الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie

جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه علوم في الفلسفة

الموسومة:

التحليل الفينومينولوجي لتجربة الأثر عند إيمانويل ليفيناس

تخصص: الفلسفة المعاصرة وقضايا المنهج

إعداد الطالب
بلعربي يوسف

إشـــراف
الأستاذ عبد القادر بودومة

لجنة المناقشة

مونيس بخضرة	أستاذ	جامعة تلمسان	رئيسا
بودومة عبد القادر	أستاذ	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
زين محمد شوقي	أستاذ	جامعة تلمسان	عضوا
عبد الله عبد اللاوي	أستاذ	جامعة وهران 2	عضوا
سنوسي فضيلة	أستاذة محاضرة "أ"	جامعة سعيدة	عضوا
مطالسي حمي نورالدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة معسكر	عضوا

السنة الجامعية: 2023 – 2024

كلمة شكر وتقدير

بداية أتقدم بأسمى عبارات الشكر للأستاذ الدكتور "بودومة عبد القادر"، على مساعداته التي لا تحصى، ولا يسع الكلام تقديرها، لمرافقتي في كل أطوار التكوين الفلسفي.

إلى اللجنة، السادة الأستاذة الذين تكبدوا عناء القراءة، والحضور لمناقشة هذا العمل لهم مني جزيل الشكر.

إهـــــداء

إلى الراحلين عن دنيانا تاركين وجعا عصيا على النسيان

أمي زهرة الحياة لروحها الرحمة والسلام.

فيصل دهماش، خالي حمزة برمضان...

إلى زوجتي التي رافقت هذا العمل معي بشغف منذ بداياته...

إلى أسرتي الكبيرة: أبي، أخي وأختي...

إلى أصهاري جميعا....

إلى كل أصدقائي....

مقدمة

سؤال المنهج في الفلسفة المعاصرة، هو العنوان الذي يمكن اعتباره مدخلا لأطروحتنا، لما للمنهج من حظوة جعلت منه محورا رئيسيا للتفكر في حقبتنا الراهنة، إذ ومنذ أن أعلن هوسرل Husserl سنة 1907 في عمله "فكرة الفينومينولوجيا" idée de la phénoménologie بأن الفينومينولوجيا منهج ومذهب، راح الفلاسفة يقتربون من هاته الفلسفة؛ مستلهمين أصالة هوسرل في تفكير آليات منهجية قادرة على اختراق الظاهرة، وتخليصها من ثقل الأحكام؛ أي تخليصها من الإرث الفلسفي التقليدي، ومن الثنائيات، نحو العودة إلى الأشياء في ذاتها.

وظف هوسرل لأجل ذلك جملة من الآليات، مكنت مريديه من بعده، تفكيرها ومعاودة تفكيرها وإصلاحها من داخلها، حتى تكون قادرة على التوجه نحو التّيمات thèmes الأساسية التي تشكل أفق بحثهم نحو الظواهر المرئية. يجعلنا هذا نسلم مبدئيا بأن الفلسفة المعاصرة هي فينومينولوجية بامتياز.

مع وضد هذا ينتمي ليفيناس إلى ميدان الفينومينولوجيا باعتبارها منهج؛ الذي لن يكتف بما ضمّنه هوسرل فيه، وإنما يعمل جاهدا على تطعميه بما يتناسب والمواضيع التي يعالجها ليفيناس. فتقوم تلك التعديلات التي يضيفها على توسعة دائرة المنهج الفينومينولوجي من كونه خاص بالظواهر المرئية، إلى جلب اللا-مرئي في أفقه. تحقق هذا الإمكان من خلال جعل القصدية الهوسرلية أكثر جذرية، أي الذهاب بها أبعد مما انتهى إليه هوسرل.

تنفتح أعمال ليفيناس على ميتافيزيقا جديدة كلية، بتمشي جديد، وبدْء جديد، مخالف للميتافيزيقا التقليدية، التي بقيت مشدودة عبر مسيرتها للأنطولوجيا منذ الإغريق إلى غاية هيدغر؛ إذ ستكون الميتافيزيقا الجديدة رغبة في الاقتراب من اللّا-مرئي، رغبة في مجاورة اللّا-متناهي، تلك المجاورة المستحيلة في الميتافيزيقا الكلاسيكية، إذ إن تأسيسها لم ينته إلى بداية تكون هي أصل كل أصل، إذن هي في نهاية المطاف تقف على عتبة المتناهي.

صوب اللّا-متناهي يتوجه بنا ليفيناس من خلال استدعاء مفهوم أساسي يعد هو الموجه الأساسي لكل فلسفته، إنها " تجربة الأثر" l'expérience de la trace باعتبارها لا-مرئية، دليل وطريق اللّا-مرئي للظهور والحضور والمجاورة. ما ذا يعني أن نتجه نحو تفكير الأثر؟ يعني أولا: أن هناك بدايات للفلسفة لم تستطع الفلسفة التقليدية بلوغها، تتجاوز حدود معقولية اللوغوس اليوناني، تتجاوز الذات وارتكازها على الأنا المتوحد المكتف بذاته، تتجاوز حدود الكينونة المتناهية المجهولة والمغفلة التي تم التفكير فيها بعيدا عن الكائن. وثانيا فإن اقتضاء التجاوز والتدمير وإعلان خراب فلسفات الوعي التقليدية، يتم من خلال "تجربة الأثر" التي لا يمكن فهمها إلا في أفق الغيرية، أي في أفق التواصل الإنساني والاجتماعي في العالم.

ضد أشكال الوعي الزائف، الذي أسس لذاتية متوهمة ومريضة بنرجسيتها، أسست كذلك لكينونة زائفة، وفهم متأزم لحياة الإنسان في العالم، هذه الأزمة تجذرت إلى أن صيّرت فلسفات الوعي الغير مستبعدا، ومنبوذا، وفي أحيان كثيرة هو مجرد كائن ما! "نكرة" يتم استحضاره في الوعي بوصفه جزء من عالم الأشياء، تسري عليه أحكام عالم الأشياء، ومن ثم أنتج الوعي قراءة شوهت حضور الغير في العالم، حينما أسقطت الذات تمثلاتها، أين دمرت غيرية الغير، وأُلغيت إنسانية الإنسان الآخر بين ثنائية الذات والموضوع، أو بين الذات والكينونة اللذين يشكلان معا حلقة الوعي الأساسية.

وهو ما سيحاول ليفيناس نسفه ضمن مشروعه، معتبرا أن تفكير الكينونة بلا إنسان ضرب من العبث الذي يدرج ضمن الترف الفكري، وتفكير الذات في توحدها، ضرب من المثول الذي يبقي الذات أسيرة التحايث. وتفكير الغير من خلال الأنا، أي من خلال ذات تسقط تمثلاتها وإدراكاتها على الغير، تستجلبه داخلها وتقومه في أفقها، ضرب من التوحد والأنانية حيث يبقى حضور الغير إلى غاية هذه اللحظة لاغي. تمثل هذه الثلاثية مسار التقليد الفلسفي في تقديمه لمفهوم الغير، بين اهتمام بالكينونة باعتبارها الأصل الضارب في القدم، ومن ثم شكلت منتهى التفكير وغايته، وبين إعلاء لقيمة الذات وفاعليتها على العالم، معلنا سيادتها على الكينونة والكائن، وبين من رافع

من أجل الغير، إلا أنها مرافعة جوانية، لا يسلم الغير فيها من املاءات ذاتية، مادام التقوم يتم في الذات وعبرها. هذا ما خلصت إليه الفلسفات التقليدية.

ومنه يدعونا ليفيناس بعيدا عن هذه الفلسفات، إلى تفكير الغيرية بطريقة مغايرة كليا، من خلال القول بأن الغير ليس جسما محدودا، بسيطا، ولا هو ذاك الذي نتبادل معه الكلام في أفق اجتماعي، وإنما من خلال ما يظهره لنا وجه الغير؛ أي الغير هو محل تجلي الجليل، من خلال الوجه، ومنه ستكون الغيرية لدى ليفيناس مقدسة، تستمد قداستها من الغير الأول، أو آخَر الكينونة، اللّا- متناهي (الله)، الذي لا يمكن الاقتراب منه، ولكن من أثره. فبهذا يشكل مفهوم الأثر القاعدة الأساسية لكل غيرية جذرية، لكل غيرية ممكنة في سياق العلاقات الإنسانية، لكل فلسفة ترجو أن تكون فلسفة أولى. إن الغيرية هي الإيتيقا، إنها المجلى الوحيد الذي يسمح للّا-متناهي أن يخترق المتناهي. ولهذا فإن الحديث عن "التجربة الأثر" هو حديث عن مرور الغير الأول في العالم، ذلك المرور اللا-مرئي، ومن ثم فإن استعادة ذاك المرور، يكون من خلال تتبع الأثر الناتج عن ذلك، إنه عبور يسمح بتفكير الله، ولكن باعتباره أثرا، باعتباره معنى ماض بعيد، باعتباره غياب مطلق، تنشده الذات من خلال رغبة دائمة نحو المرغوب فيه.

تتشكل تيمة "الأثر" من موضوعين أساسين يشكلان معا مفهوم الغيرية، الإنسان الآخر، والله. أي أن تفكير الأثر يتم من خلال استدعاء الغير وتوسيع من صلاحيته، مع إدراك محدودية الذات، فقط حينما تدرك الذات محدوديتها في مواجهة الغير، مواجهة ليست ندية، وإنما مواجهة يُظهر فيها الأنا خضوعه المطلق للغير، والتضحية من أجل الغير، يتكبد من خلالها مسؤولية الغير، متخليا عن الوعي الذي توهم الحرية التي جعلته يرى في ذاته اكتفاء وتشبعا، يكشف التعالي عن نفسه، فيأتي الله إلينا بأثر يكشفه وجه الغير.

ومن ثم ستكون أطروحتنا والتي كانت تحت عنوان: "التحليل الفينومينولوجي لتجربة الأثر عند ليفيناس" محاولة للكشف عن ثلاث مناطق أساسية تشكل لدى

ليفيناس حقولا تقود نحو غيرية جذرية، النطاق الأول هو التقليد الفلسفي، الذي ينخرط معه ليفيناس في سجال دائم رغبة في تجاوزه، والنطاق الثاني هو الإرث الديني اليهودي الذي يعتبره ليفيناس الأقدر على إعطاء المعنى، والوصول أبعد مما انتهت إليه الفلسفة، والنطاق الثالث: هو المزواجة بين ما هو فلسفي وما هوديني إلى حد يتعذر علنيا أحيانا وضع حد فاصل أين تبدأ الفلسفة وأين ينتهي الدين.

يستدعي البحث عن "الغير ك"أثر" مشكلة أساسية فحواها إخضاع الذات للغير، خضوعا واستسلاما، تنازلا وإيثارا للغير على الذات، تنازلا عن كل خصوصية ذاتية، حيث تصير الذات منفعلة، مسلوبة الإرادة، تتماشى وإرادة الغير الذي يستمد مشروعية سلطته على الذات من قداسة الأثر الذي خلفه الغير الأول بمروره، هذا المرور بلا عودة، مرور يحمل غيابه، وفي غيابه المطلق يسجل حضوره في وجه الغير.

إن الاقتراب من فكر ليفيناس مخاطرة غير محسوبة العواقب، ولا محسومة، إذ يتفرد هذا الأخير في كونه يحمل رغبة في تجاوز الفلسفي بالديني، فنجده في مرات قليلة يصرح، وأحيانا أخرى يدرج كل ما يقوله ضمن الفلسفي، يتشكل لدى الباحث إحراج مضاعف يقتضي الوقوف على التمييز بينهما، هذا ممكن إلى حد ما! ولكن قد يتحول إلى مستحيل حتى عند المنشغلين بفلسفة ليفيناس الأوائل والمتأخرين، إذ نجد انقساما بينهم، فمنهم من يرافع عن أطروحة الديني، ويجعل مسار ليفيناس الفلسفي تجربة ثيولوجية محضة، فالمنعطف الذي أحدثه ليفيناس داخل الفينومينولوجيا لا يجعلها فلسفة بقدر ما تقربه من ثيولوجيا، وهذا ما أعلنه الكثير من المتخصصين في فلسفته وشراحها، مثل فرانسوا ليوتارFrançois Lyotard ،كاترين شاليCatherine Chalier، ودومينيك جانيكو Dominique Janicaud وغيرهم. وبين من يرى بأن تصنيف ليفيناس في أفق الثيولوجيا راجع إلى يهوديته هي قراءة غير سليمة ومشوهة، إذ اعتبروه مفكر يهودي وليس يهودي مفكر، فتقديم الفكر على الديانة اقتضى أن يكون متحللا من كون فلسفته ثيولوجية، وأكثر من يدافع عن هذه الفكرة نجد دافيد صباحDavid Sebbah، فيجد الباحث نفسه بين مدافع ومفند، ومن أجل هذ وحتى لا نقع في القراءة المتسرعة

والحكم المسبق على فلسفة شكلت أفق اشتغال داخل الفلسفة المعاصرة ، نحاول قدر الإمكان، وبما أسعفتنا به اللغة، الاقتراب من هذه الفلسفة، وتفكيك مقولاتها لنضع بعد ذلك تمييزا بين المجالين إن وجد، مع العلم أن ليفيناس ذاته يعلن صراحة تمييزه في كتاباته إلى نوعين: الأول فلسفي ، والثاني ديني يرتكز على شرح نصوص التلمود، ولهذا هو يدعونا إلى عدم الخلط بين المجالين، فالأول موجه للمنشغلين بالفلسفة، ومن ثم يدرج نفسه ضمن السياق الفينومينولوجي، مؤسسا داخلها فينومينولوجيا إيتيقية. والثاني خاص بالطائفة اليهودية الملتزمة بيهوديتها وبأقوال حكمائها، وأحبارها فيعكف ليفيناس على شرح التلمود من خلال أربعة أعمال أساسية ولكنه دائما يحذر بعدم الخلط، ومن أجل هذه التوصية سنعمل جاهدين على عدم الخلط بين المجالين حتى تتوخى دراستنا الموضوعية والحياد، فلا تسقط في أحكام إيديولوجية توجهها.

ومن هذا تنشأ جملة من **الأسباب** دفعتنا إلى اختيار الموضوع هذا من بينها **ذاتية**: تتأسس على السعي إلى معرفة الحدود الفاصلة بين الديني والفلسفي، ومن ثم نرى إذا كان الفصل مشروعا ومبررا، أم أنه محض وهم. بالإضافة إلى هذا فإن فلسفة ليفيناس تفكر الديني وتستئله في أفق فلسفي، إذ رغبتنا الحقيقية حول هذا الموضوع ناشئة عن قصدية اكتشاف الكيفية التي من خلالها ليفيناس يفكر الديني، ويستجلبه إلى فضاء الفلسفة، بل ويجعله أحيانا أعلى شانا منها. ثانيا جدة الأفكار التي يطرحها ليفيناس ضمن أعماله كلها، من خلال المطارحات النقدية التي يقدمها لكثير من أعلام الفلسفة على غرار هوسرل Husserl وهيدغر Heidegger، فالقراءة ومعاودة القراءة لتلك السجلات التي يقيمها ليفيناس باعتماد الفينومينولوجيا تجعل الباحث يتمرس داخل الفضاء الفينومينولوجي، لكن ليس في صيغته النظرية، وإنما التطبيقية، إذ وكما يعلم الجميع أن الإمكان التطبيقي للفينومينولوجيا شأن فرنسي بامتياز. وأخرى **موضوعية** تتصل بشح المراجع التي تطرقت إلى فلسفة ليفيناس داخل اللسان العربي، ومنه ستكون هذه الأطروحة إسهاما بسيطا للتعريف بالإرث الفلسفي الليفيناسي الذي يدخل في أفق

عصرنا، ومن خلاله نستشكل عالمنا المعاصر ومآسيه، إذ أن فلسفته أضاءت الكثير من الجوانب التي كانت تعتبر لا- مفكر فيها، أو مُتعذر تفكيرها.

والتالي فإن للموضوع الذي يشكل محور أطروحتنا أهمية بالغة، إذ "تجربة الأثر" تعود بنا إلى الأصل الذي يستند عليه ليفيناس، ومن خلاله يعطي الأولوية للغير على حساب الذات. ومن خلاله سنحاول تتبع فلسفة ليفيناس لأنه يجنبنا الوقوع في القراءات المبتورة للمفاهيم التي يقدمها ليفيناس وإبعادها عن سياقها الأساسي، إذ يشكل الأثر مفهوما محركا لجلّ أعمال ليفيناس، ومن خلاله ينفتح على الميتافيزيقا باعتبارها تفكير في اللّا-مرئي، واللا-متناهي.

ولمعالجة الموضوع واجهتنا **صعوبات** عديدة، ربما كانت في البداية عائقا أمام "اكمال" الأطروحة، تتعلق خاصة بنقص المصادر المترجمة إلى العربية والقراءات، إذ مع كثرة مؤلفات ليفيناس لا نجد إلا مؤلفين مترجمين إلى اللسان العربي، ما اقتضى تلقي ليفيناس في لغته الأصلية، وهذا ينشئ أيضا صعوبة مضاعفة ناتجة عن صعوبة المفاهيم التي يطرحها ليفيناس، والتي أحيانا يتعذر المرور بها إلى اللسان العربي، لغياب المكافئات أحيانا، ولضبابية معناها في لغتها الأصلية أحيانا أخرى، على غرار illeité على سبيل المثال لا الحصر، بالإضافة إلى استخدام مرادفات متقاربة، أو مفردة بمعنيين متباينين، وجب تحديدهم بدقة حالما نعبر بهم إلى اللسان العربي، على غرار الغير، Autre الآخر، autre الكينونة، être الوجود، existence القريب، prochain والمجاور، proximité، والقائمة تطول كلما تعمقنا أكثر في فلسفة ليفيناس. إضافة إلى أن الدراسات المتوفرة حول ليفيناس داخل اللسان العربي، تيماتها الكبرى الغير، الغيرية، الوجه، الله، في عدة أطروحات ومقالات، لكنها تفتقد في مجملها للخيط الناظم لأفكار ليفيناس، أي لم تنطلق مما انتهى إليه وجعله هو الأصل الذي نشأ عن تأمله الوجه، والغير، والغيرية.

ومنه فإن أطروحتنا تترصد الإجابة عن إشكالية تعود إلى صلب فلسفة ليفيناس التي يمكن أن نصفها بالهجينة أرجعت كل الأصول إلى أصل واحد تتفرع عنه: كيف

يمكن من خلال "تجربة الأثر" تحقيق غيرية جذرية، وما هي التوسيعات التي يقدمها ليفيناس في الفينومينولوجيا لتصير قادرة على استيعاب تجربة الأثر باعتبارها لا-مرئية؟

وللإجابة عن هذا الإشكال رسمنا خيطا تنتظم من خلاله أفكارنا، وتتوضح معها ملامح أصالة فلسفة ليفيناس، كما أنها أيضا شاملة تتبع مفهوم الأثر الذي يعد أيضا خيطا ناظما لأفكار ليفيناس. ولتحقيق ذلك ارتأينا أن تكون أطروحتنا مكونة من أربعة فصول:

يتبلور من خلال الفصل الأول مناقشة الأصول التي يعود إليها ليفيناس، ويجعل منها سندا يرتكز عليه لاستجلاء الأسس التي يقيم من خلالها فلسفته، فترجع أصول تفكيره إلى ثلاث محطات أساسية، بالرغم من تمايزها إلا أنها تتوحد في كونها أولا: تنشد البحث عن "معنى الحياة"، وثانيا: تنشد الذهاب إلى أصول أبعد من الكينونة أي إلى ما-وراءها.

فكان المبحث الأول إيروسية الأدب الروسي في وجوديته وبحثه عن معنى للحياة، الغائب في عالم حياة قائمة على فكر يستلهم موقفه من العالم من خلال الثنائيات. فشكل الأدب الروسي بالنسبة إلى ليفيناس فضاء خصبا يعبر عن المعاناة في العالم المعاصر، وكأن ما كتبه الأدباء الروس الكلاسيكيين انعكاس حقيقي لهشاشة العلاقات في عالمنا المعاصر.

كما كان المبحث الثاني عودة إلى أصوله اليهودية، التي يعتبرها أصلا أبعد من الفلسفة والأقدر على استيعاب الأثر، مادامت الفلسفة في أفق التمثل عاجزة عن ذلك. إذ في أفق اليهودية يمارس ليفيناس نقدا للفلسفة، خاصة مسألة الأصل، إذ لا يمكن اعتبار بأي حال ما انتهت إليه الفلسفة أصلا، مادام أنها لم تصل إلى ما وصلت إليه اليهودية تحديدا، فمن خلال هذه العودة، يجد ليفيناس أصلا آخر للفلسفة غير الإغريق.

كما كان المبحث الثالث وقوفا على فلسفات أفلاطون وديكارت اللذين يعتبرهما ليفيناس أكثر وجاهة في توجههما ما وراء- الكينونة أفلاطون، فكرة الخير الأفلاطوني، ونحو اللا-متناهي ديكارت، إذ شكلا معا نقطة فاصلة في تفكير اللا-مرئي. إذ هما ذهبا بالفلسفة إلى أصول أبعد من الذات، والكينونة.

أما الفصل الثاني فقد خصصته للحوار الجاد الذي أقامه ليفيناس مع مؤسسي الفينومينولوجيا هوسرل وهيدغر بوصفهما مؤسسي الفينومينولوجيا الألمانية، وواضعي لبناتها، التي جعلت الفلسفة مع هذين الإثنين تحديدا تعرف منعطفا جديدا، صيّر الفلسفة نحو تفكير المنهج باعتباره الأسلوب الأقدر على تفكير الموضوعات، إذ لا نأخذ من الفلسفة المذهب، وإنما نبقي على المنهج باعتباره يعلمنا الكيفية التي من خلالها نعبر إلى الظاهرة.

فكان المبحث الأول يرتكز على قراءة ليفيناس لمفهوم القصدية الهوسرلية تجذيرا نقدا وتجاوزا، باعتماد إمكانات الفينومينولوجيا ذاتها، لإصلاح المنهج وجعله يتماشى والموضوع الذي يريد ليفيناس دراسته، فتجاوز القصدية نحو قصدية المتعة هو إخراج للفينومينولوجيا من كونها في نهاية المطاف جوانية، إلى البرانية التي تذهب بنا إلى ما-وراء الوعي.

وخصصت المبحث الثاني لهيدغر ومراجعة الأنطولوجيا الأساسية من خلال قراءة ليفيناس، فبالرغم من ثنائه الكثير على هيدغر، إلا أنه يسعى بعد ذلك المدح إلى تدمير الأنطولوجيا وبيان خرابها، انطلاقا من أنها انتهت إلى الكينونة باعتبارها أصل، إلا أن الأصل الحقيقي لا يمكن بلوغه انطلاقا من تفكير كينونة صامتة، ومنه يتجه بنا ليفيناس في نقضه لفلسفة هيدغر نحو ما-وراء الكينونة، التي فيها يقيم أصل كل شيء.

وكان الثالث مرتبطا بالفينومينولوجيا الإيتيقية، التي ينشدها ليفيناس. فتكونت صور أساسية من خلال هذا الفصل أن الفينومينولوجيا بالتحقيب الليفيناسي ثلاث: الفينومينولوجيا المتعالية، الفينومينولوجيا الأنطولوجية، الفينومينولوجيا الإيتقية. إذ

تعد هذه الأخيرة تجاوزا لأشكال الفينومينولوجيا السابقة انطلاقا من إدراجهما ضمن فلسفات التمثل، التي أعلن ليفيناس عن خرابها.

أما الفصل الثالث: فخصصته لتجربة الأثر فكان عنوانه الطريق نحو التعالي أي طريق نحو البرانية التي استطاعت من خلالها تحليلات ليفيناس تجاوز جوانية الفكر، أي أن يبق الفكر حبيس ذاته، البرانية إذ يحدث ليفيناس قلبا واستبدالا للذاتية المتعالية، بالغيرية المتعالية، التي تخرج الفكر من محايثته، ما يتيح له الاقتراب من الغير في تعاليه.

فكان المبحث الأول تأصيلا لمفهوم الـ"الثمة" il y a والتي يقصد بها الكينونة المجهولة أو الكينونة اللا-متعينة، أو الكينونة في وحدانيتها، أي بلا كائنات، بلا ذات ولا غير، هذه الكينونة لا معنى لها، إذ معناها الأول يتحقق بالذات فقط، لأن الإنسان وحده من يجعل للكينونة معنى.

أما المبحث الثاني: فكان بعنوان أثر الغير، على اعتبار أن الغير هو المقابل الحقيقي للذات، ولكن الغير في الشبكة المفاهيمية الليفيناسية، ليس ذاتا بسيطة تقابل الأنا في ندية، وربما تكون تابعة للذات، وإنما الغير هو أصل كل معنى، لأنه محل تجلي الأثر، ذلك المحل الذي يسميه ليفيناس وجه الغير، الدال على أصل لا مرئي مرَّ في العالم، وامتلك غيابا مطلقا، امتلاكه لهذا الغياب، يجعله مدركا فقط من خلال الأثر الذي يتركه في وجه الغير، والتي تكون الذات عاجزة عن الوصول إلى معناه، إلا بتخليها عن شروط الذاتية، بل إن الوصول إلى معنى الأثر لا يتم إلا بتدمير الذاتية وشروطها، فتتخلى بذلك عن حريتها، واستبدالها بالمسؤولية التي تجعلها تضحي من أجل الغير.

أما المبحث الثالث فكان حول تيمة "الله" باعتباره أثرا، الله الذي هو قريب ومجاور وبعيد وغائب في آن، قريب ومجاور في وجه الغير، وبعيد وغائب عن الذات، ولهذا كان "الله" بالنسبة إلى ليفيناس متعال حتى الغياب، يشير إليه باللا-متناهي باعتباره أصل الغيرية، وهو أيضا "بخلاف الكينونة"، كما أنه "آخر الكينونة"، والغير الأول، أسماء كثيرة يدلل بها ليفيناس على معنى "الله"، دلالات عديدة سمحت لليفيناس

بتفكير الله بعيدا الأنطو-ثيولوجيا، والتقليد الفلسفي الغربي منذ الإغريق الذي كون صورة عن "الله" انطلاقا من دمج مقتضيات الإيمان، بتبريرات فلسفية. على هذا النحو يؤسس ليفيناس للمعنى داخل الأثر، من طريقين، أثر الغير الأول الذي يتجلى في وجه الغير، الذي تقترب منه الذات حالما تمتلك رغبة تشدها نحو "المرغوب فيه"، فتصير قريبة ومجاورة لأثر الغير الأول في وجه الغير، وأثر الغير الذي يتجلى في أفق العلاقات الإنسانية التي تتجاوز كل أشكال الأنطولوجيا، وحدها العلاقة قادرة على جعل الأثر يتبدى.

أما الفصل الرابع فكان وقوفا على سؤال الأثر في الفلسفة المعاصرة من خلال استدعاء أحد أبرز الفينومينولوجيين المعاصرين، جاك دريدا Jaque Derrida من خلال الوقوف على نقطتين أساسيتين، تتمثل الأولى في الحديث عن الأصل الفينومينولوجي للتفكيك، من خلال العودة لأهم نصوص دريدا، مثبتين بما لا يدع مجالا للشك أن التفكيك أصوله فينومينولوجية يستمد استراتيجياته من خلال إمكانات الفينومينولوجيا ذاتها، وليس مجرد هيرمينوطيقا كما هو شائع، وهنا يظهر التقاطع المنهجي بين ليفيناس ودريدا، من خلال استناد الأخير على الرد الفينومينولوجي بأنواعه réduction phénoménologique كما حدده هوسرل، وعودة ليفيناس إلى القصدية بدرجة أولى، بدلا من الرد.

أما المبحث الثاني فكان مخصصا لمفهوم الإرجاء différ(a)nce وميتافيزيقا الأثر، سيبقى الأثر مركز الاهتمام الأكبر لدى دريدا ولدى غيره من المفكرين في الستينيات من القرن السابق. إذ نادرا هي أعمال دريدا وحتى المتقدمة منها والمتأخرة ما نجدها لا تساهم في الإشارة إلى الدور الأساسي لهذا المفهوم، ووحدها مفردة الغير بإمكانها أن تقف ندا ومناقشا للأثر.

بالإضافة إلى خاتمة تحوي الكثير من التحليلات والاستنتاجات حول تفكير ليفيناس لسؤال الأثر الذي يعد المحرك الأساسي لكل فلسفته. كما عملنا على تقديم استنتاجات أخرى نقدية لمفهوم الغيرية عموما وكذلك تجربة الأثر.

وأخيرا أود الإشارة أن هذه الدراسة تندرج ضمن إيضاح مسألتين أساسيين في الفلسفة المعاصرة الأولى ترتبط بالمنهج وأهميته، إذ لا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة خارج إطار المنهج، وهذا ما يتحقق مع ليفيناس دريدا، هوسرل وهيدغر أيضا. وثانيا: الحديث عن الأثر باعتباره لا-مرئي والكيفيات التي من خلالها يتحقق هذا المسعى. أي إنها تسعى إلى الكشف عن ميتافيزيقا " جديدة" مخالفة كليا للميتافيزيقا الغربية التقليدية القائمة على الأنطولوجيا. سواء في أفق ليفيناس أو دريدا، اللذين يظهران بصرامة عالية، فلسفة تختلف جذريا عن الفلسفات التقليدية.

وفي النهاية أريد التنويه أن خيوط الأطروحة كما تحددها معالم الخطة التي ارتأينا أنها قادرة على إيضاح مفهوم الأثر، إذ ومن بداية الأطروحة إلى نهايتها، تتقصى معنى الحياة، وما-وراء الكينونة، واللا-متناهي، والغيرية، والوجه والتعالي، والإرجاء... كلها مجتمعة تقود نحو فلسفة جديدة، تقود إلى التفكير في اللا-مرئي التي عجزت الفلسفات التقليدية عن إدراجه ضمن موضوعاتها، ما دامت قائمة على الذات، فالتحرر من الذات هو الطريق نحو اللا-مرئي.

الفصل الأول:

ليفيناس ومسالك التفكير، في البحث عن الانعتاق.

في الفصل الأول نحاول تتبع الأثر الذي من خلاله سيفكر ليفيناس الأثر، أي أن تفكير تجربة الأثر ناتج عن أصول تزاوج بين ما هو فلسفي، وبالطبع ترتكز أيضا على فضاءات معرفية أخرى يمكن أن نسميها قبل- فلسفية، العودة إلى الإرث الذي شكل مسالك التفكير الليفيناسي، تلك المسالك الوعرة والدروب اللا- متناهية، لاستدعاءات كثيرة يقوم بها ليفيناس يعاود من خلالها التفكير جذريا في قضايا عصره وينخرط فيها.

تقيم الصعوبة في أعمال ليفيناس في كونه يستحضر ولا يستحضر، أي أنه أحيانا قليلة يحيل إلى تلك الجذور كما سنرى من خلال هذا الفصل، وأحيانا كثيرة لا يشير، ومن ثم تكون كتاباته شيفرات تحتاج إلى تفكيك لمعرفة مدى استثمار ليفيناس لهذا الميراث، وأيضا الوقوف على الغايات والأهداف المنشودة من هذه العودة، لأنها ليست عودة عشوائية وإنما انتقائية، فبقدر افتراقها تشكل وحدة وطريقا نحو فهم الأثر أو تجربة الأثر.

فبالعودة إلى الأدب الروسي نجد أنه أدب لا يعبر عن حكي وسرد بسيط لأحداث ناتجة عن خيال، وإنما في الخيال تستحضر التجربة الإنسانية في عمقها بحثا عن الأصل المفقود لمعنى الحياة، وبالتالي سيكون الأدب الروسي مادة خصبة من خلالها يحاول ليفيناس استجلاء وإظهار معنى الحياة، من داخل الحياة نفسها وفي أفق التجربة الإنسانية من خلال تناقضاتها، هذا ما سيجعل الأدب الروسي من خلال السرد يؤسس لفلسفة وجودية قلقة عن وجودها ووجود الآخرين ووجداناتهم.

لا يقف أثر هذا الأدب عند هذه الحدود، بل إنه سيذهب بليفيناس إلى غاية تشكل رغبة قوية في أن يكتب أدبا، يعكس تجربته الخاصة في عالم محكوم بالأنطولوجيا، ولهذا نجد في أعماله المنشورة بعد وفاته محاولات لكتابة نصوص روائية، وشعرية أيضا تعكس عمق التجربة التي عاشها في العالم بحكم يهوديته، التي يلخصها في كون سنوات الثلاثين والأربعين من القرن الماضي ما هي إلا سنوات أسر، تنعكس تجربة الأسر تلك وتؤثر تأثيرا بليغا عليه إلى غاية أعماله الأخيرة، فهو دائما يذكرنا بأنه لا ينسى

انخراط هيدغر في الاشتراكية الوطنية -النازية- التي كانت السبب الرئيسي في أزمة اليهودي المعاصر في العالم.

وعطفا على الدرب الثاني الذي يجعله ليفيناس خيطه الناظم، يجعل منه معولا يتوجه به إلى نقد الفلسفات الشمولية كانت اليهودية. الفكر اليهودي ونصوصه التوراتية، والتلمودية هي طريق نحو خلق بنية جديدة في التفكير تستمد منه ولا تحيل إليه، تجعل غاية كل فكر هو الاقتراب من اللا-متناهي أي الله.

ومن ثم ستشكل اليهودية منعطفا جذريا في فلسفة ليفيناس، إذ ومع كونها قبل-فلسفية، هذا لا يجعل منها أفكار بالية، مزعجة ينبغي التخلص منها، وإنما الواجب إحضارها راهنا، وجعلها العيون التي ترى النور وتتبعه في عتمة الأنطولوجيا، التي انطبع بها كل التفكير الغربي منذ الإغريق إلى يومنا هذا. وبالتالي ستكون اليهودية الدرب والطريق الذي سيذهب من خلاله ليفيناس إلى أبعد من اللوغوس الإغريقي، أبعد من فلسفات التمثل، نحو بناء وتأسيس أصل جديد للفلسفة ينأى بالفكر عن التحديد الذي وضعه فيه التقليد الغربي.

إن الالتجاء ليفيناس إلى مصادر غير فلسفية، وجعلها طريقا للفلسفة، يجعله يصرح دائما بأن هذه الأخيرة ظلت عبر تاريخها مشدودة إلى الوعي، إلى الذات، إلى التمثل، ومن ذلك ينبغي إحداث منعطف جديد داخل الفلسفة يجعلنا لا نفكر الميتافيزيقا من خلال الوعي، وإنما التوجه بها نحو مفهومين أساسين وجدهما ليفيناس لدى أفلاطون وديكارت، وهما الخير واللا-متناهي أغفلهما تاريخ الفلسفة، وهما ما سيسمحان للتفكير من التحرر من كل أشكال الذاتية والجوانية نحو برانية مغايرة.

الظاهر من هذه المصادر التي يعاود من خلالها ليفيناس تفكير تاريخ الفلسفة، أنها متباينة ومتباعدة، إذ توحي مفردة "قبل-فلسفي" بأنها محاولات تفكرية ساذجة لا ترقى بها إلى الفلسفة، باعتبار أن هذه الأخيرة قائمة على اللوغوس والعقل، في حين أن الأدب، واليهودية -الدين- ليسا من طبيعة واحدة، فقد يستدعي ما قبل الفلسفي الأسطورة والوحي، الحكي والنبوة، وكلاهما إنصات لما هو خارق وغير اعتيادي يتفلت من

قبضة اللوغوس. إلا أنه بالنسبة إلى ليفيناس سيشكلان الروافد الأساسية التي تفتح مساءلة جذرية لتاريخ الفلسفة، ولجراح الإنسانية الناتجة عن تسلط الذات، والأنانية المتوحشة للإنسان، إنها الطريق التي ستمكن ليفيناس من تفكير الله أو اللا-متناهي أو التعالي أو البرانية، خارج الذات وبعيد عنها، وبذلك تتأسس فلسفة جديدة، واستئناف جديد للذي لم يكن مفكر فيه، أو الذي كان مقصى إنه الغير من خلال أثره.

المبحث الأول:

في العلاقة الإيروسية ليفيناس والأدب الروسي.

"الرواية التاريخية تبعث من جديد زمن الحكاية، الحكاية هي بالتأكيد سؤال من منظور زمني. في التاريخ تعرض الحكاية في إيقاع القرن للتاريخ. في الرواية إيقاع حياة إنسانية. الحاضر لا يمكن أن يكون معطى إلا في الرواية التاريخية وليس في التاريخ."

Levinas œuvre 1carnets de Captivité et autres inédits p79.

حظي الأدب الروسي باهتمام كبير مع بدايات القرن العشرين، يعود هذا الى الموضوعات التي يطرحها بتنوعها وخصوبتها، والحس الإنساني الكبير الذي تجلى عند كبار مثقفي الروس، حيث جاءت كتاباتهم في أغلبها حاملة رهانات الانسان في يومياته، تتراوح بين التعبير عن بؤس الحياة وجمالها؛ واصفة لأبعاد الوجود الانساني وطموحاته، صراعاته ولحظات يأسه، حاضنة المشكلات الأساسية للـ"ميتافيزيقا" "Métaphysique" و "الانطولوجيا" "Ontologie" و "الإيتيقا" "Ethique". هذا الزخم الانساني والوجودي المضمّن في الأدب الروسي أسس له هذه الحُظوة.

شكل الأدب الروسي من بين أهم المرجعيات لـ"إيمانويل ليفيناس" " Emmanuel Levinas"، حيث مثلت القراءات "قبل-فلسفية" "pré-philosophique" أساسا جعله يتجه نحو الفلسفة، إذ وجد فيها أن الكائن اكتسى بُعدا أساسيا، ليس الكائن باعتباره "الأنا المتكلم" أو "الإيغو" "Ego" وما يحمله من "أنانة" "Solipsisme"؛ بل هو أدب يبتعد عن الذاتية ليجعل الغير مركزا بديلا، أو تبادلا للأدوار حيث تصبح الأنا حاملة للمسؤولية تجاه الغير. إنه أدب يُصوّر مشكلات الذات وتناقضاتها وَوجداناتها المتباينة، تباين موافق الحياة وصراعاتها (الحب والكره، الجرح، الأسى والسعادة، الحرب، الموت والحياة...). ستكون هذه المواضيع التي تجذب ليفيناس للتعمّق في الأدب الروسي، هذا التعمّق سيكون مسلكه الأساسي لولوج عالم الفلسفة، هذا جوابه عن سؤال وجهه "فرانسوا بواغيي" "François Poirié" له بخصوص توجهه نحو الفلسفة: «هي قراءاتي للأدب الروسي، بالتحديد "بوشكين" "Pouchkine"، "لرمنتوف" "Lermontov"، "ديستوفسكي" "Dostoyfsky"، وخاصة ديستوفسكي الروائي الروسي. روايات "ديستوفسكي" وَ"تولستوي" "Tolstoi" أظهرا لي بكثير من القلق أشياء أساسية»[1].

اكتشف ليفيناس في الأدب الروسي بعده "الإيتيقي" وتحديدا مفهوم "المسؤولية" الذي وجده خاصة في كتابات "ديستوفسكي" والذي دائما ما يستحضر مقولة من رواية

[1] Poirié François, Emmanuel Levinas Essais Et Entretiens, éditions Babel, France, 2 éditions, 2006, p70.

الإخوة كرامازوف: «مذنبون كلنا مذنبون وأنا أكثر من الآخرين[1]». وفيها يعطي "ديستوفسكي" السلطة للغير، حيث يجعل "الأنا" مسؤولا ومذنبا أكثر من الآخرين، وكأنه اعتراف منه بأن "الأنا" بنرجسيتها تقترف الأخطاء التي تجعلها تقصي الذوات الأخرى بأحكامها، مُسببة بذلك لها الأسى والجراح. فالالتفات إلى الأدب الروسي مردُّه بداية إلى الحمولة "الإيتيقية"؛ فالمثقفون عبّروا عن فلسفاتهم من خلال الأدب، فكان هذا الأدب طريق "ليفيناس" إلى الفلسفة. وستكون هذه الفكرة المنعطف الحاسم في فلسفته حيث من خلالها يتوجه إلى نقد كل أنساق الثقافة الأوربية ابتداء من اللحظة "الأفلاطونية" إلى غاية "هوسرل" "Husserl" و"هيدغر" "Heidegger".

تعدى اهتمام ليفيناس بالأدب الروسي حدود الاهتمام بها كثقافة، بل تعداها لتشمل جميع مناحي حياته الخاصة؛ بل أسرته لدرجة أنها جعلته يحمل نوعا من الوفاء الخفي لهذه "الانتلجنسيا" "intelligentsia" [2] الروسية طيلة حياته: «ليفيناس يبقى نموذج مثالي للانتلجنسيا، ارتبط هذا أيضا بتعليمه، وأذواقه، ومصالحه، واختياراته في الحياة. ثقافته، رقته، وأدبه الرفيع، فكاهته وظرافته، طريقته في التلقي ...، وحبّه اللا-مشروط لـ"بوشكين" الكاتب روسي اللّسان الذي يجسد عبقرية هذه اللغة»[3].

إننا الآن لا نتحدث عن أثر أدب قاده إلى الفلسفة، وإنما نتحدث عن أنتلجنسيا طبعت كل أشكال حياته تجلت أكثر فأكثر في يومياته، بل إلى آخر أيام حياته، حيث كانت اللغة الروسية هي لغته الأم التي تحدث بها في بيته مع زوجته وأولاده.

---

[1] Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, Edition champs Flammarion, France, 2007, p 43.

[2] كلمة الانتلجنسيا معناها النخبة المثقفة، وكلمة انتلجنسيا تحدد مجموعة من الميزات والخصائص أكثر غنى مما تحمله كلمة ثقافة «intellectuels»، وهو مفهوم يستحضر خروج النخبة المثقفة إلى معنى مفتوح للفكر، وكأن الثقافة تحمل معنى اجتماعي / خاص، بينما الانتلجنسيا تنفتح على الفكر الظمآن للمعرفة، دورها الأساسي الربط في الحياة بين القيم الفنية والروحية. راجع:

Arseneva Elena. Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil, In: Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série, tome 100, n°1-2, 2002,p65-66. .

[3] Arseneva Elena, Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil, p66.

هنا يُفرض علينا إشكال أساسي نفسه بقوة، إن "ليفيناس" اختار لغة الكتابة الفرنسية، ولكن بقيت اللّغة الروسية هي المحرك لحديثه، ودائما ما يفتخر بذلك. فما الذي جعله يكن لها كل هذا الوفاء؟ وللأنتلجنسيا الروسية عموما؟

إن القرب الجغرافي لـ"ليتوانيا" "Lituanie" مسقط رأسه من "روسيا"، ثم اللّجوء إلى "أوكرانيا" ثانيا، عوامل جعلت للأدب الروسي هذه المكانة، كما أن هذه ليست خصوصية "ليفيناس" وحده، وإنما مثّلت خصوصية لكل اليهود المثقفين تقريبا مع بدايات القرن العشرين. يقول: «عند أبي وعند كل العائلات من جيله يتحدثون الروسية مع أبنائهم، وأهمية الثقافة الروسية في نظري بقيت كبيرة جدا ذلك ما جعلها تذهب معي بعيدا، الكتاب الروس كـ:"بوشكين" "Pouchkine"، "غوغول" "Gogol"، "ديستوفسكي" "Dostoïevski"، "تولستوي" Tolstoy، بقي لهم في روحي كل هيبتهم بالرغم من انبهاري بحياتي الغربية»[1].

بداية يشير "ليفيناس" بأن كل اليهود في بلده يتكلمون الروسية، ويعلمونها لأبنائهم. ذلك لا يرجع إلى القرب الجغرافي، بل هناك قرب آخر "لا-مرئي"، يجعل تلك الهيبة لأساتذة الأدب الروسي تبقى معه دائما. فهذا القرب يسكن الروح، فبالرغم من أن منجزات الحياة الغربية المعاصرة تأسر العقول والأنفس، إلا أن "أوربا" كلها بمنجزاتها جهة، والثقافة الروسية جهة أخرى. يعود هذا الاحترام إلى ما عاناه اليهود في أوربا خلال "الحرب العالمية الأولى" من اضطهاد، تهجير ونفي، جَرّاء اجتياح "ألمانيا" لـ"ليتوانيا"، والمجازر التي قاموا بها ضد اليهود في هذه الفترة، كان ليفيناس لا يزال طفلا. وحينما سئل كيف كانت طفولتك، أجاب: «طفولة قصيرة جدا إذ نستطيع القول مع بداية الحرب انتهت الطفولة.[2]»

وجد اليهود في الأدب الروسي منفذا ومتنفسا يُعبرون من خلاله عن معاناتهم، أو بالأحرى هو حديث عنهم في قالب آخر وشخصيات أخرى، وجدوا فيه الأدب الذي

[1] Poirié François, Levinas, essais et entretiens, p63.

[2] المرجع السابق، ص 61.

يُجرّم الأنا ويتهمها على حساب الآخرين، الأدب الذي جعل الأنا أدنى منزلة من الآخرين، يحملها مسؤولياتهم، واضطهادهم، والأسى الذي يعيشونه في العالم. فهناك الكثير من المآسي عاشها أفراد لا ذنب لهم فيها غير أنهم يهود. إن هذا المتنفس الذي عبّر عن تناقضات الحياة ولا منطقية الأنا، سَيُكِنُّ له اليهود كل الوفاء لأنه في جميع أطواره إنساني[1].

يعكس الأدب الروسي تجارب الانسان في الحياة بكل خصوصياتها وتناقضاتها، بكل حمولاتها المعرفية والإيتيقية والأنطولوجية، تختصر بعمق شديد معاناة الإنسان "اليهودي" في العالم. هو ترجمة للعلاقات الإنسانية الواسعة في تجربة اليومي والمعيش، معبرا عن طموحاته وخيباته المتكررة، عن جموح الأنا وانفلاته متى ما امتلك القوة "السلطة".

إنه أدب يعبر عن عنف الحرب ومآسيها، والحياة وجمالها، فاتحا الأفق لوجدانات متناقضة تتعالق فيما بينها داخل فضاء رحب هو الإنسانية، إنه أدب يروي: «المحنة، التجارب الخاصة، الطموح السري، وصف المدينة، الجبال وقاطنوها، نفس حية أو ميتة. هذا الأدب يحوي الكل في آن واحد، المجتمع الروسي، وضعيات الناس وأشكال حياتهم»[2].

وجد ليفيناس في الأدب الروسي الفضاء الرحب الذي عكس معاناة اليهود "الإنسان" وآمالهم، يشير منهم إلى أسماء عديدة كانت في حياته علامة فارقة في أفق

[1] ذكرت ماري آن لاكوري في مقالة بعنوان: "الانسان الفيلسوف" مجموعة من خصائص الأدب الروسي تقول: «إن الأدب الروسي، في التقليد الحديث، غني بالكُتاب الأصليين: غنائيين، عصبيين، شعبيين، ساخرين، مأساويين، غربيين أو سلافيين. يصفون في أخبار وروايات لا تنتهي أشخاصا مختلفين كذلك، مراقص موسكو، سباقات سان بيتر سبورغ، أرستوقراطيين أثرياء بالغزلان التي يضربونها أو يربونها، فقراء، جنودا، عشاقا، حسادا، يستقون حبكتها من الجريدة كما يفعل أحيانا ديستوفسكي، أو يستلهمونها من حياتهم الخاصة.» راجع ليفيناس من الموجود إلى الغير، تحت إشراف جويل هانسل، ترجمة على بو ملمحم، دار كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2008، ص20/19.

[2] Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, p43.

تكوين فلسفة إيتيقية، تتماشى ومقتضيات تعاليم اليهودية التي تلقاها في حياته المبكرة، جعلت الأدب الروسي يشكل له عمق النظر في المسائل الفلسفية، هي :«قراءات كبيرة وهو ليس من محبي الروايات، لا يقرأ من أجل الترفيه، من أجل رعشة المغامرة ... رهان هذه القراءات المتعددة كما تشير إشاراته المتعددة واستحضاراته ...، كتابات ذات الطابع النظري الأنطولوجي والأنتروبولوجي»[1] .

هناك محرك لا-مرئي اتجاه هذه القراءات الكثيرة والعميقة للأدب الروسي، حيث ليفيناس يبحث فيها عن الآليات والطرق التي استطاع من خلالها الأدباء الروس التعبير عن فكرهم الانساني والوجودي. فكان فعل القراءة ليس إشباعا لرغبة مؤقتة تضمحل بمرور الزمن، بل بحث عن مسلك يتقصى من خلاله العلاقات الإيتيقية في أفق الوجود الإنساني – الأنا – الآخر. هذه العلاقة التي طالما شكلت كل أنواع الصراع، سعى من خلالها الأنا إلى التملك والتسلط، والاقصاء والتهميش، ويعاني من خلالها الآخر نفيا وهروبا، وأسرا وقتلا.

إن حديثنا عن خيط لا-مرئي في علاقة ليفيناس بالأدباء الروس ونزعاتهم الإنسانية؛ -بالرغم من أنه لا يشير إليهم كثيرا في كتاباته-، هو التلاقي الكبير بين تعاليم الدين اليهودي والتلمود، والأدب الروسي، خاصة ديستوفسكي وبوشكين، بالإضافة إلى معاناة اليهود، والأدب الروسي عبر عن المعاناة في صور جمالية وفنية خصبة تقبل الاستثمار والقراءات المتعددة، بحثا عن فضاء مشترك بين الذوات جميعا، وتجاوزا لكل أشكال المعاناة. وفي هذا الصدد أشارت "ماري-آن ليكوري": «بالفعل اقترب ليفيناس من أنهار وقارات الأدب الروسي بشمولية وصبر تلمودي، وهكذا استخلص أرضيته الوطنية من أجل أن يضفي عليها كرامة أنتروبولوجية إيتيقية ميتافيزيقية، تحت عنوان الكونية والإنسانية»[2]. إن ما سيضيفه ليفيناس في قراءاته للأدباء الروس هو الروح اليهودية،

[1]Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, p45.

[2] المرجع السابق نفسه، ص44-45.

حيث سيشكلان معا اللحظة قبل -فلسفية الممهدة لفلسفة إيتيقية ممكنة، فالأدب الروسي يخدم اليهودية وهما معا، موجهاه نحو الفلسفة.

ليفيناس/ ديستوفسكي/ بوشكين

كثيرا ما يشير ليفيناس في لقاءاته عن تأثره بالأدب الروسي عامة، على اعتبار أن أولى قراءاته للأدب كانت روسية، حيث اكتشفه في مراحل مبكرة من حياته ويستعرض الكثير من أسماء الكتاب والشعراء الروس، وخاصة بوشكين، ديستوفسكي وتولستوي. حيث يؤكد أن هؤلاء الأخيرين «أظهرا لي بكثير من القلق أشياء أساسية»[1].

إن ما وجده ليفيناس عند الأدباء الروس أمران أساسيان، الأساس الأول: ارتبط بالكشف عن المظاهر الإنسانية في الحياة البسيطة لدى المجتمع الروسي، المرتبطة خاصة بالكشف عن العواطف والانفعالات، كما تتجلى في حياة الانسان في تناقضاتها، وما تثيره في الإنسان أحيانا من دهشة وغرابة.

أما الأساس الثاني: فعلى بساطة هذا الأدب استطاع التعبير عن القضايا الدينية في قالب روائي يُعَري من خلاله السلوكات والممارسات اللا-أخلاقية للأفراد داخل المجتمع. ولهذا نجد ليفيناس يصف أدب ديستوفسكي بأنه أدب: «البحث عن العري»[2]، أي "عري" يمكن أن يشير إليه ليفيناس؟ إنه عري الأخلاق داخل المجتمع؛ حيث بدأت مفاهيمه تتغير وصار الانحلال شيئا مباحا، فديستوفسكي حسب ليفيناس هو محاولة لإعادة بناء المجتمع أخلاقيا ودينيا في قالب أدبي. والذي يؤكد هذه الرؤية عند ليفيناس جوابه عن سؤال "بواغيي": عما وجده في الأدب الروسي؟ أي أية حمولة يحويها الأدب الروسي ليترك من خلالها كل هذا الأثر، فأجابه لأنها: «كتابات عبرت بقلق عن هموم بالأساس دينية، ولكنها تظهر كبحث عن معنى الحياة»[3]، ويستطرد قائلا: «معنى الحياة

[1] Poirié François, Levinas, essais et entretiens, p70.

[2] Emanuel Levinas, carnets de captivité et Autres Inédits, Editions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2009, France, p87.

[3] Poirié François, Levinas, essais et entretiens, p70.

هي كلمة كثيرا ما تستخدم في الثانوية[1] باقتراح من أبطال تورغجنييف[2] Tourgueniev هذا مهم جدا. روايات، أين الحب يكشف عن أبعاده المتعالية في تواضعه، قبل بداهة الجنس، أو التعبير عن كيف نمارس الجنس، حيث يصبح تدنيسا قبل أن يصير فحشا. الحب عاطفة الكتب.»[3]

وجد ليفيناس "معنى الحياة" في الأدب الروسي عن طريق تعبيراتهم الكثيرة عن العواطف واهتمامهم بها، وتميزهم للعواطف، وتجلياتها على مستوى الأفعال الإنسانية، حيث يميزون فيها بين ما هو أخلاقي يسمو إلى التعبير عن "معنى الحياة" في بساطتها، وعن الأفعال المقابلة لها، حيث بالتناقض تفهم الحياة في عمقها بين الحب كعاطفة سامية ومتعالية، وبين الجنس الذي يصبح تدنيسا شنيعا، أو فحشا يلطخ العاطفة، ويفسد من خلالها "معنى الحياة".

إن هذا الوصف الذي يقدمه ليفيناس للأدب الروسي يحمل في جنباته التأثير الديني والأخلاقي، الذي استطاع الأدب الروسي التعبير عنه، والذي يسميها ليفيناس "الهموم الدينية"، التي تسعى دائما للتمييز بين الخير والشر. ينهي كلامه ليفيناس في هذه الفقرة بالقول: «هنا كانت بداية غوايتي بالفلسفة»[4]. فرغم «غياب أقسام الفلسفة والبلاغة Rhétorique في ثانويات روسيا، إلا أن هذا النوع من الأدب يقدم الفلسفة بطريقته الخاصة، فطابع الروايات التي يتعامل معها المراهقون يستعرض مشكلة الوجود...، التفكير الروسي أكثر ملاءمة للتفكير القلق، في الحق في الحياة بالطريقة التي يملأ الإنسان بها مكانه في الأرض»[5] .الحق في الحياة تعطي معنى للحياة من خلالها يتحمل

[1] يتحدث ليفيناس هنا في مرحلة التحاقه بالثانوية بعد هجرة عائلته من ليتوانيا جراء الاجتياح الألماني لها وتوجههم نحو أوكرانيا أين سيكمل دراسته الثانوية.

[2] إيفان تورجينيف هو روائي ومسرحي روسي ولد في 09 نوفمبر 1818، وتوفي في 22أوت 1883، من أهم أعماله مذكرات صياد، الآباء والبنون، بيت النبلاء.

[3] Poirié François, Levinas, essais et entretiens, p70.

[4] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[5] Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, p42.

الانسان مسؤولياته، في ترك الآخرين يعيشون بحرية، ويتحمل مسؤولية حياتهم كلها. تعبيرات تحضر عند ليفيناس لقساوة مشهد الحياة التي عاشها، والتي جعلت مرحلة الطفولة بالنسبة إليه قصيرة. إنها بشاعة الحرب، حيث يضطهد فيها اليهودي ويسلب منه الحق في الحياة، ومعنى الحياة فقط لأنه يهودي. إن فظاعة هذا المشهد لم يجد له منفذا إلا في روايات الأدباء الروس، وتعبيراتهم الكثيرة عن معنى الحياة، وبحثهم عن مفهوم الإنسانية، الذي يكون مشتركا جامعا لكل الذوات.

وفي قراءة "ليكوري" "Lescouret" لأثر هذا الأدب على ليفيناس، تستعرض ديستوفسكي في رواية الأبله[1]، حيث تقيم مقارنة أقنان -العبيد- الروس ومعاناتهم واضطهادهم، تشبه معاناة اليهود في بداية القرن العشرين. تقول: «ديستوفسكي خالق شخصيات مشرقة في رواية الأبله تجلي رثاء ملايين اليهود الروس، الذين أكدوا أن خروجهم هو الأفضل، كما ظهر لملايين أقنان الروس، حيث العداء للسامية هو دين الدولة»[2].

يصف "ديستوفسكي" الكثير من مشاهد الاضطهاد والعنف والقسوة والأسى التي يعانيها الإنسان من الإنسان، حيثما تكون الأنا متعالية، في غطرستها وكبريائها، ولكنه دائما ما يعيدها إلى حجمها الحقيقي ويجعلها مسؤولة عن الآخرين، مسؤولية تجعلها مذنبة أكثر من الآخرين. ولهذا كثيرا ما يستعرض ليفيناس جملة من الأخوة كرامازوف لديستوفسكي: "مذنبون كلنا مذنبون، وأنا أكثر من الآخرين". إنها المسلمات الفلسفية للإتيقا المقبلة، الإتيقا التي توقع المسؤولية على الأنا قبل الغير وتجعل الأنا في الأصل مسؤولا أمام الغير.

[1] الأبله إحدى أهم روايات الأديب الروسي ديستوفسكي موضوعها يرتبط بالأمير "ليف نيكلولاييفيتش ميشكين" الأمير الأبله، وهو عنوان ذو طابع ساخر، يصف به الأمير الذي يمتاز بالطيبة والصفات الخيرة التي جعلت منه ساذجا في نظر الكثير من شخصيات الرواية.

[2] Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, p 22. بتصرف

بالإضافة إلى كل ما سبق يتبين أن ليفيناس وجد في الأدب الروسي ما يسعفه من أجل تأسيس فلسفة إيتيقية قادرة على تقديم الهموم الدينية في قوالب حكائية ذات طابع غرائبي، وهو ما يعبر عنه " سالمون مالكا" " Salamon Malka" بقوله أنّ ليفيناس وجد في الأدب الروسي: «كيفية جلب القصد الديني إلى قالب فلسفي، الذي قام به ديستوفسكي بطريقته في توضيح أولوية التعالي في كتاباته الروائية»[1]. وفي العموم ارتبط اكتشاف ليفيناس للأدب الروسي بمفهوم " معنى الحياة"، الذي من خلالها يميز بين الإنسان في تواضعه وبساطته وعاطفته الأخاذة، وبين الفعل الإنساني الذي هو دوما أناني، تُسيره رغباته وطموحاته، لتتحول فيما بعد إلى سطوة وسلطة يلغي من خلالها وجود الآخرين على حساب وجوده، وعاطفته على حسابهم جميعا. إن هذا التمييز يظهر جيدا أيضا في وصفه لأعمال تولستوي، ففي دفاتره في فترة الأسر 1940-1945 والتي نشرت بعد وفاته يقول: «عند تولستوي الأساس ليست الحقيقة حول الطبيعة الإنسانية، لكن العواطف هي التي تكتشف فجأة لا شرعية الحياة، الكذب، اللطافة، الإحساس الحيوي. إن انتحار "أنّا كارينين" تظهر الحياة الغريزية الخالصة ومحدوديتها»[2]

إن الأدب الروسي يقيم تمييزا حقيقيا داخل نصوصه بين العاطفة والغريزة، فالعاطفة ضمن أفقها الإنساني الحقيقي تعطي نوعا من السخاء في التعامل مع الآخرين، حيث تتشارك معهم إنسانيتهم التي تعطي معنى للحياة، وبين الغريزة التي تضع للإنسانية محدوديتها، حيث يغيب في أفقها أي معنى للحياة. فالعاطفة تصنع فضاء للعيش المشترك تتجاذب الإنسان في تجربة العالم المعيش واليومي، بينما تكون الغريزة دائما أنانية تصنع العنف والعدوانية، وبهذا فإنها تصنع محدوديتها.

يستثمر ليفيناس هذا النوع من الفهم، من أجل تنميق الحضور الديني الإيتيقي في الرواية الروسية. واستخلاص الآليات والطرق والكيفيات التي من خلالها يستطيع تقديم المعطى الديني في صورة أدبية، أو تجاوزها لإيجاد المبررات الفلسفية للمعطيات

[1] Malka Salamon, Levinas la vie et la trace, éditions Albin Michel, France 2005, p29.

[2] Levinas Emmanuel, carnets de captivité, p99-100.

الدينية. وفي مقدمة المجلد الثالث لأرشيف ليفيناس "الإيروس" "Eros"، الأدب، والفلسفة يصف "جون لوك نانسي"" jean Luck Nancy" حضور الأدب الروسي في كتابات ليفيناس بقوله: «المفكرون الروس هم أولا كتاب وآثارهم هي أكثر من مرئية هنا، - أي أعمال المجلد الثالث- عند ليفيناس»[1].

تعدى حضور الأدب الروسي بشقيه الروائي والشعري حدود التأثير الفكري، واتجه تحت هذا التأثير إلى الكتابة الأدبية بنوعيها الشعر[2] والرواية، حيث نجد في المجلد الأول والثالث من الأعمال التي لم تنشر في حياته، كثيرا من المحاولات الشعرية في مرحلة الشباب باللغة الروسية، بالإضافة إلى محاولتين في الكتابة الأدبية صنف الرواية، فكانت لدى ليفيناس الشاب طموح أن يصير روائيا. بدأ تكون هذا الطموح في مرحلة الأسر التي عاشها في فترة الحرب العالمية الثانية. خلفت هذه الفترة روايتين غير مكتملتين، نجد بعض شذراتها في دفاتر الأسر المجلد الأول من الأعمال التي نشرت بعد وفاته، ونجد نص الروايتين في الجزء الثالث.

كوّن مفهوم الأسر لدى ليفيناس في مرحلة الأسر موضوعا خصبا للكتابة الأدبية، أراد من خلالها إظهار والكشف عن فظاعة المرحلة وعلى مستويات عديدة، الجسدي، النفسي، الروحي والإنساني، الذي اختفت مع الحرب كل معالم الإنسانية ولم يعد لها معنى إلا الهزيمة.

وبالعودة إلى بعض النصوص التي تسبق مرحلة الأسر 1935-1939، نجد ليفيناس يصف عصره بشيء من الأسى والحسرة حول ما آلت إليه الإنسانية في هذه المرحلة سيطرت على كل أشكال الحياة في أوربا، في مقال له تحت عنوان: " محن فكر1935-1939" "épreuves d'une penser" يقول: «هؤلاء من عصرنا، وهم على وجه

[1] Levinas Emanuel, éros littérature et philosophie oeuvre3, Editions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2013, France, p19.

[2] بخصوص أشعار ليفيناس يمكن العودة إلى المجلد الثالث من الأعمال الكاملة: Emanuel Levinas, éros littérature et philosophie oeuvre3, p297 -368.

خاص مؤثرون، هذا يتعلق بماهية وجودنا باعتبارنا يهود، باعتبارنا إنسان، الحضارة-اليهودية- مسيحية مشكك فيها من قبل البربرية المتغطرسة، التي تموقعت في قلب أوربا. مع جرأة أيضا لا مثيل لها. الوثنية ترفع رأسها وتقلب القيم، تخلق التمييزات العنصرية، تمحي الحدود الدنيوية والمقدسة، تزيل المبادئ، والتي إلى الآن قادرون على إعادة تنظيمها. أيضا إن أسس حضارتنا تبدو أنها اهتزت بالفيلق الذي تُرك أعمى، وأُغري بالتألق والنجاحات السريعة للّ"ديماغوجية" "démagogie" التي أرادت أن تكون عقيدة»[1] . هذا الوضع المتأزم الذي عاشته أوربا والعالم كان ينذر بأن البشرية تسير نحو نهايتها، لأن أكثر ما يهم ليفيناس في هذه الفترة هو قلب القيم الذي مسّ الذات في جوهرها، وهو ما سيسعى لاحقا إلى إيضاحه محاولا بناء إيتيقا التي تجعلنا كلنا مسؤولين أمامها على الآخرين.

هذا الوضع سيتأزم أكثر مع بداية الحرب العالمية الثانية، ويدخل معها ليفيناس مرحلة الأسر، حيث يصبح العالم مسرح ممتلئ بمشاهد الذعر واليأس، والمصير اللا-معروف. في هذه المرحلة بالذات سيكتشف ليفيناس من خلال قراءاته الأدبية داخل المعتقل، وتتعدد وتتنوع خاصة للأدباء المعاصرين الذين نجد أسماءهم حاضرة بقوة في دفاتر الأسر. حيث اتسم أدب القرن العشرين بجملة من الخصوصيات على مستوى الموضوع والمنهج، وآليات الكتابة التي تخدم ليفيناس في محاولاته الأدبية أولا، ومساعيه الإيتقية ثانيا يقول "جون لوك نانسي": « بالشك أو بدونه ، باحترام هذه الرموز تخلق من جديد المشترك والمتبادل للأدب والأنا، روايات سنوات العشرين والثلاثين، كتبت كثيرا من الجوانب الحاملة لفكر أطروحات أحيانا، استفهامات كثيرة والذي يمكن تسميته خارجيا لعبة الكينونة، الكينونة في عالم الكينونة مع الآخرين، المسؤولية أو الإثم، إمكانية التوجه لرؤية الإنسانية[2]»

[1] Levinas Emmanuel, épreuves d'une penser, in l'Herne Levinas, éditions l'Herne, p142.

[2] Levinas Emanuel, éros littérature et philosophie oeuvre3, p12.

إن بؤس الإنسانية في بداية القرن الجديد، جعل الكثير من الأدباء تيماتهم الأساسية بحثا عن المشترك الممكن الذي من خلاله تجتمع الذوات، ومن خلاله تفهم العلاقات الإنسانية الكثيرة في أفق الحياة التي صارت بئيسة. تلك الإمكانات التي توضح أحيانا، وتستفهم في أحيان أخرى علاقة الأنا بالغير، وعلاقة الأنا بالكينونة، هاتين العلاقتين سمحت بميلاد، أو إعادة بعث "تيمات" جديدة على ضوء بؤس البشرية، كالمسؤولية والحق والواجب والحقيقة. وكأن الإنسان المعاصر همّه الأساسي إعادة للإنسان إنسانتيه. ومن ذلك نجد أن دفاتر الأسر تحمل الكثير من الأسماء الأدبية المعاصرة يحصيها "جون لوك نانسي" ويؤكد أننا نجد في كتابات الأسر: «قراءته الخصبة ترفع خليطا من الأسماء: "جيغاندو"، "شارل مورغان"، "بروست"، "بوشكين"، "بيرل بوك"، "مالارمي"، "مونتر لانت"، "أيسن"، "ديستوفسكي"، "أرسطو"، "كونان دويل"، "لاورونس"، "شكسبير"، "زولا"، "هوغو"، "بوي"، "ديكن"، "سارتر"، "رامبو"، "نارفال"، "غوته"، "لامارتين"، "موريس بارينغ"، "دانتي"، "بلانشو"، ...الخ. التنوع الانتقائي لا يشهد فقط على وضع المكتبة في المعسكر...، إنها تشهد أيضا الصغير الذي ليس فقط قارئ مستهلك، ولكن ملاحظ جيد وناقد للأساليب الأدبية.[1]»

امتلك ليفيناس رغبة شغوفة لقراءة الادب الأوروبي الحديث عموما، فضلا عن الادب الروسي والذي راح من خلال هذه القراءات يستطرد المواقف المُضمنَّة في أعمالهم مدونا للملاحظات، وناقدا في أحيان أخرى للأفكار والأساليب الكتابية، هذه الرغبة المكثفة والفضولية للأدب عموما تشبهها رغبة جامحة للكتابة، للحكي، لقول الكينونة شعرا أو نثرا للتعبير عن آلام الإنسانية، خلقت هذه الرغبة الكثير من الأعمال الشعرية المكتوبة باللغة الروسية[2] بالإضافة إلى حكايات في شكل شذرات متفرقة.

[1]Levinas Emanuel, éros littérature et philosophie oeuvre3, p18.

[2] يقول المترجم رغم عدم تجانس هذه النصوص، فإنها تشهد على اطلاعه الواسع ومعرفته بالثقافة الأدبية الروسية، وجدنا نمط كلاسيكي آتيا من بوشكين ودوستوفسكي، لرمنتوف ولكن متقدم أيضا على عصره حيث =

إن التجاء ليفيناس للكتابة الأدبية ورغبته في أن يصير روائيا هي المساحة التي تسمح بها الحكاية في عرض الأفكار والتّعبير عن العواطف والوجدانات، عن المآسي والأحزان، امكان استخدام الحكاية للتعبير عن الرغبة المتخفية وراء العواطف حيث «رأى ليفيناس في الأدب الإمكان لممكن أن يكون أكثر نقاء من أجل تقديم حكاية الآخر وثقافة الاقتراب والتواصل.[1]» عرض لمسائل الأنا والغير، وتخليص الأنا من أنانتها التي كانت السبب الرئيسي في الأزمات الكبرى التي مرت بها الإنسانية في القرن العشرين. حيث دائما في التشابك والتعالق والتواشج والصراع والعنف والتهميش ثمة حكاية.

بالعودة إلى نصوص ليفيناس الأدبية والتي تعود للسنوات الأسر، تجربة الكتابة الروائية عند ليفيناس، والتي خلقت روايتين قبل اكتمال مشروعه الفلسفي؛ أو أن هذا المشروع لايزال في بداياته الأولى. روايتين غير مكتملتين الأولى بعنوان "زوجة السيد والتر" والثانية "ايروس" ويبدو أن الثانية طالها الكثير من التردد في العنوان حيث أنه في بداية عنونها بـ "الثري الحزين" ففي مرحلة الأسر نجد في «دفاتر الأسر» مخططات عمل تحت عنوان كتب للإنجاز منها فلسفية:

-الوجود والعدم.

-الزمن.

-روزنزفيغ.

ومنها أدبية:

-الثري الحزين.

-اللاواقعية والحب.

-نقدية بروست[2].

= يحيل على بلوك أو مایاكوفسكي كتابة قوية مستوحاة من الرمزية الروسية. Emanuel Levinas, éros littérature et philosophie œuvre 3, p229-230.

[1] Levinas Emanuel, éros littérature et philosophie oeuvre3, p20.

[2] Levinas Emanuel, oeuvre1 p74, oeuvre3, p17.

هذا المخطط يعكس مدى رغبة ليفيناس في تحرير رواية يحكي من خلالها وضعية العالم الراهنة من خلال شخصيته هو ومعاناته خلال فترة الأسر.

إن رواية الأسر أو كتابة رواية محورها الأساسي يدور حول الأسر، وما ينجر عنه من فقدان للحرية حيث يحيل مباشرة إلى موضوع آخر هو الهزيمة كانت بدايات تحريرها في ماي 1940[1].

أشارت "كاترين شاليي"Catherine Chalier و "رودولف كالين" " Rodolphe Calin" في مقدمتهما للمجلد الأول بأن الرواية كتبت في مرحلة الأسر حول الأسر تستحق أن تبقى، ويصلان إلى استنتاج أساسي هو أن فكرة الأسر لم تكن فقط حقيقية وإنما خيالية، يعني هذا الكلام أن الأسر خرج من إطار سلب الحرية الحقيقية إلى تأثيره على مستوى الخيال. حيث وجد ليفيناس في الحكي السردية الحقيقية القادرة على التعبير عن عمق الخيال، وعن عمق المأساة في الخيال؛ وربما صارت في الخيال أكثر فظاعة، اعتبارا أن انفتاح الخيال على السرد والحكي يعطي للفكرة قدرة على التجلي والظهور في المحكي وتتسلل وجداناته إليها، فكانت القراءة للرواية هي الغداء الذي استغله ليفيناس في نسج حكايته. وهنا تطرح "شاليي" و"كالين" الكلام حول رواية "الايروس". «الجانب الملفت للنظر والأكثر إزعاجا في هذه الدفاتر أن هناك شخصيات حقيقية تقاسم معها ليفيناس الأسر، ومشاهد حياة الأسر، يُكوّنون في نفس الوقت شخصيات وأوضاع في الرواية حول الأسر[2].»

حاول ليفيناس إخفاء هذا التقاطع بين ما هو واقعي وبين ما هو خيالي ليجد نفسه في نهاية المطاف يحكي يومياته هو، ومن تقاسموا معه الأسر. لم يستطع إخفاء هذه التقاطعات، لأن الأسر أثر في نفسيته قبل حياته الواقعية، فقد أعلن في مقالة "محنة فكر" أنه يمكننا تصحيح هذه الأوضاع والتخفيف من حدة الديماغوجيا التي باتت تسير العالم، ولكن العالم كله عجز عن تصحيحها فكان من نتائجها الأسر. حيث

[1] Emanuel Levinas, oeuvre1 p.15

[2] المصدر السابق، ص16.

بات المستقبل بلا أمل، والحاضر عاجز عن فهم أوضاعه ومن ثم لن يكون الارتماء في أحضان المستقبل إلا انطلاقا من الحاضر. فكان الحاضر مهزوما وكان الأسر يمحي أي علاقة بالمستقبل. ومن ثم كانت رواية "الايروس" تجربة الهزيمة «إنها تجربة هزيمة فرنسا، أو الصورة المتكررة في هذه الرواية سقوط العلَم، يعني هذا الكسر للعالم - هزيمته- بشكل رسمي، أو العالم كما يراه ليفيناس دائما يلتزم بالرسمي والوضعية المحددة، هنا ليس قلب القيم تعبير السلطة، لكن عار الإنسانية غياب السلطة.[1] »

ما يمكن أن نخلص إليه في نهاية هذا المبحث هو أن ليفيناس في بداياته تأثر بمسألتين أساسيتين، كانتا فاصلتين في توجهه نحو الفلسفة، أو إلى تأسيس فلسفة إيتيقية تصنع للغيرية مكانة، من خلالها يكون الأنا مسؤولا عن الغير هما:

الأولى: الأدب الروسي حيث يشكل الأرضية التي انطلق منها، كونت قراءاته الأسئلة الأساسية القلقة والوجودية، فستكون مسلكه نحو الفلسفة. تعدى هذا التأثير حدود الوقوف عند موضوعات الأدب الفكرية، الفلسفية والروحانية إلى رغبة في الكتابة الأدبية أنتجت نصوصا روائية وأخرى شعرية. لتتقاطع مع،

الثانية: حيث أن مرحلة تحرير النصوص الروائية اقترنت بمراحل الأسر، هذه المرحلة ستحيي في وعي ليفيناس وإدراكه الكثير من المفاهيم والإشكالات المتعلقة بالوجود الإنساني، وما صار يعانيه في هذا الوجود، في ضوء من يمتلك القوة يمتلك السلطة؛ ومن يمتلك السلطة يفرض قيمه ومبادئه وعقائده الشمولية على الجميع، متجاوزا بذلك معنى الحياة في حقيقتها التي لا يمكن أن تتجلى إلا في ضوء الحرية والمسؤولية. ومن ذلك كان الأسر والحرب والأدب طريق ليفيناس نحو الفلسفة.

[1] Emanuel Levinas, oeuvre1 p16.

المبحث الثاني:

التجربة اليهودية: محاولة في بعث الأصول

اليوم كما دوما الفكر اليهودي وبامتياز هو حوار مع الغير كيفما كان.

Emmanuel Levinas Hors sujet p 15.

تنساق الكثير من الدراسات والرؤى التي ناقشت فلسفة "ليفيناس"، على أنها فلسفة دينية، وأنه مفكر ديني، وبالتالي هذا الوصف يبعده عن أن يكون فيلسوفا فينومينولوجيا. ومن ذلك تستبعد أن تناقش أفكاره ضمن أطر الفلسفة الفينومينولوجية، وتصنفها على أنها براديغما دينية بامتياز. وحتى نتجنب الوقوع في صراع بين نزعتين، فإن هذه الدراسة ستكون محاولة فهم يهودية ليفيناس حتى نستطيع في النهاية "الحكم"، أو تحديد مسالك فكره، بصيغة أخرى هل يمكننا تفكير ليفيناس خارج تأثير السلطة الدينية اليهودية؟ أم أن هذه السلطة تغلغلت داخل فكره حتى غدا مستحيلا التعاطي مع فلسفته بعيدا عنها.

1- النشأة اليهودية:

اتسمت حياة ليفيناس في بدايتها على أنها دينية بامتياز، تبعا للبيئة التي نشأ فيها، والتي جعلته دائم الارتباط بالكتاب المقدس، وحياة الحاخامات والرّبيين[1]، مواظبا على قراءته. يرجع هذا كله إلى المدينة، مسقط رأسه، وخصوصيتها الدينية العميقة في نفوس جميع اليهود، بل صارت مرجعا وقبلة لكل اليهود. يقدم "سلمون مالكا" وصفا دقيقا للمدينة: «تقع المدينة في التقاء نييمين Niémen، ونيرس Néris، فيليا Vilia القديمة، على حدود ليتوانيا Lettonie وروسيا Russie، في تقاطع أقصى الغرب، وبداية الشرق مع علامة مائية، حضور فيلنوس Vilnius سميت فيما مضى قدس الشرق»[2]. فيما قدمه "مالكا" من وصف للمدينة يهمنا تسمية "قدس الشرق" كمقابل روحي للقدس الأصلية، وأحلام اليهود بالعودة، فظروف الحياة التي وجدت في هذه المدينة، من مظاهر التدين؛ والتمسك بالتراث اليهودي جعلها تحمل روح القدس الحقيقية، ما يجعلنا منذ البداية نرى أن حياة ليفيناس الأولى كانت دينية بامتياز، نظرا لخصوصية المدينة.

[1] الرّبي أو الحبر جذرها اللغوي rab ومعناها الأكبر وتستعمل للإشارة إلى المعاني التالية المعلم، الأستاذ وهي عنوان الشرف والاحترام مماثل للسيد والحاخام راجع:

F. Vigoureux, dictionnaire de la bible, tome 5 première partie, Letouzey et Anne éditeurs paris,1912, p918-919.

[2] Malka Salamon, Levinas la vie et la trace, Albin Michel, France, 2005, p23.

لم تحو هذه المدينة أحياء يهودية ghetto، ولكنها بالمقابل حوت: «الكثير من الكنيس (معبد اليهود) synagogue، الكثير من أماكن الدراسة... حينما ننطق كلمة ليتوانيا لا نعتقد تقريبا بأننا نشير إلى قطعة من أوربا الشرقية، أين عرفت اليهودية تطورها الروحي الأعلى: درجة الدراسات التلمودية عالية، هناك كانت كل الحياة تتأسس على هذه الدراسات وتعيش كما الدراسات. .... لم تكن أبدا يهودية أسطورية ... بل بالعكس، ارتبطت بجدل فكر الربانيين rabbinique[1] بواسطة شرح الشروحات التي نُشرَت حول التلمود[2] وفي التلمود[3].» من خلال هذا الكلام يؤكد ليفيناس أن المدينة بطاقتها الروحية كانت هي الملهم الأول له، وذات أثر كبير على دراساته اللاحقة وكل أعماله المرتبطة بقراءاته التلمودية، والسعي لتأسيس إنسانية عبرانية مستوحاة من نصوص الكتاب المقدس والتلمود، والشروحات التي قدمها الربيون والحاخامات على اختلاف اتجاهاتهم ومذاهبهم.

كان الحديث عن المدينة مدخلا أساسيا لمعرفة مدى عمق الأثر التي تركته الحركة الدينية في هذه المدينة على حياته اللاحقة، ومن ثم لعبت المدينة دورا هاما جعلت ليفيناس دائم الارتباط بالتراث اليهودي فيما بعد، شرحا وتفسيرا ودراسة وتعمقا في المتون الأصلية جعلته يحرر الكثير من النصوص حول المقتضيات الدينية، ومكانة اليهود في العالم.

باشر ليفيناس قراءة الكتاب المقدس وشروحاته في سن مبكرة، ما سيسمح له بالتعرف عن قرب وفي لغتها الأصلية على تعاليم الديانة اليهودية، في وجهها القديمة

[1] يطلق هذا اللفظ على طبعات الكتاب المقدس العبري الذي يتضمن مع النص الأصلي شروحات الربيين المشهورين، فكانت أول طبعة للكتاب المقدس في فينيس venise بين 1517/1516. راجع dictionnaire de la bible tome 5 première partie ,paris,1912 , p919.

[2] التلمود talmud هو التدوين للتراث الشفوي لإسرائيل يحكم الحياة اليومية والشعائرية، يقوم على محاولة فهم وتفسير كتابات اليهود. راجع:

Levinas Emmanuel, quatre lectures talmudiques, les éditions de minuit, paris,1968, p10-11.

[3] Poirié François, Levinas Emmanuel essai et entretiens, p63.

والحديثة. كما سيسمح له هذا لاحقا بشرح نصوص الحاخامات والربيين. يقول: «في سن السادسة تلقيت بانتظام دروس العبرية، لكن بداية في منتقيات أدبية قديمة، كأنها لغة حديثة، العبرية التي تعتقد سلفا أنها تحررت من سطوة النصوص الدينية، العبرية الحديثة هي نفسها عبرية الكتاب»[1]. فالتعلم المبكر للّغة العبرية، وتعاليم الديانة اليهودية، وقراءة النصوص المقدسة سيفتح لليفيناس أفقا بدئيا يشكل له مرجعية دائمة، يستند إليها، ويسعى دائما إلى تبرير الوجود اليهودي، والحديث عن يهودية عالمية، وعن حق اليهود في التواجد في هذا العالم، وإنسانية عبرانية.[2]

من هذا نفهم أهمية الحضور الديني في تكوين فلسفة ليفيناس ومدى اهتمامه بالتجربة الدينية، وحضورها الروحي والرمزي في كل تفكيره. إن «أهمية الروحي – وهذا

[1] Poirié François, Levinas Emmanuel essai et entretiens,67.

[2] ولعل هذا من أهم الأسباب التي جعلت دراسة ليفيناس داخل الفضاء الثقافي العربي، محدودة وقليلة جدا داخل اللسان العربي، نظرا لمواقفه من الصهيونية ودعمه اللا-مشروط لها، وللكيان اليهودي. في حديث ليفيناس عن تدين والديه ومظاهر التدين في ليتوانيا يقول: «نسيت الإشارة إلى الاتجاه الصهيوني، كانوا أيضا على نحو أكمل طبيعيين. "الدولة اليهودية" كانت لا تزال حلما مُلّحا، ولم تكن أبدا حلما ليليا.» المصدر السابق نفسه ص66، من هذا نفهم أن فكرة العودة كانت في فترة تواجد ليفيناس وفترة تعلمه فكرة يُعمل على تجسيدها في أرض الواقع حيث كان يتم التحضير لها والتبشير بها. كما «أن ليفيناس كان مناهضا – يهودي الديانة- لمبدأ " معاداة السامية" l'antisémitisme ودفاعه عن حقوق الإنسان اليهودي أو "الإنسانية العبرانية" بدرجة أولى ولعل ذلك ما نستجليه في قوله "في منتصف هذا القرن (مع اجتياح فلسطين سنة 1948 وبعده) تقف يهودية الشتات إلى جانب "دولة إسرائيل" التي تصارع من أجل وجودها، ملتمسة لنفسها مضمونا.» راجع: مصطفى الضاوي، من العلم إلى الإتيقا ليفيناس قارئا هوسرل، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2020. كما أنه يؤكد على ذلك في كتابه الحرية الصعبة: «الصهيونية وخلق دولة إسرائيل، يعني بالنسبة للفكر اليهودي عودة إلى الذات بكل معاني الكلمة، ونهاية ألاف السنوات من الاغتراب.» Levinas Emmanuel, difficile liberté, p248 . لكن ينبغي الإشارة إلى أن مواقف ليفيناس السياسية اتجاه القضية الفلسطينية والتواجد الصهيوني، لا ينقص من قيمة ليفيناس الفينومينولوجية -وهذا ما نحن بصدد إثباته في هذه الأطروحة- لأنه سيدخل في نقاشات واسعة مع مؤسسي الفينومينولوجيا الألمانية هوسرل وهيدغر سعيا إلى تجاوزهما معا عن طريق الإتيقا. راجع الفصل الثاني.

بقي أكثر ليهودية ليتوانيا- يقيم بالنسبة لي ليس فقط في طرقه الصوفية، لكن فضول كبير للكتب. غالبا ما أقول، وأيضا الآن، أن الكتب هي أكثر جوانية من برانيتها.»[1]

2- ليفيناس بين أثري: التوراة والفلسفة:

يتبدى أسلوب الكتابة عند ليفيناس في منحيين أساسين: الأول فلسفي متمثل في خط فينومينولوجي رسمه ليفيناس منذ بداياته، في تعاطيه مع فلسفة هوسرل وهيدغر شرحا وتفسيرا ونقدا وتجاوزا، فمنذ أطروحته حول هوسرل 1930 إلى غاية الإيتيقا كفلسفة أولى 1992، رسم لنفسه خطا فلسفيا واضح المعالم، ذات الأثر النافذ لفيومينولوجيا المؤسسين، ناقدا لها ومتجاوزا في آن واحد. والثاني: مجموع قراءاته الطائفية ذات الخصوصية اليهودية؛ أو محاولة الذهاب باليهودية إلى أقصاها بالاستناد على التوراة والتلمود وشروحات الحكماء. ابتدأت سنة 1963، أي سنتين بعد نشر أطروحته الأساسية الكلية واللامتناهي 1961، بكتاب عنوانه الحرية الصعبة (المستعصية)، تلاه أربع قراءات تلمودية 1968.

هذه المقدمة ضرورية للتعريف بتراث ليفيناس على أنه صنفين حتى يسهل علينا فهم يهوديته في سياقها الطائفي وخصوصيتها العبرانية، إضافة إلى خطه الفينومينولوجي رغبة في تفادي الخلط مبدئيا، لكي نشكل فهما واضحا للتوجهين، ولكن يواجهنا سؤال أساسي في هذه الحالة: هل بالإمكان فعلا إقامة هذا الفصل وإلغاء الأثر المتبادل؟ أو هل يمكن لليفيناس الكتابة بأسلوبين متباينين موجهين لفئتين من البشر؟

قام ليفيناس بنشر أعماله المخصصة لليهود، وكتاباته الفلسفية عند ناشرين مختلفين؛ تحمل هذه الفكرة دلالة عميقة على الفصل وعدم التمازج بين تَفَكُّراته الدينية، وإبقائها بعيدا عن الممارسة الفلسفية، وإلغاء لأي تداخل ممكن يؤدي إلى سوء الفهم. إلا أن هناك الكثير من الدارسين يؤكدون أن هذا التقسيم وهمي ولا يمكن أبدا أن يكون حقيقيا، حيث: «لا ينبغي أبدا التفكير بأن الفلسفة تبقى غريبة عن المصدر

[1] François Poirié, Levinas Emmanuel essai et entretiens, p66.

اليهودي، وأسئلة الرسالة العبرية سالمة من تدنُّس الإغريقية.[1]» وهنا تؤكد "كاترين شاليي" بالرغم من سعي ليفيناس إلى إقامة الفصل بين الأسلوبين والاتجاهين والفكرتين، إلا أن أثر كلاهما مزدوج في أعماله، حيث يظهر الأثر العبري في الكتابات الفلسفية، كما تحضر الفلسفة في قراءاته العبرية، ولكنها تؤكد أيضا أن للعبرية أثر أكبر في تشكيل أفكار ليفيناس وتحليلاته. فمحاولاته رسم الحدود بين نموذجَيْ معرفة مختلفين داخل كتاباته غير ممكن. إن شروحاته وقراءاته التلمودية حسب ليفيناس دائما: «تبقى بدون فائدة رئيسية بالنسبة لفيلسوف، ستكون من جهة كتابته الفلسفية – الوحيدة الجديرة بالاهتمام- والثاني كتابات كرست لليهود، صرامة هذه الأسطر ترسم الحدود، تبدو مع ذلك مناقشة جدية إذا تذكرنا أن ليفيناس يعرّف أوربا بالولاء المزدوج، ولاء التوتر والتمزق بين الكتاب المقدس واليونان، الأنبياء والفلاسفة، الخير والحقيقة.»[2]

نكتشف من خلال هذا أن ليفيناس يؤمن بأن الدين والفلسفة عالمين متمايزين، ومن ذلك كانت كتاباته متمايزة تمايز أثر الأنبياء عن تجارب الفلاسفة، ومن ثم حسب هذا لا ينغي الخلط بين نماذج المعرفة باعتبار أن الدين يستند على المقدس – التوراة- الوحي الإلهي، كلام الله الملقى في الألواح، وبين الفلسفة -الإغريق- ذات الطابع المعقول، التي تبحث قضاياها في ضوء العقلانية.

في الكلية واللا-متناهي totalité et infini كتابه الفاتحة سنة 1961 يقول: «في واقع الأمر وبابتداء من الإسكاتولوجيا eschatologie[3] التي ناقضت السلم بالحرب، بداهة الحرب تحفظ أساسا في حضارة مخادعة، يعني هذا أنها ربطت الإيمان بالحق

[1] Catherine Chalier, la trace de l'infini Levinas Emmanuel et la source hébraïque, éditions cerf, France,2012, p235.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3] Eschatologie علم الآخرة معجميا هي أخروي متعلق بالأخرويات، وفي الموروث اليهودي يقصد به حرفيا la fin du monde نهاية العالم الراهن، فالعالم الذي خلقه الله ليس أبديا بل له نهاية يعبر عنها بالإسكاتولوجيا. راجع: Dictionnaire de la bible, tome 5, première partie, Paris, 1912, p 2262.

والخير، فهما من الآن وصاعدا متعاكسين. إنه ربما زمن التعرف في الخديعة، ليس فقط على القبيح، المعيب المحتمل للإنسان، لكن التمزق العميق لعالم مرتبط في نفس الوقت بالفلاسفة والأنبياء»[1].

يفهم ليفيناس أزمة الإنسان الأوربي المعاصر، كونه منقسم بين عالمين مختلفين، هذا الانقسام سبب شرخا للإنسانية، تلك الإنسانية المثقلة بالإيمان، الذي يشكل نوع من الحقيقة وفهم للخير مخالف تماما عما نجده عند الفلاسفة، والصراع بين الفكرتين شكل الأزمة، ومن ذلك فمن وجهة نظر ليفيناس ينبغي التمييز بينهما، وما التمييز في نشر كتبه بين الطائفية[2] والفلسفية، إلا دلالة على سعيه لتجاوز هذه الأزمة، والتفريق بين المجالين. وهذا ما أكده أيضا ليو ستورس: «أن الصراع بين الكتاب المقدس والفلسفة هو "سر حيوية" الغرب»[3]

نلحظ في قراءتنا لنصوص ليفيناس حتى بدون تصريحه، الأثر البالغ للكتاب المقدس والتلمود في توجيه أفكاره، وكأن فلسفته كلها هي نتاج لفهم الكتاب المقدس، وكأنها سعي لاستعادة اليهودي مكانته في العالم، وإلى أبعد من ذلك بكثير حيث تكون التوراة هي أصل الأصول يتجاوز الحضور الإغريقي، بصيغة أخرى أكثر وضوحا؛ إن ليفيناس من خلال هذه الإشارات يريد للحضارة الأوربية أصلا واحدا لتجاوز أزمتها، أي التخلي عن الأصل الإغريقي – روماني، والعودة إلى الأصل العبري.

إن مطارحات ليفيناس للفلسفة الغربية اعتمادا على هذه الفكرة، هي محاولة لتقديم أصل origine غير التي اعتادته أوربا، وهو أكثر أصالة من الذي قامت عليه الحضارة الأوربية، ومن ثم فإن الازدواجية التي قامت عليها الحضارة الأوربية، وإبعادها للأصل العبراني كان السبب الرئيسي في تشكل الأزمة بين الأنبياء والفلاسفة. يقول

[1] Levinas Emmanuel, totalité et infini essai sue l'extériorité, biblio essais livre de poche, france,2000, p 9.

[2] الطائفية تعبير عن الإيمان الديني والمذهب الذي ينتمي إليه.

[3] Catherine Chalier, la trace de l'infini Levinas Emmanuel et la source hébraïque, p236.

ليفيناس: «والمسلّم به في العصور القديمة للرسالة، وجود موسى أو عيسى في فترة حيث كانت اليونان لا تزال تغوص في البربرية[1]»

إن الإيمان بالأسبقية الأنطولوجية لليهود على الإغريق، يعطي ملمحا أساسيا أن الأصالة التي ينبغي أن ترتكز عليها الحضارة الأوربية للخروج من أزمتها هي تعاليم الأنبياء، استدعاؤها من أجل فهم الحياة الأوربية المعاصرة، وتجنب كل الانزلاقات والعدوانية الناتجة عن الفلسفة. فأقصى ما يسعى إليه الفلاسفة يقف على عتبة الكينونة وفهمها، بينما رسالة الأنبياء تتعدى الكينونة للإنصات "لكلام الله"

وبالتالي إن الفصل بين الكتابات الدينية والكتابات الفلسفية يبدو صعب جدا، وأن رسم الحدود يبقى مجرد وهم، لأن ليفيناس دائما ما يُعلي من قيمة الإرث العبري على حساب الإرث الفلسفي. ولكي نؤكد على هذا، تستشهد "كاترين شاليي" بأحد نصوص ليفيناس الواردة في "à l'heure de la nations" تقول: «التفكير حول ليفيناس والتلمود يقود من ثم إلى طلب كيف ولماذا يجد الفيلسوف تحديدا في بحوث التلمود " أثر رائعا يُترك في الفكر بوحي من الكتاب المقدس، الذي هو أبعد من رؤية الكينونة، سماع كلام الله". ولكن يتعين عليه أيضا الاستفهام حول الكيفية التي من خلالها هذا الأثر، يوجه بشكل حاسم تفكير ليفيناس دون استئذانه. - ومن ذلك الحين وبدون إضافة نسمح للقارئ- بالمشاهدة لا- نهائيا للطابع غير الملموس للحدود[2] ». حدود اليهودية والفلسفة، حيث تقر هذه الأخيرة بأن حضور اليهودية في فلسفة ليفيناس أكثر من مشاهد، بل هو واضح وجلي يلحظ في مؤلفاته كلها، يحركها السعي إلى فهم الكتاب المقدس، السعي إلى استماع / الإنصات إلى ما يقوله الله، إلى إعادة تجربة موسى في الاستماع المباشر للوحي الذي تختفي فيه الواسطة.

[1] Levinas Emmanuel, difficile liberté essais sur le judaïsme, librairie générale française, 10 éditions, France, p18.

[2] Chalier Catherine, la trace de l'infini Levinas Emmanuel et la source hébraïque,235.

إن الوقوف مع هذا السماع يتيح لليفيناس نفسه الذهاب أبعد من الكينونة، أبعد من المتيافيزيقا والأنطولوجيا الإغريقية، نحو الإتيقا. وبالتالي يعترف ليفيناس باستدعاء اليهودية حيث: «استطاع بنفسه وصف فلسفته كضرورة " توضح للإغريق المبادئ التي يجهلونها.[1]»

ما الذي يمكن أن يكون قد جهله الإغريق؟ حتى يكون محركا لليفيناس من أجل كشفه؟ رغبة في إزاحة المركزية الإغريقية واستبدالها بالذي يمكن أن يوضح زيفها، وعدم قدرتها على فهم الكينونة التي أنشأت الأنطولوجيا؟ إنها الرؤية اليهودية. ما يجهله الإغريق كان قد أوضحته اليهودية قبلها بمئات السنين. إنها مشكلة "الخلق" "création" أكثر المسائل اختلافا بين اليهودية والإغريق، إن الاختلاف يرتبط باختلاف فهم الموضوعات: «هي تتحدد في ضرورة فتح الكون النهائي والمحدد من قبل الإغريق، على نحو أنه الوسيط لكل رؤية ممكنة على اللا-متناهي واللّا-مرئي. إشكالية الخلق هي موجهة. الله خلقها من اللّا-شيء، فتح الكون على اللا-متناهي. هي هنا كالإمساك بالباعث، ليس لكينونة ما بعدية، ولكن أكثر جدرية فيما وراء الكينونة، الذي لم يكن مفكرا فيه من قبل الإغريق.[2]»

نقف هنا على مشكلات اعتبرها ليفيناس غير مفكر فيها من قبل الإغريق، مشكلة الخلق التي انفتح من خلالها على اللامتناهي، التي تستدعي معها ضرورة فكرة الخالق، الله الذي خلق الكون من العدم. هذه من ضمن مشكلات كثيرة يرى ليفيناس أن الإغريق لم يتطرقوا إليها، إلا أن الفكر اليهودي على عهد الأنبياء أجابوا على هذه المسألة بما يختلف تماما مع الأنطولوجيا الإغريقية. إذن هذه الرؤية يؤطرها الأثر الديني الذي بدى الآن جليا في محاولاته الدائمة إلى إقامة الأصل اليهودي كمقابل للأصل الإغريقي، بل وبأسبقية اليهودي على الإغريق.

[1] Sebbah François David, Levinas, édition Perrin, des belles lettres, France, 2010, p139.

[2] المرجع السابق، ص141.

هل نفهم من هذا أن رؤية ليفيناس للاختلاف بين الإغريق واليهود محدد في مسألة الخلق، وفهم نشأة الكون، وارتباطه بالمتناهي -رؤية الإغريق- وارتباطه باللامتناهي -رؤية اليهود- يجعل منه ثيولوجي théologien؟ يؤكد "صِباح" أن هذا غير ممكن، لأن فلسفة ليفيناس ترتبط بالمخلوق أكثر من الخالق، كما أنها تؤسس لرؤية للمخلوق انطلاقا من أنه مخلوق، ذلك: «أن سؤال الخلق كما هو زاخر بمشكلات ثيولويجية تحديدا، ولذلك فهو يعالجها من زاوية الفلسفة، وحتى الفينومينولوجيا[1].»

إن التفات ليفيناس إلى معالجة المخلوق " الموجود"، يبعد عنه توصيف الثيولوجي، لأن الثيولوجيين في معالجتهم لمشكلة الخلق يتوجهون إلى الخالق، بينما ليفيناس يتوجه إلى المخلوق، وهذا ما يجعله أكثر ارتباطا وتلازما بالفينومينولوجيا. فيعيد ربط الفلسفة بالوجود الإنساني ومن ثم إعادة معرفته في شروطه الأساسية كمخلوق، ومن هذا يقر "صِباح" أن الهدف الأساسي لفلسفة ليفيناس هو الوجود الإنساني: «وليس الحفر دفعة واحدة في مشكلات الموروث – الوصايا- من خلال تراث ديني غايته الخلق.[2]»

تبدو هذه التبريرات منطقية تبعد ليفيناس عن كونه ثيولوجي، لا يستدعي الخلق إلا من أجل فهم المخلوق في زمنيته، المحددة في أفق العالم أولا، وفي علاقته مع الخالق ثانيا. هذا ما جعل الكثيرين، يدافعون عن كون فلسفته تختلف عن طائفيته ولا يؤثر أحدهما في الآخر.

من خلال ما سبق يتبين الأثر البالغ الذي لعبه الكتاب المقدس والتلمود في تشكيل أفكار ليفيناس، ومع ذلك فإن ليفيناس دائما ما يدّعي قدرته على رسم الحدود الفاصلة بينهما في فكره، حيث لا يؤثر أحدهما في الثاني؛ أي عدم توظيف النصوص المقدسة في تبرير الفلسفة، أو الالتجاء إلى الفلسفة من أجل تفسير نصوص المقدسة. معنى هذا أن ليفيناس لم يستخدم الأدوات والوسائل الدينية لتبرير فلسفته، وهو ما

[1] Sebbah François David, Levinas, 142.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يدافع عنه من جهة أخرى "دافيد صِباح"، فينفي عن فلسفة ليفيناس أن تكون دينية، أي أن يكون فيلسوف يهودي، ومن ذلك: «يجب من الآن إبعاد معنيين زائفين سطحيين: لم يكن أبدا "فيلسوفا يهوديا"، كما يمكن إطلاقها على "توما الإكويني"، أنه كان "فيلسوف مسيحي" بمعنى أكثر وضوحا، حيث لا الكتاب المقدس لليهود (التوراة)، ولا التلمود يستحضرهما كدليل (حجة)، لا بكيفية عامة، كسلطة، مهما كانت درجته.[1]»

فإذا كان ليفيناس لا يستدعي هذا التراث في تبرير مقولاته الفلسفية، أي الفلسفة بالنسبة إليه لا تشكل أثرا على يهوديته، كما أن يهوديته لا تتأثر بفلسفته، ويؤكد أنه استطاع إقامة حد فاصل بين المجالين، "فصِباح" يستحضر من أجل دعم هذا الموقف، نقاشات ليفيناس مع من نعتوه بالفيلسوف اليهودي، إجابة ليفيناس كانت دائما: «تأكيده الصارم، والاستقلالية المتبادلة بين كتاباته الفلسفية، وكتاباته الطائفية. confessionnel[2]».

يرفض ليفيناس وضعه ضمن تحديد إيديولوجي جاعلا منه "فيلسوفا يهوديا"، حيث يؤكد "صِباح" انزعاجه من هذا النعت جاعلا منه مجرد ادعاء. وللخروج من هذا الجدل يمكننا تحديد نطاق التداخل الذي يريد ليفيناس إبعاده، وعدم محاكمة الأول بالعودة إلى الثاني. إلا أن العودة إلى النص الذي نشر سنة 1968 تحت عنوان: "أربع قراءات تلمودية" وهو أول النصوص في سلسلة الدروس التي ستحاول التعاطي المباشر مع الكتاب المقدس وشروحاته التلمودية حيث يقول في الصفحة 12: «يجب التأكيد أن لقاء أستاذ أصيل تلمودي، بالتأكيد من أجل إعادة مشكلاته الطقوسية – مهمة جدا من أجل استمرارية اليهودية- إلى مشكلات فلسفية منسية مند زمن طويل من قبل التلموديين المعاصرين يتطلب منا مجهود كبير في إحياء الدروس المتعلقة بهذه الميادين وهذا ما أتمناه.[3]»

[1] Sebbah François David, Levinas, p140.

[2] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[3] Levinas Emmanuel, quatre lectures talmudiques, les éditions de minuit, paris,1968, p12.

تحيلنا الفقرة الأخيرة إلى الغرض الأساسي الذي جعل ليفيناس يباشر عملا جديدا، تعلق بإعادة قراءة المشاريع الفكرية الكبرى للربيين والحكماء القدامى الواردة في التلمود؛ وإعادة النظر في حِكَمهم ومأثوراتهم رغبة في الكشف عن أبعادها الفلسفية المتخفية وراء الطقسية والشعائرية الدينية، وبالتالي يمكن القول أنها أعمال يمتزج فيها الديني بالفلسفي، أو محاولة لإعطاء المشروعية الفلسفية لأقوال الحكماء. وهي المهمة التي تناسها التلموديون المعاصرون. لكن لماذا البحث عن الشرعية الفلسفية لأقوال الحكماء اليهود، رغم اعتراف ليفيناس في الكثير من كتاباته أن المجالين الديني والفلسفي متمايزان؟ يجيب ليفيناس في نفس الصفحة بجملة اعتراضية: « - إذا كان التلمود ليس فلسفة، دراسته تعتبر مهمة لتغذية تجارب الفلاسفة-[1]» ليضيف بعدها أن الفلسفة حاضرة في التلمود من خلال الحكم والأقوال المأثورة للحكماء.

هذا الكلام يعكس التواشج والتعالقية الموجودة بين الديني والفلسفي في أعمال ليفيناس، ومن الآن لا ينبغي البحث عن فصل بينهما بل دائما ما يقر ليفيناس بأن الديني أرقى وأعلى من الفلسفي الميتافيزيقي الأنطولوجي، فالأول مدعاة إلى الخير المطلق والسلام الدائم؛ أما الثاني فهو السبب وراء كل الحروب والصراعات عبر التاريخ. لأنه في الاهتمام بالكينونة تعرض الموجود للنسيان والإهمال. فالعودة إلى الديني هي عودة إلى تصحيح مسار الفلسفة، أو بالأحرى البحث عن جذور جديدة لها تخلصها من حمولتها الميتافيزيقية لإرساء قواعد الإيتيقا. ولهذا يعود بنا ليفيناس إلى الذي يمكن أن نجده في التلمود؛ أي ما الذي يقدمه للفلسفة؟ «التلمود بالنسبة للأساتذة الكبار لهذا العلم لا يمكن فهمه إلا من خلال الحياة. وهنا قيمته ليست فقط تعليمية، حتى وإن حضر على فرضية أنه تجربة حياة يعني الكثير من الخيال يتعلق أيضا بالذكاء وإدراك العلامات.[2]»

يدل هذا الكلام أن ليفيناس يسعى إلى إخراج التلمود والكتاب المقدس من اقتضاء كونه كلاما إلهيا، وشروحا لهذا الكلام يرتبط خصيصا بالشرائع والمنتسبين إليها؛

[1] Levinas Emmanuel, quatre lectures talmudiques, p12.

[2] المصدر السابق، ص20.

إلى إيجاد رافد يخرج هذا الموروث من فضاء الخصوصية إلى فضاء عام هو الحياة، ففهم معطيات الكتاب المقدس وشروحاته المتنوعة غير ممكنة ومستحيلة، إذا بقيت مجرد تعلُّمات تُلقَّن للمنتسبين إليها، وإنما لها فضاء أوسع يستوعبها وتستهدفه، هي الحياة التي يهدف الفلاسفة إلى فهمها. ولهذا فإن هذه الدراسات المخصصة للديني تبتعد عن كونها شروحات فيلولوجية، أو أخرى ملتزمة بالتقوى والإيمان الساذج؛ وإنما هي إيضاح لمشكلات وحقائق مهمة لإسرائيلي حريض على الاحتفاظ بوعي الذات في العالم الحديث.[1]

قدمنا إلى غاية اللحظة مدى اهتمام ليفيناس بالإرث اليهودي، الذي يمثل البنى الأساسية التي يستخدمها في وعي ذاته وتطويرها لتتلاءم ومقتضيات العصر والراهن. ولهذا نجده دائم الاستشهاد بالأحبار والحكماء اليهود، سواء في كتبه الدينية أو الفلسفية، للتوجه العام الذي ينتسب إليه، أو في مسعاه الدائم لإعطاء اليهودي معنى جديدا يعكس تواجده في العالم الحديث، الذي تعرض للكثير من الأذى والاضطهاد عبر العصور والحقب الزمنية المتعاقبة، ولهذا يشير "فيكتور مالكا" Victor Malka: «بالنسبة إلى ليفيناس، نعلم الحقيقة الأصيلة للتوراة وللإنسان أيضا. قيمته الأساسية هي العلاقة بين الكائنات les êtres؛ الإيثار في العمق، والقداسة؛ إنسان التوراة هو القادر على تقديم الغير قبل الذات.[2]»

يتضح من خلال ما تقدم المكانة الأساسية للفكر اليهودي متنا وشروحا في أعمال ليفيناس كلها الفلسفية والدينية؛ بحيث يمنحنا الاستشهاد الكثيف بأسماء الكثير من الحاخامات والربيين والحكماء عن الأسبقية التي يجعلها ليفيناس للديني على حساب الفلسفي. ويمكن بهذا الصدد الإشارة إلى إحدى المقالات التي حدد ليفيناس تاريخها ب 1939/1935 تحت عنوان: "محنة فكر épreuve d'une pensée" يتحدث في بدايتها عن راهنية "موسى بن ميمون" Maïmonide وفي بداية حديثه يتعرض للتعريف

[1] Levinas Emmanuel, quatre lectures talmudiques, p23.

[2] Victor Malka, Levinas lecture de rachi, in l'Herne Levinas, dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, éditions l'Herne, paris, p367.

بالفلسفة الحقيقية يقول: «الفلسفة الحقة قيمتها ليست في التموضع، في خلود غير مشخص (مجهول). وجهها المضيء هو الالتفات إلى الكائنات الزمنية الذين هم نحن[1]» في كل حضور للحكماء يحاول ليفيناس إصلاح مفهوم الفلسفة الذي تشظى وفقد الكثير من حمولته، التي يحاول إعادة بنائها من خلال استدعاء الحكماء القدامى مستجليا أمامهم وضعية اليهودي في حاضره. موضحا من خلاله ما فقدته أوربا المسيحية -اليهودية judéo-chrétienne من خلال سيطرة البربرية المتوحشة عليها، ورغم كل تلك المآسي والجراح، إلا أن موسى بن ميمون يمثل الجدار الذي يحمي القوانين والشرائع ويوضحها ضد من يسيئون إليها[2].

وفي ختام هذا المبحث نشير أيضا أن ليفيناس يستحضر أسماء يهودية حديثة ومعاصرة، مستفيدا من محاولاتهم فهم الراهن وإرجاع مكانة اليهودي في العالم، وإخراجه من حالة الضياع والشتات التي يعيشها، وتخليصه من محنة الراهن المخيف والمقلق، ومن بين أبرز الأسماء نجده يشير إلى اسمين تركا أثرا بالغا في فلسفته الإيتيقية، وعلى حاضر اليهود وراهنيتهم على وجه الخصوص هم: مارتن بوبر[3] Martin Buber، وفرانز روزنزفيغ[4] Franz Rosenzweig.

---

[1] Levinas Emmanuel, épreuve d'une pensée, in l'Herne Levinas, dirigé par Catherine Chalier et Miguel Abensour, éditions l'Herne, paris, p142.

[2] المصدر السابق، ص142-143.

[3] مارتن بوبر فيلسوف يهودي ولد في ألمانيا، 1965/1878، انضم إلى الحركة الصهيونية، انكب على دراسة العهد القديم دراسة تأملية انتهى منها إلى تفسير مطول عن مضامين التوراة والغاية منها. انجز بالاشتراك مع الفيلسوف روزنزفيغ الترجمة الألمانية للعهد القديم من أهم مؤلفاته: الأنا والأنت، من أجل السماء، موسى وإسرائيل والعالم... راجع : عبد الستار الرواي، الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر قراءة نقدية، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، العراق بغداد، د ذ ط، 2002، ص 82 وما بعدها.

[4] فرانز روزنزفيغ، 1886/1929 صاحب كتاب نجمة الانعتاق l'Etoile de rédemption، يعد من المصنفات اليهودية الأساسية في القرن العشرين، يؤكد بأن الحقيقة متعددة وأن الفلسفة تخطئ حينما تجعلها وجها واحدا، كانت الديانات قبل اليهودية تردها إلى ثلاث أصول متباعدة الله، العالم والإنسان، تقاربت واتصلت في اليهودية=

يحضر اسم مارتن بوبر مع ليفيناس في الكثير من مؤلفاته، وأفرد له دراستين مطولتين، الأولى في كتاب: أسماء أعلام noms propres سنة 1976، والثانية خارج الموضوع hors sujet سنة 1987، ففي الدراسة الأولى تحت عنون مارتن بوبر ونظرية المعرفة يقدم ليفيناس الموضوع الأساسي للفلسفة الحديثة، وامتداداته إلى الفلسفة المعاصرة، وسؤال الحقيقة من خلال التقسيم الحاصل بين الذات والموضوع sujet-objet وتقوُّم موضوعات العالم الخارجي لا يتم إلا داخل الذات، وبالتالي يصبح الوعي هو المرافق لكل العمليات النفسية، وفي نهاية المطاف لا تخرج عن التحديد الديكارتي ؛ أي مجرد فكر يتمثل représenter العالم والآخرين داخل نطاق الوعي. وبتعبير هوسرلي أكثر دقة إنها إيغولوجية égologie (أنانوية) فأن: «تجد العالم داخل ذات مقومة constituant، تبقى إيغولوجية [1] » من خلال هذه المقدمة يعود بنا ليفيناس إلى المعنى المعاصر والجديد لنظرية المعرفة وسؤال الحقيقة التي تكمن قيمته الحقيقية التي تقودنا نحو الكينونة الأصلية. وهنا يكمن إسهام بوبر حسب ليفيناس في محاولة تحديد معنى الكينونة الأصلية فـ: «فواحدة من الوضعيات الأكثر أهمية في فلسفة بوبر تتوقف على إيضاح أن الحقيقة ليست مضمونا والكلمات لا تلخصها، إذن هي أكثر ذاتية من كل الذاتيات، لكن هذه الذاتية الأخيرة تميز بين ذاتية الذات المثالية، والمدخل الوحيد الذي يعد أكثر موضوعية من كل الموضوعيات، ذات لا تخضع أبدا لما هو غير.[2] »[3]

=لأول مرة من خلال الوحي، فصنعت مثلثا كالنجمة وباتصالها يتحقق الانعتاق. راجع: عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1980، ص 107-108.

[1] Levinas Emmanuel, noms propres, fata mprgana,1976, p24.

[2] Autre الغير autre, الآخر .نعتمد هذا التقسيم في الإشارة إلى طريقة كتابة ليفيناس للكلمة فيكتب حرف A بالحرف الكبير إلى رؤيته والمعنى الذي يضمنه هو للغير في معناه الإيجابي، ويكتبه a بالحرف الصغير بحيث يشير به إلى رؤية الفلسفة السلبية عبر تاريخها للغير.

[3] المرجع السابق، ص 25.

إن أهمية بوبر بالنسبة إلى ليفيناس تتمثل في انخراطه في محاولة إعادة طرح سؤال الحقيقة من خلال تجاوز الطرح الكلاسيكي للعالم الذي يجعله محصورا بين الذات والموضوع، إلى التفكر في الكينونة الحقيقية والأصلية، الذي سيضمنه بوبر إلى الآخر المنسي داخل كل التقليد الفلسفي، ومن ثم فإن محاولة بوبر تندرج ضمن إعادة رسم خطوط المعرفة connaissance المعاصرة: «التي تتوجه نحو الموضوع، نحو الكينونة، لا تذهب إلى الكينونة بنفس الحركة التي تتجه بنا نحو الموضوع.[1]»

ومنه سيعيد بوبر النظر في مفهوم الأنا moi والأنت tu، بدل الحديث عن الذات والموضوع ذلك أن الأنا يحمل في ثناياه مفهوم العلاقة relation، التي سيحيي من خلالها الرابط المتجاهل / المنسي من قبل الفلسفات التقليدية، التي تعيد للآخر مكانته الأساسية في فهم العالم، وبحث العلاقات المشتركة بين الذوات، intersubjective بالرغم من كل الاختلافات الموجودة بينهم. «العلاقة أنا – أنت تقوم على وضع مواجهة وجود خارجي، بمعنى جذريا آخر والتعرف عليه كما هو. [2]»

من خلال ما تقدم يتضح مدى التأثر البالغ لليفيناس بفلسفة بوبر، وبالتالي سيكون المدخل الرئيسي للإيتيقا المنشودة باعتبارها الفلسفة الأولى، فقد كرست بحوث بوبر إعادة النظر في مفهوم الحقيقة، وإخراجها من المطارحات الكلاسيكية نحو البحث عن الكينونة الأصلية، التي تعبر عن علاقة الأنا بالأنت من خلال علاقة ليست نفسية وإنما أنطولوجية.

وبالعودة إلى النص الثاني فكر مارتن بوبر واليهودية المعاصرة، يوضح ليفيناس الاسهامات الأساسية التي قدمها بوبر لليهود، وتحضر في النص العبارة التالية التي تربط النص الأول بالثاني، والتي توحي بأن بعث العلاقة بين الأنا والأنت في الفكر اليهودي خاصة، هو محاولة محاورة الآخر كيفما كانت صفته، ويقصد هنا الحوار مع الغرب المسيحي خاصة، حيث يؤكد ليفيناس أن إسهامات بوبر لعبت دورا حاسما للتعريف

[1] Levinas Emmanuel, noms propres, p27.

[2] المصدر السابق، ص28.

بالفكر اليهودي تندرج ضمن « إيضاحه للعالم الغربي أن اليهودية موجودة باعتبارها حياة وفكر راهني... وهو الذي قدم بصورة مغايرة من خلال المشاركة الفكرية المندمجة والمتنكرة للحياة الروحية للغرب.[1] »

يظهر في هذا النص قراءة ليفيناس لبوبر من خلال الكشف عن اسهامات هذا الأخير للتعريف بالفكر اليهودي، حيث يعد من الكتاب اليهود القلائل الذين وضعوا كتابا خاصا بالمسالة اليهودية للتعريف بها عبر مسالكها المتناثرة في التاريخ بالعودة للربانيين والحاخامات القدامى، بمعنى أنها فلسفة تستجلب الديني رغبة في إخراج الفلسفة من أزمتها التي لن تجد لها حلا إلا في التوراة وشراحه.

وبالعودة إلى "فرانز روزنزفيغ" في نص بعنوان "فكر يهودي معاصر" يلخص ليفيناس حياة روزنزفيغ باعتبارها محاولة للتخلص من قبضة هيغل الذي اعتبر فلسفته حول الحق والدولة، تكريسا لفكر شمولي. وبالتالي وجد ليفيناس في قراءته لأعماله الطريق الذي يخرج الغرب من الأزمة الإنسانية التي قادته نحو الحرب.

بالحديث عن العلاقة بين فكر ليفيناس وفكر روزنزفيغ نكتشف أن اليهودية (التوراة) الوحي ضرورية لإعادة الحياة إلى معناها الحقيقي التي ضاعت معالمها في أنطولوجيا تكرس الحرب بدل السلم، الإقصاء بدل التلاقي، ومنه فإن جدة تفكير روزنزفيغ تكمن في إعادة ترتيب عناصر الوجود: الله، العالم والإنسان، من خلال علاقات ثنائية الله - العالم، والله - الإنسان، فيما يسميه روزنزفيغ ميتا- إيتيقا méta-étique، أي «حينما يكتشف الإنسان الميتا- إيتيقا يخرج من الكلية (الشمولية)، والإله أيضا يلتحق بماهيته الميتافيزيقية، والعالم الذي أرجعته المثالية مجرد بنية منطقية، تكشف امتلاء ولا تناهي وجوده الميتا- منطقي méta-logique، الخروج من شمولية الفلسفة من طاليس إلى هيغل[2] »

[1] Levinas Emmanuel, hors sujet, fata morgana, France,1987, p16.

[2] Levinas Emmanuel, hors sujet, p77.

هذا الانتقال من الكلية والشمولية التي وقعت فيها الفلسفة منذ بداياتها إلى غاية هيغل إلى الميتا-إيتيقا التي تعيد ترتيب العلاقة بين مكونات الوجود الأساسية الله العالم والإنسان غير ممكنة إلا من خلال الوحي، ولهذا يؤكد ليفيناس من خلال روزنزفيغ أن استمرار المسيحية غير ممكن إلا بالعودة إلى اليهودية.

هذا الترحال في حياة ليفيناس والعلاقة التي تتشكل منذ اللحظات الأولى لحياته مع اليهودية ومفكريها، فلاسفة وثيولوجيين يسمح لنا بالقول أن تفكير ليفيناس مشحون بالحمولة المعرفية اليهودية التي يستدعيها دائما باعتبارها الخلاص الوحيد والممكن للإنسانية المتأزمة التي أنهكها راهن مليء بالعنف وأنطولوجياته، فـ«لكي تكون علاقة بين الله، الإنسان والعالم -والواقع ليس شيئا غير هذه العلاقة بين الله والعالم في الخلق création،وبين الله والإنسان في الوحي révélation، وبين العالم والإنسان في النهاية هي البعث (الانعتاق) rédemption- لا بد أولا أن يكون الفصل.[1] »

[1]Sophie Nordmann, judaïsme et paganisme cher Cohen, Rosenzweig et Levinas un « geste spéculatif » commun, archives de philosophie tome 70 2/2007, p244.

المبحث الثالث:

دروب الفلسفة: الخير واللا-متناهي. أفلاطون / ديكارت

الفلسفة التي تهتم بالغير المطلق ستكون التشريع غير الذاتي عينه... المسافة وحدها لا تكفي من أجل تمييز التعالي والبرانية. الحقيقة سليلة التجربة تزعم بأنها رفيعة جدا، إنها تنفتح على البعد نفسه للمثال، وهي هكذا مجرد فلسفة تعني الميتافيزيقا وأن الميتافيزيقا تستسئل الإلهي.

Levinas Emmanuel En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p 165

تتعد عيون التفكير الليفيناسي من الأدب واللاهوت إلى الفلسفة، إذ نجد في نصوصه الحديث عن كثير من الفلاسفة والمذاهب الفلسفية ابتداء من أفلاطون وقوفا على فلسفات المعاصرين. يتبدى تعاطي ليفيناس معها نقدا وتأويلا وتجاوزا للكثير منها، ونقضا لأسسها من أجل أن يبلغ فلسفته المنشودة؛ أي في أن تكون الإيتيقا هي الفلسفة الأولى.

إن تتبع الفلسفة والفلسفات التي تحضر في نصوص ليفيناس، توضح لنا مدى عمق قراءاته الفلسفية الانتقائية التي تخدم مشروعه الفكري، مزاوجا في ذلك بين التأويل مرات؛ والنقد مرات عديدة، فكانت قراءاته خصبة ومثمرة. من خلال هذا التقسيم يمكن أن نؤجل الحديث عن النقد، ونكتفي بالحديث عن الفلسفات التي قدم لها قراءات خاصة تخدم توجهه الفلسفي، ذلك أن الجزء الأكبر من نقده لتاريخ الفلسفة سيكون من نصيب فينومينولوجيا المؤسسين هوسرل وهيدغر، مستخدما في ذلك إمكانات الفينومينولوجيا الطيّعة التي تسمح دائما لمريديها إعادة النظر في البدايات والمنطلقات والأسس. ومن ذلك سنخصص الفصل الثاني للقراءة التي يقدمها ليفيناس لتاريخ الفينومينولوجيا بين قصدية هوسرل وأنطولوجيا هيدغر، أين سيبين إمكاناتها ومحدوديتها عند المؤسسين، حيث معه ستعرف الفينومينولوجيا منعطفا جديدا، ومشروعية مغايرة.

أما قراءاته الفلسفية فكانت كثيرة، متشعبة ومتباينة، إلا أنه وعلى الكثرة تحركها وحدة متخفية، تربط بين مفهوم الخير الأفلاطوني، باللا-متناهي الديكارتي. ومنه سيشكل تاريخ الفلسفة الفضاء الخصب الذي ينفتح عليه، رغبة في التعاطي مع القضايا الكبرى للفلسفة من جهة؛ ومن جهة أخرى يسعى إلى البحث عما يدعم به مشروعية فكره، عودة به إلى أصول ضاربة في القدم.

إن توجه ليفيناس صوب الفلسفات القديمة يحمل دلالتين أساسيتين يستعين بهما في تأسيس مشروعه الفلسفي. الدلالة الأولى توسعه في أفكار السابقين والتعاطي مع فلسفاتهم من أجل إظهار جوانب القصور فيها والإمكانات المخبوءة بين ثناياها؛ معيدا

النظر في مضامينها المعرفية للكشف عن إمكاناتها. أما الثانية فالتوجه إليها بمعول النقد مبينا انزلاقاتها. مستعينا على ذلك بالفينومينولوجيا وإمكاناتها المنهجية.

1- "الخير" الأفلاطوني:

فبالحديث عن أفلاطون نجد ليفيناس يستحضره في كثير من نصوصه الأساسية الكلية واللا-متناهي، وأيضا "بخلاف الكينونة، أو ما-وراء الماهية"، فيحصي "فرانسوا ماتي" François Mattei مدى حضور الإحالات لمؤلفات أفلاطون في الكتابين الرئيسيين لليفيناس يقول: «في المؤلفات العمدة لليفيناس الكلية واللا-متناهي 1961، و"بخلاف الكينونة أو ما-وراء الماهية" 1974 الإحالات على أفلاطون كثيرة ومتنامية، في الثلث الأول من "الكلية واللا-متناهي" الذي يأخذ شكل تعليقات يعيد تلخيص فايدروس. في هذا النص أشار ليفيناس إلى ست محاورات: فايدروس، فيدون، وتيتيت، في إجمالي تسعة عشر إحالة. وثماني محاورات حاضرة. في "بخلاف الكينونة": هيبياس الشاب، جورجياس، السوفسطائي...، زائد المحاورات السابقة المأدبة وتيتيت بدرجة أقل في مجموع ستة وعشرون إحالة.[1]»

كانت هذه البداية ضرورية لكي نشير إلى مدى أهمية أفلاطون بالنسبة إلى ليفيناس، والإحالات الكثيرة على محاوراته في أهم كتبه التي تلخص فلسفته الإتيقية. ومنه فإن عملنا في هذا الحقل هو محاولة توضيح المبررات الأساسية للحضور الأفلاطوني المكثف في أعمال ليفيناس.

يجيبنا "أرنست وولف" بأن فكر أفلاطون بالنسبة إلى ليفيناس يمثل الحالة الإيجابية النادرة للفلسفة الغربية؛ ومع ذلك فإنه يقيم تمييزا للفلسفة الأفلاطونية ويجعلها لحظتين: أفلاطون التوليد maïeutique، وأفلاطون المعرفة anamnèse وهي

[1] Jean-François Mattéi, Levinas et Platon. Sur l' « Au-delà de l'être » », Noesis [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, p11

الخير -ما-وراء الكينونة- وفي هذا التقسيم يحمل ليفيناس تقييما سلبيا للمرحلة الأولى[1]، وإيجابيا بالنسبة للثاني[2].

في هذا التقسيم يدعونا ليفيناس إلى إعادة قراءة أفلاطون، للقبض على الخيط الهادي الذي نسج به ليفيناس قراءته هذه وأحكامه. ولكن قبل الحديث عن مبررات التوجه نحو أفلاطون، لا بد أن نشير إلى الفقرة التي وردت في المقدمة الثانية لعمله الموسوم بـ: "من الوجود إلى الموجود" سنة 1947حيث يقول فيها: «ذلك الذي كتب سنة 1947 في مقدمته قصد التوجه نحو الخير، والزمن. "عن العلاقة مع الغير كحركة نحو الخير" والتي تأخذ كدليل "النموذج الأفلاطوني الذي يضع الخير وراء الكينونة" le bien au-delà de l'être والذي بقي وفيا لنهاياته، حتى مع تنوع مصطلحاته وصيغها، مفاهيمه الإجرائية، وبالتأكيد أطروحاته.[3]»

من هذا التاريخ يتزايد حضور أفلاطون في أعمال ليفيناس وفق منحى تصاعدي متزايد، يجعل منه الموجه نحو تأسيس فلسفته الإيتقية. النموذج الأفلاطوني لتفكر الخير، الذي يصل من خلاله إلى تفكر موضوع الغير، في مسعاه الدائم في أن تكون الإيتيقا فلسفة أولى.

يحضر مفهوم الخير في نصوص أفلاطون المذكور بصيغ وتركيبات عديدة، تتعدد دلالاتها وصورها، حيث يوضح "جون فرانسوا ماتي" معاني الخير في نصوص

[1] ترجع هذه السلبية للطريق الأول عند أفلاطون إلى الوحدوية التي ينتهي إليها سقراط في محاوراته، حيث أنه أخرجها من كونها حوارا إلى مجرد مونولوج monologue لأنه ينتهي بتمزيق الغيرية وابتلاع الآخر، كما أنه يرجع كل شيء إلى الذات. أنظر:

David banon, Levinas, penseur juif ou juif qui pense, Noèses (en ligne), 3/2004, p2.

[2] Ernest Wolff, de l'éthique a la justice langage et politique dans la philosophie de Levinas, springer 83, 2007, p 94.

[3] Emmanuel Levinas, de l'existence a l'existant, éditions J. Vrin, 2éme éditions, France 2013, 12.

أفلاطون من خلال المفهوم التالي: " épékeina tes ousia"[1] التي تحمل معاني متعددة منها: الخير الذي تبحث عنه كل النفوس، الخير الذي يحمل إيضاح ظهوره وقوته، الأنطولوجية: «الخير الأفلاطوني يبرز دور الإيتيقا بين القمة والهاوية، أعمق من أي ماهية، في غناه الطبيعي، أين الأنطولوجيا تجني ثمارها، في مقابل سمو ال- أغاتون[2] Agathon في فقره المبدئي، أين تستخرج الإيتيقا ثمارها[3]»

إن تجوال ليفيناس في المتن الأفلاطوني، وفي كل النصوص سالفة الذكر تجعله يقف على التنوع، والخصوبة التي يحملها أفلاطون لمفهوم الخير، مرتحلا به من كونه أنطولوجيا إلى الإيتيقا، ولهذا كان أفلاطون حسب ليفيناس، من الفلاسفة النادرين الذين عالجوا مفهوم الخير في كونه إيتيقا. ومنه فإن قراءته للنصوص الأفلاطونية جعلته يميز بين لحظتين أو بين أفلاطونين، أفلاطون الحق، المعرفة الموجه من قبل التوليد السقراطي: «أين تجد النفس l'âme ما تعرفه في أبدية مطلقة[4].» وهنا يمكن الإشارة إلى أن هذه اللحظة سلبية بالنسبة إلى ليفيناس حيث أن الذات مكتفية بذاتها، ممتنعة عن البحث فيما هو واقعي، فيما يربط الذات بالغير، ولهذا تبقى هذه اللحظة أنطولوجية، حيث الكل يمر عبر الذات ويستقر في ثناياها، حيث تتشكل المعرفة في صورتها الأبدية الثابتة، ما يلغي كل بدء ممكن للإيتيقا التي تعطي أولوية للغير. وفي هذا مخاطرة، لأن كل الحوارات التي باشرها أفلاطون في هذه اللحظة ما هي إلا مونولوغ ومنه

[1] épékeina tes ousias بقصد ب: épékeina الخير هو ما وراء الكينونة، وهي دلالة على التعالي المطلق، تحضر عند أفلوطين Plotin "الواحد هو ما وراء كل الأشياء والأفكار"، ومن أجل رؤية ما هو واضح، ينبغي إبعاد كل وضوح". أما ousias: الجوهر، الكينونة، الماهية، ومعناها الموجود فعلا خارج أفكارنا، وتحضر عند أفلاطون بمعاني متعددة: الماهية المتعددة، الواقع الميتافيزيقي المتعالي للعالم الحسي، وهنا الجوهر والماهية يحددان نفس الكينونة، الواقع الموجود فعليا، راجع:

Ivan Gorby, le vocabulaire grec de la philosophie, ellipses, paris, 2000, p 48-93-94.

[2] يحمل أغاتون أيضا معنى الخير le bien راجع: vocabulaire grec de la philosophie, p 6، وأيضا www.axiologie.org

[3] Mattei François, Levinas et Platon sur l'au-delà de l'être, p15/16.

[4] المرجع السابق ص 16.

فإن: «التواصل مع الغير لا يمكن أن يكون متعاليا إلا كحياة خطيرة، كمخاطرة جميلة للركض[1].»

أفلاطون الثاني: هو أفلاطون الإيتيقا، تلك المتمردة عن الأنطولوجيا، لأن خطأ الأنطولوجيا المبدئي التي أسقطت الكائن في الكينونة، تتمتع فيها الكينونة بالحيادية، وهو ما سيجعل الكينونة تسقط في الـ"ثّمة" "il y a"[2]. ومنه فإن مفهوم الخير الأفلاطوني في اللحظة الثانية حسب تقسيم "ماتي" "Mattei" أفلاطون اليهودي Platon juif في مقابل أفلاطون الإغريق Platon grec[3] : «يبدو أن ليفيناس وجد في مفهوم الأفلاطوني للخير، فهمه على أنه " بخلاف الكينونة" autrement qu'être" بنية الواحد من أجل الغير.[4]»

ومن ثم يندرج اهتمام ليفيناس بأفلاطون على أنه تقاطع بين تصوره للخير، والله في التوراة، المشترك بينهم أن كلاهما تعبير عن الإيتيقا وليس الأنطولوجيا، «بالنسبة إلى ليفيناس فكرة اللا-متناهي، الخير ليسا إلها جديدا، ولكن أسماء أخرى لإله التوراة.[5]»

وجد ليفيناس لدى أفلاطون الأرضية الفلسفية بعيدا عن كل انتساب للثيولوجيا، أو الجانب الديني الذي يكرس للإيتيقا كبديل عن الأنطولوجيا، وبذلك يبعد عن نفسه صفة الفيلسوف اليهودي، ومنه فإن التفكير الإيتيقي يستمد مشروعيته من القول الأفلاطوني، ولكن ليس كل أفلاطون؛ فكثير من حواراته تتحول حسب ليفيناس إلى مجرد مونولوغ يبني السؤال ويجيب دون إعطاء الأولية للغير في بناء تصور مشترك عن الحقيقة، وهذا ما عبرنا عنه بالوجه السلبي للحظة الأفلاطونية الأولى، أما اللحظة

[1] Levinas Emmanuel, autrement qu'être ou au-delà de l'essence, édition Martinus Nijhof, 1978, p190.

[2] بخصوص فكرة الـ"ثمة" راجع الفصل الثالث المبحث الأول.

[3] Mattei François, Levinas et Platon, p17.

[4] Reiko Kobayashi, l' « au-delà de l'essence » d'. Levinas et le bien platonicien, revue internationale Michel Henry, n6/2015, p133.

[5] المرجع السابق، ص140.

الثانية فتشكل منعطفا حقيقيا نحو الإيتيقا. في الصفحة 106 من الكلية واللا-متناهي يعلن ليفيناس عن فكرته الأساسية حول الخير: الخير ما وراء كل الماهيات: «إنه أفلاطون الذي بجانب الاحتياجات يأتي ليملأ فراغا، لمحات أيضا عن طموح لا يسبق أيضا المعاناة والنقص، وأين نتعرف على تصميم الرغبة، حاجة من لا يحتاج إلى شيء، طموح ذلك الذي يمتلك كليا وجوده، الذي يذهب كليا إلى ما وراء امتلائه، الذي لديه فكرة اللا-متناهي. مكانة الخير فوق كل ماهية، والتعلم الأكثر عمقا، التعلم النهائي ليس ثيولوجيا وإنما فلسفي.[1]»

2- ديكارت وفكرة اللا-متناهي[2]:

يجدر الإشارة بداية أن الكوجيتو الديكارتي هو تعبير عن حالة قصور الذات، في بنية ذاتيتها، في الوحدة التي تؤسس لها داخل العالم، وتجعل من عالم الأشياء والآخر autre متقوما داخل الذات، حيث تضع كل التصورات الممكنة والمسبقة عنهما، ما ينقلنا من العالم الحقيقي إلى العالم المُتمثَّل représentant، إلا أن هذا القصور الذاتي في اكتفاء الذات بذاتها، يدفع ليفيناس إلى التوجه إلى مفهوم آخر نحت ديكارت بُناه المعرفية في تأملاته، هو مفهوم اللا-متناهي[3] l'infini.

يعد مفهوم اللا-متناهي من المفاهيم الأساسية التي استخدمها ليفيناس في عمله الفاتحة: "الكلية واللا-متناهي" سنة 1961، باعتباره طريقا لمجاوزة الكلية، فنقده لتاريخ الفلسفة ناتج عن تعبير هذا الفكر عن شمولية، والمخرج من هكذا وضع جعله يستدعي

[1] Emmanuel Levinas, totalité et infini essai sur l'extériorité édition, Martinus Nijhoff, France 1971, p106.

[2] يظهر مفهوم اللا-متناهي الديكارتي في التأمل الثالث وفي كثير من النصوص الأخرى، ويقصد به حسب ديكارت فكرة اللا-متناهي تظهر باعتبارها الاسم الأول للإله، "مستوى لا-متناهي أبدي ثابت" لا يوجد إلا كائن واحد لا-متناهي بالمعنى الدقيق للكلمة. اللا-متناهي ليس تحديدا سلبيا وإنما إيجابي. إنه المتناهي الذي يتصف بالسلبية والمحدودية. الوجود اللا-متناهي سامي يتضمن كل وجود. راجع:

Friedrich de Buzon et Denis kambouchner , le vocabulaire de Descartes, éditions ellipses, paris 2011, p 59/60.

[3] سنعود إلى هذا المفهوم في الفصل الثالث المبحث الثالث.

مفهوم اللا-متناهي. إلا أنه يجدر الإشارة إلى أن لقاء ليفيناس بديكارت يمر بمرحلين: الأولى من خلال فينومينولوجيا هوسرل، والثانية من خلال الإيتيقا الأساسية éthique fondamentale. فمن خلال الفينومينولوجيا الهوسرلية استطاع ليفيناس التعرف في ماذا يفكر الواحد في الآخر، لكن في تمزقه، ومن ثم سيرافق ليفيناس هوسرل حتى النهاية في فهم ذاتية الذات الديكارتية حيث لا يكون التقوّم constitution ممكنا إلا في أفقها[1].

تكمن أهمية ديكارت بالنسبة إلى ليفيناس في أنه استطاع من خلاله: «اكتشاف البنية "المنطقية" للتعالي في معناه الحقيقي، ولهذا السبب فهي تخدم إطار البحوث الفينومينولوجية حول الهروب من الكلية.[2]» فكرة اللا-متناهي تخدم الإطار الفلسفي الذي يسعى إلى تقديمه في مقابل كل تاريخ الفلسفة الذي وقع في الكلية، ولكن يتوجه إليها بعيدا عن الثيولوجيا، أي من خلال ما وجده عند كبار الفلاسفة الكلاسيكيين القدامى، أي أنها الأرضية الفلسفية التي تقدم له البينة المنطقية لمعاودة تفكير التعالي؛ أي الله في مفهومه الفلسفي، هذا وحده ما سيسمح بمغادرة الكلية. بالإضافة إلى هذا فإن فكرة اللا-متناهي الديكارتي تفتح طريقا نحو الآخر، ذلك اللا-مفكر فيه، والمنسي في الفلسفات الذاتية، ومنه فإن: «افتراض ديكارت "التصميم الصوري" من خلال وضع هدف البنية لعلاقة غير اختزالية بين نفسه والآخر. تعلمنا من كوجيتو ديكارت أنه في علاقة مع اللا-متناهي. وبالرغم من ذلك لا يتضمنه، وبالفعل يبقى مفصولا.[3]»

تحضر فكرة اللا-متناهي[4] بداية من سنة 1957 من خلال مقال بعنوان: "الفلسفة وفكرة اللا-متناهي" ويمتد عبر مؤلفاته الرئيسية، يفتتحها بالحديث عن

[1] Dupuis Michel. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème, Levinas et Descartes, In : Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série, tome 94, n°2, 1996, 295/296.

[2] Ernest Wolff, de l'éthique a la justice, p96-97.

[3] المرجع السابق، ص97.

[4] يميز ليفيناس بين فكرة اللا-متناهي l'idée de l'infini واللا-متناهي l'infini يقول: « اللا-متناهي لا يدرج ضمن فكرة اللا-متناهي، ليس مفهوما، هو جذريا غير مطلق.» راجع:

Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger p172.

"الحقيقة" Vérité المنشودة من قبل الفلسفة محاولا تقويض الرؤية الشمولية لها في جعل كل حقيقة ممكنة للذات وحدها، في أحكامها التي تنشئها عن الأشياء والآخر بكل حرية، جاعلا الحقيقة تعني التجربة expérience، فالتجربة الحقة قادرة على أخدنا أبعد من الطبيعة، في محاولة منه لاستجلاب مواضيع ترنسندنتالية مغايرة كلية لطبيعة الأنا؛ الذي لا يمكنه كلية تحليلها من الداخل، لأنها منعزلة ومفصولة عنه، ومن ثم فإن: «الفلسفة تستحوذ الآخر مطلقا، وسيكون تابعا لها. المسافة وحدها لا تكفي من أجل تمييز التعالي عن البراني extériorité. بالتجربة تتجرأ الحقيقة على متطلبات عالية. فهي تنفتح على البعد المثالي. وهكذا فإن الفلسفة تعني الميتافيزيقا وأن الميتافيزيقا تتساءل حول الله[1]» إن الاستحواذ على الآخر له أسبابه التاريخية التي تتجلى في تاريخ الفلسفة الكلية، ذلك أن الحرية التي يتمتع بها الأنا واستقلاليته هي التي تجعله يجلب الغير إلى نفسه؛ أي أن الحرية والاستقلالية هي جناية الأنا في فردانيتها التي لا تفتح المجال للآخرين ومن ثم كان الأنا أفكر "je pence" «أول شخص يفكر، النفس تتحدث مع نفسها، أين تجد الذكريات réminiscence[2] المتعلمة وتستقبلها، وهكذا تتوج الحرية. فهي تنتصر حينما المونولوغ يصل إلى الكوني، فهو سيشمل "كلية" الكينونة، حتى فردانية الحيوان الذي يقيم في هذا الفكر.[3] »

ينتج عن هذا الأنا المفكر حالة من الإيغولولجية، التي تجعل منه متفردا قادرا وحده من خلال مكتسباته القبلية، من خلال حريته واستقلاليته لامتلاك العالم عالم الأشياء والآخرين، فبدلا من إقامة علاقة بين الذات والغير يتحول هذا الأخير إلى غريب étranger؛ أي إلى موضوع وشيء في الآن نفسه، يرجع هذا إلى الذات التي تفكر حريتها وتستبعد ولا تتساءل عن حرية الآخرين. فإذا كان عالم الأشياء يتحمل هذا التفكير، فإن تفكير الغير باعتباره شيئا يفشل ولا يستمر، ومن ثم حينما تضع حريتها مقابل عدم

[1] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p165.

[2] Réminiscence كلمة تشير إلى ذكريات مبهمة وغير متعينة المنهل ص 1043.

[3] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p167.

تفكير حرية الآخرين تكون الحرب. الأنطولوجيا. فالحرب لا تتعلق بالقوة فقط وإنما أيضا بمكر الحرية[1].

إن اختيار ليفيناس لفكرة اللا-متناهي كمدخل إيتيقي لبناء فلسفة جديدة مغايرة للفلسفات الكلاسيكية، راجع إلى أنها تمكنه من استدعاء الغير Autre كموضوع فلسفي براني وليس ديني، حيث أنها منحته قدرة على القول بأن ما يسعى إلى تشييده ليس له ارتباط بالديني، وإنما هو من صميم الفلسفة. ومن ثم فإن المفهوم الديكارتي لفكرة اللا-متناهي يمكن وصفه بأنه الفكر الذي يتجاوز ذاته نحو ما ليس منه، نحو ما يجهله الأنا، إذ يمكن اعتبارها المدخل الذي سيجعل التفكير الفلسفي ينتقل من لحظة الجوانية intériorité إلى البرانية extériorité. «فكرة اللا-متناهي إذن هي الوحيدة التي تعلمنا ما نجهل. تم وضعها فينا. ليست ذكريات مبهمة. هذه هي التجربة بالمعنى الجذري للكلمة: إنها علاقة مع البراني.[2]»

يباشر ليفيناس تحليلاته للفكر الديكارتي، رغبة في الكشف عن أن فكرة اللا-متناهي لا يمكن إيضاحها بالاستناد على الأنا أفكر، وإنما في استدعائها للآخر كأفق للقاء الذات مع الغير، ببعد إيتيقي يلغي أسبقية الأنا، وامتلاكها لمشروعية الاقصاء للغير. ومن ثم يخلص في النهاية إلى أن: «الغير ليس ببساطة حرية الآخر؛ لكي يهب لي معرفة اللا-عدل، يجب أن تأتيني نظراته ببعد مثالي. يجب على الغيرية أن تكون أكثر قربا من الله منه إلى الأنا .وهي بالتأكيد ليست من اكتشافات الفلسفة، ولكن المعطى الأول للوعي الأخلاقي الذي يمكن تعريفه كوعي مميز للغيرية بالنسبة إلى الذات. فالعدل المنظم جيدا يبدأ من الغيرية.[3]»

تسمح فكرة اللا-متناهي الديكارتي الولوج إلى الله من خلال كونها برانية، إلا أن ليفيناس يميز في حضور فكرة الله عند ديكارت من خلال مرحلتين: الأولى هناك فكرة

[1] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p168-169.

[2] المصدر السابق، ص172.

[3] المصدر السابق، ص 173-174.

الله، والثانية الله الذي يكون غير قابل للاحتواء، الذي يتجاوز كل قدرة. الأولى تعكس حضورا للإله من خلال مقاربة تقليدية من خلال الوعي القصدي، فتجعل الله مفكر فيه ككينونة être التي تحاول تحديد صفاته، وفي هذه المرحلة تبقى تأملات ديكارت وتفكراته حول الله تنتمي إلى الأنطو-ثيولوجيا. onto-théologie[1] حسب تصنيف ليفيناس لها وهو ما يعارضه بشدة، ترجع هذه المعارضة إلى أن فكرة الله تبقى دائما مثولا représenter لا يخرج عن كونها جزءا من التقليد القديم[2].

أما الثاني: ففي علاقته بـ: "الأنا أفكر" استطاع ديكارت تحديد بعض صفاته الأساسية القائمة أساسا في عدم الاحتواء، أي غير قابل لأن يكون جوانيا، ومن ثم فإن العلاقة الوحيدة الممكنة بين الله والذات لا تمر إلا عبر البرانية؛ أي لا يمكن استيعابه داخل الوعي الذي تصنعه الأنا لنفسها. لكن هل يستطيع الكوجيتو الديكارتي فهم الله من خلال هذه البرانية أي من خلال تعاليه؟[3] وانفصاله عن الذات؟ ومن ثم تتجاوز فكرة الله الكوجيتو الديكارتي، إلا أن هذا التجاوز يبقي العلاقة متموضعة داخل الذات ومن ثم فهي تعيق تفكير ديكارت للا-متناهي، فالله لا يمكن فهمه إلا من خلال برانية متعالية أما إحضاره إلى الذات فيبقى مجرد إيغولوجيا جوانية لا تبتعد عن الخطوط الكبرى

[1] مصطلح الله هو أنطو- تيولوجيا: هو مصطلح هايدغيري استخدمه بخصوص قراءته لهيغل. فهو يستخدمه للدلالة على حقبة، ولكن ليست حقبة زمنية وإنما الطريقة التي من خلالها تظهر الكينونة. والحقبة هنا بمعنى سؤال الحقبة الأنطو-ثيو-لوجية يقبض على كل تاريخ الفلسفة. فهو ليس نتيجة لخزي الإنسان، وإنما يعكس تاريخ الكينونة ذاته. راجع:

Levinas Emmanuel dieu la mort et le temps, éditions grasset et fasquelle, France, 1993, p137-138.

[2] Thérèse Nadeau-Lacour, Levinas, lecteur de Descartes. Ou : l'idée d'infini comme événement éthique. Laval théologique et philosophique, 58 (1) 2002, p 158-159.

[3] في معجم مصطلحات ليفيناس، وفي ضبطهم لمفهوم اللا-متناهي يقيمون تماهيا تاما بين مفهوم التعالي والبرانية.

Rodolf Calin François David Sabah, Levinas, in le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine 20 siècle, éditions ellipses, paris, 2002, p832.

للأنطو-ثيولوجيا في تاريخ الفلسفة كله. ومن ثم فإن «فكرة اللا-متناهي في الذات لا يمكن أن تكون إلا سلبية passivité.[1]»

في تحليلات ليفيناس لفكرة اللا-متناهي، يذهب بها بعيدا إلى نهايتها، حيث يريد الكشف عن مكامن القوة فيها، وأيضا هشاشتها التي تجعل منها سلبية في ارتكازها على "الأنا أفكر". إن إحداث قطيعة rupture مع هذا الكوجيتو يسمح بدفع التأملات إلى نهايتها حيث يصير التصور الوحيد الممكن للإله هو البرانية، هو التعالي الذي لا يمكن للذات في فردانيتها الإمساك بمقتضياته. ومن هنا فإن ليفيناس في محاضرته المؤرخة في سنة 1976 تحت عنوان: خارج التجربة: فكرة اللا-متناهي الديكارتية: يحاول وصف ما الممكن الوصول إليه من خلال تفكير الله بعيدا عن الكوجيتو خارج الجوانية؟ يجيب: «وهكذا الواقع المنشود للإله يعمل على تفجير واقعيته الصورية والمفكرة... الله يفر من بينة الكوجيتو cogito كوجيتاتوم cogitatum ويعني أنه لا يمكن أن يُحتوى أو يتضمن. وبهذا المعنى فإن فكرة اللا-متناهي تفجر الفكر.[2]»

إن تفجير الفكر معناه إحداث قطيعة مع الأنا؛ أي مغادرة الأنا نحو اللا-متناهي، إنها تشكل حالة من الصدمة للفكر الذي من خلالها يتجاوز ذاته، الفرق بين الحالتين فرق بين "النوم الدوغمائي" sommeil dogmatique والاستيقاظ réveil على حد تعبير ليفيناس. ومنه فإن الذات تجد نفسها أمام مسؤولية صعبة، وحرية عصيّة difficile liberté، فعبر الحقب الزمنية المتعاقبة كانت بنية الفكر والوعي تشكلها الذات في جوانية نفسية، إلا أن فكرة اللا-متناهي انتزعتها من تلك الدوغمائة المتأصلة والملتصقة بتاريخ الفلسفة، حيث تجعل الكل متقوما فيها وعبرها، إلى عالم جديد يتسم فيه التفكير الذاتي بالمحدودية، والنقص والتشظي، أين ستجد نفسها في برانية متعالية تقف وجها لوجه أمام الغير، وجها لوجه أمام المعاناة في العالم، أمام جراح إنسانية أنهكتها الأنطولوجيا واستنزفتها الحروب. أمام لا-متناهي يقيم خارجها ويفكر أكثر منها

[1] Emmanuel Levinas, dieu la mort et le temps, p246.

[2] المصدر السابق، ص 245.

وأحسن، أقرب إلى الله منها. لكنها في الوقت ذاته ستجد نفسها تتحمل عبء مسؤوليته. ومنه سيكون عليها تتبع الأثر la trace في العالم، الأثر الذي يحوي الغير في غيريته، وأثر الله الذي هو متعالي حتى الغياب.

يشكل كل هذا الزخم النقدي والقراءة التحليلية لأعمال كبار الفلاسفة الكلاسيكيين، تدشين ليفيناس لطريق جديد يجعل الإيتيقا هي الفلسفة الأولى، فنقاشات ليفيناس وسجالاته لا تتوقف عند السابقين، بل سينخرط بجدية في نقاشات مع معاصريه هوسرل، وهيدغر، الذي يعلن انتماءه معهم للفينومينولوجيا، ويُعرّف نفسه في مواطن كثيرة على أنه فينومينولوجي، لكن في الوقت نفس يظهر محدودية تحليلاتهم وقصورها، فبين فينومينولوجية هوسرل، وأنطولوجية هيدغر يعلن ليفيناس ميلاد خط ثالث هو الإيتيقا. وهذا ما سنحاول تتبعه في الفصل اللاحق.

الفصل الثاني:

حوار ليفيناس و الفينومينولوجيا الألمانية

الفينومينولوجيا فلسفة وعي، قائمة في الأفق الديكارتي، تهتم بالظاهرة، وكيفيات ظهورها للوعي، من خلال "العودة إلى الأشياء في ذاتها". هو الإعلان الذي أدخل من خلاله هوسرل الفلسفة عصرا جديدا من التفكير، تفكير يستبعد كل أشكال الحكم المسبق، ليسمح للظاهرة بالتكشف والإفصاح عن نفسها، فكان مبدؤها الأساسي "التعليق" أو الإيبوخي. ولهذا يوصف القرن العشرين على أنه زمان الفينومينولوجيا بامتياز.

يتوجه ليفيناس إلى الفينومينولوجيا، إذ سيكون له الفضل في تحويلها من اللسان الألماني إلى اللسان الفرنسي من خلال أطروحته الأولى حول نظرية الحدس عند هوسرل، فيبدأ معه التلقي الفرنسي لهذا المسلك الجديد للمعرفة، وأيضا من خلال إقدامه على ترجمة إحدى أهم نصوص هوسرل " التأملات الديكارتية". تلقي ليفيناس للفينومينولوجيا في شكلها الهوسرلي لا يعد تلق سلبي، وإنما هو تلقي تفكري، وهو ما سيسمح له بالاقتراب من هوسرل ويبقى مشدودا لبعض مفاهيمه، ورفض للكثير من المضامين المعرفية الأخرى. على هذا النحو يباشر ليفيناس قراءته للمتن الهوسرلي الذي ينصب على تجذير مفهوم القصدية والذهاب بها أبعد مما ذهب إليه هوسرل المؤسس، وذلك من أجل فتحها على أفق جديد لم يكن ضمن أفق الفينومينولوجيا، هو الأفق اللا-مرئي الذي سيتيح له بعد ذلك الذهاب نحو تجربة الأثر، اعتبارا أن الأثر لا-مرئي ابتداء.

إن نقد ليفيناس للقصدية الهوسرلية وإعادة تشكيل بنيتها الأساسية يجعله يبتعد عن هوسرل؛ كون ما انتهى إليه هذا الأخير لم يستطع من خلاله الخروج من قبضة الكوجيتو الديكارتي ومن ثم من قبضة الوعي والذاتية، وستكون فلسفته في نهاية المطاف مجرد تمثل للأنا ومقتضياتها، إذ أنه ورغم كل التوسيعات التي أدرجها هوسرل في الفينومينولوجيا لم يستطع أن يخلصها من وحدة الأنا، فكان انفتاحه على الغير انفتاح على غيرية قائمة في الذات، فبقيت ذلك جوانية لم تستطع الانفلات منها. فالتعديلات

التي يدخلها ليفيناس على القصدية يسمح له بتفجير كل جوانية من أجل معانقة برانية مطلقة، قائمة في أفق اللا-متناهي.

دائما في حوارات ليفيناس والفينومينولوجيا الألمانية، يؤسس لعلاقة متوترة بهيدغر والفينومينولوجيا الخاصة به، على الرغم من إشادته المتكررة بما انتهى إليه هيدغر، بعيدا عن هوسرل. سيأخذ سجال ليفيناس هيدغر منعطفات كثيرة ودروب يوطن من خلال نقدها ليفيناس أساسا جديدا للفلسفة بعيدا عن الأنطولوجيا التي كان هيدغر نموذجها المثالي. فتكون بذلك تأملات هيدغر حول الكينونة وتميزها عن الكائن والموجود، ميزتها الأساسية، إلا أن ذلك حسب ليفيناس غير كاف، إذ في نهاية المطاف تبقى الفينومينولوجيا الهايدغيرية -كما يفضل تسميتها ليفيناس- مشدودة إلى التقليد الفلسفي الغربي، الأنطو-ثيولوجي، لأن الكينونة الهايدغيرية كما صاغها كينونة بلا كائن، ومن ثم فهي كينونة مجهولة، وبالتالي لا تحمل أي معنى، وحده الموجود من يجعل الكينونة تخرج من سطوة السهاد، ومن ظلام الـ"ثّمة"، لأن الكينونة لا تحقق إلا في أفق الموجودات، ومن ثم فإن تفكير هيدغر وجعله من الأنطولوجيا فلسفة أولى، ليس تحررا من تاريخ الفلسفة، وإنما سقوط في الشمولية.

على هذا النحو ستكون الأنا مخلصا للكينونة من الـ"ثمة"، ويكون الغير تخليصا للأنا من وحدتها، وهكذا ترتسم معالم الإيتيقا في كونها فلسفة أولى. مسعى ليفيناس الأساسي من نقد وتجاوز فينومينولوجيا المؤسسين، فكانت الإيتيقا هي الإمكان الأخير للفينومينولوجيا حسب ليفيناس، لأنه من خلال التعديلات التي يضيفها عليها، ومن خلال إمكانات الفينومينولوجيا ذاتها التي تسمح بالتجديد ومعاودة البناء لمنهجها مسلك ليفيناس نحو أفق جديد للتفلسف، بعيدا عما انتهى إليه المؤسسين، الذي يصنفهما ليفيناس في النهاية ضمن تاريخ الأنطولوجيا.

إن توجه ليفيناس بالفينومينولوجيا نحو الإيتيقا، هو إعادة ترتيب للكينونة، حيث لن يكون الغير، مجرد منفعل، وإنما أصل كل تفلسف، وهو ما سيفتح طريقا نحو تأمل اللا-مرئي، أي محاولة فهم الأثر، الذي لم يكن ممكنا في الأنطولوجيا. إعادة الترتيب هذه ستجعل الغير هو أساس الذاتية، حيث يبين ليفيناس خراب فلسفات التمثل، ويتجه نحو تقويض حرية الأنا، لتكون بذلك مسؤولة كلية عن الغير، وهذا ما يبين أن اكتفاءها بذاتها هو مسلك الأنانية والجوانية، وبالتالي الدمار والخراب الذي شهدته البشرية في القرن العشرين من ثمار ذاك الاكتفاء الذي احتاج إلى تدمير.

المبحث الأول:

القصدية الهوسرلية وجذرية القصدية

«يبدو أنه لا يوجد في الفلسفة الفرنسية المعاصرة أي إجماع سواء رسمي وموحد، الفينومينولوجيا تلقت كمنهج يرتبط أساسا برؤية الظواهر ووصفها كما تظهر... ثم هي بالنسبة لليفيناس البرانية المحضة ذلك أن "الغير المطلق" يتدفق منه كل معنى.»

Michel Haar, la philosophie française entre phénoménologie et métaphysique, p1.

حظيت الفينومينولوجيا الألمانية باهتمام بالغ، خاصة من خلال الموضوعات التي طرحتها، والمراجعات الكبرى التي قام بها هوسرل على تاريخ الفكر الفلسفي، في مسعاه للبحث عن أرض البداهات الممكنة التي سيجعل منها منطلق الفلسفة الحقة، أو الفلسفة الأولى la philosophie première.

غادرت الفينومينولوجيا الهوسرلية أرضها لتحط رحالها مبكرا في فرنسا، فبداية من 1911، أي سنة صدور "الفلسفة علما دقيقا" كتب "فيكتور ديلبوس" "Victor Delbós" "هوسرل ونقده للنفسانية ومفهوم المنطق المحض" محاولا الوقوف على ما قدمه هوسرل في عمله الفاتحة بحوث منطقية recherches logiques [1].

لم تكن الفينومينولوجيا حاضرة حضورا يشهد على تأثيرها الكبير في بدايات تواجدها في الفضاء الفرنسي، فمنذ ذلك التاريخ إلى غاية سنة 1925، حيث سيظهر أول عمل مكتمل حول هوسرل باللغة الفرنسية، لـ "جون إيرينغ" "j. Hering" تحت عنوان: " الفينومينولوجيا والفلسفة الدينية"، « وهذا العمل أعطى للمرة الأولى فكرة محددة لكل التفكير الفينومينولوجي.[2] » إلا أن ليفيناس ينتقد هذا العمل لاعتبارات منها: " أن إيرينغ لم يستطع حصر فكر هوسرل، بل تفحص الحركة الفينومينولوجية ككل، وأيضا قدّم الفينومينولوجيا في ارتباطها، بالفلسفة الدينية.[3]

وبين سنة 1926-1927، ظهر مقالين في " المجلة الفلسفية" revue philosophique، ليون شيتوف León Schestov، وفيها قدم نقدا للجانب العقلاني في فينومينولوجيا هوسرل. إضافة إلى بعض الدراسات المتعلقة بعلم النفس الألماني المعاصر التي أفردت فصلا لهوسرل.

---

[1] Levinas Emmanuel, la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, éditions Vrin, France, 2001, p5.

[2] المصدر السابق، ص5-6.

[3] إلى غاية هذه اللحظة أي سنة 1925، لم يُفرد عمل خاص لهوسرل ضمن فضاء الاشتغال الفرنسي يوضح الفينومينولوجيا الهوسرلية، بالرغم من أن جون إيرينغ كان أحد تلاميذ هوسرل، وبدعوة من إيرينغ، يتوجه ليفيناس إلى إنجاز أطروحة حول هوسرل يعرض من خلالها النقاط الأساسية لفيينومينولوجياه.

من خلال هذه المقدمة التاريخية للتلقي الفرنسي للفينومينولوجيا، يمكن القول أن ليفيناس هو الذي أدخل الفينومينولوجيا إليها حقيقة، من خلال عملين أساسيين، وبعدهما ستكون الانطلاقة الفعلية للحركة الفينومينولوجية في فرنسا. الأول: هو أطروحة الدكتوراه المنجزة من خلاله والتي نشرت سنة 1930، وكانت تحت عنوان: " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل[1]"، والثاني الترجمة التي قدمها للدروس التي ألقاها هوسرل في مدرج ديكارت بالسوربون، موضوعها "مدخل إلى الفينومينولوجيا الترنسندنتالية" والتي نشرت تحت عنوان: " تأملات ديكارتية[2]"

يتزايد الاهتمام بالفينومينولوجيا بعد هذه الفترة، وتظهر أسماء كثيرة ستجعل من الفينومينولوجيا حقل اشتغالها، نذكر منهم سارتر، ميرلو بونتي، بول ريكور، دريدا، ماريون، ميشال هنري... هذا التزايد عبّر عنه جان غرايش Jean Greisch بـ: «الفينومينولوجيا تظهر أكثر فأكثر باعتبارها الحركة الأساسية لتفكير عصرنا. "العودة إلى هوسرل" هي وحدها القوة المعقولة التي تحمل اكتشاف منهج، وأولا السؤال الذي يقود إلى معرفة ماهية الفلسفة[3]»

يعد القرن العشرين زمن الفينومينولوجيا بامتياز، خاصة داخل الفلسفة الفرنسية التي عرفت خلالها الفينومينولوجيا تطورات كثيرة تسمح بها الفينومينولوجيا

[1] نعود إليها لاحقا بالتحليل في هذا المبحث.

[2] Méditations cartésiennes هي مجموع محاضرات ألقاها هوسرل في مدرج ديكارت بالسوربون في 25/23 فبراير1929، بدعوة من معهد الدراسات الجرمانية، والجمعية الفرنسية للفلسفة، ألقاها هوسرل باللغة الألمانية وبطلب. من جون إيرينغ قام ليفيناس بترجمتها بالاشتراك مع غابريال بيفر Gabrielle Peiffer، من أجل التعريف بالفينومينولوجيا الهوسرلية بفرنسا وتوسيع انتشارها، فظهرت الترجمة الفرنسية، قبل نشره في لغته الأصلية سنة 1950 وكانت التأملات الديكارتية هي المجلد الأول من الأعمال الكاملة لهوسرل تحت مسمى " هوسرليانا".

Edmond Husserl, méditations cartésiennes, Gabrielle Peiffer et Levinas Emmanuel éditions Vrin, France, 1992, pp7/11.

[3] Jean Greisch, les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du xx siècle, in phénoménologie : un siècle de philosophie, dirigé par Pascal Dupond et Laurent Cournarie ; éditions ellipses, France, 2002, p45.

نفسها، باعتبارها فينومينولوجيا الإمكانات المفتوحة، والأفق اللانهائي لأي تفكير، لأن: «الكلمة الأخيرة لفلسفة هوسرل لم تقل بعد[1]» ولأن الفينومينولوجيا حسب هوسرل تنمو وتأخذ أشكال متعددة تزيد من جذريتها وعمقها. فهي فلسفة حية متحولة، تسير بك نحو... وفي وسط الطريق تتوقف لتعيد التفلسف من جديد. فالفينومينولوجيا «منهج يعطي قيمة وفائدة للفلسفة عموما.[2]» وهذا ما ستقوم به "الفينومينولوجيا الفرنسية[3]" من تعميق لرؤية فينومينولوجيا المؤسس من خلال شرح وتفسير الحكمة. "العودة إلى الأشياء عينها[4]".

1- نظرية الحدس الهوسرلية:

يعد الحدس intuition المنطلق الأساسي للمنهج الفينومينولوجي حسب هوسرل، ذلك أنه يرتبط "بمبدأ المبادئ" le principe des principes[5]. وستكون عبارة العودة إلى الأشياء ذاتها الفكرة الرئيسة المعبرة عن لب المنهج الفينومينولوجي، وتفكيره المتجدد. فبالرغم من كل التجديد الذي سيعرفه المنهج الفينومينولوجي وتحولاته الكبرى ابتداء من البحوث المنطقية، إلى غاية التجربة والحكم، أي من الفينومينولوجيا المنطقية إلى الترنسندنتالية، إلى التكوينية فإنه: «يظل المبدأ الذي به تتقوم فكرة الفينومينولوجيا عبر تجلياتها النظرية المختلفة والذي يظل ثابت الحضور المنهجي

[1] Levinas Emmanuel, la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, p 13/14.

[2] المصدر السابق، ص11.

[3] مصطلح يستخدمه جون غرايش ويعترف من البداية أنه يحوي الكثير من الغموض. انظر:

Jean Greisch, les yeux de Husserl en France, p50.

[4] إن عبارة العودة إلى الأشياء ذاتها ليس عبارة جديدة ابتدعها هوسرل، بل سبق استخدامها عبر تاريخ الفلسفة الطويل بداية من أفلاطون ثم أرسطو وصولا إلى هيغل بمعان مختلفة. إلا أن هذه العبارة مع هوسرل ستكون الشعار الرئيسي للمنهج الفينومينولوجي، واستخدمها أول مرة في نصه الذي نشره في مجلة لوغوس logos 1911. راجع يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج في فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس 2008، ص83/82.

[5] Edmond Husserl, idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier, éditions Gallimard, France,1995, pp78/79.

وكذلك الشرعية الفلسفية على الدوام، إذ أنه هو الذي سيعتمد عليه هوسرل على نحو صريح أو ضمني خلال كامل حقب مسيرته الفلسفية، على الرغم من تنوع الإشكاليات المبحوثة، وذلك لوصف الموضوعات الرياضية والدلالات المنطقية، والظاهرات الحسية والماهيات المحدوسة والبنى الأساسية لمنطقة الوعي المتعالي والعلاقات البينذاتية والمعطيات الأصلية لعالم الحياة. إلخ[1]» إن الحضور الدائم لفكرة العودة إلى الأشياء ذاتها في فينومينولوجيا هوسرل تبين مدى قيمتها المعرفية والمنهجية خاصة، فرغم تعدد موضوعات الفينومينولوجيا عبر حقبها المختلفة إلا أنها بقيت المرافق لها في جميع مسار تكوّنها.

لسنا هنا بصدد توضيح منطلقات المنهج الفينومينولوجي كما صاغ قواعده هوسرل، بل نحن نشير ابتداء لهذا المنطلق من أجل الوقوف على نقطة البدء التي اختارها ليفيناس للتعاطي مع فينومينولوجيا المؤسس. إن فهم المنطلقات واستيعابها يسمح بلا شك بالوقوف على معانيها البعيدة، إمكاناتها وحدودها، ما يسمح بالتجاوز، أو تصحيح المنطلقات وهو ما سيدشنه ليفيناس بداية من اكتشاف الوجود مع هوسرل وهايدغر en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger سنة 1949. فما سنشير إليه بعد هذا هو معنى العودة إلى الأشياء ذاتها، والحدس وأنواعه وصولا إلى القصدية وإمكاناتها، وحدودها من وجهة نظر ليفيناسية.

فما المقصود بالعودة إلى الأشياء ذاتها؟ معنى هذا أن ذات الأشياء محجوبة، وغير منكشفة، فتحتاج للكشف عنها وإبعاد ما يواريها ويضعف ماهيتها. وهذا أساس المنهج الفينومينولوجي، وكأن مسعى الوصول إلى ذات الشيء وعينه يقتضي الوقوف على أمرين، أولهما: إبعاد وإقصاء كل ما يحجب الشيء عن الظهور في عينيته، وأقصد بذلك الأحكام المسبقة، النظريات والمذاهب الفلسفية التي غلفت عينية الشيء ومنعته من الظهور. فهذا الاقصاء من شأنه أن يمهد الطريق نحو الشيء كما هو معطى. هذا القطع الجدري مع «ما يسمى بالأحكام المسبقة ورؤى العالم والمذاهب الفلسفية والنظريات

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج في فينومينولوجيا هوسرل، ص84.

العلمية والأفكار والمفاهيم والأقاويل المتوارثة عن تاريخ قد اندثر معناه الأصلي فتحول في الأخير إلى جملة من الترسبات والمعوقات المتكلسة التي تحجب عن النظر الفلسفي الأشياء المعطاة على هيأتها الأصلية[1]» يطلق هوسرل على هذا الاشتغال بالإيبوخي épochè، أو تعليق الحكم أو الوضع خارج المدار، أو وضع بين قوسين، دلالة على تعليق الأحكام التي تغطي أصالة الشيء وتحجبه عن الظهور. والثاني متعلق بالأول، ففي حالة الإبعاد للأحكام المسبقة يصبح الطريق واضحا والشيء معطى في أصالته، فيسمح بعد ذلك بـ: «الانفتاح على الظاهرات المعطاة والعيان المباشر لماهيتها ومعانيها[2]»

هنا نكون أمام مبدأ المبادئ الذي يشكل الحدس قاعدته الصلبة ومنطلقه الفعلي نحو الأشياء ذاتها. يقول هوسرل في الأفكار 1 الفقرة 24 تحت عنوان مبدأ كل المبادئ: «فكون الحدس المعطى إعطاء أصليا مصدر صحيح للمعرفة، وكون كل ما يقدمه لنا الحدس بصورة أصلية (بنحو ما في تجسده الحي الفعلي) ينبغي أخذه ببساطة كما يعطى لنا ولكن كذلك في الحدود التي يعطى فيها، بحيث هو في كل ذلك لا يمكن لأية نظرية وهمية أن تجعلنا نخالف الصواب فيه[3]» تلك النظريات الوهمية التي جعلت معنى الأشياء يتوارى ولا يظهر في أصالته، حيث أن تحليلات العقليين والتجريبيين والمذاهب الفلسفية عموما أزاحت المعنى الحقيقي وأبدلته بتمثلاتهم؛ فصرنا لا نرى الأشياء في واقعيتها بل ندرك فقط تمثلات الأشياء، ومبدأ المبادئ بما يحمله من قوة منهجية يجعلنا نصل إلى المعطى في أصالته وفي الحدود التي يعطى فيها واقعيا وفعليا.

[1] يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج في فينومينولوجيا هوسرل المرجع السابق نفسه ص85.

[2] المرجع السابق، ص84.

[3] إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011، ص70.

فكان الحدس هو الإمكان الحقيقي لكل فينومينولوجيا ممكنة، وتعددت مدلولات الحدس الهوسرلي وتوسع معناه تبعا للتعديلات التي كان يضيفها في كل مرة، بحيث أصبح الحديث عن حدوس فينومينولوجية[1] وليس حدس فينومينولوجي.

في قراءة ليفيناس لنظرية الحدس عند هوسرل ينطلق من النظرية الطبيعية naturaliste للكينونة l'être والمنهج الفلسفي، حيث يوضح من خلالها كيف انتقد هوسرل هذه النزعة، وتجاوزها، من خلال إيضاح مفهوم الكينونة باعتباره موضوع العلوم على اختلاف أشكالها من الفيزياء إلى البيولوجيا إلى البسيكولوجيا... إن هذه العلوم حولت الكينونة إلى مجموعة من المفاهيم من خلالها تشتغل على معنى الكينونة بصور مختلفة ومتباينة، مثل الذكريات والإدراك والمكان والزمان...ومن هذا فهي تتناول الكينونة باعتباره موجودا، «فتصبح نظرية الكينونة أنطولوجيا.[2]»

إلا أن هوسرل يرفض هذا التحديد الذي تضعه النظرية الطبيعية لفهم الكينونة كأنطولوجيا يقول ليفيناس: «الأنطولوجيا التي تصف ماهية السببية، المادية، وفي ميادين الوعي، الإرادة، الحساسية ... ليست حالة خاصة لعلم الصور التي سماها

[1] بخصوص تنوع مفهوم الحدس الفينومينولوجي عند هوسرل يمكن مراجعة يوسف بن احمد الظاهرة والمنهج صحة 93 وما بعدها حيث يبين، أن مفهوم الحدس خضع مع هوسرل لمراجعات عديدة خلصته من حمولته الفكرية الطويلة بداية من أفلاطون مرورا بكانط وهيغل يقول: " فأصالة الموقف الفينومينولوجي من هذه المسألة تتمثل في أنها رسمت خارطة فلسفية جديدة للحدس فأنهت إذن الثنائية القديمة العقيمة بين بعديه الحسي والعقلي، ثم أخصبت أيضا مفهومه بأسماء ووظائف أخرى فوسعت كذلك مجالات إدراكه واستخداماته، لقد أصبح الفينومينولوجي يتكلم على الحدس التجريبي والحدس الأيدوسي أو الماهوي، الحدس المطابق والحدس غير المطابق، الحدس الحسي والحدس المقولي، الحدس المعطى الأصلي..." الظاهرة والمنهج ص97. نفس الفكرة يوضحها ليفيناس في مقالة له تحت عنوان "حول الأفكار لهوسرل": "يقول امتداد مفهوم الحدس في حقل الماهيات والهيئات المقولية سمح لهوسرل بأن يرى في الحدس اللحظة الجوهرية للمعرفة الحقة. كل معرفة تقوم على مثول موضوع أمام الوعي، وكل ملفوظ حقيقي متعلق بالموضوع ليس بإمكانه أن يصدر سوى عن بنية الموضوع - عينه؛ أي في الحدس" ليفيناس إيمانويل حول الأفكار لهوسرل ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ضمن مجلد ليفيناس ص30 تحت الطبع بإشراف الدكتور أحمد عبد الحليم عطية.

[2] Levinas, la théorie de l'intuition, p20.

هوسرل الأنطولوجيا الصورية. هذه التصنيفات المادية – أنطولوجية بالمعنى اللغوي للمفهوم- مختلفة كليا عن موضوعات الكينونة.[1]»

يتقدم ليفيناس باتجاه موضوع الحدس الهوسرلي وذلك بالمرور على النظرية الفينومينولوجية للكينونة محاولا إيضاح الوجود المطلق للوعي، ثم قصدية الوعي موضحا أن كل الوعي ليس فقط وعي، وإنما وعي بشيء ما، يمتلك علاقة بالموضوع.[2]

وصولا إلى الفصل الخامس الذي عنونه ليفيناس بالحدس، موضحا أن البعد الحقيقي للحدس يتمثل في القصدية من حيث هي: «ظاهرة يتجلى فيها الموضوع بوصفه متواجدا، أي أنه شيء يمكن عده واقعيا ... فبما أن كل وعي يتحدد بوصفه وعيا بشيء ما، فإن هذا "الشيء" يكون مدركا خارج الوعي. من هنا، لا يلاقي التحليل المحايث للوعي سوى معطيات هيولانية؛ أي الاحساسات وفق اصطلاح البحوث، وكذلك الأفعال والمقاصد، في حين أن متعالقات هذه الأفعال لا تنتمي إلى الوعي، بل إلى عالم الموضوعات. وتكمن الخطوة الحاسمة المتممة بواسطة "الأفكار" في تأمل معنى القصدية إلى الحد الأقصى، وإدراك أن ذلك التعارض بين الوعي والموضوع ليس له معنى. إننا نتلمس الظاهرة الحقيقية العينية والأولية داخل الوعي والقصدية[3]»

إن اهتمام ليفيناس المبكر بالفينومينولوجيا وموضوعاتها الأساسية المتمثلة في مفهوم الحدس وتنويعاته، الذي أفضى إلى مفهوم الوعي والقصدية[4] باعتبارهما منطلق المنهج الفينومينولوجي، معنى هذا أن القصدية ستكون هي محرك الفينومينولوجيين وأكثر المفاهيم اشتغالا عليه، لأنهم من خلالها استطاعوا فهم الظواهر والوقوف على

[1] Levinas, la théorie de l'intuition, p21.

[2] المصدر السابق، ص66.

[3] مصطفى الضاوي، من العلم إلى الإيتيقا ليفيناس قارئا هوسرل، دار كنوز للمعرفة، عمان، ط1، 2020، ص80.

[4] في إمكان الجمع بين الوعي والقصدية أو التفريق بينهما يوضح يوسف بن احمد في مقال له بعنوان: "القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل" أن قصدية الوعي (أو الوعي هو قصدية)، أي أنه يجمع بينهما في دلالة واحدة. ضمن مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1-6، المجلد الأول ديسمبر 2006. ص49.

ماهيتها، كما أن الإمكان الذي تركه هوسرل لتلاميذه سيمكنهم من تجذير هذا المفهوم، وتجاوز التصورات التي ضمنها هوسرل له. وهنا ينبغي الإشارة إلى الكيفية التي من خلالها يفهم ليفيناس ماهية الوعي، القصدية يقول: «غير أن القصدية - وهذا ما يجب أن يفهم جيدا- ليست رابطة ما بين حالتين سيكولوجيتين بحيث أن إحداهما تكون هي الفعل بينما الأخرى هي الموضوع، وليست رابطة ما بين الوعي من جهة والموضوع الواقعي من جهة أخرى. إن أصالة هوسرل العظمى تقوم على رؤية أن "العلاقة بالموضوع" ليست شيئا يندرج ما بين الوعي والموضوع. بل إن " العلاقة بالموضوع" هي الوعي ذاته.[1]»

تتجلى أصالة هوسرل حسب ليفيناس وجدية تفكيره في اكتشافه لمفهوم القصدية، سيتجاوز من خلالها كل المواقف التقليدية التي أقامت تمييزا بين الذات والموضوع، وفي مقدمتها الكوجيتو الديكارتي الذي يقصي الموضوع ويقيم الوعي أو التفكير باعتباره أرض البداهة الممكنة الصالحة لكل تفكير، وباعتبارها المنطلق الأساسي لكل تقوُّم للموضوع أو العالم. ومن هذا فأن ليفيناس يرى أن أصالة هوسرل الحقيقية تتجلى في: «رؤية مفادها أن الظاهرة الأولى التي تعطى للتفكر المباشر للوعي ليست هي "أنا أفكر" ego cogito، ولكنها هي "أنا أفكر في موضوع ما" ego cogito cogitatum، موضوع كل تفكير، من غير أن يسجن داخله، ويقدم نفسه مع ذلك كخاصيته الضرورية، وإنه بما هو كذلك معطى -وهو معطى في نمط مثوله للوعي، داخل التفكر المنصب على الوعي.[2]»

وبالتالي فإنه مع هوسرل سار التفكير ممتلئ بموضوعه ولم تعد "الأنا أفكر" تعني أرض البداهة الأساسية فهوسرل سيدخل عليها جملة من التعديلات والتنقيحات، فيقر ليفيناس بفكرة "الحدس المحايد" الذي كشف ديكارت خاصيته اليقينية قد نُقِّحت بفكرة خاصية الوعي القصدية بـ"العلاقة بالموضوع" بوصفه ماهيته عينها. وهكذا

[1] إيمانويل ليفيناس، حول أفكار هوسرل، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ضمن مجلد ليفيناس، تحت الطبع، تحت إشراف أحمد عبيد الحليم عطية، ص37.

[2] المصدر السابق نفسه، ص45.

«فالعلاقة بالموضوع، القصدية في كل أشكالها، تصير قادرة على بلوغ الحدس المحايد وهذه الدراسة الحدسية للقصدية هي الفينومينولوجيا»[1]. تقوم الفينومينولوجيا الهوسرلية على ربط الوعي بموضوعه، بحيث لم يعد الوعي منفردا، لا يمكن إدراكه إلا في علاقته بالموضوع الذي ندركه واقعيا، أي يصير حدسا معطى أصليا، intuition donatrice originaire وتدركه كما يعطى في أصالته دون الالتفات إلى الأحكام التي أصدرت حوله وجعلت منه موضوعا معطوبا لا يكشف لنا عن ماهيته. إن أصالة هوسرل الحقيقية تكمن في قدرة مفاهيمه المنهجية على الاقتراب من الموضوعات ومقاربتها في صورها المعطاة حقيقيا وفعليا وواقعيا، أي إخراج الموضوع من الانقسامات التي مورست حوله وابعاده عن الأحكام التي شوهته. فدائما حسب هوسرل المذاهب الطبيعية naturalisme والنزعات النفسية والعقلية والتجريبية لم تترك الموضوع يعطى أصليا وإنما أسقطت عليه تمثلاتها.

في نص بعنوان "خراب التمثل" la ruine de la représentation يحاول ليفيناس صياغة معنى الفينومينولوجيا من خلال الدروس والسداسيات التي حضرها لهوسرل في فرايبورغ Fribourg صيف 1928 وشتاء 29/1928، ومن خلال علاقته الخاصة به، وأيضا من خلال قراءاته لأعماله الأساسية، وأيضا من خلال أطروحته وترجمته لدروس التأملات الديكارتية، حيث يحاول تلخيصها من خلال حصرها في كون «فينومينولوجيا هوسرل هي القصدية. ماذا يعني ذلك؟ رفض للحسوية Sensualisme التي تطابق الوعي بالإحساس sensation – بالشيء؟ بالتأكيد، لكن المحسوس sensible يلعب دورا هاما في الفينومينولوجيا، والقصدية تعيد تأهيل المحسوس. علاقة أساسية بين الذات sujetوالموضوع؟ objet بدون شك، لكن لم يكن من المتوقع من هوسرل أن يعترض حول فكرة أن الذات مفصولة عن الموضوع. فإذا كانت القصدية تعني فقط أن

[1] إيمانويل ليفيناس، حول أفكار هوسرل، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 45-46.

الوعي ينفجر نحو الموضوع، ونحن مباشرة مع الأشياء لن يكون هناك أبدا فينومينولوجيا.[1] »

تتميز فينومينولوجيا هوسرل في كون مسعاها الأساسي إعادة تأهيل المحسوس، الشيء الموجود في العالم الخارجي، وذلك من خلال رفض هوسرل لكل ما تقدمه النزعات الفلسفية التقليدية، والتي تبقى دائما محصورة ضمن الموقف الطبيعي فصل الذات عن الموضوع، فالعلاقة[2] بينهما تتم من خلال القصدية، التي توحد الذات بالموضوع من خلال إعادة النظر في مضمون المحسوس، وتجعل الوعي في كل أطواره ممتلئا بالشيء الذي يعيه ضمن تعالقية، فكل وعي هو وعي بشيء ما، ومن ثم فإن توجه الوعي نحو الأشياء المموضعة في العالم الخارجي لا يجعلنا فقط مع هذا الشيء في الآن، وإنما في علاقة مشتركة دائمة.

ومنه فإن فينومينولوجيا هوسرل تتمثل جديتها في تجاوز الأطر التقليدية للتفكير الفلسفي من خلال مفاهيمها المنهجية التي تنمو وتتطور حسب الموضوعات، حيث يؤكد ليفيناس على أن قيمة فينومينولوجيا المؤسس تتلخص في كونها تجربة تدمر المواقف الطبيعية من خلال أن القصدية تعمل على إيضاح المفاهيم والحفاظ عليها ضد الالتباسات التي يمكن أن تشوه ماهيتها الحقيقية، فهي محاولة لتنقية المفهوم مما علق

[1] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p126-127.

[2] في كتاب الأفكار1 فقرة 36 يقدم هوسرل شرحا لمضمون القصدية على اعتبار أنها "وعي بشيء" «وبما هي وعي بشيء فذلك يعني أنها " ذات علاقة قصدية" بذلك الشيء. ويحسن بنا في هذا المضمار أن نلاحظ أن الكلام لا يتعلق هنا بإضافة بين حدث نفسي ما -يسمى تجربة- وموجود حقيقي آخر يسمى موضوعا أو بصلة نفسية توجد بينهما في الواقع الموضوعي. إنما الأمر يتعلق بتجارب خالصة بمقتضى ماهيتها أعني أنه يتعلق بماهيات خالصة وبما تحتوي عليه الماهية قبليا وبضرورة غير مشروطة.» راجع إدموند هوسرل أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، ص98. يشرح يوسف بن احمد ماهية القصدية: «"كل وعي هو وعي بشيء ما" فالإدراك إدراك شيء ما، والحكم حكم على حال شيء ما، والتقييم تقييم حال قيمة ما، والحب حب محبوب معين، والعمل عمل ما...» يوسف بن احمد، القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا، ضمن مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، المجلد 1، 2006، دار المعلمين العليا تونس، ص 50.

به من الموقف الطبيعي[1]. ومن ثم فإن القصد هو الذي يوجه الوعي نحو الأشياء ولكن دون تحديد معناها، وبالتالي فإن الانفجار نحو الموضوع éclatement vers l'objet أي الوعي يتجاهل المعنى بتعبير ليفيناس: «الوعي ينظر بدون نظر[2]»

يقر ليفيناس في النهاية أن فينومينولوجيا هوسرل استطاعت تدمير التمثل الذي حكم التقليد الفلسفي كله، ومن ثم ستكون الفينومينولوجيا فاتحة لعهد جديد من التفكير خارج ثنائيات الذات والموضوع، إذ أن إيجابيتها تتلخص في كونها تحيي علاقة الذات بالإنسان الآخر ليس لكونه ضمن عالم الأشياء بقدر ما هو جوهر أصيل يمتلك تمام وجوده مثله مثل الذات ومن ثم فإن «هذه العودة حيث الكينونة تؤسس الفعل الذي يتوقع، حيث حاضر الفعل - حيث راهنيته- تتحول إلى ماضي، لكن أيضا حيث وجود الموضوع مثالي في الموقف الذي يؤخذ في سياقه، وحيث أسبقية الكينونة توضع من جديد في المستقبل – هذه العودة حيث المواقف الإنسانية أُوِّلت interprété باعتبارها تجربة أصلية، وليست مجرد ثمار للتجربة- هذه هي الفينومينولوجيا عينها. إنها تأخذنا خارج تصنيفات الذات – الموضوع، ودمرت سلطان التمثل.[3]»

الفينومينولوجيا الهوسرلية طريق نحو فلسفة جديدة، تنمو مفاهيمها، تتجدد دائما سواء في نتاج المؤسس أو تلامذته، فالإصلاحات التي عرفتها الفينومينولوجيا مع هوسرل من بداياتها كان مسعاها الدائم تجاوز إحراج الكوجيتو الديكارتي الذي يقصي الآخر من كونه ذاتا فاعلة وإنما منفعلة بإملاءات ذاتية محضة، إلى توسعتها لاحتضان الآخر في أبعاده الإنسانية من خلال مفاهيم كثيرة يضيفها هوسرل في كل مرة نحد منها بين – ذاتية intersubjectivité، والاستشعار empathie.

[1] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p128

[2] المصدر السابق، ص129.

[3] المصدر السابق، ص133.

لكن ما هي الملاحظات التي جعلت القصدية معيبة في نظر ليفيناس ما جعله يتجه بها نحو أن تكون أكثر جذرية؟ وهل بقيت مع هوسرل حبيسة الأنا الديكارتي؟ ولم تستطع مغادرتها برغم كل محاولات هوسرل؟

يبدو أن محاولات هوسرل تخليص الأنا من وحدويته، غير ممكنة حتى مع كل محاولات التوسعة والتجديد وإعادة التجديد الدائم للمتن الفينومينولوجي من بدايته إلى غاية "التجربة والحكم" expérience et jugement، فحتى مع إدخال مفاهيم تستدعي تجربة الآخر وغيريته، فإنه لا يستدعيه إلا مُقوّما من خلال الذات ، فهي غيرية أنانوية، يمنحها الأنا المتعالي l'ego transcendantale للآخر، وبالتالي تتحول في النهاية إلى مجرد تمثل للآخر في فضاء الأنا، وليس باعتباره ذاتا أتقاسم معه التجربة، حيث بقي هوسرل إلى آخر لحظاته حبيس الجوانية intériorité التي لم يستطع مغادرتها، فلا تزال بقايا الكوجيتو الديكارتي تتجلى آثارها مع كل محاولة لتوسعة مفاهيم الفينومينولوجيا، حيث أن تقوّم constitué تجربة الآخر من داخل الذات يبقيه حبيس تصورات ذاتية ومسبقة، وتخيلات تمنعه من أن يمتلك برانيته. وكانت هذه النقطة من أكثر الملاحظات التي تعرضت لها فينومينولوجيا هوسرل عبر مراحل تكونها سواء كانت فينومينولوجيا السكونية phénoménologie statique أو الفينومينولوجيا التكوينية phénoménologie génétique ويعود كل هذا إلى «إلى نقطة البداية الإيغولوجية égologie للفينومينولوجيا الهوسرلية التي لا تسمح لنا بمعالجة بطريقة مرضية التجربة التي نسميها غير.[1]»

ومنه فإن الغيرية الممكنة بالنسبة إلى هوسرل لن تكون إلا جوانية من داخل الذات، ولا تبحث برانية الآخر الذي نشترك معه تجربة أصلية، ومنه فإنها لن تكون في فينومينولوجيا هوسرل إلا "غيرية في الذات". Altérité à soi ومن هذا كان نقد ليفيناس « نقد للوعي كفعل تكوين، لوعي غير اجتماعي، يجنح إلى الهيمنة، فعل مموضع، أصل

[1] Natalie Depraz, transcendance et incarnation le statut de l'intersubjectivité comme altérité a soi chez Husserl, éditions Vrin, France, 1995, p21.

للمعنى، يهدد غيرية الآخر. إن أولوية هذا الفعل الموضع سيجعل من العالم مجرد منتوج للوعي، لهذا الوعي الذي يهبه معنى.[1]»

يباشر ليفيناس نقده للقصدية الهوسرلية ومحدوديتها في المرحلة التي كان فيها بصدد تحرير الكلية واللامتناهي، حيث يسبق ظهور هذا العمل مجموعة من المقالات حول هوسرل وفينومينولوجياه، والتي ظهرت في كتاب بعنوان اكتشاف الوجود مع هوسرل وهيدغر. في هذين المؤلفين سيظهر التجاوز الليفيناسي للقصدية الهوسرلية من خلال تساؤله حول إمكانية أن تكون هناك قصدية أكثر جذرية[2].

إن نقد القصدية سيسمح لليفيناس ببناء فينومينولوجيا جديدة مغايرة كلية للفينومينولوجيا الهوسرلية، فرغم وجاهة القصدية لدى هوسرل إلا أن محدوديتها تظهر حينما لم تستطع تحرير الغير من وعي الأنا المتعالي؛ فرغم كل محاولات هوسرل إلا أنه بقي محصورا في الوعي الخاص، غيرية داخل الذات. فالإصلاحات التي سيباشرها ليفيناس من شأنها أن تحرر الغير من سطوة الأنا المتعالي، من تسلطه، من محاولاته الدائمة صناعة المعنى وامتلاكه. كل هذا غير ممكن من خلال فكر يستند على جوانية الذات، ومنه فإن التوجه نحو البرانية، نحو ما هو موجود خارج الذات، هو وحده فقط سيجعل القصدية أكثر جذرية، ومنه فإن «العالم ليس موجودا بفضل أفعال التقوّم الخاص بنا.[3]»

إن القصدية التي ينشدها ليفيناس تتجاوز في الآن معا وثوقية الكوجيتو الديكارتي، وبين-ذاتية هوسرل التي هي في نهاية المطاف مجرد تعديل للكوجيتو الديكارتي لا يحرر الآخر بقدر ما يجعله أسير وعي الذات الخاص، ومنه ستكون البرانية نقطة

[1] رشيد بوطيب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر- لبنان، 2019، ص54.

[2] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p 148.

[3] Stephan strasser, Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Levinas Emmanuel, in revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 75, n25,1977, p 106.

تعديل ليفيناس للفينومينولوجيا، حيث يوضح أن هناك في الخارج ما لا يتأسس داخل معرفتنا المباشرة، فبالنسبة إلى ليفيناس «الغير هو مطلقا "براني" extérieur. يعني هذا أنه هو، مفصول عني، وأني "أنا"، مفصول عنه. إذا كنت ألتفت نحوه، إذا نظرت إليه مباشرة، إذا دنوت منه نتحدث، أنا أخرج من عزلتي الأنانية، أنا أكمل فعل التعالي. Transcendance»[1]

يبدو من خلال التحليلات أن التعالي غير ممكن إذا بقي الأنا في تعاليه الذاتي الأناني، فبالنسبة إلى ليفيناس وحده الغير بما يحمله معي من مشاركة وجدانية، من تقاسم للتجربة، للحياة، يجعل التعالي ممكنا، وهذا يحدث نتيجة البرانية. وكنا قد أشرنا سابقا أن التعالي مرادف للبرانية.

ومنه هناك فروقات جمة بين فينومينولوجيا ليفيناس وفينومينولوجيا هوسرل يمكن إجمالها في: أن هوسرل يرتبط بالمحايث immanence الجوانية intériorité أما ليفيناس فيتجه صوب التعالي transcendance البرانية extériorité، ومنه كانت فلسفة هوسرل تعبير عن فينومينولوجيا مثالية تصف الحياة الروحية، أما ليفيناس فيمكن وصفها بأنها فلسفة وجودية تهتم بالانفتاح والتقرب من الغير، حيث تقيم حوارا مع الوجودات الروحية.

ينطلق هوسرل من الكوجيتو الديكارتي باعتباره تعبير منظِم للحياة القصدية، أما ليفيناس فينطلق من بنى فوضوية للنفسانية الإنسانية[2]، المفاهيم الهوسرلية توجه الأنا المتعالي مثل »صوب"، "التقوّم"، "يعطي معنى. أما ليفيناس يطور فلسفة "للسلب"، للمعاناة والصبر[3]؛ أي أنه ينطلق في بناء فلسفته متأثرا بحياته الشخصية – حياة اليهود

[1] Stephan strasser, Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Levinas Emmanuel, in revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 75, n25,1977, p 107.

[2] Levinas Emmanuel, totalité et infini, essai sur l'extériorité, éditions Martinus Nijhoff, France, 1971, p111-112.

[3] المصدر السابق، 112-113.

في العالم بصفة عامة- التي عاش من خلالها الأسر وأشكال التشتت والضياع في العالم جراء انتصار الشمولية على كل أشكال الإنسانية أي انتصار الأنطولوجيا على الإيتيقا. فيسعى من خلال فلسفته للاهتمام بمسؤولية الأنا مقابل الغير لكي يكون الصلاح ممكنا.

إن قصدية ليفيناس كما يصفها قصدية المتعة[1] intentionnalité de la jouissance في مقابل قصدية التمثل عند هوسرل[2] intentionnalité de la représentation في كتابه الكلية واللا-متناهي أن موضوعات العالم الخارجي هي موضوعات تجلب المتعة للذات أو الألم، أي لا يمكن التعاطي معها كما نتعاطى مع الأشياء المادية، فهما شكلين مختلفين كليا عن بعضهما بالإضافة إلى ذلك فإن المتعة هي الطريق نحو السعادة «فكل متعة بهذا المعنى غذاء. الجوع هو الحاجة، الفقدان بامتياز بهذا المعنى المحدد، " يعيش على" ليست فحسب استيلاء على الوعي الذي يملأ الحياة. إنه مضمون المعيش. إنهم يغذون الحياة. إننا نعيش حياتنا.[3]»

من خلال هذا المفهوم يعطي ليفيناس للحياة مفهوما آخر يضع من خلاله مسافة بين الوعي والحياة، ذلك أن هناك مسالك في الحياة لا قدرة للوعي على الإمساك بها أو جعلها تتقوّم من خلاله، ومنه فإن مفهوم المتعة التي ترتبط بالسعادة تجلب مفهوم آخر هو الاستقلالية. ومنه فإن «الحاجة والمتعة لن يكونا مغطيين بمفاهيم

[1] في الصفحة 133 من الكلية واللا-متناهي في فقرة بعنوان المتعة والغذاء يقول ليفيناس: " قصدية المتعة يمكن وصفها كنقيض لقصدية التمثل، إنها تتضمن الإمساك بالبرانية التي تعلق المنهج الترنسندنتالي المدرج في التمثل. الإمساك بالبرانية لا يوازي فحسب تأكيد العالم."

[2] يعيد ليفيناس إرجاع الفينومينولوجيا الهوسرلية إلى فلسفة التمثل، التي كان من قبل اعتبره الفيلسوف الأقدر على مغادرة هذه الفلسفة من خلال مفهوم القصدية، إلا أن مراجعات ليفيناس جعله يقدم قصدية مغايرة ومن ثم أعلن في الكلية واللا-متناهي 1961 عن أن هوسرل لم يستطع مغادرتها رغم كل المراجعات التي قدمها والتوسيعات التي أضافها من أجل استيعاب تجربة الغيرية. راجع ليفيناس الكلية واللامتناهي ص 127 وما بعدها. كما يمكن مراجعة Raoul Moati, l'intentionnalité a l'envers à partir de totalité et infini, Europe revue littéraire mensuelle, novembre- decembre,2011, p184.

[3] Levinas Emmanuel, totalité et infini, essai sur l'extériorité, p113-114.

الحرية المنتهية. المتعة في علاقتها مع الغذاء الذي هو آخر الحياة، هي استقلالية فريدة من نوعها، استقلالية السعادة. الحياة هي انفعالية وعاطفية. العيش هو متعة الحياة.[1]»

ومنه فإن الحاجات تؤكد البرانية[2].

نصل مع ليفيناس إلى استنتاجات أساسية بخصوص الفينومينولوجيا الهوسرلية، تقتضي منا القول أن هناك ما هو عصي على الوعي الوحدوي استيعابه، كونه وعيا يعيش حالة من الفرادة في العالم يجعل كل شيء صوب الوعي بغرض بناء المعرفة إلا أن هناك من العالم ما لا تسعه المعرفة.

يغير ليفيناس زاوية النظر ليكتشف أن القصدية بقيت محصورة ضمن فلسفات التمثل، ومنه فإن ليفيناس سعى إلى تحريرها في جعلها أكثر جذرية تتصل بالحياة فيما لم يكن مفكر فيه من قبل هوسرل، وهذا شأن كل تاريخ الفلسفة الغربية. ولهذا أعمال ليفيناس افتتاحية لتقويض هذه الفلسفات بماهي تناست الموجود، واهتمت بالوجود، ومن ثم فإن حتى هوسرل حسب ليفيناس لم يغادر أرض الأنطولوجيا يعبر عن ذلك صراحة في الكلية واللامتناهي، ومن ثم يدرجه ضمن التقليد الغربي.

[1] Levinas Emmanuel, totalité et infini, essai sur l'extériorité, p118-119.

[2] المصدر السابق، ص134.

المبحث الثاني:

نقض الأنطولوجيا ليفيناس متجاوزا هيدغر

«كل أنسان هو انطولوجيا، ذلك أن عمله العلمي وحياته العاطفية واشباع حاجاته وعمله وحياته الاجتماعية وموته، كل هذا ... بقوة تحفظ لكل لحظة من هذه اللحظات وظيفة محددة في فهم الوجود والحقيقة، حضارتنا برمتها تنبثق من هذا الفهم الذي شكل نسيان للوجود. لا توجد الحقيقة لأن الانسان موجود وإنما هي موجودة لأن الوجود عامة يلف نفسه - غير منفصل عن انفتاحه- أو إذا أردنا لأن الوجود معقول هناك انسانية»

ليفيناس ايمانويل، هل للأنطولوجيا من أساس ص186.

ينتهي الحديث عن "هوسرل" في علاقته بـ"ليفيناس" عند النقد الذي وجهه هذا الأخير لتشكل الوعي القصدي كما حدد معالمه هوسرل منذ البداية، والتغييرات التي طرأت عليه خاصة في المرحلة الأخيرة أي بعد 1929 زمن كتابة التأملات الديكارتية؛ أي ما يمكن نعته مرحلة هوسرل الأخيرة الذي توجه إلى موضوع "عالم الحياة". أدرجه ليفيناس مع التقليد الغربي الذي يمنح «امتيازا للتصور وللمعرفة، وبالتالي للمعنى الأنطولوجي للكينونة.[1] »

أرجع ليفيناس كل محاولات هوسرل للخروج من هذا التقليد تكريسا لمفهوم "الأنا أفكر" في وحدته واستقلاليته، وقراءته وتسلطه؛ فرغم كل التوسيعات التي أدرجها في الفينومينولوجيا، إلا أن فلسفته الأخيرة تبقي الأنا متعالي: «وهنا يكمن سبب ابتعاد تأملي عن المواقف الأخيرة للفلسفة المتعالية لدى هوسرل أو على الأقل لصياغات هذه الفلسفة. -وهناك أيضا أسباب أخرى ترجع إلى الأحداث التي وقعت ما بين 1933 و1945 والتي لم تنجح المعرفة في تفاديها ولا في فهمها-.[2]»

بعيدا عن الكوجيتو الديكارتي، فإن النماذج المعرفية التي صنعتها فينومينولوجيا هوسرل، لم تستطع تجنيب الإنسان ما وقع في ثلاثينيات القرن الماضي من حرب وخراب طال الإنسانية كلها، بالإضافة إلى أنه تعبير عن فشل الثقافة الأوربية وتأزمها، حيث كانت غير قادرة على فهم وتفسير الأحداث ولا تقديم نموذج معرفي حضاري يتم من خلاله تقبل أساليب الآخرين في التفكير والحياة، هذا الابتعاد عن هوسرل من جهة سيُمكّن ليفيناس من جهة أخرى التوجه صوب "الغير" باعتباره باراديغما تجعل منه سابق عن كل أسبقية ممكنة، ومنه تكون الإيتيقا مشروعة في أفق الظلامية المنتشرة في الثقافة الأوربية

[1] الوعي غير القصدي إيمانويل ليفيناس، ضمن "مجلد ليفيناس"، إشراف عبد الحليم عطية تحت الطبع ص 194.

[2] المصدر نفسه ص 195.

إن نقد ليفيناس لهوسرل والفينومينولوجيا الألمانية عموما، يجعله يتجه نحو هيدغر باعتباره تجاوز الأساس المتعالي الهوسرلي بالأنطولوجيا الأساسية[1] ontologie fondamentale. ويبدو جليا أن تأثير هيدغر كان مبكرا على الفلسفة الفرنسية، يعود ذلك إلى سنوات الثلاثينيات وما تسميه "جويل هانسل" Joëlle Hansel بعودة مشكلة الكينونة في فرنسا[2].

كثيرا ما نجد ليفيناس في كتاباته وحواراته يذكرنا بما يدين به لمؤسسي الفينومينولوجيا هوسرل وهيدغر، وما منحاه من أدوات منهجية، منحته قدرة الكشف عن بنية الوعي؛ إلا أنه ومع كل هذا المديح، لا نكاد نجد كتابا لليفيناس إلا ويوجه نقدا وسعيا لتجاوز الأنطولوجيا وتبيان تهافتها، واستحالت إمكانها فلسفة أولى لاعتبارات عديدة.

[1] الأنطولوجيا تميز الفلسفة باعتبار أن الكينونة être هو موضوعها الوحيد وهي علم الوجود. ولكن مع ذلك كل الفلسفات الكبرى منذ القدم فُهمت باعتبارها أنطولوجيا، ومع ذلك فشلت في إنشاء أنطولوجيا أساسية. مسألة الأساسية هي إذن معرفة ماذا تعني الكينونة، وكيف يكون فهمها إمكانا. هدف التحليل الوجودي هو إظهار كيف لفهم الوجود أن يكون أصيلا لكل موقف في مقابل الكائن.étant كل العلوم من جهة الكائن تتضمن أنطولوجيا جهوية، تتعلق بوجود الكائن التي تهتم به هذه العلوم.

والحال أن الأنطولوجيات الجهوية تؤسس العلوم الوضعية التي هي أيضا في حاجة إلى وجود مؤسس على أنطولوجيا أساسية تقدم صياغة لمعنى الكينونة.

إذا كان التحليل الوجودي ينتج عنه إيضاح زمانية أصلية للدازاين، هذه هي نقطة انطلاق الأنطولوجيا الأساسية تكشف المعاني الزمانية لكينونة كما هي. بهذا المعنى الأنطولوجيا الأساسية ليست أساسية لأنها تكشف زمانية الكينونة باعتباره عمق سحيق، إنها لا تضع أساسا ذو أهمية معرفية، الأنطولوجيا الأساسية تسمح إذن بتحرير الكينونة في جذريتها، تحرر الاختلافات الأنطولوجية، تفرق بين الكينونة والكائن متماد coextensive مع الدازاين dasein. Jean- Marie Vaysse, dictionnaire Heidegger, éditions ellipses, paris 2007, p115-116.

[2] تذكر جويل نموذجين يظهر مدى تأثيرهما بأعمال هيدغر وإعادة طرحه سؤال الكينونة من خلال أعمالهما الأول لويس لافيل luise Lavelle في كتابه "الحضور والكلي" المنشور سنة 1934؛ والجريدة الميتافيزيقية لغابرييل مارسيل Gabriel marcel سنة 1927. راجع جويل هانسل، خلاف هيدغر ليفيناس وعلم الوجود إلى الفرنسية، ضمن: من الموجود إلى الغير، ترجمة علي بو ملحم، النشر كلمة ومجد، أبو ظبي الإمارات، 2008، ص 36-37.

فمنذ البدايات الأولى لليفيناس الشاب، أي ليفيناس الأطروحة والترجمة للتأملات الديكارتية من 1930 إلى 1945[1] نجده يوجه نقدا للفكر المثالي ففي كتابه عن الهروب de l'évasion يقف على الفكرة التي تسببت بنسيان كلي للكينونة ومنحت لها الأولوية على حساب الموجود وهي التفكير بالانا المكتفية بذاتها[2].

نلحظ التوتر الظاهر بين ليفيناس وهيدغر أو ما يمكن نعته بصراع الإيتيقا ضد الأنطولوجيا، أو مقاومة الكينونة من خلال الوجه. من البداية نشير إلى وجود مشكلة عصية الحل بين ليفيناس وهيدغر، حيث نجد كلمة وجود يشار إليها بكلمتين في اللسان الفرنسي être و existence وسنحاول بما تسمح به المادة المعرفية إقامة شيء من التمييز بينهما، حتى لا نقع في الخلط بينما يريده ليفيناس وما باشرته الفلسفة الهايدغيرية.

تستخدم اللفظتين في اللغة الفرنسية والألمانية والإنجليزية واللاتينية، وهنا تبدو الحاجة ملحة إلى وضع تمييز بينهما في اللسان العربي، لأن سياقات الفلسفة الغربية المعاصرة قامت على تباين استخدام اللفظتين، إلا أن السياق العربي لا نكاد نجده يقيم ذلك بل في أغلب الأحيان يشير إليهما بـ "الوجود". هذا التمييز ضروري من أجل فهم توتر العلاقة بين ليفيناس وهيدغر، ذلك أن ليفيناس سنة 1947 كتب من "من الوجود إلى الكائن" de l'existence a l'existant، وهيدغر "الكينونة والزمن" être

[1] اهتمام ليفيناس المبكر بهيدغر يعود إلى سنوات الثلاثينات وأربعينات القرن الماضي، وتحديد مرحلة الحرب العالمية الثانية، حيث نجد في المجلد الأول المعنون ب: "دفاتر الأسر وأعمال أخرى غير منشورة" كثير من المطارحات الفكرية للأنطولوجيا الهايدغيرية نشير إلى واحدة منها يقول ليفيناس: " تحول الوحدة إلى صورة "لتكون في الكينونة " هيدغر يمنع لمح في الوحدة العدم المنتج من قبل الكينونة، ولمح السلام. ألم الوحدة ليس صنيع لكينونة أوجد الألم في العالم، لكن الألم صنيع الكينونة ذاتها -والتي لا يمكن تداركها من قبل كينونة أكثر اكتمالا. ولكن من خلال السلام. السلام ليس الكينونة Emmanuel Levinas, œuvre 1 carnets de captivité et autres inédits, éditions grasset imec, France, 2009,p 52. ومنه فإنه سيعتبر أنطولوجيا هيدغر دائما أنطولوجيا حرب.

[2] Emmanuel Levinas, œuvre 1 carnets de captivité et autres inédits, p38.

et temps، هذا السياق يفرض علينا الاشتغال أولا على المصطلح ومعرفة الحمولة الأنطولوجية والإمكانات المعرفية لكليهما بغرض فهم الاختلاف الجذري بينهما.

تُعدّ المحاولة التي قدمها "فتحي المسكيني" من المحاولات الجادة لإيضاح التمييز بينهما ضمن ترجمته لكتاب هيدغر " الكينونة والزمن"، حيث قدم تبريرات تميز بين الكينونة être والوجود existence، وهو اشتغال انفرد به ولم يسبق إليه أحد في توظيف الجذر " كان" للدلالة على الحمولة الأنطولوجية للفلسفة الغربية ممثلة في هيدغر.

ففي معرض حديثه عن عدم التمييز بين المصطلحين، قدم قراءة مبينا من خلالها أن التمييز لم يكن إلا مع هيدغر، وبالتالي الصمت عن هذا التمييز غير مجدي وإلا صارت الترجمة والنقل بين اللغات مجرد عبث؛ ذلك أن ما نترجمه هو روح الفكرة وروح المصطلح، فكل اللغات قادرة على قول الكينونة. ومنه فإن الالتباس داخل اللسان العربي يرجع إلى الاكتفاء بما انتهى إليه الفرابي من خلال ترجمته "أون" بـ" موجود"[1]

ومن ذلك أشار المترجم أن الشائع هو افتقاد اللغة العربية للفظة تقابل مفهوم einai، فلجأ المترجمين العرب إلى استخدام الفعل "وجد" كمقابل وحيد للمصطلحين معا، ولكن المسكيني يؤكد على ضرورة التمييز بينهما معتبرا الاكتفاء بـ" الوجود" كمقابل لـ Sein هو في الحقيقة إغفال لجهد هيدغر في رسم خط فاصل بين sein وexistenz ويضيف: «علينا أن نتقبل بأن الأمر لا يتعلق بجمال العبارة أو باحترام المصطلح الفلسفي العربي المستقر بعد منذ الفرابي، بل بمدى استعدادنا وقدرتنا على الانتظام في تاريخ الأنطولوجيا وتاريخ مصطلحها العلمي وليس العربي فحسب.[2]»

يوضح المسكيني في قراءته للمصطلحين كان être وَ وجد exister أن التمييز بينهما لم يكن واضحا، منذ اللحظة اليونانية إلى نهاية العصر الحديث، بل كان التواشج

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، ت فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص762.

[2] المرجع السابق نفسه، ص763-764.

والتقاسم والتداخل بينهما قائما في الاستعمال الفلسفي؛ سواء في ترجمة الفلسفة اليونانية أو في استخدام المصطلحين عند الفلاسفة المسلمين، أو فلاسفة العصر الحديث.

ومن ثم سيجعل من التمييز بينهما اقتضاء معاصر، ومطلب أساسي بداية من الاستخدام الهايدغيري في الكينونة والزمان. يبدأ المسكيني التمييز بينهما بالقول: «إن existenz هي تبيئة للفظة existencia اللاتينية التي هي ترجمة للفظة "وجود" العربية (عربية ابن سينا)؛ وهو وضع في تاريخ المصطلح لا يمكن القفز عليه. وثاني من خلال المخزون الأنطولوجي الكبير للغة العربية ونعني تحديدا معجم " كان" من " كن" القرآنية، إلى كينونة المتصوفة، إلى كيان الأدب العربي الحديث (الشابي، جبران نعيمة، المسعدي). ولأن التمييز بين " كينونة" وَ "وجود" هو قرار اصطلاحي لم تعرفه أنطولوجيا العصر الوسيط.[1]»

يعطي المسكيني ثلاث تبريرات لإقامة تمييزا بين المصطلحين، ارتبط أولها ب أن انتقال لفظة وجود من العربية إلى اللاتينية قابلها لفظ existencia، واستمر ذلك حتى مع الفلاسفة المعاصرين، والمبرر الثاني ما قد نجده من حمولة أنطولوجية للفظة "كن" القرآنية، أما المبرر الثالث يرتبط بالأقدمين حيث أنهم لم يقيموا تمييزا بينهما، ولم يكن مطلوبا أيضا، إلا أن الآن الضرورة ملحة لإقامة هذا التمييز فهو اقتضاء معاصر خاصة مع هيدغر.

يصل المسكيني في تحليلاته إلى القول بأن التمييز بينهما ممكن وواضح ودقيق؛ إذ يمكن إقامة حد فاصل بينهما، يعود هذا الفصل إلى مجال استخدام كل منهما، «فالكينونة بعامة (أن تكون كما يكون أي شيء داخل العالم)، والوجود الإنساني بخاصة (أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تتميز عن كل صنف آخر من الكائن، إنها تحمل فهما ما لمعنى كينونتها.[2]» ومنه فإن عمومية الكينونة ترتبط بوصفنا كائنات بلا تفصيل ولا تمييز

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، 765.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 766.

فيطلق اللفظ في عمومه بغرض الإشارة إلى ما يكون داخل العالم. بينما الوجود فيستخدم للدلالة على فرادة الإنسان، باعتباره الكائن الوحيد القادر على إدراك كينونته وتعقلها. فالوجود يحيلنا إلى الإنسان، والكينونة تشير إلى المشترك بين جميع الكائنات في العالم. «فالكينونة هي كائنات، أي أشياء تظهر في أفق العالم، في سياق انكشاف العالم. أما existenz فهي " إمكانية الكينونة" لا يتوفر عليها إلا كائن واحد هو الإنسان. هي الوجود في معنى اختيار إمكانيات معينة من إمكانات كينونتنا، والخروج إلى ملاقاة الكائن التي داخل العالم وليس من جنس كينونتنا، ملاقاته ضمن " الهناك" حيث تنفتح كينونته، أي كائن بالنسبة إلينا.[1]»

يسمح لنا هذا التمييز الذي يقيمه المسكيني بين الكينونة والوجود بين عمومية اللفظ وخصوصيته، فالعمومية قادتنا إلى مشاركة الكينونة مع ما هو داخل العالم، والخصوصية الإنسانية المتمثلة في " الوجود" الذي يتعقل ويدرك ويعي إمكانات كينونته، فالإنسان وحده الدال على الوجود باعتبار أن هذا الإمكان يخصه وحده، فهو يعرف من يكون بالنسبة إلى الكون، ويدرك أبعاده في لقاء داخل العالم، مع الكينونات les êtres ضمن "الهناك"، أي مسعى الوجود لفهم كينونته بالاقتراب من الكائنات.

كانت هذه المقدمة ضرورية قبل البث في الصلة المتوترة بين هيدغر وليفيناس، لاعتبارات عديدة منها أننا بصدد معجم ليفيناسي يستخدم هذين المصطلحين فوجب التمييز بينهما لئلا يكون الخلط بينهما في حالة الترجمة والاقتباس، ولنميز بوضوح بين المضامين المعرفية الأنطولوجية لهيدغر، إمكاناتها وحدودها، ثم بعد ذلك تجاوزها. ومنه فإننا سنشير إلى existence بالوجود، وإلى être بالكينونة.

تنشأ مشقة مضاعفة في تتبع الحضور الهايدغيري في المتن الليفيناسي، وذلك لعدة أسباب منها شساعة النصوص الهايدغيرية وتعقيدها، بالإضافة إلى كثرة حضوره في نصوص ليفيناس، وكثرة الإحالة عليه إلى غاية الكلية واللامتناهي، حيث أكد الكثير من الشراح أن النص الأخير بقيت لغته مشدودة إلى الأنطولوجية الهايدغيرية، وأن الابتعاد

[1] مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، ص766.

عن هذه اللغة والتخلص منها يكون من خلال عمل "بخلاف الكينونة"، أي سنة 1974 سنتين قبل وفاة هيدغر.[1] كما أن النقاش الكبير لليفيناس والمعارضة الشديدة للتصورات الهيدغيرية، قابلها هيدغر بصمت رهيب. من هذا كله سنحاول التوقف عند التصورات التي يقدمها ليفيناس.

في حوار أجري مع ليفيناس سنة 1981 مع "ريتشارد كيرني" يشير ليفيناس إلى أهمية هيدغر بالنسبة إليه وإلى أهمية التحليلات الفينومينولوجية التي قدمها خاصة في الكينونة والزمان، أين يظهر بوضوح التمييز بين فينومينولوجيا المؤسس؛ إذ نجد أن هيدغر دبّ الروح في المنهج الفينومينولوجي يقول: «هيدغر كان أول من منح لهذه الإمكانيات أساسا وضعيا وعينيا لوجودنا اليومي، فقد أظهر بأن البحث الفينومينولوجي، الموجه نحو الحقائق والماهيات الخالدة، نابع في آخر المطاف من الزمان، من وجودنا الزماني التاريخي.[2]»

تُظهر هذه العبارة مدى التأثر الذي خلفه هيدغر في ليفيناس[3] حتى السنوات الأخيرة من عمره، إذ دائما ما يشير إلى عمق ذاك الأثر بأن تحليلاته لنظرية الحدس الهوسرلية كانت بعيون هايدغيرية.[4]

---

[1] Xavier Francisco Sénchez Hernandez , vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas, éditions l'harmattan, paris, 2009, p76-77.

[2] مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار ليفيناس مع ريتشارد كيرني، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ضمن مجلد ليفيناس مخطوط قيد الطبع تحت إشراف الدكتور عبد الحليم عطية، ص8.

[3] تمثل تحليلات هيدغر للقلق والشك والموت تمارين حية للمنهج الفينومينولوجي، وجد فيها ليفيناس مدخلا لفهم الوجود الإنساني المرتبط بفكرة الزمان، وهنا تكمن أصالة هيدغر حسب ليفيناس في نص الإيتيقا واللا-متناهي يقول: " أهمية الوجود الإنساني باعتباره فضاء للأنطولوجيا الأساسية، ولكن تحليل الكينونة في هذا الكتاب علّم وحدد التحليلات الوجودية التي ستأتي لاحقا." أنظر

Levinas Emmanuel, éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo, éditions fayard/ France culture, 1 publication 1982, p30.

[4] Emmanuel Levinas, éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo, p 29-30.

في قراءة ليفيناس لهيدغر، فإنه يمثل حالة جدة، لم تعرف الفلسفة طريقا لها إلا من خلاله، إذ مع تحليلاته ستعرف الأنطولوجيا ميلادا جديدا يميز فيها هيدغر بين الموجود، l'étant وكينونة الموجود l'être de l'étant، وبالتالي ستكون كينونة الكائن هو الموضوع الأساسي للأنطولوجيا، «فالكائن يشتمل كل الموضوعات، كل الأشخاص ضمن معنى خاص الله أيضا. كينونة الكائن هي حقيقة كل هذه الموضوعات وكل الأشخاص، هو لا يتحدد مع أي من الكائنات، ولا حتى مع فكرة الكائن في عموميتها، وضمن معنى خاص ... إذن هو بطريقة ما حدث الكينونة نفسها لكل الكائنات.[1]»

يمكن بداية تقسيم قراءة ليفيناس لهيدغر على مرحلتين حتى يتسنى للقارئ فهم التوتر الحاصل في العلاقة بين الإثنين أو بين الأنطولوجيا والإيتيقا، ومنه سنعمد بداية وبالاستناد على النصوص الأولى لليفيناس التي يشرح من خلالها مفهوم الأنطولوجيا الهايدغيري ويوضحها متتبعا معالمها ومفاهيمها، رغبة في الكشف عن جبهات قوتها وأصالتها. ثم نعمد في مرحلة أخرى إلى الكشف عن النقد الذي مارسه ليفيناس على هيدغر التي سيكون الأرضية التي يعبر من خلالها إلى الإيتيقا.[2]

[1] Emmanuel Levinas, martin Heidegger et l'ontologie, in en découvrant l'existence avec Husserl er Heidegger, p 56.

[2] يجدر الإشارة هنا إلى أن هناك قراء لفلسفة ليفيناس يؤكدون دعوى مفادها أن ليفيناس في كل فلسفته لم يستطع التحرر من هيدغر ومقولاته الفلسفية، بل يذهبون أبعد من ذلك إذ يجعلون من فلسفة ليفيناس مجرد امتداد للإرث الهايدغيري، ونجد من بينهم على سبيل المثال لا الحصر مصطفى كمال فرحات في مقال ضمن مجلة حوليات بعنوان: "صروف الكينونة فيما بين ليفيناس وهيدغر أو حرب الإيطيقا ضد الأنطولوجيا" إذ يقول: " ليفيناص حينما يتولى نحت وصياغة أطروحاته الرئيسية ، إنما هو يتغذى في ذلك ولذلك من نقد أسياسيات المشروع الهيدغيري لا كما هي ثمرة شرعية لتوالد نتائج معينة من مقدمات محددة ... إلى حد التناسخ وتداخل الناسخ والمنسوخ ... وذلك لا في شكل ما قبل المنعرج ولا ما بعده إن كان لهذا التحقيب معنى أصلا لذلك سيكون ليفيناص قد أخطأ هدفه تماما بإعلانه لا شرعيا لحرب الإيطيقا وميتافيزيقا اللانهاية...". أنظر ص 10-11. كما أشار إلى ذلك ميشال فاني: " في الواقع هيدغر وليفيناس لا يتشاركان فقط التعالي بالكيفية نفسها لوصف الأثر أو الاستئناف، يشتغل المُفكِّرَيْن على حد سواء من خلال المخطط نفسه من أجل تأهيل اللا-حضور أو اللا-متجلي للكينونة أو الغير: الأثر."أنظر: =

ارتبطت جدية فكر هيدغر بالنسبة إلى ليفيناس في ذلك التقسيم الذي وضعه بين الموجود وكينونة الموجود، ف «أصالة هيدغر تتكون تحديدا على المحافظة بوضوح وعدم التقصير. هذا التمييز. كينونة الموجود هي موضوع الأنطولوجيا. إذن الموجودات يشكلون ميدان بحث العلوم المعرفية. ontique[1]»

إن المديح الذي يصف به ليفيناس هيدغر راجع إلى قدرة هذا الأخير على التمييز بين الكينونة والموجودات، حيث أن تاريخ الفلسفة لم يُعِر لهذا التمييز اهتماما، وهو ما جعل ليفيناس يضع عمل "الكينونة والزمان" من بين أعظم المصنفات الفلسفية في تاريخ الميتافيزيقا كلها، أي مع فيدر لأفلاطون، ونقد العقل المحض لكانط، وفينومينولوجيا الروح لهيغل وأيضا محاولات في المعطى المباشر للوعي لبرغسون.[2]

شكلت لقاءات دافوس[3] Davos على الرغم من أنه لم تكن بين ليفيناس وهيدغر علاقة شخصية، إلا أن محاضرات تلك الفترة بقيت راسخة في ذهنه، أين قدم هيدغر محاضرات حول كانط وعمله الأساسي نقد العقل المحض والأساس الميتافزيقي، بينما كانت محاضرات "كاسيرر" حول الكينونة والزمان، يقول ليفيناس: «في دافوس على شكل حوارات وعلى شكل سلسلة محاضرات متضادة حيث تبادل بسيط لافتراضات؛

= Michel Vanni, l'impatience des réponses l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique, cnrs éditions paris, 2004, p83.

[1] Levinas Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p56.

[2] Levinas Emmanuel, éthique et infini, p27-28.

[3] مدينة سويسرية استضافت حوارات هيدغر مارتن وكاسيرر أرنست امتدت اللقاءات من 17 مارس حتى 06 أبريل من سنة 1929، وكان ليفيناس ممن حضر اللقاءات ضمن حصوله على منحة دراسة في الخارج أين انتقل من جامعته الأم ماربورغ إلى فرايبورغ لإتمام دراساته العليا. راجع:

Lescourret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, éditions Flammarion, France, 1994, pp 76-77-82.

تحدثا كل في دوره، كانت هناك أسئلة، حلقات من النقاش. أعتقد أن طالب شاب يستطيع امتلاك انطباع كان يشارك في خلق ونهاية العالم.[1]»

يرتبط ليفيناس ارتباطا وثيقا بتأملات هيدغر في الكينونة والعدم، وتحليلات هيدغر العميقة لمعنى الكينونة، أو حدث الكينونة l'évènement de l'être، إذ تحمل هذه العبارة حسب ليفيناس تخلص الكينونة ذاتها من ثقل الأنطولوجيا التقليدية، التي جعلها تتحول من كونها اسم إلى فعل، وهذا الذي لم يكن موجودا في تاريخ الأنطولوجيا كلها، هذا المعنى الذي أشار إليه ليفيناس في عمله الإيتيقا واللّا-متناهي: «نتحدث عادة عن كلمة كينونة être كما لو كانت اسم على الرغم من أنها فعل بامتياز. في الفرنسية نقول الكينونة أو كينونة. مع هيدغر في كلمة كينونة أيقظ فاعليتها، التي بالنسبة إليه حدث، حدوث الكينونة. كما لو كانت الأشياء وكل الذي هو " على وشك أن يكون؟" "يقومون بوظيفة الكينونة" على هذه النغمة اللفظية عوّدنا هيدغر. هي لا تنسى على الرغم من كونها مبتذلة اليوم. على هذا إصلاح لأذاننا. الفلسفة نشأت -حتى وإن كانت لا تقدم اعتبارا- محاولة الإجابة عن سؤال دلالة الكينونة باعتبارها فعل... هيدغر حدد بوضوح الفلسفة بالنسبة للأنماط المعرفية الأخرى كأنطولوجيا أساسية.[2]»

تحدد معنى الفلسفة مع هيدغر في كونها مختلفة عن جميع الأنماط المعرفية الأخرى، كونها مقترنة بالأنطولوجيا الأساسية، التي تهتم بموضوع الكينونة، كينونة متميزة فعليا عن الكائن، هذا التمايز وقف على منح الأولوية للكينونة على حساب الكائن، إلا أن الكينونة بلا موجودات يمكن وصفها على أنها كينونة صامتة، بلا روح، ومن ثم كان تاريخ الفلسفة كله مقتصرا على معاودة بعث الكينونة واستئناف تحليلاتها بدل الكائن، وهذا ما يعرف بالأنطولوجيا الأساسية.

يواصل دائما ليفيناس الإشادة بهيدغر تحديدا فترة الكينونة والزمان، 1927 ويصفه على أنه عمل ضاج بتمارين فينومينولوجية تنير وتضيء الكينونة، يمكن معها

[1] Poirié François, Emmanuel Levinas essais et entretiens, p83

[2] Levinas Emmanuel, éthique et infini, p28.

القول أنه استطاع من خلال تلك التحليلات التفوق حتى على أستاذه هوسرل خاصة مع تيمات من قبيل القلق، الهم، الموت ... منطلقا في ذلك من سؤال أساسي لماذا لا نجد العدم بدل الكينونة، يقول: «الكينونة والزمان بقي النموذج نفسه للأنطولوجيا. مفاهيم هيدغر النهاية، كينونة هنا، كينونة من أجل الموت ...إلخ ما زالت أساسية حتى وإن كنا تحررنا من صرامة نظام هذا الفكر، تبقى مسجلة بنفس أسلوب تحليلات الكينونة والزمان، بنفس النقاط الأساسية التي تحيل إلى تحليلات وجودية. اعلم أن الإشادة تجعل الكينونة والزمان تظهر شاحبة باهتة في مريد متحمس للفيلسوف العظيم. لكن أعتقد أنه بواسطة الكينونة والزمان أعمال هيدغر اللاحقة لا تزال صالحة تحدث انطباعا مشابها.[1]»

تشكل فلسفة هيدغر ثقلا معرفيا وزخما معرفيا، خاصة تلك المؤسسة في الكينونة والزمان، حيث يظهر امتدادها على مدى مؤلفات هيدغر، إذ لا يخفى على الكثير أن هذا العمل كان محور نقاش أغلب الفلسفات التي جاءت بعده، إذ أنها تدخل معه في نقاشات جادة، نظرا للجدة التي طعم بها هيدغر مفهوم الكينونة وجعلها عنده متمايزة كليا عن الميتافيزيقا السابقة له منذ "بارمينيدس" إلى غاية "هيغل". ولهذا نجد هذه الإشادة في الكثير من أعمال ومحاضرات ليفيناس، طبعا هذه الإشادة لا تنقص من حدة التوتر القائم بينهم، فقد وجه بعد تلك الإشادة لمحاوره سؤالا استنكاريا "ألا تعتقد أنها بلا دلالة وأقل إقناعا[2]" هذا المعنى سيحيلنا إلى أن ليفيناس يريد الذهاب بفكره أبعد مما انتهى إليه هيدغر، إلى -ما-وراء الكينونة حيث تقيم الإيتيقا أبعد من الأنطولوجيا.

[1] Emmanuel Levinas, éthique et infini, p31-32

[2] في معظم الأعمال التي يستحضر فيها ليفيناس هيدغر يقول دائما أن الحكم الذي يصدره حول هيدغر وتصوراته حول الكينونة والدازاين... والمفاهيم الهايدغيرية الأخرى ويسعى إلى نقدها، ليس بدافع اخراطه في النازية سنوات بعد صدور الكينونة والزمان، وإن كان لا ينسى له ذلك، إذ يريد دائما تنبيهنا أن نقد الكينونة الهايدغيرية نقد موضوعي ناشئ عن تجاهل هيدغر للإنسان وبالتالي أنتج كينونة صامتة باهتة وشاحبة، ومن ثم سيسعى ليفيناس إلى دب الروح من أجل معاودة إحلال الإنسان في الكينونة الهايدغيرية، إلا أنه إنسان بمعنى خاص. راجع الإيتيقا واللا-متناهي ص 32.

يُورد ليفيناس في إحدى أعماله التي كانت تحت عنوان: "التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا الإيجابيات التي يمكن أن نستلهمها من قراءته للفكر الهايدغيري، قبل أن يخوض نقدا جذريا لفلسفته الأنطولوجية والتي حسب ليفيناس أنه بالرغم من كل جهوده المبذولة إلا أنه لم يستطع الخروج عن التقليد الغربي وبالتالي أيضا يعتبره سقط في الأنطو-ثيولوجيا حيث يجعله مستنفذا حدود تفكيره الاستنفاذ يعطي لليفيناس إمكانية الاستئناف ولكن متوجها إلى ما-وراء الكينونة التي هي أصلها، أي سيتوجه بنا ليفيناس إلى المسكوت عنه واللا-مفكر فيه. ومن ثم فإن إجماله لإيجابيات أو محفزات الفكر الهايدغيري تمثل حدود الاستنفاذ، ونقضها طريق نحو تجاوزها واستئنافها من مسلك آخر: «وسنذكر هنا بعض المحفزات الأساسية للفكر الهايدغيري:

1- أن الشيء الأروع الذي حمله هيدغر هو تلك الجمهورية الجديدة لفعل الـ"ثّمة" وتحديدا جوهريته الفعلية. إن الكينونة ليست هي ما يوجد ولكن الفعل " فعل الكينونة"...

2- التمييز الجذري للكينونة عن الكائن أو الاختلاف الأنطولوجي الشهير...

3- إن اللغة هي موضع هذا الاختلاف حيث يأوي الكائن هناك. إن اللغة هي مسكن الكائن.

4- نسيان الاختلاف، وهذا النسيان هو ما يؤسس الفكر الغربي. إنه ليس على أي حال نتيجة لاختلاف سيكولوجي لدى الإنسان: إنه مؤسس في الكينونة في حدث للكينونة ذاتها. إن الكينونة نفسها قد ترك منسيا، فغدا محجوبا، وهذا الحجب هو الذي يحدث النسيان (الإنساني للكينونة). إن النسيان هو عصر الكينونة.[1] »

يمكن أن نخلص من هذا النص إلى استنتاجات أساسية مفادها أن ليفيناس في اقترابه /بعده عن هيدغر، يقسم تفكير هيدغر إلى لحظتين أساسيتين الأولى المتمثلة في القراءة الجيدة لمفهوم الكينونة، حيث تمكن هذا الأخير من وصفها وصفا جعلها تتمايز

[1] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ضمن مجلد ليفيناس، إشراف وتحرير عبد الحليم عطية، مخطوط تحت الطبع، ص 220-221.

كلية عن الكائن، هذا الاختلاف بين الكينونة والكائن هو اختلاف يدخل في صلب اللغة، التي تمتلك القدرة الهائلة على قول الكينونة باعتبارها مسكن الكينونة، نتج عن عدم الاختلاف – في التقليد الفلسفي الغربي- نسيان الكينونة، فأصبحت محجوبة، أي صارت لا مفكر فيها، ومن ثم تفكير الكائن بدل الكينونة، أوصلها إلى نتيجة أن الكينونة هي أصل الكائنات والموجودات، وهنا حدث التماهي بين الكينونة والله، فصار بذلك تاريخ الفلسفة هو تاريخ الأنطو-ثيولوجيا. هذه جملة الاكتشافات الأساسية التي تضمنها الفكر الهايدغيري. أما اللحظة الثانية في قراءة ليفيناس لهيدغر وهي محاولة النقض والتجاوز معلنا انفصاله عن هذا التفكير إلى مسلك آخر يرى فيه ليفيناس الخلاص الأخير للكائن وهو الأصل الذي تغافلت عنه الفلسفة عبر تاريخها إنها الإيتيقا.

في محاضرة تعود إلى سنة 1949 تحت عنوان "السلطة والأصل" pouvoirs et origine خصصها ليفيناس لقراءة المشروع الهايدغيري ولكن من وجهة نظر نقدية تجاوزية يقول: «العلاقة مع الكينونة هي مشكلة قوة، إرادة قوة، الفلسفة تجيب عن إخفاق بطولي، وهي بهذا المعنى وثنية، أنثروبولوجية وأيضا مجسمة. إنها تجيب عن إخفاق بطولي العاجز إزاء كينونة أقدم منه، من خلال الأنطولوجيا، يعني هذا فهم الكينونة في البطولة التي تستسلم تراجيديا، تستبدل الحكمة التي تهيمن على الكينونة، في الحقيقة إنها لا تتحكم أبدا في وضعيات خاصة لوجودنا، لكن ذاك هو الذي نحن نتشاركه قبل أن تلعب الكينونة بوضعيات خاصة. إنها تتحكم في الفعل نفسه الذي به نحن محجوزين في الكينونة.[1]»

مشكلة ليفيناس مع الكينونة الهايدغيرية تتلخص في كونها مؤسسة على الفهم، الذي أسس المعرفة ، المنطق، الحقيقة، أصل الكينونة، غير أن هناك أصل سابق عنها تم التغافل عنه انطلاقا من القوة المهيمنة على تاريخ الفلسفة إنها سلطة الكينونة ذاتها على الموجودات، غير أنه يمكن النظر إلى هذه الأخيرة في كونها نقطة اشتراك بين الكائنات

[1] Levinas Emmanuel, œuvres 2, parole et silence et autres conférences inédites, éditions Grasset et Fasquelle, France, 2011, p110.

جميعا ، وما دامت تتشارك فيها، فإنها ليست أصلا، وإنما يمكن أن نعود إلى أصل آخر أبعد من الكينونة أي فيما وراءها، ما- وراء الأصل حيث يصعد بالتأكيد في مشاركة الأبدية حيث مفهوم التاريخي للأصل لم يعد له معنى.

إن حديث هيدغر عن الكينونة Être كان بالنسبة لليفيناس إهمالا للوجود existence ومن ثم فإن استحضار هيدغر لمفردة الوجود التي تحيل إلى الوجود الإنساني يسميه هذا الأخير بالوجود الزائف، أي أن هيدغر لم يستطع فهم معنى الوجود الأصلي، ومن ثم راح يريد بذلك الوصول إلى وجود حقيقي مستخدما في ذلك وجودا زائفا، يترتب عن هذا فشل الفلسفة ومن بينها إسهامات هيدغر في استعادة المعنى الحقيقي للوجود، وهنا تتحول كل إمكانات الفلسفة إلى إخفاق وإلى استحالة، لأن الوجود الحقيقي لا يرتبط أبدا بكينونة، فهذه الأخيرة مشتركة وإنما يرتبط الوجود الحقيقي بالإنسان في علاقة، لكن علاقة تجعل الغير محاورا للأنا" أي التي تجعل من أنا خاضعا لسيادة الغير.

بالإضافة إلى هذه النقطة ينتقل ليفيناس إلى استشكال موضوع آخر وهو يعتبر مفهوم أساسي بالنسبة لهيدغر "الكينونة المقذوفة" être jeté وليفيناس يكتبها دائما باللغة الألمانية Goworfenheit. وفي قراءة "كاترين شاليي" لعلاقة ليفيناس بهيدغر تقول: «إذا كان ليفيناس دائم القرب من هيدغر في تفكيره "الكينونة المقذوفة" باعتبارها تحديد لحرية الأنا التي لا تضع أساسا ذات صلة بسلطتها، هذا النقد لا يأخذ نفس المعنى الذي تشكل في أفق "الهروب[1]" أو في الدراسات التي تلته. بالفعل إذا كانت كل المحاولات الأولى لليفيناس يمكن تأويلها باعتبارها تجذير هايدغيري للهرمينوطيقا الحدثية، لأن هذه الأخيرة لا يفكر فيها باعتبارها محدودة وبسيطة، باعتبارها تحديد بسيط للحرية، أو لسلطة من خلالها الحرية نستطيع دائما استعادتها. ولكن بالأحرى اعتبارها عجز جذري للأنا المسلط على الكينونة، وكينونته، إلى حد حيث فعل الكينونة

[1] الهروب: de l'évasion عمل ليفيناس يعود إلى سنة 1935، وكأنها تحاول تقديم قراءة لعلاقة ليفيناس بهيدغر قبل الحرب وبعد الحرب العالمية الثانية.

وُصف باعتباره تسلسل في الذات نفسها، باعتباره فعل الكينونة حركة تتجمد في الذات، لدرجة أن فعل الكينونة يقذف في وسط إمكانات تأتي في الذات نفسها. لا يرتكز أبدا مثلا عند هيدغر في مشروعه بطريقة أخرى. يعني أن الأنا لا يمتلك أية سلطة، سقط بطريقة ما أمام إمكاناته.[1]»

الكينونة مقذوف بها في العالم، المقذوفية فعل تلقائي وعشوائي يخضع للصدفة، ما الذي ستصادفه الكينونة، مصادفة؟ إنه الأنا فتأتي الكينونة في الذات، حيث صادفت إمكانات ذاتية جعلت من هذا الأنا سيدا على هذه الكينونة، ولكن في الحقيقة الأنا لا سلطة له ولا قدرة، وإنما المصادفة هي التي أسقطت الكينونة أمامه فتسيَّد العالم. فـ«فهيدغر يضع الإنسان باعتباره لا يستطيع كليا التحمل. "الكينونة المقذوفة" ترسم حدا للفكر على مستوى الإنسان تظهر نواة معقدة التي تحول الوعي المثالي إلى وجود. العالم يكتسب معنى بفضل الإنسان، لكن الإنسان كليا ليس له معنى. ومن هذا المفهوم التقليدي للواقعية يعاود الظهور لدى هيدغر: من واقعية على حافة الفهم – وإمكانية الرد الفينومينولوجي يبتعد من هذا التفكير. هكذا إلى ما- وراء صدفة مع الأصل وهذا الأصل لا يمكن قوله خارج الوصف، والتي كل المفاهيم تكتسب معناها من خلال الحياة الملموسة داخل العالم.[2]»

إن المأوى الحقيقي للكينونة الهايدغيرية يتمثل حسب ليفيناس في الفهم الذي يعد أساس نقده لهيدغر، أن هذه الكينونة التي هي أصل ليست أصلا مادامت ملقاة مصادفة أمام الكائن، الذي يتحول في نهاية المطاف إلى وعي يتحدد من خلاله معنى العالم، ويتحول أيضا هذا الكائن إلى أنا إلى ذاتية تمتلك سيادة مطلقة على الكينونة. كما أن هيدغر يضع شرطا أساسيا من خلاله تحل الكينونة في العالم ومن دونه يتعذر

[1] Levinas Emmanuel, œuvres 2, parole et silence et autres conférences inédites, préface, p24.

[2] المصدر السابق نفسه، ص117.

ذلك «هو مفهوم القلق، باعتباره شرط الكينونة في العالم، كما سيظهر الزمان باعتباره شرط القلق: نحن نؤكد هذه المشروطية نحو الشرط باعتباره استنتاج.[1]»

هذه الاستنتاجات من عمل العقل، المنطق أي الفلسفة التقليدية التي لم يستطع هيدغر التحرر منها، فإلحاق المشروط بالشرط هي حركة العقل نحو الأشياء، إلا أن تفكير الأصل لا يستند على هكذا تحليلات مادام مفهوم القلق ذاته منفصل عن شروط العقل والوعي، مادام هو ارتباك في الذات وارباك للعالم. ويضيف ليفيناس: «بالنسبة لهيدغر لا يمتلك الإنسان أية وسيلة يستطيع من خلالها الخروج من هذه الشروط، ومستحيل العقل لا يسلم بهذه الشروط. الإنسان لا يلتقي في نفسه نقطة مطلقة حيث هيمن من خلالها على كلية شروطه، حيث يستطيع اعتبار نفسه خارجا، حيث على الأقل يستطيع مثل هوسرل أن يتصادف مع أصله الخاص. الصعود نحو الشروط هو أيضا عمل كينونة مشروطة، وليست نقطة لكينونة ميتة ومخففة من الأغلال من أجل شيء كما عند أفلاطون. كما لا يمكن بالنسبة إلى هوسرل فصل أي مفهوم من وصفه ولا يمكن تكوينه بدون مبادرة الفكر، بالنسبة لهيدغر لا تنفصل عن الشرط الإنساني حيث الإمكان الأول الذي تستقر فيه الفينومينولوجيا بالمقارنة مع المثالية والواقعية. فتتوقف المعرفة إنها في نهاية المطاف مذهب الكرامة الإنسانية.[2]»

الكينونة مشروطة بالذات الإنسانية، والذات الإنسانية مشروطة بالقلق، والقلق مشروط بالزمان، كيف يمكن لما هو مشروط بغيره أن يكون أصلا كليا وأبديا لكل شيء، هذا غير ممكن بالنسبة إلى ليفيناس، وهو ما يظهر إخفاق هيدغر في الذهاب إلى ما هو أبعد من الكينونة التي تكون أصلا لكل أصل ممكن ومن ثم فإن «الأنطولوجيا الهايدغيرية لا يمكن أن تكون مستقيمة وعادلة مع الغير. لأنه ومنذ " أدخلت الغير في الانفتاح على الكينونة العامة باعتبارها جزء من العالم حيث سوف أظل في الأفق لم أره وجها لوجه، لم ألتق بوجهه. فهم الكينونة لا يستطيع فهم علاقة مع الغير لا نستطيع

[1] Levinas Emmanuel, œuvres 2, parole et silence et autres conférences inédites, p114.

[2] المصدر السابق نفسه، ص 115.

امتلاك علاقة مع الغير، يجب إذن قلب الهرم، يجب قلب المفاهيم إنها علاقة مع الكائن -مع الغير- التي تقود وتمتلك علاقة مع الغير يعرفها ليفيناس بصرامة الإيتيقا. إذن يجب القول أسبقية الإيتيقا على الأنطولوجيا وليس العكس.[1]»

هناك العديد من المداخل نستطيع من خلالها مقاربة علاقة التوتر الناشئة بين ليفيناس وهيدغر أهمها يرتبط تحديدا بمحاولة قلب النظام المعرفي الهايدغيري الذي يعطي الأولوية للكينونة بمعناها العام والتي لن تتحدد بالنسبة إلى ليفيناس إلا باعتبارها كينونة مجهولة ومغفلة أو ما يصطلح على تسميتها بال"ثمة[2]" أو الكينونة اللا- متعينة أغفلت الغير وفي هذا الإغفال لن تكون الفلسفة الأنطولوجية بالنسبة إلى ليفيناس إلا أنطولوجيا الحرب. يقول: «وجود الكائن – مختلف عن الذات، يترتب عن ذلك الغيرية، وضحت من قبل هيدغر على أنها دفينة وهي سلفا دائما منسية.»[3] فحالة اكتفاء الذات بذاتها لا يحقق شرط الفلسفة الأولى، لأنها تصور الغير في أفق المقام الطبيعي. فـ " الفلسفة الغربية تزامنت مع اكتشاف الآخر، أو الآخر الذي يظهر كوجود، أفقد غيريته[4]" ومن هذا فإنه ينبغي التوجه صوب الإيتيقا باعتبارها دعوة لإقامة علاقة مع الغير، أين يمتلك الغير أسبقية عن الذات، كما يمكن النظر إلى هذا التوتر من خلال رؤية جون لوك ماريون للتوتر القائم بين ليفيناس وهيدغر من خلال قوله أن: «الحدود بين ليفيناس وهيدغر لا تمر بين الدازاين بدون غيرية، والغير أنا محدد من طرف الغير. ببراعة يفصل بين كيفيتين متناقضتين لوصف الأنا أو الدازاين إلى الغير؛ وكل الصعوبة تتمثل في الرصد الصحيح حيث يمر خيط مشترك. سنذهب إلى محاولة إظهار أن كل تناقض لعب حول المسؤولية أو اللا- استبدال ونحن سنسمح لأنفسنا باتباع هذا

[1] François Raffoul, responsabilité et altérité chez Heidegger et Levinas, in symposium, 1,1 (1997), p 52.

[2] يمكن مراجعة الفصل الثالث المبحث الأول والمخصص لهذا المفهوم.

[3] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p 188.

[4] المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

الافتراض الذي علق عليه ليفيناس متأخرا، ولكن أكثر تحديدا فقرة من الكينونة والزمان.[1]»

يعود بنا ليفيناس إلى هيدغر وإلى الكينونة والزمان في فترة متأخرة، أي سنوات قبل وفاته وتحديدا سنة 1987 محاضرة ألقاها ليفيناس في مدرسة العالمية للفلسفة، ونشرت سنة 1991، ضمن عمل سماه ليفيناس "فيما بيننا" Entre nous تحت عنوان: " الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الإيتيقا، ملخصها أنها قراءة للفقرة 26 من الكينونة والزمان والتي جاء بعنوان: " الدازاين - معا صحبة الآخرين والكينونة – معا اليومية."[2] يظهر من خلال العنوان نفسه أنه استحضار لعلاقة الدازاين بالغير في أفق الكينونة، يعود ليفيناس من خلالها إلى معاودة بعث سؤال القلق يقول: «يبدو الوجود[3] بمثابة قلق الوجود، بمثابة وجود ههنا بمثابة وجود في العالم، بمثابة وجود مع الآخرين، بمثابة ذهاب نحو الموت. ذلكم هو حدث وجود هذا الوجود نفسه. بدون رجوع أو اختزال في "ذات موضوعة" أو "ذات متعالية"، فالوجود يسبق ذاته ويتخشع في الأفكار على طريقته بمثابة قلق وجود خاص "بحدث" وجوده. عقد لا يمكن فكها هي "حدث" الوجود ذاته، المعروف سابقا كفكر، المأخوذ سلفا كسؤال مطروح حول معنى الوجود، دون نيابة أو تأجيل للمساءلة إلى فعل فكر مختلف عن الوجود أو لاحق عليه، الوجود ههنا، الوجود الإنساني، هو سلفا طرح لهذا السؤال، هو التشبث بالوجود أو قلق وجود الذات.[4]»

[1] Marion Jean-Luc, la substitution et la solitude. Comment Levinas reprit Heidegger, in Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, éditions Epiméthée, France, 2007, p55.

[2] هايدغر مارتن، الكينونة والزمان"، ترجمة فتحي المسكيني، ص 238.

[3] مترجم المقال عبد العزيز بومسهولي يستخدم كلمة وجود للدلالة على الكينونة، ولكن في ترجمته الأخيرة للكلية واللامتناهي يستخدم كينونة للدلالة على être

[4] ليفيناس إيمانويل، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، ضمن مجلد ليفيناس، ص206.

يماهي ليفيناس بين كل تعيينات الكينونة باعتبارها ذهاب نحو تكون في نهاية المطاف أما كينونة متوجه نحو الموت، هذا هو حدث الكينونة، أي في كونها "ذهابا إلى" وفي الذهاب نحو ينشأ قلق يجعلنا نعاود التفكير جذريا حول الذات وقلقها الناشئ عن كونها إنسانية متناهية تسير نحو نهايتها أمام الموت. يضيف ليفيناس: «فباعتباره وجودا هاهنا وفي قلقه عن الوجود، تضع الفينومينولوجيا الهايدغيرية هذا التمفصل الأساسي لحدث الوجود في قلب الأنطولوجيا، الذي هو كذلك تعقل لهذا الحدث، فكر، بالمعنى القوي للفظ، يجاور العلم ويستثمر في تقنيات تلهم الإنسان وتنحرف به.[1] »

أريد أن أشير من خلال هذه الإحالة أن القلق باعتباره حدث الكينونة يجعلنا في صلب الأنطولوجيا، فلا يمكن إدراك هذا القلق إلا من خلال التفكير أي من خلال الخضوع لشروط اللوغوس التي تحيلنا مباشرة إلى الذات، بمعنى أنه إلى غاية هذه اللحظة لا يزال هيدغر حسب ليفيناس داخل النسق الغربي التقليدي، وأن تفكير القلق حتى ولو بربطه بالموت فإنه لا يحرر الغير، إذ ما زال أسيرا للذات التي تعيش قلقا حول كينونتها. يصل بعد هذا ليفيناس إلى بناء أسئلة جذرية من خلالها ينقض الأنطولوجيا، فهل تبقى الأنطولوجيا أساسية حتى حينما يدرك الإنسان كوجود ههنا كوجود وكموجود في الوقت نفسه؟ ألا تتغير الحقيقة إذا ما علمنا أن الموجود متعدد وحقيقته الأصلية تمتد بين الأنا والأنت، أو الأنا وهو؟ يجيب ليفيناس تعليقا على هيدغر: «إن فينومينولوجيا الفقرة 26 من الوجود والزمان تبرز لنا موجهات هذا الوجود /مع. ويتعلق الأمر بالآخرين الذين يختلف نمط وجودهم عن وجود الأشياء، وما هي إلا أشياء، أشياء تتمنح في اليد لأنس لهم وجود إنساني يتقاسمون العالم الموجود فيما بين العمل والوضع الأداتي لهذه الأشياء في العالم، حيث يكونون ما يفعلون " لكن قلق الوجود لدى الوجود الإنساني ههنا يحمل هو الآخر قلق الإنسان الآخر، رجاء الواحد الآخر، تمني أن يجد الأكل والشرب واللباس والصحة والسكن. قلق لا يفسده انعزال المنعزل أو اللامبالاة التي يمكن أن يذكيها الآخر، عزلة ولا مبالة يؤكدان لأجل الآخر كنمطين ناقصين بالنسبة

[1] ليفيناس إيمانويل، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، ص 206-207

إليه، مثلهما مثل الفراغ أو البطالة، أنماط ناقصة للوجود من منظور العمل تؤكد الدلالة نفسها انطلاقا من العمل.[1]»

يوضح ليفيناس من خلال هذه الفقرة الاختلاف الجذري بينه وبين هيدغر، إذ حتى لو توصل هيدغر إلى جعل الوجود الإنساني متمايز عن وجود الأشياء، ومن ثم نحت مفهوم للقلق حول الإنسان في عموميته، وفي ارتباطه بكينونة لا يوصل إلى شيء ، وإنما القلق الحقيقي الذي ينبغي أن يقلق بشأنه الإنسان، هو قلق الإنسان الآخر ومخاوفه البسيطة، التي ستجعل كينونة هيدغر الساكنة ضاجة بالحدث، والقلق، ولهذا يعود ليفيناس إلى أشكال الحياة البسيطة ليصف من خلالها القلق الناتج حول مخاوف الإنسان الآخر الأكل، اللباس الصحة... بهذا كما لو كانت الكينونة الهايدغيرية ميتة يسعى ليفيناس إلى أن يدب فيها الروح من خلال إقحام الغير الذي سيعطي معنى للكينونة مبعدا لها عن الإطار العام، أي مبعدا لها من أن تبقى مجهولة، وكأن الغير هو الطريق الذي من خلاله الكينونة تظهر، ومن ثم ستكون الكينونة الممكنة هي كينونة من أجل الغير.

ومن هنا فإن ليفيناس يتجاوز هيدغر يقول: «عندئذ لم يعد البحث عن الرجوع إلى الحقيقة في اللجوء، خارج نون الجماعة، إلى الهوية الجوهرية للأنا، لا من خلال واسطة بعض العلاقات الملائمة للآخرين ولا من خلال طريق آخر غير الـ (مع ولـ أجل) التي يحتويها الوجود في العالم بالضبط. إن العلاقة بالغير، في المشروع الهايدغيري، مشروطة حقا وبفهم "وجود الموجود" الذي يشكل فيه الوجود في العالم الأساس الوجودي خارج نون الجماعة لا يتم إلا بانقلاب داخلي للوجود اليومي لنون الجماعة وبتحديد صارم وحر يتبناه الوجود هاهنا الذي هو في آن الوجود لأجل الموت مبتسرا الموت في شجاعة القلق. في شجاعة القلق وليس في الخوف وهروبات اليوم فالحقيقة بامتياز: " مع الموت، يسبق الوجود الإنساني هاهنا ذاته في سلطة وجوده الخاص جدا. في هذه الإمكانية يتعلق الأمر بالدازاين وبوجوده في العالم بكل بساطة ففي الوقت الذي يسبق فيها ذاته

[1] ليفيناس إيمانويل، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، ص 208.

كتلك الإمكانية فهو مكلف كلية بسلطة وجوده الخاص جدا. بهذا السبق كل العلاقات بالوجودات الأخرى هاهنا تغدو لاغية.[1] »

يتجاوز ليفيناس الهايدغيري من خلال إبدال الحديث عن دازاين مفرد إلى الحديث عن جماعة، أي عن حياة مشتركة ، كينونة مشتركة، وأقصى هذه التشاركية هي الموت مع الغير، رغم أن الموت حالة فريدة خاصة جدا حسب التوصيف الهايدغيري إلا أنه رغم ذلك فإن الذات لا تلاقي الموت إلا في وجوه الغير، ومن ثم القلق الهايدغيري هو قلق قد نصفه بأنه قلق حياد ومتفرد ومنفرد، إلا أن القلق الليفيناسي مشحون برغبة نحو الغير، أي قلق ناتج من موت الغير، ولهذا فالموت يأتي إلى الذات من خلال وجوه الآخرين، ومن ثم لا مجال هنا للحديث عن الأنطولوجية مادامت نون الجماعة تشكل أفقا لعلاقة تربط الذات بالغير، وإلى أبعد من ذلك تجعل الذات مسؤولة عن الغير والآخرين إلى درجة الموت مع ومن أجل الآخرين وهو ما يسميه ليفيناس بالتضحية، «ألا تشير العلاقة مع الغير في إطار التضحية حيث موت الآخر يشغل بال الوجود الإنساني هاهنا قبل موته الخاص، إلى تجاوز للأنطولوجيا – أو إلى ما قبل الأنطولوجيا مع تحديد أو إيحاء مسؤولية " لأجل الآخر"، ومنها تحديدا "أنا" إنساني لا هو الهوية الجوهرية للذات ولا في ذاتية الوجود. فذات ذلك الذي اختير للاستجابة للقريب، ذات مماثلة في نفسها لوحدة الاختيار. ففيما وراء الإنسانية تتحدد كحياة وقلق وجود، إنسانية لا مبالية. وأسبقية الآخر على الذات، التي كان الوجود الإنساني هاهنا مختارا ووحيدا، هي بالضبط جوابه على سفور الوجه وعلى مماته. هنا يتم القلق على موته حيث يكون لـ "الموت لأجله" و "عن موته" الأسبقية على الموت الحقيقي، لا لأن هناك حياة بعد الموت، وإنما لأن هناك تفانيا في التضحية.[2] »

التضحية من أجل الغير هو الشكل النهائي للغيرية التي تدمر الأنطولوجيا والذاتية في آن، يعيد من خلالها ليفيناس تصنيف مراتب الكينونة الحقيقية التي لن

[1] ليفيناس إيمانويل، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق، ص 209

[2] المصدر السابق نفسه، ص 211-212.

تكون سوى مجالا مشتركا بين الذات والغير، وفي شحن الذات بالغيرية ستكون مسؤولة من أجل الغير، مسؤولية تفتح أفقا لتفكير المشترك في أفق الجماعة، وإبعاد الفردية التي هي في الأصل سلب لأصالة الغيرية. إعادة الترتيب والإبدال هذه تقود مباشرة نحو الإيتيقا التي ستكون موضوع حديثنا في المبحث الموالي.

المبحث الثالث:

الإمكان الإيتيقي للفينومينولوجيا

... الذي يعني أن الإيتيقا ليست لحظة من الكينونة، لكن هي بخلافها وأفضل من الكينونة."

Levinas Emmanuel, dieu la mort et

Le temps, p253.

في حوار ليفيناس والفينومينولوجيا الألمانية، يهدف من خلاله إلى نتيجتين أساسيتين: الأولى: إخراج الفينومينولوجيا من إحراجاتها الإيغولوجية égologie التي أبقتها إلى غاية هوسرل مرهونة بالأنا المتعالي وحبيسة له، الذي يتقوم الكل من خلاله. والثانية نقض أسس الأنطولوجيا الهايدغيرية بوصفها تعبيرا عن فكر شمولي يندرج ضمن الكلية totalité تعطي الأولية للكينونة على حساب الموجود.

مع كل هذا النقد والتجاوز والتحطيم لأسس الفينومينولوجيا لدى مؤسسيها فهل سيجعله هذا يغادر أرض الفينومينولوجيا؟ أم أنه يبقى داخلها ويعاود استصلاحها حتى تمتلك جدارة كونها الفلسفة الأولى؟

نحاول من خلال هذا الجزء إيضاح عنوان أطروحتنا " التحليل الفينومينولوجي"، وتقديم المبررات الرئيسة التي تجعل ليفيناس وفيا لمبدأ الفينومينولوجيا ذاتها؛ أي قابليتها للإصلاح من داخلها وتجاوز محدودية الوعي الهوسرلي، والوجود الهايدغيري. مفهوم الإصلاح أو الاستصلاح يدفع ليفيناس من خلال تحليلاته إلى خيار مغاير، إلى خيار مخالف لمنطلقات المؤسسين، ومع ذلك يحافظ على "عيون الفينومينولوجيا، بحيث تكون الخيط الناظم الذي يوجه تفكيره، ويمارس من خلاله تطبيقاته.

هي الإيتيقا الأرض التي اختارها ليفيناس جاعلا منها "الفلسفة الأولى" أو " فلسفة الفلسفات" منطلقا يطعم من خلالها الفينومينولوجيا بإمكانات فينومينولوجية، محاورا ومجاورا للمؤسسين ومجاوزا لهم في آن؛ مؤسسا لفينومينولوجيا جديدة في أرضية مغايرة منقبا عن غيرية جذرية تكون هدفه المنشود، وباحثا عن أثرها الذي لا يمكن الإمساك به، والمتعذر قوله، والمستحيل الكشف عنه واكتشافه ومكاشفته، وزحزحة تواريه واختباءه وغيابه إذا ارتبط البحث عن مضمونه ممتدا ضمن الثنائية المعرفية الكلاسيكية " الذات / الموضوع" ، "الذات / الغير".

يقيم ليفيناس حوارا مع الذات رغبة في خلخلة أسسها وإيضاح هشاشتها، إذ يزحزحها من مركزيتها مخرجا لها من ظلمة الوحدة، من سُهادها وقلقها الناتج عن بقائها ضمن "وجود لا متعين" ومجهول "الثمة" il ya.

في المبحثين السابقين عرضنا نقد ليفيناس للفينومينولوجيا في شكليها الهوسرلي والهايدغيري، سيرا نحو أن تكون "الفينومينولوجيا إيتيقية" فهل الإيتيقا تخل عن الفينومينولوجيا أم إكمال لها؟ يجيب ليفيناس بشيء من التفصيل في نص 1982 " الله الذي يأتي في الفكرة": «ليست كلمة الترنسندنتالي هي التي أحتفظ بها، ولكن مفهوم التحليل القصدي. اعتقد بالرغم من كل شيء، أن ما أقوم به هو الفينومينولوجيا. حتى ولو كانت خالية من الرد حسب القواعد المفروضة من قبل هوسرل، وحتى ولو كان كل المنهج الفينومينولوجي كله لم يحترم. إن الميزة العالية التي تحدد ما لم يقله الفينومينولوجي إلى اليوم هو الاتجاه نحو اكتمال التفكير نفسه، فنكتشف عدم وجود مشاركة في الاستنتاج، في الجدل ومفاهيم أخرى. في إبعاد المعنى في كل مرة يتجدد، فإذا كانت هذه التحليلات هي التي تبدي جدية التفكير الهوسرلي، وهي خارج المنهج الخالص لهوسرل، هي المكسب الذي يبقى للجميع، هذا التوجه للموضوع، الاتجاه نحو الطريقة، هذه الطريقة التي يتوصل إليها هي أساسية للمعنى بكل ما تحمله الكلمة من معنى فمن خلالها نكتشف كل منظر أفقي نسي، ومع الذي يظهر لا يبقى المعنى الذي توضح مباشرة بل تتحول باتجاهه[1]»

تحمل الفقرة موقفا واضحا يتبناه ليفيناس إزاء الفينومينولوجيا؛ إذ يبقي نفسه دائما وفيا لمقتضياتها، ويصف كل ما يقوم به من اشتغال بالفينومينولوجيا. إن الوفاء الذي يكنه ليفيناس للمنهج الفينومينولوجي جعله بطريقة ما يفكك هذا المنهج، إذ أن المنهج نفسه قابل للتفكيك والتجديد وإعادة البناء، مستخدما في ذلك إمكانات الفينومينولوجيا ذاتها؛ أي أنه يقصد التجديد من داخلها، ومن ثم نجده يتخلى عن بعض قواعدها كالرد مثلا، معيدا تجذير وتعميق أخرى كالقصدية. فلا يعكس هذا عدم

[1] Levinas. Emmanuel, dieu qui vient à l'idée, éditions J. Vrin, Paris, 1992, pp 139-140.

الوفاء أو البتر للمنهج وإفراغه من حمولته ودلالاته، بل بالعكس فهو يستثمر دائما إمكانات هوسرل نفسه الذي لم يحول المنهج يوما إلى عقيدة أو مذهب ترافع من خلاله عن أراء معينة وتبحث لها عن أسبابها ومبرراتها، وإنما حصر كل إمكانات المنهج في كونها مداخيل قابلة للتوسيع، للتفكيك والتجزئة، الاحتفاظ بخطوة منه وترك الباقي. بهذا المعنى الهوسرلي للمنهج يصير ليفيناس فينومينولوجيا يسعى به نحو إصلاح جذري، أو لنقل للحظة اكتمال – على طريقة ليفيناس- فضل المؤسس في الوصول إليها.

وبالتالي تعطي الفينومينولوجيا للفينومينولوجي القدرة على كشف وإيضاح والإفصاح عن المنسي المغيب والغريب اللا-مفكر فيه. فهي إمكانية – الفينومينولوجيا باعتبارها قصدية- تقود نحو أرضية جديدة، تفتح مجالات جديدة تخترق من خلالها المسكوت عنه، تجعل الذي لم يقل بعد يفصح عن نفسه بنفسه دون إكراهات الزمن، التاريخ، العقيدة والمذهب.

إذن تسير الفينومينولوجيا مع ليفيناس نحو الغيرية، نحو الإيتيقا باعتبارها أرض الفينومينولوجيا الجديدة، إذ من خلالها تعبر الفينومينولوجيا عن إمكانات فينومينولوجية مغايرة لفينومينولوجيا المؤسسين. إن «ليفيناس باستمرار – إلى غاية آخر أكبر مؤلفاته بخلاف الكينونة – أعلن وفاءه للفينومينولوجيا باعتبارها ابتداء ... يعلن عن وفاء جذري للفينومينولوجيا.»[1]

يعبر هذا الوفاء عن "اللا- وفاء" و"اللا" ليست هنا بمعنى السلب والنقيض، وإنما بمعنى الإيجاب أي الإصلاح والاستصلاح الذي باشره كل من تلقى فينومينولوجيا المؤسس بدء بهيدغر ومرورا بلحظة التلقي الفرنسي – ميرلو بونتي، سارتر، ميشال هنري، ريكور... – أي أن التحوير الليفيناسي للفينومينولوجيا يبقيه دائما في دائرتها، يعبر من داخلها عن فضاءات تناساها هوسرل، نعني بذلك "الغير"، "الإيتيقا"، أو بطريقة أكثر وضوحا؛ فتح له هذا التفكيك للمنهج مسلكا جديدا للتفكير بكيفية مغايرة، أين تغدو معه الفينومينولوجيا "غيرية"، لا تقيم داخل وحدوية الأنا – لا تعبر

[1] Sebbah David, Levinas, pp 102-103.

الذات من خلالها عن حالة فرادة للأنا في العالم – أو كما عبر عنها "صباح" أن وفاء ليفيناس مزدوج للفينومينولوجيا وللغير.[1]

في قراءة جون لوك ماريون لأعمال ليفيناس وفكره ضمن مؤلفه " شخوص الفينومينولوجيا" يصل إلى تصنيف هذا التفكير إلى ثلاث محطات رئيسية، تحيلنا المرحلة الثانية إلى أي مدى ستقوده الفينومينولوجيا نحو الإيتيقا، يقول: «تَقدُّم ليفيناس يقودنا إذن أبعد بكثير من القراءة المشتركة المسلم بها، من أجل إعادة تأسيس أولوية الموجود على الكينونة، (المرحلة الأولى) بالتأكيد أولا يجب قلب القصدية لتستند على الغيرية التي توضع على مسؤوليتي (المرحلة الثانية: الإيتيقا). يجب أيضا إضفاء تفرد هذه الغيرية يعني هذا أن أحبه (المرحلة الثالثة: ما بعد الإيتيقا). في الواقع؛ الواجهة لا تصبح سطحا، وجها إلا بقدر رؤيتها اجتماعيا، بالتقريب لا-مرئي للا-متناهي.[2]»

قادت الفينومينولوجيا ليفيناس وتحديدا من خلال تجذير القصدية إلى فتح منعطفات جديدة سمحت له ببناء مشروعه الإيتيقي وفق إمكانات فينومينولوجية. تقودنا هذه التحليلات بالتالي إلى القول بأن كل قراءة لهذا المشروع ومفاهيمه الإيتيقية وما ينتج عنه من وجه، وبرانية واللامتناهي والتعالي، والحرية، المسؤولية، الغير، الغيرية والأثر... بعيدا عن سياقها الأساسي، أو يحاول الاقتراب منها بمعزل عن الفينومينولوجيا، فكأنما يأخذها مجزأة ومتشظية ، وهلامية المبنى والمعنى؛ أي أن غيرية ليفيناس وإيتيقاه لن تتمكن من الإفصاح عن نفسها إلا باعتبارها إمكانا للفينومينولوجيا ذاتها، ضمن إمكانات أخرى عديدة تظهر جليا في سياقها الفرنسي مع مريديها وشراحها (الجيل الأول)[3]؛ أو عند من حاول جعلها تمرينا للفكر، بل ستتمكن الفينومينولوجيا في فرنسا من خلال أجيال متعاقبة الانفتاح على فينومينولوجيا

[1] Sebbah David, Levinas, p103.

[2] J.L. Marion, figures de la phénoménologie, éditions j. Vrin, paris, 2012, p90.

[3] نقصد بالجيل الأول أي الذين بفضلهم عرفت الفينومينولوجيا في فرنسا، بداية من جون إيرينغ، ليفيناس، سارتر، ميرلو بونتي...

المؤسسين (الألمانية) دراسة ونقدا لتكون الفينومينولوجيا منهجا ومسلكا للتفكير، وهو ما عبر عنه "جون غرايش" في دراسته الموسومة: "عيون هوسرل في فرنسا" «الفينومينولوجيا هي أكثر مبادرة من كل نظرية اضطلعت ببداية جديدة، بالتأكيد هذا التصريح العظيم الذي افتتح به جون لوك ماريون "الرد والعطاء" الذي يجمع بحوثه حول هوسرل، هيدغر والفينومينولوجيا. يكفي أن نقرأ تصدير "ميشال هنري" لـ"الفينومينولوجيا المادية" الذي ظهر سنة بعد ذلك، من أجل اكتشاف أن ماريون ليس المفكر الفرنسي الوحيد الذي يؤكد أن الفينومينولوجيا لم تستنفذ الإمكانات التي تمتلكها.[1]»

ومن ثم تشكل الفينومينولوجيا الفرنسية الأرض الموعودة، لأنها تعبر بجدارة عن المعنى الذي ضمنه المؤسس هوسرل، كونها منهجا أكثر من كونها مذهبا وعقيدة. وما التنوع المشاهد داخلها ابتداء من ليفيناس ووصولا إلى ريكور ودريدا ميشال هنري، وماريون، ثم الجيل الجديد الذي انفتح على نقد الفينومينولوجيا الفرنسية من خلال العودة إلى نصوص المؤسسين الألمان هوسرل وهيدغر إلا دليل على إمكاناتها اللامتناهية داستور، ريشير، كورتين، دوبراز[2]...

ولما كانت للفينومينولوجيا هذه الخصوصية، مكنها تدشين مشروع واسع لا ينغلق على عمل أو مجموعة أعمال تحصرها في آراء تحولها إلى دوغما وإنما منهج قادر على فتح طرق لإمكانات عديدة، ومنه فإن هوسرل حسب بول ريكور لم يشتغل إلا على عدد قليل من الإمكانات[3].

وبالعودة إلى من أقر بأن ليفيناس غادر أرض الفينومينولوجيا، متخذا لنفسه مسلكا مغايرا صنف ضمن الإيتيقا، فإنه يقر أيضا بأن الإيتيقا لن تكون ممكنة إلا داخل الفينومينولوجيا ذاتها ومنه يشير "اولفي ديكن" Olivier Dekens أن «العلاقة

[1] J. Greisch, les yeux de Husserl en France, p45.

[2] المرجع السابق نفسه، راجع ص 49 وما بعدها

[3] Paul Ricoeur, a l'école de la phénoménologie, éditions J. Vrin, paris, 1993, p8.

بين ليفيناس والفينومينولوجيا معقدة جدا على الرغم من أنه من أوائل شراح هوسرل، يتجه ليفيناس شيئا فشيئا نحو التخلي عن المعجم الفينومينولوجي... لكن هذا النقض الفينومينولوجي لا يمكن أن يظهر إلا في مجال محاولات " إمكانات موجهة فينومينولوجيا.[1]»

وهكذا كانت مجمل أعمال ليفيناس الفلسفية فينومينولوجية ترتبط بها اعتبارا أنها أصل " غير مكتمل" يمكن وصفها على أنها ابتداء يحمل قدرة تطوير إمكاناته من أجل أن تكون الإصلاح من داخلها، وإعادة تجديرها في أرض حسب قدرة الفيلسوف على استخراج إمكاناتها بتوجيهه النظر إلى الذي لم ير بعد، تجعل الفينومينولوجيا في حالة الترقب الدائم، رغبة في الإمساك بالرؤية التي تمكنه من تشييد مسلك آخر مغاير من الفينومينولوجيا ذاتها، وفي هذا المقام يشير "ياسوهيكو موراكمي" في عمله " ليفيناس الفينومينولوجي" إلى خلاصة مفادها أننا نستطيع وصف المنهج الليفيناسي بالأنثروبولوجيا الفينومينولوجية، هذه الأخيرة هي البحث عن البنية الشمولية للمعيش من خلال تحليل وضعية محددة ومفردة. الأصالة المنهجية لليفيناس تتعلق بالبحث عن إثبات فينومينولوجي ذو شكل معماري منظم للحدثية الإنسانية دون اللجوء إلى الرد الماهوي.[2]

نخلص من خلال هذه التحليلات أن البعد الإيتيقي لفلسفة ليفيناس هو ضمن الأفق الفينومينولوجي، الخيط الناظم للفكر والمنهج الطيع الذي يسمح للفكر باختراق ظواهره، كما يسمح للظواهر بالكشف عن نفسها. وتعتبر هذه هي المهمة الرئيسية للفينومينولوجيا كما عبر عنها ليفيناس نفسه إذ يقول: «الفينومينولوجيا لا تحوّل الظواهر إلى أشياء في الذات، هي إحضار للأشياء في الذات في أفق ظهورها في ظهوريتها

[1] Olivier Dekens, la philosophie française contemporaine (1960-2005), éditions ellipses, paris, 2005, p73.

[2] Yasuhiko Murakami, Levinas phénoménologue, éditions Jérôme million, Grenoble, France, 2002, p323.

للتجلي، التجلي نفسه، خلف الصمت الذي يتجلى، حتى وإن كان هذا التجلي لا يعطي وضعه في المعنى[1]»

انطلاقا من هذه التحليلات والتوصيفات التي تبقي ليفيناس داخل الفينومينولوجيا نحاول من خلالها العبور إلى النقطة الثانية وهي إيضاح دلالة الإيتيقا أو الفينومينولوجيا الإيتيقية، أو الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى كما وضحها ليفيناس ففي كثير من الأعمال يشير بأن «الفينومينولوجيا الهوسرلية جعلت هذا الانتقال من الإيتيقا إلى البرانية الميتافيزيقية ممكنا.[2]»

منذ نشأة الفلسفة وتحديدا مع أرسطو ارتبطت بالوجود محاولة الكشف عن حقيقته، من خلال العقل الذي ينشد الوصول إلى الحقيقة. فكانت الذات هي القائد نحو حقيقة الوجود وهي التي ترسم معالم تلك الحقيقة بالاستناد على الوعي، فتجاهلت بذلك الغير الذي يشاركها العالم، أي تناست ما هو إنساني فأقامت بذلك الفلسفة على الأنطولوجيا. ومن ثم فإن «الأنطولوجيا التي ترجع الآخر إلى المماثل تؤكد الحرية التي هي مطابقة المماثل، التي لا تقبل أن يستلبها الآخر[3]» ومن ثم كانت أي حقيقة تقدم حول الوجود والعالم – الذي في الأصل مشترك بين الذات والغير- لا تخرج عن كونها مجرد آراء تستند على عقلانية الذات فأنتجت إقصاء للآخر، تهميشا حينما أبعدت العلاقات الإنسانية التي هي أكثر جذرية وعمقا من الوجود ذاته. يقدم ليفيناس هذه التحليلات مبرزا أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ مؤسس على رؤية وحيدة تنفرد بها الذات قائمة في صلب التأمل. ومن ثم أسس ليفيناس فلسفته الإيتيقية مناقضة للتقاليد الغربية مدرجا إياها ضمن موقف أطلق عليه بـ"الكلية". Totalité فكان بحثه مرتكزا على محاولة

[1] Levinas Emmanuel, dieu qui vient à l'idée, p 140.

[2] إيمانويل ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، دار سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021، ص41.

[3] المصدر السابق، ص 56.

« إذا كنا قادرين على تأسيس عالمية الفكر (الفلسفة) على العلاقات الإنسانية (الإيتيقا)، وليس على العقل (اللوغوس)[1] »

هذا الوضع الذي وسم التقاليد الفلسفية منذ نشأتها مُماهية بين المعرفة والكينونة، بل يذهب ليفيناس إلى أبعد من ذلك إذ يؤكد أن: الحياة الثقافية – وحتى الحياة الروحية- للغرب في توافق على إعطاء الأولوية للمعرفة، التي تم تحديدها مع الروح، يشهد وفاءها للفلسفة الأولى الأرسطية، التي نؤولها بالأنطولوجيا في كتاب الميتافيزيقا "[2] gamma " أو بحسب الثيولوجيا في كتاب "[3]lambda" أين تمت الإحالة بوضوح إلى السبب الأول للإله، بقيت هذه الإحالة تعرف الله من خلال الكينونة باعتباره كينونة.[4] »

إن مماهاة المعرفة بالكينونة، جعلت كل معرفة تنشأ مرتبطة بالذات أولا، فلا تنشأ أية معرفة تنشد الحقيقة إلا بالعودة إلى الذات في وحدتها، ومن خلال الوعي والعقل والتأمل تدرك، فكانت دهشة إزاء الكينونة من الذات وحدها طريقا كافيا للوصول إلى الحقيقة في التقاليد الفلسفية الغربية. إن «التأمل أو المعرفة وحرية المعرفة تشكل عبر كل تاريخ الفلسفة الغربية النفس ذاته للفكر. المعرفة هي الحياة النفسية أو رئة الفكر، حتى في الإحساس، والتمني. يوجد داخل مفهوم الوعي في فجر الأزمنة الحديثة بدء من فهم مفهوم الكوجيتو الديكاريتي في تأمله الثاني. وهوسرل عاد إلى تأمل قرو-وسطي يوصف بالقصدية باعتبارها " وعي بشيء ما"... [5]»

من خلال تحليلات ليفيناس نكتشف بأن الفكر الغربي كلمه وهو حكم يصدره ليفيناس في قراءته لتاريخ الفلسفة، جعله يصفها بأنها طابقت الفكر بالعقل والبرهان

[1] Francisco Xavier, vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas, p138-139.

[2] الحرف الثالث من حروف الأبجدية اليونانية.

[3] الحرف الحادي عشر من حروف الأبجدية اليونانية.

[4] Levinas Emmanuel, éthique comme philosophie première, éditions Payot et rivages, paris, 1998, p 67-68.

[5] المصدر السابق، ص72.

الناتج عن تأمل ذاتي فكانت المعرفة وحرية المعرفة التي تقدم فهما للوجود نابع من الذات من الأنا التي تكتفي بذاتها اعتبارا أنها صانعة للمعرفة مدركة للوجود في أبعاده. فكرست فكرا أنطولوجيا كان هو الفلسفة الأولى، فصار حتى الله يدرك باعتباره وجودا.

ما الذي يعيبه ليفيناس على تاريخ الفلسفة؟ وهل ارتباط المعرفة بالعقل والبرهان ينقص من قيمة دلالاتها؟ بصيغة أخرى ما الذي أغفلته الفلسفة القائمة على الأنطولوجيا؟

إن الذي أغفله التقليد الغربي مرتبط بالعلاقات الإنسانية، بين الذات والغير، حيث أنها لم تضع في حسبناها بأن ما تم تأسيسه في هذا التقليد يجعل من أنا الآخر شيء من الأشياء، تلك العلاقات الإنسانية التي في الأصل سابقة عن كل أنطولوجيا وعن كل معرفة، بل من خلالها ينبغي للمعرفة أن تنشأ. ومن هنا تتواصل تحليلات ليفيناس لمشكل الأنطولوجيا، ليصل بها إلى نقطة إخفاقها، حيث تواجه موضوعين تعجز الأنطولوجيا أن تجد حلا لها، وهو ما يرتبط بفكرة الموت والمحدودية[1] finitude، ف «فعائق الموت سيكون غير مقبول، بالفطرة غير مفهوم، قاسي نطاق ما يتعذر إصلاحه. الاعتراف بالمحدودية يحدد بالتأكيد استفهام جديد للأنطولوجيا. لكن المحدودية والموت لم يكونا موضع تساؤل للوعي الصحيح بالوجود، أين تقيم حرية المعرفة بما فيهم المحدودية والموت التي ستفشل في حكمها.[2]»

بعيدا عن العلاقات الإنسانية المغيبة في التقاليد الفلسفية الغربية، فإن ليفيناس يريد تبيان هشاشة الأنطولوجيا، والفكر الغربي في كليته انطلاقا من أن الأنطولوجيا ذاتها تواجه مشكلة واستفهامات لم تستطع أن تجد حلا لها، باعتبارها أولا لا مرئية، وثانيا غير مفهومة ولا يمكن توضيحها بالأسس الأنطولوجية، ومن ذلك كانت

[1] مرتبطة بفكرة محدودية الكائن وتناهيه ومحدودية الكون فيكون الشيء محدودا وقابلا للانتهاء.

[2] Levinas Emmanuel, éthique comme philosophie première, p74-75.

الأنطولوجيا اعلاء للكينونة على حساب الموجود أو المكُون. étant[1] الذي يشارك الأنا التي تعتقد بأنها قادرة على بناء نظم معرفية في الموت والمحدودية والتناهي الذي لا يمكن تفسيره إلا بالرجوع إلى الأديان ومقاربتها لفكرة تناهي الكائن في مقابل لا تناهي الله ولا محدوديته. ومن ثم فإن ليفيناس يبحث خارج سياق الفلسفة الغربية؛ أي بالعودة إلى دروب الإيمان ومقتضياته من أجل الخلاص أو تخليص الفلسفة من سقطاتها والتي تعتبر الأنطولوجيا أكبرها. أي أن وجود الإنسان في هذا العالم وعلاقاته الإنسانية موجودة قبل الأنطولوجيا.

إن ليفيناس في مواجهة الفكر الغربي بالنقض فإنه يعبد طريقا جديدا تنظر من خلاله الفلسفة موضوعاتها، فإخفاق حكماء الغرب راجع حسب ليفيناس إلى ثلاث نقاط ضعف ناتجة بعضها عن بعض، أولاها اهتمامها بالوجود، وثانيها جعل الوجود يتقوم في الذات ومن خلالها، فأنتج ذلك ذاتا مكتفية بذاتها قادرة على التأمل والتدبر من خلال العقل والوعي والتفكير، إذ يكفي الرجوع إلى الذات حتى تتكون المعرفة. هذا التأمل عجز عن إيجاد أجوبة لأسئلة ترفق الذات وتكون مصدر قلق لها فكان الثالث عجزا عن فهم الموت والمحدودية. ومن ثم «فإن الإيتيقا تسبق الأنطولوجيا.[2]»

لماذا الإيتيقا هي خيار ليفيناس كبديل عن للأنطولوجيا ما الذي نجده في الإيتيقا يجعلها ترتقي إلى مرتبة الفلسفة الأولى؟

إن الإيتيقا «تأخذ على عاتقها مهمة طرح سؤال معنى الكينونة، لكن ليس في صيغته المعرفية المتصلة بشروط تقوّم كلية الموجود (هوسرل)، ولا في صيغته الأنطولوجية المقترنة ببحث دلالة الوجود مقارنة بالعدم (سارتر)، أو بجدارة الفكر الذي يفكر في حقيقة الكينونة عبر منهج "الاستذكار" استرجاعا للكينونة من حيث هو اختلاف أنطولوجي منسي ومن حيث هو نسيان للاختلاف (هيدغر)، بل في مستواه

[1] المكون ترجمة يقترحها عبد العزيز بومسهولي كمقابل لمفردة étantبالفرنسية. راجع ترجمته الكلية واللامتناهي ص 34.

[2] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللامتناهي، ص57.

الإيتيقي ومن زاوية إيتيقية – حقوقية تتصل بمسألة الاعتراف بالحق في الكينونة أو سلبه أو تناسيه. كتب ليفيناس: ليس السؤال الفائق أو السؤال الأول "لماذا ثمة كينونة بدل العدم؟" بل هو " هل لي الحق في الكينونة؟".[1]»

العبارة الأخيرة أو التساؤل الأخير يختم به ليفيناس نص الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى. إن التساؤل عن حقي في الوجود يبعدنا عن الحقل المعرفي الإيبستيمي الذي رافق تاريخ الفلسفة منذ سقراط إلى وقتنا الراهن، فالتساؤل عن حقي في الوجود لا ترتبط إجابته بالذات وحدها؛ وإنما بالغير أيضا، بل الغير هو الذي يحدد جوابا للسؤال على اعتبار أولا أن الحق معطى، وثانيا لارتباط الحق بمقتضيات انخراطي في العالم الإنساني المشترك التي لا تحيا فيه الذات فرادة، ولا التأمل الناتج عنها يعطي جوابا. فالإنسانية المشتركة المصاحبة للألم قبل الفرح، للجوع قبل الشبع، للعوز قبل الغنى، للقهر الذي يبدو في وجه الغير، للخطاب الذي يحمل الغير لي، كلها تجعل المسؤولية اتجاه الغير سابقا عن حريته. ومن ثم ترتب عن غياب هذه الاعتبارات أنطولوجيا مليئة بالكراهية والحقد، جاعلة الآخر مجرد آخر منبوذ وحقير، حضوره في العالم هو حضور للشيء. فكانت الأنا وكانت الأنانية وكانت الذات مكتفية بذاتها. غير أن حقي في الوجود يقتضي أن أكون غيرا لا آخر، إذ الفرق بينها شديد. وهو ما سعى ليفيناس دائما لتوضيحه، فالآخر غريب، بعيد تكون الذات سابقة له في كل شيء، فكانت الحرب والصراع هو الطابع الغالب في علاقة الأنا بالآخر، تلك العلاقة الغامضة التي جعلت من الآخر موضوعا، لا حق له ومن ثم شرعنة للقتل مادام الآخر وجوده يشكل للذات تهديدا.

أما ما يسعى ليفيناس إلى توطينه فهو "الغير" الذي هو مغاير للذات ومختلف عنها، ومالكا لكل الخصوصيات التي تميزها مثلها، ومن ثم أوقع ليفيناس مسؤولية حقوق الغير وحمايتهم على الذات التي تتحملها فكانت الحرية بالنسبة إليه مستعصية. وكانت الفلسفة الأولى إيتيقا، مع الإفصاح ببؤس الجوانية ولهذا جعلها ليفيناس ترتبط أساسا

[1] مصطفى الضاوي، من العلم إلى الإيتيقا ليفيناس قارئا هوسرل، ص 434.

"بالأنا المتكلم"[1] وإظهار بما لا يدع مجال للشك أن الطريق الصحيح لفهم منطلق البرانية ما هو موجود خارج الذات وبعيدا عنها فيما يمتلك الغير من وجه وخطاب، يقول: «إن الرابطة الإيتيقية، المضادة للفلسفة الأولى المطابقة بين الحرية والسلطة، ليست ضد الحقيقة، هي تتجه نحو الكينونة في برانيتها المطلقة، وتستكمل القصدية عينها التي تنشط السعي نحو الحقيقة[2].[3]»

نصل مع ليفيناس إلى تقسيم الفلسفة الغربية إلى قسمين: جوانية، كلية وهي كذلك منذ سقراط إلى يومنا هذا مرتبطة بالأنطولوجيا، وأخرى برانية مرتبطة باللامتناهي والميتافيزيقا والتي يمثلها هو ويسعى إلى تأسيسها كمشروع إيتيقي، وتظهر بينهما عديد فروقات لخصها ليفيناس في العبارة التالية: «تختلف فكرة الكلية عن فكرة اللامتناهي فيما يلي: إذ الأولى محض نظرياتية، أما الأخرى فهي أخلاقية[4]»

إن التمييز الذي يقدمه ليفيناس هو تمييز بين الأنطولوجيا والإيتيقا، أي بين مجالات الفلسفة وما انطبعت به عبر تاريخها؛ ويضيف "فرانسيسكو زافيي" بعض الفروقات الأخرى موضحا أن المحدد للفكرة وصحتها هو التأمل النظري في الكلية. أما في اللا-متناهي فهو الخطاب الإيتيقي العدالة ممنوحة للغير.

تنطلق الكلية من الدهشة وبالتالي فإن الأنا تضع نفسها مقابلا للأشياء. أما الإيتيقا فبدايتها الصدمة الناشئة عن الالتقاء بالغير.

---

[1] ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ص75

[2] يقول ليفيناس في موضع آخر من الكتاب: " فكرة البرانية التي تقود البحث عن الحقيقة، ليست ممكنة إلا بوصفها فكرة اللامتناهي. تحول الروح نحو البرانية أو إلى مطلق الآخر أو إلى المتناهي ليس راجعا للهوية حتى ولو كانت هوية هذه الروح، لأنها ليست على مقاس هذه الروح. فكرة اللامتناهي لا تنطلق إذن من الأنا، وليس من المكفر. إنها وحدها المعرفة هي التي تقدم هذه الصيغة – معرفة من غير ما هو قبلي. تنكشف فكرة اللامتناهي بالمعنى الشديد للكلمة. ...اللا-متناهي ليس موضوعا لمعرفة ما - ترده إلى نظرة المتأمل – بل المرغوب الذي يحث الرغبة، أي ما يقارب بفكر الذي يفكر في كل لحظة أكثر مما يفكر.... المقيس بالرغبة هو الوجه" ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ص 80-81.

[3] المصدر السابق، ص 62.

[4] المصدر السابق، ص104

الكلية تسعى في نهايتها إلى فهم الأشياء في عمومية مفاهيمها ما يعطي الأولوية للحقيقة. أما الإيتيقا فتهدف إلى الامتلاك المشترك للأشياء، فالأولوية للعدالة.

فكانت نتائج الكلية امتلاك العالم من قبل الأنا فنشأت الأنانية. أما نتائج الإيتيقا إلغاء أولوية العالم المعطى للغير العالمية.[1]

ومن هذا كانت فلسفة ليفيناس إقامة مساءلة للأنطولوجيا داخل تاريخ الفلسفة، سعيا إلى إزاحة الأنا من مركزيتها الأنانية مبينا ضعفها وهشاشة تأملاتها، ونظرياتها المعرفية، لم تكن سوى تاريخ لتمثل الكائن للعالم، وليس العالم كما هو، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تغييبها الغير باعتباره شريكا في العالم، بل شريكا في الإنسانية في ضعفها، وقتها جعل العالم قائما على اللاعدل، ومن ثم فإن إرجاع للغير وضعيته الصلبة القائمة في صلب العلاقات الإنسانية في العالم وحدها كفيلة بتحقيق العدالة.

في نهاية النص الخامس من "الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى" يؤكد ليفيناس أن: «الأنا هي الأزمة نفسها لكينونة الموجود في الإنسانية. أزمة الكينونة ... لأنني أتساءل إذا كانت كينونتي مبررة، إذا لم يكن " دا" لدازايني" مغتصبا مكان شخص آخر.[2] » ما نريد إيضاحه الآن يرتبط تحديدا بالبعد الإيتيقي الذي مكن ليفيناس من تجاوز الأنطولوجيا، لتأسيس عالم مبني على إعطاء الحقوق، إعداد العالم لضيافة الآخر، لاستضافته وحمايته مبعدا الأنا عن جوانيتها، دافعا لها للوصول إلى البرانية المطلقة حيث يقيم اللا-متناهي. «الفعل الإيتيقي يجب أن يكون واقعي، وبهذه الواقعية للعدالة (الغذاء، الإقامة، التعليم، الصحة... نحن نجيب الغير، وليس بالأفكار الجميلة والنظريات الاجتماعية التي صاغها العقل.[3]»

[1] Francisco Xavier, vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas, p139.

[2] Levinas Emmanuel, éthique comme philosophie première, p 105.

[3] Francisco Xavier, vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas, p141.

إن المسلك الإيتيقي الذي نسج ليفيناس رؤيته الفينومينولوجية من خلالها، يجعلنا نعتقد أنه قدم رؤية واضحة عن مفهوم العلاقة أو فينومينولوجيا العلاقة[1] التي تميز الصلة الوثيقة في العالم بين الذات والغير وتعطي الذات مشروعية وجودها وتبرره، تبريرا يبقيها دائما مسكونة بهاجس الغير الذي يشكل معي في العالم فضاء خصبا للتواصل والمحبة، لتجاوز الضعف. من خلال تحليلات ليفيناس يتضح مبدئا أن الهشاشة ترتبط بالذات أكثر من ارتباطها بالغير، لأن الأنا في تأسيسه للمعرفة أغفل أشياء خارجة عن ذاته ولا ترتبط به، ولكن لها قيمة أكثر من الذات نفسها كما عبر عن ذلك ليفيناس، وهي من يعطي للحياة شروطها الحقة وهي التي تسمح للعيش بالاستمرار يقول: «صلة مع محتويات ليست هي كينونتي، ولكنها أكثر قيمة من كينونتي: التفكير، النوم القراءة، العمل / دفء الشمس هذه المحتويات - التي تتميز عن جوهريتي ولكنها تؤسسها- هي التي تصنع قيمة حياتي.[2]»

تقودنا هذه التحليلات التي قدمها ليفيناس في النهاية إلى طرح فكر جديد مغاير لما هو سائد في تاريخ الفلسفة. ومن خلال ما سبق سنحاول في الفصل اللاحق الاقتراب من مفهوم مركزي في فلسفة ليفيناس يقترن مباشرة بالبرانية، واللامتناهي والميتافيزيقا واللا-مرئي، أعني بذلك مفهوم الأثر، ذلك المتعقب الدائم، الذي يظهر ولا يظهر، يحاول من خلاله ليفيناس تعميق وتجذير رؤيته حول الغيرية في كل أشكالها وصورها.

[1] راجع مصطفى الضاوي، من العلم إلى الإيتيقا، ص 435.

[2] ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ص 133.

الفصل الثالث:

الطريق نحو التعالي: من الأثر إلى غيرية جذرية.

ما الذي يرجوه ليفيناس من خلال تفكير مفهوم الأثر؟

يشكل مفهوم الأثر محور اهتمام ليفيناس منذ بداياته الأولى أي المرحلة التي تسبق عمله الأساسي "الكلية واللا-متناهي، إذ نجد في مقالات عديدة سبقت هذا النص يتوقف عند مفهوم الأثر، تأسيسا لدلالة جديدة تجعله مختلف كلية العلامة، والدلالة، والرسم، والوسم... وكل المفردات القريبة منه والتي نجد دلالتها المعجمية قريبة منه، إذ يسعى ليفيناس إلى تفريغ الشحنة الدلالية التي يحملها الأثر من أجل إعادة توجيه توجيها جديد كليا، يسير به نحو الإمساك بدلالة الغير.

إلا أن مفهوم الأثر الذي يشكل حقل اشتغال ليفيناس يمتاز بعدة مواصفات وسمات، مكنت ليفيناس من الذهاب بالفلسفة إلى أبعد من البداية الإغريقية، أي إن الأثر يسمح لهذا الأخير من تجاوز الفلسفة التقليدية، وكل أنماط المعرفة الناشئة على الوعي وفلسفات الذات، نحو غيرية جذرية هي أصل الإيتيقا. ومن ثم فإن استدعاء ليفيناس لمفهوم الأثر هو استدعاء لسؤال الأصل، هو معاودة جذرية وصارمة لتفكير أصل بعيد جدا عن كل ما انتهى إليه التقليد الفلسفي الغربي، إذ لا يتوقف أبدا الأثر عن كونه حضورا، وإنما يمتلك غيابه المطلق، ذلك الغياب الذي لم يكن يوما حاضرا وبالتالي سيكون الأثر باعتباره غيابا هو الأصل الذي من خلاله يعاود ليفيناس بناء نسق فلسفي جديد مغاير كليا.

فإذا كان هيدغر قد صرح بأن تاريخ الميتافيزيقا هو نسيان الكينونة، وإذا كان ديكارت انتهى إلى القول بأن الكوجيتو (الأنا أفكر) هو أرض البداهة المطلقة التي تسمح بتأسيس المعرفة الموضوعية، وإذا كان هوسرل يقف على عتبات الوعي والحدس، فإن ليفيناس يدرج كل هذا التاريخ الفلسفي العتيق ضمن تاريخ الأنطولوجيا التقليدية، لأنهم لم يستطيعوا جميعا مغادرة أرض التمثل. ومنه سيعاود ليفيناس ترتيب بيت الميتافيزيقا من جديد، من خلال جعل الغيرية أصل الأصول جميعا، أي أن مغادرة التمثل، والجوانية، والتحايث، مسلكه الغيرية الجذرية التي تتأسس على مفهوم الأثر،

الذي يكون مجلاه وجه الغير. ومنه فإن الغير الذي يقيم عليه ليفيناس فلسفته، ليس غيرا عاديا وإنما غير مقدس يمتلك كل الأسبقية على الذات، وهو الأقدر على تحريرها.

ومن أجل الإمساك بهذا التمشي الجديد الذي يدشنه ليفيناس، فإننا نتطرق بداية إلى المفهوم الذي اختاره ليفيناس للإشارة إلى دلالة الكينونة، وهو الـ"الثمة"، ومعناها تحديدا الكينونة اللا-متعينة أو الكينونة المجهولة، والذي يريد أن ينتهي إليه ليفيناس من خلال تفكير الكينونة بنمط جديد، هو أي معنى يمكن أن تتصف بها الكينونة بعيدا عن الكائن، أكثر تحديدا بعيدا الكائن فإن الكينونة بلا دلالة ولا معنى، وحده الكائن قادر على تكوين مفهوم الكينونة، وبالتالي إن تاريخ الأنطولوجيا الذي كرس اهتمامه لبحث الكينونة بلا كائن، جعلها ضرب من المعرفة المتوهمة، أو معرفة قائمة على كينونة مجهولة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون لها معنى.

من هذا أيضا سيقف ليفيناس أمام الكائن، والموجود، ذلك الذي يوجد ضمن كينونة مكتفيا بذاته، يعيش حالة من الفرادة، يلتقي بالكينونة في العالم، فيؤسس لمعناها، إلا أنه معنى ناشئ عن ذاتية منعزلة وفي عزلتها لا تعطي للكينونة معنها الحقيقي، لأنها تصفها انطلاقا من جوانيتها.

ولهذا سيكون الغير مخلص للذات من جوانيتها، وتكون الذات مخلصة للكينونة من مجهوليتها، ومن ثم فإن الغير هو أصل كل أصل الذي من خلاله يمكن الاقتراب من دلالة الأثر التي تتجلى في الوجه، ومن هذا فإذا كان الغير مقدسا، فإنه يستمد قداسته، من الأثر الذي يحل فيه، ويكون هو محل تبديه.

ومنه أسس ليفيناس شبكة مفاهيمية جديدة استطاع بها اختراق حاجز التحايث، ليرتفع بالأصل نحو التعالي، الذي يمر عبر البرانية، ليصل في نهاية المطاف إلى اللا-متناهي، الله، الذي يعتبره ليفيناس الغير الأول، والذي هو أيضا بخلاف الكينونة، وآخَر الكينونة، أي أن ما ينشده ليفيناس أصلا يقيم عليه فلسفته الإيتيقية مفارق ومتميز كليا عن الكينونة، والكائن، مفارق للذاتية، بعيد عن التحايث. ومن ثم فأن الأصل لا يمكن الاقتراب منه، وإنما من أثره، إنه أثر التعالي الذي نقترب منه في الغير.

من خلال هذه التوطئة أريد أن أشير إلى فكرة أساسية تعد مدخلا لفهم سؤال الغيرية في فينومينولوجيا ليفيناس، وهي أن هناك الكثير من القراءات التي ركزت على مفهوم الغير والغيرية عند ليفيناس مجتزئ من سياقه الميتافيزيقي الذي يقتضي العودة بالفينومينولوجيا نحو اللا-مرئي، الذي هو الأصل يبني عليه ليفيناس فلسفة الغيرية، أنشأ قراءات أخرجت دلالة الغير والوجه، والتعالي والتحايث... والكثير من مفاهيم ليفيناس من سياقها الدلالي الذي ضمنه ليفيناس لهذه المفاهيم، والتي تكون بدايتها مع مفهوم الأثر. وكأن هذا الأخير هو الخيط الناظم الذي يعاود من خلاله ليفيناس إحلال الصلاح بدل الحرب التي كانت نتاج الذاتية المتعالية المكتفية بذاتها.

إن الأثر لدى ليفيناس يتشكل من نقطتين أساسيتين ترتبط إحداهما بالأخرى ارتباط الأصل بلاحقه، فكل ما يرتبط بالأصل يكون أصيلا يستمد أصليته من سابقه الذي هو أصل لكل أصل، فالأثر الأول هو أثر التعالي، أو اللا- متناهي الله، الذي يستحيل إدراكه كأصل والاقتراب منه، إلا بالمرور عبر الأثر الثاني والذي هو أثر الغير الحامل لأثر الله يتجلى في وجه الغير. من خلال هاته المفاهيم يعيد ليفيناس قول فلسفة لم تقل بعد، أو لم يسبق التفكير فيها في مقام الحضور.

المبحث الأول:

الـ"ثمة": الذات والكينونة اللاّ-مُتعيّنة

" الكينونة شر، ليس لأنها لا متناهية، بل لأنها من دون حدود "الزمان والآخر" ص 48.

"كل نتاج هيدغر يتعلق بفتح واكتشاف هذا البعد غير المعروف، المجهول في تاريخ الأفكار، والذي يعطي مع ذلك الاسم الأكثر شهرة الكينونة، بالنسبة إلى النماذج التقليدية للموضوعية، إنه ميدان الذاتية، لكن ذاتية أكثر موضوعية من كل موضوعية "

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger p133.

عطفا على ما انتهينا إليه في الفصل الثاني، والمؤكد للإمكان الإيتيقي للفينومينولوجيا، إذ عدت لحظة أساسية وفاصلة في تفكير ليفيناس، ننتقل إلى الحديث عن تجربة الأثر، أي الحديث عن إعادة ترتيب البيت الفلسفي من جديد حتى تتحقق الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى، كما يأخذ الغير جذريته ومكانته، التي تعد مشهدا أساسيا تنكشف معه معالم فلسفة جديدة.

إعادة ترتيب بيت الفلسفة، معناه معاودة اكتشاف "مفهوم الكينونة" التي تأسست من خلالها الأنطولوجيا في التقليد الغربي عبر تاريخه، وهذا ما لا يرتضيه ليفيناس، فتحليلاته لهذا الأخير مكنته من وضعه في حالة وَصَفَهُ من خلالها ليفيناس بالكينونة اللا-متعينة أو الـ"ثمة" il ya[1] .

يعود هذا المفهوم إلى فلسفة ليفيناس الأولى، أي قبل تحرير الكلية واللامتناهي وتحديدا إلى سنة 1947 مع عمله "من الوجود إلى الموجود" ويقصد بـ: «مفهوم الـ"ثمة"[2] يعني فعل الكينونة المحض، حدث الكينونة المحض، باستثناء الأشياء الذين هم كائنات. إذا كان ليفيناس اختار تحديد الكينونة منفصل عن الكائن بتعبير "الـ"ثمة"، من أجل / من جهة التأكيد على أن فعل الكينونة المحض هو الذي ينتجه، وليس هذا أو ذاك الشيء، من جهة يؤكد على الطابع اللّا-شخصي للكينونة هي لا-مشخصة.[3]»

[1] مصطلح il ya في ترجمة هذا المصطلح إلى اللغة العربية خلاف بين المترجمين؛ إذ صادفت ثلاث ترجمات الأولى قابلته بـ: "الهنالك" في ترجمة جلال بدلة: الزمان والآخر. وثانية بـ: "اليوجد" في ترجمة عبد العزيز بومسهولي للكلية واللامتناهي، راجع هامش ص 214.، كما ترجمها عبد العزيز العيادي بـ: الـ"ثمة" في ترجمته لكتب موريس ميرلو بونتي المرئي واللامرئي.

[2] الـ"ثمة" مفهوم اكتشفه ليفيناس في مرحلة الأسر، من خلال أعمال وروايات صديقه بلونشو يقول في الإيتيقا واللا-متناهي: «هذا المصطلح الذي وجدته عند موريس بلونشو، رغم أنه لا يتحدث عن "الـ"ثمة" » "، ولكن عن " الحياد" أو "الخارج". هنا يوجد فيض لأشكال موحية: يتحدث عن "ضجة منزلية" لكينونة عن " ضجتها" عن "همسها". ليلة في غرفة فندق، حيث الجدران حاجز " لا يوقف الضجيج" " لا نعلم ما الذي يفعلوه بجانبنا" شيء قريب من الـ"ثمة" ... وهذا بالتقريب الموضوع الحقيقي لرواياته وحكاياته.» .éthique et infini, p39-40

[3] Rodolphe Calin, François -David Sebbah, Levinas in le vocabulaire des philosophe, philosophie contemporaine, éditions ellipses, paris, 2002, p 831.

الحديث عن الـ"ثمة" هو رجوع إلى الحديث عن الكينونة، ولكنها كينونة تمتاز بخصوصية كونها كينونة بلا كائنات، كينونة مُنتَجة ولا دخل للكائن فيها، إنها حالة إنوجاد exister[1] يكون فيها الموجود غائبا، أو كما سماها ليفيناس بالكينونة المحضة المنفصلة عن الموجودات، أي الكينونة في مجهوليتها وغموضها.

يستخدم ليفيناس مفهوم الـ"ثمة" للدلالة على حالة الغموض الذي يسود الكينونة في كليتها، ويشير إلى أن حالة الـ"ثمة" شبيهة بالليل، حيث يغدو كل شيء مبهم وغامض، بحيث تختفي كل الأشياء، فحينما يجتاح الظلام يكون هو كل شيء. فـ«عندما تذوب صور الأشياء في الليل، ظلام الليل ليس شيء، ولا هو نوعية لشيء، إنه يجتاح كحضور.[2]»

يقدم لنا ليفيناس حديثا عن الـ"ثمة" في كتابه الأساسي من الوجود إلى الموجود سنة 1947، لكي يوضح لنا مسألة أساسية تتمثل تحديدا في أن الحديث عن الكينونة العامة؛ يندرج ضمن حالة من عدم التحديد واللاتعين، وكأنه لا يوجد شيء، نفهم من هذا أن الحديث عن الكينونة في كليتها وعموميتها غير ممكن، مرد ذلك إلى أن حالة الـ"ثمة" هي حالة انعدام الأشياء، ليس لأنها غير موجودة بل لأن الكينونة في عموميتها تخفيها. ومن ذلك لا ينبغي البحث عن الكينونة. بل ننتقل فيه من الكينونة إلى الموجود.

تظهر هذه المعاني مع ليفيناس لأول مرة في نص تحت عنوان "وجود بلا موجود"، وكأن الحديث عن الكينونة في كليتها يلغي الموجودات، فيصير شيئا من العماء الذي لا مفر منه، إلا بإحداث انتقال من الحديث عن الكينونة في سكونها، إلى حديث عن الموجودات في محايثتها. ومن ذلك يؤكد بأننا: " لا نستعير المفهوم من أجل كائن كيفما كان، شيء خارجي أو عالم داخلي، الـ"ثمة" في الواقع، تتجاوز الجوانية كما البرانية، هي تيار مجهول للكينونة يجتاح ويعم كل موضوع شخص أو شيء.[3]"

[1] ترجمة قدمها جلال بدلة في الزمان والآخر.

[2] Levinas de l'existence a l'existant p 94

[3] المصدر السابق الصفحة نفسها.

إن حالة الـ"ثمة"[1] تعبير عن ضياع الذات داخلها، وكأن الكينونة العامة فيها تضيع الذات، فتحتاج إلى حالة أخرى تستطيع من خلالها الخلاص من هذا الضياع الذي يكتنفه الكثير من الغموض؛ بحيث صرنا معها لا ندرك العلاقة الأساسية التي توجد في العالم الطبيعي: الذات والموضوع. وكأنها تعبير عن حالة عدم التمييز بينهما داخلها، بل إن هذه الثنائية لا يمكن أبدا أن تكون منطلقا للتأمل في الكينونة العامة.[2] وبدقة متناهية يمكن القول أن: " تجربة الـ"ثمة" هي تجربة بدون ذات وفي نفس الوقت وبكل تأكيد بدون موضوع[3]"

إن الـ"ثمة" هي حالة تستدعي تفكير الكينونة بعيدا عن الموجود، وفيها تعيش الذات شيء من الضياع، الناتج عن العتمة التي يفرضها موضوع الكينونة العام، أو الكينونة بلا موجودات. يتمخض عن هذا رعب، يشبهه ليفيناس بالشعور الذي يصاحب الطفل وهو في غرفته وحيدا، هنا فقط يتحول الصمت إلى ضجيج. وكأن حالة الـ"ثمة" هي: «ظاهرة الكينونة غير المشخصة[4]»

في نص "من الوجود إلى الموجود" يحاول ليفيناس تشخيص حالة تفكير الكينونة مستقلة عن مكوّناتها، هذه الحالة لن تدوم طويلا لأننا سنتغلب على هذا الرعب الناتج عن الـ"ثمة" بالموجود، أو الكائن. يقول: «أنا أتحدث إذن عن الكائن أو الموجود المحدد،

[1] في مقالة بعنوان: " الـ"ثمة" والفينومينولوجيا في مرحلة ليفيناس الشاب" يؤكد "جون لوك لونوي" بأن تحليلات ليفيناس لفكرة الـ"ثمة" لها ارتبطا بيهوديته أكثر من ارتباطها بالفلسفة، يؤكد على أن حالة الضياع والتشتت التي عاناها اليهود في أوربا خاصة عند اعتلاء النازية الحكم في ألمانيا، وما سبب ذلك من قتل وتهجير لليهود، أظهرت من خلالها الكينونة توحشها يقول: " مفهوم الـ"ثمة" وبدون أي شك، مسجلة على ملامحه من خلال عداء النازية للسامية، بمن فيهم ليفيناس الذي تكبد مبكرا ضغط وصدمة انضمامه إلى التحالف الإسرائيلي العالمي الذي كان له صلة بمأساة اليهود. راجع: Lannoy Jean-Luc. « Il y a » et phénoménologie dans la pensée du jeune Levinas. In : Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 88, n°79, 1990, p373.

[2] Levinas Emmanuel de l'existence a l'existant p 94

[3] Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas. Philosophie. 2015. p16

[4] Levinas Emmanuel, Ethique et infinie p37.

كفجر يوضح رعب الـ"ثمة"، في الوقت الذي تشرق فيه الشمس، حيث تظهر الأشياء لذاتها، حيث لم تعد الأشياء محمولة من قبل الـ"ثمة" [1].»

إن حالة الـ"ثمة" بالنسبة إلى ليفيناس تعد تفكيرا للكينونة العامة في معناه السلبي، فهي في هذه الحالة تحمل الكثير من معنى السلب، الذي ينبغي تجاوزه لتحقيق الفينومينولوجيا باعتبارها إمكانا إيتيقيا، أي حتى تتمكن الإيتيقا من العبور إلى غيرية جذرية، غيرية تسمح للذات بأن تقيم علاقة مع الغير باعتباره أنا آخر، أنا يحمل كل مقوماته الإنسانية، أنا آخر يحمل معاناة وجراح، لا ينبغي إقصاؤه تحت أي مبرر. بل إن كل مشروعية للذات لا يمكنها أن تتحقق إلا بشروط الغيرية.

هذه النتيجة التي يسعى ليفيناس إليها من خلال تحليلاته لفكرة الـ"ثمة" والرعب الناتج عنها، باعتبارها حالة ضياع الذات، هذا الضياع الذي ستعسى للتخلص منه بإحداث تمييز بين الكينونة، وحدث وجود الكائنات، إنه يتغلب على الظلام الحالك بنور الشمس التي بظهورها يشرق الكائن فيصير وجودا. ومنه فإن مشكلة الذات الحقيقية تتمثل في مسعاها للخروج من حالة الوحدة والانعزال التي تفرضها الـ"ثمة" ، هذا الخروج نحو البرانية، وليس جوانيا هو ما يجعل الكائن يتجاوز عزلة انوجاده الذي لا خيار له فيها ابتداء.

ينطلق ليفيناس في تحليلاته لـ"ثمة" في "الزمان والآخر" سنة 1948، سنة بعد صدور من "الوجود إلى الموجود" من فكرة الإنوجاد جاعلا منها حالة لا قصدية أي لا يتدخل الكائن فيها، ومن ثم فإن انوجادي في العالم حالة خاصة واستثنائية، لا يمكن التعبير عنها بأنها جوانية. ومن ثم فهو يؤكد: «يمكن للموجودات تبادل كل شيء ما عدا الانجواد. بهذا المعنى الكينونة هي انعزال عبر الانوجاد[2]» هنا يكون ليفيناس في نقاش مباشر مع هيدغر في تمييزه بين الكائن والكينونة، ومن خلال هذه التحليلات ينتهي ليفيناس إلى القول: «إن الانوجاد غير موجود، وحده الموجود موجود. واللجوء لغير

[1] Levinas emmanuel, Ethique et infinie p42.

[2] ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014، ص 39-40.

الموجود بغية فهم الموجود لا يعد ثورة في الفلسفة بتاتا. هكذا كانت الفلسفة المثالية إجمالا طريقة لتأسيس الكينونة على شيء ليس من هذه الكينونة.[1]»

تفضي هذه التحليلات إلى القول باستحالة الحديث عن الكينونة في غياب الكائن، إذ لا يمكن أن نجد لها معنى، وتبقى دائما مجهولة وغامضة إذا بقيت بعيدة عن الكائن، ولهذا فال"ثمة" حالة من عدم التعين واللاتحديد، حالة من الضياع. لكن أي انوجاد يمكن أن يكون حقيقي وفعلي تبنى عليه تحليلات ليفيناس يمكن اعتباره أرضية ومنطلقا لفهم الانواجد ذاته. يجيب ليفيناس: «الانوجاد الذي نحاول وصفه هو أثر كينونة لا يمكن التعبير عنه باسم. إنه فعل. لا يمكن إثبات هذا الانوجاد بطريقة اعتيادية، لأننا لا نثبت إلا الكائن.[2]» نستنتج من هذا أن الحديث عن الكينونة المحضة يبقى دائما مجهولا وبعيدا عن الإحاطة بها والامساك بمعناها، لأننا في الأصل لا نتلمس واقعيا إلا أثر الكينونة متجلية في الكائن، الذي لا يمكن إنكاره وإبطال وجوده؛ بل إن من شروط تحقق الكينونة هو أن يكون مجلاها الكائن الذي لا يمكن نفيه وإنكاره، وإلا فإن كل نفي يرتد حسب ليفيناس إلى فراغ الكينونة.

يوضح ليفيناس هذه المعاني من خلال استدعائه لمثال يرتبط بمفهوم "السّهاد" insomnie ويحملها دلالة " ال"ثمة" «إذ السّهاد هو انقطاع عن النوم، وهي حالة تيقظ، ومن خلالها نصير عالقين في اليقظة. حالة الاستيقاظ هذه لا هدف لها، لا نعرف لها بداية ولا نهاية، أين يتداخل الماضي بالحاضر ولا يأتي بجديد. فتصبح ال"ثمة" بمثابة أبدية لا نستطيع الرحيل عنها، أو التخلص منها. حالة السّهاد يمكن التحرر منها من خلال الأصوات، فـ«وحدها الأصوات الخارجية التي يمكنها تشتيت الأرق.[3]»[4]

[1] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص43-44.

[2] المصدر السابق نفسه ص45.

[3] الأرق لفظ استخدمه جلال بدلة مقابلا ل insomnie

[4] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، نفسه، 45 وما بعدها.

إن الكينونة اللا-متعينة واللا- شخصية كما يصفها ليفيناس، أو الكينونة العامة، هي كينونة من دون موجودات، من دون ذات أصلا، إذ لا وجود لا للذات ولا للغير، وبالتالي هي شبيهة بالظلام الذي يخفي كل شيء الذي يحتاج إلى نور الصباح لتتكشف بذلك الأشياء المخفية والممتنعة عن الظهور، فالكينونة حجاب تخفي نفسها وتخفي أيضا ما يحيط بها.

تظهر تيمة السّهاد في محاضرة بعنوان: "مديح السّهاد" "éloge de l'insomnie" في نص: " الله، الموت والزمان" سنة 1976: «السّهاد لا يُعرف على أنه المقابل البسيط للظاهرة الطبيعية النعاس. النعاس هو دائما على حافة اليقظة. إنه يتواصل مع السهر أثناء محاولة تجنبه. " أنا نائم ولكن قلبي يقظ" كما جاء في "ترنيمة الترنيمات" يبقى الاستماع إلى اليقظة يهدده ويدعوه إلى تمثل متطلباته.[1]»

السّهاد هو ظاهرة لا-مرئية ، إنه أثر الظاهرة، إذ لا يمكن الاقتراب منه وإنما نبقى في حدود الأثر الذي يبقيه فينا، فالذي يجعل من السّهاد لحظة تنفلت من قبضة الوعي، هي أن السّهاد هو دوما وقوف على الحواف فلم نستطيع الولوج إلى النعاس، كما أنه لا يمكننا البقاء في حالة يقظة دائمة. إنها حالة تشتت يتوقف فيها الوعي ويرغمنا السّهاد على البقاء في حالة يقظة مستمرة لا بداية لها، ولا نستشرف نهاياتها فيتولد منها حالة لا يمكن وصفها، وتتفلت من الفينومينولوجيا الوصفية: « بالتأكيد الحذر من المجهول الذي يتجاوز الظاهرة التي تفترض مسبقا "أنا". النتيجة فشل الفينومينولوجيا الوصفية. الوصف يستخدم هنا مفاهيم التي تبحث تحديدا عن مجاورة الوعي. فهي توضع في منصة الأشخاص. إذن الـ"ثمة" هي تشتتها. دليل على منهج حيث الفكر يستدعي ما بعد الحدس.[2]»

إلى غاية هذه تبقى الـ"ثمة" حالة كينونة لا متعينة خالية من الموجود، خالية من كل وعي، وتجاوز لكل حدس نستطيع به إدراك الماهيات وتكوين المعارف. ومنه فإن

[1] Levinas Emmanuel, dieu, la mort et le temps, éditions grasset et fasquelle, paris,1993, p238

[2] Levinas Emmanuel, de l'existence a l'existant, p 97.

ليفيناس يتحدث عن فترة ما قبل المعرفي والعلمي، بصيغة أخرى أكثر دقة كينونة بلا ذات ولا موضوع، عالم من الضياع المطلق الذي يمثله ليفيناس بالسّهاد الذي يمزق راحة النوم، ونعيمه كما أنها حالة يقظة أبدية لا بداية لها في أفق الظلام.[1]

يبدو أن ثلاثية النعاس، السّهاد، اليقظة، هي تمثيل للكينونة في غياب الكائنات في عموميتها، وغياب الموجود الوحيد الذي يتمثل وجوده هو الإنسان في صورتيه، سواء الأنا أو الغير، ومن غياب أيضا لثنائية الذات والموضوع التي نشأت منها المعرفة عبر التاريخ. يتضح من خلال هذه الثلاثية الوصف الحقيقي للكينونة حسب ليفيناس المتوقفة، والحائرة لم تجد لنفسها تحديدا أو تعيينا تستطيع من خلاله التكشف والظهور، إنها كينونة خارج مدار الزمان في كل أبعاده. «الـ"ثمة" -لعبة الكينونة- لا تلعب من خلال النسيان. لا تندمج باعتبارها حلما في النعاس. حدثها نفسه يتكون في استحالة -في تضاد مع الممكن- النوم، في الاسترخاء، في الرقاد، الغياب. هذه العودة إلى الحاضر في الغياب لا تجري في لحظات مترابطة باعتبارها تيار لتيار. الوتيرة مفقودة في الـ"ثمة" كالمنظورية في نقط احتشادها في الظلام. يتعين وضع الذات من أجل أن تكون اللحظة قادرة على اقتحام الكينونة لكي يتوقف هذا السّهاد، الذي يشبه الأبدية نفسها للكينونة.[2]»

نتوقف في هذا النص لليفيناس من عمله "من الوجود إلى الموجود"، والتي تعد أساسية في وصف علاقة التشبيه البالغة بين الـ"ثمة" والسّهاد، إذ في كلتا الحالتين تنتج حالة من غياب للزمان واللحظات الزمانية، هذا الزمان الذي لا يدرك إلا من قبل الذات وحدها، ولهذا فإن وضع الإنسان في العالم يقتضي بداية الزمان؛ أما الكينونة في انفصالها عن الكائنات فإنها فوق زمانية، أي أنها متعالية وفي تعاليها يفقد الزمان وتيرته ونظامه التي تنتظم من خلاله اللحظات وتتسق، باعتبارها تيار متناسق الذات بدايته، ولهذا يستدعي ليفيناس الحاضر – وهنا الحاضر أيضا أثر دائم التفلت لا يكن الإمساك

[1] Levinas Emmanuel, dieu, la mort et le temps p 238-239.

[2] Levinas Emmanuel de l'existence a l'existant, p96.

به: « مع الحاضر تظهر المسؤولية من أجل أولئك الذين هم غائبون. والموضوع يوجد رهينة الغياب. هذه هي سمة النعاس باعتبارها الشكل الأول لوعي نسيان الذات. لا توجد يقظة بلا نعاس، إمكانية الانسحاب في الذات هي أيضا إمكانية لوضع مكانها آخر كيفما كان. هو لا يبدو مستحيلا. بهذا المعنى للاقتراب حسب ما يقوله ليفيناس حول النعاس وما يقوله حول الغذاء اليومي، حول سعادته.[1]»

نكتشف من خلال هذا أن الزمان هو إمكان لإخراج الكينونة من فراغها المطلق، والزمان هي فكرة مستحيلة التحقق إلا من خلال الموجود الذي هو كائن يمتلك الأنا، يمتلك وعيا، هذا الوعي الذي ينتج حضورا في الزمان باعتباره حاضر، وكأن خلاص الكينونة من الـ"ثمة" لا يكون إلا من خلال الذات الواعية، فالكينونة في اكتفائها بذاتها تبقى رهينة تعاليها، ولهذا يلجأ ليفيناس في تحليلاته إلى أبسط الأشياء كما يسميها هو والتي هي ليست من صميم الذات ولكن مكانتها وإمكانها يعلو الذات ويتفوق عليها، مثل حديثه عن النعاس والتغذية التي لا تخص الذات فقط وإنما الذات والآخرين « هذه الأغذية وهذه المتع كالنعاس من حيث أنهم يخرجوننا من أنفسنا، فنحن نقترح أشكالا للغيرية منها ضعيفة قليلا وأخرى أكثر قوة مثل الموت، إذن هو شكل للغيرية. لكن الذي يعد أكثر أصالة عند ليفيناس هو وضع النعاس في الآن نفسه باعتباره الذي يسمح بسحبي من الكينونة التي لا يهدأ ضجيجها الأبدي بحضوره، والذي في قربان الذات يفتح للآخرين غيابا. هي وضع النعاس باعتباره أول أفعال الوعي بدون وضعية أصلية أو بدون فعل الميلاد. ومن خلاله الحاضر والغياب هم في النهاية متمايزين ومن خلالها الزمان يبدأ.[2]»

إن الغرض من التحليلات التي يقدمها ليفيناس لتيمة "الـ"ثمة"، هو محاولة بلوغ الخلاص، منها لأنها لا تؤسس لشيء لا لغيرها ولا لنفسها، ومن ثم فإن الخروج منها هو

[1] Olivier Abel, l'insomnie de l'être, in Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, Danielle Cohen- Levinas, Bruno Clément, Epiméthée, paris, 1 édition, 2007, p 222.

[2] Olivier Abel, l'insomnie de l'être, p222-223.

خروج نحو شساعة الممكن واتساعه، ومغادرة أرضية المستحيل؛ فكأنما كل شيء مستحيل إذا بقيت الكينونة "ثمة" أي هناك في تلك الحالة من اللا-تعين واللاتحديد «وهذا الخروج فعل من طرف الغير، الزمان ليس فعل لذات منعزلة، لكن في علاقة الذات مع الغير، وبهذا المماثل يصبح مردود مختلف بالغير، بدون كينونة الآخر يوقظ المماثل.[1]»

إن حالة اليقظة[2] التي ينشدها ليفيناس في تحليلاته التي تعود إلى سنوات الثلاثين والأربعين يمكن تقسيمها إلى يقظتين لا تتحققان إلا من خلال الانفصال، فاليقظة الأولى يقظة الوعي[3] التي تسمح للذات الخروج من الكينونة والانفصال عنها، حيث تدرك الذات في حاضرها، فيعطي الزمان إمكانية الابتداء. واليقظة الثانية هي خروج الذات من نفسها نحو الغير، من خلال منجز العلاقات بين الذات والغير، أي فيما يتجسد في العلاقات الإنسانية والاجتماعية، فالخروج الأول الذي يعطي حالة وعي الذات بذاتها تتجاوز هيدغر حيث كانت معه الكينونة مكتفية بذاتها، واللحظة الثانية: هي تجاوز لهوسرل أين كانت الذات مكتفية بذاتها وبوعيها، فالخروج والانفصال حدثان يتمان في الزمان معهما تتحقق الفلسفة باعتبارها إيتيقا، كما أن اليقظة الأخيرة تتجاوز تقاليد الفكر الغربي بمجمله.

ومن ثم فالسّهاد يشكل حالة رعب،[4] في الكينونة للكائن، الذي لا يتسحب إليه السّهاد إلا في اللّيل شديد الحلكة، ظلام يختفي معه كل شي، فـ"الـ"ثمة" تعبير عن

---

[1] Olivier Abel, l'insomnie de l'être, p 226.

[2] Levinas Emmanuel, de l'existence a l'existant, p96.

[3] يقول ليفيناس: " أن تكون واعيا، هي أن تكون ممزقا لل"ثمة"، لأن وجود الوعي يمثل الذاتية." Levinas, de l'existence a l'existant p85.

[4] يمكن أن نتوقف هنا مع هاته التحليلات التي تعود إلى سنوات الثلاثينات من القرن العشرين، ومرحلة الأسر التي عاشها ليفيناس في القرن العشرين، فهي التي قادته إلى مثل هكذا تأملات حول الكينونة وضياعها والرعب الناتج عنها، ومن ثم فإن ليفيناس يعيد تفكيك تاريخ الأنطولوجيا الغربية انطلاقا من الأسى الذي عاشه خلال الحرب العالمية الثانية وما عاناه اليهود جراء هذا الفكر المرتبط بالتقليد الغربي، فكانت الحاجة ضرورية إلى=

انتصار الكينونة لذاتها، مقابل الكائن الذي في الأصل وحده القادر على إدراك ماهيتها، ولهذا اعتبرها ليفيناس حالة رعب لا تشبه القلق الهايدغيري حول الموت والعدم، فـ: «رعب الليل باعتباره تجربة " الـ"ثمة"، نحن لا نكشف فقط عن خطر الموت، ولا أيضا خطر للألم. نقطة أساسية في كل هذه التحليلات. العدم للقلق الهايدغيري لا يشكل الـ"ثمة". رعب الكينونة يتضاد مع قلق العدم. خوف الكينونة، ليست نقطة من أجل الكينونة، كينونة متورطة، مُسلمة لشيء الذي هو " شيء". الليل يتبدد مع أول شعاع للشمس، رعب الليل لا يمكن تحديده. الشيء يظهر "اللاشيء". الرعب ينفذ عقوبة مع واقع الأبدية "لا مخرج" للتجربة.[1] »

فكرة الرعب باعتبارها انسداد للكينونة، لا يعبر إليها النور الذي يسعى لخلاصها، فإذا كنا لا نقابل الكينونة بالعدم فبماذا يمكن مقابلتها؟ بالنسبة إلى ليفيناس دائما نقابل الكينونة بالذات، والذات بالغير، ولهذا فالكينونة المكتفية بذاتها تعبير عن حالة رعب لا يمكن تخطيها، ينتج هذا الرعب لأنها لا تتوجه نحو الكائن كيفما كان، وإنما هي مسلمة إلى شيء ومن ثم فإن الشيء لا ينتج شيء، ولهذا يقارنها ليفيناس دائما بالليل الذي يخفي كل شيء ويمنعه من التكشف، لا يخفي الأشياء فقط، وإنما نفسه أيضا، فكانت بذلك الكينونة متورطة في حجب الأشياء ونفسها أيضا؛ فأنتجت الرعب بما هو مقاربة ليلية، تتماهي فيها الكينونة بالأشياء فلا يظهر شيء. ولهذا اعتبر ليفيناس أن: «الرعب هو بطريقة ما حركة نحو سلب الوعي من ذاتيته عينها. ليس فقط مريح للاوعي، ولكن اندفاع في مراقبة لا شخصية. في تشارك.[2]»

حركة نحو السلب حيث لا توجد الأشياء؛ وحيث تتزاحم في اللاوعي أفكار مخفية وفظيعة ناتجة عن الظلام؛ والظلام يُنتج الرعب، ومن ثم عبر ليفيناس عن رعب

=إعادة تأسيس الفلسفة التي تبدأ من الإنسان وتفكر فيه قبل تفكيرها في الكينونة، فهذه الأخيرة تعبير عن حالة ضياع وغياب مطلق للإنسان لأنه الوحيد القادر على إدراك كينونته ووعيها.

[1] Levinas Emmanuel, de l'existence a l'existant, p 88.

[2] المصدر السابق نفسه، ص85.

الكينونة بال"ثمة"، فالذات من خلال الرعب تتخلى عن ذاتيتها وجميع خصوصياتها، فأن تتخلى الذات عن الوعي معناه بقاؤها خارج اللحظة، خارج الزمان، لا تمتلك كينونتها فتبقى لا شخصية.

ومنه كان الرعب خطرا على الذات والكينونة معا، لأن «الرعب هو حدث الكينونة التي تعود ضمن هذا السلب، وكأنه شيء لم يتحرك. " هنا قال "ماكبث"[1] macbeth وهذا أكثر غرابة من القتل نفسه." في العدم الذي خلق القتل، الكينونة تتكثف حتى الاختناق والتمزّق، تحديدا الوعي في انسحابه الواعي. الجثة هي الفظاعة تحمل مسبقا في ذاتها شبحها الخالص، الذي يعلن رجوعه العائد، الشبح يشكل العناصر عينها للرعب.[2]»

تتحرك أفكار ليفيناس وتحليلاته نحو إقامة وتوطين الكائن في الكينونة قبل الكينونة ذاتها، حتى ينتفي الرعب وتتخلص الذات من جحيم السّهاد والظلام، ومن ثم تتمكن من الخروج من حالة الـ"ثمة" التي هي سلب كلي، تختفي معه كل أشكال الحركة، أي أنها تخفي الحياة في حركيتها وانتظامها في الزمان.

لخص ليفيناس الرعب في مثال الجثة التي هي عين الرعب، لأنها تفترض مسبقا وجود شبح، هو لا-مرئي ولكن كأنه برؤيتها من قبل الذات يعلن عن عودته، فالشبح والعودة عناصر للرعب تخفي كل أشكال الوعي القادر على تحليل الوضع ضمن سياقه الزماني والمكاني. وكأن كل أشكال الرعب والسلب والتحجب وعدم الانكشاف هي بالنسبة إلى ليفيناس مقترنة بحالة الرعب الناشئة عن " الـ"ثمة" ومن هنا ستكون جهود ليفيناس مضاعفة لتحرير الذات من هكذا وضع.

لنتأمل عبارة ليفيناس التالية في "الإيتيقا واللامتناهي": «في والواقع أركز على لا-شخصية الـ"ثمة"؛ مثل " هي تمطر" أو " إنه الليل". ليس هناك لا غبطة ولا كثرة: هي

[1] مسرحية نشرها شيكسبير سنة 1623، بطلها مكبث الذي اعتلى عرش اسكتلندا بارتكابه جريمة.

[2] Levinas Emmanuel, de l'existence a l'existant,86-87.

ضجيج يأتي بعد كل سلب. ليس عدما ولا كينونة. استخدم عادة تعبير " الثالث المرفوع". نستطيع القول بأن الـ"ثمة" لا تزال قائمة باعتبارها حدث الكينونة.[1]»

ويقول أيضا في الزمان والآخر: «هذا الانوجاد ليس وجودا في ذاته (الذي هو السلام)، إنه تحديدا غياب لكل الذات: كينونة من دون ذوات. نستطيع وصف الكينونة بفكرة الأبدية أيضا، طالما أن الانوجاد الخالي من الموجود خال أيضا من أي بداية. إن تعبير "ذات أبدية" متناقض في ذاته، لأن الذات بدء أساسا[2]»

هل يمكن أن نجد كائنا يقيم بين الكينونة والعدم؟ ويكون بذلك ثالث مرفوع؟ ما الذي يمكن أن نجده في حدث الكينونة؟ تحديدا إنه اللا-شيء، إذ ليفيناس من خلال تحليلاته يؤكد أن حاصلة الانوجاد: هي كينونة بدون ذوات هل معناه غيابها؟ فهل يمكن لكينونة أن تتحقق في غياب الذاوات؟ الإجابة لا؛ لأن الكينونة من دون ذوات هي الكينونة غير مشخصة مبنية للمجهول، لا يمكن الحديث عنها إلا بضمير الغائب "هو"، il وهو ما نلحظه في تحليلات ليفيناس لهذه الحالة الغائبة والتي هي دائما مجهولة، متعذر إدراكها في غياب الذات؛ وحدها الذات قادرة على تحقيق فعل البدء الذي يبعد عنها صفة الأبدية – الأبدية التي لا بداية لها- ومن ثم فإن حدث الكينونة المبني للمجهول يتحقق ابتداؤه أي يصير معروفا من خلال الذات.

إن الأصوات القادرة على تشتيت السّهاد والخروج من حالة الضياع، والافتراق عن الكينونة اللاّمتعينة والمجهولة والانفصال عنها هي أصوات الكائنات، وحده التعبير واللغة قادرين على إعطاء الذات بدء، ومن ثم فإن التأريخ للذات يتم بناء على قدرتها إقامة انفصال عن الكينونة التي تعد سجنا تقذف فيه. الذات مقذوفة في الكينونة -على حد تعبير هيدغر- وإبقاء الذات فيها معناه إبقاؤها رهينة للسّهاد الذي يشكل لحظة

[1] Levinas Emmanuel, étique et infini, p 38-39.

[2] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص 46.

يكون فيها الكائن منفصلا عن الزمان، وكأننا في حالة شبيهة بالعدم المحض. ومن ثم فإن «واقعة الانوجاد التي تفرض ذاتها عندما يكف الكل عن الوجود[1]»

تنتهي تحليلات ليفيناس إلى محاولة تصحيح مسار التفكير في التقليد الغربي، والأنطولوجيا عموما كونها اهتمام بالكينونة على حساب الكائن، ومن ثم ظلت هذه الفلسفات طريقها نحو الصواب ونحو الخير، أي نحو الإيتيقا، ولهذا كان لزاما إعادة تصحيح هذا المسار. فالذات وحدها قادرة على تخليص الذات من الـ"ثمة"، ما سيسمح لها بإنشاء وعي؛ أي هناك حيث يستطيع الموجود إقامة علاقة مع كينونته ما يسمح بميلاد الوعي، والذي يمكن هذا من الحدوث هو الأقنوم[2]: hypostase

[1] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص 44.

[2] كلمة أقنوم تحلينا مباشرة إلى الإرث المسيحي، أو الإرث يهودي -مسيحي، لأن كلمة أقنوم تحيل على قانون الإيمان المسيحي، المعروف بالتثليث: " نؤمن بإله واحد الآب والابن والروح القدس، إله واحد جوهر واحد متساوين في القدرة والمجد. في طبيعة هذا الاله الواحدة تظهر ثلاث خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شخصيات (أقانيم) ليست إلا حقا سماويا أعلنه لنا الكتاب المقدس في العهد القديم بصورة غير واضحة المعالم، لكن قدمه في العهد الجديد واضحا، ويمكن أن نلخص العقيدة في ست نقاط:

1- الكتاب المقدس يقدم لنا ثلاث شخصيات يعتبرهم شخص الله.
2- هؤلاء الثلاثة يصفهم الكتاب بطريقة تجعل شخصياتهم متميزة واحدة عن الأخرى.
3- هذا التثليث في طبيعة الله ليس مؤقتا أو ظاهريا، بل أبدي وحقيقي.
4- هذا التثليث لا يعني ثلاث آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.
5- الشخصيات الثلاث الآب الابن وروح القدس متساوية.
6- ولا يوجد تناقص في هذه العقيدة، بالأحرى إنها تقدم المفتاح لفهم باقي العقائد المسيحية.

يمكنك بهذا الصدد مراجعة: قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من أساتذة الاختصاص واللاهوتيين، دار الثقافة، القاهرة، ط10، 1995، ص232.

"كما جاء في الكتب المسيحية أن كلمة أقنوم: " الكلمة من أصل سوروياني، وتعني حرفيا "الشخص" أي سمات وخصائص الكائن التي بها نتعرف على ماهيته الخاصة التي نشخصه بها... والأقنوم هو كائن حقيقي له شخصيته الخاصة، بل وله إرادة، لكنه واحد في الجوهر والطبيعة مع الأقنومين الآخرين بغير انفصال. وهي تعني كل من يتميز عن سواه ولهذا يراد بالأقنوم التعين أو الاختصاص أو الوظيفية." راجع: قانون الإيمان المسيحي، أحمد طه، الجزء الأول، دار الصفوة، القاهرة، مصر، 2013، ص 68-69.

انصبت تحليلات ليفيناس في نحته لمفهوم الـ"ثمة"، حديثا عن كينونة بلا موجود، ومن الـ"ثمة" إلى الوعي أي إلى شخص وذات بما تحمله كلمة أقنوم، التي تحيل إلى الشخص في معناه العام، الذي يحرر الكينونة من كينونتها المحضة أو من لا تعينها، اللا-مشخص، حيث ستصبح الكينونة مشخصة حينما يدخل الأقنوم في علاقة، ومن ثم الذات تحرير لهذه الكينونة.[1] يقول: «الحاضر حدث الأقنوم ينطلق من ذاته، وبتعبير أدق هو الانطلاق من الذات. وفي هذا المجرى اللامتناهي للانوجاد، مجرى بلا بداية ولا نهاية، الحاضر تمزق. الحاضر يمزق لكنه يعقد من جديد. الحاضر يبتدئ، هو البداية ذاتها؛ لكن على شكل ذكرى. له تاريخ، لكن ليس التاريخ.[2]»

الحاضر هو تشكل لحالة وعي فردي، إلا أن الحاضر يمتلك خاصية الأثر الذي لا يمكن الإمساك به وقابل للتعقب، لا يمكن تعقبه إلا في شكل ذكرى. هو على هذه الحالة لأن الحاضر يتلاشى. ومنه فإن ليفيناس إلى غاية هذه اللحظة لم يدرج الزمان في الكينونة.[3] ومن ثم فإن الذات في عزلتها وفرادتها وما تمتلكه من وعي وإرادة لا تزال تعيش حالة تشتت مستمر، يجعلها ترتبط فقط بالذكرى، فكان الأقنوم هو تخليص للكينونة وتحرير لها من "الـ"ثمة" ولكن لا تستطيع تحرير نفسها، لأنها انطلاقة من الذات وارتكاس إليها ورجوع، فأخذ هذا الابتداء شكل تلاش وعدم حضور حقيقي، مادامت منفردة فهي قائمة على الذكرى. ومنه يمكننا استخدام عبارة ليفيناس التالية: «ليس أقنوم الحاضر، على أية حال، إلا لحظة من الأقنوم – فبإمكان الزمان أن يشير إلى علاقة أخرى بين الانوجاد والموجود. فهو الذي سيظهر لنا فيما بعد كحدث علاقتنا مع

[1] حسب ليفيناس ليست الكينونة المحضة في عزلة، وإنما أيضا الذات في تواجدها في العالم تكون هوية من خلال الوعي، وبالتالي تسقط في فك العزلة من جديد؛ أي من عزلة الكينونة إلى عزلة الكائن. ومن ثم فكلا اللحظتين يشكلان لدى ليفيناس حالة سلب. إذ يؤكد في جملة اعتراضية في الزمان والآخر: - تمكن سنرى حدوده فيما بعد – أي أن تخليص الذات للكينونة، لا يجعلها تتحرر هي أيضا مادامت تسقط في الهوية. راجع: الزمان والآخر: ص 50.

[2] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص51.

[3] كما صرح بذلك هو نفسه، راجع المصدر السابق، الصفحة نفسها.

الآخر، وسيسمح لنا بالتالي من بلوغ الوجود المتعدد الذي يتجاوز الأقنوم الأحادي الحاضر.[1]»

تصل بنا تحليلات ليفيناس من خلال هذه التيمة إلى إدراك حقيقة لفظة الأقنوم واستعارتها من المتن المسيحي، فهي قابليتها للتعدد، وتنوع موجودات في موجود واحد، أي امتلاك نفس الخصائص والصفات التي تجعل المتعدد واحدا والواحد متعدد في علاقة الذات بالغير، ولذلك فإن الزمان غير قادر على التحقق من خلال الذات وحدها وفي عزلتها، وإنما الأقنوم أحادي الحاضر لا يخلص نفسه من نفسه.

إن التخلص من حالة الـ"ثمة" يقتضي أن يكون هناك شيء يسمح للابتداء بالتحقق، ومنه نخرج من الحديث عن الكينونة être إلى الحديث عن الوجود existence، الوجود لأن هناك كائن يعقل وجوده وتواجده في العالم، شرط الذات تحقق ولكن «أنا مكبل بذاتي.[2]»

تحقق وجود الموجود يتم من خلال التخلص من عزلة الذات ووحدتها التي لن يكون هذا ممكنا إلا من خلال الغير، الذي يشكل امتداد حضور الذات في العالم، أي الغير الذي يجعل الزمان ممكنا. فإذا كانت الذات هي البداية والمنطلق فإن اكتفاءها بذاتها يجعل منها غير قادرة على مجاوزة ذاتها وحريتها وابتدائها. فإذا كان الحاضر كابتداء للخروج من الكينونة العامة، فإن علاقة الذات بالغير تحقق امتداد الزمان، حيث يكون الآتي هو الغير، «الآتي هو ما لا يمكن إدراكه، هو ما يحدث لنا ويتملكنا. الآتي هو الآخر، والعلاقة مع الآتي هي العلاقة ذاتها مع الآخر. لذلك الحديث عن الزمان من خلال ذات وحيدة، والحديث عن مدة شخصية وحسب، أمر مستحيل.[3]»

انتهت تحليلات ليفيناس وقوفا على الغير باعتباره المستقبل الذي لا يمكن الإمساك به، وإنما نتعقبه، هذا الغير الآتي الذي يُمكن الذات من الدخول في علاقة

[1] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص53.

[2] المصدر السابق، ص57.

[3] المصدر السابق، ص 83.

تجعل وجودها ممكنا. أي أن إدراك الذات مشروط بحضور الغير، ذلك الآتي؛ أي الأثر الذي يتركه الغير في الذات من خلال العلاقات الاجتماعية، والعلاقة في أفق الحياة، ومن ثم الحياة هي إمكان الوجود، الذي يتيحه الغير ويفسح المجال لعلاقة تتخلص فيها الذات من الكينونة المحضة وذاتها أيضا، كل هذا ممكن في أفق الزمان الذي يسمح به الغير. جدلية الذات والغير، أو الغير موضوعا متطرقا إليه من الذات، ينشئ العزلة فيتوقف الزمان، فيأتي الغير بأثر يعيد للحياة بهجتها وللوجود إمكان تحققه، فـ: «ما يجب البحث عنه في الحياة المتحضرة هي آثار هذه العلاقة مع الآخر في شكلها الأصلي.[1]»

[1] ليفيناس إيمانويل، الزمان والآخر، ص 95.

المبحث الثاني:

أثر الغير: اللا-متجلي أصل الابتداء.

من أجل أن يكون التعالي الحقيقي ممكنا، يجب أن يكون الغير من اهتمام الأنا. الكل فيه مقيم خارجا. يجب خصوصا فقط من خلال البرانية نفسها -من خلال غيرية- الغير يخرج أنا (الذات).

Pierre Hayat, préface de l'altérité et transcendance, p12.

الابتداء، أي بدء يمكن أن يكون أصلا؟ نود من خلال هذه الصفحات الإشارة إلى الغرض الأساسي الذي يريد ليفيناس الكشف عنه من خلال مفهوم الأثر trace. إن فلسفة ليفيناس كما وضحها في نصوصه كلها تقصد الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى، ولكي تكون كذلك وجب التأسيس للتعالي transcendance من خلال البرانية extériorité وصولا في نهاية المطاف إلى اللا-متناهي l'infini، فستكون هذه الثلاثية المفاهيمة القائد نحو الأثر الذي يفتش عنه ليفيناس في أصول فلسفية، وأخرى قبل- فلسفية pré-philosophiqueمعاودا تشكيلها من جديد للإمساك باللا-متجلي inapparent الذي هو أصل الابتداء.

ومن ثم كان ينشد ليفيناس إعادة بناء الميتافيزيقا وتفكيرها بخلاف ما فكر فيها الفلاسفة منذ أرسطو إلى غاية هيدغر ومعاصروه، أين سيبرز التعالي في قلب التحايث immanence، أي في قلب اليومي والاجتماعي والعلاقات البينية بين الذات والغير، رغبة في تأسيس ميتافيزيقا جذرية أساسها الغير، في مقابل ميتافيزيقا الكينونة التي تأسست على تفكير الكينونة في انفصالها عن الكائن، أو كينونة منعزلة حيث يقيم فيها الكوجيتو أو الذات متفردا.

ولهذا كان الأثر ميدان تجربة، ليست التجربة في معاناها الإمبريقي empirique المادي، وإنما تجربة في فضاء تأسيس ما هو إنساني، في أفق الإنسانية حيث يكون اللا-مرئي أساسا للمرئي، و«تكون الرغبة مطلقة، إذا كان الكائن الراغب فانيا، وكان المرغوب فيه لا مرئيا. فلا تدل اللا-مرئية على غياب الصلة، إنها تتضمن روابط مع ما ليس معطى.[1]» وينطبع في الوجه ما يمكن أن يتجلى من اللا-متجلي. في أفق الإنسانية تتضح معالم، وتظهر صور، ويتأسس خطاب، وترتسم في الوجه غيرية جذرية لم تلتفت إليها الفلسفة في تاريخها كله.

إن المفاهيم التي اشتغل عليها ليفيناس منذ بداياته الأولى وصولا إلى آخر نصوصه، تعتبر محاولة جادة لتفكير المختلف، والمتمايز، الذي يحمل تمايزه في تقاسيم

[1] ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ترجمة، عبد العزيز بومسهولي، ص46.

وجهه، في تجاعيده، في أحلامه التي لا يفصح عنها، في التعالي الذي لا يمكن الكشف عنه إلا من خلال تجاوز الكينونة، ومغادرة الذات لوحدويتها؛ نحو ميتافيزقا لا تجعل من الذات أساسا، فهي ليست من الذات وعودة إليها، لأن هذا شكل من أشكال انتصار الكينونة، وإنما ميتافيزيقا للغيرية حيث تجد التضحية ميدانها الأصيل، تضحية ليست من أجل الذات، وإنما موت من أجل الغير. ومنه فإن مقاربة فلسفة ليفيناس من خلال تجربة الأثر، صعبة المنال، وذلك لسببين رئيسيين هما: الأول أن كل كتابات ليفيناس تتقصى الأثر حتى وإن كان ذلك غير معلن. وثانيا فإن الغيرية باعتبارها مغايرة للذات وما ينتج عنها تتجلى في لحظتين أساسيتين أيضا باعتبارهما أثرا للتعالي والبرانية، أثر الغير، وأثر الله. ومنه فإن: «الوجه ليس الظاهر، أو علامة حقيقة مشخصة مختبئة ومتوارية خلف الهيئة الشكلية. كما أنه ليس علامة لإله متوار يقوم ببعث الآخر بديلا عنه. الوجه أثر، وأثر لأثر: أثر لماض سحيق، لغياب هو نمط حضور الآخر. أثر لماض سحيق في الوجه لا يعني غيابا لحاضر لم يتجل بعد، وإنما لماض لم يكن حاضرا أبدا، ماض لا يمكن أن يكون أصلا لشيء، لأنه لم يحضر قط. ماض ما قبل أصلي لا يمكن استرداده أو تذكره عبر الإمساك.[1] »

لا يمكن الإمساك بالأثر هذا ما يمكن أن ننطلق منه، ولكن مع ذلك نستطيع تعقبه، إذ الحياة تعقب دائم للأثر، في محاولة للاقتراب منه، ومنه سيكون خيط ليفيناس الناظم لكل فلسفته هو إيضاح ما يسفر عنه التعقب، هو التحليل للمتجلي في محايثته، هو اقتراب من ميدان تجربة، كل هذا تعبير عن رغبة لا متناهية، الانسياق خلفها يسمح بالوقوف على تخوم اللا-متجلي الذي لا يفصح عن نفسه إلا كأثر. ومن ثم فإن: «المعرفة هي ميدان المحايث، باعتباره تحديدا يجيب عن بنى فينومينولوجية للكوجيتو. الغير هو ميدان التعالي، ومن هنا فنحن لا نجيب عن نفس البنى.[2]»

[1] ليفيناس، الزمان والآخر، ص20- 21 من مقدمة المترجم.

[2] Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas. Philosophie. 2015. ffdumas-01194692. p6. Version numérique.

يدرج ليفيناس الفلسفات الغربية كلها باعتبارها فلسفة التحايث، أي المحايث الذي يجعل من الذات منطلق تأملاته، ومن ثم استحالة تفكير التعالي من داخل التحايث، لأن هذا الأخير يعبر دائما عن جوانية الذات، غير معتبر لكل ما هو خارج عنها. ومن ذلك فإن هذا الموقف لا يمتك قوة تفكير في التعالي، لأن التعالي يرتبط تحديدا بـ"الما- وراء" l'au -delà «الما- وراء التي تحضر في الوجه باعتباره أثر. الوجه هو أثر الغياب المطلق والنهائي. مطلقا ماضي مسحوب. الذي يسميه بول فاليري: " عمق سابق، لم يسبق له مثيل"، وأي تأمل لا يمكن أن يكشفه في الذات. الوجه هو بالتحديد الانفتاح الوحيد حيث دلالة التعا-لي لا تلغي التعالي من أجل إدخاله في نظام تحايثي. لكن وبالعكس، التعا -لي مرفوض في التحايث بالتحديد باعتباره تعالي دائما سابق، متعالي.[1]»

أسبقية التعالي بالنسبة إلى ليفيناس هو الإمكانية الوحيدة التي تجعل الكينونة والذات يخرجان من عزلتهما وفرادتهما، أما الإبقاء على التحايث أساسا لكل رؤية للغير، فهذه ليست برانية بقدر ما هي سحب للتعالي داخل التحايث، ومن ثم «التعالي منظورا إليه من التحايث يتحول إلى التحايث نفسه. التعالي يأتي لإزعاج التحايث بشرخه.[2]» أي أن التعالي باعتباره سابقا هو محاولة لإخراج الذات من ضيق أفق الذات، من اكتفائها بذاتها، أي هو مسعى لإقامة فصل دائم بين ما هو جواني وما هو براني، إن إدراك حدود هذا الانفصال وحده من يجعل التعالي ممكنا..

إن الحديث عن فكرة التحايث يمكن إرجاعه إلى نطاقين أساسين، أو بصيغة أخرى إلى مجالين حيث أن فكرة التحايث مؤسسة ابتداء على الـ"ثمة"؛ أي الكينونة بلا وجود؛ أو كينونة بلا كائن قادر على فهم كينونته. ومرحلته الثانية مرتبطة بوجود الذات التي صارت تدرك أناها منفصلا عن الكينونة، فكلا المرحلتين لا يستدعيان التعالي، فإذا كانت الأولى مجهولة، وغير متعينة، فإن الثانية محدودة الأفق، حيث تقودها أنانيتها نحو رسم حدود جوانية لا يحضر فيها البراني، أو ما هو خارج عنها. ومن ثم فإن الابتداء أصلا

[1] Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, 1973, p64.

[2] Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas, p14.

غير ممكن في الحالتين؛ والتعالي وحده الإمكانية الوحيدة التي تحرر ذات من فرادتها، أي أن التعالي هو الأسلوب الوحيد الممكن لتجلي الوجه، في وجه الغير طبعا، حيث تتلاشى الأنانية، فيكون الابتداء ليس مرتكزا على الذات، وإنما تتأسس لحظة الابتداء انطلاقا من وجه الغير وفي أثره. ومنه سيكون «الأثر هو الذي يسمح للذات الخروج من الـ"ثمة"، لأن الأثر هو أسلوب دلالة الوجه. وإذن العلاقة الأصلية للذات مع الغير.[1]» كما أن الوجه هو «زيارة ومجيء، الذي يزعج التحايث.[2]».

"المجيء" هو علاقة عكسية، أي ليس كما تم التعرف عليه في الفلسفات الغربية من الذات نحو الغير، ومن ثم فإن الذات تتمثل الغير فيكون بذلك مماثلا لها وشبيها تتماهى ماهيته داخلها، فـ: «داخل الكينونة التعالي يكشف، يظهر العكس في التحايث، الاستثناء يدرج في نظام الغير الذي يمتص في المماثل.[3]» "المجيء" هو من الخارج، أي الغير نحو الذات، فلا تفرض الذات منطقها، كما أنها لا ترسم حدودا لهذه العلاقة، لأنها علاقة باللا-متناهي. كما أن الزيارة هي أصلا لا متوقعة من الذات، هي سير من الغير نحوها، هذا السير هو الذي يحمل أثرا يتبدى في الوجه لا يمكن الإمساك به، ولذلك تحدث للذات والتحايث التي تدل عليه انزعاجا، فـ«فالوجه هو بالتحديد الانفتاح الوحيد حيث دلالة المتعالي لا تلغي التعالي من أجل إدخاله في نظام المحايثة، ولكن وبالعكس التعالي يحافظ عليه باعتباره تعالي دائم قد ولى للمتعالي.[4]» فالزائر لا يدخل ضمن نظام الذات وفي أفقها، ولا يتوقف عند حدود تمثّلاتها، بل يتعداه ويتجاوزه، لأنه في الأصل تعالي، والتعالي سابق عنها. فلا تحدّه أنماط المعرفة التي تعد في كل أشكالها وأطوارها انتصارا للذات الواحدة في مسعاها إلى امتلاك الكينونة، ومن ثم فإن الـ «معرفة باعتبارها حضورا، باعتبارها كينونة وكينونة - متعددة الأفكار بلا شك، لكن

[1] Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas, p18.

[2] Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme,63.

[3] المصدر السابق، ص 64.

[4] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p198.

أيضا تجميعها، تركيبها، فهمها، حضورها المشترك في وحدة إدراكها المتميز حيث التبدد الزماني يمض من أجل منع الوضوح الذي يمكن استرجاعه في التمثل أو في المثالية - صيرورة تسيطر على هذه الرؤية. تطور الفكر الغربي يحرر تعالي الواحد، لكن نجده في وحدة النظام، وفي تحايث الوحدة المتعالية.[1]»

يعد مفهوم الأثر أساسيا في فلسفة ليفيناس، بل تجتمع فيه كل المفاهيم التي تؤسس للإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى، ومن ثم سيكون هو المحرك لنحت مفاهيم جديدة تصف علاقة الذات بالغير، بصيغة أخرى أكثر وضوحا: الغير، الغيرية، الإيتيقا، التعالي، البرانية، الوجه، الإلية، الله، الـ"ثمة"،... والكثير من المفاهيم الأخرى التي شكلت معالم خاصة بفلسفة ليفيناس، لا يمكن الوقوف على حقيقتها، والقصد الذي ضمنه ليفيناس لها إلا بالرجوع إلى مفهوم الأثر، ولذلك تنشد أطروحتنا توضيح مسالك الأثر وتشعباته، والتي حتما يستحيل الإمساك به، ولكن نستطيع رصده وترصده بالرغم من تفلته.

جاء في معجم مصطلحات ليفيناس في تعريف مفهوم الأثر ما يلي: «يشبه الأثر "اللا-متناهي"، أو "الإلية[2]" "illeité"، التي تُعلن في الظهورية بإزعاجها. مفهوم الأثر

[1] Emmanuel Levinas, altérité et transcendance, fata morgana, paris, 1995, p34.

[2] بخصوص ترجمة مصطلح illéité في فلسفة ليفيناس، أود الإشارة أنني لم أصادف لهذا المصطلح استخداما لدى الفلاسفة الغربيين، ومن ثم فهو مصطلح نحته ليفيناس من تأملاته واستنتاجاته المتعلقة تحديدا بمفهوم الأثر، ثانيا نقل هذا المصطلح إلى العربية لم أصادفه عند أي من المشتغلين العرب حول فلسفة ليفيناس، إلا ما ورد في دراسة مصطفى الضاوي من العلم إلى الإيتيقا ليفيناس قارئا هوسرل، إذ أقدم على ترجمة: " مصطلح illéité بـ"ألوهية" لأنه مشتق من المفردة العبرانية (IL) "لاها" التي تعني "الله" في لغتنا العربية." ص 41.
وقبل مناقشة الترجمة التي اختارها مصطفى الضاوي سأشير إلى المعاني التي وردت في معجم ليفيناس، وأيضا في كتابات ليفيناس لنرى المقصد والغائية التي من أجلها وجد المصطلح. Illéité " هو مطلق" ومن ثم ترتبط بضمير الغائب "هو"، وتصريفه داخل اللسان الفرنسي، ذلك الذي لم يكن موجودا إلا عند ليفيناس حسب علمي، ومن ثم يركز ليفيناس على الطبيعة الجذرية لغياب التعالي، وانفصاله. Illéité تعني هكذا خارج كل خيارات الكينونة (الظهور والتخفي بالخصوص).=

جوهري عند ليفيناس. والواقع أنه تحت هذا الاسم، فكر ووصف الكيفية المتناقضة، ولكن الصارمة، التي تعلن وتظهر الذي لم يكن أبدا حاضرا، أو الذي لا يكون أبدا[1]» إن

=يركز المفهوم على الغابر والسحيق للماضي الذي لم يكن أبدا حاضرا للتعالي. يمكن القول أن التعالي هوilléité . بمعنى أنه لا يمكن اعتبارها ظاهرة محتملة لتجلي عالمنا. لكن هي تذكير أيضا بأنها لا تظهر أبدا. هي لا تقيم خلف العالم بطريقة أخرى للحضور من الحضور المألوف. " هذا الله هنا ميت" هي بالتحديد من تشرح بأنها " ليست شخص". Illéité " هو مطلق" ليس محاورا. Illéité ليست بالتأكيد "أنا آخر" الذي يمكن مراسلته. لا يمكن اعتبارها أيضا "أنت" بالمعنى الليفيناسي للكلمة. ليست أيضا وجه الغير الذي يسائلنا.

وجه الغير حيث illéité تترك أثرها تتحول إلى "غياب مطلق". نحضرها بغموضها في الوجه الذي لا يخون هذا " الغياب المطلق" راجع:

Rodolphe Calin, François David Sebbah, Levinas, in le vocabulaire des philosophes philosophie contemporaine, p 830-831.

ما سأحاول التأكيد عليه بخصوص ترجمة هذا المصطلح، أن تعريبه بـ"ألوهية" لا يستقيم من عدة وجوه يقول ليفيناس في بخلاف الكينونة: " ... أن عظمة illéité في كونها مخالفة كليا للكينونة ونقيض لها. إنها تنطق كلمة الله دون أن يتركها تقول "ألوهية divinité" ص252. ويقول قبلها في نفس الصفحة " غموض النظام يطلب الآتي الذي يكون مهووسا بمن وامام من أجيب، أنا من خلال أناي تتحول الكينونة إلى بديل، إلى الإمكان نفسه للوهب don وإلى illéité اللا-متناهية الجليلة (المجيدة).

ما أريد أن أشير إليه من خلال هذه الإحالات هو أن مفهوم illéité يمكن أخذه بالمعنى الحرفي باعتباره هو مطلق، وهو ما ضمنه ليفيناس في المعاني الذي حدده منذ بداية نحته لهذا المفهوم، وهو ما ذكرناه قبلا من معجم ليفيناس، والتي تحضر من نص "أثر الغير" المنشور في اكتشاف الكينونة مع هوسرل وهيدغر، إلا أن المعنى المتضمن في نص 1974 بخلاف الكينونة: والتي يمكن أن تحيلنا إلى معنى آخر وهو إمكان الوهب، أي العطاء الإلهي الأول في الماضي الغابر والسحيق الذي لا يمكن الإمساك به، باعتباره سابق عن كل حضور، ذلك الوهب الذي منه كانت الكينونة، وكان الوجود الإنساني باعتباره آخر، هو أثر الله الذي يتجلى في الوجه ابتداء.

كما أود أن أشير أيضا أن ترجمتها بألوهية يوقعنا في الخلط بين كلمة illéité وكلمة divinité ومن ثم بالوسع تجنبها. وأخيرا سأشير إلى كلمة illéité بـ: " الإلية" اقتراضا من لغتها أصلية محافظا على معناها أولا، إلى أن نجد لها مقابلا في لغتنا العربية.

[1] Rodolphe calin, françois david sebbah, levinas, in le vocabulaire des philosophes philosophie contemporaine, éditions ellipses, paris, 2002, p847.

الأثر كمفهوم يحمل تناقضا يقتضي سؤالا أساسيا، كيف يمكن من خلال الذي لا يظهر أبدا فهم ما هو حاضر ومعطى في ميدان تجربة التحايث؟

إن ليفيناس من خلال مفهوم الأثر ينشد إيضاح مسألتين ينغي الوقوف عندها لفك هذ التناقض الذي أشار إليه المعجم، المسألة الأولى: ارتباط كل تاريخ الفلسفة بالنسبة إلى ليفيناس بالتمثل représentation الذي من أهم دعاواه العالم بما فيه متمثل مستحضر في الذات ومن خلالها، فكل ما فيه يتقوّم عبرها، ومن ثم فإن استناد الفلسفة الغربية على الإغريق سيجعل كل هاته الفلسفات أنطولوجية، مقيمة في التحايث، تتراوح بين إعلاء الذات على الكينونة، أو تفكير الكينونة التي أخفاها الكائن، أي في طريق بحثه عن الكينونة لم يتجلى سوى الكائن، ومنه فإن هناك روافد أخرى للفلسفة أبعد جذورا من الإغريق ينبغي إظهارها وهو ما أوضحه في حوار مع "ريتشارد كيرني" إذ يقول: «لكن وبالرغم من كون الفلسفة يونانية في جوهرها، إلا أن الأمر ليس مطلقا، فلهذه الفلسفة اليونانية منابع وجذور غير يونانية. وما نسميه بالتقليد اليهودي المسيحي مثلا، يقترح مقاربة بديلة للمعنى والحقيقة. طبعا فإن الصعوبة تكمن في الحديث عن هذا التقليد البديل، نظرا للطبيعة الفلسفية للغة اليونانية أساسا. وتزداد حدة هذه الصعوبة من واقع كون الثقافة قد تم إدماجها تاريخيا داخل الفلسفة اليونانية.[1] »

أما المسألة الثانية فتقترن بمسعاه إلى إيضاح تهافت تلك الفلسفات وخرابها، خراب التمثُّل التي قامت عليه، والجذور التي جعلت منها أساسا، إذ لا يمكن لما يتبدى أن يكون أصلا للابتداء، وإنما فيما لا يتبدى ولا يظهر أصل كل بداية. ومن أجل هذا اقترن الأثر بذلك الذي لم يبدأ بعد، إذ من خلال الأثر الذي لم يكن يوما حاضرا يفكر ليفيناس الاتصال أو العلاقة بين المرئي والمتجلي، أين المرئي يرفض المتجلي الذي هو في

[1] ليفيناس إيمانويل، حوار مع ريتشارد كيرني، مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، ترجمة إدريس كثير وعز الدين الخطابي، ضمن مجلد ليفيناس، تحت إشراف عبد الحليم عطية، تحت الطبع، ص 11.

الأصل اللا-متناهي، بخلاف الكينونة autrement qu'être أو الإلية.[1] يرفضه باعتباره لا متوقعا؛ أي لم يبدأ باعتباره محايثا، لم يبدأ باعتباره ساكنا ومتوقعا، فكان أصل الابتداء، في ابتداء وتبدٍ محجوب بتقليد الغرب وثقافته، ومنه سيكون الأثر عند ليفيناس: «الكيفية التي يصبح بها الوجه خطيرا في المرئي، إنه حدث للظهور باعتباره ارباك لبنى كل ما يظهر[2]».

الأثر إرباك، للتحايث، لأن الأثر وجه يتبدى من خلاله التعالي، ومن ثم فإن الذات ترفض كل ما هو غير متوقع، لأنها تخضع العالم بما فيه الموجود، الكائن، الإنسان لنظامها الخاص، حدث الظهور نفسه مزعج، لأنه يظهر كينونة جديدة تتبدى في صورة " بخلاف الكينونة" بخلاف يجعلها مرتبطة بالتعالي والبرانية. التي لا تحضر أبدا في المرئي visible.

ومنه كان الأثر تمييزا وخروجا من الكلية[3] totalité نحو التعالي، إذ «تختلف فكرة الكلية عن فكرة اللا-متناهي بما يلي: إذ الأولى هي محض نظرياتية، أما الأخرى فهي أخلاقية.[4]» وهذا ما يجعل الزمانية ممكنة، فالذات لا زمانية، يدرك الزمان فقط من خلال علاقتها بالغير، الغير الذي يتجلى باعتبارها أثرا يحضر في الوجه.

الأثر هو: «حمل نحو الغريب: " من ماض الذي لم يكن أبدا حاضرا" " من ماض سحيق"، أو أيضا "من ماض عتيق من كل حاضر" وحده الماضي يستطيع " ترك أثر" بمعنى خاص لدى ليفيناس. في الواقع هو إزعاج، قطيعة لنظام العالم، هو إذن ليس

[1] Rodolphe Calin, François David Sebbah, Levinas, 847.

[2] المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

[3] في نص بعنون الكلية والكليانية يعرف ليفيناس الكلي بـ: " نعرف الكل متى تعدد الموضوع – أو في استمرارية متجانسة، متعدد النقاط أو العناصر- يشكل وحدة أو فيما بين، بدون بقايا (رواسب) تحت فعل فريد للفكر. من أجل هذا الكل هو كل، الكلية تستخدم أيضا كمرادف للكل. مفاهيم الكل والكلية مطبقة في كل فكر وفي كل تجربة." راجع:

Emmanuel Levinas, altérité et transcendance, p 57.

[4] ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 104.

داخلي من خلال العالم، هو ليس واقعا لأسباب، ليس أكثر من الذي يؤخذ في أفق الزمانية. في نفس الحركة الأثر ليس تبريرا لتحليلات منتجة بفضل المفاهيم اللسانية للعلامة. الأثر لا يعني إحالة على... على الداخل في سياق تمهيدي للمعنى... ليس أكثر من كونه لا يتجلى، عن طريق إدخاله في السياق الإدراكي التمهيدي في أفق.[1] »

الأثر قطيعة وانفصال بين رؤيتين للعالم، بين من يلتفت إلى الحاضر فيؤسس لما هو جواني من خلال إحداث قطيعة مع الكينونة، هذا الانفصال في الحاضر هو حضور لا يتعلق أبدا بالأثر وما ينتجه، وبين من يحاول الالتفات إلى الماضي، ليس الماضي باعتباره لحظة زمنية يمكن استعادتها كذكرى، ومن ثم الأثر لا يقدم نحو الذات من خلال عبوره من الذاكرة نحو الماضي واستدعاء المتذكر كحاضر في الزمان، وإنما يعلو فوق كل زمانية ممكنة، تترصدها الذات وتستدعي من خلالها هذه الذكرى كأثر، هذا الشكل للأثر ليس تعبيرا عن جوانية وإنما مقترن بخبايا الذات، وما تنجذب إليه فلا يعدو كونها لعبة جوانية، أو خديعة الذات لذاتها. ف «الذاكرة تتحمل انفعالية الماضي وتتحكم فيه. إن الذاكرة كصيغة للزمان التاريخي هي ماهية الجوانية.[2]»

وإنما إلى ماض سحيق بعيد لا نكاد نلحق به، ومن ثم هو حادثة رؤية تحدث انزعاجا للذات، لأن التوجه نحو الماضي، هو توجه نحو الغريب الذي نلتقي به في أفق عالم غير عالم المقولات التي أسسها العقل، لا يخضع لقواعد اللوغوس المتوحد بذاته. إن الغريب يمتلك فرادة وتميزا تجعل الذات تنزعج من ضيافته غير المتوقعة، ومنه فإن تجربة الأثر هي تجربة تحمل الذات وتدخلها إلى عالم حقيقي، عالم العلاقات والحوار حيث تتأسس الإيتيقا، وحيث الأثر يتبدى باعتباره وجها، ليس شيء آخر غير وجه الغريب، أو الغير الذي يحمل بين جوانبه مغايرة، إذ كل التشابه الموجود بين الذات والغير، ينمحي حينما يقدم الغير، فبقدومه تتشكل البداية، باعتبارها حدثا فوق طور

[1] Rodolphe Calin, François David Sebbah, Levinas, 847.

[2] ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 74.

الذات وبعيد عنها. فكل شيء يتأسس في الخارج وفق شروط الغير وليس الذات، تحقيقا للتعالي، الذي يبديه الأثر ويكشف عنه.

ومنه الأثر بداية وابتداء عودة إلى الماضي، صلة بالذي لم يكن يوما حاضرا، الماضي وحده قادر على ترك أثر لم يتجلى بعد، فالكف عن تجليه يتم فقط من خلال وجه الغير. فـ«الأثر باعتباره أثر لا يأخذنا فقط باتجاه الماضي، ولكن هو الماضي نفسه. نحو ماض أكثر بعدا من كل ماضي، ومن كل مستقبل. والذي يجعله مرة أخرى في زمني – باتجاه ماضي الغير حيث ترتسم الأبدية – ماضي مطلق الذي تلتقي فيه كل الأزمنة[1]»

إن تجربة الأثر[2] التي ينشدها ليفيناس في كتابته ويوضحها على أنها تتساوى مع ماض سحيق وعتيق، لا يمكن إدراكه وتداركه، ولكن بطريقة ما وبكيفية يحصل اللقاء والتلاقي معه في الزمان، أي من خلاله نستطيع الإمساك بالأبدية حيث تتجمع الأزمنة، هذه الكيفية ممكن تحققها فقط من خلال الغير الذي ينشد ليفيناس جعله أساسا لكل إيتيقا ممكنة، فالغير لا يمكن إدراكه في حقيقته إلا باعتباره أثرا، ففي «أثر الغير الذي هو وجه يقدم نفسه، وهو بصدد تبرئة حياتي، ويزورني باعتباره مسبقا مطلق. شخص مضى مسبقا. أثره لا يعني ماضيه كما أنه لا يعني عمله، ولا متعته في العالم، إنه الإزعاج نفسه ينطبع (نحاول القول نقش) كجاذبية متعذر ردها.[3]»

---

[1] Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, p 68-69.

[2] يوضح ليفيناس من تجربة الأثر من خلال مثال الرسالة، التي كتبها شخص ويحاول أن يبلغ من خلالها رسالة مشفرة للمرسل إليه، إذ نجد الكثير من التخصصات تدعي بأنها قادرة على الإمساك بقصديات الرسالة وفحواها. يختزل ليفيناس تلك التخصصات في تخصصين الأول خبير الخطوط العارف بأساليب الكتابة وتموجات الحرف وما قد يعنيه، فينتهي عمله بادعائه الإمساك بالأثر. والثاني المحلل النفسي الذي يرى نفسه قادرا على ترجمة المعاني الفردية في ثنايا الرسالة والإمساك باللاوعي المختبئ والمتخفي وراء الكلمات. ولكن حسب ليفيناس هذا غير صحيح، فالرسالة لا تكشف عن نفسها ولا تظهر ما تخفيه بهذه البساطة، فلا يمكن القبض على قصدياتها التي أراد صاحبها إبلاغها. ومن ثم تجربة الأثر ميدانها التعالي، الذي يربطه تحديدا بالماضي، والماضي الذي لم يكن أبدا حاضرا. راجع:

Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, p 66-67.

[3] Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, p69.

تقودنا تحليلات ليفيناس من خلال مفهوم الأثر إلى استبعاد المعنى الإمبريقي للأثر، باعتباره مادة يترك علامة أو بصمة يصعب محوها، وإنما أثر ليفيناس لا علاقة له إلا بكل ما هو ماضي، فلا يشبه تلك الأثار التي تتركها الأقدام على الرمال دالة على معنى السير، بل هي لا ترتبط بالأمور الأكثر خصوصية بالنسبة للغير، لا ماضيه، ولا العمل، ولا المتعة التي تجعله يرتبط بالعالم. إنه من خلال الأثر يحيي "الانفصال" الذي يجعل الابتداء ممكنا، الابتداء المقترن بدخول الإنسان للزمان، الذي لا يتأتى إلا من خلال الغير الذي يترك أثرا[1]، فيما يسميه ليفيناس بالإزعاج. Dérangement يرتبط هذا الإزعاج بالقدوم اللا-متوقع، في خرق الأثر من خلال الغير لكل القوانين والنظم المعرفية التي يصفها ليفيناس بالهشة، والتي لا قدرة لها على مقاومة إزعاج الأثر، هذا الإزعاج الذي ينتشل الذات من وحدتها وتفردها، نحو معانقة أثر لم يقم أبدا، وحدث لن يأتي. فقوة الأثر في تساميه ومتعذر إزالته، لأنه لا يقترن بما هو مادي ينطبع وينمحي وإنما قوته في ثباته التي تجعله يعْبر من خلال الكينونة نحو الكائن، فيما يسميه ليفيناس تفوق الأثر، فـ «التفوق لا يقيم في حاضر العالم، ولكن في تعالي غير معكوس.[2] إنه ليس تشكيل لكينونة الكائن باعتباره هو الشخص الثالث. هو بكيفية ما خارج تقسيم الكينونة والكائن. وحدها الكينونة تسمو بالعالم – كينونة مجردة[3]- قادرة على ترك أثر. الأثر هو حضور ذلك الذي تكلم بالذات لم يكن هنا أبدا والذي هو دائما ماضي.[4]»

[1] كل المعاني التي ضمنّها ليفيناس في مفهوم الأثر إلى غاية الآن، تحضر في مؤلفين لليفيناس تقريبا بنفس المعنى وحتى البناء اللغوي إذ هما تقريبا متطابقتان. فرجعت في قراءتي للمفهوم إلى نص 1973 إنسانية الإنسان الآخر، دون الإشارة إلى النص الذي يسبقه والوراد في نص اكتشاف الكينونة ويعود نشره الى سنة 1963، تحت عنوان "أثر الغير" لتجنب تشتيت القارئ بين الاحالات، ثم وقوفا عند بعض المراجعات التي يمكن أن ترد في النص المتأخر.

[2] Irréversible أي أنه يسير باتجاه واحد من التعال يخترق التحايث ولا نتوجه من التحايث نحو التعالي. وكأنه ذهاب بلا عودة ذهاب لا مشروط. يستخدم ليفيناس هذا المصطلح كثيرا خاصة في حديثه عن الأثر وعلاقته بالتعالي الذي يمتلك قدرة الذهاب في الوجه، البراني نحو الأنا وينقدها من نفسها.

[3] يوضحها بجملة اعتراضية لكي يؤكد بأنها مختلفة كلية عن تلك التي تحدثنا عنها في الـ"ثمة".

[4] Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, 67-68.

هل هذا التفوق يرتبط بالإنسان أم بالكينونة المجردة؟ وما معنى كينونة مجردة؟ وبمن يرتبط الكلام؟ إن الجزء الأخير هذا يرتبط بتفكير الله باعتباره أثرا، أو يترك أثرا، والذي هو بالذات لا يدخل في علاقة بين الكينونة والكائن وإنما متفوق عنها وسامي. يتجلى أثر في مسألتين، الأول في الكلام الأول والأزلي الذي منه كان الكون والعالم والإنسان، والثاني في اعتباره ممتنع عن الحضور، وإنما هو ماضي تنتفي منه وعنه الحضورية والظهور، أي لا يمكن اعتباره ظاهرة، وإنما تجّل كأثر وهو ما سنناقشه في المبحث الثالث من هذا الفصل.

إن تجربة الأثر كما أوردها ليفيناس قادرة على تخليص الذات من نرجسيتها، لأن الأثر يعتبر ذهاب بلا عودة، أي انطلاقة من الذات نحو الغير؛ نحو مطلق الغير الذي يعد أساس التجربة الإيتيقية، «فتفكير الأثر جذريا هو في الواقع حركة من المماثل نحو الغير التي لا تعود أبدا إلى المماثل.[1]» ومن ثم يتلخص مشروع ليفيناس الفلسفي بالقول: «أن التجربة الفلسفية تتأسس هنا كتجربة إيتيقية لا أنطولوجية على حركة تجاه الآخر، تجاه " غيرية وبرانية الآخر". وعلى خلاف فلاسفة الأنطولوجيا، يعتبر ليفيناس أن الإيطيقا تقتضي العلاقة بالآخر، ولذلك فهي مشروطة بغيرية جذرية " لغريب يقض مضجع الذات" حيث في لقاء الآخر سواء من خلال الوجه، أو من خلال القول، تتأسس المسؤولية إزاء الغير، ويقظة الذاتية تظهر من خلال الاستجابة لنداء الوجه.[2]»

إن الحل الجذري لمشكلة علاقة الذات بالغير، والتي تأسست عبر تاريخ الأنطولوجيا باعتبارها صراع وحرب، يكمن في توجيهه نحو الحوار الإيتيقي، الموجه من قبل الغير، حيث تكون الذات منفعلة وليست فاعلة، منفعلة نحو رغبة مطلقة للكشف عما يخفيه الغير من خلال وجهه وخطابه، فيكون اللقاء ممكنا، «لقاء الوجه هو لقاء مع الشخص الثالث، لقاء للشخص الثالث من خلال الآتي، لقاء مع " هو". الأثر هو إذن

[1] Emanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p191.

[2] ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 12.

دائما يقع في بعد "الإلية" "الحضور السامي للوجه لا ينفصل عن هذا التسامي، وغير معكوس" غياب الذي يؤسس فضيلة الزيارة عينها" كلمات "التعالي"، "هو"، "الغياب"، يُحفظون دائما باعتبارهم "مكتوبين بالحرف الكبير في بداية الكلمة"، والتي لا يمكن إلا إرجاعها في اللحظة الأخيرة، إلى "غير" إلهي، أو على الأقل إلى أثره المسجل في وجه الغير.[1]»

اللقاء في أفق الإيتيقا نداء ولكن ليس للـ"أنت" الذي هو أمامي، ومن ثم لا يتلخص اللقاء باعتباره مواجهة، وإنما في ما وراء المواجهة فيما تخفيه ولا تفصح عنه، أن الوجه باعتباره حامل للأثر ومجلاه الأساسي توجه نحو الغائب " هو " أو الشخص الثالث الذي يحمله الغياب ويجعل الكشف عنه متعذرا، يخفي وراءه أيضا تعاليه، هذا التعالي الذي "يهب" نفسه في الإلية في انعطاء أصيل، وأول وبعيد، هذ الوهب الذي هو دوما ماضي ولم يكن يوما حاضرا بالنسبة للإنسان، إذ أول تجليات الوهب " الإلهي" الإنسان عينه، حيث يضل "الوهب دائما ماضي ولا يمكن أبدا أن يصير حاضرا. إن فعل "الانوهاب ذاته" يتجلى في تجربة أثر الغير، الذي هو أيضا "هو" غائب، تسعى الذات للكشف عن أثر من خلال وجه الغير.

على هذا الأساس فإن اللقاء بالغير في غيريته هو لقاء وإلقاء للمسؤولية التي تقع على الذات، مسؤوليتها تكمن في جعل أفق اللقاء كشف عن الأثر ولهذا فإن ليفيناس دائما ما يجعله لقاء بالـ"هو" بدل الـ"أنت"، فـ «"إلية" هذا الـ"هو " ليست من هذا الشيء الذي هو تحت تصرفنا، والذي كان "بوبر"[2] و "غابريال مارسيل" على حق في تفضيل "أنت" من أجل وصف اللقاء الإنساني. حركة اللقاء لا تضاف إلى الوجه الساكن. إنها في هذا الوجه نفسه. لكن الوجه المفتوح لا يستطيع في الوقت نفسه أن يكون في ذاته، لأنه في أثر الإلية، الإلية هي أصل غيرية الكينونة، حيث تشارك الموضوعية في خيانتها.[3]»

[1] Manola Antonioni, Emmanuel Levinas, et Maurice Blanchot : trace, énigme et elléité, in Emmanuel Levinas Maurice blanchot penser la différence, presses universitaires de paris ouest, 2e édition 2009, p320.

[2] مارتن بوبر الذي أشرنا إليه في المبحث الثاني من الفصل الأول.

[3] Emanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p 202.

يرجع تمييز ليفيناس بين "هو" و"أنت" إلى حركة الوجه وسكونه، فالذي يقابلني أي الـ"أنت" ساكن ومن ثم لا تتجلى فيه الإلية، وإنما وحده الوجه المفتوح، ومفتوح هنا تحديدا على ذلك الماضي الذي لا نستطيع اللحاق به، والذي يتجلى من خلال وجه مفتوح يحمل حركيته في ذاته، يعكس دلالة دون أن يحيل إليها. ومن ثم فإن وراء كل علاقة مباشرة بين الذات والغير، تخفي وراءها علاقة أخرى غير مباشرة يمكن اعتبارها نداء للـ"إلية"، التي هي أصل الغيرية، والتي تظهر من خلال الغائب "هو. الإلية أصل للغيرية الجذرية، لأنه من خلالها يتحقق الانفصال، فحدث الوهب الذي أوجد الكائن ومنحه وجوده المستقل، شرّع لإمكان ظهوره من خلال الغير، الذي هو تحديدا وجه.

إن حدث الوهب لا يندرج في صميم الكينونة وإنما خلفها، ومن ورائها، قبلها وسابق عنها، ومنه فإن ليفيناس يدرج الأثر ويجعله دالا على «ما -وراء الكينونة au -delà de l'être. النظام الشخصي الذي يفرضه علينا الوجه هو ما -وراء الكينونة. ما-وراء الكينونة هي الشخص الثالث الذي لا يتحدد من الذات نفسها، وإنما بالإنّية ipséité فهي إمكان هذا الطريق الثالث اللا-منتظم جذريا والذي يهرب من لعبة ثنائية القطب للتحايث والتعالي الخالص للكينونة، حيث التحايث يربح فجأة ضد التعالي. الشخصية التي من خلالها الأثر يأخذ الماضي غير معكوس هي شخصية "هو". الما-وراء أين يأتي الوجه هو الشخص الثالث. الضمير "هو" يُعبّر عنه بدقة أنه لا يمكن وصفه والتّعبير عنه، لا يعكس. يعني هذا أنه مسبقا يهرب من كل انكشاف باعتباره محتجب كلا. - وبهذا المعنى – متعالي في ماضي مطلق. "إلية" الشخص الثالث هي شرط عدم الانعكاس.[1]»

يفتح ليفيناس من خلال صياغته لمفهوم الأثر مجموعة من المفاهيم الجديدة والصارمة وتحيل بعضها إلى بعض، كما أنها غير محددة قبله، أي لم تكن ضمن الإرث الفلسفي العقلاني للثقافة الغربية، ومنه فإذا كانت الكينونة هي منطلق التفكير في الفلسفة الغربية حيث لا يمكن تفكير الكينونة إلا من خلال محايثتها في اليومي، وكيفية تقوّمها في الذات، وإذا كانت الكينونة مكتفية بذاتها عند الفلاسفة والذات تكتفي بذاتها

[1] Emanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p198-199.

لدى آخرين، فإن ليفيناس يتجه في مشروعه الإيتيقي إلى ما- وراء الذات والكينونة حيث في هذا الما -وراء الموصوف في فلسفة ليفيناس بالشخص الثالث أو "هو" التي تتجلى من خلاله الإلية والغياب المطلق، حيث انكشافهم مستحيل في عالم التحايث، إذ هي تتحجب وتختفي فتكون دائما لا مرئية. ومن هذا اللا-مرئي، ومضمونه يجد الأثر سبيله للخروج من خلال الوجه الحامل للأثر؛ ومنه فتجربة الأثر «أصيلة، حيث أصالتها تفهم الأثر الحقيقي للغير، لا يدل، لا يظهر، ولا يكشف شيء. إنه الشاهد الصامت لماض ولّى مطلقا.[1]»

صعوبة ليفيناس تتحدد في "أصالة" الفكر الذي يقدمه حول إشكالية الغيرية، إذ لا يعتبرها إشكالية بسيطة، تلخص صراعا أبديا بين الذات التي ترى فيها نفسها اكتفاء يجعلها قادرة على رد الغير إلى مجال تقوّمها، وإنما في غيرية هي التي تؤصل للذاتية، بل تجعل الذاتية تهرب من ذاتيها، لأنه من خلالها تعجز عن فهم اللا-مرئي، والذي قد مضى، ولا يمكنها كشفه وإخراجه من تحجبه ولهذا يقول ليفيناس: « أمام متطلبات الغير، الأنا يُطرد من راحته، وليس الوعي مُمَجِّد مسبقا لهذا المنفى. وكل تساهل سيدمر استقامة الحركة الإيتقية.[2]»

إذن تجد الذات نفسها أمام متطلبات الغيرية الصعبة، إن الغيرية هي حركة نحو تصويب اعوجاج الذات التي ضلت طريقها نحو الإيتيقا، فانقلبت إلى أنطولوجيا، إن من شروط الإيتيقا إيقاظ الذات من غفلتها المعلنة في الوعي وبمحايثته دمر معنى الإنسانية التي لا يمكن رصدها إلا في فجوة الإنسانية وتصدعاتها، في جراحها والأسى التي يكابده الغير رغبة في الحياة. إن الغير بقدر ما هو معطى بقدر ما هو يمارس انسحابا يجعل الذات تبذل جهدا مضاعفا للإمساك به، وهذا صعب المنال إلا إذا غادرت أرض جوانتيها وما تبطنه، نحو ما هو "براني" مطلقا نحو "الغير" الذي يكشف عن نفسه كـ"وجه"، و"الوجه" الذي يحمل "أثرا" "لا-مرئيا"، و"الأثر" يستند على "الوهب المحض"

[1] Manola Antonioni Emmanuel Levinas, et Maurice Blanchot : trace, énigme et illéité, p321.

[2] Emanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p195.

الذي لا يتجلى كحاضر، وإنما "ماض مطلق" فهو "إلية" تتلخص من خلال الضمير "هو" باعتباره الشخص الثالث الدال على ما- وراء الكينونة. عبر عن هذا "مانولا أنطونيوني" Manola Antonioni بقوله: «الغير ليس نصا يمكن أن يكون واضحا كله من خلال سياقه، ولكن كتابة فردية تقاوم كل تفسير.[1]» وهو ما يشر إليه "عبد العزيز بومسهولي" في مقدمته لترجمة الكلية واللا-متناهي: «إذن فإن هذا الاستثناء الأصيل هو المؤسس لغيرية الآخر الذي يحبط تلك الحرية التي تقود الأنا ضد الآخر.[2]»

قبل الولوج إلى مفهوم الوجه باعتباره محل تجلي أثر الغير، ينبغي الإشارة بأن ليفيناس اكتشف مفهوم الأثر من خلال قراءته للعمل الأساسي لروزنزفيغ Rosenzweig حول أزمة الإنسانية المعاصرة، وما خلفته الحرب، من دمار وانهيار للثقافة الأوربية، حيث صار كل فكر يحتاج إلى معاودة التفكير، ومنه يطرح "روزنزفغ" أسئلة متعلقة بكيفية تفكير التاريخ؟ وكيف نفكر الإنسان بعد الكارثة التي أنتجها الإنسان ذاته؟ كل هذا يرجع إلى مخلفات العقلانية الأوربية في منابعها الأولى التي تأسست عليها، (الإغريق) وما تلاها من أحداث تاريخية تعلي دائما من الذات على حساب الآخرين، ومنه يستشكل ليفيناس نفس الأسئلة والموضوعات المتعلقة بالحرب والإنسان ومخلفات العقلانية؛ ولكن بحدة، وأكثر صرامة بعد "الحرب العالمية الثانية" وما تجرعه اليهود في تلك الفترة التي اعتبرها ليفيناس فشل الإنسانية أمام الغير، ولهذا سيكون الغير موضع نقاش يتعالى به ليفيناس نحو برانية مطلقة، لأن الجوانية لم يصدر منها إلا الخراب. «الغير يلتقي من خلال حضوره، يوضح الأثر، هو أيضا له من يستقبله، مقدّم في مواجهة الأنا. موقف الأنا هو الاستقبال. قبل أن يكون في مواجهة العالم، الذات تواجه الغير.[3]»

[1] Manola Antonioni Emmanuel Levinas, et Maurice Blanchot : trace, énigme et elléité, p323.

[2] ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 15.

[3] Gérard Bailhache, le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, Presses universitaires de France,1er éditions, 1994, p 159-160.

إن هذا الحاضر العنيف والفظيع الذي باشرته الإنسانية منذ تأسيس فهم الكينونة على الذات والأنا المتعالي، استوجب مراجعة جذرية لكل الإرث الفلسفي والإنساني والتاريخي، إذ يمكن تلخيص هذا التاريخ باعتباره استدعاء وإعلاء للأنا، وتملكها للكينونة ووجود الغير، هذه المراجعة الجذرية من خلال غيرية جذرية تعيد توزيع الأدوار وقلب للكلية، التي ستشكل كيفية جديدة لتفكير الموضوعات من خلال ذهاب بلا عودة، مغادرة الحاضر ، نحو "ماضي مطلق"، نحو ما لم يكن يوما حاضرا، ومن ثمة سيكون الأثر «كشف لمجال زمانية خاصة، هي دائما سابقة للحدث، الذي لا يمكن إدخاله في نطاق الوعي أو التاريخ، وهذا لأنه لم يكن يوما حاضرا معيش. إنه كان دائما منتجا في ماض لا يمكن استدعاؤه أو استحضاره، ماض " أكثر من كل ماض يمكن حضوره في الذاكرة، الذي يحول الماضي إلى حاضر.[1]»

وأمام بشاعة الحاضر، - هذه الفظاعة المقترنة دائما عند ليفيناس بسردية الإنسان اليهودي ومعاناته، من خلال سيطرة النازية على أوربا، والتي يعتبرها جراح ناتجة عن تضخم الأنا من خلال تكريس الفكر الأوربي للحرية، باعتبارها قدر الإنسان المتحضر، والتي عكفت الفلسفة الحديثة على صياغته، ومن ثم جراح الإنسان تنشأ من قساوة الموقف الذي تتخذه الذات إزاء الآخرين، من خلال إقصائهم تعذيبهم وتدميرهم، ولهذا اعتبر الهتلرية وما أفرزته من موقف اتجاه الغير، باعتبارها دعوة إلى معاودة التفكير جذريا ما الذي تعنيه حضارة إنسانية قائمة على القتل[2]، فإن ليفيناس يستدعي مفهوم الأثر باعتباره المخرج والمسلك القادر على تجاوز الحاضر، لأن الحقيقة لا ترتبط بحاضر الوجود الإنساني وإنما ترتبط تحديدا في معاودة إحياء العلاقة بالماضي البعيد، الذي يرسم معالم علاقة الذات بالغير باقتلاع جذور الذات وإعادة تجذيرها في غيرية

[1] Michel Vanni, l'impatience des réponses l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique, cnrs éditions, paris, 2004, p 83.

[2] يمكن مراجعة هذه الأفكار لدى ليفيناس من خلال:

Emmanuel Levinas, quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, in l'Herne Levinas, éditions de l'Herne, paris, pp 154-159.

مطلقة؛ ومنه ستتحدد مهمة الأثر في اعتبار «أول خصائصه هي تجاوز أو الخروج بعيدا عن كل حاضر. في عدم تطابقه مع الحاضر.[1]»

نعود الآن بتحليلاتنا لمفهوم "أثر الغير" إلى "الوجه" الذي هو تجل لأثر، تجل للما- وراء، الذي لا يمكن فهمه انطلاقا من مقولات الفلسفة الغربية، والذي لم يكن يوما ضمن نطاق تفكرها، والذي سيجعل منه ليفيناس مختلف كليا عما يظهر منه، فالوجه حامل للعين والأنف والفم والأذنين، هذه صورة الوجه، ولكن حقيقته تتمثل فيما وراءه، فيما يخفيه لا فيما يظهره فيما يتحجب ويمتنع عن الانكشاف، إنه وجه ذو طبيعة خاصة يكرس له "ليفيناس" جزءا مهما من عمله الأساسي "الكلية واللا-متناهي"، ومن خلاله يفكره بشكل مخالف لكل التقليد الفلسفي السابق عنه.

تنطلق تأملاته تحديدا من خلال إقامة فصل أساسي يجعله يبتعد في تفكير الوجه عن الماهية. «إن الوجه ليس نمطا للماهية، ليس جوابا لسؤال، ولكنه ملازم لكل ما هو سابق على أي سؤال. فما هو سابق لأي سؤال، ليس بدوره سؤالا، وليس معرفة محصلة قبليا، ولكنه رغبة[2] désir.[3]» ومن ثم الوجه ليس معطى، أي لا يمكن تحديد ماهيته ابتداء، إنه يتفلت من كونه معرفة قبلية سابقة، يعود هذا إلى كونه مرتبط بالرغبة التي تعتبر علاقة مع اللا-متناهي والطريق إليه، إذ اللا-متناهي هو المرغوب فيه، أي هو غيرية جذرية منفصلة كلية عن الأنا الواعي. ومن ثم فإن المرور إليه يتلخص في

[1] Michel Vanni, l'impatience des réponses l'éthique d'Emmanuel Levinas, p83.

[2] يستخدم ليفيناس مفهوم الرغبة في علاقته باللا-متناهي، وفي ضدية مع الحاجة besoin التي يشير بها إلى الأنا الأناني الذي يبحث من خلال الاستهلاك والمتعة المادة المتاحة في العالم، لإكمال النقص ويستعيد بذلك سيداته المغلقة التي يسميها سعادة. أما الرغبة فهي بعيدة عن الانغلاق نفسه للأنا الأناني. الرغبة هي إذن علاقة مع اللا-متناهي خلف أفق العالم، علاقة حيث المرغوب (اللا-متناهي) فجوة لا يمكن ردمها، في هذه الفجوة ينشأ اللا-متناهي، الغيرية كما هي معطاة، إذ لا تعطى إلا باعتبارها غيرية مطلقة للا-متناهي الذي يضع أنانيتي موضع تساؤل. راجع:

Rodolphe Calin, François David Sebbah, Levinas, p814.

[3] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 202.

الوجه الذي يقاوم الحاجة، فالحاجة هي أيقونة الأنا الذي يجسد من خلالها سيادته على الكينونة من خلال التملك، فسد النقص يجعله مكتفيا بذاته حينما تلبى الحاجات، وعلى العكس من ذلك فإن الرغبة مقاومة للحاجة، فبين الرغبة والمرغوب فيه فجوة يستحيل إشباعها، وضمن هذه الفجوة تدرك غيرية اللا-متناهي من خلال "الوجه". إن الحاجة شكل من أشكال الجوانية إذ يعتبر ليفيناس هذه الأخيرة «غير قابلة للإشباع[1]»، لارتباطها بالذات، ومنه فإن الخلاص يكون من خلال «البرانية الغريبة عن الحاجة.» ومن ثم يتأسس مفهوم الوجه لدى ليفيناس في كونه مرتبط بـ«الرغبة لا تطابق حاجة ليست مشبعة، إنها تتموضع وراء الإشباع واللا-إشباع. هي علاقة مع الغير، أو هي فكرة اللا-متناهي التي تكمل الرغبة.[2]»

لكل رغبة مرغوب فيه، هذا المرغوب ليس محايثا وإنما متعالي يتحدد بوصفه لا -متناهي، وبين الكائن واللا-متناهي فجوة كلما اقترب منه زادت الرغبة وقويت، لأن اللا-متناهي لا يمكن جلبه من خلال الوجه إلا باعتباره أثر، وباعتباره غيرية مفارقة للكائن كما أنها لا تندرج ضمن تمثّلاته، بالإضافة إلى أنها ليست ملكا له، فهي تدل على غيرية مطلقة، ولهذا جعل منها ليفيناس تتجاوز الإشباع واللا-إشباع معا، لأن ما نسعى خلفه ما نرغب فيه ويتجلى من خلال الوجه لا يمكن الإمساك به، أي يبقى دائما محافظا على تساميه ومفارقته، أي يبقى غيرية مخالفة كليا لماهية الأنا وجوانيته.

تتوجه قصدية ليفيناس من خلال سؤال الغيرية باعتبارها وجها يتجلى فيه الأثر، إلى إقامة تمييز وتفرقة جوهرية بين الظاهرة والكائن، فالدمج الحاصل بينهما منذ فجر الفلسفة الأول، أوقعه في جوانية تقيم تأملاتها على جعل الكائن جزء من الظاهرة؛ ومن ثم يخضع لكل مقولات العالم الموضوعي، يحارب ليفيناس هذه الفكرة لأنها تجعل من الكائن مجرد تمثل لمقولات اللوغوس. فإذا كانت الأشياء – موضوعية- جالبة للمتعة التي باكتمالها تكتمل الحاجة، فإن الكائن بعيد عن هذا؛ لأن حضوره لا يكون إلا ضمن

[1] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ص204.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

العلاقة التي تنشأ بين الذات والغير، فإذا كان عالم الأشياء قابلا للتملك من طرف الأنا، فإن الغير مستحيل تملكه واستحضاره متمثلا في الذات، ذلك لأن العلاقة محمولة في وجه ينطق دون كلام، وهذا ما يدافع عنه ليفيناس إذ اعتبر «الوجه حاضر بامتناعه عن أن يكون مضمونا. وهو بهذا المعنى لا يصير مفهوما أي مشمولا. إنه ليس مرئيا، ولا هو ملموس، لأن هوية الأنا في الحساسية البصرية واللمسية، تغلف غيرية الموضوع التي صارت بالضبط مضمونا.[1]»

تفلت من المضمونية، معناه تفلت من التحديد الذي يسعى الأنا دائما إلى وضع الغير فيه، وكل تحديد يترتب عنه إقصاء للغيرية، فالتحديد يجعل الوجه موضوعا، أي جسما قابلا للرؤية واللمس، ولكنه في الحقيقة متعذر لمسه ورؤيته، «الميلاد الفينومينولوجي للوجه يقيم في استحالة القبض على هيئته، الوجه ليس هيئة ولا شكلا. بالطبع هناك قصدية تتوجه نحو صورة الوجه. لكن بالنسبة إلى ليفيناس هذا التوجه لا يبلغ ميلاد علاقة مع الغير. الغير ليس رؤية ولا لمس من طرف القصدية التي تتوجه نحوه. الوجه هو المتواري أساسا عن القصدية التي تتوجه نحو الغير. إنه فجوة أفق الظواهر.[2]» فيكون بذلك لا مرئيا، ولا متكشفا وإنما متحجب المدلول والمقصد، فالأنا تبقى دائما عاجزة عن الإمساك بأثره الذي يدل على اللا-متناهي. ومنه فإن الدخول مع الغيرية في نقاش معناه استجلاب اللا-متناهي الذي يقول أشياء يخفيها الوجه، يفصح عنها حينما تتخلص من أنانيتها؛ أي حالما تعترف أن الغيرية ليست معطاة كموضوع، وإنما الغيرية منفصلة عن الذات كلية، ومنه سيكون الوجه مقدسا عند ليفيناس فيدفع بانفصاله إلى نهايته إذ يقول: « فلا تقويض الأشياء، ولا الاقتناص، ولا إبادة الأحياء، تستهدف الوجه الذي ليس هو من العالم.[3]» ويضيف: «هذا اللا-متناهي الأعظم قوة من

[1] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ص 218..

[2] Cmaver boundja, recherches sur Emmanuel Levinas, et la phénoménologie, philosophie de l'événement, éditions l'harmattan, paris, p92.

[3] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ص 223.

القتل، والذي يقاومنا سلفا، هو وجهه، هو التعبير الأصيل، هو الكلمة الأولى: " لن ترتكب قط جريمة القتل".[1]»

إن الوجه المتفلت من كونه مضمونا حسيا، هو محل تجلي اللا-متناهي، الذي يعبر عن نفسه من خلال الوجه، هو أعظم قوة من القتل باعتباره يقاوم أساسا الأنطولوجيا التي أغفلته، وفي أحسن حالاتها جعلت منه متمثلا في الذات من خلال وعي جواني، هذا الانفصال عن العالم يجعل الوجه أيضا متعال؛ تعالي اللا-متناهي الذي يدل عليه، ومن ثم فإن الوجه هو محل مقاومة الأنطولوجيا التي تشرع للقتل وتبرره.

الوجه هو التعبير الأصيل عن الكلمة الأولى، هذه الكلمة هي في الأصل ماض، بعيد يحافظ دائما على تعاليه وانفصاله عن المحايث، إن الكلمة الأولى تعبير أصيل عن تجربة الأثر التي تنشأ من خلال إقامة علاقة مع الغير من خلال وجهه الدال، إنه يحيل إلى مسعى أساسي يرتبط بمحاولة الإمساك بأثره وتعقب دائم له، وهنا تتضاعف مسؤولية الذات نحو الغير وتُختزل حريتها.

من خلال هذا الزخم المفاهيمي الجامع للتراث اللاهوتي والفلسفي، ينشئ ليفيناس مفهوما جديدا للوجه لم يكن يوما موضع تساؤل فلسفي حقيقي، يعطي للوجه بعدا يجعله مقدسا ينفصل عن كل التحديدات التي تدرجه في عالم الأشياء، فالنظر إلى ما- وراء الوجه، والإنصات إلى التعبيرات الأولى التي لم تقل بعد، أو التي لن تقال أبدا، هي إبحار في محيط بلا ساحل، مليء بالدلالات التي لا تتصل بأي شكل بالعالم الموضوعي، وإنما هي أثر اللا-متناهي الذي يعبر عن لا-تناهيه هذا من خلال الوجه، إضافة إلى أنه عبور بين عالمين مختلفين: المتناهي واللا-متناهي، ومن هذا يرفض ليفيناس تلخيص الوجه في صورة أو شكل، يقول: «أن تظهر كوجه، معناه تفرض نفسك من وراء الصورة (الشكل)، الظاهرة والفينومينية المحضة، أن تقدم نفسك بكيفية غير قابلة للإرجاع إلى

[1] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللامتناهي، ص 224.

الظهور، كما هو شأن استقامة المواجهة، من غير أية وساطة لصورة ما في عريها، أي في تعاستها ومسغبتها. في الرغبة تندمج الحركات التي تتجه نحو العلو ونحو تواضع الغير."[1]»

ومن ثم ما نراه من الوجه من شكل وصورة لا يعبران حقيقة عن دلالة الوجه، فالوجه الحقيقي يحمل غيابه في ظهوره، أو فيما يظهر منه، إن تجليه يحمل دلالة التعالي والمفارق للعالم، ولهذا نجد ليفيناس في عمله الأساسي الكلية واللا-متناهي يُذكّر في أكثر من موضع عن أن يكون الوجه الذي يتحدث عنه وجه بسيط سطحي له علاقة بما يظهر منه[2]، وإنما بالعكس فيما لا يظهر منه تكمن دلالة الوجه الحقيقية التي تُعبّر عن تعاليه ومفارقته: «تعالي الوجه هو في الآن ذاته، غيابه عن هذا العالم الذي يدخل فيه، واغتراب كائن ما، شرط غربته... إن الوجود في العالم بؤس. ثمة هناك صلة بيني أنا وبين الآخر فيما وراء البلاغة.... إن عري الوجه فاقة. إذ أن الاعتراف بالغير هو اعتراف بالجوع. الاعتراف بالغير – هو عطاء. غير أنه عطاء للسيد، للمولى، لذلك الذي نعامله كـ " أنتم" في بعد العلو.[3]»

يمتاز الوجه الذي خصصه ليفيناس بالدراسة بالتعالي والغربة والمفارقة للعالم الذي هو فيه، فالوجه لا يشير إلى ما هو مُجسّد من خلال ما نلمحه فيه، من خلال ملامحه بصورة عامة وإنما فيما- وراء الوجه، هو بحث عن معنى غير متكشف، وغامض وبعيد. يحيل مباشرة إلى بؤس تواجده في العالم، ذلك البؤس الناتج عما تجده الذات من

[1] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ص 224-225.

[2] يشير إلى هذا ليفيناس على سبيل المثال في الغيرية والتعالي يقول: " دائما أصف وجه القادم كحامل لنظام مذهل للذات، اتجاه المسؤولية المجانية للغير -وغير قابلة للتحويل وكأنا الأنا محتار ووحيد- وحيث الغير هو مطلقا غير، بمعنى أيضا أنه غير مقارن، وبالتالي وحيد. لكن الناس الذين حولنا كثيرون، حيث السؤال من هو القادم؟ سؤال ضروري للعدالة. أساسا مقارنة ما لا يقارن في معرفة الناس من حيث ظهورهم كأشكال بلاستيكية للشخوص المرئية، وبطريقة ما " وجه مخدوش" يشبه باعتباره رابطة تفرد الوجه، تقتلعه باعتباره سياق، مصدر إكراهاتي اتجاه الإنسان الآخر." راجع:

Emmanuel Levinas, altérité et transcendance ,fata morgana, 4éme éditions, France, 2013, p172.

[3] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي ص96.

متعة في سعيها لتملك الغير، وممارسة إكراهات كثيرة ضده تحت مسمى الحرية. وخلافا لكل هذا يعطي ليفيناس الوجه منحى آخر من التفكير في جعله متعاليا، ومن ثم على الذات أن تتوجه إليه في علوه باعتباره سيدا، ولهذا جمع ليفيناس في قدرة الذات على الاعتراف بالغير في ثلاث معاني: العري، والجوع والعطاء، إن الغير هو الفقير هو المحتاج، الاحتياج في كل صوره وأشكاله، في جراحه وما يعانيه فيما يعتريه من عوز، ولهذا على الذات إن أرادت الاقتراب من الغير أن تبذل العطاء له، أن تتخلى عن فكرة كونها حرة، وأن تعود إلى حقيقتها باعتبارها مسؤولة عنه، تجاوزها لفكرة الحرية هي ما يجعلها تخرج من الجوانية نحو البرانية المطلقة، أين تتمكن من إدراك الغير ليس في العالم، وإنما فيما وراء العالم، وفيما وراء الوجه من خلال عريه. ولهذا يشير ليفيناس إلى أن: «مسؤولية من أجل الغير، من أجل الغير (غير الأناني) مقدس، لا أقول بأن الناس مقدسين يذهبون نحو القداسة. أقول فقط إن مهنة المقدس هي معروفة لدى كل إنسان كقيمة، وبأن هذا الاعتراف يُعرِّف الإنسان. الإنسان حفر في كينونة غير قلقة.[1]»

الوجه عار ومجرد، لا يتخفى وراء أي شيء يخفيه، وإلا ضاع المعنى الذي يريد الكشف عنه، ومن ثم يقدُم الوجه إلى الذات باعتباره زيارة، أين تكون الذات هي المستضيف وهنا تتضاعف مسؤولياتها، فالوجه حامل لأثر، والأنا مستضيف وحام له حتى يحافظ على المسافة بين التعالي والجواني، بل من خلال الزيارة تغادر الأنا أرض مجدها الوحدوي المتفرد نحو غيرية مطلقة، ذهابا بلا عودة صوب التعالي الذي يتكشف من خلال الوجه، ولهذا فإن «زيارة الوجه ليست إذن كشف للعالم في الملموس من العالم. الوجه مجرد أو عار nu. إنه مكشوف بصورته الخاصة من خلال عري الوجه. العري في ذاته هو وجه الممكن في العالم.[2]»

ما دلالة العري والزيارة، وكيف يكون وجه وحده الإمكان في العالم؟ يجيب ليفيناس أنه من خلال دراستنا للأثر نكشف عن هذه المعاني من خلال الوجه الذي هو

[1] Emmanuel Levinas, altérité et transcendance p 173.

[2] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p194.

محل تجلي الأثر، وما علاقة الأثر بعري الوجه يجيب ليفيناس: «التجريد أو عري الوجه هو الذي يفتح لنا هذا النظام، واضطرابات الوعي التي تجيب عن هذا التجريد. مجرد من شكله. الوجه متجمد في غربة. إنه شقاء. عري الوجه حرمان، ومسبقا تضرع في استقامته التي تستهدفني.[1] »

العري في الوجه هو فتح لنظام التعالي، الذي يستهدف الوعي رغبة في تخليصه من تعلقه بالمحايث، والحاقه بنظام التعالي. ولهذا الوعي أمام هذا العري مضطرب، لأن العري يكشف عدم استقامة الوعي، أي على العنف الدائم الممارس من طرفه على الغير، ولهذا العري دال على التضرع لإبعاد هذا العنف، يكشف أيضا عن الحرمان والغربة والشقاء. الوجه غريب في العالم لأنه لا يكشف عن نفسه وإنما يكشف عما - وراءه، ولهذا فإن «حضور الوجه يدل على نظام غير قابل للاسترداد – قيادة- الذي يوقف إتاحة الوعي. الوعي هو موضع تساؤل من خلال الوجه. موضع تساؤل لا تعود إلى أخذ الوعي لهذا الموضوع للتساؤل. مطلق الغير لا ينعكس في الوعي. إنه يقاوم إلى النقطة التي تصبح فيها مقاومته لا تتحول إلى مضمون الوعي. الزيارة تنطوي على قلب الأنانية. الوجه قلب للقصدية التي تستهدفني.[2]»

يتلخص مضمون عري الوجه في توجهه نحو الوعي، محاولا انتقاده واقتياده من عالم الأنانية المقيتة والتي لا تعبر عن الإيتيقا باعتبارها أصل العلاقات الإنسانية. ومن ثم يكون الوجه توقف، يتوقف الوعي من خلاله عن تمثله، ويبدأ معه مرحلة جديدة للكشف عن الأثر، وهي الامتثال للرغبة التي يتيحها وجه الغير للوعي الذاتي، في تحويله نحو ما كان منسيا في الأنطولوجيا، حيث ستسمح هذه المغادرة لأرض الوعي نحو أرض الغيرية بميلاد أول علاقة إنسانية، يأخذ من خلالها الوجه الذات نحو التعالي الذي يفصح عن نفسه كأثر. «فأمام متطلبات الغير وشروطه، الأنا يطرد من راحته.[3]» ف «تجلي

[1] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p195.

[2] المصدر السابق نفسه الصفحة نفسها.

[3] المصدر السابق نفسه، الصفحة نفسها.

مطلق الغير هو الوجه، حيث الغير يستجوبني ويدل على نظام من خلال عريه. من خلال حرمانه وفاقته. حضوره هو استدعاء للإجابة.[1]»

حضور وجه الغير من خلال زيارة الأنا من خلال المواجه هو حضور من خلاله يقوم باستجواب الذات، وفي نفس الوقت تقديم للجواب، لأن الأنا مستندة على التماثل والتحايث عاجزة عن إدراك القصد والغايات فيما وراء الوجه في تعاليه، ومن ثم تعمل الزيارة على إعادة توجيه الذات نحو الاستقامة، هذا التوجيه الذي يهدف إلى إسقاط الأحكام المسبقة التي تسقطها الذات على الغير، أن نتوجه نحوه في عري وجه دون أن نُحَمِّلَه أية دلالة أو إسقاط، لأنه أصلا بلا مضمون ولا يندرج ضمن سياق التمثل. وكأن الغير يقيم في أرض مغايرة كلية لأرض الذات، ومن ثم تسمح رؤية الوجه وما يكشف عنه في عريه؛ أي دون أقنعة تفرض مسبقا من طريق الذات، على إيجاد الكيفية التي تفتح للذات أفقا جديدا بعيد عن أرض التمثّل.

نخلص إلى نتيجة أساسية تتعلق بأثر الغير، أو الغيرية كأثر، حيث تحددت دلالتها الأساسية في كونها تنقلنا بين فلسفتين، بين التقليد الأوربي باعتباره إرساء لدعائم الذاتية، ولا يكون الغير إلا موضوعا يمكن تمثله ضمن عالم الأشياء، إلى إعطاء الغير أولوية على الذات، بل يجعل الذات مسؤولة عن كل ما يحدث للذات ضمن نطاق تفكرها.

ولهذا يعتبر ليفيناس أن خراب الإنسانية في القرن العشرين هو نتاج تلك التأملات؛ ومن ثم وجب تغيير أرضية التفكير، فبدل أن تكون الذات سيدة ستتحول إلى تابعة وخاضعة لمتطلبات الغير وشروطه، باعتباره الخيط الذي يجعل الذات تعانق التعالي واللا-متناهي، تعانقهما من خلال أثر مستحيل أن تدركه الذات.

ومنه فإن الوجه هو المَعْبَر الذي من خلاله يتسحب الأثر كتجربة إلى عالم الذات، لينقلها إلى فضاء جديد وخصب، يرتبط تحديدا بالإمساك بما لا يمكن إمساكه، والذي لا يمكن أن يكون حاضرا، ومن ثم تنشأ رغبة تقود الذات نحو اللا-متناهي، إلا

[1] Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p196.

أنها ذهاب بلا عودة، بلا عودة لأنها لا تستطيع الإمساك به باعتباره ماض مطلق، ولم يكن يوما حاضر. إنه توجه إلى "الله" من خلال الغير من خلال عري الوجه الذي يكشف عن أثر.

المبحث الثالث:

الله باعتباره أثرا: الغيرية واللا-متناهي.

الله الذي هو ماض، ليس هو النموذج الذي يكون صورة الوجه. يكون في صورة الله، لا يعني أن يكون أيقونة لله. ولكن توجد في الأثر. الله يكشف في روحانيتنا المسيحية اليهودية الحفاظ على اللا-متناهي في كليته. في غيابه. والذي يكون في النظام الشخصي عينه. لا يظهر من خلال أثره كما في الفصل 33 من الخروج. الذهاب نحوه لا يعني تتبع هذا الأثر الذي ليس علامة. ولكن الذهاب نحو الآخرين الذين يقبضون على الأثر.

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p202.

بخلاف الكينونة autrement qu'être، هو عنوان المشروع الليفيناسي الذي باشر من خلاله تفكير جدي سار به نحو غيرية جذرية، أي صوب الإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى. من خلال هذا التمشي باشر ليفيناس تفكير "الميتافيزيقا" كيفية مغايرة جذريا عن تلك الموجودة في التقليد الغربي ابتداء من أرسطو إلى غاية هيدغر، ومن ثم فإن معاودة تفكير الميتافيزيقا ارتبط بالنسبة له بتيمتين رئيسيتين الأولى: التوجه نحو الغير لغرض تخليص الأنا من هيمنة الوعي الذي فيه تتقوّم الأشياء وصور العالم الخارجي، ومن ثم تحضر عبره باعتبارها تمثّل. إن زحزحة الأنا من مكانته، أو بالأحرى تغيير المواضع بين الذات والغير جعل التأمل يكشف عن تعالي خارج المحايثة وبعيد عنها، لا يمكن الاقتراب من هذا التعالي إلا بوصفه أثرا يتجلى من خلال وجه الغريب، والمغاير، والقادم إلى الذات عبر وجه الغير، إذ من خلال هذه الفكرة التي تحدث انفصالا بين الذات والغير، فإنها حررت الذات، وقبلها الكينونة من رعب الـ"ثمة". فإذا كانت الذات تحرير للكينونة، فإن الغير تحرير للذات.

أما الثانية فتتعلق تحديدا بتفكير الله بعيدا أيضا عن الكينونة والوعي، ومنه سيفكر ليفيناس التعالي على اعتبار أن الله لا يمكن فهمه وتأويل حضوريته في العالم بربطه بالذات، لأنه سيكون مجرد اسقاط لتصورات ذاتية على موضوع مفارق، كما لا يمكن سحبه إلى الكينونة، الفكر الذي طبع الميتافيزيقا منذ بداياتها باعتبارها أنطولوجيا، لأن الله مفارق للعالم، منفصل عنه. ومن ثم لا يمكن تفكيره أو معادة التفكير فيه انطلاقا من هذه المسلمات، وإلا كان حضور الله مجرد تمثل، يسقط عليه ما يمكن إسقاطه في عالم الأشياء، وبكيفية أكثر جذرية فإن الله يستحيل إدراكه بأدوات المعرفة التي شكلها الوعي، كما أنه لا يخضع للتصورات المنطقية التي أساسا هي نتاج الوعي.

من هذا كله يستحضر ليفيناس مفهوم "بخلاف الكينونة"، الذي هو أيضا بخلاف الماهية، أو يمكن التعبير عنها بصورة أخرى؛ فالميتافيزيقا باعتبارها فلسفة أولى قامت بكل أشكالها وصورها على فكرة الكينونة، تنتهي إلى نتيجة أساسية تقيم في كل

ميتافيزيقا، وهي أن العالم لا يمكن تصوره إلا من خلال الذات ومقتضياتها، أي أنها صنعت ماهيات ثابتة وقارّة يتعين منها فهم العالم، والوجود الإنساني، والعلاقات البينية، والله أيضا من خلال ذلك. ولكن هل يمكن الحديث عن الله من خلال مقاربة أنطولوجية؟ وهل يمكن إدراك الله كحضور؟ أم غياب مطلق؟ كيف يمكن تفكير الله بعيدا عن الكينونة؟ أي بعيد عن كونه يتصف بأنه موجود؟ وهل يمكن تغيير الأساس الذي قامت عليه الميتافيزيقا الغربية؟ أي أن تتأسس على الله عوض الكينونة؟ وكيف يمكن فهم الله من خلال آثاره؟

إن الميتافيزيقا التي ينشدها ليفيناس هي ميتافيزيقا اللا-مرئي[1]، ميتافيزيقا تصنع لنفسها معجمية خاصة بها، من قبيل الضيافة، والمجاورة والاقتراب، والرغبة... هي المفاهيم التي تحدث في الذات انعتاقا من نفسها، وتسقط عن الحجب لتتكشف أمامها الحقيقة عارية، كما لم تكن يوما، إي إزالة الحجاب سبيل يجعلنا نتخطى أنفسنا لنفهم أكثر ونقترب أكثر من الأثر الذي يقودنا صوب اللا-متناهي[2].

إن بـ"خلاف الكينونة" autrement qu'être، ليس بحثا عن مستوى آخر لهذه الكينونة، أو إيجاد بديل جديدة يمكن أن نسميه كينونة بديلة عن الكينونة التقليدية التي تحيل إلى الفكر الغربي، وإنما بخلاف تحيل إلى الابتعاد، إلى التجاوز، إلى تخطي الكينونة رغبة في التعالي، وكأن هذا المفهوم الذي نحته ليفيناس عام 1974 ضمن في عمله الأساسي autrement qu'être ou au-delà de l'essence " بخلاف الكينونة أو ما-

[1] فكرة اللا-مرئي تحضر عند ليفيناس من خلال الميتافيزيقا التي تسعى إلى إدراك الله خارج العلاقات الإنسانية فتستجلبه باعتباره موضوع مقابل للذات، إلا أن الله غير مرئي، تقود إلى العلاقات الإنسانية فقط، فلا يمكن الاقتراب منه إلا في أفقها يقول في الكلية واللا- متناهي: «لا يعني كون الله لا مرئيا فقط إلها غير قابل للتخيل، بل إلها قابل للإدراك في العدالة. إن الإيتيقا بصرية روحانية. فلا تعكسه علاقة ذات- موضوع، ففي العلاقة اللاشخصية التي تقود إليه، ليس الله اللا-مرئي بل الشخصي، قابلا للتقرب منه خارج كل حضور إنساني.» انظر: ليفيناس، الكلية واللا-متناهي، ص 99.

[2] Levinas Emmanuel, autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus, Nijhoff, France, 1978, pp 9-10.

وراء الماهية، هو المفهوم الذي من خلاله اجتث الميتافيزيقا من أرض الأنطولوجيا، وإعادة غرسها وتوطينها في الإيتيقا ليجد بها الطريق نحو " آخر كينونة" l'autre de l'être. ويحدد ليفيناس معناها في قوله: «المرور إلى "آخر الكينونة"، "بخلاف الكينونة"، ليس أبدا كينونة مختلفة، لكن بـ «خلاف الكينونة"، وفوق ذلك فهي ليست كينونة، مرور لا يعادل هنا الموت. الكينونة و"اللا-كينونة" يضيء بعضهم بعضا في سياق جدلي تقام مضاربة التي هي تحدد الكينونة. أو السلبية التي تسعى إلى معاودة دفع الكينونة وهي مباشرة غارقة فيها. كينونة أو ليست كينونة سؤال التعالي إذن ليس هنا. بيان "آخر الكينونة" لـ "بخلاف" الكينونة، يقول بصياغة: الاختلاف في الما-وراء هاته التي تفصل كينونة العدم: تحديدا اختلاف الما-وراء اختلاف التعالي[1].»

تقوم أطروحة ليفيناس التي تقود نحو تفكير الله بصورة مغايرة عما كان موجودا في الميتافيزيقا الغربية، إذ أن فلسفته ارتبطت بالبحث عن تلك الفجوة التي تسمح بالمرور إلى الله وإلى تفكُّره، ولكن هذا غير ممكن ما دمنا في الأنطولوجيا. ومن ثم فإن " بخلاف الكينونة" هي ارتحال وابعاد "لله" عن ميتافيزيقا ملوثة بالكينونة. فلا يحيل من خلال ذلك إلى نقيض للكينونة، سواء كان ذلك "موتا" أو "عدما"؛ وإنما تجاوز كل ما يرتبط بفلسفة الحضور ومفاهيمها المعرفية التي شكلها فكر التمثل. ومن ثم ضد كل أنطولوجيا يتوجه بنا ليفيناس إلى الغير لأنه يستحيل بناء معرفة بالله بعيدا عن العلاقات البينة؛ أي في العلاقة القائمة في الأفق الإنساني بين الذات والغير، حيث الغيرية وحدها قادرة على إقامة فجوة نعبر من خلالها نحو التعالي. فـ «فالغير هو المَوْضِع عينه للحقيقة الميتافيزيقية وهو لا غنى عنه في صلتي مع الله. إنه لا يلعب دور الوسيط. ليس الغير تجسيدا لله، بل من خلال وجهه المنزه تحديدا يتجلى السمو حيث ينكشف الله.[2]»

[1] Levinas Emmanuel, autrement qu'être ou au-delà de l'essence, pp 13-14.

[2] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص100.

تقود تأملات ليفيناس إلى محاولة استدعاء الله بعيدا عن الإرث الأنطو-ثيولوجي؛ أي بعيدا عن التقليد الغربي الذي يلخصه ليفيناس في نقطتين الأنطولوجيا والثيولوجيا، حيث تفترقان في المصدر؛ وتجتمعان في سحب الله داخل الكينونة، ومن ثم جعلوا منه قابلا للتمثُّل داخل الوعي فأصيب، بذلك الله بعدوى الكينونة التي أصابت الإنسان أيضا، فالفكر الأنطو-ثيولوجي يتفق على أنه لا يمكن تفكير الله إلا باعتباره موجودا، فنشأت نزعة تبريرية تدافع عن فكرة وجود الله مقابل الرافضين لها أي الملحد، وفي هذ يقول ليفيناس في الكلية واللا-متناهي: «إن مجدا عظيما للخالق، يكمن في خلقه كائنا قادرا على الإلحاد، كائنا حتى لو لم يكن "علّة ذاته" causa sui فإنه يتمتع باستقلال الرؤية والكلام، كما أنه مقيم "في ذاته". Chez soi نسمي إرادة ما بالكائن المشروط بكيفية ما، بالرغم من أنه ليس علة ذاته، هو الأول بالنسبة إلى ذاته.[1]» كما أنهما أي الأنطولوجيا والثيولوجيا يفترقان في المصدر، فالأولى التقليد الغربي المؤسس على العقل اليوناني وفلسفته منذ أرسطو إلى غاية هيدغر. والثاني "لاهوتي" مؤسس على التعاليم المستوحاة من الدين المسيحي اليهودي. ومنه يدعونا ليفيناس إلى استئناف ميتافيزيقي مغاير للتقليد الغربي، وتجاوز الرؤيتين معا من خلال إخراج الله من كونه موجودا، واجتثاثه من الكينونة التي سُحب إليها وأدخل فيها، فلم نتمكن من فهم حقيقة تعاليه، لأن الكينونة تحجب تعاليه ولا نهائيته، فكان بذلك مخالفا ومغايرا لكل كينونة. ولهذا يستخدم ليفيناس "آخر الكينونة"؛ أي ليس منها ولا يرتبط بها، وبخلاف الكينونة أي أنه لا يندرج ضمن فكر قائم داخل ثنائيات جدلية (الذات-الموضوع) في فكر التمثل. إذن هو مغاير ومختلف لا يمكن العبور إليه من خلال تحديد ماهيتيه، وهذا ما نجده في الجزء الثاني من عنوان عمل ليفيناس، بخلاف الكينونة أو ما- وراء الماهية au-delà de l'essence، إذ أن التغيير للماهية بالنسبة له ليس فقط اتجاه صوب ما وراء الماهية، وإنما التبديل سيشمل أيضا طريقة كتابة مفردة "الماهية" في اللغة الفرنسية، دلالة على أن طريق البحث عن الله لا يتلخص في سؤال ماهوي " من هو الله؟" وإنما أبعد من ذلك،

[1] ليفيناس إيمانويل، الكلية واللا-متناهي، المصدر السابق، ص 77.

لأن الماهية اسقاط للصفات التي اكتسبناها من المعرفة القائمة أساسا على التمثل، وفق شروط وقوالب منطقية -معرفية -تبريرية، يسعى ليفيناس إلى تخليص الله منها.

ومن ثم تأسست فلسفته على فكرة الغيرية المطلقة، التي من خلالها «يحضر الغير باعتباره مغايرا، يظهر وجها، يفتح بعدا للتسامي، يعني هذا تجاوز إلى أبعد حد مقياس المعرفة.[1]» فضد كل أشكال وأنماط المعرفة التقليدية يُقوّض ليفيناس الأنطو-ثيولوجيا ويتوجه بها إلى حدودها القصوى، مبرزا أنها في بحثها عن اللا-متناهي لم تصل سوى للكينونة التي ستبرز في تاريخ الفلسفة الغربية باعتبارها حجاب يمنع اللا-متناهي من الانكشاف، بصيغة أخرى أي أنها عجزت عن تجاوز مسالك هذا الحجب فوقعت في نسيان اللا-متناهي، من خلال جعل الكينونة هي غاية التفكير القصوى. ومن أجل هذه المعاني يصرح ليفيناس في الحرية والقيادة liberté et commandement: «فكرة الكينونة لا تكفي إذن من أجل دعم ادعاء الواقعية. إذا كانت الواقعية تعادل قول الغيرية خارج المماثل. وحدها فكرة اللا-متناهي تجعل الواقعية ممكنة، ونحن وجدناه في التعاليم الأساسية لديكارت. الكينونة التي تمتلك ثقل وقاعدة والتي تنفصل عن خيال الفكر، يجب أن تحيل بعدة كيفيات لفكرة اللا-متناهي. وهذا هو بالتقريب المعنى الفلسفي لفكرة الخالق المنفصلة عن فكرة الكينونة. هو باعتباره خالق تنفصل الكينونة عن انعكاسها في الذات، وهو باعتباره نظام يؤكد على المسؤولية التي تعلن إيتيقا الوجه انفصالها عن الانكشاف الرائع[2].»

نؤكد مع بداية هذا المبحث على هاته المعاني، التي أبرز من خلالها ليفيناس تدميرا وتخريبا لكل الفكر الفلسفي القائم على التمثل، الذي لم يستطع استجلاب الله اللا-متناهي وفهمه خارج مقتضيات فكر التمثُّل، وقوالب المنطق وأنماط المعرفة التي حددت الله داخل فكر ذاتي قائم على الوعي، ومنه فإن اللا-متناهي منفصل عن الكينونة ومتميز عنها كتميز الموجود عن الكينونة، فلا يمكن المماهاة بينهم، ولهذا السبب يقيم ليفيناس

[1] Levinas Emmanuel, liberté et commandement, fata morgana, paris,1994, p63.

[2] Levinas Emmanuel, liberté et commandement, p91.

قطيعة مع الفكر التقليدي القائم على الماهية، كما أنه يشير في كثير من مؤلفاته أن إيجابية الفكر الهايدغيري، ويظهر مدى إعجابه به، في قدرة فكره على إقامة تمييز واضح بين الكينونة والكائن، ومنه سيتوجه ليفيناس إلى إقامة فصل آخر منسي في التقليد الفلسفي الغربي بين الكينونة واللا-متناهي؛ أي بين الأنطو-ثيولوجيا والإيتيقا، بين الكينونة والله، حيث الخلاص؛ الوضوح والبداهة تقيم بعيدا عن الكينونة، وتستوطن أرضا أخرى، إنها أثر يقيم في وجه الغير، حيث تبتعد الذات عن ذاتيتها، من أجل ذاتية جديدة تعطي الأولوية للغير. بالإضافة إلى فكرة النظام التي تحيل إلى المسؤولية التي تستبدل وتتموضع في مقام الحرية. بصورة مختلفة جدا نحن أمام ذاتية مفرغة من التلوث التي أصابها من التقليد الغربي، أي أمام ذاتية جديدة يشحنها ليفيناس بمعاني مغايرة كلية، حيث تكون الإيتيقا إمكانا، وتكون الغيرية منطلقا صوب اللا-متناهي باعتباره غاية أسمى، صوب التعالي الذي يمكن تلخيصه على أنه ذهاب نحو مطلق الماضي بلا عودة، حيث في الماضي البعيد المطلق يقيم ما هو أبعد من الكينونة، أي فيما وراءها، وما هو أصل لكل أصل إنه الأثر، أثر الله اللا-مرئي الذي يقاوم الحضور.

يواصل ليفيناس اختلافه عن التقليد الفلسفي الغربي بتغييره لطريقة كتابة لفظة الماهية essence ب essance، إذ يقدم في عتبة عمله الأساسي بخلاف الكينونة توضيحا لهذا الاستبدال يقول: «لم نتجرأ على كتابة essance كما يقتضي تاريخ اللغة حيث اللاحقة ance suffixe مستمدة من antia أو entia تعطي ميلاد لعمل تجريد الأسماء. نتجنب وبحذر استخدام مصطلح الماهية essence واشتقاقاته في استخداماتهم التقليدية.[1]»

يتقدم ليفيناس في تحليلاته، إذ سيكون غرضه الأساسي تفريغ مفهوم الماهية من الشحنة التاريخية الملتبسة بها، وتحميلها دلالات جديدة تتماشى مع مقتضيات تفكيره، ومن ثم فإن تغيير طريقة رسم الكلمة، تدل مباشرة على رفض ذلك المتن الفلسفي التقليدي، وتجاوزه حيث سيجعل من الماهية حاملة لمعاني جديدة «تتمركز حول فعل

[1] Levinas Emmanuel, autrement qu'être ou au-delà de l'essence, p 09.

الوجود بوصفه سيرورة وديمومة واختلافا، وليس باعتباره مقولة ثابتة مجردة.[1]» إن هذا التضمين الجديد للمعاني التي دونها ليفيناس لمفهوم essance، تقودنا إلى التفكير فيما-وراء الماهية، أو تفكير الما-وراء أو ما- وراء الكينونة بصورة عامة التي لم تظهر في تاريخ الفلسفة إلا مع أفلاطون Platon وأفلوطين Plotin.[2]

تقود هذه التأملات ليفيناس إلى الإعلان عن أن التقليد الفلسفي الغربي «تم استنفاذه في هذا العصر خاصة مع هيدغر، هذا الاستنفاذ يترك من جديد فرصة إمكانية الاستئناف، لكن بطريقة ناضجة هذه المرة للمسكوت عنه واللا- مفكر فيه.[3]»

إن معاودة التفكير هاته التي يباشرها ليفيناس في الميتافيزيقا وإعادة تأسيسها واستئنافها من الخارج، حيث كانت مجرد ثيولوجيا إذ يصدر في حقها ليفيناس حكما مفاده أن: «فهم الكينونة في حقيقتها يستعاد في الحال عبر وظيفة التأسيس الكوني للموجودات بواسطة الموجود الأسمى، المؤسس (الخالق) أو الله. إن فكرة الكينونة – الكينونة في حقيقتها- غدت معرفة أو فهما لله: ثيولوجيا. إن الفلسفة الأوربية أضحت ثيولوجيا.[4]»

---

[1] رشيد النفنيف، قراءة في كتاب خلافا للوجود أو ما وراء الماهية لإيمانويل ليفيناس، مركز أفكار للدراسات والأبحاث،2020، مقال أون لاين رابط المقال:

https://afkaar.center/wp-content/uploads/2020/09.1-ليفيناس-كتاب-في-قراءة.pdf

[2] يشير ليفيناس في كثير من أعماله ويشيد بأفلاطون وأفلوطين وديكارت، فإذا كان الأخير استطاع اخراج التفكير من كونه محايثا من خلال فكرة اللا-متناهي، فإن أفلاطون وأفلوطين يعود إليهم الفضل في اكتشاف فكرة ما- وراء الكينونة، إذ اعتبروا فكرة الكينونة حديثة مقارنة بفكرة اللا-متناهي، ومن ثم أكدوا أنه لا يمكن حبس الفلسفة في أولوية الأنطولوجيا راجع:

Levinas Emmanuel, liberté et commandement, p91-92.

[3] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ضمن مجلد ليفيناس، تحت الطبع تحت إشراف عبد الحليم عطية، ص 220.

[4] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، ص 221.

هذا الحكم لا يشمل فقط الفلسفة الأوربية الحديثة؛ وإنما ابتداء من ارسطو، لأن الميتافيزيقا الغربية قائمة أساسا على فكرة جعلت الكينونة أساسا وأصلا للموجودات، هذه الكينونة التي سحب عليها لفظ في الأخير جعلها تحيل مباشرة على الله؛ أي أن تاريخ الميتافيزيقا حسب ليفيناس يُماهي بين الكينونة والله، ما جعل منها تيولوجيا، وكل المحاولات التي سعت إلى معاودة القراءة من أجل اكتشاف ما لم تستطع الميتافيزيقا قوله والتعبير عنه، كانت تكريسا لنفس الميتافيزيقا تحت تصنيفات جديدة، لأن الأرضية التي وقوفوا عليها من أجل معاودة التفكير كانت هي نفسها، ومن ثم فإن التغيير الجذري الذي يسمح بمعاودة تفكير الله والميتافيزيقا كلية هو استبدال الأرضية التي تمكن من تجاوز الكينونة وإقامتها على اللا-متناهي.

ومن هذا ينتهي ليفيناس إلى استنتاج أن ما كنا نعتقد أنه أنطولوجيا هو في الحقيقة ليس كذلك، وإنما ثيولوجيا. إن ليفيناس يقوض هذا التفكير من خلال سؤال أساسي: هل الكينونة بالمعنى الفعلي أو بالمعنى الجوهري هي المصدر الأخير للمعنى؟ لن تكون هي المصدر الأخير للمعنى، إذ يدفع التفكير إلى نهاياته حيث يمكن استبدال الكينونة بآخر الكينونة autre de l'être أو الما-وراء، إذ يوحد ليفيناس بين هذين المصطلحين، فهما المدخل الأساسي لفهم حقيقة الله بعيدا عن كل الصور التي حيّزته وجعلته سجينا للصور التمثلية، فهما يحيلان أيضا على اللا-متناهي الذي يترك أثرا من خلال وجه الغير، فتحقق الغيرية كما تصورها ليفيناس منغرسة ومستنبتة على أرض الإيتيقا ولهذا يقول: إن الإيتيقا ليست مجرد عشية، ولكنها شيء أقدم من الأنطو-ثيولوجيا.[1]

إن الفكر الأنطو-ثيولوجي اعتبر الكينونة أصل كل معنى، إذا من خلالها نتوصل إلى حقيقة الموجودات، ولكن ليفيناس يعتبر هذا سوء تفكير الكينونة والله معا، فالفكر الغربي لم يلتفت إلى المنجز الأفلاطوني والأفلوطني الذي فكر الله بعيدا عن الكينونة

[1] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا ، ص 223.

واعتبروه ما- وراء كينونة يسموا عليها، ومن ثم فإن فهما جديدا ينكشف حول الله والمعنى الذي يحيل إليه، إذا ما اعتبرناه مصدر كل معنى.

ما يقوم به ليفيناس يمكن اعتباره "إبدال" substitution لمقامات التفكير، إذ يتضح الفرق شاسعا بين أن نعتبر الكينونة أصل المعنى وبين أن نجعل من الله مصدر كل معنى، وهذا ما سيحَوِّل ليفيناس إلى التفكير في الخطاب الذي يشكل الأثر الحقيقي الذي من خلاله يحضر الله في المحايث من خلال الغير، حيث لا يكمن الإمساك بالمعنى إلا من خلال الكلام.

إن فكرة الله قائمة في الأنطو-ثيولوجيا باعتباره حضورا، كيف يكون هذا الحضورprésence؟ إنه غير ممكن إلا من خلال التمثل، ومن ثم فهي تحيل مباشرة إلى المماثل أو المطابق للذات؛ أي الذي يقوم بفعل التمثل من خلال التوجه إلى العالم وإلى الكينونة، فتشكلت من ذلك المعرفة الفلسفية في التقليد الغربي التي أسست للمعنى من خلال الإحالة على شيء موجود، فتشكل المعنى بين مقولات منطقية، وتراكيب لغوية تحيل إلى المعنى. «لكن ألا تحمل الإيتيقا دلالة بدون إحالة إلى العالم، وإلى الكينونة، إلى المعرفة، إلى المماثل (عين الذات) وإلى معرفة المماثل؟ تعال لا يعود قط إلى امتلاء القصد بالرؤية؟ لأن واقعة التعرف ذاتها هي تعال نحو الآخر انطلاق عين الذات نحو الآخر. لكن التعالي لدى هوسرل – وهذا هو أساس الفينومينولوجيا- محل قصدية الفكر الذي يلزمه أن يقوم بملء الرؤية. بهذا المعنى، فالتعالي امتلاك appropriation وبما أنه كذلك، فإنه يوجد أو سيظل محايث immanence -لكن التعالي transcendance بما هو كذلك كان وسيظل قصدا visée وبهذا المعنى فقد أضحى تعاليا غير ظني، doxique ولكنه مفارق paradoxale. هناك وسيلة مفارقة لتخطي التعالي الهوسرلي الذي ظل محايثا، باتجاه التعالي نحو الآخر.[1]»

يعود بنا ليفيناس إلى الفكرة الأساسية التي أساءت التعبير عن الله من خلال الإحالة على العالم، ومن ثم جعله حضورا قابل للتمثل، قابل للتحديد، للتجسيد فهو

[1] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا، ص231.

يحضر بهذه الصورة في التحايث، فالتوجه إليه ظل دائما توجها من خلال القصدية التي هي في نهاية المطاف قصدية الرؤية، كما وضحها المنهج الفينومينولوجي مع هوسرل، ومن ثم يغدو التعالي تحايثا، لأنه ممتلئ بفعل الرؤية ذاتها، أما التعالي الحقيقي الذي ينشده ليفيناس في الغير فمتعذر رؤيته، ومن ثم امتلاكه واحضاره في الرؤية. تؤدي هذه الوضعية إلى استحالة تفكير الله من خلال الأنطو-ثيولوجيا لأنها: «لا تسمح بالتفكير في الله إلا من خلال عدسة عقل عملي، الذي يختزله لا محالة إلى فكرة أو صنم يزعم إيضاحه. كل تاريخ الفكر الغربي يستطيع ضمن هذا السياق أن تُفك شفرته باعتباره ضمار حتمي لهذا التعالي الزائف، المزور من قبل منافذ الرؤية التخيلية للإنسان.[1]»

من هنا يحدث ليفيناس منعطفا[2] بإبدال المرئي الذي قاد التأملات الأنطو-ثيولوجية إلى اللا-مرئي حيث يكون الغير لا مرئيا وهو موطن التعالي، متعذر عن

[1] Francis Guibal, Dieu sans le voir une « raisonnable façon de parler de Dieu »?, in pardès 2007/1 (N°42) éditions in Presse, p46.

[2] المنعطف le tournant هي المصطلح الذي استخدمه دومينيك جانيكو Dominique Janicaud لوصف حال الفينومينولوجيا الفرنسية المعاصرة، حيث يعتقد ويدافع عن أطروحة مفادها أن الفينومينولوجيا الفرنسية أحدثت تغييرا في الفينومينولوجيا التي تم تلقيها من مؤسسيها الألمان هوسرل وهيدغر، هذا المنعطف يعتبره منعطفا نحو التيولوجيا. هذا التحديد الذي يرفضه ليفيناس، الذي اعتبر فلسفته طريقة لمغادرة الأنطولوجيا والتيولوجيا معا، التي أسرت التقليد الغربي منذ بداياته. يقول جانيكو: «في هذه اللحظة لنبق مع الذي لا يمكن إنكاره: "الكلية واللا-متناهي" علامة لمنعطف أو انتقال تيولوجي هذه فجوة لا يمكن انكارها، وهو يتفق – صدفة مؤذية- مع تاريخ موت ميرلو بونتي.» (ص23) إذ يؤكد أن تاريخ 1961، هو تاريخ المنعطف التيولوجي للفينومينولوجيا. «هذا فيما يخص التاريخ. يجب تأويله، إنه بالطبع ما حاولت فعله في المنعطف، توسيع الأفق نحو أعمال أخرى، تلك التي لميشال هنري Michel henry، وجون لوك ماريون jean Luc Marion على وجه الخصوص.» (ص 23) ويضيف: «الجانب التيولوجي للفينومينولوجيا الذي سبق ذكره هنا بمرافقة كل أصدقاء المنعطف، إيمانويل ليفيناس جون لوك ماريون، جون لويس كريتيان، مشال هنري... إلخ.» (ص33). ويستنتج من كل هاته الدراسة مكانة ليفيناس في هذا المنعطف إذ يقول: «التحديدات النقدية للدراسة الحالية تقودنا إلى حالة شك في النجاح الاستثنائي، (يقصد نجاح المنعطف) إذا لم نتبين مسبقا أن نقد ميتافيزيقا الحضور يسمح بالتجاوز لكل ميتافيزيقا. إنها السبب الأقوى للشك، لأنها تستطيع استخدام قاعدة رؤية الضمان من أجل إعادة=

الامتلاك وإحضاره إلى الفكر باعتباره موضوعا قابلا للتمثل، فهو يتفلت من كل تحديد يمكن حبسه فيه، الاتجاه صوب اللا-مرئي فتح جديد لأفق تفكير مغاير حيث يقود هذا المنعطف إلى تفكير الله اللا-متناهي الذي هو آخر الكينونة، باعتباره أثر نقترب منه دون الإمساك به وتحديده، إنها مجاورة وحضور، إنها ضيافة حيث الذات تستقبل الله من خلال الغير الحامل للأثر، وبهذا فإن الله يتخلص من عدوى الأنطو-ثيولوجيا والتلوث بها باعتباره لا مرئيا، وإنما نقترب بالمعنى باعتباره ترقب وانتظار انكشافه. وفي هذا يقول ليفيناس: «في زمان الفجائية، هناك صبر – صبر بما هو زمان طويل- وهناك انتظار لهذا الصبر، بحيث أن نية هذا الانتظار مكبوتة، لأن الانتظار ينوي. فبقدر ما ينتظر الصبر دون توقع. بقدر ما هو انتظار دون مُنتظَر دون نية الانتظار، فكل ما هو قصدية هو دائما على مقاس الفكر (هناك تلاؤم بين الفكر وموضوعه) وكل قصد هو قصد لـ.. بمعنى آخر هو إرادة، وهذا ما لا يوافق الصبر الذي يبدو كما لو كان قد التهم قصده. إن الصبر يلتهم قصيدته الخاصة. والزمان يحيل وهو يمنح ويعطي، إنه يمنح ويتعالى نحو اللا-متناهي. أما الانتظار دون ما هو منتظر (الزمان نفسه) فيؤول إلى مسؤولية إزاء الغير، يمكن أن نعثر هنا على مفهوم التعالي دون قصد ودون رؤية، على "نظر" لا يدري بأنه ينظر. إن صبرا خالصا، وتحملا صادقا، ويقظة إزاء القريب، وفجائية مباغتة هي ما تصير قرابة القريب.[1]»

إن مجال الرؤية لا يحيل إلى "آخر الوجود"، لا نقترب من خلاله من الما- وراء، لأن مجال الرؤية قصدي يمتلئ بها القصد ويتوجه نحو موضوع، الله ليس معطى على نمط الأشياء، إنه منزه متعذر عن الرؤية، يتفلت من القصد، من كل إرادة، وإنما بالاقتراب منه فقط، ومكابدة مرارة صبر الانتظار، دون أن ندري ماذا ننتظر، أو ما الذي

=إطلاق التوتر باتجاه " الما-وراء". au-delà ليفيناس هو بالطبع تولى الشكل الميتافيزقي الصحيح لهذا التوتر.» (ص 148) راجع:

Dominique Janicaud, la phénoménologie dans tout ses états, éditions de l'éclat, France,2009.

[1] ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-ثيولوجيا، ص 232-233.

سيتكشف ويغادر انحجابه وانسحابه، أي دون منتظر يرجى منه شيء، لأنه انتظار قد لا يعطي شيئا ولا يسفر عن شيء، إن اللا-مرئي يباغت، إذ قد يفسح للتعالي الكشف عنه نفسه دون رؤية، لأنه أصلا متعذر رؤيته، إنه اللا-مرئي الذي لا نبحث عنه هو بقدر ما نبحث عن المعنى الذي يكشِف من خلاله عن تعاليه ، إنه اقتراب من اللا-متناهي من خلال الغير الذي يتجلى من خلال الوجه. إن القرب وحده يكشف التعالي، فقط حينما تتخلص الذات من ترسبات الأنا الأناني.

إن تحرير الله من الأنطو-ثيولوجيا، تعد نقطة فاصلة في فكر ليفيناس، إذ ومنذ هذه اللحظة تحرر الله من كونه مفهوما يخضع لمقولات المعرفة، وصار مفكرا فيه انطلاقا من كونه لا-مرئيا، لا-متناهيا، آخر كينونة، التعالي، وبخلاف الكينونة... أي أن المفهوم أفرغ من امتلائه، تحرر من أرض التمثل ليصير بذلك متجليا من خلال مغايرته للكينونة والوجود الإنساني، والعالم وكل الموجودات، بل أكثر من ذلك صار بالإمكان استدعاؤه باعتباره أصل لكل معنى ممكن، أصل لغيرية مطلقة، أصل للذاتية التي تتوافق مع غيرية الغير الغريب، التي كانت مسؤولية الغير سابقة عن حرية الذات، إنه الإيثار الذي وحده يسمح بالاقتراب من الغير في مغايرته، وانتظار ما قد يسفر عنه التعالي، وانتظار الأثر الذي يسمح للذات من الانعتاق من ذاتها، وتَبَّد جديد للمعنى الذي يطول انتظار تجليه. كما يمكن التعبير عن هذا المعنى بلغة "محي الدين بن عربي" من خلال عنوان عمله: " الإسفار عن نتائج الأسفار" أي الكشف عما أفضى إليه الانتظار من نتائج حينما يتخلى المريد عن نفسه، ويتخلص من شوائب المعرفة والتعلق بالكينونة والعالم، هنا تنكشف المواجيد ويكشف التعالي عن نفسه، إذ كلما انعتقت الذات من نفسها كلما تمكنت من الاقتراب، وفي كل قرب دون تماه ينكشف المعنى.

الله باعتباره أثرا إذن هو مخالف كلية لكل التقليد الفلسفي الميتافيزيقي القائم على التمثل، إن النموذج الإلهي الميتافيزيقي يخضع للتصورات الذاتية، التي تحضره كفكرة في الحضور حيث يصير محايثا، تنسحب عليه مقولات الكينونة والكائن، ولكن هذا غير ممكن، لأنه حسب تصورات ليفيناس التعالي يقتضي جذريا المغايرة

والانفصال؛ أي أن اللا- متناهي مختلف ومغاير، ومتعالي وبراني في آن. هذا النقد الذي وجهه ليفيناس لهذا التقليد يستحضر من خلاله "سقراط" Socrate إذ يعتبر التوليد والتهكم la maïeutique هو أول أشكال الإعلاء من الذاتية التي ترى في نفسها الكفاية اللازمة للإمساك بمعنى "الله" واستحضاره محايثا، ومنه فإن العلاقة مع "الله" ترتبط بتشكل مفهوم الحقيقة يقول ليفيناس: «ميلاد الحقيقة لن يكون إذن علاقة غير متجانسة مع إله مجهول. لكن ضمن المعروف مسبقا، الذي يقتصر على كشف وابتكار حر في الذات، وحيث كل مجهول يتدفق. إنه يتعارض بالفطرة مع إله الوحي. الفلسفة ملحدة أو بالأحرى -لا-دينية- irreligion تنفي إله يكشف عن نفسه يضع حقائق فينا. إنه درس سقراط الذي لا يسمح بوضع سوى تمارين التوليد، كل تعلم يدخل في النفس كان هناك بالفعل -تماثل الذات- الاكتفاء الذاتي الرائع- هو محنة تحويل الغير في المماثل. كل فلسفة هي إيغولوجية. Egologie.[1]» إن عبارة تُماثل تتلخص في كونها إشارة إلى اكتفاء الذات بالوعي الذي جعل منها قائمة في الكوجيتو "أنا أفكر"، وبالتالي فهي إيغولوجية، أي أن الأنا لا يعتبر الغير، وإنما يستحضره كمماثل، وهكذا أيضا تستحضر الله؛ حيث تعمل على ابتكار معناه داخل الذات، ومنه تتملكه وتضيف إليه حضورا غير حضوره، وحقيقة غير حقيقته، ولهذا اعتبرها ليفيناس أي الفلسفة ملحدة، لأن تصورها لله ينقاض جذريا تصورات الوحي عن الله؛ أي الأديان السماوية خاصة اليهودية، كما تخالف أيضا المعنى الذي يريد ليفيناس تضمينه لـ"فكرة"[2] الله لا يمكن أن يتحدد كمفهوم وإنما كأثر أي أنه متعذر عن التحديد، « الله يتجلى في العالم. لا يخضع كلا للإطار المفاهيمي للمعرفة والكينونة. لا كلمة تحدد هويته، ولا خطاب يموضعه. ومع ذلك هو يدل في هذا الإرسال، في هذا الاتصال، في مقوله le dire عن جملة حيث أتى الله

[1] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p167-168.

[2] كلمة فكرة لا تناسب البحث عن دلالة الله باعتباره أثرا، متعذر عن الإمساك به، ضمن مقولات الوعي، والقول بالفكرة يجعلها جبرا خاضعة للتصورات المحايثة، ومنه سيكون الله محايثا، وهذا ما يرفضه ليفيناس أي الله يحافظ على تعاليه ومفارقته.

أول مرة اختلط مع الاعتقاد في الله، الشهادة لله. ليست تحديدا معلنة هذه الكلمة الرائعة باعتبارها المجد، تستطيع الإقامة في مفهوم ويمكن طرحها باعتبارها أطروحة أو حدث ميلاد الكينونة. أثر انسحاب الله يتبرأ من الحضور، يشير في العودة إلى الذات نحو الغير، عودة التي تشهد في اللغة على نزاهة المقول علامة تعطي للغير بهذه الدلالة نفسها " أنا هنا" تعني أن اسم الله في خدمة الإنسان الذي يراني بدون رؤية شيء يحددني، وإلا في رنين صوتي، أو في شكل إشارتي في المقول نفسه.[1] »

الله لا تحدده الفكرة أو العبارة، وإنما فقط التعالي يمكن أن يضع له تحديدا، تحديد يختلف عن التحديد الذاتي، تحديد يجعل منه منسحبا من الحضور، أي بينه وبين العالم مسافة يكون من خلالها مفارقا للعالم، هذه المفارقة ليس معناها الابتعاد دون قرب، وإنما هناك قرب دون لمس، دون اختلاط بما هو موجود داخل الكينونة، أي أنه لا يختلط بالكائنات والموجودات، بل هو مفارق لها وفي أول ظهور له -ظهور بلا تحديد- تشكل حدث الكينونة. إن الله قريب من العالم، يمكن للإنسان التقاط هذا القرب في آثاره وهذه الأثار كما يحددها ليفيناس في عمله الأساسي "بخلاف الكينونة"، إذ الأثر الأول الذي يمكن منه فهم الله في العالم يرتبط بحدث الرؤية، ولكن دون رؤية محددة له، لأن كل تحديد هو تجسيم؛ والتجسيم يوقعني في التحديد الوثني، وبالتالي هي رؤية تنزيهية، أي تكرس للاختلاف الحقيقي بين العالم، الإنسان، الكينونة والله، كما يتشكل الأثر من خلال أثر الصوت ورنينه، ولكنه صوت غير مسموع صوت يتشكل داخل الإنسان يسمع من خلاله الله يقول " أنا هنا"، أي أن اسم الله يخدم الإنسان، وباختصار يمكن الحديث عن هذه الأثار في المقول الإلهي.

عدم التحديد هذا يريد من خلاله ليفيناس تحرير الله من قبضة الوعي، تبديد الوعي وتدميره، الوعي الذي شوه معنى الله وجسمه وأوقع الفلسفة كلها في الإلحادية، ولهذا يشير ليفيناس إلى الله باعتباره أثرا باللا-متناهي.

[1] Magdalene Thomassen. Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015, p286-287.

إن استدعاء ليفيناس لمفهوم الله وتفريغه من الثقل الميتافيزيقي الذي سحبه إلى الحضور والتحايث الواعي، جعل الكثير من المشتغلين بالفكر الليفيناسي يرجعون هذا إلى تأثر ليفيناس بالنص العبراني وتصوراته عن الله، حيث يقول مارك فايسليي: marc faessler «مفهوم الأثر يترجم فلسفيا في أعمال ليفيناس النموذج التوراتي لتواضع الله. إنه خروج الحجر من الزاوية، إنه عبء حكايته المقاومة لكل تحليل. لأنها تشترط العلاقة بين الخالق والمخلوق، غير مفكر فيها كمفهوم ترابطي في نور التجربة التي دائما تنفي التعالي في تسلسل الدلالات التي تشكل العالم، لكن في مفهوم اللا-استقامة ازعاج للدلالة التي لا تتزامن مع الخطاب الذي يلتقط.[1]»

لا يريد ليفيناس من هذا الإفراغ للدلالة المضمنة في كلمة "الله" وضع معنى جديد لله، وإنما إحياء معنى منسي، استعادة دلالته القديمة التي تجعل منه مفارقا لا يمكن الاقتراب منه بوسائل الوعي والإدراك، التي تشكلت أصلا في المحايث، والمحايث يطرد التعالي، أي يخرجه من تعاليه لكي يجعله محايثا في تجربة، فيكون له بذلك حضورا. ولهذا يقول ليفيناس بأن تأملاته حول الله لا تندرج أصلا ضمن نقاش وجوده من عدمه، إذ حتى الذي أثبتوا وجوده بطريق الحجاج وقعوا في الإلحاد، فهو ينطلق من فكرة أن أثر الله هو الذي يعطي لحدث الكينونة وجودها، وللإنسان مكانته في العالم، ومن ثم فإن الله باعتباره أثرا «ليس إثبات وجود الذي يهم هنا، لكن القطيعة مع الوعي التي ليست إبعاد في اللاوعي، ولكن إفاقة أو يقظة تهز "النعاس الدوغمائي" الذي ينام، إذ كل وعي يستند على موضوع.[2]»

تتجلى أصالة ليفيناس في تأملاته حول الله باعتباره أثرا هو خروج تحليلاته عن التقليد الفلسفي، ويبدو من خلال ذلك أن همه الوحيد هو تفريغ الله من تحديدات الوعي، ولكن ليس هذا فقط، وإنما إحداث تأثير عكسي من الله نحو الوعي، حيث يتأثر

[1] Faessler Marc. L'intrigue du Tout-Autre : Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas. In: Études théologiques et religieuses, 55e année, n°4, 1980, pp 503-504.

[2] Emmanuel Levinas, de De dieu qui vient à l'idée, édition J. Vrin, paris, 1992, pp104-105.

الوعي بدلالة الله الجديدة، إذ ستمثل له صدمة وإفاقة ويقظة في آن، تتشكل هذه الصدمة في أول صورها على أن كل وعي يشكل موضوع، والله ليس موضوعا، ولا يمكن تفكيره كما تفكر الذات الموضوعات، بل إن ليفيناس سيتوجه أبعد من هذا في إقامة فصل بين اللا-متناهي وفكرة الله اللا- متناهي، والفرق بينهما في كون اللا-متناهي: براني، متعالي، غياب الاقتراب منه ممكن في أثره، يتجلى من خلال الوجه، أما فكرة اللا-متناهي، جوانية، محايثة، حضورية، متمثلة في الوعي خاضعة لأحكامه المنطقية. ومنه: فإن «اللا- متناهي لا يدخل في فكرة اللا-متناهي، إنه يتجاوزها، إنه لا يلغي فكرته، إنه يتبرأ من الذي يريد أن يتمثله، الإتيان به إلى حاضر المثالية القصدية التي تقود فكرة اللا-متناهي تسرق إذن توهجه. إنها توجه إلى الذي لا يمكن احتضانه، الذي يرجع هكذا علاقة ممكنة هو انقلاب الذي فكره ديكارت بصرامة: فكرة اللا-متناهي لم تنشأ أبدا من الكوجيتو، إنها موضوعة في نفوسنا. الله هو الفكرة الخالصة يؤكد "مالبرانش" – هذه الموضعة في أنفسنا فكرة اللا-شمولية تحول الحضور في الذات الذي هو الوعي يأخذ عند ليفيناس دلالة الأثر.[1]»

هذا الاختلاف الذي يقيمه ليفيناس بين اللا-متناهي وفكرة اللا-متناهي، أي بين الله كأثر يتجلى في الوجه، وبين فكرة الله كما صاغها ديكارت في الفلسفة الحديثة، إلا أنه يستثمر منها وجهها الإيجابي الذي لا يجعل الله قائما في الكوجيتو، وإنما في البعد عنه أي أنها تقوم في نفوسنا دون تدخل الوعي، فحضور الله فينا فطرة وبداهة أصلية تتنصل من كل تحديدات الوعي، هذا الحضور في النفس لا يفهم إلا في سياق الأثر الذي تتركه في نفوسها، وهنا تكمن وجاهة تفكير ليفيناس وانفصاله عن فكرة ديكارت التي أعجب بها أيما إعجاب، إعجاب يدفع بهذه التحليلات إلى أبعد من ديكارت، أي إلى تجاوز الله باعتباره فكرة، إن استثمار هذه الفكرة في تفجير الوعي وتدميره هو تدمير للحضور وللتمثل، وللكينونة في آن، تدمير به يحافظ "الله" على انفصاله الدائم عن الوعي، ففكرة الله هي: « الله في الأنا، ولكن مسبقا ينفصل عن الوعي الذي يستهدف الأفكار، مختلف

[1] Faessler Marc. L'intrigue du Tout-Autre : Dieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas, p107.

عن كل مضمون، اختلاف الذي ليس بطبيعة الحال انبثاق باعتباره الشمول الذي لم يكن أبدا ممكنا، وليس مخرج بسيط من سيادة الوعي باعتباره أيا كان لم يستطع الوصول إلى هنا. ومع ذلك فكرة الله – أو الله فينا- باعتباره ممنوع من الشمول هي أيضا علاقة قريبة مع الأنا باعتبارها الاختلاف بين اللا-متناهي والذي من الضروري أن يشملنا ونفهمه، هي لا-تجاهل للمتناهي لهذا الشمول المستحيل لا-تجاهل للا- متناهي من أجل الفكر: يطبع اللا-متناهي في الفكر ولكن مختلف كليا عن تلك البنية باعتبارها فهما.[1]»

ضد شمولية الوعي يؤسس ليفيناس اللا-متناهي أو الله باعتباره أثرا بعيدا عن فلسفة الحضور، متعذر عن الفهم، الله فينا حقيقة دون حضور، إنه يبقي على المسافة القائمة بين النفس والوعي؛ إذ الوعي مقولات بينما النفس فطرة، الوعي تحديد والنفس مجاوزة التحديد، لأن الله فينا مختلف عن كل مضمون، أي مختلف عن الدلالات التي وضعه فيها الوعي، ويمكن النظر إلى هذا على أنها عملية تحويل للأدوار وكأن ليفيناس بتدميره للوعي يريد بذلك أن يضع اللا- متناهي مكان الوعي، إذ يمكن وسمها على أنها لعبة تغيير الأدوار، في التغيير والانقلاب يتجلى الغياب ولكن ليس كحضور في المحايث، ولكن غياب يحافظ على انفصاله وتعاليه. وفي هذا الصدد يقول ليفيناس في اكتشاف الكينونة مع هوسرل وهيدغر: «اللا-متناهي لا نستطيع تجسيده في مصطلح، إنه يعارض حضوره الخالص، في سموه منقطع النظير. إنه غياب على حافة العدم. دائما يتسرب لكنه يترك فراغا، ليل، أثر حيث لا-مرئيته. مرئيته هو وجه القريب prochainهكذا القريب ليس أبدا ظاهرة، وحضوره لا يحل أبدا في وضع ويتضح. إنه منظم من خلال الغياب حيث يقترب اللا-متناهي من خلال اللا-مكان؛ إنه منظم في أثر بدايته المحضة إلى مسؤوليتي حيث -ما-وراء الوعي- هو استحواذ. أثر كله دفء أيضا، كما بَشَرَة الغير. في التجاوز البشرة ليست وعاء أو ليست حماية لعضو ليس محضا، وواجهة بسيطة لكينونة، لكنه عذري، حضور مهجور من خلال مغادرة. وبناء على ذلك أيضا لا- وفاء لذات مفلسة لكنها أيضا مشحونة بالأشياء الملوثة، المدنسة، المضطهدة، المخطئة

[1] Emmanuel Levinas, de De dieu qui vient à l'idée, p104

واليائسة. القريب هو المنظم لمسؤوليتي المسبقة المُجتثّة وبلا وطن، وبمجرد ظهورها على الأرض لا تكون من السكان الأصليين، ستكون ممزقة – من خلال غياب الذي هو الحضور نفسه للا-متناهي- في الثقافة، في القانون، في الأفق، في السياق، يوجد في اللا-مكان أثر، إنه يكتسي عدد معين من الصفات المحتملة لوجوه في جواز سفر، إنه القدوم وجها، يتبدى عن طريق تراجع الظهور. هذا هو الوجه. وقد قلنا نقطة حيث التجلي يحدث التجاوز.[1]»

الأثر غياب الذي هو الحضور عينه في اللا-متناهي، تحدد هذه العبارة أن اللا-متناهي الذي هو الغياب المطلق لا يمكن الحديث عنه كحضور إلا باعتباره أثرا للا-متناهي أي الله، اللا-مرئي الذي من المتعذر إدراكه إلا في وجه القريب، هذه اللا- مرئية تجعله يتفلت من التحديد الذي يجعل منه ظاهرة، لأن الظاهرة هي من معطيات الوعي ومن خلاله يتحدد معناها، فالقول بأن اللا- متناهي حاضر كأثر، يجعل يتحلل من الموضع والمكان، وإنما هو دائما مدرك في اللا-مكان باعتباره يحافظ على غيابه الذي يجعله متعاليا منفصلا عن العالم، هذا الأثر الذي يجد بدايته في وجه القريب، القريب مني الذي يكشف لي مباشرة هشاشة الذات التي تجعل من نفسها مكتفية بذاتها، ولكن حقيقتها هشة ومنهارة لامتلائها بالسلب المحض الذي يحجب اللا-متناهي كأثر ويمنع انكشافه، ومن ثم فإن القريب هو القادر على تخليص الذات من شحنة السلب، لأنه الحامل لأثر اللا-متناهي في الوجه ومن خلاله الذات تستطيع تحقيق التجاوز، أي الإبدال الذي يجعل اللا-متناهي يحل في مكان الوعي، حيث يصبح للا-متناهي دلالة تستطيع الذات الاقتراب منه تنتزع جوانية الذات الأنانية، ويهيئها من خلال هذا التجاوز لاستقبال التعالي، ولهذا فإن «فكرة اللا-متناهي التي هي الشكل المناسب وغير قابل للاختزال في سلبية المتناهي. اللا in في اللا-متناهي ليست لا واضحة، وإنما سلبية هي ذاتية الذات، ذاتية خلف وأمام القصدية.[2]» «اللا-متناهي يؤثر في الفكر ويدمره في نفس

[1] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, pp230-231.

[2] Levinas Emmanuel, dieu la mort et le temps, p248.

الوقت، يؤثر فيه ويدمره وهكذا يستدعيه، إنه يتموضع في مكانه وبهذه الكيفية – الوضع في المكان- يوقظها.[1]»

التجاوز هو يقظة الذات أمام مسؤليتها اتجاه الغير، هذه اليقظة التي تعيد تشكيل الفكر على أرضية المسؤولية التي على الذات للغير، يسمح هذا الأثر الذي يحدثه اللا-متناهي بإحداث حالة جديدة للفكر، حالة التدمير كما يصفها ليفيناس ترتبط باجتثاثه من أرض الوعي والقصدية، ويأخذ موقعها يوقظها على سلبيتها المحضة، الإيقاظ معناه أن يكون اللا-متناهي بديلا عن الفكرة، هذا الإبدال التي يسمح برؤية أثر الغياب، وفيه ينقلب الغياب حضورا، حضور دون تجسيد، حضور يعمل على تنظيم مسؤولية الذات وإعادة ترتيبها حيث تكون الأولوية للقادم الوافد في وجه الغير.

إن "الله" في فلسفة ليفيناس -كل حديث عن الله هو حديث عن الأثر بالضرورة – يعيد تشكيل الذاتية، أو بعبارة صريحة تجاوز الذاتية المنعزلة، وبناء ذاتية جديدة تتسم باليقظة أمام الغير، تخليصها من حالة السبات الفكري التي تموضعت فيها تموضعا جعلها لا تدرك هشاشتها، ولا بؤسها، وحدها العلاقة الإيتقية التي تسمح بهذا الإمكان أي التدمير والتجاوز وإعادة التموضع، ف: «اللا-متناهي باعتباره -لا-متناهي فينا- يوقظ وعيا، الذي ليس مستيقظا تماما باعتباره فكرة. اللا-متناهي فينا كانت ضرورة ودلالة، في معنى حيث الضرورة نظام هي المدلول.[2]»

يُحدث الإبدال أو إحلال اللا-متناهي مكان الفكر بداية تشكل المعنى والدلالة، دلالة جديدة مقترنة بمعاودة تنظيم الذات، بإبدال المسؤولية اتجاه الغير مكانة الحرية التي تجعل من الذات أنانية. هذا الإبدال هو الحركة الضرورية التي تباغت الفكر، ويمكن التعبير عنها بصيغة أكثر مجازية الإبدال هو تغيير لزاوية الرؤية، إن لم يكن اقتلاع جذري لفعل الرؤية ذاته، أين تختفي الحدود بين الرائي والمرئي، في غياب الحدود يصير اللا- مرئي حضورا. ويصير الغياب حاضرا، لأنه في غياب الحدود تعيد الذات ترتيب

[1] Levinas Emmanuel, dieu la mort et le temps, p249.

[2] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, p108.

ذاتها بإيعاز من اللا-متناهي، الذي يدفعها لمغادرة موضعها. في هذه المغادرة تتدمر الذاتية بمعناها الأنطو-ثيولوجي، نحو ذاتية مغايرة ذاتية قائمة على اللا- متناهي دون فكرة، أي دون أن يصير محايثا، لأن اللا-متناهي هو التعالي وهو ما عبر عنه ليفيناس بـ: «الله متعالي حتى الغياب.» [1] UN DIEU « TRANSCENDANT JUSQU'A L'ABSENCE

تعد اليقظة لحظة حاسمة وأساسية في تكوُّن معنى اللا-متناهي لدى ليفيناس، لأنه يتخطى حدود الذاتية الضيقة، نحو ما هو متسام بذاته، نحو التقاط الأثر أي نحو تكشف اللا-مرئي، فاليقظة بقدر ما تعبر عن النظام، بقدر ما هي قلب وتحويل، لأن صدمة اليقظة تعني حلول اللا-متناهي بديلا عن الفكر الذي يرتبط بالوعي، وهو ما يؤكده ليفيناس في عمله "عن الله الذي يأتي في الفكرة": «اللا-متناهي يمس مرة واحدة الفكر يدمره ويستدعيه من خلال " التموضع في مكانه"، إنه يحل مكانه، إنه يوقظه. يقظة الفكر التي لا تضيف اللا-متناهي -للتفكير، التي ليست افتراضا ضروريا وكاف للتجربة. فكرة اللا-متناهي تضعها موضع تساؤل. فكرة اللا-متناهي لا تقبله حتى باعتباره الحب الذي يستيقظ على يقظة السهم الذي يرمى. ولكن حيث الذات مذهولة بالصدمة الموجودة مباشرة في تحايثها "حالة النفس". اللا-متناهي يعني تحديدا أقل من تبديه - المعنى لا يتقلص أبدا في تبديه، في التمثل، الحضور- أو في الثيولوجيا. المعنى لا يتبدى أبدا من خلال الإمكان واستحالة الكينونة، حتى وإن كان المعنى أقل من المتوقع، بكيفية أخرى -ولا يكون إلا من خلال أثره- يظهر في حكاية المقول.[2]»

إذا كان الفكر الغربي التقليدي يستدعي الله أو اللا-متناهي على حدود الفكرة يسائله، يكون الله هنا موضع اتهام واستفهام تغيب معها دلالته الحقيقية، لأنه مفارق للحضور، وخارج عن التمثل؛ فإن ليفيناس يقوم باستبدال الأدوار، أين يكون الله مكان الفكرة دائما في تنزهه وانفصاله عن التجسيد، أين يصير الفكر موضوع التساؤل، هنا تتكون الصدمة الناشئة عن حالة الإيقاظ الضرورية للفكر، هنا تكتشف الذات قصور

[1] Levinas Emmanuel, dieu la mort et le temps, p248.

[2] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, pp 109-110.

فهما لحقيقة الله، الذي حتى مع ظهوره وتبديه، لا يمكن فهم حقيقته كما هي، وإنما هو أكبر من كل تبدِّي ممكن. ومن هذا الإبدال للأدوار بين الفكر واللا-متناهي تستفيق الذات على مسعى أساسي يرتبط بمحاولة القبض على معنى ودلالة اللا-متناهي، إلا أنه غير ممكن، فتتوجه مع هذه الاستحالة إلى أثاره وإلى تجليه المقدس في وجه الغير، هذا الوجه هو الموضع الذي يحتضن دلالة الله باعتباره أثرا، فيكون بذلك الأثر تحريرا للا-متناهي من سطوة الأنا الأناني، ومن ذاتيته المريضة، ويكون اللا-متناهي تخليصا للذات من التحايث والحضور، أين تنعكس النظرة صوب التعالي، انعكاس النظرة نحو اللا-متناهي يعني ذهاب بلا عودة، خروج الذات من جوانيتها، نحو برانية مطلقة التي تعد المسلك الوحيد الذي من خلاله نتوجه إلى الله: «والخروج في أثره لا يعني الذهاب نحوه، وإنما نحو الآخرين حيث يتجلى أثر الغياب. الأثر ليس علامة. ينكشف غياب الأشياء من خلال العلامة، لكن الأثر لا يكشف شيئا، وهو يدل من دون أن يظهر من خلال شيء. هو أثر لغياب وليس مجرد تعديل لحاضر مضى. وبالتالي لا يمكن لأي فينومينولوجيا اختزاله. إنه أثر لماض ما كان حاضرا يوما. ولا يمكن أن يكون موضوع تمثل. أثر سابق على كل أصل وكل ابتداء هو الما- قبل أصلي أو الهوية. هو ما كان هنا دائما من دون أن يحضر. وبما هو كذلك يشكل الأساس لكل وصية أخلاقية باعتباره الوعد الذي يشكل أفق المستقبل. هو ماض لم يحضر قط وآت لم يصل أبدا.[1]» انعكاس النظرة نحو الله الذي يجعل كل البدايات ممكنة، بالرغم من كون ذلك الأثر الذي تركه يعبر عن ماضي مطلق، عن ماضي لم يكن يوما حاضرا، فهي تعكس التوجه نحو حدث انوهاب الذي لا يملك حضورا، وإنما ماض مستقر في ماض بعيد لم تشهده الذات يوما، ولا تشهد منه سوى الأثر الذي يحيل أيضا إلى ماض، ولهذا المعنى يستخدم ليفيناس عبارة "أنا هنا" - وكأن المتحدث هو الله- تصل الذات إلى هذه اللحظة فقط حينما تغير زاوية الرؤية، ستشهد معها الرحمة والوهب، العطاء، والخير كله، هذا ليس محايثا ولا ينتظم في

[1] بدلة جلال، الإيطيقا كفلسفة أولى مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد (4) 2017، ص 863.

كينونة، وإنما يشكل دائما ما وراء الكينونة، وبخلافها تصل الذات إليه فقط إذا تجاوزت حجاب الأنا وانعتقت من سطوة الوعي، وحررت الله من الفكرة، مع استعدادها لتخطي نفسها لمعانقة المطلق.

إن فهم تجربة الأثر باعتبارها أثر إلهي يتجلى في وجه الغير، من خلال تجاوز إطار الوعي من خلال يقظة تحدثها الصدمة فيحدث انعتاق الذات من ذاتيتها، هذا الانعتاق ممكن إذا كانت الرغبة هي التي تقود الذات نحو الغير، أي نحو المرغوب فيه، حديث الإيقاظ يكون في الرغبة مادام هناك مرغوب فيه متعالي لا يكون أبدا محايثا، ولكنه في الوقت نفسه قريب prochain قربا يجعل الذات تشهد ميلاد التجلي وانكشاف اللا-متناهي، هذا الحدث الذي يجعل الذات أكثر قربا من الغير من أثره تكون ممكنة فقط إذا وقفت الذات على إنكار ذاتها dés-inté-ressement يكتبها ليفيناس مقطعة بوضع فواصل بين الكلمة ذاتها، دلالة على حدث الانفصال بين الذات والوعي بين الذات وأنانيتها، بين الذات والتمثل، الفواصل هي إحداث قطيعة مع التحايث والحضور، وتعديلها حيث يحل محلها التعالي والغياب. «ومن أجل أن يكون إنكار الذات ممكنا في الرغبة في اللا-متناهي، من أجل رغبة فيما وراء- الكينونة أو التعالي، ولكي يفعلها دون عودة، يجب أن يبقى "المرغوب فيه" أو "الله" منفصلا في الرغبة، باعتباره "مرغوبا فيه" - قريب لكن مختلف- مقدس. وهذا غير ممكن إلا إذا طلب "المرغوب فيه" في "اللا-مرغوب"، في اللا-مرغوب بامتياز، في الغير. إحالة إلى الغير هي يقظة، يقظة في المجاور، والتي هي مسؤولة من أجل القريب حتى استبداله. وضحنا علاوة على ذلك أن الإبدال بالغير في سياق المسؤولية، وهكذا تنزع نوات الذات المتعالية. تعالي الخير، النبل، المؤيد المحض للخير. حب بدون إيروس. التعالي هو الإيتيقا، والذاتية التي ليست في نهاية المطاف "الأنا أفكر"، التي ليست وحيدة في "إدراك المتعالي"، هي سبيل مسؤولية اتجاه الغير، خاضعة للغير.[1]»

[1] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, p113.

التعالي هو الإيتيقا التي ينشدها ليفيناس، حيث يكون التعالي هو "المرغوب" فيه"، وهو الذي من أجله الذات تخرج من ذاتيتها المليئة بالسلب والبؤس والأسى، ولكي تلج التعالي فإن هناك شروط يجب أن تتوفر فيها حتى يتحقق "الحب بدون إيروس" بدون غريزة تمثل الوصول إلى المتعالي نهاية، إن الذهاب نحو التعالي دائما ابتداء بلا منتهى، حيث المرغوب فيه منفصل، وحيث الطريق إليه لا توصل، وإنما تسمح بالاقتراب. تتلخص تلك الشروط في: "أن المرغوب فيه" يطلب في اللا-مرغوب فيه، هذا اللا-مرغوب بالنسبة للذات هو الغير، الذي يحدث حالة اليقظة في الذات تسمح لها بمجاورة التعالي، ومنه فإن شرط الاقتراب من التعالي ممكن فقط في حال أن الذات تنكرت لذاتها، أي تتخلص من ثقل " الأنا أفكر" الذي جعلها رهينة الوعي والتمثل. أما الشرط الثاني فقائم على "الإبدال" أي أن يتموضع الغير مكان الذات، هذا الإحلال للغير في الذات يجعلها مسؤولة كلية عن الغير، ومن ثم ستكون الذات هي حامية الغيرية المطلقة، حيث تعيد تجذيرها واستيطانها بدلا عنها، فإذا كان اللا-متناهي يتجاوز الوعي، فإن الغير يتجاوز الذات. أما الشرط الثالث فيتلخص في خضوع الذات للغير، إذ لا يكفي أن تكون محمية من طرفها وإنما خاضعة له، وفي الخضوع تتكشف الحقائق المغيبة عن الذات، ذاك الغياب التي تتحمل الذات مسؤولية غيابه نتيجة إقرارها في البداية اكتفاءها بذاتها، فتجاوز هذا الاكتفاء باللا-كفاية أي الجوع الدائم لل"مرغوب فيه" حيث تتغذى بدون أن تحقق الإشباع. من هذا يكون الغير هو القريب الذي في الأصل سابق عن الذات، وما عملية الإبدال إلا إصلاح جذري للذات حيث يصير الخير ممكنا. «فالقريب هو بالتحديد ذلك الذي له معنى مباشر، لكن يعني ذلك أنه لا يستطيع أن يكون إلا باعتباره أثرا. باعتباره ذاك الذي له معنى قبل أن تمنحه إياه -أي الذات-. المباشرية هي التجاور الملازم للقريب. يحرق مرحلة الوعي: ليس فقط بشكل افتراضي، لكن من خلال المبالغة في الاقتراب. إنه لا يتوجه أبدا في الفوضى: نحن ستظهر غياب آخر بخلاف الذي في المسافة – حيث يقيم القريب. لكن هذه المبالغة – حيث هذه المبالغة التي لا تقدم للوعي غير التجاور، هو دائما حضور عفا عنه الزمن: الوعي دائما

متأخر عن موعده مع القريب، الأنا متعينة ومذهبية في الوعي الذي يأخذ القريب في وعيه كشيء. القريب ليس على مقاس وعلى ريتم الوعي[1].»

يحترق الوعي ويتبدد بتحقق حدث القرب من الغير، لأن القرب في ذاته سابق عن الوعي، تلك الأسبقية التي تعني أن الذات لن تجد الاستقامة إلا من خلال الخضوع للغير، حيث أنه يأتي إليها بأثر الاستقامة، يقترب الغير فيتلاشى الوعي ويضمحل ويتحلل، ويؤول إلى غيرية جذرية الناتجة عن المبالغة في القرب، فالاقتراب من الغير هو اقتراب من التعالي من المرغوب فيه الذي لا يمكن إدراك حضور أثاره إلا عن طريق الغير، حيث الذات تتنازل لكي يتحقق الاتصال، والاتصال في ذاته احراق للوعي. يستخدم ليفيناس مفردة الاحراق، للدلالة على عمق الأثر الذي يتركه التعالي في وجه الغير حتى يكون قادرا على الحرق والسحق لمعالم الذاتية، لا تستفيق من أثر الحرق أي لا تحدث لها اليقظة إلا بعد الصدمة التي يتركها القرب فيها بالرغم من كونه لا يظهر أبدا، إن التحول والإبدال الحاصل في الذات كله ينشأ عن أثر التعالي اللا-متناهي الذي يتجلى في صورة الغير، صورة بلا مثال، يستحيل إدراكها كأيقونة. إن الحرق هو استحواذ كلي للذات من طرف الغير القريب، تملُّك لها، فتجد نفسها في اليقظة تابعة للغير ومسؤولة عنه في آن؛ ولهذا يشكل: «الاقتراب من الغير أيضا تعقبا للذي كان مسبقا حاضرا، بحث أيضا عن الذي وجدناه، لا تكون المغادرة باتجاه القرب باعتبارها "لمس" (رَبْت) caresse. "اللمس" وحده اقتراب وتجاور. دائما التجاور غياب... في حضور القريب "لمس" إذن غياب من خلاله التجاور ليس تعايش بسيط وراحة، لكن اللا-راحة عينها. القلق، الجزع، ليسا أبدا حركة قصدية رامية إلى ملئه، وهي بهذا المعنى دائما أقل من اكمال هذا الامتلاء. هناك إنه الجوع المجيد لرغبته غير القابلة للوفاء، لقاء حب، ومسؤولية.[2]» القريب والمجاورة واللمس يشكلون حركة الغير اتجاه الذات، اتجاه تدمير القصدية، واستبدال راحة الوعي في كفايته بذاته بتعب ومشقة عدم الاكتفاء والاكتمال

[1] Levinas Emmanuel, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, p229.

[2] المصدر السابق، ص230..

الذي يسببه القرب من الغير. ومن ثم لن يكون الاقتراب من الغير ومجاورته تعبيرا عن علاقات اجتماعية بسيطة ترتبط فيها الأنا بالغير، وإنما في القرب عدم السكينة، أين تتكون مشاعر وانفعالات، ليست نابعة من الوعي القصدي للذات؛ وإنما من المسؤولية التي لها على الغير، ومنه الجزع والخوف مصدره تعاظم روح المسؤولية التي لا تتلخص فقط في كونها انفعالات عفوية، وإنما من التعقب الدائم لأثر اللا-متناهي من خلال الغير، كما يصفه ليفيناس بأنه الجوع المجيد، حيث في دلالة الجوع رغبة لا متناهية تقودنا نحو "المرغوب فيه".

إن علاقة الذات بالغير لا تتحدد بصورة بسيطة لدى ليفيناس، لأنها في هذه العلاقة تنشأ صلة قوية باللا-متناهي، وجها لوجه مع المتناهي الكائن الإنساني، وفي حضور اللا- متناهي حضور "الله" حضورا لا يعكس أبدا التحايث وإنما التعالي المطلق، ولهذا تقع على الذات مسؤولية العلو بذاتها نحوه، يتوسطها الغير الإنساني، فهو مطية القرب، والاتصال حينما يتحقق شرط الاتصال.

تمكن ليفيناس من تدمير الذاتية المتعالية وتخطيها، انطلاقا من أولوية الغير، هذه الأولية قادته إلى تأسيس مفهوم اللا-متناهي الذي ضمنه ليفيناس العديد من الدلالات جعلته متمايز كليا عن الكينونة والكائن، أي جعل منه غيرية مطلقة وجذرية تنفصل عن كل ما هو متناهي. هذا التمكن يرجعه ليفيناس إلى قوة "اللا" le In السابقة لمفردة المتناهي يقول: «الصدمة في "اللا" لا تطاق دمرت الحاضر، وأيقظت الذاتية على مجاورة الغير. اللا-مضمون يحطم المضمون، أو أشكال الوعي، تتجاوز هكذا الماهية أو "الإماءة"، الكينونة القابلة للمعرفة التي تجلب طور الكينونة في الحاضر، تتجاوز التنفيع -المشاركة في الاستفادة- intéressement والتزامن، زمانية متماثلة، أو تاريخيا إعادة تكوين تعالي المحايثة.[1]»

إن النفي أو السلبية للسابقة "اللا" هي التي تعطي لدلالة الله الانفصال، كما أنها السبب الحقيقي الذي من خلاله تمكن ليفيناس من تحطيم الذاتية المتعالية، من خلال

[1] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, p116.

أن "اللا" الصدمة التي جعلت الذات في مواجهة الغير، مكنها من تجاوز كل أشكال المعرفة المؤسسة على التماثل، حيث من خلالها تكون معاودة تشكيل المحايث ممكنة، ولكن هذه المعاودة المستندة على التعالي وليس على الذات نفسها حيث، "اللا" هي تخليص للتعالي من التحايث الذي ألحق به بسبب التمثل، ومنه هذه الصدمة تُحقق الذات انعتاقها وإعادة بعثها ملحقة بالتعالي الحقيقي، فما كانت تظن أنه تعالي لم يكن سوى تحايثا قائم في الوعي وحده، اللا- متناهي جعل التعالي ممكنا انطلاقا من قوة السلب المضمنة في "اللا".

من أين تكتسب "اللا" قوتها التي تكون في الآن تدميرا وتجاوزا للذات وتحقيق للإبدال حيث تكون الذات مسؤولة عن الغير؟ يجيب ليفيناس في "عن الله الذي يأتي في الفكرة": «فكرة اللا-متناهي معناها اللا-متناهي في الذات. أو بدقة أكثر باعتباره نفسانية الذاتية الموازية لسلب النهائي، من خلال اللا-متناهي باعتباره -بدون إرادة اللعب بالكلمات. اللا في اللا-متناهي تعني مرة واحدة النفي le non والداخل le dans.[1]»

إن تضمين ليفيناس لمعنيين لـ "اللا" إشارة واضحة للتدمير والتجاوز، فالتدمير النفي في سلب لإرادة الذات، أي تدمير للوعي ولسيادة الوعي الناتج عن الاكتفاء بذاتها، والتجاوز قائم في الداخل le dans أي أنه هذا الداخل هو إحلال للا-متناهي في الذات، هذا الإحلال يقود إلى الصدمة التي تجعلها تستفيق على قريب يُكَوِّن معنى داخليي في الذات يجعلها تحمل مسؤولية من أجل الغير.

إن معنى اللا-متناهي يؤثر في الذات تأثيرا مباشرا، ولكنه في الوقت نفسه تأثير مباغت، إذ يحدث صدمة تشكل في الذات رغبة نحو المرغوب فيه التي تجعل التعالي سموا، تجعل منه رغبة غير قابلة للإشباع، رغبة في الخير المطلق. ومنه فإن ليفيناس يحدد معنى السلبية قائلا: «سلبية "اللا" في اللا-متناهي فجوة رغبة التي لا يمكن ردمها تتعدى اتساعها عينه، تسمو باعتبارها رغبة تبتعد عن الإشباع قياسا على الذي يقترب من المرغوب فيه. رغبة لا تتحدد باعتبارها حاجة. رغبة بدون جوع وأيضا بدون نهاية:

[1] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, 106.

رغبة في اللا-متناهي باعتبارها رغبة فيما-وراء الكينونة المموضعة في كلمة نكران الذات. التعالي هو رغبة في الخير.[1]»

تعود سلبية النفي إلى الانفصال القائم بين عالمين مختلفين عالم لا- متناهي وعالم متناهي، حيث تتوقد رغبة جامحة في المتناهي شوقا إلى الاقتراب من اللا-متناهي، هذه الرغبة لا تتحقق إلا من خلال نكران الذات، أي الخروج من معالم الوعي، الذي يشد الإنسان نحو الأنطولوجيا أي نحو الشر، رغبة في الخير المطلق، حيث لا يقيم هذا الأخير في التحايث، وإنما مفارق يقيم في تعاليه وبُعده ومفارقته. رغبة لا حد لها ولا نهاية يمكن أن تتوقف عندها، وإنما ممتدة نحو ما-وراء الكينونة، لا تصنف الرغبة هنا بأنها حاجة تحتاج إلى إشباع فتحقق بذلك نشوتها، إن الرغبة هي الطريق التي من خلالها يتحقق القرب مع المرغوب فيه، تتحول هذه الرغبة إلى استمرارية تسير بالذات نحو التعالي. فحينما يحل اللا-متناهي في الذات ويحدث الاستبدال وتوطين هذا الأخير مكان الوعي تكون دلالة تعني: « اللا- في اللا-متناهي عمق اللمس الذي يؤثر في الذات من خلال هذ "الوضع" اللا-متناهي فيها – أي في الذات- بدون إمساك، ولا فهم، عمق خضوع دون أن نفهم، قدرة لا تستند أبدا على أي أساس، حيث فشل كل مسار الاستثمار، وحيث تتجاوز الخلفيات الجوانية المُغَلّفة. لكن بدون تفكر. تدمر مكانها مثل نار تلتهم كارثيا المكان، بالمعنى الاشتقاقي للمفهوم. انبهار حيث العين تأخذ أكثر مما تتحمل، تشتعل البشرة التي تلمسه، -ولا تلمس الحجر الذي في الما- وراء- ولا تلمس ما- وراء الحروق التي يمكن إدراكها. سلبية أو انفعال حيث تتعرف على الرغبة حيث " الزيادة في النقصان" يوقظ شعلة أكثر اتقادا وأكثر نبلا وأكثر عراقة لفكر، للتفكير أكثر مما نفكر. لكن الرغبة من نظام آخر من تلك التي في العاطفة، وفاعلية المتعة أو فلسفة السعادة حيث المرغوب فيه يستثمر ويصل ويتجدد باعتباره موضوع الحاجة، وحيث التحايث ناتج عن التمثل والعالم الداخلي حيث يوجد.[2]»

[1] Levinas Emmanuel, dieu, la mort et le temps, p251.

[2] Levinas Emmanuel, De dieu qui vient à l'idée, p110-110.

عمق تحليلات ليفيناس لدلالة النفي في اللا-متناهي تكشف مدى التأثير الذي لله على الذات من خلال أنه يحضر فيها يدمر ويقتلع كل أشكال الأنانية، محدثا فجوة يسمو فيها القرب ويصير متعاليا متجاوزا الجوانية نحو البرانية. إن الغير الذي ينشده ليفيناس يسير به نحو أن يكون مرغوبا فيه، هذا ما يجعل الذات تتوق إلى الخير الكامن فيما- وراء الكينونة، حيث يكون هذا الخير هو أصل الإيتيقا، ومنه سيكون نقيضا لكل أشكال الأنطولوجيا، التي كرست لفكرة تملك الغير، فكان عالم التحايث بذلك شرا، ومنه فإن الإيتيقا تتحقق فقط حينما تحدث عملية الاستبدال التي تجعل الذات ترى أكثر مما كانت ترى، أي يكون حدث الاستبدال انفتاحا على التعالي. ومن ذلك فإن: «التعالي هو الإيتيقا، والذاتية ليست في نهاية المطاف الأنا أفكر، ليست وحدة إدراك. متعالية هي بمثابة مسؤولية من أجل الغير، إحضار للغير. الأنا سلبي "أكثر سلبية من كل سلبية"، إنه أنا أوّل منفعل "مفعول به" بدون أن يكون شخصي. أنا مفعول به تحت فاعلية الغير، على الرغم من أنها بدون أخطاء وفية لاتفاق لم تأخذه، إلى ماض لم يكن يوما حاضرا. كما هي الأنا أيضا يقظة، حيث تنفتح الذات مطلقا وتصحو من نشوة القصدية.[1]»

ضد كل أشكال القصدية، وضد كل إرادة ذاتية تسعى نحو امتلاك الغير، يؤسس ليفيناس فلسفة ذاتية جديدة بعيدة كليا عن الشكل الديكارتي المختزل في الأنا أفكر. ذاتية نستطيع أن نسميها مجازا " ذاتية الابدال"، أو "ذاتية غيرية"، يغيب فيها "الأنا" بمعناه السلبي حسب ليفيناس، ذاك الأنا الذي دُمر، واستطاع تجاوزه بسلبه الإرادة وإبدالها بالخضوع، الخضوع الذي يحدث حينما يحل اللا-متناهي في الذات؛ خضوع لـ"مرغوب فيه" لم يكن يوما حاضرا. ومن ثم فإن الذاتية الجديدة قائمة على أسس الإمكان الإيتيقي الذي خلّص الفكر الأنطو-ثيولوجي والفلسفة الغربية من سطوة الأنطولوجيا، ومن خراب التمثل، ومن أنانية الأنا. إنها في نهاية المطاف إعطاء الأولوية لآخر الكينونة، الذي هو بخلافها أصلا. هذه الأولية التي تجعل "الله" هو الغير الأول، هو

[1] Levinas Emmanuel, dieu, la mort et le temps, p252-253.

المرغوب فيه اللا-متناهي، منفصل كلية عن التحايث، في غيرية جذرية هي أساس التعالي وهو ما يستنتجه ليفيناس يقول: «ومن خلال هذه التحليلات المبذولة يأتي "الله"، ليس فقط "الغير الأول" – لكن هو "آخَر الغيرية"، "بخلاف آخَر"، آخَر الغيرية هو أساس "الغيرية". الغير في انقباض إيتيقي للقريب... والتعالي حتى الغياب، حتى إمكانية اختلاطه مع ضجة الـ "ثّمة". اختلاف حيث يستبدل "القريب" بفوز "نكران الذات"، في النبل، - وحيث التعالي اللا- متناهي يبلغ المجد. التعالي الذي يستطيع أن يقول حقا حقيقة تعاقبية بدون تركيب. أعلى من الحقائق التي يؤكدها ويثبتها[1]»

الله باعتباره أثرا يحضر في فلسفة ليفيناس باعتباره المنقذ للعالم من الفكر الشمولي، الذي جعل من الله محايثا، هذا التحايث مكّن من إحضار صورة الله، أي جعله قابلا للتجسيد، قابلا لأن يكون أيقونة، هذا ما وقعت فيه الأنطو-ثيولوجيا. فكان "التنزيه هو الوجه الذي يتعامل به ليفيناس مع الله، أي امتناع حضوره كفكرة، كصورة كنموذج، إنه غياب مطلق، يستحيل إدراكه بالوعي، وغير ممكن الاقتراب منه بالذاتية الأنانية، لأنه منفصل ومفارق. وبالتالي: إنه يحضر في الذات من خلال أثر تركه -دائما بصيغة الماضي- أثر يتجلى في وجه الغير، حيث صار بذلك الغير مقدسا ومقدما على الأنا، استمد قداسته وتقدمه من اللا-متناهي الذي يحضر من خلاله كأثر، أثر ليس حضورا وإنما غياب مطلق، وبالتالي فإن وجاهة المسؤولية الملقاة على الذات تتلخص في كونها مسلوبة الإرادة ناكرة لذاتها، في سبيل تحصيل ذاك الأثر، فكان بذلك الله هو أول غير متعالي، وكان الغير غير ثاني، وكانت الذات في طريقها نحو الله تمر عبر الغير.

[1] Levinas Emmanuel, dieu, la mort et le temps, p253-254.

الفصل الرابع:

سؤال الأثر في الفلسفة المعاصرة حوار ليفيناس - دريدا

الفصل الرابع والأخير من أطروحتنا "لتحليل الفينومينولوجي لتجربة الأثر عند ليفيناس" سيكون محاولة لاكتشاف فلسفة أخرى ترتبط هي أيضا بسؤال الأثر، إذ يجدر التنويه بداية أن دريدا وليفيناس تجمعهما خيوط فكرية كثيرة، تشكل ميدان تقاطع بينهما، هذه الخيوط نختزلها في نقطتين أساسيتين، الأولى هي الفينومينولوجيا، فمن خلال حوار كل منهما للفينومينولوجيا الألمانية سعيا إلى تجاوزها وإحداث إبدال وقلب من داخل المنظومة المنهجية للفينومينولوجيا، فإذا كان ليفيناس يتوجه نحو القصدية، فإن اختيار دريدا كان الرد الفينومينولوجي بكل أشكاله التي صاغها هوسرل، من خلال المراحل التطورية التي عرفتها فينومينولوجيا هذا الأخير. بالإضافة إلى هذا فإن فلسفتهم تتجه نحو اللا-مرئ، من خلال استدعاء مفهوم الأثر.

لا يعني هذا الكلام أننا نماهي بين فلسفة ليفيناس ودريدا ونجعل الثانية تابعة للأولى، بقدر ما نريد التأكيد أن الخيوط العريضة التي يجتمع فيها الفيلسوفين لا تعني أبدا المطابقة، إذ كل منهما توصل إلى نتائج مغايرة عن الثاني، بالرغم من أن الانطلاقة والغاية واحدة، وهي الخروج من فلسفة الحضور، للالتحاق بالتعالي، فتمشي دريدا يخالف كلية تمشي ليفيناس انطلاقا من اختياراتهما المنهجية المبدئية، ومنه سنكتشف من خلال هذا الفصل حوار وليس استحضارا، أي لن يكون أفق لقائهما في هذا الفصل نديا، وإنما الكشف عن الإمكان الفينومينولوجي الذي يجعل الاتجاه صوب اللا-مرئي ممكنا، من فلسفتين مختلفتين في التمشي متفقتين في المنطلق المنهجي والغاية التي في نهايتها يتبدى الأثر.

كما تجدر الإشارة مرة أخرى أننا سنوضح مدى ابتعاد التفكيك الدريدي عن كونه هرمنيوطيقا، ومن ثم سنكشف عن الالتباس الذي يقع فيه الكثير من قراء دريدا حالم يستدعون التفكيك باعتباره يندرج ضمن التقليد التأويلي، فالقول بأنه لا شيء خارج النص، لا يعني أبدا أن هناك معنى معطى سلفا نتوجه للكشف عنه، وإنما التفكيك ابتكار للمفهوم، إذ يميل حسب دريدا إلى اكتشاف مضاعف ومكرر لما يوجد

داخل النص، ومن ثم الفلسفة بالنسبة إلى دريدا لا تبدع المفاهيم كما عبر عنها دولوز، وإنما تبتكر المفهوم.

ومنه ستكون هذه الدراسة محاولة للكشف عن مسألتين أساسيتين تتعلقان بفلسفة دريدا، أولهما القراءة الشارحة والمتفحصة لمشروع هوسرل، والذي يتوجه دريدا بأطروحة دكتوراه، وعمل مترجم، ودراسة مستقلة تحت عنوان الصوت والظاهرة، هذه القراءة المبتكرة لأعمال هوسرل ستقود ثانيا، إلى استراتيجية التفكيك، القائمة على تمديد النص، وتطعيم القراءة، وكتابة على الهوامش. ومنه سنكتشف استفادة دريدا وتجاوزه في آن لفينومينولوجيا هوسرل وأيضا هيدغر، إذ لا يخفى أن دريدا انخرط في حوار جدي وصارم مع كليهما سعيا نحو تأسيس التفكيك كتكتيت وكمنهج. محاولين توضيح مدى ارتباطه بالفينومينولوجيا وفاء لمبادئها الأساسية ولا وفاء لها في آن.

تقوم فلسفة دريدا أساسا على عدم قدرتنا على إبداع وخلق المفاهيم وإنما نعيد اكتشافها، ومن خلال هذه الفكرة سنحاول الوقوف على الكثير من المفاهيم التي ترتبط بالصياغة الديريدية لمفهوم الأثر، وأخص منها الإرجاء، التي جاء رسمها مخالفا لما اعتدنا عليه فمفردة différence يحدث فيها دريدا استبدالا للحرف (e) بحرف (a) والذي يمكن ترجمتها بالإرجاء والتي ننفتح من خلالها على إمكانات التفكيك، الذي لا يجعل منه دريدا خطوات إجرائية صارمة، وإنما كيفية ابتكار المفهوم ومعاودة اكتشافه، الذي لا يمكن أن يكون إلا أثرا، وهو بهذا يتجه نحو فرويد، إذ وجد في مفردة الأثر دلالات التأخير والإبطاء للوظيفة النفسية، أي الأصل الذي لن يغدو أبدا كذلك، أي لن يكون أصلا إلا بعد فوات الأوان. التأخير هو في حد ذاته أصلي، فالمؤجل أو هذا الإرجاء ليس مجرد مهلة الذي يمنح للوعي في حضور حاضر الذات؛ ولا هو تأجيل ذاتية الوعي لحاضر ممكن، إذ لن يكون هذا الإمكان كذلك إلا بفضل الإرجاء، والتأجيل، فاللا-إمكان أو الاستحالة مثلما تعكسها " الغراديفا" ليس من أصل إقامة الدليل المطلق على الحضور الأصلي، قيد يسير نحو البدء / الأصل إلى ماض مطلق المتعذر علينا فهمه بما هو ماض حاضر.

من خلال مساءلة فكر الأصل يستدعي دريدا فرويد كاشفا عن الكيفية التي من خلالها استطاع فرويد اختراق حاجز الكبت، هذه الفكرة تجعله يعيد بناء مفهوم الأثر، بطريقة مختلفة رابطا إياه بالأصل، وعليه يمكننا الإشارة على سبيل الاستنتاج أن الارجاء حركة تتأسس وفقها كل لغة أو كل شفرة أو كل نظام إحالة بصفة عامة، "تاريخيا" بوصفها نسيج من الاختلافات، فالإرجاء هو ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا أحيل كل عنصر يقال عنه أنه حاضر وظاهر على مسرح الحضور إلى شيء آخر غير ذاته، مدخرا بذلك علامة ما تشير إلى عنصر ماضي، تخترقه علامة تشير إلى علاقته بعنصر مستقبلي، على هذا النحو يؤسس دريدا لمفهوم الأثر في سياق مفاهيمي متداخل نحاول تتبعه للكشف عن ميتافيزقا الأثر في الأفق الديريدي.

المبحث الأول

دريدا والأصل الفينومينولوجي للتفكيك.

"لا يمكن للفينومينولوجيا أن تستعاد إلا بنحو فينومينولوجي" مارتن هيدغر 1923

غالبا ما يقع قراء جاك دريدا Jacques Derrida في معضلة سوء فهم لحقيقة التفكيك déconstruction الذي ابتكره أو لنقل قام هو بنفسه باكتشافه، ويرجع سبب سوء الفهم هذا إلى كونهم تعاملوا مع التفكيك انطلاقا من التصور الهيدغيري لفكرة التقويض، destruction ويبرز هذا الالتباس عندما يتوجه رأسا نحو إحداث نوع من التقارب بين الهرمنيوطيقا والتفكيك. إلا أنه إذا افترضنا أنه هذا الأخير انحسر لدى هيدغر بداخل حدود الهرمنيوطيقا؛ فإن الافتراض ليس نفسه عندما يتعلق بالتفكيك عند دريدا، إذا كثيرا ما يُظهر توجسه اتجاه الهرمنيوطيقا، ولم يعمل أبدا أن حاول ربطها بالتفكيك. إذ ثمة مسائل كثيرة غير متصلة بالمعجمية الهرمنيوطيقية، فأن نجعل من التفكيك هرمنيوطيقا فهذا يرجع بالأساس إلى الحاقها بالتقليد التأويلي، الذي يسلم بامتياز وجود معنى مسلم به سلفا، وبالتالي سنتغافل عن حقيقة القراءة الابتكارية أو الاستكشافية inventive وليس الإبداعية créatrice، فمع تفكيك دريدا نكون باستمرار أمام اكتشاف مكرر للمفاهيم، لا خلقها كما يذهب إلى ذلك دولوز. فالتفكيك يكتشف المفهوم ولا يخلقه ولا يبدعه، فهو قراءة تميل إلى اكتشاف مكرر لما يوجد داخل النص نفسه، وكأننا أمام عودة أبدية بالمعنى النيتشوي، فعندما يقول دريدا أنه لا يوجد شيء خارج النص فإن هذا لا يعني أبدا أننا نسلم بإمكانية مصادفتنا لمعنى ما بداخل النص، وكأنه معطى لنا سلفا وممكن للقارء اكتشافه لأول وهلة.

وعليه إذا سلمنا بأن التفكيك هرمينوطيقا فسنكون أمام إخفاق وخيبة مريرة، في كوننا لم نتمكن من استيعاب وجاهة وأصالة قراءة دريدا لخطاب الميتافيزيقا الغربية؛ مما يدعونا إلى اقتضاء معاودة فهم دلالة التفكيك من منظور فينومينولوجي لا تأويلي، وهي بمثابة دعوة إلى قراءة نصوص دريدا الأولى المؤسسة لمشروعه الفلسفي، تلك التي حدد من خلالها وبصورة نهائية، معالم ممارسة التفكيك الأساسية؛ حيث نجد نصوص من قبيل "الصوت والظاهرة"، voix et phénomène ، 1967 ، "عن الغراماتولوجيا" de la grammatologie 1972 "هوامش الفلسفة" marge de la philosophie 1972 بالإضافة إلى المدخل المطول لنص هوسرل المعنون بأصل الهندسة والذي أشرف دريدا

على ترجمته، وترشحه لنيل الدكتوراه في عمل خصه لهوسرل "مسألة الأصل في فلسفة هوسرل"، هذه العينة من النصوص الأساسية الأولى تعكس انشداد دريدا الحقيقي نحو الفينومينولوجيا وتحديدا فينومينولوجية هوسرل.

إن حقيقة القراءات التي تجعل من التفكيك تأويلية، كثيرا ما تحيل نفسها في الغالب إلى الاكتفاء بوصف التخمينات estimation الإيجابية أو السلبية للنقد المنجز لدريدا حول أعمال هوسرل، وذلك انطلاقا من الاهتمام بالتباين بينما هو إيجابي وما هو سلبي في النقد، وعليه يمكننا التأكيد على أنه ثمة اختزال رهيب لفكر دريدا من طرف الذين حاولوا جرّه نحو المجال الهرمنيوطيقي، وهذا بعد أن جعلوا منه مجرد شكل جديد للعبة، "jeux" بمعنى أن مثل هكذا قراءات بين الممارسة النقدية، واستراتيجية التفكيك. فالقراءات محكومة بوهم الجمع بين النقد والتفكيك ذاته، وعليه ما دمنا لم نتمكن من فهم العمل المزدوج لقراءة أثر دريدا فإننا سنسقط لا محال في الأحكام المضللة، ذلك لأن دريدا أنجز كما يشير "فيليب كابستان" Cabestan (ph) «ذلك لأن دريدا أنجز في الآن معا قراءة شارحة paraphrasant لنص هوسرل، وقراءة مبتكرة كاشفة وفعالة، التي تطبق على النص المقروء كي ما تمنح له بعد إضافي supplémentaire ما يجعل القراءة الدريدية محكومة انطلاقا من استراتيجية التفكيك بثلاث أبعاد: تمديد النص élargir، وتطعيم القراءة greffer ، وكتابة على الهوامش écrire هذا ما يُمكننا من نعت القراءة الدريدية بالقراءة المبتكرة قراءة تستدعي دائما فعل المعاودة، معاودة قراءة النص بدون كلل أو تعب أو ضجر، إنها قراءة مرحة تبعث الغبطة والفرح.[1]»

فالتفكيك الذي أفنى دريدا حياته الفكرية في البحث عن تحديده بداخل معنى نهائي، وهيهات أن يتلمس هذه اللحظة، لم يكن التفكيك مجرد إجرائية أو عملية سلبية،التي تنحصر وظيفتها في غرس التشويشات الموجودة بداخل النص المقروء، ومن ثم السماح في نهاية الأمر بترتيبها بداخل خزانة النص، وإنما هو بالأحرى دعوة إلى

[1] Cabestan Phillipe, introduction a la phénoménologie, ellipses, paris 1993, p123.

التعامل بشيء من الحذر واليقظة مع نصوص التراث الفلسفي المقبولة والمشروعة، المقبولة في كل خصوصيتها، إلى استعادتها قصد التمكن من فهم لماذا على سبيل المثال تم ربط الأسبقية للكلام على الكتابة.

باشر دريدا منذ بدايته الأولى في البحث عن إمكان علاقة متميزة وفريدة بالفينومينولوجيا، وهذا ما عبرت عنه أعماله الأولى المنشورة بشكل تسلسلي بدء من سنة 1967 إلى غاية 1972، والتي كرسها لتحليل مشروع "هوسرل"، حيث أقدم في بداية الأمر على تقديم رسالة الدكتوراه، وفي الفترة نفسها قام بترجمة أصل الهندسة l'origine de la géométrie، وعليه يمكننا أن نسلم بإن دريدا لم يحصل أن غادر الفينومينولوجيا؛ بل أبقى على وفائه للأسئلة التي طرحها مؤسسوا هذه الأخيرة. إلا أن وفاءه هذا لم يغنه عن التوجه بالنقد محاولا تجاوز أطاريح المؤسسين الأوائل، ومن ثم التمكن من طرح فينومينولوجيا تستأنف الفينومينولوجيا، مع العلم أنه دخل في حوار نقدي منفتح للكشف عن شروط إمكاناتها، وهذا في سبيل خطاب فينومينولوجي ناجح، والملاحظ في الوقت ذاته أنه على الرغم من انشداد دريدا المتميز بوفائه لمؤسسي الفينومينولوجيا، إلا أنه عمل جاهدا لإحداث تجاوز وقطيعة تمكنه من ابتكار فينومينولوجيا تميز إمكاناته الفكرية، وبالإضافة إلى كل ذلك نجد هذا الأخير «ينجز استدعاء قويا للترسانة المفاهيمية المبتكرة من طرف الفينومينولوجيا وأعلامها، دون استثناء ، حيث استدعاؤه للإيبوخي والرد والعطاء، والحدس المحض والقصدية، ومبدأ المبادئ القائل بالتوجه نحو الأشياء نفسها... طبعا لا يمكننا تفسير هذا الاندفاع نحو الفينومينولوجيا على أنه ميل أرثودوكسي ودوغمائي وتبجيلي خصه دريدا لفينومينولوجيا الأوائل.[1]»

يعود تألق "دريدا" الفكري إلى الأعمال الخمسة الأساسية الأولى، التي قام بإصدارها ما بين (1962-و 1972)، الفترة نفسها التي سيرتقي من خلالها "دريدا" إلى مصاف الفيلسوف، ليس بفرنسا فحسب ، وإنما في العالم برمته، وتحديدا في الولايات

[1] Voir Derrida et la phénoménologie in revue alter, revue de phénoménologie, 200/n8.

المتحدة الأمريكية، بعد أن أقدم على عرض محاضرة بجامعة "بالتيمور" Baltimore سنة 1966، تحت عنوان: "البنية، العلامة واللعبة" structure, marque, et jeu في خطاب علوم الإنسان، إذ وبعد أن قام بإصدار عمله الأول الذي قدمه على شكل ترجمة لنص هوسرل (إ) المعنون ب: "أصل الهندسة" l'origine de la géométrie مقدما مدخلا مطولا لترجمته سنة 1962، سيقوم دريدا بعدها بتطوير وفي مدة قصيرة جدا ما سوف يغدو أساسا لفلسفته، طبعا الأمر يتعلق بـ" التفكيك"، déconstruction إذ أقدم سنة 1967 على إصدار ثلاث عناوين أساسية: "الكتابة والاختلاف" écriture et différence وهو عبارة عن مجموعة من الدراسات التي قام بنشرها في مجلات مختلفة ما بين 1959- 1966، ثم أصدر عمله "في علم الكتابة" de la grammatologie الذي ألفه ما بين 1965 – 1966، وأخيرا عمله الأساسي والأهم "الصوت والظاهرة" la voix et phénomène. وبعد هذا العمل وفي الفترة نفسها أي فترة دريدا الأول، أو دريدا المتقدم قام بإصدار مقالتين أساسيتين ضمن عمله " هوامش الفلسفة" marge de la philosophie سنة 1972؛ المقالة الأولى عنوَنها بـ" الإرجاء" différ(a)nce نص قدمه سنة 1968 أمام "الجمعية الفلسفية الفرنسية"، ومقال آخر عنونه بـ " الماهية والحرف" ousia et grammé نص أهداه إلى "جان بوفريه" Jean Beaufret الذي أشرف على تدريسه بـ" المدرسة العليا"، حيث كان يومها لا يزال يزاول دراسته كطالب، وقام بنشره ضمن عمل جماعي بعنوان: مكابدة الفكر l'endurance de la pensée سنة 1986.

لقد أشار "دريدا" في عمله: "الصوت والظاهرة" أن هوسرل بقي سجينا بداخل مركزية الصوت، التي كانت تميز التقليد الميتافيزيقي الغربي، وهذا بعد أن أقدم على النظر إلى الكتابة باعتبارها نمطا للكلام، حيث كانت على وجه الخصوص خاصية صوتية، أي كتابة صوتية التي تسمح في كل لحظة بتفعيل وتحفيز الكلام بداخل الكتابة، التعبير بداخل المؤشر(الإشارة)، أما بالنسبة إلى "ميرلو بونتي" M. Merleau Ponty فقد لاحظ دريدا أنه هو الآخر لم ينجح في الانعتاق من الخطاب الميتافيزيقي التقليدي، الذي كرسته الفلسفة الأفلاطونية إلى غاية اللحظة الهوسرلية؛ حيث كانت الكتابة بالنسبة

إليه ليس شيء آخر سوى قفزة أو وثب élan أساسي للغة، وينظر دريدا إلى السلوك نفسه بشكل متأخر بعض الشيء، باعتباره القاعدة الأساسية لقلبه منجز هؤلاء الثلاثة بين الكلام والكتابة[1].

هذا ما جعل دريدا يدعوا إلى اقتضاء القطع مع التقليد الفينومينولوجي الهوسرلي، الذي كان مهيمنا على الفلاسفة الأوائل الذين احتكوا به وعلى رأسهم كل من هيدغر (م) وسارتر (ج- ب)، فينك (ي) وميرلو بونتي (م) وحتى ليفيناس (إ) ...

دريدا بالنسبة إلى العديد من المهتمين بفلسفته، بحثا ودراسة هو شخص محارب guerrier، وليس أبدا مجرد مجادل، polémiste لم تكن يوما كتابته عنيفة، ولا آمرة، فهي لا تأمر بشيء، «وإنما كان تفكيكه بالأحرى أداة حرب، وحساب والتكتيك tactique واستراتيجية stratégie، إنها اقتصاد في وسائل مؤسسة هي الأخرى على العناصر الحاسمة والنهائية للقراءة الدريدية.[2]»

المعروف أن عمل دريدا المعنون بـ "الكتابة والاختلاف"، أنه كان ولا يزال العمل الذي يمتلك ترسانة ضخمة من الاستعارات الحربية وبمعجم للتكتيك والاستراتيجية، حيث سيقترح من خلاله قراءة حاسمة تتميز بخصائصها ودقتها لفكر ليفيناس، الفكر الذي من الصعب أن نكشف عن نقد جذري له. إلا أن دريدا هو الفيلسوف الشاب الذي تمكن من اختراق حدود ليفيناس المتاخمة للتراث الغربي والعبري، وحتى الأدبي والتاريخي في آن معا، حيث تمكن من توجيه إلى هذا الفكر ضربات شديدة، طبعا ليس من موقع الكراهية والعناد، وإنما من باب الوفاء والمحبة، إلى درجة أننا نجد ليفيناس نفسه قد صمت مطولا أمام قراءة دريدا النقدية لفكره، والذي بثه في دراسته المطولة

[1] Dastur Françoise, Derrida et la question de la présence une lecture de la voix et phénomène, in revue de métaphysique et de morale, n°5, 2007, p7.

[2] Dekens olivier, violence et métaphysique polémologie, in Derrida pas à pas, éditions ellipses, paris, 2008, p125.

المعنونة بـ: "العنف والميتافيزيقا"، ولم يتمكن ليفيناس من محاورته إلا بعد إصداره عمله بخلاف الكينونة أو ما وراء الماهية 1974. Autrement qu'être au-delà de l'essence

انحصرت أعمال دريدا الأولى بالبحث والتعليق على أعمال هوسرل، إذ كثيرا ما يؤكد أن هذا الأمر شكل بالنسبة إليه منطلقا أساسيا في بلورة مشروعه الفلسفي، إلى درجة القول أن كل المفاهيم الفلسفية التي ابتكرها دريدا، تجد حضورها في فينومينولوجيا هوسرل، وهذا حال مثلا التفكيك، الحضور، الأثر، الفسحة espacement، الإرجاء... ويمكننا تفسير المحاولات القائلة بقطع دريدا مع هوسرل بكونها كانت تعكس بالأساس أصالة ووجاهة دريدا نفسه. فعندما تلحق فلسفة هذا الأخير بالفينومينولوجيا الهوسرلية؛ فهذا لا يعني أبدا أنه كان مستلبا فكريا من طرفها، إنما العكس هو الصحيح؛ إذ حاول دريدا منذ اتصاله بفلسفة هوسرل الدخول في حوار جاد وصارم معها، إذ بقدر ما أخذ عنه، بقدر ما عمل على تجاوزه. طبعا لم يكن هوسرل يقول دريدا: «يعكس الميل الفلسفي الأول، إلا أنه ترك في أثرا عميقا. فكل ما أقوم به من عمل فلسفي لم يكن بمقدوره أن يكون ممكنا من دون الفينومينولوجيا، من دون تطبيق إجرائيا الرد الماهوي، والمتعال، ومن دون قصد التوجه نحو معنى الظواهر... الخ. وكأنه تمرين سابق عن كل قراءة، عن كل تفكير وعن كل كتابة.[1]»

وعليه سيكون من الصعب فصل عمل دريدا عن الإيقاع المؤثر في إبداعاته الفكرية، وعن أجواء الفكر الهوسرلي والهايدغيري في آن معا، وتحديدا عن لغة مارتن هيدغر؛ إذ نجد استعمالات عديدة لمقولات هيدغر من طرف دريدا مثلا الاختلاف الأنطولوجي، الحضور، التقويض. ألا يبدو إذن مواطن مثل انغلاق الميتافيزيقا la clôture de la métaphysique ونهايتها منحدرة من الموضوع الهايدغيري الخاص بالخطاب الفلسفي الميتافيزيقي الأنطو- ثيولوجي ونسيان الكينونة؟ ألا ينطوي التقويض على شفافية اللغة، باعتباره عاملا أساسيا لوعي الذات لدى هوسرل، بواسطة ممارسة فلسفية تصغي جيدا للإ-ختفاء؟ dés-occultation

[1] Derrida jaque et Spire Antoine au -delà des apparences, in le bord de l'eau, 2002, p30.

يعود دريدا إلى هيدغر وينقلب عليه في الآن معا، من خلال الأسلحة التي أبدعها هذا الأخير؛ «قصد التمكن من تمديد موضوع الحضور، وليس تعميق أو تحديد للأنطو-ثيولوجيا. لهذا بإمكاننا مباشرة معالجة معجم هيدغر الذي خصه لفكر الحضور.[1]»

لقد ظل الاختلاف الهايدغيري يقول جاك دريدا: «سجين الميتافيزيقا لكونه فكر في الاختلاف انطلاقا من الميتافيزيقا ذاتها، وتحديدا انطلاقا من ميتافيزيقا الحضور؛ الميتافيزيقا التي حاولت أن تحدث فرقا بين الكينونة والكائن، فعندما يعتبر هيدغر بأن نسيان الكينونة هو نسيان الاختلاف الكينونة والكائن، فلأن الكينونة لا تظهر إلا انطلاقا من الكائن، أي أنه يشكل ماهية هذا الأخير. فالحاضر يحضر بدون ترك أي أثر، وسيكون الاختلاف بالتالي هو ما يؤسس حضور الحاضر.[2]»

إن هيدغر من هذا المنعطف لم يغادر حسب دريدا الميتافيزيقا، لأنه فكر الاختلاف وفقا لهذا الشكل، إذ قدم لنا الوجه الآخر للميتافيزيقا الغربية المتمثل تحديدا في الغياب، ليكون بذلك قد أضاف إليها عمرا آخر. «تظل كلمة الاختلاف "الإرجاء" différance ميتافيزيقية على الدوام خصوصا عندما نريد أن نحدد الاختلاف كاختلاف بين الحاضر والحضور، أو بين الكينونة والكائن، لأن الاختلاف (الإرجاء) حسب دريدا أقدم بكثير من الكينونة نفسها، واختلاف مثل هذا ليس له أي اسم في لغتنا، لأن هذه الأخيرة لم تجد بعد هذا الاسم، فهي لم تتمكن بعد من تسمية الاسم ذاته، الإرجاء (الاختلاف)، أو لأنه يجب البحث عنه بداخل لغة أخرى خارج وبمنأى عن نسقنا المنتهي.[3]»

وعليه ليس يوجد أصل محض، يهب الأشياء إمكان التحديد، فالأصل يبدأ بالابتعاد عن مقام الأصلية بمجرد ما إن تشكل كأصل، فيجد نفسه مجبرا على التمهيد

[1] Cabestan Philippe, introduction à la phénoménologie contemporaine, éditions ellipses, paris, 2003, p107.

[2] إدريس كثير، دريدا والاختلاف، مجلة الاختلاف، العدد الأول، 1993، ص 40.

[3] Derrida Jaque, marge de la philosophie, éditions minuit, paris, 1972, p18.

لمسار تأتي فيه الأنا المتتابعة لتعدل أصليته، ما دام الأصل يحيل إلى لاحقه، والهوية تحيل إلى آخرها الذي يؤسسها كهوية، وعليه يصير الاختلاف إحالة دائمة إلى الآخر، وإرجاء تحقيق الهوية.

تجد لعبة الاختلافات والإحالات في اللغة أحد ميادين تشخيصها الأساسية. ويعود الفضل في هكذا تشخيص إلى العالم الألسني فيرديناند دي سوسير f. de Saussure الذي انتبه إليه حينما قال بأن الدليل le signifiant اعتباطي واختلافي لأن عناصر المعنى تعمل انطلاقا من التعارضات التي تميزها وتربطها فيما بينها في آن واحد، مؤكدا أن: «الاختلافات توجد بداخل اللغة، فهذه الأخيرة لا تتضمن أية فكرة أو صوت سابقين على النسق اللغوي، ولكنها تتضمن اختلافات مفهومية واختلافات صوتية ناتجة عن الصوت[1].»

ساهم دريدا بشكل فعال في تطوير الإرث الفينومينولوجي، وذلك من خلال إقدامه على معاودة ابتكار مفاهيمه الأساسية التي على رأسها القصدية، التي تمكن من جعلها مفارقة من حيث الدلالة عن تلك التي وضعها مؤسس الفينومينولوجيا بامتياز هوسرل، هذا ما يبرر وجود ممارسة نقدية جذرية لدى دريدا للتقليد الفينومينولوجي برمته، بما في ذلك القصدية. فإذا كانت هذه الأخيرة غير مرادفة أبدا للإرادة، فإنه يبدو الوعي القصدي -مثلما يشير إلى ذلك دريدا في عمله: الصوت والظاهرة أن «والوعي الإرادي مترادفان عند هوسرل، ضمن ترتيب المعيشات التعبيرية (تسليما بأن لهذه الترتيبات حدودا) وإن كان لنا أن نجازف بالتذكير -كما سيسمح لنا بذلك هوسرل في الأفكار1- كل معيش قصدي بإمكانه أن يستعاد في معيش تعبيري، فلعله سيكون علينا أن نستنتج أنه رغم كل موضوعات القصدية المتقبلة أو الحدسية والتكوين الانفعالي فإن مفهوم القصدية يظل أسيرا لمأثور ميتافيزيقي إرادوي métaphysique volontariste أو لعله أسير للميتافيزيقا بعينها.[2]» يتصيد دريدا قصدية هوسرل بما أنها تنسجم ونظرية

[1] Derrida Jaque, marge de la philosophie, p22.

[2] دريدا جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2004، 68.

المعنى، أو بصورة أدق نظرية التعبير، حيث يعي هوسرل التعبير بما هو خروج بعيدا (النأي بالنفس) عن ذات المعنى.

في سنة 1954 تمكن دريدا من كتابة أولى أعماله الأساسية الذي قدمه على شكل مذكرة لنيل شهادة الدراسات العليا بعنوان: مسألة الأصل في فلسفة هوسرل، problème de la genèse dans la philosophie de Husserl ويمثل العمل شهادة ميلاد مشروع دريدا الفلسفي، مفضلا أن تكون الفينومينولوجيا هي نقطة انطلاقته في تحقيق هذا المشروع، وتحديدا فينومينولوجية هوسرل. إذ سيدخل دريدا في حوار فلسفي أصيل مع الحركة الفينومينولوجية إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن دريدا أسس مشروعه الفلسفي انطلاقا من منابع الفينومينولوجيا، والذي يؤكد على هذه الوجهة في أعماله الأساسية الأولى التي أصدرها تباعا: الصوت والظاهرة، علم الكتابة، هوامش الفلسفة، ومجموعة من المقالات أصدرها في عمل الكتابة والاختلاف. أعمال صدرت كلها في ستينيات القرن السابق، دخل من خلالها في حوار مع أقطاب الحركة الفينومينولوجية بدء بهوسرل، إلى غاية ليفيناس مرورا بسارتر وميرلو بونتي. هذا ما سيعكس إذا المسار الفلسفي الذي سيؤسس من خلاله أصالته المتميزة داخل الحركة نفسها.

بداية يمكن العودة إلى المنطلقات الأولى لميلاد الفينومينولوجيا، ونقول بأنها تقليد فلسفي عريق سبق أن عرف ظهوره مع كانط وكان يعني لحظتها احترام وباسم الشيء عينه ظهور الشيء مثلما يظهر، مع العلم أن مفردة الظهور طرحت ولا تزال العديد من الالتباسات، فهي بقدر ما تبدو بسيطة؛ بقدر ما تحمل في مقابل ذلك غموضها ولغزها. فأن نصِف الشيء مثلما يظهر، هذا يعني أن نقوم بذلك بدون اللجوء إلى افتراضات تنظيرية ميتافيزيقية، إذ ينبغي أن يكون الوصف بسيطا.

سبق أن أشار هوسرل نفسه أن الفينومينولوجيا سلوك إيجابي؛ بمعنى أنها تدرك بصورة جيدة الكيفية التي تتمكن من خلالها تحدي كل افتراض نظري (تفكّري)، spéculatifبهدف التمكن من العودة إلى الشيء عينه. إن وصف الشيء يتطلب خلوه من كل حكم مسبق. فالظاهرة لا تعني مجرد الشيء في واقعيته، وإنما هي واقعية الشيء

بحسب الظهور، إنها (أي الظاهرة) " الفاينستاي[1]" phainesthai يعني الظهور في بريقه ولمعانه، وفي مرئية الشيء عينه. فعندما نبدأ وصف الظاهرة فإننا نكف عن وصف الشيء في ذاته بعيدا عن ظهوره، وإنما ظهوره مثلما يظهر بالنسبة لي.

يبدو الوضع جد معقد، إذ من الصعوبة الإقدام على فصل حقيقة الشيء عن ظهوره. «فالشيء يظهر فهو إذن ظهوري apparaissant، إذ ومن خلال الرد[2] réduction يباشر الفينومينولوجي وصف هذه الطبقة من الظهور بمعنى لا يصف الشيء المدرِك، وإنما الكائن المُدرَك، l'être perçu فالإدراك ليس المتخيل imaginé وإنما تخيل l'imagination الشيء. يرتبط الاقتضاء هنا بإحداث فرقا بين هذه الوجهة وبين النسيج السيكولوجي، بمعنى تحرير من التدخلات سيكولوجية، وربما هذا ما عمل هوسرل جاهدا لأجل تحقيقه. إذ كثيرا ما تم إلحاق أعماله الأولى خاصة، أي الأبحاث المنطقية (1900-1901) بالسيكولوجيزم. فالظفر بالمعنى العاري "البري" sauvage يتطلب من الفينومينولوجي المزيد من الحذر والحصافة[3].»

لا تصف الفينومينولوجيا يقول "جون لوك ماريون" J.L. Marion «الموضوع الفعلي لموضوعات البحث الفلسفي، وإنما تصف الكيفية التي يشتغل(يعمل) بها هذا البحث. هذا ما صيّر كل بحث بداخل الفينومينولوجيا بمثابة طريق Weke يرتبط بال"كيف" le comment وتحديدا كيف الكشف monstration لا بالمائية quid التبريرية démonstration التي لا تكشف عن شيء، وإنما تُواصل وتستمر في الحجب مثلما نجد

[1] Le phainesthai c'est la brillance de phénomène qui apparait dans la lumière telle que la chose apparait, mais cela ne veut pas dire que la phénoménologie privilège le regard en peut faire la même opération sur le toucher sur le son, l'apparaitre de son ou de toucher. En peut le faire sur tout les sens.

Voir : Derrida jaque delà phénoménologie, recueille, entretien aves (à' Spir, in Sur Parole instantanés philosophique, paris, éditions de l'aube, 2003, p76.

[2] سيأتي الحديث بعمق وبالتفصيل عن منهج الرد

[3] Derrida jaque delà phénoménologie, recueille, entretien aves (à' Spir, in Sur Parole instantanés philosophique, paris, éditions de l'aube, 2003, p76.

ذلك في العلوم المخصوصة كالفيزياء، البيولوجيا، السيكولوجيا، السوسيولوجيا، التاريخ...إلخ وعليه تفضل الفينومينولوجيا الالتفات والتوجه رأسا نحو كيفيات انعطاء الموضوع، ذلك لأن الأولوية المنهجية لا ترتبط بالنسبة إليها بمدى تعلقها بالشيء، وإنما بالكيفية التي يكون عليها هذا الشيء موجودا، قائما، غير أن هيدغر وخلافا للتمْشية والمسلك الهوسرلي، يؤكد أن الفينومينولوجيا لا تصير منهجا للفلسفة، إلا في الوضع الذي يجعل منها طريقا للأنطولوجيا الأساسية».[1]

إن ما يميز اليوم كل فينومينولوجي قدرته الفائقة على الانشقاق عن فينومينولوجيا المؤسسين الأوائل، وتحديدا عن هوسرل وهيدغر، انشقاق يُظهر من خلاله الفينومينولوجي مدى خصوبة الفكر الهوسرلي ذاته. إذ سيتعذر علينا لحظتها النظر إلى الانفتاح والحركة المرتبطتان بالفينومينولوجيا باعتبارهما نسقا دوغمائيا، أو مذهبا ميتافيزيقيا. وعليه لن يكون المرء فيلسوفا إلا بقدر ما تحددت علاقته الوثيقة بالفينومينولوجيا، هذاما يؤكد عليه "جاك دريدا" وهو الفيلسوف الذي تواصل مباشرة منذ تكوينه الفلسفي الأول بأساتذة الفينومينولوجيا؛ الكبار سواء من جهة الدرس؛ أو من جهة البحث، إذ وبعد أن سار نيتشه Nietzsche بالميتافيزيقا نحو الاكتمال، ستعرف الفينومينولوجيا ظهورها لتعلن عن نفسها كبدء جديد؛ nouveau commencement لكنه بدء سيستأنف البدء الأول، دون الادعاء بامتلاكه -أي البدء- كأصل نهائي، ومطلق. وعليه يستحيل تناول المشروع الفلسفي لدريدا بدون الانخراط في تحليل علاقته الوطيدة بالفينومينولوجيا ومؤسسيها الأوائل، إلى درجة أنه بإمكاننا القول أن تفكير دريدا المركزي عرف ميلاده من خلال قراءته الأولى لهوسرل وهذا ما يعبر عنه بصورة واضحة جدا في الصوت والظاهرة 1962 والذي هو بمثابة تأملات نقدية لهوسرل، حيث ركز اهتماماته الأولى على قراءة نص "الأبحاث المنطقية" في جزئها الأول وتحديدا حول

[1] Marion John Luc, réduction et donation, édition Puf collection Epiméthée, paris, 1991,p70.

النص الذي عالج هوسرل من خلاله "الدلالة"؛[1] signification أي سعى إلى تمييز العمل الجليل للتعبيرات اللسانية، هذا ما شكل الحقل المركزي لفكر دريدا، بما أنه فضل إدراجه ضمن وصف "الدال" signifié باعتباره "لا دال"، non signifié أي كدال مؤجل. signifié différant وعليه ينخرط دريدا ضمن محاولة مناقشة البرنامج العام للفينومينولوجيا الهوسرلية، لكن: «هذا لا يعني أبدا إمكان القول بالتماهي والتطابق المطلقين مع هذا الأخيرة، إذ ارتبط بها من أجل أن يبرز اخفاقها، أو بالأحرى استحالة مبدأ التمييزات الهوسرلية بالإضافة طبعا إلى مشروع الوصف الذي تبناه منذ البداية أب الفينومينولوجيا.[2]». ومنه فـ «لا شيء مما أفعله كان ممكنا بدون الاتجاه الفينومينولوجي، وبدون ممارسة "الرد" réduction الفينومينولوجي والترنسندنتالي، وبدون الاهتمام بمعنى الظاهرة (...) هوسرل بالنسبة لي هو من عملني تكنيكا ومنهجا وانضباطا. وهو الذي لم يتخل عني قط، وحتى في اللحظات التي اعتقدت فيها أنه يلزم مساءلة بعض افتراضات هوسرل، حاولت أن أقوم بذلك مع بقائي مخلصا (وفيا) للمنهج الفينومينولوجي.[3]»

يعد منهج الرد منهجا مركزيا في الفينومينولوجيا حسب دريدا، فعن طريقه يسعى الفينومينولوجي إلى الوقوف على انتقال الشيء من حالته الطبيعية؛ إلى موضوع قصدي للوعي في صورته المثالية، إنها عملية تخليص (تحرير) ظهور الشيء من كل العناصر الغريبة عن الوعي، والوصول إلى الحضور المحض. ومن هذا المنطلق يستدعي دريدا ترسانة المفاهيم الفينومينولوجية مثل: الظهور، الرد، القصدية، والأنا الخالص و"حب الذات". auto -affection وهذا ما يؤكد نظرتنا أن مشروع دريدا الفلسفي يتحرك وأكاد أجزم برمته على أرض الفينومينولوجيا. الأرض التي يشدد من خلالها على أن الظهور أو

[1] Husserl Edmond, recherches logique, N°1, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Puf Epiméthée, paris, 1961 pp 225-121.

[2] Salanskis Jean Michel, Derrida, éditions les belles lettres, paris,2010, p98.

[3] Daniel Giovannangeli, la fidélité à la phénoménologie, in magazine littéraire, avril, N° 403, 2001, p 41.

التجلي بوصفه موضوعا للوعي يتميز من جانب عن واقع الشيء، ومن جانب آخر عن النسيج السيكولوجي للوعي، أي أن موضوع الوعي لا ينتمي إلى منطقة الشيء، ولا إلى منطقة الوعي، وبدء من هذه العملية المتوترة بين منطقة الشيء ومنطقة الوعي يفتح دريدا منفذا خاصا لمفاهيمه المتميزة لمشروعه التفكيكي مثل: الأثر trace، والإرجاء، والاختلاف... ويَبرز هذا الفتح منذ أن أقدم على إصدار أعماله الأولى، أي بصورة جد مبكرة.[1] عبر عن هذا دريدا بقوله: «لم تعرف المغامرة الفينومينولوجية اكتمالها بعد، وما الأسئلة التي نتوجه من خلالها نحوها إلا جزء من ميراثها وتاريخها.[2]»

إن الفلسفة الهوسرلية لم تكن الفضاء الوحيد الذي اعتني به دريدا في مسيرته الفكرية، إلا أنها تركت بدون شك أثرها البارز خاصة بداخل كتاباته الأولى، حيث نجد حضورا مكثفا لهوسرل إلى درجة أنه أنجز أطروحة دكتوراه حوله الموسومة ب: " فكرة الأصل في فلسفة هوسرل سنة 1962،بالإضافة إلى إقدامه على ترجمة نص هوسرل " أصل الهندسة"، وعليه سيكون من المتعذر تصور ما أنجزه دريدا بمعزل عن الأثر الفلسفي الفينومينولوجي، وعن تطبيقاته للردود الفينومينولوجية الماهوية والمتعالية على وجه الخصوص ، أو بدون الالتفات والانتباه إلى معنى الظهورية phénoménalité . ومنه ليست الفينومينولوجيا من منظور دريدا إلا تمرينا دائما، وهي مكابدة صوفية على القراءة وعلى التأمل، وحتى على الكتابة.[3] هذا ما جعله يضطر إلى استعارة الترسانة المفاهيمية الخاصة بالفينومينولوجيا الهوسرلية من قبيل: الإيبوخي، الرد، العطاء،...

طبعا هذه الاستعادة لا تمت بصلة إلى ميل أرثودوكسي من طرف دريدا، بالتعلق الفائق بالفينومينولوجيا التاريخية مثلما يفضل ميشال هنري Henry Michel تسميتها، وهي فينومينولوجيا المؤسسين الأوائل، وبالأخص الهوسرلية، وهي الفترة التي تمتد من 1954 إلى غاية 1967.

[1] مصادر دريدا التي تم ذكرها سابقا.

[2] Jaque Derrida, sur parole, instantané philosophique, éditions de l'aube, paris, 2003, p90.

[3] Jaque Derrida, Antoine Spire Au-delà des apparences, p30

من هذا الموقع فضلت "فرانسواز داستور" Françoise Dastur وهي من أهم الفلاسفة الذين تعاملوا بعمق وبصورة أساسية وصارمة مع الإرث الفينومينولوجي، في مقال حول دريدا وسؤال الحضور معاودة قراءة الصوت والظاهرة، توقفنا عند موضوعين ترى أنهما عكسا حقيقة التأسيس لتجربة التفكيك، الأمر يتعلق بمركزية اللوغوس، ومركزية الصوت، حيث نجد دريدا يطرح الموضوع الأول، في عمل هوسرل أصل الهندسة، «وإعلانه عن استقلالية الموضوعاتية المثالية من جهة تعبيرها الألسني، موضحا أن الأمر لا يتعلق فقط عند تجسيد الألسني، وإنما الكتابة نفسها التي تمثل وسيطا لا مفر منه لتأسيس الحقيقة، والمواضيع المثالية.[1]» وعليه ينظر هوسرل إلى الكتابة باعتبارها العنصر الذي يحفظ للمثاليات وجودها الدائم. لكن هذا الأخير يلاحظ دريدا من جهته أنه لا يمت بصلة إلى لا تناهيه الواقعي (الراهن)، إنه ليس إلا شكلا محضا من التكرار لا نهاية له، itération infini ويجعل دريدا من هذا السلوك قاعدة لقلب العلاقة بين الكلام والكتابة، ويتضمن هذا طبعا قطيعة مع هوسرل ومع فينومينولوجيته، ذلك لأن الكتابة مثلما يشير إلى ذلك في عمله الصوت والظاهرة بقيت تمثل لدى هوسرل نمط معين من الكلام، وهذا يعني أنها بقيت سجينة مركزية الصوت الموسوم به التقليد الميتافيزيقي، في النطاق الذي تكون فيه الكتابة مجرد كتابة صوتية لا غير، تسمح في كل لحظة بتفعيل عمل الكلام بداخل الكتابة، وعمل العبارة بداخل الإشارة، «فإذا كانت الكتابة تستكمل تقوّم الموضوعات المثالية، فإنها تنهض لذلك من جهة أنها كتابة صوتية، إنها تأتي لتثبيت وتدون وتسجل وتجسد قولا كان مفعولا. أما تنشيط الكتابة فإنه دوما استنهاض للعبارة داخل الإشارة، لكلمة بداخل جسم حرف

[1] Husserl Edmond, l'origine de la géométrie, traduit par jaque Derrida, Puf, Epiméthée, paris, 1962, p83.

يحمل في طياته بما هو رمز يمكن دوما أن يقرأ فارغا، خطر الأزمة. كان الكلام في الأصل ينهض للمهمة عينها إزاء هوية المعنى كما تتقوّم أصلا في الفكر.[1]»

أما فيما يخص الموضوع الثاني الذي اكتشفه دريدا في عمل هوسرل والذي سار به رأسا نحو "الغراماتولوجيا" grammatologie ذلك الخاص بالتحليل النَّفَسي l'analyse du soliloque(تحليل مناجاة النفس).

يجب أن نذكر هنا أن هذا العمل كتبه دريدا في فترة عرفت فيها البنيوية أوج ازدهارها، خاصة بفرنسا والتي التفت إليها العديد من فلاسفة اللغة على وجه الخصوص، حيث انكبوا بعد اكتشافهم نص " فيرديناند دي سوسير" (1857-1913) الأساسي والمعنون بـ" دروس في اللسانيات العامة" الصادر سنة 1916[2]، واهتم بقراءته والتعليق عليه كل من "كلود ليفيس ستراوس" C. L Strauss (1908-2009) و"ميرلو بونتي" (1908-1961) و"رولان بارت" R. Barthe (1915-1980)، وهذا في السبعينيات من القرن السابق، وكان لزما على دريدا الانخراط ضمن هكذا وضع. وهذا ما يعبر عن التفاته بالتحديد إلى ظاهرة العلامة، signe وهو موضوع البحث نفسه حيث نجد العنوان الفرعي للكتاب الذي قام بإصداره سنة 1967 " مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل". لكن توجيه بحث دريدا حسب "فرانسواز داستور" في اتجاهين: اتجاه فلسفي محض. والثاني اتجاه علمي أنثروبولوجي، وهذا ما يشير إليه في القسم الثاني من عمله[3].

وفاء اللا-وفاء fidélité infidèle العبارة التي تمكننا من وصف علاقة دريدا بالحركة الفينومينولوجية وبفينومينولوجيا هوسرل على وجه الخصوص. هوسرل الذي كان يمثل بالنسبة إليه مدرس، طريقة، تقنية وميدان، والذي لم يغادره أبدا، حتى في

[1] جاك دريدا، الصوت والظاهرة، مدخل إلى مسألة العلامة في فينومينولوجيا هوسرل ترجمة: فتحي أنقزو، ص132.

[2] نشر كتاب دي سوسير بعد وفاته.

[3] Dastur Françoise, Derrida et la question de la présence une lecture de la voix et phénomène, p.9

الفترات التي كان يعتقد فيها دريدا بضرورة ممارسة نقد جذري على فينومينولوجيا هوسرل، مؤكدا أنه حاول القيام بذلك مبقيا على وفائه للفينومينولوجيا. فعلى الرغم من أن مسيرة دريدا الفلسفية عرفت تشعبها، حيث أخذت أوجه متعددة من جهة الاهتمامات ؛ إلا أنه أبقى على الرغم من ذلك على وفائه الدائم لقراءة هوسرل، أكثر شيء كان يتم بداخل هذه القراءة هو السعي الحثيث من أجل سحب العديد من المسائل عبر العودة بها إلى المنابع الأساسية التي تشكلت من خلالها الهوسرلية، والتأكيد على أن فكرة البحث عن حدود الفينومينولوجيا كانت في حد ذاتها إلهاما هوسرليا، بمعنى المحاولات القائمة على مغادرة أرض هوسرل كانت هي نفسها هوسرلية؛ إذ كثيرا ما علّمنا هوسرل يقول دريدا ونبهنا إلى إمكان التأسيس لنقد وتجاوز جذريين لما نبتكره بأنفسنا. وتتضح معالم هذا الوضع بصورة جيدة من خلال النتائج المحققة جراء استدعاء "مبدأ المبادئ" الذي اكتشفه هوسرل، والقائل باقتضاء " "التوجه رأسا نحو الأشياء عينها"، والذي يشكل لديه قاعدة الحدس الانعطائي المحض؛ أي انعطاء الأشياء عينها في حضورها لحما وعظما chair et os.[1]

ثمة في أثر هوسرل لحظات يعترف بنفسه من خلالها أن هذا المبدأ يعرف أحيانا إخفاقه وفشله، عندما يكون أمام فكرة الزمان وفكرة الغير؛ إذ من غير الممكن الحديث فينومينولوجيا عن هاتين الفكرتين بدون خيانة وبكيفية ما لهذا المبدأ، أي بدون قطع وفائنا للمبدأ الحدسوي. إن باستحضار هوسرل لهذه اللحظات التي تضع باستمرار الفينومينولوجي أمام وضعية ملتبسة، حاول دريدا بدوره إسقاط الضوء على نوع من الاقتراح أو مبدأ الميتافيزيقي "لأصل الفينومينولوجيا"[2]، هذا ما صيّر التفكيك سلوكا فينومينولوجيا يبتغي اختراق أو التحرر من الافتراضات الفلسفية التأملية، المنغرسة بداخل تراث الفلسفة الغربية، لكنه هو في الوقت نفسه محاولة لإخفاء بعض هذه الافتراضات المتواجدة بداخل منظومة المعارف الفلسفية، إن ما يتعذر فكه وفهمه عبر

[1] يمكن العودة إلى" العودة إلى الأشياء عينها في المبحث الأول من الفصل الثاني.

[2] Husserl Edmond, l'origine de la géométrie, traduit par jaque Derrida, p85.

الفينومينولوجيا يتولى التفكيك أمره. لكن هل تعكس هذه المسلكية اقتضاء إحداث فرق بين الفينومينولوجيا والتفكيك أم الأمر غير كذلك؟

يرفض دريدا معاداة الفينومينولوجيا، بل كثير ما يعلن عنه استئناف مشروعه لمحاولات الفينومينولوجيين الأوائل. وعليه ثمة غائية متعالية للفينومينولوجيا التي تبدو وكأنها تعيد تأكيد الميتافيزيقا التي بإمكانها مساءلتها. الكل يعلم كما صرح بذلك دريدا بوجود هيمنة واضحة لخطاب الرؤية والنظر لدى هوسرل، إذ ثمة تنظيرية فينومينولوجية théoricisme phénoménologique التي تعتني بالرؤية وبالإيدوس Eidos، أي اهتمام بالصورة المرئية المتواجدة منذ التقليد الأفلاطوني، إلا أن هذا الوضع لم يمنع هوسرل من تعقيد الموقف عندما حاول السير بفينومينولوجيته نحو اللا-مرئي " الصوت" وبالأخص لا مرئية اللمس،tangible إذ في كل مرة كان يحيل فيها هوسرل عندما يريد تحليل التجربة الزمانية نفسه إلى سماع الصوت الموسيقي. «هنا بالذات سيكون امتياز الرؤية لديه معلقا، أو قد نجده بالأحرى وبكيفية جد معقدة إلى درجة أن هوسرل بقي ملازم بقدر الإمكان لما هو لا- مرئي، إلى الزمانية السمعية وبوجه خاص إلى اللمس[1].»

وعليه يميل هوسرل على الرغم من دعوته إلى احترام الذي يظهر بما يظهر، بالاعتراف بالمعطى اللا-مرئي للتجربة الحسية، فأن نفكك هذا يعني أن ننفتح على الظهور؛ ومن ثم فسح المجال أمام الظهور ليكون حاضرا، وبالتالي ليس التفكيك سلوكا سلبيا عدميا ولا صلة له بالهدم والتقويض بالمعنى الهايدغيري، وإنما هو خلاف ذلك، تأسيس وإعادة التأسيس دائمين للظهور. طبعا بإمكاننا التأكيد على هذه الرؤية لكي نقول أن التفكيك سلوك إنساني إنه "نعم" المثبتة والأصلية التي لن يكون من خلالها التفكيك أبدا دوغمائيا أي منغلقا. ولقد عرفت هذا " النعم" الأصلية le oui originel ظهورها أيضا مع ليفيناس وروزنزفيغ وآخرون، فهي بالنسبة إلى دريدا لا - تجذرية أي لا تقبل وتمتنع عن الاجتثاث indéracinable، ذلك لأن التفكيك لا يشتغل على ما يظهر،

[1] Derrida, psychi1 l'invention de l'autre, Galilée, paris, 1998, p 35.

وإنما على ما لا يظهر على ما هو خفي وباطني وحميمي، إلا أنه ثمة في الظهور أمر ما يأتي، والذي لا يتأسس المجيئ إلى الظاهرة بكيفية ما. «هنا يبرز في الآن معا الحدس والتجربة السلبية دورهما بداخل تحاليل هوسرل. ثمة ظهور يتعذر عن التأسيس والبناء، إلا أنه وبكيفية ما يأتي التأسيس بعد، après فالعودة الفينومينولوجية إلى الأشياء في لحظة ظهورها العذري originel ليس تأسيسا، وسيكون من الصعوبة بمكان تحدي ترسبات البنيات التي تأتي ضروريا لتحجب وتخفي ظهور الحدث أو الشيء ذاته.[1]»

يكمن خطر مهمة التفكيك بالنسبة إلى دريدا في أن يغدو إمكانا، وأن يصير مجرد مجموعة من الإجراءات المضبوطة والمتاحة للتطبيقات المنهجية على طريق مفتوح. وتبرز قوة ورغبة التفكيك في استحالة التجربة أي الغير، تجربة الغير بما هي ابتكار للمستحيل بمعنى آخر؛ الابتكارinvention باعتباره الممكن الوحيد، يتعالى الغير بالنسبة إلى التفكيك الذي يضع الأساس التقليدي للابتكار نفسه موضع تساؤل.

لكن كيف بإمكان لحركة التفكيك أن تصير الابتكار ذاته؟ إذا ما نظرنا إليها طبعا بعيدا عن كل الصور السلبية التدميرية التي غالبا ما تلحق بها سذاجة؟ التفكيك إما أن يكون ابتكارا أو لا يكون: «إنه ابتكار للابتكار ذاته، هذا ما يكشف عنه التفكيك لدى دريدا، وهو أي التفكيك لا يبتكر بعيدا عن ذلك الذي سبق أن تم ابتكاره، فعملية الابتكار تنجز بداخل جوانية الابتكار ذاته. ذلك لأنه ليس يوجد شيء خارج الابتكار. وفي هذا الأثر ثمة ابتكار آخر، وفي هذا الأخير ثم ابتكار آخر، ولقد تم على سبيل المثال ابتكار الحرف أو الأثر والزمان والعديد من المفاهيم التي تحمل بالنسبة إلى دريدا توهجها وثورانها.[2]»

لا يخلق الابتكار كينونة ولا عالما من الكائنات، فهو لا يملك معنى لاهوتيا يدل على خلق الكينونة، فهو يكشف ويجلي ما كان سلفا قائما هنا، فالمرة الأولى للابتكار لا تخلق أية كينونة، ولا شك أنه من باب الاحتياط فيما يتعلق بالكينونة اللاهوتية الخلاقة

[1] Husserl Edmond, l'origine de la géométrie, traduit par jaque Derrida, p85.

[2]Derrida, psychi1 l'invention de l'autre, pp26-27 et 35.

نريد اليوم معاودة ابتكار الابتكار، طبعا هذا التحفظ ليس بالضرورة ملحدا، «وإنما بإمكانه على العكس من ذلك الإبقاء بالضبط على الخلق لله والابتكار للإنسان، إذ لا يمكن القول أن الله ابتكر العالم؛ بمعنى شمولية ابتكاره للكائنات وإنما يمكن القول أن الله ابتكر القوانين، الإجراءات، كيفيات الحساب لأجل الخلق، لكن عدم ابتكاره للعالم بالكيفية نفسها لا يعني أنه بإمكاننا القول مثلا أن كريستوف كولومبوس ابتكر أمريكا وإنما هذا اكتشف في الواقع عالما كان موجودا من ذي قبل.[1]»

وعليه تكمن المهمة الأساسية للتفكيك في تحريرنا من عبء الوهم الميتافيزيقي، ومن ثم الحاقنا بنور الهدوء والطمأنينة الإيتيقيين، أو الإيمان بصلاح الذات[2]. طبعا لا يضع التفكيك أخلاقا، وإنما بإمكان الأخلاق أن تمنح فيه لعرض وتقديم فكرة عن التفكيك. وبالتالي بإمكان هذا الأخير أن يرى كيفية جديدة لتفكير الأخلاق، وفي بعض المسائل التي كانت ربما حكرا على التأول الأخلاقي لا غير. إذن يمكننا فهم التفكيك كإيتيقا وربما كإيتيقا عينها. فالعدل يقول دريدا في عمله قوة القانون force de loi «في تمايز الحق إلى القانون، هو الحالة غير القابلة للتفكيك من التفكيك ذاته. يبدو أن هذا الوضع صدا أخلاقي لو تم فهمه.[3]»

في رسالته إلى "بول ريكور" P. Ricoeur يوم 04 يناير 1996، يعترف دريدا فيها بفضله في اكتشاف ليفيناس لأول مرة، بعد أن دله ريكور إلى كتابه " الكلية واللامتناهي" بداية الستينات من القرن السابق. ولقد رأى في هذا الاكتشاف حدث جليل مكنه من اللقاء بفكر جديد لم يغادره أبدا، وسيقدم دريدا مقالا مطولا لفكر ليفيناس في مجلة الميتافيزيقا والاختلاف سنة 1964 والموسوم بـ: " العنف والميتافيزيقا" محاولة في قراءة

[1] Derrida, psychi1 l'invention de l'autre, p41.

[2] Derrida, passions l'offrande oblique, éditions Galilée, paris,1998, pp13-15

[3] Derrida, force de loi, éditions galilée, paris 1994, p35.

فكر إيمانويل ليفيناس"، وأعتقد أن هذا العمل شكل ولا يزال أهم دراسة تمكننا من التوغل بعمق في مداخل فكر ليفيناس[1].

كثيرا ما يشير في هذا الصدد دريدا إلى أنه مدين لإيمانويل ليفيناس الذي حظي بامتياز إلحاق الفينومينولوجيا بفرنسا، إلى درجة التي يكون فيها الحديث عند هذا الأخيرة متعذر بدون ذكر فضل ومكانة ليفيناس. ويؤكد دريدا أنه انفتح على هذا الأخير من خلال إقدام ليفيناس على قراءة هوسرل وإنجازه لأطروحته الموسومة بـ: " نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل" والتي ناقشها سنة 1930.

وعليه بإمكاننا القول أن الجيل الأول من الفينومينولوجيين الفرنسيين تشكل من كوكبة من الأسماء على رأسها ليفيناس، سارتر Sartre، وميرلو بونتي... إلا أنه حدث أن ظهر جيل ثاني من الفينومينولوجيين الذين التزموا بضرورة القطع وتأسيس مسافة مع الجيل الأول، من خلال الكيفية المغايرة التي قاموا بتلقي الفينومينولوجيا من خلالها، وشكل اسم دريدا بمعية بول ريكور وهنري ميشال، الأسماء البارزة التي تشكل هذا الجيل. وبإمكاننا الحديث عن جيل ثالث تميز هو الآخر بكيفية تلقيه الفينومينولوجيا، بحيث توجه بها نحو الإضافة، أي نحو إمكانها العملي التطبيقي[2]، ولم يكتف فقط بالتأمل النظري.

فاللقاء الحقيقي الذي حدث بين دريدا وليفيناس، يمكن تحديده من خلال التحريض على التحرر من قبضة الشخصية الفلسفية الرمزية لبارمينيدس؛ حيث لم يكن هذا الأخير يعكس فترة محددة من تاريخ الفلسفة برمتها وحسب، وإنما كان يمثل أيضا روح العقلانية الغربية ونصها، وتضل متماثلة مع نفسها منذ أيونيا إلى إينا[3]، طبعا إذا سمح لنا المجال استدعاء عبارة روزنزفيغ العودة النقدية إلى بارمينيدس التي عبر عنها

[1] François Doss, l'amitié philosophique, paris, 2017.

[2] Natalie depraz le tournant pratique de la phénoménologie, Dans Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129), pages 150

[3] أي من بداية الأولى للفلسفة إلى مرحلة اكتمالها مع هيغل.

ليفيناس بوضوح في ختام عمله الأساسي " الكلية واللامتناهي" قائلا: «تعرف الكينونة نفسها ككل، وكجزء في الآن نفسه ، وفي الغير، إنها بنيته الشاملة، إنه مجتمع ومن هنا هو زمان هكذا ننأى بنفسنا عن فلسفة الوجود البارمينيدية.[1]»

[1] Levinas Emmanuel, totalité et infini, p 247.

المبحث الثاني:

الإرجاء وميتافيزيقا الأثر

هذه الوحدة لا تقاوم، ثمنها لا يقدر، إنما لا يقدر في الحد الأقصى، غير قابل للقياس، حيث بقيت مفقودة، إن إمكانية الأثر المؤرشف، هذه الإمكانية ليس بوسعها إلا أن تقسم الوحدانية، بعد فصل الطباعة عن البصمة، لأن هذه الوحدانية ليست حاضرة حتى في الماضي. وقد لا تكون ممكنة، ولا يمكن أن نحلم بها بعد فوات الأوان، إلا في الحد الذي تكرارها، أي انقسامها المستمر وإمكانية انشطار تخالطها.

دريدا جاك، أركيولوجيا التهوم، انطباع فرويدي، ص208.

كيف سيكون الأثر فرصة لمعاودة تفكير أثر دريدا برمته؟

يعتبر مفهوم الأثر من المفاهيم الأساسية الأكثر اهتماما من طرف مؤولي فكر دريدا، هذا ما جعله يتبوأ لديهم المكانة، من جهة كونه المنطلق الأولي في محاولة فهم مؤسسة دريدا الفكرية. طبعا إن مفهوم الأثر لديه هو أكثر عمومية إلى درجة أنه لم يتمكن من أن يجد له حدا، فلقد حاول مرارا وفي العديد من أعماله صياغة مفهوما واحدا للأثر على الرغم من معرفته التامة أنه لا يملك حدا، هذا ما يحول دون التمكن من الانفلات من تعدده الدلالي، إذ لا يمكن البتة الحاقه على سبيل المثال لا الحصر بمفهوم التدوين والكتابة والرسم والوشم...إذ سيبقى الأثر وعلى الرغم مما تعرفه على نقاط الاتجاه في هذا العالم من تثوير مركز الاهتمامات الكبري لدى دريدا ولدى غيره من المفكرين في الستينيات من القرن السابق. إذ نادرا هي أعمال دريدا وحتى المتقدمة منها والمتأخرة ما نجدها لا تساهم في الإشارة إلى الدور الأساسي لهذا المفهوم، ووحدها مفردة الغير بإمكانها أن تقف ندا ومناقشا للأثر من جهة الاهتمام. إلا أن الملفت للانتباه أنه على الرغم مما حظي به مفهوم الأثر من عناية وحضور لدى دريدا، إلا أن مؤولوا فكره لم يمنحوا له فرصة الاعتناء به بحثا ودراسة. ويمكننا أن نشير هنا إلى استثناء أساسي ذلك الذي خصه له أحد قراء دريدا في مؤلف بعنوان: ."الإلحاد الجذري" الصادر سنة 2008 لصاحبه مارتن هاغولند[1] M. Hàgglund الذي أكد بدوره أن بعض شراح دريدا لم يتمكنوا للأسف من فهم العديد من مفاهيم التي شكلت لديهم منطقة مركزية في فكره، مثال ذلك: البنية structure، المنطق logique، وحركة الأثر إلى درجة أن ضياعهم وحيرتهم وتيهانهم هذا قد أدى بهم إلى تأويل غريب عن حقيقة ما حمله المتن الدريدي، وسيؤدي هذا الواقع بدوره إلى القول بضرورة معاودة فحص والبحث بداخل فكره انطلاقا من مفاهيمه الأساسية، وعلى الخصوص معنى الأثر. trace «فإذا كنا نعتقد أن هذا الأخير لا يزال يحتفظ بثرائه وخصوبته خاصة من جهة النتائج الجوهرية

[1] Martin hagglund, radivel atheism, derrida and the time of life, stanford university press california,2008

المحققة في العلوم الإنسانية ومجالات معرفية أخرى، فإننا نؤكد على ضرورة وضع مقاربة أخرى لمفهوم الأثر وعدم الاكتفاء بمعاودة قراءته، أو معاودة تفكيره بداخل منطق التفكيك للأثر، وعليه يقتضي الأمر التفكير وبصورة صارمة الكيفية التي سيستدعي ويشحذ من خلالها دريدا الأثر، لوصله بخطابات عديدة ومتنوعة.[1] »

بداية يمكننا الاعتماد على القول أنه وبفضل منفذ التداخل المعرفي وليس أبدا من التناهي والزمانية، يمكننا فهم بصورة أفضل كلية خصوبة النصوص الدريدية؛ إذ يمكننا كبداية الانطلاق من شرح عام حول أساس المعجمية أو الاصطلاحية الديريدية، ثم تتبعه بعد ذلك بالتفكير في قراءة وخصوصية مفهوم الأثر. وذلك بالانفتاح على أعمال دريدا بما فيها المتأخرة. علما أن التأسيس الفلسفي لمفهوم الأثر شهدته وبصورة جذرية أعماله الأولى وبالتحديد الكتابة والاختلافl'écriture et la différence، والغراماتولوجيا de la grammatologie وعمله الأساسي الآخر والذي يحمل أهميته: هوامش الفلسفة marge de philosophie، ثم يمكننا في الختام أن نخلص ومن خلال صورة الحداد deuil النموذج الإيجابي للتّمفصل العابر للتخصصات. articulation transdisciplinaire

إن دريدا كما سبق أن أشرنا في المبحث السابق لا يخلق المفاهيم، وإنما يعيد اكتشافها. فمفردة الإرجاء différance على سبيل المثال التي تكتب بهذا الحرف (a) الصامت فإنها لا تشكل مفهوما، بل إنه لا تُكوّن كلمة، وهذا ما حاولت التدليل عليه في مقام آخر.[2] لكن هذا لا يمنعنا أبدا من إنتاج أثار مفاهيمية وتكتلات كلامية أو إسمية تكون مطبوعة ومهمشة بحدة هذا الحرف الغريب، «وقد تسنح لي الفرصة لاحقا كي أثير لم فرضت الكلمات الأخرى هذه نفسها في ذات الوقت أو بتتابع ولم نحن مضطرون لمنحها قيمة الإلحاح، أعني مثلا مفاهيم من قبيل الأثر trace، والحرف gramme، البدء

[1] Timothy secret Anne Wilhem, il y'a pas la trace sur la notion de trace chez Derrida, in revue de temps moderne, 2012/5, nº 671, p66.

[2] جاك دريدا هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، دار التنوير بيروت ،الطبعة الأولى، 2019، ص

commencement، التباعدespacement ، البياض blancheur، الإضافة supplément ، الهامش marge ، الوسم marque .... إن هذه اللائحة لا نهاية لها، وهي ليست تصنيفا مغلقا من حيث المبدأ. لذلك فهي لا تشكل أبدا معجما، أولا لأنها ليست ذرات atomes، بل هي بؤر تكثيف اقتصادي، وأمكنة مرور ضروري لكثير من السمات.[1]»

وعليه سيكون متعذرا التسليم بإمكان ابتكار أو خلق مفاهيم جديدة، وإنما كل ما قام به دريدا هو معاودة اكتشاف المفاهيم القائمة بداخل الفكر البشري، وتجديد الفكر الإغريقو- غربي. مفاهيم صارت بالنسبة إليه موضع حفر وتفكيك لا غير، بحيث لن يكون التفكيك إلا عودة إلى الأرشيف القديم من جهة قراءته وتأويله وتحريره من ثقل الزمن، وجعله مرنا وقابلا للحمل والانتقال، فهو يفضل الإبقاء على ثقل الحجارة مضيفا إليه التأويل رافضا التخلي عن إحدى العلاقتين. ذلك لأن محو إحداهما بأخرى ستعيد لزوميا المركز التي يرفضها دريدا رفضا كاملا. فإذا كان في كل علاقة كما يشير إلى ذلك في عمله الموسوم بـ" ماذا عن الغد؟" de quoi demain: «ثمة علاقة أخرى، فإن في استبدال الأرشيف بالحجر ما يعوق معنى العلاقتين معا، كما لو كانت في الأرشيف جزء من الحجر وفي الحجر جزء من الأرشيف إنه الآخر الشهير الذي يقول به، الذي يحمل بداخله آخر مغايرا، معتبرا أن الفرد النقي المكتفي بذاته قوي بأنا مستقلة أي ب"أنا" مركز لا وجود لها. فلا وجود لموضوع إلا بآخر يغايره ويخالطه في آن.[2]»

ينطوي مفهوم الأثر لدى فرويد Freud (S) على مفردة التأخير وعلى بنية الإبطاء الوظيفة النفسية وعلى مفردة بأثر رجعي، الأصل الذي لن يغدو أبدا كذلك، أي أصلا إلا بعد فوات الأوان trop tard. التأخير هو في حد ذاته أصلي، فالمؤجل أو هذا الإرجاء ليس مجرد مهلة délai الذي يمنح للوعي في حضور حاضر الذات؛ ولا هو تأجيلsursis ذاتية الوعي لحاضر ممكن، إذ لن يكون هذا الإمكان كذلك إلا بفضل الإرجاء différance،

[1] جاك دريدا، مواقع، حوارات، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص41.

[2] جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن الغد؟ ترجمة، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للنشر، دمشق - سوريا، ط1، 2008، ص10.

والتأجيل retardement، فاللا-إمكان أو الاستحالة مثلما تعكسها " الغراديفا" gradiva[1]. ليس من أصل إقامة الدليل المطلق على الحضور الأصلي قد يسير نحو البدء / الأصل archi إلى ماض مطلق المتعذر علينا فهمه بما هو ماض حاضر.[2]

وعليه تحيل مفردة الأثر: «إلى الأثر الأصلي archi- trace إلى ما قبل الأثر pré- trace بما هو شرط لتفكيره أصلاني بوضع الشطب rature، لقد تمكن فرويد من اجتثاث الأثر من على الخطاطة الكلاسيكية، والتي جعلت منه مجرد حضور لا غير، هذا ما حال دون إمكانية القول بوجود أثر أصلي ولا حتى بأصل مفقود. وهذا ما يجعل الأثر – الأصلي يتوجه في الآن معا إلى اقتضاء الأصل والشطب[3].»

تحيل مفردة الأركي archi هنا إلى مبدأ بين أساسين:

1. مبدأ البدء commencement أي من جهة ما هو أولي، أصلي بدائي، بدئي.
2. مبدأ الآمر commandement من جهة ما هو قانون loi أي مبدأ قضائي juridique

وثمة أيضا مبدأ الأركونية archonte، أي مبدأ الاستيداع، الحجز أو التحفظ p.de consignation، والكبت refoulement والترميم من الداخل بالنسبة إلى الخارج.

وعليه يرجع الفضل إلى جاك دريدا في تمكنه من الوقوف في عمليه الأساسيين " في الغراماتولوجيا" 1967، وهوامش الفلسفة 1972، عند الكيفية التي تمكن من خلالها فرويد تحديدا: «من اختراق حاجز الكبت، الذي أبقى منذ أفلاطون على قوة الأثر والكتابة خارجا، أي بعيدا عن اللوغوس والكلام وجعله قائما بداخل ضغط وهيمنة مركزية اللوغوس في تساوقها مع كل قراءة ميتافيزيقية وأنطو-ثيولوجية للعالم، أين بقي الاختراق الفرويدي – نسبة إلى فرويد- نفسه تحت وقع التهديد، لأن الأثر بما هو محو

[1] اسم من وضع هانولد، مجرد وصف يخص ما هو مستشار عنده. أصدرها وليام جنسن Wilhem Jensen رواية تحت عنوان: " غراديفا" فانتازيا بومبيةّ" سنة 1902، على دفعات في الجريدة، وبعد أن قرأها غوستاف يونغ أرسلها إلى فرويد فأعجب بها، فاستغلها مادة خصبة لدراسته "الهذيان والأحلام في غراديفا لجنسن"

[2] René major, l'archonte, l'archi- trace, l'archive, in revue che vuoi?, 2005/1 ; N[23], p21.

[3] René major, l'archonte, l'archi- trace, l'archive, p22.

للذات، محو للحضور يصرف النظر عن هذه الأخيرة ، أي عن الذات وذلك بانسحابها. فالذات تتنازل ولا تنسحب وهي تؤسس ذاتها عبر التهديد أو عبر قلق اختفائها الخاص.[1]»

سيكون إذن " الأركي" بدء وأمر في آن معا، والأركيون الإغريقي هو قبل كل شيء منزل، عنوان إقامة، "الولاة" archonte (الحكامة) باعتبارهم السادة الجديرون بتسيير شأن الفضاء العام أو الساحة العمومية res publica «الأرخية " الأركية" والأرشيك، والأرخون، والأرك وما هو ينقش في بنيته ليعاين فيه ما يعتبره قابلا للدعم بميله يربطه بالطيفية spectralité لمنح الموضوع قيمة مضاعفة من حيث الاهتمام فالطيف ليس وليد اللاشيء.[2]»

لقد اكتشف دريدا النظرية السوسيرية – نسبة إلى فرديناند دي سوسير- الاختلاف العام، المقدمات الضرورية الأولى لنظرية "الإرجاء" إذ تعود أطروحة دي سوسير وفي الواقع إلى القول أن الاختلاف هو منشأ المفاهيمية conceptualité أو التصوري مثل كل خطاب، ولقد اهتم دريدا بهذه الأطروحة بصورة مضاعفة[3]. فهي تسمح له من جهة بناء نظرية العلامة والدلالة التي تنفصل عن كل مرجع أو إحالة إلى الحضور، فالعلامة بالنسبة إلى سوسير لا تحيل أبدا إلى شيء حاضر؛ وإنما تحيل فقط إلى علامة أخرى بجوارها، حيث يتماسفان ويتباعدان أي يختلفان. وهي من جهة أخرى ولأن فكرة الاختلاف بدون مواضيع إيجابية قريبة جدا إلى ما سماه دريدا بنفسه «الإرجاء الأصلي différance originel والكتابة الأصلية archi-écriture فهو يشير إلى الإرجاء من جهة ما هو الحركة التي من خلالها يتأسس نسق معنى الاختلاف[4].» فالعلامة تستدعي الحاضر في غيابه. لكن هل من الممكن أن يتحقق لا-إمكان وجود للموجود؟

---

[1] René major, l'archonte, l'archi- trace, l'archive, p 23.

[2] جاك دريدا، أركيولوجيا التوهم، انطباع فرويدي، ترجمة عزيز توما، مركز الإنماء الحضاري، بيروت ط1، 2005، ص180. انظر تحديدا الهامش.

[3] Ramond Charles, Derrida, in vocabulaire des philosophe et philosophie contemporaine, ellipses, paris, 2003, p1071.

[4] Derrida, marge de la philosophie, seuil, paris, 1972, p12.

ليس الأثر شيئا، إنه يتجاوز سؤال الـ" ماذا؟" ? pourquoi لكن هل سيكون ممكنا تجاوز الأثر بالفعل؟ بكل ما يحمله هذا الأخير من دلالة ومن معنى؟ لن يكون بمقدور أي مفهوم ميتافيزيقي أن يمتلك القدرة التي تؤهله على وصف الأثر. فالصورة المكتوبة ليست ترى؟ والصورة المسموعة ليست تسمع، وعليه لا يوجد حسب دريدا شيء اسمه " ميتافيزيقا" ولا وجود لشيء اسمه لا-ميتافيزيقا. إن الميتافيزيقا هي ضرب من التعيين والحركة الموجهة لسلسلة من العلامات (الاختلاف)، ولا يمكننا أبدا وصفها في مقابل مفاهيم أخرى. فالميتافيزيقا عمل نصّي. فالطريق هو درب لذلك الذي يسبق طريقه، إنه الأثر. فالأثر درب يهدف إلى فتح مسار ما. والطريق هو درب لفتح فضاء ما، فتح طريق جديد، درب مغاير لم يكن مفتوحا سابقا، فعندما نكتب أو نقرأ فإننا لا نبحث إطلاقا عن الذي افتقدناه، إننا لا نبحث في الواقع عن شيء ما، إننا لا نبحث عن أي شيء ولا نريد أصلا اكتشاف شيء جديد، أو القيام بمباغتة النص، وإنما نسعى يقول دريدا: «من أجل استخراج أشكال جديدة، بنية طريق جديدة. Une nouvelle structure hodologique

«إن زرادشت نيتشه Nietzsche لا يعطي شيئا، لأنه لا يملك أي شيء، ليس الأثر شيئا، إنه بمثابة الكيفية التي من خلالها نكون مقصيين أو مبعدين عن الجسد ومغادرته. يبقى الأثر وإن كان ذلك بطريقة غير دائمة، لكن بانفصاله عن الجسد. ينتمي الأثر إلى الجسد لكنه هو هذا الجزء الذي ينفصل في حد ذاته عن الجسد، وأن التجربة هي تجربة البقاء منفصلا عنه، يهدف أن يكون قطعة (جزء) من جلدك ta peaux، الجزء الذي يغدو نصا. المتبقي هو النص، إنه ذلك الذي تتركه اللغة، إنه ما يبقى من اللغة.[1]» ولما كانت هذه الأخيرة لم تنزل يقول دريدا: من السماء فإن الاختلافات هي بمثابة أثار ناتجة. إلا أنها نتائج ليست بفعل فاعل، أو مادة أو شيء ما بصفة عامة. أو بفعل موجود في جهة ما حاضر يفلت من لعبة الإرجاء. فنحن هنا بصدد الحديث عن حضور، عن معلول بدون علة. هذا ما يجعل دريدا يقترح حلا للخروج من هذا المأزق متمثلا في

[1] Jaque Derrida, Moscou, aller – retour, éditions de l'aube, paris,1992, p148.

مفهوم الأثر. «فالأثر ليس مجرد معلول على اعتبار أنه له علة، لكن لا يكفي وحده - خارج النص- لإحداث التجاوز الضروري.[1]»

وعليه يمكننا الإشارة على سبيل الاستنتاج أن الارجاء حركة تتأسس وفقها كل لغة أو كل شفرة أو كل نظام إحالة بصفة عامة، "تاريخيا" بوصفها نسيج من الاختلافات، «فالإرجاء هو ما يجعل حركة الدلالة غير ممكنة إلا إذا أحيل كل عنصر يقال عنه أنه حاضر وظاهر على مسرح الحضور إلى شيء آخر غير ذاته مدخرا بذلك علامة ما تشير إلى عنصر ماضي، تخترقه علامة تشير إلى علاقته بعنصر مستقبلي.[2]»

هاهنا نجد الأثر بالنسبة إلى هذا التحديد للإرجاء يحيل إلى ما يسمى المستقبل بالقدر ذاته الذي يحيل فيه إلى ما يسمى الماضي، مكونا بذلك ما يسمى الحاضر من خلال العلاقة نفسها، بما ليس ذاته، ليس ذاته على الإطلاق، أي ليس ماضي ولا مستقبل بوصفهما حاضر متحول. لا بد إذن من مسافة تفصل الحاضر عما ليس ذاته ليكون هو ذاته، وهذه المسافة تفصل هي ما يمكن يقول دريدا أن نطلق عليها الصيرورة المكانية - زمانية، أو الزمانية- مكانية بالتزمين temporalisation.

وعليه انطلاقا من هذا التمشي لا يمكن استبعاد القول إن الفلسفة تحيا في الإرجاء وبالإرجاء[3] متغافلة عما يكون هو ذاته. لكن ليس مطابق لذاته، ما هو ذاته على وجه، هو على وجه الدقة: الإرجاء بوصفه ممرا وعبورا غامضا ما بين مختلف وآخر، ما بين معارض وغيره، هذا ما يمَكِّننا من أن نسلك مسلكية معاودة الالتفات إلى كل الثنائيات المتعارضة التي نبني عليها خطاب الفلسفة منذ أفلاطون. طبعا لا من أجل أن نرى يقول دريدا: «فيها محورا للتعارض، وإنما إعلانا لضرورة أن يظهر أحد الطرفين

[1] جاك دريدا هوامش الفلسفة، ص 44.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 45.

[3] ينجز دريدا تبديلا على مستوى كلمة الاختلاف différence الذي سيقوم باستبدال الحرف (e) بالحرف (a) الذي سيؤدي إلى ظهور مصطلح جديد هو مصطلح الإرجاء différance الذي سيغدو من ذلك مفهوما مركزيا بداخل مشروع دريدا الفلسفي، حيث سيعتمد عليه في كثير من تحليلاته الفلسفية وسينجم عنه العديد من المفاهيم أهمها الإرجاء وهو الاختلاف والتأجيل الزمان والفسحة المكانية، والآخر المطلق، الأثر trace.

بوصفه إرجاء للآخر/ مثل الآخر المؤجل في إطار اقتصاد ما هو ذاته المعقول، بوصفه إرجاء للمحسوس؛ أو بوصفه محسوس مرجئا، والطبيعة بوصفها ثقافة مرجئية ومرجئة لكل الأطراف الأخرى للطبيعة مثل تقنية، قانون، حرية، مجتمع، تاريخ، روح... إلخ.[1] »

إن قداسة الإرجاء الذي هو سابق عن الاختلاف الأنطولوجي نفسه، تضعنا أمام لعبة يسميها دريدا لعبة الأثر jeu du trace إنه أثر انفلت من الكينونة ذاتها، ولكن لعبته تحمل بدورها معنى للكينونة، لعبة الأثر أو الإرجاء التي لا معنى لها، ولا وجود لها، حيث توضع الكينونة قبالة الرهان، الرهان ضرب النرد coup de dés، اللعبة التي يفضلها هيراقليطس، Héraclite ويستجلبها نيتشه ضمن أفق امتيار فهم الكينونة ذاتها. ينبغي لنا يقول دريدا: «بكل صرامة أن نسمح بظهور اختفاء أثر ما يتجاوز حقيقة الكينونة في تطور الخطاب الغربي في مجمله. أثر (ذلك الذي) لا يستطيع أبدا أن يحضر، أثر لا يستطيع أبدا هو ذاته أن يحضر، أن يظهر ويتجلى بوصفه كذلك في ظاهرة، إنه أثر يقع ما وراء ما يربط بعمق الأنطولوجيا الأساسية بالفينومينولوجيا، لا يكون الأثر المرجأ دائما بوصفه كذلك تمثيلا لذاته أبدا، إنه يمحى عند حضوره يضم عند حضوره مثل حرف (A) الذي يكتب ويرسم هرمه في الإرجاء .[2]différ(A)nce»

لا يعني الأثر إذن مجرد اختفاء للأصل، إنه يعني هنا – في الخطاب الذي تبناه والمسار الذي تتبعه- إن الأصل لم يختف، إذ أنه لم يتكون يوما إلا في مقابل اللا- أصل؛ أي الأثر الذي يسمح يشير دريدا في نص " عن الغراماتولوجيا" «هنا أصل الأصل، يجب من هذه اللحظة لكي ننتزع مفهوم الأثر من التصور التقليدي، والذي يجعله نتاجا عن الحضور، أو ناتجا عن لا- أثر أصلي. وبالتالي يجعل منه علامة ملموسة، ينبغي علينا

[1] جاك دريدا، هوامش الفلسفة، ص 51.

[2] جاك دريدا، هوامش الفلسفة، ص 56.

الحديث عن أثر أصلي archi-trace، وبرغم ذلك نعرف أن هذا المفهوم يدمر الاسم الذي يحمله، وأنه لو بدأ كل شيء بالأثر فلن يكون هناك أثر أصلي.[1] »

انطلاقا من مسألة الأصل يمكننا السير نحو التساؤل على سبيل المثال ما المعنى الخفي للمعنى غير الموضوعي والدوغمائي في المستقبل أو المرجِب بكلمة الأصل أو بكلمة تاريخ التي بما هي المكان المشترك لإقامة دلالاته التي تسمح بالتمييز بين تاريخ الوقائع وتاريخ المقاصد، بين الأصل بالمعنى الشائع والأصل الفينومينولوجي... إلخ ما الأصل الذي يمكننا استيعابه مرة بهذا المعنى، ومرة أخرى بهذا المعنى، إذ بقدر ما لم يتم ممارسة النقد على مفردة الأصل بما هي كذلك، فإن الميل والنزوع الجذري سيكون باستمرار مهدد من طرف ميثولوجيا البدء المطلق.[2]

فإذا كان الأثر بوصفه ظاهرة أصلية للذاكرة، فإنه يفرض علينا يقول دريدا : «أن نفكر فيه قبل أن نفكر في التعارض بين الطبيعة والثقافة بين الحيوانية والإنسانية...إلخ فإنه ينتمي إلى حركة الدلالة، أن تفكر في هذه الدلالة مكتوبة قبليا سواء دَوَّنَها في شكل أم لا. هذا الأثر هو انفتاح لأول خارج بوجه عام. وهو العلاقة الملغزة للحي، مع ما هو مغاير له، وللداخل مع الخارج. المسافة أو الخارج، الخارجية المكانية والموضوعية التي نتصور أننا نعرف أنها أكثر الأشياء ألفة في العالم. إن لم تكن هي الألفة ذاتها لا تظهر بدون الحرف بدون الإرجاء، كتزمين بدون لا حضور الآخر المدوَّن في معنى الحاضر، وبدون العلاقة مع الموت بوصفه بنية ملموسة للحاضر الحي ستصبح الاستعارة مستحيلة.[3]»

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة مني طلبة ,أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007، ص 147.

[2] Edmond Husserl, l'origine de la géométrie, traduit par jaque Derrida, puf collection Epiméthée, paris,1962, p 60.انظر المقدمة

[3]جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 160.

التفكيك طفل لا أصل له، هل هذا يعني أن لا أب ولا أم له؟ التفكيك يتوجه نحو تدمير الأبوة؛ أي تفكيك المركز ومن ثم تفكيك الأصل، لكن ما الأمر الطفولي في التفكيك؟[1]

لقد باشر جل الفلاسفة منذ البواكر الأولى المؤسسة للتفكير الفلسفي، أي منذ الإغريق في تفكير البدء (البدايات)، هكذا نجد حال الدهشة مع أفلاطون والتوجس مع ديكارت، والإيبوخي مع هوسرل... إلا أن تفكيك دريدا لا يُظهر مثل هكذا اهتمام، ما قد يضع إمكان الحديث عن ميلاد التفكيك أمر ملتبس فيه، إذ لم تكن هذه المسألة موضوع طرح من طرف مؤسس التفكيك ذاته. إذ نجد دريدا في حواراته المتأخرة يؤكد على وجه الدقة ما يلي: «إن الكتاب المبدعون منحرفون، ومتعددوا الصور، فالتفكيك هو أكثر طفولة من أي فيلسوف يعتقد أنه يطمح إلى الانطلاق من البداية... فهو أي التفكيك كيفية للتوجس بحيث نجد من وراء طفولة ديكارت، طفولة أفلاطون...إلخ سلفا بنيات ناضجة معقدة جدا التي نحاول معارضتها والتي علينا تحديها... التفكيك طفل لعوب childlike ، عبارة ترجع الواقع إلى فرويد، التي تشير إلى أن كل طفل الذي يلعب (الذي يلعب ويلاعب اللغة) يسلك (يتصرف) كشاعر، ككاتب مبدع. وعليه إن الطفولة بداخل التفكيك هي التعرض لخطر اللغة، فهي تدفع باللغة في كل الاتجاهات ... اللعب مع اللغة تحت طائل قانون اللغة، في اختراق قانون اللغة. بواسطة محبتها.[2]»

إن الكتاب المبدعون محرضون ومتعددوا الأشكال polymorphe يسمحون لأنفسهم فعل أي شيء وقول كل شيء، استجابة لنداء رغبتهم، الرغبة التي لا حد لها التي تتمرغ في اللغة، وتعمل جاهدة لصقل المتعة، مدركة جيدا أن بمقدورها تحقيق متعة أكثر وأفضل. إن أمر التفكيك شأن مرتبط باللغة، وسنكون مخطئين إذا ما سلمنا أو اعتقدنا أن عمل التفكيك هو عمل اللغة، فمن يتخذ هذا الاعتقاد مسلكا له لتفكير

[1] René major, l'enfance (sans origine) de la déconstruction, in revue les temps modernes, 2012/3, N669-670, p 203.

[2] المرجع السابق، ص 203

التفكيك يكون مخطئا على نطاق واسع. فالرضيع infans والطفل اللعوب (الطفولي) chidlike لا يعكسان طفولة منحرفة متعددة الأشكال وحسب، وإنما هي طفولة على حافة أو لنقل عند حدود اللغة، أي ما لا يحدث بعد لدى الطفل على الرغم من إمكانية الكلام.

وعليه يمكننا أن نقارب عمل التفكيك بطفولة على حافة اللغة، أي طفولة لا تتكلم، الأمر هنا يتعلق إذن بمسألة الأثر الذي ليس بعد لغة. والذي هو ليس إنسانا أكثر من الحيوان، الأثر إذن قبل اللوغوس، أي قبل اللغة. فالتفكيك الذي بدأ التوجس من سلطة اللغة ليس أبدا طفل لعوب وحسب، وإنما هو أكثر من ذلك حيوان لعوب (شبه حيوان) animal- hike إنه غريزي، اندفاعي لا يتحرك بواسطة اندفاع الذكرى، التذكر المتوجه نحو الأصل "أنا" ana الأناليزس (التحليل) analys، أي الغزيرة الاندفاع الجينيالوجي للتفكيك، وإنما يبني (يؤسس) ويقيم أيضا الجينيالوجي. ال"ليزيس التحليل" lysis de l'annalysis[1]

باختصار إن قابلية القسمة هو من صميم عمل التفكيك la divisibilité، وتفكيك الأصل يوضح ثانوية هذا الأخير بدل ما كنا نعتقد أنه أولي، فالتفكيك طفولة بداخل الطفولة، بدون أصل فهو يتمم الأصل، في حداد أصيل. التفكيك طفولة لا أصل لها إلى درجة أنه وأمام هذا التوصيف بإمكاننا القول أن التفكيك كان جنينا – ميتا enfant mort né لكنه في الوقت ذاته حسب دريدا دائما هو الناجي من الموت[2].

بداية إذا أردنا تتبع بحذر، وفي بضع كلمات الانغراس الفرويدي للتفكيك الدريدي، فإنه بإمكاننا موضعته في تفكير الأثر، هي بالفعل النقطة التي يتضح من خلالها التفكيك أكثر تحليلية، والتي انطلاقا منها يسائل التفكيك بعض الأفكار الخاصة بالتحليل النفسي. وعليه يستدعي تفكيك دريدا الأدوات التحليلية، لكي يتساءل عن التحليل النفسي نفسه، وقد تمكن دريدا من استيعاب على الفور «الكيفية التي تمكن

[1] René major, l'enfance (sans origine) de la déconstruction, p204. باختصار

[2] المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.

بواسطتها فرويد من اختراق حاجز القمع الذي منذ أفلاطون تم الإبقاء على قوة الأثر والكتابة بمنأى عن اللوغوس، وعن الكلام، فمع عنف وهيمنة مركزية اللوغوس، تواطأ مع كل قراءة ميتافيزيقية أو أنطو-ثيولوجية للعالم، ويستدعي هذا الاختراق التاريخي مفهوم الأثر كما يوحي إلى التأجيل أو التأخير retardement وهي بنية ذات وظيفة نفسية بالأثر الرجعي، الأصيل الذي لا يمكن دائما إدراكه إلا بعد حدوثه بما هو كائن موجود سابق.[1]»

إن الذاكرة بما هي الماهية عينها هي في الآن مقاومة وانفتاح على تحطيم الأثر، بمعنى آخر يقطع فرويد مع الضمان أو الأمان الأفلاطوني والأرسطي. أما من جهة الإدراك والذاكرة ليفتح نموذج جديد للتساؤل عن استعارية الكتابة والفسحة عموما.[2] هذا ما يؤهل بعد ذلك المكتوب والقائم بداخل الكتابة الأدبية أن يحيل إلى الكتابة النفسية منجزة من آثار الذاكرة، ومن بصمات وانطباعات المدونة بتأجيل التدوين. هذا التأجيل أو هذا الإرجاء différance ليس مجرد مهلة التي يمنحها الوعي في حضور حاضر الذات، ولا هو تأخير sursis للذات الواعية لحاجز الممكن[3].فهو إمكان لا ممكن إلا بداخل الاستحالة أي بداخل الإرجاء. فوحده الإرجاء بإمكانه جعل اللا- ممكن ممكنا. «إن الثنائيات وكل نظريات خلود النفس أو العقل، وكذلك الأحاديات الروحية أو المادية، سواء كانت دياليكتيكية أو مبتذلة هي كلها الموضوع الوحيد لميتافيزيقا سعى تاريخها كله إلى اختزال الأثر. إن الحاق الأثر بالحضور الممتلئ والموجز في اللوغوس، وتخفيض رتبة الكتابة تحت مستوى الكلام الحالم بامتلائه، تلك هي اللمحات المترتبة عن الأنطو-

[1] René major, l'enfance (sans origine) de la déconstruction, p204.

[2] Derrida, freud et la scène de l'écriture, in l'écriture et la différence, éditions seuil, paris, 1967, pp 296-297.

[3] René major, l'enfance (sans origine) de la déconstruction, 204.

ثيولوجيا التي تحدد المعنى الأركيولوجي والأخروي للوجود بوصفه حضورا وبوصفه رجعة وبوصفه حياة بلا إرجاء.[1]»

شكل الأثر traceمثلما لاحظنا في الفصل الثالث عند ليفيناس أفقا لتأمل جيد في قضايا الميتافيزيقا، إنه تفكير بخلاف البحث عن طريق جديد يمكنه من أن يدبر تعمق وبصورة جذرية الشأن الميتافيزيقي، طبعا الأمر بالنسبة إليه لا يرتبط بتقديم جديد من أجل الجديد، وإنما هي الضرورة التي ألزمته التفكير في طريقة أو لنقل في كيفية مغايرة عن تلك التي سبق وأن تم التفكير من خلالها الميتافيزيقا. وعليه سيكون الأثر من تفكير التفكير ذاته. إن «الأنا إنية ipséité الذي سيكون بالنسبة إليها إمكان الوضع قيد الإنجاز الحركة أو الصيرورية الأساسية بما هي تماثل، identification فأن أكون أنا هو أن أتماثل وأتطابق، لأن الأنا هوية، وكل شيء ينقاد نحو الذات [2]»

إن الدهشة اليونانية تثبت الأنا من جهة ما هي هوية، أما الغير المقيم هو استحالة بالنسبة إلى الفلسفة. وعليه تم تحديد الإنسان من خلال فهم الكينونة. فالأثر مفردة مليئة بالمعاني، يحيل إلى الماضي وإلى حدث تم حدوثه، كما يشير إلى عبور وإلى علامات ضعيفة هينة، لكنها ثابتة. لكن كيف سيكون ممكنا تفكير هذا التعد intrusion الذي لا يحل ولا يكشف شي؟ يجب تفكير الحياة من جهة ما هي أثر، ومن ثم تفكير الميتافيزيقا وإعادة تفكيرها انطلاقا من الأثر. إنه يعكس في الواقع المقترح الدريدي.

الأثر رماد cendre والذاكرة والنسيان، فالأثر الذي يكتب خطه ويرسم رسمه هو انسحاب الكتاب، فهو يلاحق تمشيا مع عمل دريدا الصوت والظاهرة، آذان الكتابة، وعليه؛ وانطلاقا من هذا الفهم، لن تكون ثمة وحدة سيادية souverain للكاتب، لأن موضوع الكتابة هو نسق من العلاقات وبداخل هذا المشهد، سيكون من المتعذر إيجاد أو الكشف عن بساطة الموضوع، ومنه لن يكون الأثر شيئا، موضوعا معينا، إنه يتجاوز سؤال الـ"ماذا؟" فالأثر والكينونة سيان بالنسبة إلى هيدغر.

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص 161.

[2] Gérard Bailhache, le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, p166.

لكن هل من الممكن تجاوز الأنطولوجيا الأرسطية والأنطولوجيا الهيدغيرية؟ لم يكُف ليفيناس كما تطرقنا إلى ذلك في المباحث السابقة عن مواجهة هيدغر، التي كان سببها مركزية مفهوم الكينونة لدى هذا الأخير، حيث كان عنصرا أوليا لتأسيس الوجود هاهنا. da-sein حيث ينطلق ليفيناس من المشغل الفلسفي التالي: «ألا يجب مذ ذاك البدء في التفكير بأن فهم الكينونة ليس إنجازا أكثر اكتمالا من الفكر، وليس بمقدوره السير بنا نحو تأمل الذاتية. فالأمر قد يتلاءم وطرح كل من أفلاطون وأفلوطين عن الكينونة، تلك المرتبطة باللا-متناهي. infini

إن فكرة الكينونة أكثر شبابا من فكرة اللا-متناهي، بمعنى أن هذا الأخير هو أكثر أصالة وقدامة من الكينونة ذاتها، فالموضوع ينتظر شيئا من الذات، ما عدى ما تحققه في المعرفة.[1]» وعليه سيضطر ليفيناس وانطلاقا من هذا الوضع البحث عن جماعة معرفية أخرى، ويبحث لنفسه عن اللغة التي سيقول من خلالها الكيفية الجديدة التي ستظهر عليها الذات ولمساءلاته لهيدغر.

ألا يمكن القول أن الذات سكنت اللا-متناهي قبل سكنى العالم؟ ألم تكن الذات واحدة، ومجردة بما هي مسؤولة عن الغير؟ وهل من الممكن الكشف عن وجود ممر لفكرة اللا-متناهي نحو مسؤوليتنا؟ إن ما يحتفظ به ليفيناس من فكر روزنزفيغ اعتقاده بأن الإنسان إنّية ipséité يفكر انطلاقا من الذات، فهو فرادة تمتنع عن الاختزال.

هل بإمكاننا الحصول إذن على تجربة الغير المطلق؟ يتبلج الأنا طريق الضياع والفقد، ضياع ذاته نفسها، ذلك لأن الغير سيضعه بسيادته المهيمنة قيد التساؤل. فمع الغير الذي يضعني قيد التساؤل، والذي يفرغني من أنا -نفسه، ولا يكف ولا يتوانى عن إفراغي جاعلي اكتشفا باستمرار لمنابع جديدة، لا أعلم أنني أكثر غنى وثراء لكن لا أملك الحق في امتلاك شيء، فالأنا خير وبفضل الغير.[2] فعندما يلجأ ليفيناس إلى جعل الإيتيقا

[1] Gérard Bailhache, le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, p168.

[2] المرجع السابق، نفس الصفحة.

العلم النهائي والصارم لكونها تجعل من الغير عنصرها الأولي الوحيد، تكون بذلك قد كرست للهيمنة الجديدة.

إن الأنا يملك من الثراء، ما يمنعه الغير من التمتع بها. لا لشيء إلا لأنه مسؤول عن هذا الغير، فمسؤوليته هذه تحول دون تحقيق متعة بما يملكه الأنا. الغير مستهلك في المماثل le même لا يستجيب أبدا في حضرة الغير لأي نظام، حيث تكون المدلولية إزعاجا لا يغتفر مثل هكذا مدلولية هي في حقيقة الأمر مدلولية الأثر، ماض مكتمل إطلاقا[1]

بفضل ليفيناس يعرف الأنا انسحابه من كينونة فهمها هو بنفسه. النظام الذي ما فتئ يلحق التعالي دائما بالمحايث. ليفيناس إذن هو فيلسوف الغيرية، الذي كشف عن الميزة الأساسية لوجود الغير بما هو علة الإيتيقا. ثمة كينونة يفهم من خلاله الموجود. الكينونة في عموميتها وبكل بساطة التي تغدو في نهاية المطاف، كينونة لموجود يتحقق ذلك بواسطة حدث الحضور. ويصف ليفيناس هذه الكينونة بدون موجود تحت مسمى الـ "الثمة" il y'a.

الـ "ثمة" هذه مرعبة ومفزعة لأنها منكرة، أي مغفلة ومجهولة anonyme بمعنى أنها لا تمتلك اسما متعذرة عن التسمية، innommable إنها عالم من الظلام الدامس، ليل مرعب بالمعنى الذي يكون فيه الليل غياب للنهار (النور)؛ أي الليل لا يطلع عليه النهار. ترفض الـ"ثمة" أن يكون لها شكل محدد، إنها الكينونة في غموضها والتباسها، فهي تجد كيانها وحقيقتها في السهاد، l'insomnie عندما لا ننام. «هذا ما يجعل الكينونة بالمعنى الذي يضعه ليفيناس موضوع للاختراق والتجاوز. الميتافيزيقا لديه بعيدة كل البعد عن أن يكون مجرد أنطولوجيا، مثلما كان يتصورها التفكير الفلسفي، فهي تعني على العكس من ذلك الزيادة والاسراف في الكينونة، وأن الخطاب الذي يناسبها هو ذلك الذي يضع الهوية والتطابق موضع تساؤل ميتافيزيقي. فالنقد الممارس على الأنطولوجيا

[1] Gérard Bailhache, le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, p171.

يتوجه بالأسئلة نحو حقيقتها التي ما فتئت تعكسها المتون الفلسفية التقليدية بأنها مراوحة بين الحضور والغياب.[1]»

يعلن اللا-متناهي l'infini لدى ليفيناس باعتباره أثرا في الظهورية، phénoménalité وذلك بإزعاجها أو من خلال هذا التحديد المعاد تجديده للأثر، كأثر لم يحضر أبدا. يفكر ليفيناس هذا اللقاء والتواصل مع الظهور والمرئي، ذلك الذي يرفض الظهور أمام نداء اللا-متناهي. وعليه الأثر لدى ليفيناس هو حدث التجلي بما هو خلخلة لنسيان كل متجلي، لأنه في التجلي يكون اللا-متجلي، وهذا ما يمكننا ومن خلال استدعاء معجمية دريدا نعته بتأجيل أو إرجاء الظهور. فالأثر يمحو أثره، إنه محو للامحو. ليس الأثر مجرد علامة شأنه في ذلك شان باقي الآثار، إلا أنه يلعب على الرغم من ذلك دور العلامة بحيث يمكن النظر إليه بما هو كذلك.

تكمن إذن أصالة ليفيناس في أنه سيتوجه بنا نحو المفارق ونحو الغريب، «فالماضي بالنسبة إليه لم يعرف أبدا حاضرا، لأنه يؤجل ظهوره، وقد لا يحضر نهائيا. ماضي لا ذاكرة له، حاضر هو أكثر أصالة من كل حاضر. ووحده مثل هكذا ماضي يمكنه ترك أثره. وعليه الأثر ماض لا حاضر له.[2]»

يزعج الأثر وينأى بنفسه عن كل نظام، عن كل نسق، عن العالم، يرغم التاريخ والميتافيزيقا بما هو تاريخ الأنطو-ثيولوجيا على الانسحاب، ومن ثم يقوم بإنقاذها لكي يتفرغ للبحث عن ميتافيزقا مغايرة. هذا ما يجعل الأثر متعذر عن التدجين والترويض، ذلك أنه ليس أبدا نتيجة لعلة أكثر من كونه ناجم عن أفق الزمان مثل الذاكرة. ولا يمكننا البتة تبرير حركة الأثر هذه من خلال تحليل سبق أن تم تحقيقه، وذلك بفضل الفضاء المفاهيمي الخاص باللسانية (العلامة)، فالأثر لا يدل على شيء ولا يحيل إلى شيء، إنه اللا-إحالة خلافا العلامة، العلامة التي قامت تحديدا بإخضاع الأثر للحضور الممتلئ المختصر بداخل اللوغوس. الخفض من الكتابة دون الكلمة الحالمة باكتمالها.

[1] Rodolf calin, levinas, in vocabulaires des philosophes, p837.

[2] Rodolf Calin, Levinas, in vocabulaires des philosophes, p832-833.

«هي ذي أهم المسالك التي كانت مطلوبة من طرف الأنطو-ثيولوجيا المحددة للمعنى الأركيولوجي والاسكاتولوجي للكينونة كحضور. كـ" باروسيا" parousia -ماهية- كحياة بدون إرجاء différance (اختلاف مرجأ)، اسم آخر للموت، وحدها الكينونة اللانهائية بإمكانها اختزال الاختلاف إلى مجرد حضور. لعلنا نفهم الآن على نحو أفضل يشير دريدا لما قاله فرويد عن عمل الحلم le travail de rêve إنه أقرب للكتابة منه إلى الكلام (اللغة)، وأقرب لكتابة هيروغليفية منه إلى كتابة صوتية. إن الكتابة سواء قامت بتشكيل الذات، أو بتفكيكها تظل مغايرة لها، ولا يمكن بحال أن نفكر في الكتابة تحت مقولة الذات مهما تعرضت لتعديل، سواء وسمنا هذه الذات بوسم الوعي أو اللا-وعي، فهذا اللا-وعي يحيل بكل مسار تاريخه إلى مادية حضور كامن تحت العوارض أو إلى هوية ما هو خاص في حضور العلامة مع الذات.[1] »

يتوجه نحو الـ" ما-وراء" الكينونة أي ميتا- الميتافيزيقا، أو ميتا -الأنطولوجيا. الـ"ميتا" هنا تملك وظيفة كما يفضل جان غرايش توصيفها. وظيفة trans[2] الاختراق والتنقل. وبالتالي سيكون مع هذه الوظيفة أمام امتياز وفرادة اختراق الأنطولوجيا، قصد التمكن من شق طريق كل أنطولوجيا جذرية، أو أنطولوجيا مغايرة. الطريق الثالث الذي يرجع إلى الضمير الثالث للمفرد "هو" il مغادرا طريق الـ-أنا moi وطريق الـ" أنت" tu.

لا ينجز الأثر إلا عبورا، إنه العبور مزعج بعبوره. هذا ما يعكس بدوره النظام الذي تمتعت به الكينونة منذ فجر الفكر اليوناني، وبهذا العبور يحقق إنارة، إضاءة لـ"وجه" الغير. فنور الفينومينولوجيا لم يغب أبدا عن تفكير ليفيناس هذا ما صيره ميتافيزقيا تقليديا بالسبق والترصد.

إن الإله الذي مر ليس أبدا النموذج الذي الوجه يحمل صورته، فأن يكون الوجه صورة الإله، هذا لا يعني أبدا أن يكون أيقونة الإله، وإنما هو التواجد في الأثر. فالإله الذي تكشف عنه روحانية اليهودية والمسيحية يحتفظ بلا نهائيته، غيابه، أي

[1] جاك دريدا، في علم الكتابة، ص.

[2] Jean Greisch, le cogito herméneutique, éditions J. Vrin, pais, 200, pp 189-201.

بغيابه المطلق المدرج ضمن نظامه الشخصي نفسه. فهو لا يظهر ولا يتجلى إلا عبر الأثر[1].

فالأثر لا يدل بإحالته على شيء ما داخل سياق الدلالة وفي امتناعه عن أن يكون مجرد إحالة، يكون الأثر قد اكتسب قدرة تمكنه من إخفاء ظهوره، ومن ثم يكف ذاته عن كل تصيُّد وعن كل امتلاك، لأنه لا يترك ما يمكنه تصيُّده والقبض عليه، فهو لا يثبت ولا يبرر ولا يقبض عليه، إنه ينفلت حتى من ذاته. فهو ليس كتابة، لأنه ليس رسما، ولا وسما. إنه يتميز مثلما يشير إلى ذلك ليفيناس نفسه بعدم الاستقامة non droiture، هنا بالتحديد تبرز المفارقة التي يجب أخذها بعين الاعتبار، إنه بفضل اللا-استقامة يتمكن الأثر من الاستقامة، وذلك بفضل استدعاء أو نداء الوجه، يحضر هذا الأخير في لا استقامة الأثر.

[1] Gérard Bailhache, le sujet chez Emmanuel Levinas fragilité Et subjectivité, 172.

خاتمة

يشكل البحث حول ليفيناس منعطفا حاسما للباحث، إذ كل ما يمكن أن نستخلصه من قراءة المتن الليفيناسي ومعاودة القراءة من خلال الشراح، أنه فكر يتسم بتعدد وغنى المصادر التي شكلته، ووجهت أفق بحثه، لا يمكن أن نسميها إلا "ترحلا" بين عوالم متعددة، الظاهر من خلال نوافذها المعرفية أنها متباينة، إلا أن التواشج والتلاقح بين كل أشكال المعرفة، هي الطابع المميز لكتابة ليفيناس، فمن الدين إلى الأدب، إلى اللغة، وصولا إلى الفلسفة، هذا الترحال، بالرغم من صعوبته إلا أنه يترك لدى القارئ انطباعا جيدا، حيث تميل لغته إلى البساطة أحيانا، بساطة الحياة في راهنها وما تحمله من تناقضات، وإلى التعقيد والغموض والتكثيف أحيانا كثيرة، وذلك راجع إلى توجهه الصارم نحو انتاج وابتكار مفاهيم خاصة به لم يسبقه إليها أحد، وإلى إفراغ المفاهيم الفلسفية التقليدية من حمولتها الأنطو- تيولوجية مضيفا إليها معاني جديدة، ومن ثم كانت فلسفته في كثير من سجالاتها سجالات لغوية، فيما يمكن أن نسميه لعبة اللغة. طبعا هذا يندرج ضمن ابتكاره لطريقة جديدة في التفلسف ينشد من خلالها الإيتيقا. ولهذا يعد علامة فارقة في الفلسفة المعاصرة.

نتبع بحذر أقاليم فلسفة ليفيناس، حتى لا نسقط ضمن أحكام متسرعة، واندفاعية، تخلط بين المعرفي والإيديولوجي، ولهذا ستكون استنتاجاتنا ناشئة ابتداء من هذا التمييز، إذ يجدر بنا الحديث عن تجربة الأثر لدى ليفيناس في أفقها الفينومينولوجي، لنرى مدى تمكنه من بناء فينومينولوجيا جديدة تتجه صوب اللا-مرئي والتعالي، واللا-متناهي، لاعتبارات عديدة قد يعتقد المتسرع أن هذا غير ممكن ما دامت الفينومينولوجيا أساسا تنطلق من الظاهرة، محاولة من خلال ما يظهر العودة إلى الأشاء عينها. فهل سينجح ليفيناس في بناء فينومينولوجية إيتيقية؟ ستكون الإجابة إن ما خطه ليفيناس ضمن كتابته يندرج ضمن فينومينولوجيا ذات خصوصية إيتيقية، تتجه نحو العلاقة التي تنشأ بين البشر في العالم، في الحياة، تلك العلاقات التي يمكن

أن نصفها بأنها لا- مرئية ومتحجبة، إلا أننا نجد الكثير من الآثار الدالة عليها، كما أن الذي يدل عليها هو لا- مرئي أيضا.

تخلص تحليلات ليفيناس إلى الأثر الذي نلمحه في وجه الغير، وجه الموجود، الذي أحاوره ويتوجه إلي بالكلام يأتي إلي بوجه عار، يدل عريه على أثر اللا-متناهي فيه، وبالتالي النظر إلى وجه الغير، (الضعيف، الفقير، الأرملة...) وحده كاف لنرى -من دون نظر طبعا- من خلاله أثرا متخفيا لوجه شاحب، يجعل الذاتية تعلن عن خرابها في سبيل أن تتخذ الذات التضحية، والخروج من جوانتيها لتعانق المطلق في وجه الغير.

إن تفكير ليفيناس في العلاقة بين الذات والغير، تفكير قاده نحو اكتشاف -صار بالنسبة إليه حكما- أن الغير هو النقطة المظلمة في تاريخ الفلسفة، أي أنها لم تتحمل مسؤولية أن تعطي للغير مكانته الخاصة في العالم، ليس فقط كونه ذات يمتلك مقومات أنا خاص به، وإنما باعتبارها نقطة تجمع الروافد والأنهار، ومنه أيضا تعاود الرجوع، ولكن هذه المرة ليس إلى الذات وإنما نحو البرانية، التي ستقود الذات إلى التفكير أكثر مما تفكر.

الغير مرة أخرى هو المنسي واللا-مفكر فيه، في التقليد الفلسفي الغربي بكليته، ومن ثم يصف تاريخ الفلسفة بأنه مجرد مونولوج وحديث الذات لذاتها، ترى كل العالم من زاويتها، ما جعلها تتوهم أنها تستطيع البقاء في العالم مكتفية بذاتها، دون حاجة إلى الغير، ومن ثم يدرج هذا الأخير ضمن عالم الأشياء، يُقوّم مثله مثل عالم الأشياء، فكانت الميزة الأساسية لتاريخ الفلسفة هو إقامة الثنائيات التي أوقعتها في التمثل وسلطة الوعي الذي يعيش حالة من الفرادة والتشبع، الذات- الموضوع، الأنا- الغير، المثالية- الواقعية...، هذه الثنائيات يعمل ليفيناس جاهدا على تفجيرها وتجاوزها، ودحض مسلماتها انطلاقا من قلب هرمية السلطة، من الذات نحو الغير، حيث ستكون هذه الحركة منعطفا حاسما في فلسفة ليفيناس، من خلالها يدمر التحايث ليحل محله التعالي. إن المونولوج في تاريخ الفلسفة نشأ من احتقار "الأنا الآخر"، وتهميشه، أي أن تاريخ الفلسفة لم يعامل الغير يوما باعتباره غير، يمتلك نفس خصوصيات الأنا المتكلم،

وإنما دائما غريب، نكرة، مجرد آخر يمكن استخدامه ويكون خاضعا للأنا وتصوراتها، تلك التصورات التي هي دائما في نظر ليفيناس مزيفة، لأن أصلها مزيف، وليس حقيقي، هذا الترفع عن الغير قد يصل إلى إهانته وقد تنتهي الإهانة بقتله، ما هو إلا انعكاس للتقليد الفلسفي الذي جعل رؤية العالم -الإنسان غير ممكنة إلا في أفقه.

على هذا النحو كانت فلسفة ليفيناس دعوة إلى تحرير الذات، وإزاله الغشاوة على بصر البصر، حتى يكون قادرا على الرؤية، أي تخطى من خلالها حجاب البصر نحو بصيرة تضج بكثير من الدلالات، والتي لا يمكن ملاقاتها في عالم الحياة إلا من خلال الأثر الذي يكون الغير مجلاه.

ومن هذا فإن ليفيناس يلجأ إلى استعادة جذرية لسؤال الأصل، متجاوزا بذلك هوسرل، وتحديدا هيدغر، حيث أن الكينونة في عموميتها ليست أصلا لإنسان يدركها ويتعقلها، إذ وحسب ليفيناس دائما، إن الكينونة تفتقر إلى أصل يهبها انوجادها، وكل من احتاج إلى غيره في انوجاده لا يعد أصلا، وإنما الأصل فيما -وراءها وبخلافها أو في كينونة أخرى متمايزة.

ومن ثم فإن ليفيناس يرى أن تفكير الكينونة مجرد عبث ما دامت مفتقرة لشرط المعقولية. ولهذا الفلسفة منذ بارمينيدس إلى غاية هيدغر، كلها جانبت الصواب في تفكرهم الواهم الذي جعل من الأنطولوجيا فلسفة أولى، ومن ثم فإن أصل كل أصل هو الإيتيقا الحامية للغير، وهي الطريق الذي من خلاله تتخلص الذات من كل أشكال العنف، لأن العنف دلالة على انتصار الأنطولوجيا في نقطتين حاسمتين هما الكينونة والذات المكتفية بذاتها، والانتصار على هذه يلخصه ليفيناس من خلال إعادة ترتيب مستويات الوجود من الأكثر أهمية إلى أقله قيمة، فيكون الترتيب كالتالي: إذا كانت الذات تخرج الكينونة إلى النور ومن خلال الذات تخرج الكينونة من كونها لا متعينة إلى العيان، فإن الغير يخلص الذات من جوانيتها نحو البرانية، أي نحو الغير والأثر الذي ينشئه اللا-متناهي في الغير، أو ينشئه فينا كما يعبر عنها ليفيناس بنون الجماعة الدالة على التشارك، حيث يصبح الحديث عن فردانية غير ممكن. فإذا كانت الغيرية انقاذ

للذات من توحدها، فإنها تمتلك أسبقية وشرعية تجعل الأنا دائمة مدينة للغير، ولا يمكنها بأي حال قضاء هذا الدين، ولهذا وجب عليها التضحية من أجل الغير، حيث تكون مسؤولة عنه مسؤولية تامة. ومنه سيكون الترتيب على التالي: الغير- الذات - الكينونة، فتصير الكينونة ثانوية، ليست أصلا وإنما الأصل هو الغير ما دام يستمد قوته من كونه محل تجلي المقدس المتعالي من خلال الوجه.

يستدعي ليفيناس الفينومينولوجيا باعتبارها منهج ليحقق من خلالها القفزة نحو اللا-مرئي، أي نحو تحليل تجربة الأثر نظرا لقوة المنهج الفينومينولوجي، تلك القوة لا يستمدها من تقنيات وآليات حاسمة ونهائية، وإنما في الحركية التي جعلها هوسرل فيه، تلك الحركية التي تجعله طيعا، قابلا للتعديل، وإعادة التعديل، ولهذا سنكتشف أن مراجعة ليفيناس للمنهج الفينومينولوجي الهوسرلي جعله يكتفي بالقصدية، مبينا وجاهتها، ولكن مع ذلك موضحا قصورها الذي يبقيها ذاتية، فيسعى إلى تطويرها، هذا التطوير والتعديل ليس خروجا من الفينومينولوجيا، وإنما تتحقق المراجعة من داخل الفينومينولوجيا ذاتها، ولهذا دائما ما يصف أعماله بأنها فينومينولوجية، وهو أيضا فينومينولوجي، تلك المراجعة التي يقيمها ليفيناس في أفق الإنسانية المشترك بين الذات والغير، في أفق العلاقات الاجتماعية، التي تخلص الذات من أنانيتها المتوحشة، إذ في العلاقة ومن خلالها تتعرف الذات على أن القصد الحقيقي من العيش في العالم ليس الحرية، التي هي بها أنانية وإنما المسؤولية.

من هذا يمكن القول أن عنوان أطروحتنا في شقها الأول " التحليل الفينومينولوجي" مبرر باعتماد ليفيناس على مبدأ أساسي في قراءته للمتون الفلسفية الفينومينولوجية المؤسِسة -هوسرل وهيدغر- إذ يقيم معهم حوارا، ينتهي الحوار دائما بإيضاح مواطن قوة القصدية عند هوسرل، والكينونة عند هيدغر، ولكن يعتبرها غير كافية، ولهذا يتجه نحو تجاوزها مبينا هشاشتها من خلال أنها قائمة في توحد ذاتي لا يقيم للغير اعتبارا، وهذا ما يبقيها فلسفات محايثة، تعبر عن جوانية ذاتية، ومن ثم فإنها لا تختلف عما نجده في التقليد الفلسفي الغربي برميه.

من هذا يأتي ليفيناس إلى استصلاح أرض الفينومينولوجيا، ليجعلها جديرة بتفكر الغير الذي تناسته هي وكل الفلسفات التقليدية، أي أن هذا الحكم ينتهي إليه ليفيناس، إذ وحتى وإن كانت هناك فلسفات طرحت سؤال الغير في أفقها، فإنها تبقى بالنسبة إلى ليفيناس رهينة الذاتية، أي أنها لا تطرح سؤال الغير في جذريته، تلك الجذرية التي تقتضي الرجوع إلى الأثر اللا-مرئي.

يتميز فكر ليفيناس بإيجابية فريدة، إذ دائما ما يستحضر في تأملاته، إيجابية محاوريه وموضحا لجوانب القصور في تأملاتهم، وهكذا كان شأنه في مراجعة الأنطولوجيا التي هي صفة الميتافيزيقا منذ اللحظة الإغريقية، إبراز القصور أيضا يدفعه إلى معاودة سؤال الأصل من جديد، من خلال سجال حاد بين الإغريق من جهة، واليهودية من جهة أخرى، فيقر بأنه في اليهودية أصل لم يدركه اليونان ولم يتنبهوا له، أي أن للفلسفة جذور أبعد من الإغريق يمكن الارتكاز عليها، لتأسيس فلسفة حقة، أو لتحقيق المبدأ الأساسي لكل فلسفة، أي أن تكون فلسفة أولى. إن العودة إلى أصول يعتبرها ليفيناس أبعد جذورا من الفلسفة الإغريقية، راجع لمسعاه الأساسي قلب الأنطولوجيا نحو الإيتيقا.

يتشكل الخيط الناظم لأفكار ليفيناس رغم تعدد مصادر تلك الأفكار إلى وحدة خفية تحرك تفكراته كلها، إنها الإيتيقا، التي تعطي مشروعية مطلقة للغير في العالم، ومن ثم تجعل الأنا تابعة للغير، لأنه دائما حسب ليفيناس تلاقي الذات بالغير ضمن عالم الحياة مشحون بالتوتر، إلا أن السيادة والريادة والتقدم يكون للغير، لماذا الإعلاء من حضور الغير أكثر من الأنا؟

يرجع ليفيناس تلك السيادة المطلقة للغير على الأنا إلى اعتباره الغير محل تجلي الأثر، الوهب الأوّل للكينونة، الماضي الذي لا يستطيع أن يكون يوما حاضرا، الغائب الذي لم يكن يوما هنا، إلى معنى لا يمكن التواصل معه إلا بشروط يضعها ليفيناس أفقا يحكم علاقة الذات بالغير، أوّل تلك الشروط للوصول إلى المعنى هو التنازل، حيث الذات تجعل الغير في الطليعة مقدما عنها في كل شيء، إنها تضحية الذات بذاتها في

سبيل الغير، ينتج عن هذه التضحية، تشظي الذات وتمزقها، حيث تتخلى عن تمثلاتها الناشئة من الوعي، التي تجعلها محايثة، يسمح لها هذا بمغادرة جوانيتها ذهاب بلا عودة، أي اللا- رجوع إلى الذات، فإذا تحقق الشرطين نكون أمام اللا-متناهي الذي يكشف عن أثره في الغير، من خلال الوجه.

يكشف إذن الوجه عن التعالي الذي يستحيل الاقتراب منه ومجاورته إلا من خلال وجه الغير، الذي أحيا معه وأتقاسم معه عالما مشترك، يخبرني وجهه بدون كلام، يتجلى الله في وجه الغير، في وجه الغريب، فالرغبة التي تدفع الذات باتجاه الله، تجعل الذات تفنى عن ذاتها لمعانقة المطلق. هذه الرغبة ليست انفعالية ولا غريزية وإنما رغبة تتشكل في مرغوب فيه لا يمكن أن يحصل الإشباع باللقاء، إذ تبقى الرغبة دائمة، وكلما قويت الرغبة في اللا-متناهي كلما زاد انكشافه في وجه الغير، ومن ثم نستنج مع ليفيناس أن الطريق إلى "الله" مصدود، والعبور إليه لا يتم إلا من خلال الغير.

ينشد ليفيناس غيرية جذرية تجعل من الله الغير الأول، أو هو آخَر الكينونة، وبخلاف الكينونة، أي منفصل كليا عن التقليد الأنطو-ثيولويجي، لأن هذه الأخيرة قامت على سؤال الكينونة، وبالتالي هي متناهية، ومن ثم فإن شرط تحقق الفلسفة الأولى هو الوصول إلى ما-وراء الكينونة، التي تكون أصلا لها وفي الوقت نفسه فلسفة أولى أي أن تكون إيتيقية.

من خلال ما سبق سيكون "الله" هو الضامن الوحيد لانعطاء المعنى في حقيقته، فإذا كان الله متعاليا، تعال يجعلنا نتوهم غيابه، أو أن نستلهم معناه في الحضور من خلال تمثله، فهذا يجعل منه كائنا متصفا بصفات المتناهي، وإنما اللا-متناهي هو الوحيد القادر على انقاذ الذات من الحضور، ليلحقها بالغياب المطلق، من التحايث نحو التعالي، إذ لا يمكن تفكير التعالي انطلاقا من الذات، ولكن من خلال اللا-متناهي الذي نقترب منه في أثر الغير.

بعث ليفيناس لسؤال الأثر سيجعل منه موضوعا راهنا، ينخرط الكثير من الفلاسفة في مناقشته من زوايا مختلفة ومتعددة، تتقاطع مع ليفيناس في نقاط،

وتتجاوزه في نقاط أخرى ومن أهم الأسماء التي انخرطت في مثل هكذا موضوعات دريدا وبول ريكور، وغيرهم محركهم نحو هذه التيمة هو ليفيناس.

فما الذي يمكن استخلاصه من خلال تحليلنا لتجربة الأثر كما حدد معالمها ليفيناس، في سلسلة من المفاهيم مختلفة المصدر، أي من الأدب إلى الفلسفة إلى الدين؟

ما أود أن أشير إليه أن ليفيناس استطاع ببراعة قل نظيرها سحب الفلسفة من تفكير موضوعات لم تكن ضمن أفقها، بالإضافة، إلى تمكنه من صياغة نماذج مفاهيمية خاصة بهكذا إمكان. إن مفهوم الأثر يعد بحق المحرك الأساسي لتفكير ليفيناس، الذي يناضل باستماتة من أجل تحجيم الأنا وسجنه في إطار كونه مسؤولا لما يحدث للآخرين. ومنه فإن مصير الأنا دائما الترقب والانتظار، والنظر في وجه الغير ومراقبة ما يمكن أن يكشفه الوجه من الماضي البعيد، حالة الترقب هذه ناشئة من كون الأثر لا يكشف عن نفسه إلى مباغتة إلا من خلال الترقب الدائم والتعقب.

وقبل إنهاء الخاتمة، سأتوجه بقليل من النقد لهاته الفلسفة، لعله سكون فاتحة لبحوث أخرى في المستقبل، وأعني بذلك ما مفهوم الغير الذي ينشده ليفيناس؟ أهو الغير مطلقا؟ أم الغير الطائفي الذي هو اليهودي؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تعود بنا إلى ثلاثينيات القرن السابق، الذي وصفه ليفيناس بانتصار الشمولية والكلية، التي كان من ضحاياها اليهود في أوربا، وتحديدا انتصار النازية، الذي يرى فيه ليفيناس عداء للغيرية، ومن ثم فإن نديته لهيدغر ناتجة عن انخراط هذا الأخير في الحزب النازي، والذي دائما يلوم ليفيناس هيدغر على هكذا انخراط. إلا أنه وفي المقابل نجد انخراط ليفيناس في المنظمة الصهيونية العالمية ودعمها اللا-مشروط من قبله يطرح العديد من علامات استفهام حول هكذا غيرية، إنها أيضا غيرية مشروطة بالإنسان اليهودي، أو كما يحب ليفيناس تسميتها ب الإنسانية العبرانية، تلك التي تستثمر السردية التاريخية لليهود في ثلاثينيات القرن السابق، حيث يعتبرون التضييق عليهم في أوربا حجة لارتحالهم نحو الأرض الموعودة، التي تعرض فيها الفلسطيني لكل أشكال القمع والتضييق من قبل اليهود من نشأة الكيان الصهيوني

المغتصب، ومع كل ذلك التضييق والتهجير والشتات الذي يتعرض له الفلسطيني، نجد صمتا رهيبا من قبل ليفيناس، أليس الفلسطيني غيرية مضطهدة تعيش الإقصاء والتهميش أضعاف ما عاشه اليهود من قبل النازية؟

إضافة إلى هذا فإن تقليص وتحجيم دور الأنا في العالم، وجعلها مجرد تابعة للغير، خاضعة لشروطه، يجعل من هكذا حركة للفكر تعيد الإقصاء ذاته للذات، ما يجعلنا نشير إلى أن فكر ليفيناس سعى للخروج من تطرف إلى تطرف آخر أقصى وأشد، إذ أن إخضاع الذات وعبوديتها اللا-مشروطة لتصورات الغير، هي قلب للذاتية وتأسيس لذاتية جديدة أكثر تطرفا من الأولى، فإذا كانت الأولى مشروطة بالحرية، فإن الأخيرة لا ترتد إلى المسؤولية التي تسعى إلى إحلال السلام، وإنما إلى استعباد من نوع آخر هو بالتأكيد مماثل لحركة الفكر الأولى.

ما يجعلنا نؤكد في النهاية أن الغيرية هي اقتضاء لعلاقة الذات بالغير، وليست نموذجا للإقصاء أو لجعل مفاضلة بين الغيريات الممكنة، لأن كل ذات هي في الأصل غير للمقابل الذي هو مطلقا غير، فانحياز تفكير ليفيناس لغيرية يهودية، يجعلنا نسلم بداهة أننا نستطيع أيضا إتمام مشروع الفلسفة مادام مشروع ليفيناس غير مكتمل، عدم الاكتمال راجع بالأساس إلى التفضيل العرقي لجنس دون جنس، هذا ما يجعل ليفيناس لم يغادر أرض الأنطولوجيا وإنما حفر طريقا في تخومها جعله يتوهم إدراج تفكراته ضمن الإيتيقا، إلا أنها مجرد إيتيقا أعيد تجذريها في أفق أنطولوجيا، إلا أنها أكثر تطرفا من كل أنطولوجيا. ومن هذا يبقى سؤال الأصل مفتوحا إلى أن يدرك منتهاه بفلسفة تذهب به أبعد مما انتهى إليه ليفيناس ومغايرة له في آن.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أ- المصادر باللغة الفرنسية

1. Emanuel Levinas, carnets de captivité et Autres Inédits, Editions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2009, France.
2. Levinas Emmanuel, œuvres 2, parole et silence et autres conférences inédites, éditions Grasset et Fasquelle, France, 2011
3. Emanuel Levinas, éros littérature et philosophie oeuvre3, Editions Grasset et Fasquelle, IMEC, 2013, France
4. Levinas Emmanuel, quatre lectures talmudiques, les éditions de minuit, paris,1968.
5. Emmanuel Levinas, en découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, éditions J. Vrin, paris, 1988.
6. Levinas Emmanuel, totalité et infini essai sue l'extériorité, biblio essais livre de poche, france,2000.
7. Levinas Emmanuel, difficile liberté essais sur le judaïsme, librairie générale française, 10 éditions, France.
8. Levinas Emmanuel dieu la mort et le temps, éditions grasset et fasquelle, France, 1993.
9. Emmanuel Levinas, la théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, éditions Vrin, France.
10. Levinas Emmanuel, noms propres, fata morgana, paris,1976.
11. Emmanuel Levinas, humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, paris, 1973.

12. Emmanuel Levinas, altérité et transcendance, fata morgana, paris, 1995.
13. Emmanuel Levinas, éthique et infini, dialogue avec Philippe Nemo, éditions fayard/ France culture,1982.
14. Levinas Emmanuel, éthique comme philosophie première, éditions Payot et rivages, paris, 2010.
15. Levinas Emmanuel, hors sujet, fata morgana, France,1987
16. Levinas Emmanuel, autrement qu'être ou au-delà de l'essence, éditions Martinus, Nijhoff, France, 1978.
17. Levinas Emmanuel, liberté et commandement, fata morgana, paris,1994.
18. Emmanuel Levinas, dieu qui vient à l'idée, éditions J. Vrin, Paris, 1992,
19. Emmanuel Levinas, de l'existence a l'existant, éditions Vrin, 2éme éditions, France 2013.
20. Emmanuel Levinas, épreuves d'une penser, in l'Herne Levinas, éditions l'Herne. Paris,2006.
21. Emmanuel Levinas, quelque réflexion sur la philosophie de l'hitlérisme, in l'Herne Levinas, éditions l'Herne, paris,2006.

ب- المصادر المترجمة إلى العربية:

1. ليفيناس، الزمان والآخر، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2014،
2. إيمانويل ليفيناس، الكلية واللامتناهي، ترجمة عبد العزيز بومسهولي، دا سبعة للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021

3. مقالات مترجمة ضمن مجلد ليفيناس تحت الطبع، بإشراف عبد الحليم عطية، وقد نشرت سابقا في المجلة أوراق فلسفية:
   1. ليفيناس إيمانويل حول الأفكار لهوسرل ترجمة عبد العزيز بومسهولي.
   2. ليفيناس إيمانويل، التفكير في الله خارج الميتافيزيقا أو الله والأنطو-تيولوجيا،
   3. الوعي غير القصدي إيمانويل ليفيناس،
   4. ليفيناس إيمانويل، الموت من أجل الآخر أو الانعطاف الأنطولوجي نحو الأخلاق.
   5. مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس من الفينومينولوجيا إلى الإيتيقا، حوار ليفيناس مع ريتشارد كيرني،

ج- المراجع: باللغة الفرنسية:

1. Catherine Chalier, la trace de l'infini Levinas Emmanuel et la source hébraïque, éditions cerf, France,2012.
2. Lescouret Marie-Anne, Emmanuel Levinas, Edition champs Flammarion, France, 2007.
3. Poirié François, Emmanuel Levinas Essais Et Entretiens, éditions Babel, France, 2 éditions, 2006.
4. Malka Salamon, Levinas la vie et la trace, Albin Michel, France, 2005.
5. Sebbah François David, Levinas, édition Perrin, des belles lettres, France, 2010.
6. Ernest wolff, de l'etique a la justice langage et politique dans la philosophie de levinas, springer 83, 2007

7. Yasuhiko Murakami, Levinas phénoménologue, éditions Jérôme million, Grenoble, France, 2002.
8. Michel Vanni, l'impatience des réponses l'éthique d'Emmanuel Levinas au risque de son inscription pratique, cnrs éditions paris, 2004.
9. Danielle Cohen -Levinas, Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée, éditions Epiméthée, France, 2007.
10. Francisco Xavier Sénchez Hernandez , vérité et justice dans la philosophie de Emmanuel Levinas, éditions l'harmattan, paris, 2009.
11. Gérard Bailhache, le sujet cher Emmanuel Levinas fragilité et subjectivité, Presses universitaires de France,1ere éditions, 1994.
12. Cmaver Boundja, recherches sur Emmanuel Levinas, et la phénoménologie, philosophie de l'événement, éditions l'harmattan, paris.
13. Éric Hoppenot et Alain Millon, Emmanuel Levinas Maurice blanchot penser la différence, Manola Antonioni, Emmanuel Levinas, et Maurice Blanchot : trace, énigme et elléité presses universitaires de paris ouest, 2e édition 2009.
14. Jaque Derrida, marge de la philosophie, éditions minuit, paris, 1972
15. Jaque Derrida delà phénoménologie, recueille, entretien aves Spire, in Sur Parole instantanés philosophique, paris, éditions de l'aube, 2003.
16. Jaque Derrida et spire (A) au -delà des apparences, in le bord de l'eau, 2002.
17. Jaque Derrida, psyché, l'invention de l'autre, Galilée, paris, 1998.

18. Jaque Derrida, passions l'offrande oblique, éditions Galilée, paris,1998. Derrida, force de loi, éditions Galilée, paris 1994.
19. Jaque Derrida, marge de la philosophie, seuil, paris, 1972.
20. Jaque Derrida, Freud et la scène de l'écriture, in l'écriture et la différence, éditions seuil, paris, 1967.
21. Jaque Derrida, sur parole, instantané philosophique, éditions de l'aube, paris, 2003.
22. Jaque Derrida, Moscou, aller – retour, éditions de l'aube, paris,1992.
23. Edmond Husserl, méditations cartésiennes, éditions Vrin, France, 1992.
24. Husserl Edmond, recherches logique, N°1, traduit par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Puf Epiméthée, paris, 1961.
25. Edmond Husserl, idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier, éditions Gallimard, France,1995.
26. Husserl Edmond, l'origine de la géométrie, traduit par jaque Derrida, Puf, Epiméthée, paris, 1962
27. J.L. Marion, figures de la phénoménologie, éditions j. Vrin, paris, 2012.
28. Marion John Luc, réduction et donation, édition Puf collection Epiméthée, paris, 1991.
29. Paul Ricoeur, à l'école de la phénoménologie, éditions J. Vrin, paris,1993.
30. Jean Greisch, le cogito herméneutique, éditions j. Vrin, pais, 2000

31. Natalie Depraz, transcendance et incarnation le statut de l'intersubjectivité comme altérité a soi chez Husserl, éditions Vrin, France, 1995.
32. Olivier Dekens, la philosophie française contemporaine (1960-2005), éditions ellipses, paris, 2005
33. Pascal Dupond et Laurent Cournarie phénoménologie : un siècle de, philosophie Jean Greisch, les yeux de Husserl en France. Les tentatives de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du xx siècle, éditions ellipses, France, 2002
34. Cabestan (ph), introduction à la phénoménologie, ellipses, paris 1993
35. Dominique Janicaud, la phénoménologie dans tous ses états, éditions de l'éclat, France,2009
36. Dekens olivier, violence et métaphysique polémologie, in Derrida pas à pas, éditions ellipses, paris,2008.
37. Salanskis jean Michel, Derrida, éditions les belles lettres, paris,2010.
38. Michel Haar, la philosophie française entre phénoménologie et métaphysique, presses universitaires de France, 1editions, 1999.

د- المراجع باللغة العربية:

1. جاك دريدا، في علم الكتابة، ترجمة مني طلبة, أنور مغيث، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2007
2. جاك دريدا، أركيولوجيا التوهم، انطباع فرويدي، ترجمة عزيز توما، مركز الإنماء الحضاري، بيروت ط1، 2005

3. جاك دريدا هوامش الفلسفة، ترجمة منى طلبة، دار التنوير بيروت، الطبعة الأولى، 2019.
4. جاك دريدا، مواقع، حوارات، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1992، ص41.
5. جاك دريدا، إليزابيث رودينيسكو، ماذا عن الغد؟ ترجمة، ترجمة سلمان حرفوش، دار كنعان للنشر، دمشق -سوريا، ط1، 2008.
6. دريدا جاك، الصوت والظاهرة، ترجمة فتحي إنقزو، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2004.
7. جويل هانسل، ليفيناس من الموجود إلى الغير، ترجمة على بو لمحم، دار كلمة ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، أبو ظبي، الطبعة الأولى، 2008.
8. مصطفى الضاوي، من العلم إلى الإتيقا ليفيناس قارئا هوسرل، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2020
9. عبد الستار الرواي، الفكر الفلسفي اليهودي الحديث والمعاصر قراءة نقدية، منشورات اتحاد المؤرخين العرب، العراق بغداد، د ذ ط، 2002
10. عبد المنعم الحفني، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، مكتبة مدبولي القاهرة، ط1، 1980
11. يوسف بن احمد، الظاهرة والمنهج في فينومينولوجيا هوسرل، مركز النشر الجامعي، تونس 2008
12. إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار جداول، بيروت لبنان، ط1، 2011.
13. رشيد بوطيب، نقد الحرية مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، الجزائر- لبنان، 2019،

14.مارتن هيدغر، الكينونة والزمن، ت فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2012

15.قانون الإيمان المسيحي، أحمد طه، الجزء الأول، دار الصفوة، القاهرة، مصر، 2013.

هـ- المجلات والدوريات باللغة الفرنسية:

1. Arseneva Elena. Levinas et le jeu des langues. La Russie à Auteuil, In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 100, n°1-2, 2000.
2. Sophie Nordmann, judaïsme et paganisme cher Cohen, Rosenzweig et Levinas un « geste spéculatif » commun, archives de philosophie tome 70 2/2007.
3. Dupuis Michel. Le cogito ébloui ou la noèse sans noème, Levinas et Descartes, In : Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série, tome 94, n°2, 1996.
4. Jean-François Mattéi, Levinas et Platon. Sur l'« Au-delà de l'être » », Noesis [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004.
5. Thérèse Nadeau-Lacour, Levinas, lecteur de Descartes. Ou: l'idée d'infini comme événement éthique. Laval théologique et philosophique, 58 (1) 2002.
6. Reiko Kobayashi, l' « au-delà de l'essence » d'. Levinas et le bien platonicien, revue internationale Michel Henry, n6/2015.
7. David banon, Levinas, penseur juif ou juif qui pense, noesis (en ligne), 3/2004.

8. Stephan strasser, Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas, in revue philosophique de Louvain, quatrième série, tome 75,n25,1977
9. Raoul Moati, l'intentionnalité a l'envers à partir de totalité et infini, Europe revue littéraire mensuelle, novembre- decembre,2011.
10. François Raffoul, responsabilité et altérité chez Heidegger et Levinas, in symposium, 1,1 (1997).
11. Lannoy Jean-Luc. « Il y a » et phénoménologie dans la pensée du jeune Lévinas. In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 88, n°79, 1990.
12. Francis Guibal, Dieu sans le voir une « raisonnable façon de parler de Dieu » ? in pardès 2007/1 (N°42) éditions in Press
13. Faessler Marc. L'intrigue du Tout-Autre : Dieu dans la pensée d'Emmanuel Lévinas. In : Études théologiques et religieuses, 55e année, n°4, 1980.
14. derrida et la phénoménologie in revue alter, revue de phénoménologie, 200/n8.
15. Dastur Françoise, Derrida et la question de la présence une lecture de la voix et phénomène, in revue de métaphysique et de morale, n°5, 2007.
16. Daniel Giovannangeli, la fidélité à la phénoménologie, in magazine littéraire, avril, N° 403, 2001.
17. René major, l'archonte, l'archi- trace, l'archive, in revue Che vuoi?, 2005/1 ; N23.

18. Dastur Françoise, Derrida et la question de la présence une lecture de la voix et phénomène. Dans Revue de métaphysique et de morale 2007/1(n° 53).
19. René major, l'enfance (sans origine) de la déconstruction, in revue les temps modernes, 2012/3, N669-670 .
20. François Doss, l'amitié philosophique, paris, Odile Jacob, Paris, 2017.
21. Natalie depraz le tournant pratique de la phénoménologie, Dans Revue philosophique de la France et de l'étranger 2004/2 (Tome 129).
22. Timothy secret Anne Wilhem, il y'a pas la trace sur la notion de trace cher Derrida, in revue de temps moderne, 2012/5, n° 671.

و- المجلات والدوريات باللغة العربية:

1. إدريس كثير، دريدا والاختلاف، مجلة الاختلاف، العدد الأول، 1993
2. يوسف بن احمد "القصدية ومشكل تأسيس الفينومينولوجيا عند هوسرل، ضمن مجلة حوليات الفينومينولوجيا والتأويلية، العدد 1-6، المجلد الأول ديسمبر 2006.
3. رشيد النفنيف، قراءة في كتاب خلافا للوجود أو ما وراء الماهية لإيمانويل ليفيناس، مركز أفكار للدراسات والأبحاث،2020، مقال أون لاين رابط المقال https://afkaar.center/wp-content/uploads/2020/09 -قراءة-في-كتاب/
4. بدلة جلال، الإيطيقا كفلسفة أولى مدخل إلى فلسفة إيمانويل ليفيناس، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (39) العدد(4) 2017.

ز - المعاجم

1. قاموس الكتاب المقدس، تأليف نخبة من أساتذة الاختصاص واللاهوتيين، دار الثقافة، القاهرة، ط10، 1995،
2. سهيل إدريس، المنهل، دار الآداب، بيروت، ط42، 2010.

ك - معاجم متخصصة باللغة الفرنسية:

1. Friedrich de Buzon et Denis kambouchner le vocabulaire de Descartes, éditions ellipses, paris 2011.
2. Rodolf Calin François David Sebahh, Levinas, in le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine 20 siècle, éditions ellipses, paris, 2002.
3. Charles Ramond, Derrida in le vocabulaire des philosophes, philosophie contemporaine 20 siècle, éditions ellipses, paris, 2002.
4. Jean- Marie Vaysse, dictionnaire Heidegger, éditions ellipses, paris 2007.
5. Ivan Gorby, le vocabulaire grec de la philosophie, ellipses, paris, 2000.
6. F. Vigoureux Ddictionnaire de la bible, tome 5 première partie, Letouzey et Anne éditeurs paris,1912.

ل - الأطاريح:

1. Magdalene Thomassen. Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas. Philosophie. Université Paris-Sorbonne - Paris IV, 2015.
2. Martin Laugier. Le concept de trace chez Levinas. Philosophie. 2015. ffdumas-01194692. Version numérique.

فهرس الموضوعات

كلمة شكر

إهداء

المقدمة.....أ-ك

الفصل الأول: ليفيناس ومسالك التفكير، في البحث عن الانعتاق.

توطئة 2

المبحث الأول: في العلاقة الإيروسية ليفيناس والأدب الروسي.....5

المبحث الثاني: التجربة اليهودية محاولة في بعث الأصول.....21

المبحث الثالث: دروب الفلسفة: الخير واللامتناهي. أفلاطون / ديكارت.....39

الفصل الثاني: حوار ليفيناس والفينومينولوجيا الألمانية

توطئة:.....53

المبحث الأول: القصدية الهوسرلية وجذرية القصدية.....56

المبحث الثاني: نقض الأنطولوجيا ليفيناس متجاوزا هيدغر.....73

المبحث الثالث: الإمكان الإيتيقي للفنومينولوجيا.....96

الفصل الثالث: الطريق نحو التعالي: من الأثر إلى غيرية جذرية

توطئة:.....112

المبحث الأول: الـ"ثمة:" الذات والكينونة اللا-متعينة.....115

المبحث الثاني: أثر الغير: اللا-متجلي أصل الابتداء.....132

المبحث الثالث: الله باعتباره أثرا: الغيرية واللا-متناهي.....159

الفصل الرابع: سؤال الأثر في الفلسفة المعاصرة حوار ليفيناس دريدا

توطئة:.....190

المبحث الأول: دريدا والأصل الفينومينولوجي للتفكيك.....193

المبحث الثاني: الإرجاء وميتافيزيقا الاثر.....215

خاتمة.....235

قائمة المصادر والمراجع.....244

فهرس الموضوعات.....256

ملخص: تتلخص تجربة الأثر لدى ليفيناس في كونها المسلك الرئيس الذي من خلاله يباشر تأملاته الأساسية حول التقليد الفلسفي الغربي -الأنطو-تيولوجيا- والميتافيزيقا الغربية منذ بداياتها حتى هيدغر؛ حيث تكون الإيتيقا خيطه الناظم لهذه التأملات، ويكون الغير مسلكه، يُبَيّن من خلاله خراب كل فلسفات التمثل المؤسسة على الذاتية المتعالية. كما كانت الفينومينولوجيا الإمكان المنهجي الذي جعلت الإيتيقا والغيرية ممكنين. الأثر يمثل الجانب اللّا-مفكر فيه، أو المتعذر تفكيره أصلا من خلال مقاربة ذاتية مكتفية بذاتها. وحده الغير قادر على اختراق هذه الذاتية مبينا هشاشتها وعزلتها، من خلال جعل الذات مسؤولة كليا عن الغير أو الغريب الذي تقترب منه الذات من خلال الأثر المتجلي في الوجه. هذا الأثر هو أثر اللا-متناهي أو الله المتعالي حتى الغياب، الذي يمكن أن نشير إليه بآخر الكينونة، أو بخلاف الكينونة، أي أنه منفصل كلية عن الكينونة وعن الكائن أيضا، ومنه فإن اللا-متناهي أو الله ليس فكرة قابلة للإحضار أو الاختزال في التمثل؛ وإنما الله لا يمكن إدراكه إلا باعتباره أثرا يمكن أن يكون قريبا أو مجاورا يتجلى في وجه الغير مُعَبِّرا عن غيرية جذرية تتجاوز الميتافيزيقا باعتبارها أنطولوجيا وتؤسس للإيتيقا باعتبارها فلسفة أولى.

الكلمات المفتاحية: الأثر، الغير، الغيرية، اللا-متناهي، الوجه، الإيتيقا، الفينومينولوجيا.

Résumé : L'expérience de la trace pour Levinas se résume à être la voie centrale par laquelle il s'engage dans ses méditations fondamentales sur la tradition philosophique occidentale - l'onto-théologie - et la métaphysique occidentale, depuis ses débuts jusqu'à Heidegger, où l'éthique est son fil conducteur de ces méditations, et l'Autre est sa voie par laquelle il montre la ruine de toutes les philosophies de représentation, fondée sur une subjectivité transcendante. La phénoménologie était la possibilité méthodologique qui rendait possibles l'éthique et l'Altérité. La trace représente l'impensable, ou l'impensable du tout, à travers une approche subjective et autosuffisante. Seulement l'Autre est capable de percée cette subjectivité en démontrant sa fragilité et son isolation en se rendant le Soi entièrement responsable de l'Autre ou de l'étranger dont il s'approche à travers l'épiphanie de la trace dans le visage. Cette trace est la trace de l'infini ou de Dieu qui est transcendant jusqu'à l'absence, ce que l'on peut appeler l'autre de l'être, ou autrement qu'être, c'est-à-dire qu'il est complètement séparé de l'être et de l'autre aussi, et donc l'infini ou Dieu n'est pas une idée qui peut être amenée ou réduite à la représentation, mais Dieu ne peut être perçu que comme une trace qui peut être prochain ou proximité se manifestant face à l'Autre, exprimant une Altérité radicale qui dépasse la métaphysique comme ontologie et établit l'éthique comme philosophie première.

Mots-clés : trace, Autre, Altérité, infini, visage, éthique, phénoménologie.

Abstract : According to Livinas, is about the central path through which he embarks on his fundamental reflections on the western philosophical tradition on onto teology and the western metaphisics from its begining up to now where ethics is its regulationg thread of these reflections and the other is his path through which he demonstrates the ruin of all philosophies based on transcendental subjectivity. Just as phenomenology was the methodolical possibility that made ethics and alterity possible. The trace represents the unthinking side, or the one that can not be thought at all through a subjective (self – suf) self-sufficient approach. Only other are able to penetrate this subjectivity, showing its fragility and isolation by making the self completly responsible for other person or the stranger whom the self approaches through the trace evident in the face. This trace or effect is an infinite trace or God transcendent to the point of absence which we can refer to as the other of being contrary to being. That is to say, it is completely separated from being. Hence the infinite or Go dis not an idea that can be brought or reduced to representation. But God can not be perceived except as an effect / impact that can be close or adjacent manifesting itself in the face of others expressing a radical otherness that transcends metaphysics or goes beyond it as ontology and establishes ethics as the first phylosophy

The key words :Trace, The other, The otherness, The infinity, The face, Ethics, Phenomenology