جمعية الفلسفة
ASSOCIATION PHILOSOPHY

مجلة مقابسات

التفاوضية الثقافية

الفلسفة والثقافات

الفلسفة والهوية ورؤى التغيير

هل الفلسفة معجزة إغريقية؟

التسامح: نحو اتجاه لضبط أمور الحياة .. رؤية فلسفية

حوار مع / غاري كوكس عن الفلسفة الوجودية ورهاناتها اليوم

إيمانويل ليفيناس: موسوعة ستانفورد للفلسفة

العدد ٣

ردمد: 1658-9793

مقابسات

ISSN 1658-9793

مقابسات

مجلة فلسفية نصف سنوية
تصدر عن جمعية الفلسفة السعودية
العدد الثالث (يونيو ٢٠٢٣)

فريق مقابسات

(رئيس التحرير)

شايع الوقيان

(مدير التحرير)

هادي الصمداني

(فريق التحرير)

جعفر الأنصاري

طريف السليطي

يزيد بدر

الهيئة الاستشارية

د. سعد البازعي

د. أنور مغيث

د. سعد الصويان

د. حسن الشريف

د. معجب الزهراني

د. حسن ناظم

د. مليكة بن دودة

أ. خالدة حامد

أ. حمد الراشد

د.رانية العرضاوي

د. عبد الله المطيري

د. علي حاكم صالح

أ. سليمان السلطان

د. يمنى طريف الخولي

أ. فهد الشقيران

د. محمد شوقي الزين

شروط النشر في المجلة:

أن يكون النص فلسفياً.

ألا يكون النص منشوراً من قبل في أي موقع إعلامي أو صحفي.

أن يستوفي شروط السلامة اللغوية ودقة التعبير ووضوح الفكرة.

أن يلتزم المؤلف بالأمانة العلمية في النقل أو الاقتباس.

أن يرفق النص المترجَم إذا كان البحث مترجماً إلى العربية.

أن ترسل النصوص إلى بريد المجلة الإلكتروني:

muqabasat@saudiphilosophy.org

محتوى العدد

كلمة العدد ٣

دراسات

التفاوضية الثقافية — عبد الله الغذامي — ٥

الفلسفة والثقافات — محمد محجوب — ١١

الفلسفة والهوية ورؤى التغيير — فهد الشقيران — ١٨

هل الفلسفة معجزة إغريقية؟ — إسماعيل الموساوي — ٢٨

التسامح: نحو اتجاه لضبط أمور الحياة .. رؤية فلسفية — بهاء درويش — ٣٤

النقد الذي يسبق كل نقد — نذير الماجد — ٤٣

حوارات

حوار مع غاري كوكس عن الفلسفة الوجودية ورهاناتها اليوم — إسماعيل الموساوي — ٤٦

ترجمات

إيمانويل ليفيناس - موسوعة ستانفورد للفلسفة — عبدالله المطيري وشيخة اليلك — ٥٠

إصدارات فلسفية حديثة

جون ستيوارت ميل، الليبرالي اليوتوبي: راهنية فكر استشرافيّ — فريق التحرير — ١١١

تعلّم لتعيشَ طبيعياً: الأخلاقيات الرواقية ودلالاتها المعاصرة — فريق التحرير — ١١٣

كارل ياسبيرز: فيزيائي، وعالم نفس، وفيلسوف، ومفكر سياسيّ — فريق التحرير — ١١٥

قراءة في كتاب: الكينونة المُعْتِمة — فريق التحرير — ١١٧

كلمة العدد

في ديسمبر الماضي، شهدت مدينة الرياض النسخة الثانية من المؤتمر الدولي للفلسفة، وكان عنوانه (المعرفة والاستكشاف: الفضاء والزمان والبشرية)، وكانت هناك محاضرات وندوات شارك فيها فلاسفة ومفكرون، ولكن هذه المرة، كان هناك حضور لعلماء ومتخصصين في مجالات الفيزياء والفضاء مثل ريم طيبة، ومشاعل الشميمري، وجاك آرنولد، ونوربرت فريستشاف، وغيرهم.

يمكن للفلسفة أن تلتقي بأي صوتٍ يعبّر عن أعماق هذا الوجود الذي لا يكف عن نشر ألغازه التي لا تنتهي. يمكن للفلسفة أن تمارس الضيافةَ كأحسن ما تكون الممارسة عندما تنصت للآخرِ بلا تصورات مسبقة أو قوالب جاهزة. فالفلسفة – عبر آلية الشك في الأجوبة المعطاة، وعبر ممارسة النقد الذاتي المستمر- تفسح المجالَ لما ليس فلسفة: فهي ترحيب دائم بالغريب. هذا الترحيب بالغريب بوصفه جوهرَ الضيافة، كما يذهب إلى ذلك عبد الله المطيري، يجعل الفلسفة منفتحة على المستقبل، وليس على الماضي أو الراهن فقط. وليس صحيحاً ما كان يقوله هيجل في آخر تصديره لكتاب أصول فلسفة الحق: "الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغي. إنها لا تظهر إلا حين يكتمل الواقع الفعلي وتنتهي عملية تطوره ... إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخيَ الليلُ سدولَه" (ترجمة إمام عبد الفتاح، طبعة ١٩٩٦، ص ١١٩-١٢٠). وبومة منيرفا طائر يرمز عند الرومان إلى "الحكمة"، وعند هيجل إلى "الفلسفة". فها هو المستقبل يحمل معه بشائرَ عظيمة:

أثناء تهيئة هذا العدد، استطاعت المملكة العربية السعودية أن ترسل رائديْ فضاء للمشاركة على متن مركبة دارغون التابعة لسبيس إكس في بعثة استكشاف فضائية. هذان الرائدان هما ريّانة برناوي وعلي القرني. وهذه البعثة امتداد للإنجازات المتواصلة لرؤية المملكة ٢٠٣٠ التي لم تتوقف منذ انطلاقها في أبريل ٢٠١٦. وهذه الإنجازات شاملة لكل المجالات بدءاً من المجال السياسي والاقتصادي وانتهاء بمجالات العلوم والتقنية والفضاء والتعليم. ويصعب حصر تلك الإنجازات، ولكن يكفينا الإشارة لاثنين: إنجازين قريبيْ عهدٍ بناء ونحن نهيئ لهذا العدد: الأول هو البعثة الفضائية التي أشرنا إليها، والثاني هو حصول ثمانية طلاب وطالبات سعوديين على اثنتين وعشرين جائزة علمية في معرض إيساف (ISEF)، وهو معرض دولي في العلوم والهندسة تشارك به جميع دول العالم.

الفلسفة إذن ترحيب بالآخر الآتي، بالمستقبل، وبالمختلِف. والترحيب لا يعني "التنبؤ" بالضرورة، بل فتح باب الضيافة، الاستعداد للمختلِف. هكذا نفهمها في الجمعية الفلسفية، وهكذا صار الفلاسفة اليوم يفهمونها. وأما الانغلاق الأكاديمي فسوف يؤدي إلى ابتعاد الفلسفة عن الفضاء العام وعن الواقع المعيش للبشر، وعن التأثر بالآخر والتأثير عليه. وكان فيلسوف العلم الفرنسي كانغيلام يقول "الفلسفات الكبرى هي تلك التي نجحت في التسرب إلى ما ليس فلسفة، وأصبح لها تأثير مباشر على كل ما يمكن أن نسيمه حياتنا اليومية"(معجم جلال الدين سعيد، طبعة ٢٠٠٧، ص ٣٠٥).

الحكمة ملْكٌ مشاع للبشرية، وليست خاصةً بفريقٍ دون آخر. وتصنيف المعارف إلى فلسفات وعلوم وآداب لا ينبغي أن يصدنا عن حقيقة أن التصنيف ليس إلا إجراء منهجياً، وإلا فالحكمة غير قابلة للتصنيف، فما يقوله عالم الفيزياء إذا كان قوله صحيحاً، لا يختلف عما يقوله الفيلسوف إذا كان قوله صحيحاً. إن طائر منيرفا لا يعرف إلا لغة واحدة هي لغة الحقيقة. وكون حقيقةٍ ما تتعلق بظاهرة فيزيائية، وأخرى بظاهرة نفسية، وثالثة بظاهرة اجتماعية، لا يمنع إطلاقاً من اعتبارها تعبيراتٍ لمعنى واحد، فهي تكشف عما تم طمسُه؛ فالحقائق كامنة في واقعنا المعيش ولكنها تنحجِبُ عندما نتوقف عن الإنصات لها، وعندما ننشغل بغيرها، وعندما ننغمس في ملابساتِ الروتين والمألوفية. هذه الملابسات التي يقتضيها

الطابعُ العمليُّ لحياتنا- والذي يميل للاختصار ولتحقيق الغايات القريبة- وما تتميز به من تكرارٍ لما كُشِف عنه سابقاً، فإنها تجرّنا إلى قوانين الرتابة والمألوفية، وتصدّنا عما هو غريب ومختلف ومفاجئ. وهذا الغريب المختلف المفاجئ يأتي باستمرار من المستقبَل؛ أي من حيث لا نتوقعه، إذا سلّمنا بأن حوادث الماضي صارت مستقرَّةً ومألوفة.

وفي هذا العدد، قمنا- نحن فريق مجلة مقابسات- بالانفتاح على ما هو غريب ومفاجئ ومختلف. وهذا الانفتاح بالعادة ينطوي على مغامرةٍ. ولو لم يكن "مغامِراً" لما كان انفتاحاً بل تكراراً للماضي المألوف والمتوَقّع. ولهذا تنوّعت الدراسات والمقالات، وليس كالتنوع سبيلاً لإخصاب الوعي النقدي وتهذيب العقل.

رئيس التحرير

التفاوضية الثقافية

(نظرية في التعايش البشري)

عبد الله الغذامي

أستاذ النقد والنظرية

أولاً – مدخل (التعايش البشري أوالإنساني)

استخدمت في ورقتي هذه عبارة (البشري) بدلاً عن (الإنساني)، للتفريق بين الإنساني والمعاشي، من حيث إن قيم الإنسانية هي المروءة والبر والمحبة وهي قيم تتحلى بها الذات ومن ثم تنبثق ذاتياً وتظل متعاليةً على الظرف والشرط العام، فالمرء والمرأة يظلان على مروءة حتى في حال التحارب أو في حال التنافس بينما ستختلف قيم العيش البشري التي تعتمد شرطي الأمان والسلم الاجتماعي وهما شرطان يقومان على العدالة والحرية والمساواة وهذه هي القيم التي تحكم حياة العيش المشترك، فإذا تبين أن العدالة تفرز الظلم وأن الحرية تقود إلى الاضطهاد في حين تفضي المساواة إلى التمييز فنحن هنا أمام مأزق مفاهيمي ينتج بسبب طرق توظيف هذه المفاهيم واستغلالها من قبل القوي وحرمان المهمش والضعيف والمختلف منها، بينما في القيم الإنسانية تظل المروءة صافيةً وغير منحازة وكذلك البر والمحبة إذا حضرتا فإنهما يسلكان خطاً مستقيماً بين الذات والذات الأخرى دون اعتبار لشروط المصلحة لأنهما حالة عطاء دون أخذ، بينما المصطلحات الأخرى هي مصطلحات تفاوضية تقوم على شروط ظرفية وشروط مصلحية وتخضعان للتأويل المصلحي والظرفي، وبهذا فإن قيم المعاش تمس المستويات الأولى لكي يتآلف الناس مع الناس، بينما الإنساني يحيل للمستوى الأخلاقي والروحي والمثالي للحياة، وسيظل الإنساني مبتغى مثالياً يتحقق فردياً في حالات رفيعة المعنى والمقام، وعنه تدور المعاني الكبرى في نماذج تشيد بها الذاكرة وتحتفل بها الثقافات، بينما التعايش البشري هو المستوى العملي ليوميات الحياة ونظام العلاقات العامة ونظام الحقوق والواجبات ومعهما القانون والضبط الحقوقي، وهذا مستوى تتحكم فيها مصطلحات العدالة والحرية والمساواة، وهي المفاهيم التي يفترض أنها تضبط السلوك العام بين أفراد أي خلية بشرية، وقد ركز جون راولز على ترابط هذه المصطلحات حيث جعل العدالة تعتمد على ركنين هما الحرية والمساواة،[1] ومن هنا فإني سأعرض لحال هذه المصطلحات منذ نشأتها فلسفيا مع فجر الفلسفة ومع جمهورية أفلاطون تحديداً حيث سنرى التصور وما آل إليه البناء المفاهيمي ومعه تتكشف المخاتلة المفاهيمية الفلسفية وكيف تتحول المفاهيم لغير وجهتها تحت سلطة التأويل غير السوي كما سنعرض تباعاً.

ثانيا - العدالة بين المفهوم والإقصاء

افتتح أفلاطون جمهوريته بحوار بين تراسيماخس وسقراط حيث طرح الأول فكرة أن (العدالة للأقوى) غير أن سقراط حاول أن يرد مفنداً المقولة، ولكن سقراط نفسه أحس بضعف حججه في الرد على دعوى تراسيماخس ووصف أفلاطون ضعف موقف سقراط بقوله (مع ذلك صرح سقراط أن هذه الحجج غير قاطعة لأنه لم يتوصل بعد إلى اكتشاف حقيقة

[1] J. Rawls, A Theory of Justice. Harvard university Press 1999, p. 3-10.

العدالة)[٢] وبعد مزيد حوار يعلن سقراط أنه (تلميذ خامل)[٣] لأنه عجز عن تفنيد مقولة العدالة للأقوى، ولسوف تهيمن هذه المقولة على نظريات كتاب الجمهورية كله فيما تلا ذلك، وسيكون التصور الطاغي على حوارات كتاب الجمهورية معززاً لفكرة العدالة للأقوى. فالحرية والمساواة شر مؤكد لأنها تساوي بين العبد والسيد،[٤] والكتاب يكشف عن مفاهيم غير إنسانية وغير عدلية لأنه قام على ثنائية (العبد / السيد)، وأثينا حينها تضم نصف مليون مواطن ينقسمون بين مئة ألف سيد مقابل أربعمئة ألف يراهم أفلاطون عبيداً، وأدى ذلك لرسم أنظمة مفاهيمية تفرق بين استحقاقات السيد وغياب أي استحقاق مفاهيمي للعبد، وأول ذلك هو في القطع بحاجة الدولة لقتل الضعفاء، وعلى الدولة والأطباء أن يعتنوا بالأقوياء النافعين والمنتجين في حين يتركون غيرهم ليموتوا خاصةً من النساء والأطفال الضعاف جسدياً ونفسياً و(من الواجب أن يعنى الأطباء والقضاة بالمواطنين من ذوي الطبائع الجسمية أو النفسية السليمة أما من عداهم فسندع منهم أولئك الذين اعتل جسمهم يموتون وسيقضي المواطنون ذاتهم على أولئك الذين اعوجت نفوسهم وانحرفت طبائعهم)،[٥] والمرأة عموماً هي نصف رجل ولكي تصبح رجلاً كاملاً لابد أن تعمل عمل الرجال في الحرب والصيد، وعلى المحاربين أن يصحبوا النساء معهم للحرب كما يصطحبون كلاب الصيد، حسب تعبير أفلاطون، ومن وظيفة النساء أن يكن هدايا للمحاربين كفاء شجاعتهم، وستكون الحرية والمساواة حقاً حصرياً للسيد وليست من الاستحقاقات العامة مما يعني حرمان ٨٠٪ **من سكان أثينا من أي استحقاقات معنوية أو حقوقية، ويتفق أفلاطون وأرسطو معاً على أن الرق عدالةٌ.**[٦]

وقد أشار فؤاد زكريا إلى أن نظرية العدل عند إفلاطون هي في حقيقتها ليست سوى نظرية في (الظلم) لأنها تقوم على تأكيد الواقع الطبقي للمجتمع فصانع الأحذية مثلاً يجب أن يظل حذّاءً، ولو غير وظيفته فهو يعتدي على حق غيره، وكل طبقة اجتماعية لها وظيفتها التي هي عنده وظيفةٌ طبيعية. وتغيير الأ طباع سيكون إخلالاً بالعدالة لأن كل طبقة مرسوم لها أن تظل كما خلقت له، وهذه حتمية طبقية يؤمن بها أفلاطون ويقاوم بسببها كل فكر يدعو للثورة على الطبقية، ومن ذلك موقفه ضد الديموقراطية وأنها تعني التغيير الطبقي ويأتي للحكم من هم ليسوا من طبقة الحكام مما جعل زكريا يؤكد على أن أفلاطون يدعو للجمود والتحجر الطبقي وأي تحول داخل الطبقية سيخلق اختلالات في التوازن ويؤدي إلى تفكك بنية الدولة إذا لم يلزم الناس طبقاتهم فيحاول صانع الفخار مثلاً أن يقوم بعمل الحاكم.[٧]

ولعل أدق وصف لعدالة افلاطون هو ما حدده فؤاد زكريا بعدالة اللامساواة وهي تشبه ما سماه أفلاطون بالعدالة الهندسية والتي تختلف عن العدالة الحسابية، ذلك لأن الحساب يستخدم الأعداد بطريقة تؤدي إلى توزيعها بالتساوي، أما الهندسة فهي تستخدم النسب أي أنها توزع الأشياء وفقاً لمرتبتها وتحفظ الفوارق بينها.[٨]

على أن حال العدالة لن تختلف عن حال الحكمة حيث أكد سقراط أننا كبشر لانملك إلا الحكمة الجزئية بينما الحكمة الكاملة لله وحده، وهو محق في ذلك، ولكننا في المقابل سنرى جانباً غير محق في الحوارات التي يعرضها أفلاطون وهو أن

---

[٢] جمهورية افلاطون، ترجمة حنا خباز ص ٨-٩، دار القلم، بيروت ١٩٨٠م.

[٣] السابق ص ٤٥.

[٤] فؤاد. كريا: دراسة لجمهورية إفلاطون ١١٣-١١٤، وزارة الثقافة، القاهرة. ١٩٦٧.

[٥] السابق ص ١١٣.

[٦] فؤاد زكريا: المرجع السابق ص ٩٠.

[٧] السابق ص ٨٣.

[٨] السابق ص ٨٥.

العدالة البشرية ليست جزئية فحسب، بل تضمر وتتضمن الظلم (ولن يختلف العادل عن الظالم في رغبة كل منهما في الظلم لأن لا أحد يعدل مختاراً بل مرغماً. والكل يتعدى حين يكون التعدي مستطاعاً، ولو تملك العادل أوالظالم كامل الحرية في أن يعتدي ولم يفعل لحُسب عند العقلاء ذا مس من الجنون، مع أن العقلاء يمدحون العادل في الوجه مخافةَ أن تصيبهم أضرار تعدياته)،[٩] وهذا نظام مفاهيمي ظل يتحكم في التفكير البشري بعامة، وإن اختفى بلفظه الصريح، فالديموقراطيات الكبرى اليوم تتصرف مع غيرها بثنائية السيد العبد، وتمنح نفسها حق استعباد غيرها ليس في خارجها فحسب بل أيضاً استعباد مواطنيها غير المحظوظين، وتظهر هذه المعادلة في مظاهرات (حياة السود مهمة)،[١٠] وهو عنوان يكشف غياب العدالة والمساواة والحرية عبر حصرها بالسادة وحرمان البقية منها كما كانت جمهورية أفلاطون، وفي مظاهرات قلاسقو (نوفمبر ٢٠٢١) أثناء مؤتمر المناخ تعالى شعار المناداة بالعدالة المناخية في مواجهة زعماء العالم الموصوف بالديموقراطي الذين يضحون بالبيئة لمصلحة الرأسمالية العالمية، أي نظام السيد في حين ستكون البيئة هي العبد، وتضيع حقوق البيئة أمام استحقاقات الرأسمالية، وتكشف دراسة أمريكية أحالت إليها مجلة فورين بوليسي، قام بها مارتن فيليبز وبنيامين بيج تشير إلى أن عشرة بالمئة من الأثرياء في أمريكا هم وحدهم قادرون على إحداث أي تغيير على مجريات السياسة في أمريكا، أما بقية الستعين بالمئة فهم محصورون بما سماه الباحثان ب (نطاق ديموقراطية المصادفة) بمعنى أنهم لا يدركون مبتغاهم إلا إذا تصادفت رغباتهم مع هوى العشرة بالمئة المحظوظة، (فورين بوليسي ٧ ديسمبر ٢٠٢١). وهنا نصل لكلمة جون ستيوارت مل (بأن الرجل الأبيض يصبغ النظرية الثقافية بصبغته لدرجة أن تصبح الحرية نظريةً سياسيةً في صناعة الربح والكسب الذاتي).[١١]

والمسافة بين النظرية والواقع تخضع لشرطي (التفسير والمصلحة)، فالقوانين يفسرها القوي وفن المحاماة أثبح فناً في تحويل الحق إلى باطل من إجل حال الباطل حقاً، هي تأويلات تقوم على النسبية والاحتمالية ومن ثم النفعية والعنصر النسبي يغلب لأنه يخدم مصلحة القوي والمتنفذ. والإشكال يعود لعلاقة البشر مع القيم العليا حيث يقولون بالقيم.. لكنهم واقعياً يحتالون عليها، وهذه واقعية معاشية بشرية تظل تهيمن على السلوك البشري، فلسفياً كما تاسست عند أفلاطون وعملياً كنا نشهدها في قوانين منظمة الأمم المتحدة ومجلس الأمن الذي تتحكم في قراراته الدول العظمى فتعطل معاني الحرية والمساواة والعدالة ليسود القوي بينما تقنع الضعيف على مشهد مباشر من العالم كله. وهذا هو ما يتطلب استنهاض نظرية في التفاوضية الثقافية تحمي المفاهيم من لعبة المخاتلة والتأويل الماكر. كما سنعرض في خاتمة البحث.

ثالثا – تهشم مصطلح الفردانية

كان المظنون والمأمول في النظرية الليبرالية أن الفردانية مكسب ثقافي وعقلي تحقق للفرد الخلاص من الهيمنة وتجعله في مقام الحر في عقله وفي مسلكه الذاتي، غير أن الواقع يتكشف عن وهم كبير تحت عنوان الفردانية والحرية، والحالة الإنسانية في التجارب الغربية تكشف عن حال الفردانية التي تكشفت عن وضع من الانعزال والغربة الذاتية وجداناً وعقلاً فيما بين أفراد المجتمع، ووقعت حوادث محزنة بسبب الفردانية المغالية في فردانيتها، والضحية دوماً هي فكرة السعادة والطمأنينة التي يحتاجها الكائن البشري، وحين فقد الفرد خليته الأولى التي هي خلية العائلة راح يبحث له عن عائلة بديلة

---

[٩] جمهورية أفلاطون ص ٤٧.

[١٠] انطلق الشعار عام ٢٠١٣م في أمريكا وتكرر في السنوات التي تلتها، مع كل حادثة كبرى تقع نتيجة العنف الموجه ضد السود.

[11] Mill: Representative Government. Collective Works XIX. 421.

تتمثل في النقابات والجمعيات والتنظيمات بأنواعها، ولكن هذه ظلت من نوع العائلة العقلانية ورابطها وجود مصلحة مشتركة سياسية كانت أو مهنية أو رابطة أيديولوجية يسارية كانت أو بميول يمينية متطرفة، وهذه لا تسد حاجات الروح والوجدان وإن سدت حاجات تنظيمية، ولكن يتبقى الحس الذاتي بالسلم والطمانينة الروحية، ومع هذه الانكسارات الناتجة عن الفردانية ظهرت الهويات الجذرية لتجمع كل فئة ذات هوية مشتركة عرقاً أو معتقداً أو لوناً، وأصبحت هذه مكونات انتماء معلول، لأنه انتماء ناتج عن اللاانتماء، أي أنه حالة انفصال عن التيار العام بسبب حس بالحرمان والتهميش فلجأ الأفراد للاعتصام بهوياتهم الجذرية أو صناعة هوية جديدة ذات معنى جذري كما حصل في (الشعبوية) التي تقوم على إنكار مواطنة الآخرين المختلفين لوناً أو عرقاً أو ديناً،[١٢] ومن ثم حصر المواطنة في هذا التيار الشعبوي وحده، وهذه كلها لأن الإنسان يحتاج للعيش في خلية يشعر أنها تخصه وتحتضنه بينما يشعر أن الفردانية تتركه معلقاً في فراغ روحي ونفسي فيطلب له حضناً يحتضنه فإن لم يكن الحضن طبيعياً كالعائلة مثلاً بحث عمن يشبهونه بأي صفة عامة مشتركة وانضوى في ظله ليجد لنفسه موقعاً معنويًا يحيل إليه ويرجع إليه في سياقه الذاتي والاجتماعي، وهنا تظهر عيوب الفردانية رغم مثاليتها الخادعة، لأن الإنسان مجبول على نظام الخلية وإن لم يجد خليته بتلقائية لجأ لصناعتها والانضواء تحتها ليجد له عيشاً وعشاً يأوي إليه.

وقد تعرضت الفردانية لتحولات كبرى في العصور الحديثة حيث ذهبت الماركسية لدفع الفرد كي يكون مجرد عضو في مجتمع شمولي تقوده نظرية شاملة يتساوى فيها الكل مع الكل، وتكون السعادة هنا معنى عملياً ذا بعد اجتماعي يوفر كل احتياجات الفرد دون تنافس فرداني وهو التنافس الذي سيكون معنى رأسمالياً ليبرالياً يجعل قيمة الفرد تعود لمهاراته في التنافس وتحقيق الكسب الذي يخصه، ولكن الذي جرى هو أن العدالة والسعادة معاً تعرضتا لانكسارات عميقة بما أن ركني العدالة هما الحرية والمساواة حسب تعريف جون راولز، ولكن الملحوظ هنا أن الماركسية حققت العدالة بين الأفراد وفي الوقت ذاته حرمتهم من الحرية بينما فعلت الرأسمالية الليبرالية نقيض ذلك حيث حققت الحرية الفردية بأقصى فرصها، لكنها ضحت بالمساواة لأنها اعتمدت التنافسية وتعني عملياً أن من لم ينجح تنافسياً فسيتحول إلى الهامش ويخرج عن المتن الفاعل مجتمعياً وسياسياً، مما جعل الأغنياء يزدادون غنىً بينما يزداد غير المحظوظين حرماناً، وهنا يقع الفرد في النظريتين ضحيةً لظروف تعاكس نظرية الوازن المجتمعي بين التآزر والتفاعل الإنساني وليس التفاعل المبرمج في نظريات تفرض شروطها وليس شروط التوازن بين الفرد وخليته.

على أن السؤال الفلسفي يستند للإشكال ما بين علاقة الفرد مع الجماعة وهل ذلك شرط لتحقيق معنى الحياة السوية بشرطي المتعة والسعادة، وهل يتناقض ذلك بالتزام الفرد بمتعة غيره وسعادتهم في مجتمعه المباشر، أم أن فرديته لن تتحقق إن هو اعتنى بسعادة غيره، والفردانية هنا ستؤثر شروط سعادة الفرد من حيث هو كائن حر، مما يعني أن التزامه بالشرط الاجتماعي سيجعله فرداً ناقص الحرية ومن ثم ناقص السعادة. وهذه أفكار مغرية وتحركت رغبات البشر باتجاهها حين ظهرت منذ القرن التاسع عشر وتعززت في القرن العشرين، غير أن الناتج عمليا هو أن كل إمعان في الفردانية يجلب مزيداً من الشقاء الذاتي ويقلل فرص السعادة، حسب ما تفرزه الحياة العصرية من فراغ عاطفي حاد جدا نتجت عنه حوادث محزنة في مصائر الناس بسبب وحدتهم وانفصالهم عن الخلية الصغرى التي من الممكن أن تشاركهم

[١٢] كتابي السردية الحرجة عن الشعبوية، الفصل الخامس، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت ٢٠٢٠.

مشاعرهم وظروفهم وتخفف من وقعها عليهم. وهنا يتهشم مصطلح الفردانية على صخرة الواقع البشري وظروفه الحادة. مما يعني الحاجة لنظرية تقيم حقوق المفاهيم العميقة لشر التعايش البشري.

رابعاً – التفاوضية الثقافية

لقد كشفت حرب أوكرانيا حال التعايش البشري ليس في الغزو الروسي لها فحسب وإنما أيضاً في صيغة النظر لهذه الحادثة، ويتجلى ذلك في الهفوة الخطيرة التي وقع فيها مراسل قناة ال CBS الأمريكية والذي يقول فيها: (أشعر بالحزن والتعاطف الشديدين، لأني أرى أطفالًا أوروبيين بعيون زرق وشعر أشقر يقتلون بصواريخ بوتين وطائراته كل يوم)،[١٣] ثم عودته بعد يوم ليعتذر عن مقولته وليحاول تبرير قوله وأنه يعني اختلاف الحالات بين مكان تعود على الحروب ومكان لم يتعود عليها، وهذا تبرير يعزز الخطيئة النسقية التي تكشفت في لحظة غياب الوعي أي لحظة انكشاف النسق المضمر، حسب مصطلحات النقد الثقافي،[١٤] وهذه لحظة ثقافية تكشف ثنائية (العبد/ السيد) الأفلاطونية المتجذرة فلسفياً وواقعياً وسنرى هنا أن أوروبا التي أنجبت الفلاسفة الكبار هي نفسها من أنجبت الطغاة الكبار أيضاً، ومقابل ديكارت وكانط وهيجل سنجد نابليون وهتلر، حيث تتهشم معاني العدالة والحرية والمساواة بين تصورات مثالية وبين تمثلات واقعية مناقضةٍ للمثالي وناسخةٍ له، وفي كل لحظة تاريخية حاسمة تتكشف أوروبا ذات الوجوه ما بين ظاهر يشير للوعي والتحضر، ومضمر يخفي الانحياز والعنصرية. وفعلة الصحفي كشفت المستويين معاً بقوله الذي كشف المضمر، مقابل اعتذاره الذي يحيل الوعي. مع وجودهما معاً وتجاورهما الذهني والواقعي، على أن مفردة أوروبا هنا لاتعني القارة فحسب بل تعني الثقافة الأوروبية التي امتدت بعمق معنوي وسلوكي في أمريكا حيث تتحلى أوروبية أمريكا عبر حالتي (الوعي +النسق)، أي الوعي الذي صنع الدستور الأمريكي ومن قبله صنع شعار الثورة الفرنسية حول الحرية والمساواة، وفي الوقت ذاته كشف النسق المضمرالذي صنع الاستعمار الأوروبي بكل انحيازاته تحت معنى القوة الفائضة وهي التي تعني اجتماع الحرية والقوة معاً، واجتماعهما حسب ملاحظة برتراند راسل يجعل القوة حرةً في فعل ما تشاء لأنها هي من تملك سن القوانين وتملك حق تفسير القوانين،[١٥] وحين فاضت أوروبا بقوتها المطلقة وحريتها المطلقة معاً اتجهت لاستعمار الأوطان الأخرى وخطف أطفال ونساء أفريقيا وتحويلهم لعبيد وقد كانوا أحراراً في بلدانهم وبين أهليهم بوصف ذلك حقاً للسيد، وهو العمل الذي انبنت عليه أمريكا في مضمرها النسقي، وظل هذا المعنى يراوغ من تحت الشعارات، ومهما قال الدستور في أمريكا عن المساواة بين المواطنين فإن شعار (حياة السود مهمة) يعري نفاق الشعار. وهنا تأتي الحاجة لاعتماد (التعددية الثقافية) لتكون الركن الأهم الذي غفل عنه جون راولز حين جعل أركان العدالة تعتمد على الحرية والمساواة دون أخذ التعددية الثقافية في الاعتبار. ولا شك أن الحرية والمساواة ركنان مهمان لكن لعنة أفلاطون تلاحقهما حين ظهرت الحرية والمساواة عنده لتخص السيد وتستثني العبد، مع أن السيد ليس بحاجة للحرية بما أنه حر أصلاً ولا يحتاج للمساواة لأنه لا يقل عن السيد الآخر مما يجعل العدالة هنا منحازةً لنوع بشري هو من يصنع المعاني وهو من يفسرها ومن ثم يطبقها، ولن تستقيم معاني الحرية والمساواة إلا باعتماد ركن آخر يسندهما ويحميهما من الميل لمصلحة القوي، ومن هنا فلابد أن تكون أركان العدالة ثلاثةً وليست اثنتين، وهذه الأركان الثلاثة هي: الحرية والمساواة والتعددية الثقافية، بشرط اعتماد

---

[١٣] جاء هذا التصريح على الهواء مباشرة ونقلته قناة BBC البريطانية في ٢٠٢٢/٠٢/٢٧م.

[١٤] لتفصيل مفهوم النسق الثقافي المضمر انظر كتابي النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية، الفصل الثاني،

[١٥] انظر مفهوم الحرية السالبة عند راسل:

Russell: Why Men Fight. Routledge, London 2010. p. 148-150.

التعددية الثقافية ركناً مساوياً ومحصناً للأخريين من الانزلاق لمصلحة الآقوى، وفي شرط التعددية الثقافية تتساوى الأعراق والألوان والجنس من رجل وامرأة، وحينها تتجه النظرية لتكون نظريةً في العدالة الإنسانية، عبر تمثل بشري لها، يلامس قوانين المعاش وقوانين السلوك وقوانين الحقوق، وتختفي النسقيات التي كشفتها جملة (حياة السود مهمة)، وعبارات مراسل الCBS وهما معاً جملتان ثقافيتان حسب مصطلح الجملة الثقافية المعتمد في نظرية النقد الثقافي،[١٦] على أن الحيل الثقافية تظل تلاحق مصطلح التعددية الثقافية عبر مقولة الدمج الثقافي أو البوتقة الصاهرة وهي المقولات التي تمثل الانزلاق النسقي للاستحواذ على المعاني ومن ثم تجعل المساواة لا مساواة كأن تجبر المرأة بأن تكون رجلاً لأنها كما يقول أفلاطون ليست سوى رجل ناقص، وكذلك فالأسود والملون يلزمه أن يكون مثل جوزة الهند ظاهرها ملون وداخلها أسود، والدمج سيجعل البوتقة تصهر المختلف ليفقد اختلافه ويصبح مثل الرجل الأبيض، مما يعني قتل التعددية الثقافية، ومن ثم قتل الاختلاف أو جعل الاختلاف منقصةً، ولن يستقيم أمر المعاش البشري إلا بإقامة حقوق الاختلاف ومنح المختلف قيمته المعنوية من أجل تمكين الاختلاف ليتحقق سلوكياً عبر مقولة الاختلاف المفضي إلى ائتلاف، حسب تعبير الحرجاني الذي نستعيره ليكون مجازاً لتصور نظرية (التفاوضية الثقافية) حيث تكون التعددية منظومةً بنيويةً تصنع خلية اجتماعية متعددة العناصر وكل عنصر فيها هو خلية صغرى تقوم مقام الركن في بنية مفهوم العدالة بأركانه الثلاثة: الحرية والمساواة والتعددية الثقافية.[١٧]

[١٦] السابق، الفصل الثاني.

[١٧] للتوسع في موضوع التفاوضية الثقافية آمل العودة لكتابي: مآلات الفلسفة، الفصل الخامس، مبحث التفاوضية الثقافية، دار العبيكان للنشر، الرياض ٢٠٢١م، والكتاب موجود على موقعي alghathami.com للتحميل القانوني والمجاني.

الفلسفة والثقافات

محمد محجوب

الأستاذ المتميز بجامعة تونس المنار

تنطلق هذه الورقة من تعريف موجز للثقافة وفق منطق الخصوصية، أي من تعريف يبرز بشكل واضح أنّ الثقافة إنما تقوم كإعلان يصر على تمايز كل ثقافة من الثقافات عن الثقافات الأخرى، لتتساءل في مرحلة ثانية، من خلال أمثلة محددة، عن مدى ما يمكن للفلسفة أن تكون في هذا السياق إمكانا للحوار: والمهم في هذا التساؤل هو طبعا تحديد مستوى النظر الذي يمكن للفلسفة معه أن تحمل الحوار بين الثقافات .. وتقدم الورقة ثلاثة أجوبة عن هذا السؤال:

١. التعالي المفهومي: فالفلسفة قول مفهومي يفترض ارتفاعا يمكّن من تجاوز الخصوصيات إلى ما يوحّد بينها في المفهوم: وهذا هو التعالي المفهومي الذي يحتكم إلى الكلي والذي تظهر في ضوئه الثقافات كإجابات جزئية، غير كلية، عن أسئلة تتعلق بالإنسانية: فبأي معنى تختصر، بل تختزل، الفلسفة عبر كليتها المفهومية ما بين الثقافات من التباعدات؟

٢. من الفلسفة إلى التفلسف: ويعني هذا أن وظيفة الفلسفة كحامل للعلاقة بين الثقافات هي وظيفة نقدية ممهدة لكلية الفلسفة. وهاهنا يتم النظر إلى خصوصية الثقافات كعائق يحول دون تواصلها وتفاعلها: إن فعل الفلسفة هاهنا هو الذي يهمنا كنقد لمحدودية الرؤية وللأحكام المسبقة وهذا النقد هو ما نعنيه بالتفلسف.

٣. الفلسفة كنظرية للتواصل، أو " في الترجمية اللامتناهية للفلسفة": وهاهنا يتم النظر إلى الفلسفة باعتبارها نظرية في الترجمة، أي في الارتفاع عن خصوصية التعبير نحو نوع من مجازية العبارة القابلة للقول في كل لغة، لأنها قبل كل شيء قابلة للتصور في كل فكر.

إذا ما استعرضنا مفاهيم الثقافة مثلما تتصرف داخل الحقلين الفلسفي من جهة، والانثروبولوجي الاجتماعي من جهة ثانية، أمكننا أن نحصِرها في ثلاث خاصيات أساسية:

- **الخاصية الأولى هي أنّ الثقافة نسقٌ**، له كلّ طبائع النسق: وأعني بذلك أولا أنها جملةٌ من العناصر المنتمية إلى مجالات المواقف، والرؤى، والعادات والممارسات. وتعبر التعريفات المختلفة للثقافة عن هذه النسقية من خلال عبارات "المجموع" [أن الثقافة مجموع]، و"القاع المشترك" (مارسيل Marcel Mauss)، "البنيةِ" أو البُنى، وكذلك "الوحدةِ البنيوية"، و"الكمَل العضوي = Totalité organique" (مالينوفسكي)، أو"الجسم المتماسك" أو "المركّب الثقافي"، إلخ.

  إنّ طابع التناسق والتماسك هو الذي يميز العلاقة بين عناصرِ ثقافة ما في المفهوم الأنثروبولوجي، وذلك منذ أسّس هذا المفهومَ الأنثروبولوجيُّ الإنجليزي إدوارد تيلور ضمن مصنفه *Primitive Culture*، سنة١٨٧١م. وإليه هو، تحديدا، يرجع تعريفها الأول بكونها "**هي هذا المجموعَ المركّب الذي يتضمّن المعارف والمعتقداتِ، والفنَّ، والقانون، والأخلاق، والمألوفات، وكلّ ما سوى ذلك من الكفاءات والعادات التي يكتسبها الإنسان من جهة كونه عضوا في مجتمع**".

وينتهي غي روشي [Guy Rocher] في مقدمته لعلم الاجتماع العام إلى تعريف عام ومعاصر للثقافة سيكون هو منطلقنا ضمن هذا التفكّر الأول: "**الثقافة مجموع مترابطٌ من الكيفيات المتفاوتة التقعيد في التّفكير، والإحساس، والفعل، يتعلّمها عدد من الأشخاص، فتقيم بهم على نحو موضوعي وذاتي في آن معا، جماعةً خاصة مفرَدة ومتميزة عن غيرها**". فالثقافة إذن على ما يلاحظ غي روشي، لم تعد منحصرة في تصورات الحياة أو رؤى العالم، وإنما هي كل مقومات الحضور الإنساني، أعني المعرفيَّ منه، والانفعالي والفاعِلي. وهي ثقافةٌ بقدر ما تكون عناصرُها تلك قابلةً للصياغة التّقعيدية، وأن

تكون بالتالي مشتركةً أو قابلة للاشتراك بين مجموعة من الأفراد: الثقافة شأنٌ جماعي حتى ولو اضطلع بها أفراد، يحملونها أو ينهجون فيها على منهج مخصوص، بل حتى لو نقدوها أو حتى عادوها.

- **الخاصية الثانية استتباع للخاصية الأولى: وهي أن عناصر النسقِ المختلفةَ تفقد هويتها خارجه، وأنها تفقد معناها ونظام إحالاتها الرّمزية والتمثّلية**. إنّ الانتماء إلى ثقافة ما، على المعنى الذي تحدّثنا به عنها يتضاعف بنوع من عدم قابلية الترجمة لتصور ما بين ثقافتين إلا بتوسط يتجاوزهما [وهذا ما سنحاول أن نبينه في هذه الورقة]. ويمكنا هاهنا أن نضرب مثالا أقصى، هو مثال العناصر التي تنتمي إلى نسق ثقافي ما على جهة رفضه والاعتراض عليه وحتى الإقامة خارجه. فمن المتوقَّع في هذه الحال أن تكون مناهضةُ ثقافةٍ ما دليلا على قابلية هذا الموقف المناهض لأن يفهم في سياق نسق ثقافي آخر. ولكن هل يمكننا مثلا أن نفهم شعر أبي نواس، أو مقالة الراوندي الملحد، أو مواقف الرازي الذي أنكر النبوءات، خارج الثقافة العربية الإسلامية التي ينتمي إليها .. فكأنما مناهضةُ ثقافةٍ ما لا يمكنها أن تفهم إلا ضمن نفس تلك الثقافة لأنها تعرف جيدا ماهي العناصر الثقافية التي يناهضها الموقف المعارض لها. لذلك لا يمكن للخروج عن ثقافة ما أن يحدُث إلا داخل تلك الثقافة: ليس انتماؤنا إلى ثقافة ما أمرا عرضيا، بل هو معطى من معطيات الوجود في العالم.
- **وأما الخاصية الثالثة فهي التي تجعل من كل ثقافة من الثقافات لا فقط نسقا من الرؤى والتصورات و إنما كذلك نسقا من التأسيس الذاتي لتلك الرؤى.** لا يمكن أن نستدل على تصور ثقافي ما من خارج ذلك التصور: ولذلك فالثقافةُ ليست نسق الرؤى والتصورات والاعتقادات والقوانين والأعراف الخلقية فحسب، ولكنها كذلك نسقُ تبرير تلك الرؤى والحجاج عليها حجاجا دائريا، أعني حجاجا لا يغادر أفقها كرؤية ثقافية. لا تستند الثقافة إلى جنس من المعارف أجنبيٍّ عنها، ومتى استندت في جنس من رؤاها إلى تبريرات أو استدلالات خارجة عنها كانت نشازا على نفسها. إن هذه الخاصية تسترجع على نحو ما فكرة التماسك التي يقوم عليها النّسق: فليس التماسك علاقة وصفيةً فحسب، وإنما هو أيضا علاقة ديناميكيةٌ تتمثل تحديدا في تساند عناصر الثقافة من جهة كون كل واحد منها يلعب دور المرجع التبريري والاستدلالي للعنصر الآخر.

الخصوصيةُ، النسقيةُ، التساندُ والتماسكُ، تلك هي إذن الخصائص التي تعرّف الثقافة. ويعني ذلك أننا متى نظرنا إلى الثقافات المختلفة في العالم، ألفيناها جزُرا لعلّ أهم توصيف لها أنها كياناتٌ منغلقٌ كل واحد منها على نفسه، قائمةٌ على التجانس الداخلي والخصوصية الذاتية غير القابلة للتّصريف ضمن أي معجم آخر.

كيف يمكننا ساعتئذ صياغةُ إشكال العلاقة بين الفلسفة والثقافات؟ كيف يمكن استشكالُ هذه العلاقة، ولا سيما من جهة قوة الفلسفة على أن تكُون جسرا بين الثقافات؟ إنّ أول افتراضات هذا الاستشكال هو أن القول الفلسفي ليس من جنس القول الثقافي، مادام قادرا على أن يكون بمثابة الخطاب "الهجين" الذي يستطيع أن يتحيّز بألف حيّز، حتى يستطيع محاورة الثقافة والثقافة، دون أن يكون من هذه الثقافة ولا تلك.

ما طبيعة هذا القول الذي يستطيع التواصلَ مع الثقافات دون أن يكون من جنسها، بل يستطيع أن يحملها على التواصل على جسر ليس من طبيعتها.

لقد عمدتُ في اللحظة الأولى من ورقتي هذه إلى عمل هو أقربُ إلى جنس العرض المعرفي الذي استعنت فيه بمراجع مختلفة على التقريب لحد الثقافة ولا سيما من المنظور الانثروبولوجي. ويمكنني طبعا، في سياق أوسع، أن أستكمل هذا العرض بجملة من الاعتبارات ذات الطبيعة المعرفية هي أيضا، والتي تتعلق خاصة بمعجمية لفظة الثقافة ولاسيما من حيث اشتقاقاتها اللّغوية في العربية واللاّتينية، مما قد كان يسلط على المفهوم مزيدا من الضوء؛ أو التي تتعلق بتاريخ ولادة المفهوم وتكوّنه بين الحقول الإثنوغرافية، والسوسيولوجية والأنثروبولوجية، مما قد كان يزيد في التحسيس بالفرق بين الفلسفة والثقافة، ومما قد كانت تتبين به أكثر، وجاهة التدخل الفلسفي بين الثقافات، هذا التدخل الذي يحمل اختلافها نحو ضرب من التوحيد أو على الأقل نحو ضرب من التوليف.

سأنتخب الآن **على السفح الأوّل من تفكّري** نصا خالدا من نصوص الفلسفة، تَعرّض فيه الفكر إلى وضعية مشابهة، هي وضعية الأطراف الصماء، غيرِ القابلِ أيٌّ منها للتهجّي في أبجدية الطرف الآخر: وأعني طبعا نص **أفلاطون** الشهير في محاورة **السفسطائي**، التي علّقت على هذا الجَسر العابر بين الأطراف حلّ شهة فلسفية قصوى، التبس ضمنها وجه الفيلسوف بوجه السفسطائي التباس "الذّئب بالكلب"، حتى أوقع المتحاورَيْن **(البرّاني الإيلي وثياتيتوس)** في أعظم الحرج. لن يكون هذا التّجسير، أعني هذه القابلية اللامتناهية للعبور من جزيرة إلى أخرى، لن يكون ذلك ممكنا إلا أن نستودع إمكانه بيد [والكلام لأفلاطون] "**من يكون قادرا على أن ينفَذ ببصره فيرى صورةً واحدة منتشرةً كل انتشار في صورٍ هي متعدّدةٌ، ولكنّ كل واحدة منها تظلُّ مع ذلك متميزة منفردة؛ ويرى صورا متعددة مختلفة في ما بينها، تحيط بها صورة واحدة من الخارج؛ ويرى صورةً واحدة منتشرة عبر مجموعات متعددة دون أن تفقد وحدتها... إنّ القدرة على ذلك هي من شأن الجدلية وهي من محض أمر الفيلسوف دون سواه**..." [**السفسطائي**، ٢٥٣ د-هـ]. إن هذا النص الذي يبدو كأنما كتب - منذ ٢٥ قرنا - ليومنا هذا، هو الذي يعطي الصيغة النموذجية التي يمكن بها للفلسفة أن تستشكل كثرة الثقافات وتباينها، وتعطيَ في نفس الوقت إمكان تواصلها واتصالها.

كيف يمكننا نحن اليوم إذن أن نوكل إلى الفلسفة أمر كثرة الثقافات من جهة، وقيامها جسرا بينها من جهة ثانية. سؤالنا إذن سؤالان، أولهما: كيف تفهم الفلسفة، وكيف تتمثل كثرة الثقافات؟ وثانيهما: كيف تكون تجاوزا لاختلافها؟

ولكن لننتبه إلى عبارة سؤالنا: "كيف يمكننا اليومَ ...؟". وبعد! فما اللافتُ في أن نسأل أي سؤال وأن نحيثه بالتأريخ له "اليومَ"؟ نسأل مثلا كل يوم عن سعر الدولار "اليومَ"، أو عن حالة الطقس "اليومَ". نسأل كذلك عن حال هذا المريض أو ذاك: كيف أصبح اليومَ؟ ونتأفف أحيانا مما آلت إليه القيم من سوء الحال "اليوم". لا شك أن الأمر بديهي في كل هذه الحالات: "اليومَ" يعني: "في يومنا هذا". هو توقيت لنا إذن وتأريخ. ماذا يعني ذلك؟ يعني أنه يمكننا أن نجمع أخباره من سبورات البورصات المالية، أو من نشرات مراكز الرصد الجوي، أو من لوحة متابعة الحالة الصحية للمريض المثبتة على سريره في المصحة، أو من استطلاع آراء الناس الذي تقوم به معاهد سبر الآراء .. نحن – في كل هذه الحالات التي أوردتُ – ننقل إذن حال اليوم وتبدّلاته من خلال ما يُقال عنه. ويعني هذا أننا في مجال العمومي "الذي تُعاش منه كل حياة" كما قال هيدغر. وهذا المقول، بل هذا القيل، هو ضربٌ من اللّغو الذي نحتكم فيه إلى ما قيل ويقال: خبرا عن كذا وكذا. ولكن ربما يذهب في ظن البعض أن ابتذال هذا "اليوم" إنما هو متأتٍّ من ابتذال ما ننشغل به فيه [أخبار البورصة، أو أخبار الطقس ...] وأننا لن نكون على هذا الابتذال لو تعلق الأمر بالأفكار مثلا. فليكن. ولكنه يمكننا أن نسأل عما يقوله اليوم هذا الفيلسوف أو ذاك؟ عن زبدة ما جاء في كتاب فلسفي نُشر اليوم أو نُشر هذه الأيام. لا يبطُل الابتذال بتغيير الموضوع. وليس الحديث عن أخبار الفلسفة، أو عن أخبار السينما أو عن أخبار الشعر والأدب، بناقل لنا من عالم الابتذال اليومي إلى عالم الفكر الجوهري. **إن النّظر الفلسفي ليس رواية للأخبار، وإن كان ينطلق منه ليرتّبها وينظّمها تنظيما أوليا.** فالثقافات بنى قابلة للوصف والإخبار. ولقد جرّب الذين سبقونا هذا المشغل تجريبا: كيف يمكن مثلا أن نفهم كلّ كتب الرحلات؟ ومصنفات العجيب والغريب، وطبائع الأمم، وكتب التاريخ المختلفة، إن لم تكن كتب إخبار عن أحوال تاريخية واجتماعات إنسانية وعن غرائب حضارية؟ ما الذي تجتمع فيه هذه الأخبار؟ ما هي "مواصل" التماثل التي بين الأخبار المفردة للثقافة؟ هكذا يجيب هيدغر في **تأويليات الحدثية**: "**إن مبدأ التماثل، الذي يخترق كلّ شيء ويهيمن عليه، والذي تبلغ ضمنه هذه الحياة التي لثقافةٍ ما إلى العبارة عن نفسها، والذي تظل متماسكة ضمنه حتى تتقادم، إنما يعرف بما هو في كلّ لحظة أسلوبُ الثقافة. أنّ خاصّية الوجود التي الأشكالُ الثقافية هي عبارة عنها، لا تُساءل مزيداً، فذلك**

يبين بوضوح مدى ما يكون المقصود حقاً هو الحرص على تفهم الأشكال التعبيرية بما هي كذلك في كيفية تعبيريتها التي لها. إن أقصى تعيينات الوجود وأوحدها هو هذا: الثقافة كيان عضوي، حياة [عضوية] قائمة بذاتها ..."[1].

تلخّص هذه الفقرة العميقة حركتي الفلسفة تجاه الثّقافة: التفهّم الذي يفترض تعريف الثقافة كتعبير، وشيئا ثانيا لا يسميه هيدغر هنا، بل يكتفي بأن يقول إنه "خاصية وجود"، وأنّ موقف التفهم لا يسمح بمساءلته، لأن المقصود هو أولا إدراك الثقافة كتعبير. أعتقد أن هذا الإدراكَ، إدراكَ تعبيرية الثقافة، هو بمثابة العمل التحضيري للفلسفة: تنطلق الفلسفة من أن الثقافة تعبيرٌ. وهي لذلك مضطرة إلى أن تعوّل على عالِم الثقافة، الذي وجده هيدغر مثلا في شخص **اشبنغلر**، ضمن كتابه المعروف Der Untergang des Abendlandes الذي ترجمه أحمد الشيباني إلى "**تدهور الحضارة الغربية**". يتعلق الأمر بتسرب، بل بتشرّب حقيقي لروح الثقافة، تشرّبا يمكّن من درك وحدة أسلوبها التعبيرية في تمظهراتها المختلفة. يقول:

> ويعطي شبنغلر البرنامج المؤاتي [لذلك] في صيغته الأكثر إحاطة ونفاذاً، [فيقول]: «يتراءى لي منهج غربي مخصوص للبحث التاريخي في أرفع معانيه، لم يظهر أبداً إلى الآن، فبقي بالضرورة غريباً عن الرّوح القديمة وعن كلّ روح أخرى. علم محيط **بتعبير الملامح** يخص الحياة بأكملها، **مرفولوجيا** لصيرورة الإنسانية جمعاء، تتقدّم على دربها وصولاً إلى أرفع الأفكار وأنهاها وولوجاً إليها. واجب الولوج إلى شعور العالم، لا فقط في روحنا التي لنا، وإنما في كل روح تظهّرت فيها عامّة وإلى اليوم الممكنات الكبرى التي كان تجسُّدها في مجال ما هو فعليّ هو [ما أعطى] الثّقافات الخاصّة المختلفة. إنّ هذا المنظور **الفلسفي** الذي أهلتنا له ورفعتنا إليه الرياضيات التّحليلية، وموسيقا الكنترابونكت، والرّسم المنظوري، إنما يفترض أن نذهب إلى أبعد من موهبة التصنيفيين ...، أن نذهب إلى عين فنان، [لا يكون أي فنان اتفق]، وإنما هو فنان يحس بذوبانٍ كامل للعالم المحسوس والمدرك من حوله في لانهاية [حميمية] عميقة من العلاقات الخفية الغائرة. هكذا كان إحساس **دانتي**، هكذا كان إحساس **غوته**".

إنّ وحدة الثقافة هي أمر ندركه كوحدة أسلوب تشقُّ تمظهراتها المختلفة. هي ليست كثرة إلا لدى عين تنظر دون النفاذ إلى الروح. ثمة روح للثقافة، وهذه الروح تجمع بين ما يكتبه الكاتب فيها، وما ينشده الشاعر وما يرسمه الرسام، وما تقدمه المعرفة الرياضية التحليلية، وما يُعزف من نغمات موسيقى الكونترابونكت، وحيل الرسم المنظوري. دعوني أضيف: هي وحدة الأسلوب الذي يجمع بين فن المعمار، وتوزيعية الزمن الفلاحي، بين الألوان المحببة في النفس، وألعاب الصبية في الحقول، بين تقاليد التصاهر والتعاقد وبين علاقات الملكية الخاصة: كل ذلك هو ما يجعلكم تقولون: "هذه ثقافة". وما ذاك لأن بين عناصرها سببية ما، وإنما هي فقط متواجدة معا، فتأتلف بتواجدها ذاك واستقرار عناصرها على ذلك التواجد "حياة".

لماذا أكدنا كل هذا التأكيد، ولماذا قمنا بكل هذه المداورة؟ فقط من أجل إبراز الوحدة الأسلوبية للثقافة؟ طبعا لا. ما أردنا أن نبينه هو أن ترابط العناصر التي تكوّن الثقافة لا يكتفي بأن يؤلف منها تواجدا متناسقا منسجما، وإنما هو على وجه الخصوص يفضي إلى تصور أنّ الثقافات إنما تبلغ من التماسك الداخلي مبلغا لا يمكن معه إلا أن نتصور امتناع تحاورها، وتعذر انفتاحها على بعضها البعض. **ثمة – بفعل هذه الخصوصيّة التي وصفنا – ضرب من المفارقة التي يصطدم بها سؤالنا الأصلي: هل يمكن للفلسفة أن تتجاوز اختلاف الثقافات؟ فالثقافة تعبير. تعبير عن ماذا؟ عن روح، عن شعب، عن عصر. وكل هذه من المعطيات التي تفضي بضرب من الآلية، إلى نوع اللاتواصلية الجذرية بين الثقافات:** إنّ التعبير علاقة عمودية بين المرجع وبين العبارة. وينبغي مسير أميال [أجيال؟] حتى نحوّل هذه العلاقة التعبيرية العمودية إلى علاقة

---

[1] هيدغر: **تأويليات الحدثية**، الترجمة العربية لمحمّد محجوب، مؤمنون بلا حدود، بيروت، ٢٠١٩، الفقرة ٧.

إحالية دائرية، أعني إلى ضرب من العلاقة الإشارية المتضامنة التي لا يكتفي فيها التعبير بأن يكون صادرا عن .. وإنما يكون أيضا محيلا على... وحتى لو افترضنا "**تآشر**" التّعابير داخل الثقافة الواحدة بحيث يحيل المؤشّر الموسيقى على مشار إليه من طبيعة معمارية مثلا [تصوروا إيقاعا موسيقيا مثلا محيلا على تعرجات أقواس معمارية في قصر أثري] فحتى ذلك لا يخرج بنا من ثقافة إلى ثقافة، ويظلّ سور الثقافة الواحدة محيطا بنا، لأن ذلك النغم الموسيقي يحيل على تعرجات هذا القصر بالذات، ولا يمكنه أن يستلهم شاعريته من أي قصر شبيه. لا شك أن الحديث عن تواصل أو حوار بين الثقافات يظل- في الحدود التي أدركنا لحد الآن – حديثا بلاغيا لا تسنده التجربة الحقيقية. **ما الذي تفترضه إذن فلسفةٌ تصل بين الثقافات؟**

سأمرُّ الآن، بعد أن استشكلت السؤال في حدوده القصوى، إلى السفح الثاني من تفكّري، حيث سأستعرض، دون مغادرةِ موقفِ النقدِ، بعض الأجوبة الممكنة.

تعلّمنا الفلسفة أن موضع الصعوبة هو في الأغلب موضع الحل: فالطابع الخصوصي الذي في كل ثقافة من الثقافات إنما يتأتى من كونها نسقا ذا تعبيرية رمزية لا يمكن النّفاذ إليه إلا من أحد وجهين: إمّا من وجه الانخراط الدّاخلي فيه بفعل الاكتساب، وساعتها لا يمكن مغادرته، أو من وجه خارجي يقتضي رفع الرمز والتعبير الرمزي إلى مقام تأويلي ما. وأعني بالمقام التأويلي هنا اضطلاع المفهوم بالتعبير الرمزي، بل بالتعبير عموما، وتحديدا على المعنى الذي بنى به **ريكور** مفهوم **الاستعارة الحية**. وإني أضع هنا الإمكانية الأولى التي تكون وفقها الفلسفة جسرا بين الثقافات: هذه الإمكانية تستلهم ريكور لتحول التعبيرية الرمزية التي تمثل جوهر كل ثقافة من الثقافات، إلى طاقة مفهومية قصوى. لقد أجرى ريكور تفكيره على النص، **وأريد رفع هذا الإجراء إلى الثقافة بأسرها باعتبارها بوجه ما، عالَم النص**. إن الرمزية التعبيرية التي تمثلها الثقافة يمكن أن تتحول، من خلال الاضطلاع المفهومي، أعني الفلسفي، بها، إلى طاقة عقلية قصوى: ويمكننا بعبارة أبسط أن نقول إن رفع التعبيرية التي لثقافة ما يعني مجاوزة حدود إحالتها الداخلية إلى ضرب من الحدس بكلية ما، ورفع الروحية التي لشعب ما أو لعصر ما إلى حدس بالإنسانية. إنّ ريكور يعود في الحدود الضيقة التي يتحرك ضمنها في كتاب الاستعارة الحية، المشدودة إلى عالم النص وعالم الأثر، إلى **كانط** في **نقد ملكة الحكم** وتحديدا في الفقرة ٤٩ منه، حيث يقول:

> "عندما نضع، تحت مفهوم من المفاهيم، تمثلا من تمثلات المخيلة هو ينتمي إلى عرض [هذا المفهوم واستحضاره] ولكنه يمكّن، بمفرده، من التفكير أكثر مما قد يمكّن منه مفهومٌ معين، فيوسّع إذن، على نحو إستتيقي وبما لا حد له، من المفهوم، فإن المخيلة تكون ساعتها خلاقة، كما تحرّك ملكةَ الأفكار العقلية (العقل)، وذلك على نحو يتيح لها، لدى تمثلٍ ما، أن تفكر أكثر بكثير (ما هو من خصوص مفهوم الشيء طبعا) مما يمكن أن يدرَك في ذلك التمثل ويُجلى بوضوح".

إن ما يسترعي انتباه ريكور ضمن هذه الملاحظة الكانطية، هو أن إبداع المخيلة، من خلال تمثلاتها، يمكّن من التفكير أكثر. لم يعد الأمر متعلقا بزعزعة نظام المفردات الموات التي تحييها الاستعارة الحية. وإنما بات الأمر متعلقا بـ"ترسيم توثب المخيلة وسورتها ضمن "تفكير أكثر" في مستوى المفهوم". ويضيف ريكور أن هذا الصراع الذي تقوده الاستعارة الحية من أجل "تفكير أكير" هو "روح التأويل".

ريكور يستعمل عبارة الروح في معنى التي "من أمر ربي" لا في معنى الموقف الروحي الذي يعطي الأسلوب. روح التأويل هي إذن سر آليته، ومفتاح عمله الأصيل. ولولاه لكان التأويل بلا روح.

وعلى ما أستنتج من ريكور، وعلى ما أذهب إليه منه، فإنّ عالم النص الذي تنشره الاستعارة هو أمام القارئ، لا وراء الكاتب كقصد من قصوده، هو تأويليا معناه الذي يضعه القارئ في جدله، في صراعه مع النص. عالم النص هو إذن خروج من

حدود النص الاستعارية إلى رحابة عالم التعقلية والمفهومية. لذلك يبدو لي أن ريكور بهذا الأسلوب الهرمينوطيقي يغادر النص رغم حديثه عن عالم النص: إن عالم النص يعني أولا ترك مغاليق النص وراءنا.

إنني أقوم هنا بكل بساطة بنقل أنموذج الاستعارة الحية التي تفتح ضمن المفهوم على تفكير أكثر يسميه **ريكور** بعد كانط "المخيلة الخلاقة": فالفلسفة – وهذا شغلها الذي درجت عليه منذ سقراط - تستطيع رفع كل تمثل يومي أو رمزي أو خيالي إلى المفهوم، وتستطيع أن تدرك به من تلك الناحية أفقاً كليةً متعالية. ولكننا مع **ريكور** نغنم شيئا آخر أهمَّ بكثير: إننا لا نقوم فقط بعملية ترجمة للتعبير الثقافي المخصوص والمحدود ضمن المعجم المفهومي، بل إننا نعيد للتعبير الثقافي طاقة "البعث على التفكير"، هذه الطاقة التي كان **ريكور** أوكل مهمتها إلى الرمز في جملته الشهيرة: "الرمز هو ما يبعث على التفكير". **إن الثقافة من خلال التعالي الذي يفتحها عليه اضطلاع الفلسفة مفهوميا بها لا تصبح فقط ثقافة تمت صياغتها في لغة الكلي حتى تصبح مقروءة، وإنما هي تبعث على التفكير**. فتتحوّل الثقافات المختلفة إلى فرص للتفكير تغادر خصوصيتها الضيقة لتسأل: ماذا يعني أنني "أمازيغي" من ثقافة أمازيغية؟ إن هذا السؤال الذي يمثل بالتحديد تجسيما للحال التي يكون فيها الكيان الرمزي والثقافي باعثا على التفكير، هو سؤال يمكن أن نجيب عنه من داخل الثقافة الأمازيغية ويمكن أن نجيب عنه من خارجها ضمن أفق يمكّن من النظر إلى الكلّي من موضع الأمازيغية. ما العلاقة بيني ككائن خاص وبين الكلي الذي هو الإنسانية؟ إن تدخل الثقافة يعين لي وضعا من الإنسانية هو وضع الفرادة: ما الفرادة؟ إنها كيفية اضطلاعي ككائن خاص بالإنساني الكوني. ولولا هذا الاضطلاع الفلسفي، الكلي، بجزئية كياني الثقافي وخصوصيته، لما أمكنني إلا أن أكون كائنا خصوصيا لا علاقة له بالإنسانية لأن أفقه الوحيد هو ثقافته.

سميت هذا الاضطلاع الفلسفي بالثقافي عملية تأويلية. ما الذي يمكن أن يعنيه التأويل في هذه الحدود: هو يعني أولا إعادة صياغة، وثانيا قيام إعادة الصياغة تلك على تمثل "للحالة الكلية" التي تتناسب مع التعبير الثقافي، وأعني بذلك تجريد التعبيرات الثقافية ضمن صيغة صورية لها: إنّ همّ التأويل هنا مزدوج: هو تقديمُ صيغة كلية للإنسانية قابلة للتملك في كل ثقافة، وهو تأويل الثقافات على نحو تكون معه كل واحدة منها تملكا فريدا، ذا فرادة، للإنسانية المتعالية.

الفلسفة إذن جسر بين الثقافات عن طريق إعادة صياغتها ضمن التّعالي المفهومي. لا يمكن اليوم لأي ثقافة من الثقافات ولو كانت أشد الثقافات تقيدا وتمسكا بمفهوم الطاعة ألا تجيب عما تبالي به الإنسانية من شوق الحرية. وعليها تطويع مفهوم الطاعة الذي تقوم عليه بحيث يمكنه أيضا أن يتمثل مفهوم الاستطاعة.

فالفلسفة هي أيضا جهاز نقدي. وهي بهذا المعنى الأداة التي تمكن من نقد عوائق الانفتاح، والإحساس بالفرق. إن انغلاق الثقافات ناتج عن تمثلها اللاواعي لنفسها على أنها نسق من المعارف الثابتة. فتظهر كل ثقافة بمثابة المونولوج الذي يردد دائما حقائقه. بل تفرز كل ثقافة ضربا من "الميتاثقافة" تدون ضمنها تاريخها، وقواعد خطابها حول نفسها ومراجع تبريره. لذلك لا يمكن لأي ثقافة تتمثل نفسها على هذا النحو أن تفهم علاقتها بالثقافة الأخرى إلا على جهة الاستيعاب والهضم والتغلب. إن ما تنقده الفلسفة ليس مضامين الثقافات التي قد تكون معتقدات للناس أو عادات شبوا عليها .. وليس غرض الفلسفة من النقد هو إبطالَ معتقدات الناس أو زعزعتها، وإنما تعمد الفلسفة إلى التشكيك في إطلاقها. لقد مارست الفلسفة النقد في تاريخها على أنحاء مختلفة: مارسته على جهة السخرية، وعلى جهة الدحض الحجاجي، وعلى جهة الشك وعلى جهة البحث عن الأسس، مارسته على جهة التظنن والارتياب، وعلى جهة التأويل. إنّ هذه المواقف النّقدية المختلفة لا تروم أكثر من حمل الناس على تبيّن نسبية ما يعتقدون، وعلى القبول بأنه ليس مطلقا. ولعلّ ممارسة هذا النّقد هي التي تضمن سلبيا قابلية التواصل كنفي لأسباب القطيعة بين الثّقافات.

لا بد من التفريق أخيرا هاهنا بين منهج فلسفي يعمد إلى إعادة بناء عصر ثقافي كامل وفق بنية فكرية أجنبية عليه، وبين منهج فلسفي آخر يمسك بالعصرين الثقافيين معا ويعاصرها معا في ضرب من الموقف الفكري الذي كنت سميته منذ عقدين تقريبا "زمانية الحول". فالثقافة العربية لا تنتمي إلى نفس زمانية الثقافة الغربية، ومع ذلك فإننا نزامنهما معا. لا يتعلق الأمر بنفي هذه الثّقافة أو تلك. وإنما بإثباتهما معا خارج كلّ إمّية إقصائية. إن هذا الموقف الأخير الذي أشير إليه هو آخر المواقف التي أرى أن الفلسفة يمكنها أن تبني به وصلا بين الثقافات: أن تكون الفلسفة تأويلية للعالم يعني أن تكون نظرية ترجمة بين ثقافاته. كيف يمكن أن يكون الجَسر بين الثقافتين ترجمة لكلتاهما دون إخلال. لقد خصصت جزءا من حياتي ومن عملي للترجمة من هذا المنظور: نحن في ثقافة تفد عليها المفردات والمفاهيم والأفكار يوميا .. ولكننا ربما الثقافة الوحيدة التي تمثل الترجمة لها قدرا ومشكلا في آن. ومع ذلك فثقافتنا (أو ملتنا كما في عبارة الفارابي الذي سأظل دائما أعود إليه باعتباره فعلا الابتداء الفلسفي الثاني والوحيد الممكن لنا) قد خبرت أقصى هذا الوضع الذي اضطرت فيه الفلسفة إلى الجسر بين ثقافتين، أعني بين ثقافة محدودة بملتها، وثقافة محدودة بسقفها الذهني. وقد واجه أبو نصر هذه الوضعية بكل شجاعة. وكتاب الحروف شاهد متميز على الفلسفة جسرا بين ثقافتين. تصدى لهذا التجسير على عدة مستويات أنتخب منها المسألة الترجمية التي أنهي بها هذا الحديث إليكم: تفد علينا الكلمات والأفكار. كيف نتملكها؟ ما يقترحه الفارابي في بساطة عتاده الفلسفي المتاح هو **نقل الكلمات اليومية [الثقافية، المنتمية إلى ثقافتنا] إلى المعاني الفلسفية [الكلية، المفهومية].**

كيف يمكن نقل الكلمة من سياقها "الطبيعي" إلى دلالتها الاصطناعية، تلك الدّلالة التي نصطنع فيها الكلمة لمعنى ونتصانع على ارتباطهما تصانعا؟ إنّ الأمر لا يتعلق مثلا بتمنع للألفاظ والمفردات عن الاصطناع، بقدر ما يتعلّق بقصور اللّغة عن تجربة المعنى. كيف يمكن للغة من اللغات أن تحتمل هم "نقد الميتافيزيقا" وهي لم تضق بها ذرعا؟ هل يمكن اختزال تجربة فكرية برمتها بتقويل لغة من اللغات للمرادف المفهومي الذي تتلخص فيه تلك التجربة؟ إنّ هذا هو جوهر المشكل في ترجماتنا الفلسفية العربية: فنحن لن نخلُق فلسفة بإحداث كلمات الفلسفة. وإن قائمة المفاهيم التي تؤدَّى ترجماتها من غير أن تُتمثل مقتضياتها لقائمة طويلة مطولة: فهذه لغة تكاد لا تسمع نفسها، وإنما في هذا يكمن مشكلها الحقيقي.

إن الترجمة الفلسفية العربية بصدد خلق سياق لغوي لئن لم يصطحبه سياق الشيء الفلسفي، أشبه أن تصبح اللغة الفلسفية جعجعة ولغوا. وإننا لنرى اليوم بيننا أنسجة لزيقة من الدّوال التي لا ندري عمّا تتحدث. لذلك لا يمكن أن يكون الفيلسوف الذي يأتي اليوم ترجمانا فحسب، إنه خاصّة مفكّر، جوهر تفكيره أن تخلق الترجمة على يديه سياقا يوازن الأصل، بل أن يخلق لها هو هذا السياق الموازن للأصل، حتى تكون ترجمة بحق، أعني أن تتكلم انطلاقا من الشيء نفسه: غيرا.

إنّ جيل التراجمة العرب اليوم، ولاسيما المتفلسفة منهم، لا يمكنهم الاكتفاء بتعليم الفلسفة عبر الترجمة، بل إن عليهم أن يتفلسفوا، أي أن ينظروا إلى الشيء الذي بات يعطي الفلسفة، كلَّ فلسفة: العالم.

الفلسفة جسر بين الثقافات إذن. نعم. جسر وأيّ جسر! مادامت تنقل الثقافة إلى الثقافة. ليس المترجم وحده هو الناقل. الفيلسوف أيضا ناقل، وواضع نظرية النقل. ولكنه خاصة ناقل سري. بل هو ربما مهرب، لأن عمله هو دائما مداورة للرقابة، ولسان حاله كما قال نوفاليس: "**الفلسفة على الحقيقة شيء ... يدفعك إلى أن تكون في بيتك أينما كنت**".

الفلسفة والهوية ورؤى التغيير

فهد سليمان الشقيران

مع اشتداد الإقبال على الفلسفة وفنونها ورموزها، نمت حالة تحاول اقتفاء أثر الفقهاء الكبار الذين استخدموا الفلسفة لأغراض تثبيت الحقيقة قبل اختبارها بأدوات فلسفية وليست دينية.

موجات من المتحدثين في المجال الفلسفي ممن يسعون نحو التوفيق... توفيقية لا تشبه كثيراً ما عرف من قبل والتي فصلها محمد جابر الأنصاري في كتابه «الفكر العربي وصراع الأضداد»[١] ومثل لها بـ «محمد حسين هيكل في الإيمان والمعرفة ووضع الأسس العامة للإحياء التوفيقي. ومصطفى عبد الرازق والعودة للأساس العقلي الإسلامي الخالص. ومحمد يوسف موسى في محاولة تأصيل الفلسفة بالقرآن. وإبراهيم اللبان والتوافق مع الفلسفة المثالية الحديثة. أو عبد الرزاق السنهوري والتوفيق بين الشريعة والقانون المدني»؛ وإنما توفيقية تحاول اجترار المنهج ومقولات الفيلسوف بغية الانتصار والدفاع عن الحقيقة الناجزة.

ثمة مثال سابق يمكن أن نقرأه في انتقادات شايغان على أحمد فردید، الذي يصفه عبد الجبار الرفاعي في بحثه عنه بـ«فيلسوف ضد الفلسفة».[٢] وقبل أخذ ملاحظات شايغان على فردید، نستفصل من الرفاعي عن سبب هذا الزخم الذي أخذه هيدغر على المستوى العرفاني من قبل فردید. بعد أن يقسم الرفاعي اتجاهات الفكر الديني في إيران بمرجعياتها الغربية إلى: «هيدغريين؛ نسبة إلى مارتن هيدغر. غينونيين؛ نسبة إلى رينيه غينون. ماركسيين؛ نسبة إلى كارل ماركس. بوبريين؛ نسبة إلى كارل بوبر»، يصل إلى فردید بوصفه من كبار الهيدغريين. يقول الرفاعي: «لفرط تبجيل فردید لهيدغر منحه مرتبة ملكوتية لا ينالها سوى العرفاء، وهي (قرب الفرائض)». فقال: «إن هيدغر في مرتبة الوعي الذاتي وصل من قرب النوافل إلى قرب الفرائض»، ويقول: «فسرت هيدغر بالإسلام أنه الوحيد الذي ينسجم مع الجمهورية الإسلامية».[٣] تلك نظرة الرفاعي المهمة لاستثمار فردید لهيدغر.

الباحث مشير عون له كتاب مهم بعنوان «هيدغر والفكر العربي»،[٤] وجدت فيه تفصيل انتقاد داريوش شايغان لأحمد فردید بخصوص توظيف الفلسفة الهيدغرية لأفكار الثورة الإيرانية، ولتعزيز الحيوية العرفانية، ويمكن تلخيص الانتقاد بهذه المحاور:

> «شهّر داريوش شايغان بالاستراتيجية المشوِّهة التي اعتمدها الهيدغري الإيراني الذائع الصيت أحمد فردید (١٩١٢ - ١٩٩٤)، وذلك في دراسة حديثة تناول فيها الاقتبال الإيراني لهيدغر، وكان فردید قد أسّس في إيران مجموعة (الهيدغريين الإسلاميين)». يرى شايغان أن الخطأ الذي ارتكبه فردید جرّاء هذا التقريب «يكمن في الإرادة في إخفاء أوجه التباعد الفعلي التي تفصل بين الفضاءين الفكريين؛ الفضاء الإسلامي والفضاء الغربيّ. والواقع أن الفكرين العربي والفارسي ينتسبان كلاهما إلى الرؤية الإسلامية للعالم. إن تكامل الفكرين في سبيل الإعلاء من شأن هذه الرؤية بيّنٌ إلى حد بعيد

---

[١] أطروحة محمد جابر الأنصاري للدكتوراه من الجامعة الأميركية.

[٢] انظر بحث الرفاعي فيلسوف ضد الفلسفد نشر بمجلة الكوفة العدد ٣ صيف ٢٠١٣

[٣] المرجع السابق.

[٤] الكتاب صادر عن المركز العربي للدراسات. وترجم الكتاب إيلي نجم. طبع ٢٠١٥

بحيث يغدو مشروعاً أن نعتبر الاقتبال الإيراني لهيدغر بمثابة نموذج للاقتبال الإسلامي، القابل لإعادة إنتاجه في سياق الفكر العربي".[٥]

الواقع أن أحمد فردید؛ وهو أحد أبرز ممثلي المدرسة الهيدغرية في إيران، اقترح قراءة مختلفة لمصير العقلانية في المجتمع الإيراني: إن الأمر الذي افتتن به فردید كان نهاية الميتافيزيقا والفكرة غير المنتظرة التي أطلقها هيدغر في مقابلته مع أسبوعية (دير شبيغل) الألمانية، القاضية بأن إلهاً يستطيع وحده أن يخلصنا. كما اعتبر فردید أن مجمل الإنتاج الأدبي والفني في بلاد فارس الحديثة هو من فضلات الميتافيزيقا الغربية وعائداتها. فإذا بلغنا إذن نهاية الميتافيزيقا ونحن جميعنا في حالة انتظار ظهورٍ مرتقب لأُلوهة جديدة، فأي صورة ستكون للعالم وقتذاك حين لا تلبث هذه الأُلوهة عينها أن تظهر"؟

يقول داريوش شايغان: تمحور تفكير فردید حول هذه الرؤية الأنطولوجية: لقد أوَّلَ، من جهة، على هواه، تاريخ الفلسفة الغربية، ومن جهة ثانية، من أجل أن يدعّم هذه الرؤية، ويبحث، في الصوفية الخاصة بالإسلام، عمّا يقابلها من سوابق يُقتدى بها، راح ينهل من النصوص الصوفية المهمة، كنصوص ابن عربي مثلاً، أو من القصائد التي نظمها حافظ الشيرازي والتي تخالف إلى حد بعيد التفكير السائد، وهي القصائد التي استلهمها فردید أكثر مما ينبغي. وعلى هذا النحو، شهدنا خليطاً مذهلاً والتباساً في الأنواع والبنى، كما لو كنا محونا بظاهر اليد الفلوق التاريخية والقطائع المعرفية: فالصوفية والفلسفة تلتقيان، وتصيب الواحدة الأخرى بالعدوى، فيعلم الله وحده، عندها، أي مزيج غريب ينتج عنهما». ويضيف: «تشكو طريقة فردید في التفكير من قصورٍ مزدوج:

أ- التماثل المتسلسل (وهو التماثل الذي أشارَ إليه R. Aron في كتابه:«L'Opium des intellectuels» ، لأن فردید يماثل بين المفاهيم اللسانية والفلسفية التي لا يُقاس بعضها ببعض.

ب- النقد القائم على الاستنتاج والتعميم الغرّارين؛ أي إن فردید استخدم أدوات مفهومية تعود إلى بنية مغايرة تماماً لبنيته الثقافية من أجل أن يفهم عالمه الخاص، العالم الذي ابتعد عن الغرب وحادَ عنه» .«أعمال هيدغر تصلح كذريعة حديثة وجدّ نفيسة بالقدْر الذي تنوي به قراءة مماثلة استخدامَ ما وصل إليه هيدغر بغية إعادة إدراج الثورة الإيرانية في نسيج التاريخ الحالي للعالم. وعليه، يحكم المرء للثورة الإيرانية في رفضها للحداثة وفي استبعاد شرورها، لأن أحد أهم وجوه الفكر الغربي، وبالتحديد هيدغر، قد سلك هذه الطريق الخلاصية».

الخلاصة أن الانتقادات على أحمد فردید جوهرها يصح على عموم الداخلين إلى الفلسفة لغرض الدفاع الآيديولوجي، أو استغلال المفاهيم لأغراض غير فلسفية. الرفاعي وجد مشتركات بين فردید وطه عبد الرحمن، رغم تفوق الأخير، غير أن المشترك يكمن في الاستثمار المتطور للعدة الفلسفية؛ لكن لضرب الفلسفة. إن وصف الرفاعي لفردید يلخص كل رحلته بالفعل... إنه «فيلسوف ضد الفلسفة».

تقدم الحديث عن التوفيقية التي اختارها أحمد فردید مع فلسفة هيدغر، لقد سحرته عبارة هيدغر الشاعرية والصارخة في حواره مع «دير شبيغل» الألمانية، وقد اشترط نشره بعد وفاته، حين قال: «هذا العالم لن ينقذه سوى الله». مطالعات فردید وشروحاته لهيدغر شفهية، واقتباساته سطحية، وبرغم رفعه لمنزلة هيدغر «دينياً» باعتباره من مماثلي المتصوفة الكبار، فإن هيدغر لم يكن كذلك، وفلسفته لم تأتِ بما زعمه فردید!

[٥] المرجع السابق.

تأخذ البعض قشور النظريات الفلسفية ويظنّونها هي المحتوى والجوهر لمنهج الفيلسوف، مثل التركيز على «الوجود الحقيقي» مقابل «الوجود الزائف» لدى هيدغر، أو قلق الكائن، أو الصمت، أو عزلة الكوخ، ليقارنوه بكبار المتصوفة كما فعل فرديد.

فرديد يقرن هيدغر بالتصوف، مع أن التصوف فيه تذويب للذات وتفتيت لها مقابل المطلق، بينما الفلسفات تعتمد في بحثها على الذات بوصفها أساس التفكير والوعي والحكم. والواقع أن استخدام هيدغر في المجال المتصوف لم يكن من شغل فرديد وحده، بل نعثر لدى مفكر وشاعر عربي ومنظّر معروف بميله نحو الفلسفة الهيدغرية وهو أدونيس منذ كتاب «الحوارات الكاملة ١٩٦٠ - ١٩٨٠»،[٦] إعادة إنتاج مقولة هيدغر «اللغة بيت الكائن»، وأخذها لتثبيت نظريته بأن اللغة شرط للوجود، واستعملها لغرض توطيد العلاقة بين الشعر والفلسفة، والشعر والوجود، ويضرب أمثلة بفلاسفة منهم هيدغر.

لم يوافق أدونيس على حصر التصوّف بالتدين، بل ربما فصل بينهما باعتبار التصوّف فلسفة أكثر من كونها نظرية دينية، ويضرب مثلاً بالنفّري، وابن عربي، وقد صدر عن توجه أدونيس دراستان مهمتان هما «أدونيس والخطاب الصوفي» لخالد بلقاسم، وكتاب «الحقيقة والسراب - قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعاً ودراسة».

لم يكتفِ أدونيس بتوظيف هيدغر للتأليف والتوليف، بل رأى في بعض الظواهر الفنية ما يمكن مقارنته بالتصوّف، نتذكر دراسته الشهيرة «الصوفية والسوريالية» التي أثارت سجالاً وتناول أدونيس بالرد عبد القادر الجنابي في كتابه «رسالة مفتوحة إلى أدونيس في الصوفية والسوريالية ومدارس أدبية أخرى». أدونيس حاول طرح ما يمكن تسميته بـ«التصوّف الإنساني» مقابل التصوّف الديني، بما يشبه الفرق بين «الوجودية المؤمنة» لدى كيركغارد مثلاً، مقابل «الوجودية الملحدة» كما لدى سارتر.

في كتابه «جاك دريدا عربياً»[٧] يقرأ الراحل محمد أحمد البنكي هذا الأثر والتأثير، يقول نقلاً عن علي الشرع: «سئل أدونيس في لقاءٍ أجرته معه (البلاغ) سنة ١٩٧٣ السؤال التالي: إذن تعتقد أن تأسيس عصر جديد يفترض الانفصال كلياً عن الماضي، وأن التفكيك والتفتيت قاعدة كل إبداع؟! أجاب أدونيس قائلاً: نشوء ثقافة جديدة يفترض نقد الموروث وتفكيكه. وعاد أدونيس للموضوع نفسه ليعالجه تحت عنوان (بيان الحداثة)، ومما جاء عنده في هذا الصدد قوله: إن أعظم ما في الفكر الغربي اليوم هو تفكيك الغرب. هيدغر هو المفكك الأعظم، لهذا أصف هيدغر بأنه غربي الولادة شرقي الأصل والتكوين»!

في كتابات علي حرب، وبخاصة في سلسلة «النص والحقيقة» نعثر على هيدغر في تركيبه وتحليله للأفكار وفي نقده لمفهوم الحقيقة لدى العرب وعلاقتها باللغة، ويقترب تدريجياً من ترتيب العلاقة بين الفلسفة والتصوّف لتبلغ الذروة في كتابه «الحب والفناء»، إذ جعل ابن عربي محوراً لدراسة جوهر الحب.

هنا نعثر على تواطؤ بين المفكرين الثلاثة فرديد وأدونيس وعلي حرب في تأثرهم الشديد بهيدغر وتوظيفهم له في نظرياتهم، وعلى محاولة التوفيق بين الفلسفة والتصوّف. حتى صادق جلال العظم كتب عن «برغسون والتصوف»،[٨] وكتبتُ عن

---

[٦] أدونيس، الحوارات الكاملة، طبع دار بدايات، ٢٠١٠.

[٧] للراحل محمد أحمد البنكي، طبع عام ٢٠٠٥ عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

[٨] صادق جلال العظم، من كتاب دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار جداول، ٢٠١٢.

دراسته مقالة بعنوان «طاقة التصوف وإعلان نهاية المعنى». مما قاله العظم: «الحدس الصوفي يكشف لصاحبه ماهيّة الحقيقة الميتافيزيقية المطلقة بصورة مباشرة لا تعتمد على التصوّرات ولا على العقل والأفكار على الإطلاق».

إن حضور هيدغر في التفكير الإسلامي والعربي يستحق البحث والدرس، وقد لفت نظري تفسير مهم عن حضور هيدغر لدى المسلمين، نستعيد مجدداً مع الباحث مشير عون دراسته «هيدغر والفكر العربي»، يقول: «الفكر العربي هو، في العمق، فكرٌ لاهوتي (أو كلاميّ) تسكنه القضيّة الإلهيّة، وتخترقه جدليّة النقل والعقل، بغضّ النظر عن حالات التباعد التي ولّدتها الاتّجاهات الفلسفيّة العربيّة المعاصرة التي سبق أن أشرنا إليها، في حين أنّ الفكر الهيدغري هو، في الأساس، فكرٌ أُنطولوجي يحرّكه حصراً السعي إلى كشف حقيقة الكون، ويتمحور في الواقع حول علاقة الاختلاف والمواجهة التي تربط بين الكون والكائن بموجب الإقبال الخاصّ بالوجود الأصلي غير الميتافيزيقيّ، وهو الوجود الذي يمتنع هيدغر عن تسميته... وفيما ينكبّ الفكر الهيدغري على إيضاح هذا الاختلاف الأُنطولوجي بغية احتضان تفتّح الكون والكائن والتحقّق من انبثاق حقيقتهما في الزمن، يجهد الفكر العربي من دون كلل في إتمام التوافق المثالي بين ما يأمر به النصّ الديني وما تقتضيه العقلانيّة البشريّة»، هذا يصح على المفكرين العرب، لكن ماذا عن أحمد فردید وهو إيراني؟! يشرح عون بانتساب النموذجين إلى رؤية «دينية» واحدة.

حتى إن ارتبط مفهوم التوفيقية بالتأليف بين الديني والدنيوي، أو بين الحكمة والشريعة كما يعبر ابن رشد، فإن المبالغة في ربط المفاهيم والمناهج بعضها ببعض قد تؤشر أحياناً إلى أحد خللين؛ إما ضعف الفهم والتلقي، أو الاستهتار بالمعرفة موضع التوفيق كما في المجال الفلسفي. لا مقارنة بين بساطة طرح فردید وبين جهد أدونيس وعلي حرب والعظم، لكن أتيت بهم كأمثلة على توظيف هيدغر من قبل كل مفكر للدفاع عن منهاجه، وبآخر المطاف فإن الفلسفة تتجاوز التسطيح الذي يجنح له البعض حين يعتبرها شذراتٍ عاطفية، أو إبداعاتٍ لغوية، أو لمعات صوفية، إنها أكبر من ذلك بكثير.

لم يكن لاحتفاء بعض اللاهوتيين بمارتن هيدغر ارتباط كبير بفلسفته، وما انشغلوا مطلقاً بنظريته في الكينونة، أو مفهومه في «الدازاين»، ولا حتى بتأمل محاضراته وأفكاره الأخرى، بل سحرتهم الشذرات التي لها تماسّها مع نزعات صوفية، أو أفكارٍ خلاصية، أو التماسات وجودية. ولا غرو، فهيدغر شاعر، وكاتب «طريق الحقل»، وفيلسوف الدروب المتعددة.

ثمة ملاحظة مهمة لداريوش شايغان، وذلك في محاضرة له بعنوان: «أوهام الهوية»[٩] طُبعت لاحقاً في كتيبٍ صغير، يتحدث في الفصل الأول منها عن الاضطراب بين نمطين، بشتى جوانب أفكار المسلمين، والآسيويين. يقارن بين المفاهيم المتضاربة والمتعارضة، ويتطرق لمفهوم التاريخ حين يقول: «بعد أن غدا هذا التاريخ شاملاً، غدا أيضاً تاريخنا نحنُ، لا لأننا شاركنا في صنعه، بل لأن لا شيء يحمينا من عدوانه. ولكن ما معنى هذا التاريخ، إذن؟ هل هو التجلي المتدرج للعقل المطلق، بهدف بلوغ الوعي الذاتي للحرية في الذات النهائية التي هي الإنسان (هيغل) أم هو، كما يريده أحد المفكرين الأكثر إبهاماً في عصرنا، مارتن هيدغر، نسيان للكائن؟ هل للتاريخ، كما في نظر الشيعة الإيرانية، انتظارٌ أخروي، أو هو كما في نظر الهندوس، مرحلة متقدمة من الكاليوغا، التي ستختتم حتماً بالانحلال الشامل في نهاية الزمن؟ لا شك أن الإجابة عن هذه الأسئلة متعلقة، إلى حدٍّ بعيد، بزاوية النظر التي ننطلق منها".

[٩] من محاضرة لشايغان، "أوهام الهوية" دار الساقي، ١٩٩٣.

هذه الملاحظة طرحها شايغان في أوائل التسعينات الميلادية، لقد خبر مستوى الاستقبال الذي حظي به هيدغر في أوساط الفكر الديني الشيعي. ومن أبرز من فَني بهيدغر وكرر مقولاته أحمد فردید، فهو منهمك بمقولات هيدغر ذات البعد الآسياني للبشرية، فضلاً عن انسحارهم بمقولاته الناعية للكائن، بل حتى في تفسيره للتاريخ، فمقولات تصعيدية هيدغرية مثل: «الإنسان وُلد ليموت - لن ينقذ هذه البشرية إلا الله - مهمة الكائن نسيان الموت - نسيان الوجود»، كلها تدغدغ مشاعر المتكلمين ذوي النزعة الصوفية أو الروحية، بل عُرفوا لاحقاً باسم «الهيدغريين الإسلاميين»!

وإذا كانت ملاحظة شايغان التي ذكرها في محاضرته: «أوهام الهوية» تنحصر في ارتباط بعض الشيعة في تفسير هيدغر للتاريخ، فإنه يمسك بزمام ملاحظته حتى حديثه عن سيرورته، يقول: «لم يكن لدينا أبداً فلسفة للتاريخ لأن الكائن لم يُختزل أبداً، بالنسبة إلينا، في فاعلية أو في سيرورة، التاريخ هو في نظرنا تاريخ مقدس، أو هو، بالأحرى، علم الآخرة. ويبقى التاريخ من آدم حتى محمد، بمثابة الكشف المتدرّج عن حقيقة خالدة هي (الحقيقة المحمدية)، أي اللوغوس؛ أما الشيعة الإيرانيون فليست نهاية التاريخ عندهم إلا رجعة الإمام المنتظر، أي حدث أخروي إذن؛ ذلك أن الزمن الذي نحياه حالياً هو زمن الانتظار، أما الهندوسي المؤمن الذي يتأمل على ضفة الغانج، فيبدو له أن تناسخات فيشنو ومآثر شيفا ربما تنطوي على حجم من الحقيقة أكثر بكثيرٍ مما تنطوي عليها، في نظر الفرنسي، حرب الخلافة الإسبانية في عهد لويس الرابع عشر".[١٠]

«الهيدغريون الإسلاميون»، كما وُصفوا، وعلى رأسهم أحمد فردید، لا يعبّرون عن حالتهم العاطفية مع بضع مقولاتٍ هيدغرية، وإنما عن طريقة منتشرة بين الأيديولوجيين للتعامل مع الفلسفات. ثمة انهماك محدث أسّست له مناهج ارتكاسية منكفئة مثل مدرسة «طه عبد الرحمن» رغم ثرائها المفهومي والتقني، غير أنها بنتائجها تثبّت ما هو قائم، وقد أثمرت هذه المدرسة عن جموعٍ من المتحدثين بالفلسفة وشؤونها من دون الوصول لمفهوم الفلسفة نفسه، وهذه من أعطال الحالة الفلسفية في المنطقة ككل، إن مستوى استخدام المفاهيم الفلسفية لتثبيت الأحوال الفكرية القائمة مجرد تنويع على الخطاب الأساسي. ولنا في تجربة فردید مع هيدغر أكبر درسٍ معاصر، إن استعمال الأدوات الفلسفية بغية تزيين حقائقنا التي بين يدينا وتجميلها عمل غير فلسفي، وهذا معظم ما يسعى نحوه من احتل المجال الفلسفي على حين غرّة.

انشغل داريوش شايغان بالهوية وتقلباتها طوال حياته. كثير من التعليقات والمحاضرات، فضلاً عن الكتب والمؤلفات، خصّها لهذا الموضوع شديد التعقيد. شغله الاضطراب الذي رآه في العلاقة مع الغرب منذ وقتٍ مبكر، ما جعله يخصص مساحة لا بأس بها للحديث عن الهوية محللاً ومعرّفاً ومراقباً لتحولاتها، لدينا بالعربية كثير من الكتب لشايغان حول الهوية، منها «أوهام الهوية»، «هوية بأربعين وجهاً»، «الهوية والوجود».

أشير في البداية لملاحظة ربما تختصر رأيه في الاضطراب مع الغرب، أوردها في كتابه «أوهام الهوية»، يقول: «هذه مداخلة نقدية سأتلوها عليكم إزاء هذا الغرب الذي أحب، والذي أدين له بجانبٍ كبيرٍ من تكويني الفكري، والذي علمني كيف أفكر، كيف أطرح القضايا وكيف أسائل الأشياء. وسأكون نقدياً إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئاً فشيئاً، والذي أنتمي إليه وأحس بحضوره كأرضٍ منسية في أعماق نفسي. ربما لا أنتمي إلى هذا ولا إلى ذاك، وربما أكون

[١٠] المرجع السابق.

مشابهاً لإخوتي، مشردي الغرب، الذين يجوبون شوارع العالم بحثاً، والله أعلم، عن دواءٍ لداءٍ لا يشفى، لستُ أدري. لكنني أعرف شيئاً. أعرف أننا رغم المسافة التاريخية التي تفصل بيننا وبينكم مسافرون جميعاً على مركبٍ واحد».[١١]

لم يفصل شايغان بحثه في الهوية عن «التقنية» و«الاختلاف»، وللتدقيق في مسار بحث الهوية عنده أحيل لبحثٍ مهم بعنوان «إشكالية الهوية والاختلاف عند داريوش شايغان» من كتابة الأستاذ حبطيش وعلي، نشرته مجلة «حكمة»،[١٢] وفيه يضع شايغان بإزاء دلوز حين يقول: «يستند شايغان في تحليله للهوية الريزومية إلى أطروحات جيل دولوز (١٩٢٥ - ١٩٩٥) ولقد أخذ منه هذا المصطلح، وفيليكس غاتاري (١٩٣٠ - ١٩٩٢). ونقد شايغان مفهوم الهوية النقية الأبدية الساكنة، وأحادية البعد المغلق، فعمل على تفكيكه ونقضه وتقويضه ثم صاغ مفهوماً آخر للهوية، مشتقاً من عصرنا وما تسوده من أنطولوجيا مهمشة وتزامن للثقافات المتنوعة، وكيف أمسى العالم في هذا العصر شبحاً، اصطلح عليه الهوية بأربعين وجهاً، وهي هوية مركبة ومنسوجة من شبكة من الترابطات الدقيقة، وكأنها ثوب يخاط بأربعين قطعة من قماش ذي ألف لون، ذلك أن التعددية الثقافية واختلاط القوميات وتمازج الأفكار والتهجن المطرد، كلها ظواهر تجعلنا مستعدين لهوية مركبة، وأن الهوية النقية لم يعد لها وجود موضوعي بسبب انهيار العوالم المؤسسة لها، ثم إنها تكبلت بقيود ثقافية نقية وخالصة كما تسمى، فستؤول غالباً إلى تحجر الهوية وكل هوية على كل حال تركيبية وكيان هجين، يحمل ترسبات كل الأشكال والطبقات النفسية، وكلما كانت هويتنا الأولى عرضة للتمزق، لذنا بقوقعتنا أكثر، ويعتقد شايغان أن الإنسان المعاصر ما عاد قادراً على حفظ كينونته داخل حدود هوية معينة، فكلما شددنا على هويتنا، وكلما رفعنا أصواتنا بالانتماء لهذه الجماعة أو تلك الأمة، أفصحنا عن هشاشة هويتنا أكثر من ذي قبل. إن معاناة الإنسان اليوم من أزمة هوية مردها إلى أن الهوية لم تعد مجموعة رتيبة من القيم الثابتة المطلقة».

«الريزوم» لشايغان، و«الجذمور» لدلوز، مفهومان متقاربان، يضيف الباحث حبطيش وعلي: «الريزوم تشبيه بليغ لمعنى الهوية، فالجذمور متعدد بطبيعته، وتعدديته متحررة من كل قيود الوحدة والمركزية، فالنظام القائم على تعدد القطع يمثل ريزوماً يختلف عن الجذمور وتفرعاته. فهو عامل الترابط والتوليد، وبمقدوره صناعة شبكة غير متناهية، فكل نقطة منه بإمكانها التلاحم مع أي نقطة أخرى منه، حتى لو كسر أو تمزق بوسعه استئناف حياته والنمو في جهات أخرى. ومع أنّه متكون من طبقات وبحاجة إلى مكان إلا أنّ بمقدوره الانفصال عن الأرض والسير عليها، وإيجاد شبكات ارتباط جديدة. باستطاعة الجذمور أن يربط بين أنظمة جد متفاوتة، بل غير متجانسة، فهو لا يتشكل من وحدات مختلفة، بل من تجمع جهات متباينة، أي إنه بلا بداية ولا نهاية، وهو في الطريق دوماً، فماهيته تتغير بلا توقف، فهو إذ يعيش استحالة أبدية، ويختلف عن الشجرة في أنه ليس من نتاج التلاقح، إنما هو عدو الأنساب، ذاكرته قصيرة، بل يمكن القول إنه ضد الذاكرة أيضاً».

يبدو شايغان متأملاً في حالات التمزّق التي يعاني منها المدافع التقليدي عن الهوية، كما يحلل في الفصل الرابع من كتابه «أوهام الهوية»، ويتطوّر تشريحه لاضطراب تحليل الهوية في كتابه «هوية بأربعين وجهاً»، ونتطرق لأحد النصوص المهمة والشارحة لنظريته حول الهوية. يقول في فقرة عنونها بـ«الأربعون جزءاً (وجهاً) ومبدأ عدم اجتماع النقيضين»: «إذن الفضاءات التي تصنعنا فضاءات متنوّعة غير نقية. لم تعد جذورنا واحدة، ولم نعد نعيش وحدنا في أرضٍ مغلقة، إننا

[١١] المرجع السابق ص: ٣٥.

[١٢] من موقع مجلة حكمة على الإنترنت.

ريزومات متصلة بالآخرين، وثقافاتهم وعوالمهم، ومداركهم المتنوعة. هذه الحال تجعلنا حلزونات تحمل بيوتها على ظهورها، بمعنى أننا ننمو في فضاءاتٍ مفتوحة، وأسلوب حياتنا يحدد طبيعة رؤيتنا، إننا بحسب الأواصر التي ننشئها مع المجالات الثقافية، نستطيع التموضع في المكان بمناحٍ مختلفة. ولم يعد إنسان العصر متحرراً من هذه الاصطكاكات والتمازجات والتداخلات، التي يمكن أن يقال إنها أصبحت اليوم طريقة وجودنا في العالم. إن أسلوب الارتباط بالمكان يجسّر العلاقة بيننا وبين الهويات الأخرى، فنحن إذ ننجذب بقوة لفنون إيغاتيقية مثل اليوغا، أو حكمة الزن الشيقة المتناقضة ... إنما مرد ذاك إلى أن ثمة ذرّات من كياننا ممتزجة بهذه العوالم الغريبة غير المألوفة. العبور من تقاربٍ إلى تقارب آخر ممكن الحصول كما أشرنا بما لا نهاية له من الطرق. كلنا قطع مكونة من ٤٠ قطعة تخاط باستمرار، أو قل مجاميع غير منتظمة ملتصق بعضها ببعض، والتصاق بعضها ببعض أفقياً أسهل بكثيرٍ منه عمودياً».[١٣]

بمعنى آخر، الهوية لدى شايغان ليست بعداً ثابتاً، وإنما كما في مفهومه المهم «الريزوم» أنها بلا بدايات، تتصل وتنفصل، تقترّب وتزيح، إنها قابلة للتشكل للارتباط والانفكاك، إنها نتاج كل التشويش، والهوية قد تألف التناقضات، فهي مع غيرها تتآلف بقدر ما تتخالف، وربما سارت وتعالقت مع شتى التفاوتات والأنماط غير المألوفة، والوحدات غير المتجانسة، هكذا توحي لنا شروحات شايغان.

عبر التاريخ ظلّ الاستعمال الفلسفي من قِبل العقائديين محلّ انتقاد، الإزعاج الذي سببتْه الفلسفة بما تطرحه من أسئلة وبما تمارسه من زحزحة بقي مستفزاً، استفزاز يثمر استنفاراً كبيراً وكأن الأسئلة هي السهام التي ترشق الأجوبة التقليدية وتضربها بمقتل أو تفقدها حيويتها وبريقها. وهذا لا يعني أن الفلسفة لم تنزع نحو الحماسة الشديدة لأجوبتها بشكلٍ يقترب من فعل العقائديين. يحدثنا ديفيد هيوم عن ذلك في كتابه «أبحاث أخلاقية - سياسية وأدبية»، قائلاً «بما أن الفلسفة كانت منتشرة في العالم في الوقت الذي نشأت فيه المسيحية، فإن معلمي المذهب الجديد كانوا مضطرين إلى أن يشكّلوا منظومة من الآراء الفكرية، وأن يقسّموا بشيء من الدقة بنود إيمانهم، وأن يشرحوا، يعلقوا، يفندوا ويدافعوا بكل براعة الحجة والعلم. من هنا نشأت الحدة في الصراع عندما وصل الأمر بالدين المسيحي إلى أن ينشق إلى أقسامٍ ومذاهب جديدة. هذه الحدة ساعدت الكهنة في سياستهم، أي توليد كراهية متبادلة وعداء بين أتباعهم الواهمين، ولقد كانت المذاهب الفلسفية في العالم القديم أكثر تحمساً من المذاهب الدينية، لكن في العصور الحديثة، المذاهب الدينية أكثر سخطاً وغضباً من أقسى الفرقاء الذين نشأوا دائماً من المصلحة والوضوح».[١٤]

وإذا تأملنا في أي تراث، سنعثر على الإلحاح الكلامي والمحاجّة اللاهوتية ممهورة بالمنطق، أو بالاستعمال الفلسفي، لنقرأ سجالات ابن تيمية مع ابن رشد، وهذا درسناه في كليات الشريعة الإسلامية، ويمكن لغير المتخصص الاطلاع على كتاب مهم حوى أسس النقاش التيمي الرشدي لعبد العزيز العماري بعنوان «مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد»، بمعنى أن توظيف الفلسفة لا يعني أنها حققت وظيفتها، فيمكن استعمال الفلسفة بصيغٍ شتى، بل واستثمارها لأهدافٍ عقائدية وأيديولوجية بحتة، كذلك فعل عدد كبير من المعاصرين، من أشهرهم طه عبد الرحمن من العرب، ومن الإيرانيين أحمد فرديد. إن أحمد فرديد يمثل النموذج الواضح على توظيف الفلسفة بدلاً من فهم وظيفتها.

---

[١٣] شايغان، هوية بأربعين وجهاً، ص ١٢٢ – ١٢٣.

[١٤] أوهام الهوية ص ١٣٧.

ولأن الاستشراق الألماني كانت له خصوصية استقبالٍ لدى المسلمين من شتى النواحي باعتباره متميزاً عن الاستشراق الفرنسي والإنجليزي؛ فقد كان لهذا أثره في تلقي بعض المدونات الفلسفية الألمانية، وحول الاستشراق الألماني وخاصّياته يمكن قراءة كتاب رضوان السيد «الاستشراق الألماني - النشوء والتأثير والمصادر»، وله محاضرة عن هذا الموضوع في «يوتيوب». من هذه النقطة انطلق رفائيل ليوجييه في تحليل اضطراب أحمد فريد، يقول في كتابه «عولمة... لا حرب حضارات - التعايش والعنف في القرن العشرين»: «المؤلفون الألمان بداية القرن الأخير كان لهم تأثير كبير في الأيديولوجيا الإسلاموية في حالة تكوّن آنذاك، مفهوم (مرض الغرب) الذي نحته الأيديولوجي الإسلامي أحمد فريد، الذي كان تكوينه في هايدلبرغ وفي السوربون، هو مدين للفكر المضاد للحداثة لرائده مارتن هيدغر، خصوصاً في سلسلة محاضراته ١٩٤٩م التي يصف فيها هيدغر (تعتيم العالم/ الحماسة التكنولوجية الحزينة/ اقتلاع الجذور الحديث). البعد الماركسي الثوري هو حاضر سلفاً بما أن حقوق الإنسان لدى فريد ما هي إلا شراكٌ برجوازي ضد العاملين».

رفائيل ليوجييه يضيف «الإسلاموية المتطرفة تغذي كراهيتها للغرب ذات المصدر الأيديولوجي من المؤلفين الغربيين الأكثر تنوّعاً، مهما كانت اختلافاتهم الفلسفية والسياسية. أدنى انتقادات ماركس، هيدغر، يونغر، ستتم إعادة تشكيلها وفق قواعد اللغة الإسلامية. الياسينية حركة إسلامية ثورية مغربية، لها بالتأكيد خصوصيات تميزها عن الأصوليات الجديدة الإيرانية، السعودية، المصرية، غير أنّها مثل هذه الأخيرة تستعين بالأصوات الكبرى مثل برغسون، نيتشه، شبينغلر، أو حتى شيلر».

ذلك الاستعمال الأيديولوجي للأفكار الفلسفية ظهر في كتابات «مثقفي الإخوان»، ثمة امتطاء أصولي للأفكار الفلسفية له جذره وتاريخه، نتذكر كتاب محمد قطب «واقعنا المعاصر» (مطبوعات جريدة «المدينة») وقراءاته للفكر الغربي؛ إذ ينحى بمثل ما فعل فريد نحو تفعيل النقد الذاتي الغربي للحداثة ومصائرها من أجل التشويه للحضارة الغربية، وهذا فعل مألوف يستمر اليوم ولكن بصيغٍ أكثر ذكاءً؛ إذ سرعان ما ينطلق المتفلسف الأصولي ببراعة ليصل نحو هدفه من دون أي عناءٍ فلسفي يوحي بالمغامرة أو التحدي أو القفز على القناعات المضمونة، نقرأه لدى المرزوقي، وطه عبد الرحمن، وفريد، وتلامذتهم المتقافزين على المشاريع الثقافية والمؤسسات التحديثية يعملون بصمتٍ ويكتمون أصوليتهم إلا لماماً. إن العمل الفلسفي لدى العرب والمسلمين اليوم يطلعنا على نماذج يمكنها أن تترجم أصعب الأعمال لهوسرل، ولكنها لا تجد غضاضة أو مهانة حين تدافع عن «داعش».. هذا هو الحال بكل أسى.

اهتبلت ظاهرة «التفلسف الأصولي» العديد من الفرص من أجل ترسيخ نقدها للحضارة الغربية، ومن أولئك أحمد فريد المتمسك بنقده للغرب انطلاقاً من عبارات النعي الهيدغرية؛ ولذلك نقرأه حانقاً على الغرب ومطلقاً عليه وصف «المرض».

هذه الدعايات الاستعمالية للفلسفة الغربية غرضها تثبيت النظرية القائمة، وفرّخت مدرسة فريد شخصية أردكاني، الذي يصفه أمير طاهري بـ«فيلسوف إيران الرسمي»، ويكتب ويلخص مشروعه بهذه النقاط: «الأول، هو التدليل على أن النموذج الغربي ليس عيباً فحسب، بل يشكل خطورة أيضاً على البشرية. والمجتمعات التي لم تسيطر عليها المادية الغربية بشكل كامل تمتلك فرصة النجاة بنفسها من القطار المتجه (إلى الجحيم)». ويصر أردكاني، تلميذ الفيلسوف الراحل أحمد فريد، على أن تكون المعركة الأولى ضد المثقفين الإيرانيين الداعين إلى العلمانية عبر استخدام مصطلح «التسمم بالأفكار الغربية». الخط الثاني هو إظهار أن البديل للنموذج الغربي لا يمكن أن يأتي من داخله، وهو أمر أثبته فشل الشيوعية. أضف إلى ذلك عدم قدرة الحضارات اليابانية والصينية على تقديم بديل؛ لأنها قطعت شوطاً طويلاً على طريق التغريب، نتيجة تبنيها أنظمة سياسية علمانية واقتصادات رأسمالية. والبديل الوحيد ذو المصداقية هو الإسلام كدين ونموذج

حضارة. الخط الثالث الذي عمل عليه أردكاني هو إظهار أن من بين كل الدول الإسلامية تمتلك إيران وحدها الموارد الثقافية اللازمة لتقديم بديل عالمي للنموذج الغربي. الخط الرابع هو إظهار أن قوة النموذج الإسلامي الإيراني مستمدة من نظام ولاية الفقيه. وفي هذا السياق، قام دوري، وهو مثقف إيراني، بجهد كبير في تقديم ولاية الفقيه، لا كبدعة ابتكرها آية الله الخميني، بل كفكرة إسلامية جوهرية.[١٥]

عبر تلك النماذج قرأنا كيف استعملت الفلسفة بطريقة عقائدية أيديولوجية، بل ومذهبية لدى عددٍ من المفكرين المسلمين، ولأن ظاهرة «التفلسف الأصولي» بدأت تدبّ دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء كان لزاماً علينا رصد هذا التحرك وكشفه، والغرض من ذلك ليس الدفاع أو الهجوم؛ فالفلسفة وظّفت بنظرياتٍ شمولية لا تقل عن كارثية الأصولية ولكن نتغيّا من ذلك الكشف والمساجلة، بل القول لأولئك نعرف أن هدفكم ليس الفلسفة أو التنمية أو دعم التحديث، وإنما إحياء ظاهرة «التفلسف الأصولي» لأغراضٍ إما أيديولوجية، أو للتكسب الشخصي والاستثمار بموجة التحديث الكبرى..

بدقته المعهودة، لم يفت على عبد الجبار الرفاعي نقد الاستعمال الأيديولوجي للفلسفة من قِبل أحمد فردید، فالرفاعي له جهده الحثيث في المجال الفلسفي ترجمة وتأليفاً؛ لذلك بحث في فكرة أحمد فردید حول الفلسفة، وراح يطالع في أسباب هذا اللوذ بهيدغر، وبظاهرة التفكير الفلسفي لدى فردید وسواه من الإيرانيين، ووجدتُ أن نقد الرفاعي هو الأهم لفردید بالإضافة إلى ما قدمه شايغان الذي يرى بمحاولات فردید مجرد «استخدام لأدواتٍ مفهومية، تعود إلى بنية مغايرة تماماً لبنيته الثقافية، من أجل أن يفهم عالمه الخاص، العالم الذي ابتعد عن الغرب وحاد عنه». امتاز الرفاعي بتحديد الظاهرة ومحاولة القبض عليها من جذورها، ولذلك كتب بحثاً بعنوان «أحمد فردید فيلسوف ضد الفلسفة» في «مجلة الكوفة» (صيف ٢٠١٣).

يقسّم الرفاعي تصنيف اتجاهات التفكير الديني في إيران إلى: هيدغريين، نسبة لهيدغر، وغينونيين نسبة إلى رينيه غينون، وماركسيين، وبوبريين نسبة إلى كارل بوبر، ويعتبر هذا التقسيم بوصلة غير أنه لا يفي بكل التوجهات؛ ففي الحوزات من ينتمي إلى مدارس أخرى. ويفتتح الدراسة بنشأة أحمد فردید الذي غير لقبه من «مهيني يزدي» إلى «فردید» وتعني «الرؤية المتسامية، النظرة الواسعة الأفق»، قرأ لغوستاف لوبون، وبرغسون، جرّب الدراسة في السوربون وبعد ثماني سنوات عاد إلى طهران عام ١٩٥٥ ولم ينجز دراسته. عُرفت «حلقة الفرديدية» بضم مجموعة منهم: داريوش آشوري، أمير حسن جهانبكلو، أبو الحسن جليلي، شاهرخ مسكوب، داريوش شايغان، وآخرون، والعجب وجود اسم شايغان الذي صار من أكبر ناقديه على الإطلاق.

من أبرز ملامح استغلال فردید لهيدغر، لخصه شايغان بنقل الرفاعي أنه «شخصية عجيبة، امتد تأثيرها على جيلٍ كامل من المستنيرين الإيرانيين. كان مفكراً هيدغرياً، متيّماً بهيدغر، بنحوٍ أضحى هيدغر صنماً يعبده. وباعتباره مطلعاً على العرفان النظري، كان لغزاً يحير العقول والأذهان، فمثلاً يعبر عن (غياب الوجود) الهيدغري، بـ(حوالة الوجود) وهو يشتق ذلك من خلال كشف الأسماء الإلهية في العرفان الإسلامي».

---

[١٥] (مقالة أمير طاهري نشرت بهذه الجريدة في ١٠ أغسطس/ آب ٢٠١٣ بعنوان «أردكاني فيلسوف إيران الرسمي، ورجل الدين المعتزل»، (وقد كتبت تعليقاً عليها مقالة بجريدة «الحياة» ١٩ أغسطس ٢٠١٣ بعنوان «أيديولوجيا أردكاني وعلمنة شايغان»).

وصف الرفاعي قراءة فردید لهیدغر، بأنها قراءة ملتبسة، لكن ما وجه التباسها؟! يرى أن «فردید صاغ رؤيته استناداً إلى علم الأسماء الإلهية عند ابن عربي، وفلسفة هيدغر، واللسانيات وعلم اللغة المقارن والفيلولوجيا، منقباً عن جذور الألفاظ والكلمات وأنسابها، ويدمج أنظمة معرفية متباينة، ويخلط بينها في إطار بناء مقولاته، فيوحّد بين ابن عربي وهيدغر، والفيلولوجيا وفلسفة التاريخ في مزيجٍ غير متجانس، تختلط فيه عناصر مختلفة، ويعمل على صياغة مقولاتٍ يجترح لها تسمياتٍ خاصة»؛ مما جعل شايغان يشبّه عمل فردید بطبخ مجموعة غذائية لا تنتج طعاماً سائغاً.

عن تأثير ترجمة كوربن على فردید، يكتب الرفاعي «قرأ فردید الترجمات الفرنسية لهيدغر، التي أنجزها تلميذ هيدغر (هنري كوربن) وهي ترجمات تتجلى فيها بصمة فهم كوربن، وتكوينه، وأفق انتظاره، وتخصصه بالفلسفة والعرفان والميراث المعنوي الإيراني الإسلامي. يشبّه كوربن منهج هيدغر بالأداة المفتاحية التي اعتمدها في حلّ مغاليق الميتافيزيقيا الإيرانية الإسلامية. ويمكن ملاحظة أثر تطبيق هيرمنيوطيقا هيدغر ومنهجه في آثار كوربن ومقدماته على بعض كتب التراث الفلسفي والعرفاني، كما في مقدمته على رسالة (المشاعر) لملا صدرا الشيرازي».

لذا؛ فإن السقاية العرفانية في تأويل هيدغر أتت من تأثر فردید العميق به، بل امتد كما يضيف مبحث الرفاعي «إلى توظيف فردید لهرمنيوطيقا هيدغر في صياغة ما يسميه الحكمة الإنسانية، ويصرح فردید في مناسباتٍ متعددة بوحدة خطابه مع هيدغر واستناده إلى منهجه ومنطقه الهرمنيوطيقي في تفكيره».

لم يكتفِ فردید بسحب هيدغر معه في التأويل العرفاني، بل «بعد انتصار الثورة الإيرانية حرص فردید على ابتكار تفسير ثوري إسلامي لهيدغر، يطابق أفكاره مع الجمهورية الإسلامية»، كما أفصح عن ذلك بقوله «فسّرت هيدغر بالإسلام. إنه المفكر الوحيد الذي ينسجم مع الجمهورية الإسلامية، يتّحد قولي مع هيدغر، حيال ظهور النهضة، لا تناقض مع تفكير هيدغر، وتلك هي الثورة الإسلامية. تفكير هيدغر قريب جداً للثورة الإسلامية» ولفرط تبجيل فردید لهيدغر منحه مرتبة ملكوتية لا ينالها سوى العرفاء، يقول فردید «إن هيدغر في مرتبة الواعي الذاتي، وصل من قرب النوافل إلى قرب الفرائض».

كنتُ قارنتُ قبل قراءة بحث الرفاعي بين طرح طه عبد الرحمن وفردید، وسعدتُ بوقع الحافر على الحافر مع الرفاعي، حيث عنون أحد فصول البحث بـ «غواية اللغة وإبهامها» ثم يفصّل «يختبئ بعض المفكرين وراء الألفاظ، فيشتقّون مصطلحاتٍ بالعودة إلى جذورها اللغوية، أو يزاجون ويركبون مصطلحاتٍ أخرى باستعارتها من معجمٍ تراثي، ويسقطونها على مفهومٍ مستعار من الفلسفة والعلوم الإنسانية الغربية الحديثة والراهنة... لعل غواية وإبهام اللغة الفرديدية تماثل غواية وإبهام لغة المفكر المغربي طه عبد الرحمن، الذي يعمد إلى نحت مصطلحاتٍ بديلة لما هو شائع ومتعارف بالعربية، فيخلع تلك المصطلحات التي صاغها في أفق فلسفة اللغة والمنطق الحديث، على محاولاته في إعادة إنتاج التراث، ويلوّن بها آراءه ومواقفه السلفية المغلقة، ليصطاد الكثير من الشباب الإسلاميين المسكونين بالحنين إلى الأصول».

إن فردید وظاهرته تعبّر عن ظاهرة «التفلسف الأصولي» لدى عددٍ من المفكرين المسلمين في المشرق والمغرب وإيران وغيرها، وجد أولئك أن الفلسفة ضرورية لتكرير «الأيديولوجيا» وتحويرها لجعلها أكثر انسجاماً مع رؤى التنمية التي تجترحها الحكومات الصاعدة، فيميلون نحو هذه الوسيلة للذوبان مع المشاريع، بعضهم نعرفهم جيداً دخلوا وتسللوا وهم في جذرهم الفكري العميق منتمون إلى «الإخوان» المسلمين، ولظاهرة الأصولية، لكنهم يجدون بثرثرتهم حول العلوم الطبيعية والفلسفة وسيلة لضخ الأيديولوجيا، وهم يتهادون نحو رؤى الأصوليين ومشاريعهم ولكنهم بأشكالٍ حديثة، وبمفرداتٍ جديدة، والفلسفة غنية بالمفردات والمفاهيم فيجدون بمدوناتها «الغطاء الحضاري» للمشروع الأصولي.

هل الفلسفة معجزة إغريقية؟

إسماعيل الموساوي[1]

تقديم إشكالي

إن سعينا في هذا المقال هو البحث في إشكال فلسفي تاريخي لم يحسم فيه القول بعد، والمتعلق بنقطة بداية الفلسفة وانطلاقتها الأولى، كما أن القول الذي دأبنا على قراءته في زمرة من الكتب التي تناولت تاريخ الفلسفة دراسةً أو تحليلاً، والمرتبط بربط نشأة الفلسفة بالحضارة اليونانية والإغريقية دون غيرها من الحضارات الأخرى، هو قول غير مستساغ منطقياً عند بعض المهتمين بتاريخ الفلسفة الذين ذهبوا إلى رأي مخالف لهذا الرأي، لكونه يقصي حضارات أخرى ساهمت سواء بقليل أو بكثير في هذا الذي بزَغَ مع الإغريق الذي يدعى **"فلسفة Philosophie"**.

إن هدفنا في هذا المقال هو مساءلة صحة القول الذي يعتقد بأن الفلسفة **"معجزة إغريقية Greek Miracle"** من خلال جرد مواقف وأقوال الفلاسفة والمفكرين ومجمل المهتمين بتاريخ الفلسفة الذين يدافعون عن هذا الطرح، مع الالتفات كذلك إلى فلاسفة ومفكرين آخرين يذهبون إلى نقيض هذا الطرح مبينين لنا بأن للفلسفة أصولاً في الحضارات المصرية والشرقية القديمة. ومن هنا، فإننا سنكون ملزمين بالإجابة في هذا المقال عن الإشكالات التالية:

إلى أي حد يمكن اعتبار ظهور الفلسفة عند الإغريق "معجزة إغريقية"؟ وما المقصود بالمعجزة الإغريقية؟ وبأي معنى من المعاني يُرجِعُ بعض الباحثين والمفكرين والفلاسفة المهتمين بتاريخ الفلسفة نشأة هذه الأخيرة إلى الحضارة الإغريقية لوحدها دون غيرها؟ أهناك تبرير لهذا القول أم ليس في الأمر سوى التحيز والدفاع عن الذاتية في مقابل انتفاء الموضوعية؟ أليس في هذا الزعم والادعاء بخسٌ لحق العديد من الحضارات السالفة كالحضارة المصرية والحضارة الشرقية ولإنتاجاتهم الفلسفية والعلمية؟

إن المقصود **بالمعجزة الإغريقية** في شكلها العام أن الحضارة الإغريقية والفلسفة منها خاصة، نتاج خاص للعبقرية اليونانية، وإنجاز طارئ غير قابل للرد إلى أصول أخرى سابقة عليه، خاصة الأصول الشرقية، والمصرية منها على نحو أخص"،[2] ويمكن أن نفهم من هذا التعريف كذلك، بأن الفكر اليوناني على الأدق يختلف اختلافا كبيرا، أي في النوع، وبالتالي في القيمة، عن كل التفكير "الشرقي" في الحضارات السابقة على اليونان، فالعقل الإنساني بمعناه المطلق كما يخبرنا **عزت قرني** في كتابه **الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون** "اكتشف نفسه على يد هذا الشعب من التجار والملاحين متحررا من كل القيود التي كانت مفروضة عليه من قبل، وأن هذا التحرر يعد من قبيل "المعجزة"، أي الشيء الخارق للعادة أو للطبيعة أو للمألوف".[3]

---

[1] كاتب وباحث في الفلسفة والعلم من المغرب

[2] حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، طبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص: ١٢.

[3] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، (بدون طبعة)، ١٩٩٣، ص:٦.

وعموما، سنسوق فيما يلي من هذا المقال المواقف التي تؤيد طرح المعجزة الإغريقية، وكذلك المواقف التي تبين تهافت هذا الطرح مؤكدةً الصلة بين اليونان والحضارة الشرقية والمصرية القديمة.

اللحظة الإغريقية:

بالنسبة للحظة الإغريقية هناك موقفان متعارضان حول أصول الفلسفة الإغريقية وهما:[٤]

الفريق الأول: يمثله **أرسطو**، حيث ذهبوا إلى أن الفلسفة هي معجزة يونانية، وأن التفكير الفلسفي ظهر عند اليونان على يد **طاليس** الذي يعد أول فيلسوف لأنه حاول تفسير الكون تفسيرا عقليا، وكذا لأنه تنبأ بكسوف الشمس سنة ٥٨٥ ق.م.

الفريق الثاني: يمثله **ديوجين** في القرن الثالث الميلادي من خلال كتابه **سير حياة أشهر الفلاسفة** حيث ذهب إلى أن تاريخ الفلسفة يمكن الرجوع به إلى عصر الأساطير الدينية القديمة عند مفكري الحضارة الشرقية القديمة.

لحظة الفلسفة الإسلامية:

أنصار المعجزة الاغريقية:

يؤكد الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** على أن الأصل في الفلسفة هم اليونان وغيرهم مجرد عيال لهم، قائلا: " فإن الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال لهم".[٥]

اللحظة الحديثة والمعاصرة:

أنصار الفلسفة "معجزة يونانية" من المحدثين والمعاصرين:

أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢م):

لعل أبرز من بحث في هذه المشكلة من المحدثين والمعاصرين هو المفكر الفرنسي إرنست رينان الذي إليه يرجع التفسير المعاصر للحضارة اليونانية والفلسفة خاصة بوصفها معجزة جاءت على غير مثال، كما ورد في كتابه **"تاريخ الأديان"**،[٦] وقد أخذ بهذه النظرية معظم المفكرين الغربيين المعاصرين الذين يغلب عليهم التعصب ويتجلى في فكرهم الانحياز لتفوق الغرب، والجهل بتراث الشرق الفكري الذي نهلت من ينابيعه الحضارة اليونانية، أو الأمران معا،[٧] وأكد على ذلك عالم اللاهوت البروتستانتي والفيلسوف **جلتلوب إدوار زيلر E.Zeller (١٨١٤- ١٩٠٨م)** المشهور عند الألمان بكتابته عن الفلسفة اليونانية القديمة، خاصة منها في "اللحظة ما قبل السقراطية"، في كتابه "تاريخ الفلسفة اليونانية **history greek philosophy**".

---

[٤] محمد جمال الكيلاني، الفلسفة اليونانية أصولها ومصادرها، جزء الأول، من المرحلة الأسطورية حتى أفلاطون، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، ص: ١٣ (بتصرف).

[٥] الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: أحمد علي مهنا وعلي حسن فاعود، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص:٣٧٣.

[٦] حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، طبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص: ١٣.

[٧] نفس المرجع، ص: ١٤.

فريدريك نتشه (١٧٨٨-١٩٠٠)

يقول نتشه في كتابه **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي** "إن الإغريق، بالمقابل، قد عرفوا أن يبدءوا في الوقت المناسب، وهذا الدرس الذي يحدد اللحظة التي يجب أن نبدأ فيها بالتفلسف، فقد ادخروه بشكل أوضح مما ادخره أي شعب آخر. ليس من المفروض أن نبدأ حين نكون تعساء، كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة إلى الاستياء، بل العكس يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء، في مكتمل العمر، مسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتصر، إن كون هذه اللحظة بالذات هي التي بدأ معها الإغريق بالتفلسف، يعلمنا ما هي الفلسفة وما يجب أن تكون بقدر ما يعلمنا حول الإغريق أنفسهم".[٨]

جومبرتز (١٨٣٢-١٩٩٢م):

لا يخرج الفيلسوف النمساوي جومبرتز عن هذا الطرح الذي يزعم بأن الفلسفة "معجزة إغريقية"، حيث صدر كتابه الشهير "مفكرو اليونان Greek Thinkers بعبارة هنري سمرمين Henry Summer Maine التي تقول: "باستثناء قوى الطبيعة العمياء، لا يوجد أي شيء يتحرك في هذا في هذا الكون إلا وهو إغريقي الأصل".[٩]

ليون روبان (١٩٦٦-١٩٤٧م):

يؤكد الفيلسوف الفرنسي ليون روبان مؤرخ الفلسفة القديمة في فرنسا الذي كان يعتبر في زمانه "سيد الدراسات الأفلاطونية"، في كتابه **الفكر الإغريقي وأصول الروح العلمية**، يزعم فيه بأن الإغريق قد خلقوا العقل الإنساني، وأن أحد وجوه المعجزة الإغريقية يكمن في السمة التأملية التي خلعوها على الفكر بالنسبة للحضارات السالفة.[١٠]

جون برنت (١٩٢٨-١٨٦٣م):

عرف عن جون برنت في كتابه **فجر الفلسفة اليونانية** قوله المشهور أن طاليس هو "مؤسس المدرسة المليسية، وبالتالي فهو أول رجل علم".[١١] ويقول كذلك "إننا لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصريين أو البابليين، أما الذين يمكن أن ننسب لهم فلسفة من القدماء هم الهنود، بل الأقرب إلى الحقيقة أن نقول أن الفلسفة الهندية هي التي تأثرت بالفلسفة اليونانية، فقد ظهر للباحث أن مذاهب السنسكريتية الهندية أحدث من الفلسفة اليونانية كما أن تصوف البوذية والأوبانيشاد إن كان قد أثر في اليونان إلا أن تأثيره كان ثانويا لا يصل إلى أن يكون مصدرا للفلسفة اليونانية مثلها مثل تأثير المذاهب الأورفية في ثيولوجيا هوزيود مثلا".[١٢]

إميل بريه (١٨٨٦-١٩٥٢م):

يخبرنا المؤرخ والفيلسوف الفرنسي **إميل بريه** في كتابه **تاريخ الفلسفة** قائلا "إذا كنا نبدأ تاريخنا بطاليس فليس معنى ذلك أننا نتجاهل التاريخ القديم الذي تم فيه تكوين الفكر الفلسفي، وإنما لسبب عملي صرف هو أن الوثائق المكتوبة عن

---

[٨] فريدريك نتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، بيروت لبنان، ص: ٣٩.

[٩] نفس المرجع، ص: ١٤.

[١٠] حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، طبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص: ١٤.

[11] John Burnet, Early greek philosophy, london,1889, p. 31.

[12] J ,Burnet. Eariy Greek Philosophy, london 1949. p. 21.

الحضارات ما بين النهرين ليست كافية وينقصها الوضوح، كما أن الوثائق المتعلقة بالمجتمعات البدائية لا تكفي بدورها في إرشادنا عن اليونان في طورها البدائي".[١٣]

جون بيرفرنان (١٩١٤-٢٠٠٧)

يتحدث جون بير فرنان عن أصول العقل الإغريقي في كتابه **Religions, histoires, raisons** قائلا: "ما الذي نقوم به عندما نتساءل عن أصول العقل الإغريقي، وعندما نسأل عن الشروط الاجتماعية والنفسية التي سمحت بميلاد شكل جديد من أشكال التفكير في ركن صغير من أسيا الصغرى يقطنه معمرون إغريق؛ ذلك الشكل الذي من حقنا أن نطلق عليه تفكيرا عقلانيا من حيث إنه يمثل قطيعة حاسمة مع ذلك النوع من الخيال الأسطوري الذي يشكل أكثر صورة التفكير البشري شيوعا؟ إن ما نقوم به هو أننا نطلب من العقل نفسه أن يبرر ذاته عقليا. كما لو أننا، كي ندرك طبيعة الفكر العقلاني، نحاربه بأسلحته، ونخضعه لمقتضيات البحث العقلاني، ونطبق عليه القواعد التي سنتها باسمه الدراسات العلمية والتاريخ على الخصوص"،[١٤] فالواضح إذن، أن جان بير فرنان يرجع ظهور التفكير العقلاني مع الإغريق، وهذا هو ما جعله يصفه بالعقل الإغريقي.

أنصار الصلة بين اليونان والشرق:

يقول الباحث **حسن طلب** مؤلف كتاب **حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية** بأن أطروحة الصلة بين اليونان والشرق تتسم بالطابع العملي في تفنيد نظرية المعجزة الإغريقية وإثبات المصدر المصري الخاص والشرقي عامة، ومن نماذج هذه الأطروحة:

ماير (١٩٥٠-)

يرى ماير أن المدينة اليونانية لم تبدأ في الرقي الحقيقي إلا بعد أن احتكت بالشرق في (أيوليا aeolia) و(أويونيا Ioniai) بآسيا الصغرى، باعتبار أنه لم يبقَ شيء في بلاد اليونان لم يلحقه تأثير الشرقيين، فالدين اليوناني اقتبس الشيء الكثير من المعتقدات والأفكار الشرقية.[١٥]

روبرتسون (١٨٥٦-١٩٣٣)

يقول في الجزء الأول من كتابه (تاريخ حرية الفكر) إننا مهما قلبنا وجوه الرأي وأمعنا في البحث، فلن نعثر على مدينة يونانية أصيلة بريئة من التأثر بالحضارات الشرقية، غير أن الإعجاب الشديد باليونانيين هو الذي جعل جمهرة من أصحاب الرأي كما يلاحظ "روبرتسون" تصر على إنكار تأثر حضارة اليونان بحضارة الشرق.[١٦]

---

[١٣] حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، طبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص:٢٣.

[١٤] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، التفكير الفلسفي، دفاتر فلسفية، العدد ١، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية ٢٠٠٨، ص: ١٩

نقلا عن: J,P. Vernant Religions, Histoires, Raisons, F,M, Paris, 1979, pp 79-103

[١٥] حسن طلب، أصل الفلسفة، حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة الإغريقية، عين الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الهرم، طبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص: ١٦.

[١٦] نفس المرجع والصفحة.

جورج سارتون George Sarton (١٨٨٤-١٩٠٥م)

انطلق المؤرخ البلجيكي **جورج سارتون** من مجال العلم بصفة خاصة دون الخوض في غيره من المجالات النظرية كالفن والدين والفلسفة إلا أنه يصل إلى النتيجة نفسها تقريباً، فيكشف عن زيف نظرية المعجزة الإغريقية، بل يمضي إلى أبعد من ذلك، فيقول: نتكلم فيما نسميه المعجزة اليونانية، فلا محمل لما نقول إلا محمل الاعتراف بجهلنا والتسليم به، ويقر بأن العلم بدأ في الشرق وانتقل بعد ذلك إلى اليونان، وإن كنا نجهل الكيفية والتفاصيل التي تمت بها عملية الانتقال هذه.[١٧]

هذه هي مجمل المواقف سواء تلك التي ردت نشأة الفلسفة إلى بلاد الإغريق واعتبرتها "معجزة يونانية"، أو تلك التي انتقدت هذا الطرح زاعمة بأن للفلسفة جذوراً لا يمكن قطعها، وهي تلك التي تربطها بالحضارات المصرية والشرقية القديمة. فما هي المعطيات التي اعتمدها المؤرخون في رد الفلسفة إلى بلاد اليونان؟

المعطيات التي اعتمد عليها المؤرخون في رد نشأة الفلسفة إلى بلاد اليونان

تحدثنا **الدكتورة أميرة حلمي مطر** في كتابها **الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها**، بأن هناك معطيات بناءً عليها افترض الباحثون والمؤرخون نشأة الفلسفة في بلاد اليونان، فلقد أرجعت الفلسفة بمعناها الدقيق تفكيرا منطقيا غايته تفسير الكون والحياة الإنسانية إلى اليونان لأسباب اجتماعية وفكرية وعلمية توفرت عند اليونان لا نجد لها نظيرا عند القدماء لا المصريين أو الشرقيين.

الأسباب الاجتماعية [١٨]

- لقد كان الإغريق يتمتعون بتجربة لا مثيل لها سببها عدم تقيدهم بسلطان العقائد الدينية المتوارثة في الشرق القديم.
- كانت مركزية الحكم في الممالك الزراعية في الشرق القديم تضع السلطة في يد ملك أو فرعون تسانده طبقة من الكهنة تضفي على حكمه طابعا إلهيا وهذا الأمر لم يكن حاضرا عند الإغريق.
- هذه المركزية في النظام السياسي وهذا الطابع المقدس للحكم كانا ضرورة يفرضها نظام الزراعة المعتمد على دقة التصرف في المياه لضمان ري الأراضي على مدار السنة في الممالك الزراعية القديمة على نحو ما يعرف في مصر وبلاد ما بين النهرين، ومن هنا فقد كان من الطبيعي أن يتبع هذه المركزية في الاقتصاد والسياسية فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل على الأفراد الخروج عليها أو نقدها على نحو ما يظهر لنا الإغريق.

الأسباب الفكرية والعلمية [١٩]

إن الطابع الفكري الذي توصل إليه اليونان واختُصوا به دونَ باقي الأمم الشرقية الأخرى هو اكتشافهم لمفهوم العلم بمعناه الحديث، أي إدراكهم أن العلم في يكمن وضع القوانين والنظريات المفسرة لمجموعة من الظواهر الجزئية، فكان بحثهم

---

[١٧] جورج سارتون، تاريخ العلم والإنسية الجديدة، ترجمة: إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، القاهرة، ١٩٦١، ص: ١٤٦.

[١٨] لخصنا هذه الأسباب من كتاب:

أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تارخها مشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١٩٩٨، ص: ٢٣

[١٩] لخصنا هذه الأسباب من كتاب:

أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها مشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١٩٩٨، ص:٢٤

دائما لا يقف عند حد وصف الظاهرة الجزئية بل بربطها بغيرها للوصول إلى العلة المفسرة لها أو القانون الكلي الذي به نفسر الجزئيات الكثيرة المشاهَدة في الواقع، ولهذا نجد "**أرسطو** في كتابه **ما بعد الطبيعة** يقول بأن الإنسان قد ارتقى عن سائر أنواع الحيوانات إلى مرحلة الفن بأنه قد تجاوز مرحلة الخبرة التجريبية؛ فمثلا عندما نقول بأن دواء معينا قد شفى **كالياس** عندما مرض بمرض معين وأن هذا الدواء قد شفى **سقراط** عندما مرض بهذا المرض وأنه شفى عددا آخرَ من الناس فهو من قبيل الخبرة، أما الوصول إلى القول بأن دواء معينا يشفي دائما مرضا معينا فهذا حكم عام وهو أمر يرجع إلى الفن"،[٢٠] ويقول أيضا " نحن لا نعتبر الإحساس معرفة علمية، لأنه لا يفسر لنا السبب، فالإحساس يفيدنا بأن النار ساخنة ولكنه لا يفسر لنا لماذا كانت النار ساخنة"[٢١].

إن العلم النظري كان واضح المعالم مع فلاسفة اليونان كما أن علومهم قد تطورت عن المرحلة التجريبية التي كانت عند الشرقيين أقرب إلى قواعد لحل المشكلات العملية، ومما لا ريب فيه هو كون فلكيي اليونان قد استفادوا من هذا الأمر (خصوصا حسابات البابليين وتنبؤهم بالخسوف)، إلا أن فلك البابليين ظل تجريبيا محضا.

إذا أردنا الحديث عن المرحلة العلمية حسب الدكتورة **أميرة حلمي مطر** فلم يأتِ وقت ظهورها إلا في القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ أن قدمت المدرسة الفيتاغورية أول بحث علمي في الفلك عام ٥٢٣ ق.م، فاستطاع اليونان أن يستنتجوا من خلال بحوثهم في هذا المجال على مدى جيلين أو ثلاثة من معلوماتهم في الفلك نتائج عن كروية الأرض ودورانها حول الشمس، ونظريات أخرى كثيرة في الكسوف، وخلّصوا علم الفلك من طابعه الأسطوري والتنجيمي، وبالرغم من اكتشاف المصريين العديدَ من الآلات كالمضخة والشاذوف،[٢٢] إلا أنهم لم يفكروا في وضع نظريات عملية حول الطبيعة، كما توصل اليونان إلى ذلك حينما قالوا بأن الطبيعة تخشى الفراغ.

على سبيل الختم

من خلال ما سلف، وبعيدا عن كل القراءات المتحيزة، نجد أنفسنا ملزمين بهذا الاعتراف الذي مفاده أن اليونان مدينون أيضا للحضارات الشرقية القديمة السابقة عليها بعناصر كثيرة دخلت في تكوين علومهم وفلسفتهم، واليونان أنفسهم سجلوا إعجابهم بحضارة القدماء المصريين، وتخبرنا الدكتورة **أميرة حلمي مطر** بأن هيرودوت Hérodote (٤٨٤ ق.م) نفسه قد سجل إعجابه بحضارة القدماء المصريين واعترف بتفوقهم على أهل بلاده في كثير من الصناعات والفنون العملية، وذكر ما يدين به فلاسفة اليونان وعلماؤهم من علوم ونظريات أخذوها عن المصريين ومن قبيل ذلك أن فن المساحة arpentage الذي كان المصريون يستخدمونه في إعادة توزيع الأراضي بعد الفيضانات كان مصدر علم الهندسة عند اليونان، وكذلك الكثير من الروايات عن هيرودوت وغيره تؤكد أن أكثر الفلاسفة السابقين على عصر سقراط قد زاروا مصر وأخذوا عن كهنتها علوم الرياضيات، والهندسة، والفلك، ومن هؤلاء طاليس وفيتاغورس وديمقريطس وأفلاطون الذي تفيض كتاباته عن مصر بالكثير من الإعجاب والتقدير.[٢٣]

---

[٢٠] نفس المرجع، ص: ٢٤ (الجدير بالذكر أن الفن في الفكر الإغريقي قد يعني الصنعة، ويدخل العلمُ في ذلك- المحرر).

[٢١] نفس المرجع، نفس الصفحة.

[٢٢] آلة كانت تستخدم عند المصريين للري وهي تسهل عملية رفع الماء من المناطق المنخفضة إلى المناطق المرتفعة.

[٢٣] أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها مشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١٩٩٨، ص:٢٦/٢٧.

التسامح

نحو اتجاه لضبط أمور الحياة .. رؤية فلسفية

بهاء درويش[1]

مدخل

في العقل ومن العقل تبدأ الحرب، وفي العقل ومن العقل يسود السلم. في العقل تثور النفس مع صاحبها ومع غيرها وتغلي الدماء في العروق، فتقوم الحرب على الأرض. وفي العقل يسود الاتساق مع النفس ومع الغير فيشيع الهدوء داخل الذات، ويسود الاستقرار على الأرض. من هنا كان العقل هو مناط حدوث السلم والحرب على الأرض. لذا كان دور الفلسفة ضبط ما في العقل، ضبط التصورات المستقرة والوافدة، ففي هذا الضبط ضبط لحياة الإنسان والمجتمعات. هكذا يظل دور الفلسفة توجيه حياة الإنسان والمجتمع لما فيه صلاحه. مهمة الفلسفة – إذن – توضيح المفاهيم من أجل ضبط حياة الإنسان والمجتمعات وذلك على مدار كل العصور. مهمة الفلسفة مهمة إنسانية لا تخضع لا لمكان ولا لزمان. سنحاول تحليل مفهوم التسامح من خلال تعيين مفهومه وأشكاله وشروطه والعلاقات التي يربط بين حدوده، لننتهي من تحليلنا له إلى بيان ما إذا كان أداة لضبط أمور الحياة أم لا.

مفهوم التسامح عبر التاريخ

التسامح علاقة بين طرفين: متسامِح ومتسامَح معه. قد يكون الطرفان شخصين أو أسرتين أو قبيلتين أو دولتين، إلى آخر الكيانات التي يمكن أن تتسامح مع بعضها البعض. إلا أن التسامح ليس بالضرورة علاقة واحد بواحد، فقد يتسامح فرد مع مجموعة أو تتسامح مجموعة مع فرد، أو مجتمع أغلبية مع أقلية. فقد يتنازل شخص عن حقه تجاه أسرة أو قبيلة، أو مجتمع تجاه فرد واحد. التسامح مصطلح وجد في الأدبيات الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة، وهو كذلك مفهوم موجود في الأديان السماوية وغير السماوية وعرفته الحضارات القديمة.

إذا أخذنا أمثلة سريعة عبر التاريخ تمثل في كل منها شكلاً من أشكال التسامح، يمكننا تذكر كيف كان سقراط يطلب من محاوريه تفنيد أفكاره والاختلاف معه. كذلك كان الرواقي أبكتيتاس يقول: يجب أن نركز فيما يمكننا التحكم فيه وهي أراؤنا وسلوكياتنا، ونتجاهل ما لا يمكن التحكم فيه وهي آراء وسلوكيات الآخرين. مناداة الامبراطور الهندي أشوكا بالتسامح الديني في القرن الثالث قبل الميلاد هي فضيلة لا صلة لها باحترام الاستقلالية السياسية مثلما هو في الحضارة الغربية الحديثة.

رسالة التسامح في الكتاب المقدس في المسيحية هي"أحبوا أعداءكم"، ورسالة التسامح في الإسلام "اذهبوا فأنتم الطلقاء". وقد اكتسبت فكرة التسامح الديني أهمية بالغة في القرن السابع عشر في أوروبا، وذلك بعد حدوث حركة الإصلاح الديني هذه في الكنيسة الغربية في القرن السادس عشر التي قسمت أوروبا إلى معسكرات دينية متنازعة وهو ما أدى إلى نشوء حروب أهلية وخلق عداءات وكراهيات دينية. قاد الإصلاح – أو الثورة الدينية في الكنيسة الغربية – مارتن لوثر (١٤٨٣ –

[1] أستاذ الفلسفة جامعة المنيا مصر، عضو اللجنة الدولية لأخلاقيات البيولوجيا، اليونسكو، باريس.

١٥٤٦) وجون كالفن (١٥٠٩ –١٥٦٤م). أسست هذه الحركة – والتي كان لها تأثيرات سياسية واقتصادية واجتماعية بعيدة المدى – للمذهب البروتستانتي (أحد الأفرع الثلاثة الرئيسية للديانة المسيحية). ما دعا لخروج هذه الحركة من الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أن الحياة داخل الكنيسة قبيل حدوث هذه الحركة كانت قد أصبحت شديدة التعقيد. أصبحت الكنيسة تتدخل في الشؤون السياسية بشكل متزايد. أدى الفساد السياسي والمؤامرات وصكوك الغفران والتزايد المستمر لقوة الكنيسة في الحياة السياسية في أوروبا أن بدأت الكنيسة تفقد دورها كقوة روحية.[٢]

عاصر الفيلسوف الانجليزي جون لوك في هولندا نشأة دولة علمانية تسمح بالاختلافات الدينية، وهي الدولة التي نشأت كرد فعل لكراهية الكاثوليك للبروتستانت وإساءة معاملتهم. ورغم أن هنري الرابع في فرنسا وقّع مرسوم نانت edict of Nantes والذي منح بموجبه البروتستانت الفرنسيين حقوقاً في الدولة، إلا أن لويس الرابع عشر ألغى هذه الاتفاقية عام ١٦٨٥م، وهي السنة التي بدأ فيها جون لوك كتابة الرسالة الأولى في التسامح الديني، وهو ما أدى إلى إساءة معاملة البروتستانت الفرنسيين Huguenots الذين رحلوا في جماعات ضخمة.

أما في انجلترا فقد كان الصراع الديني عنوان القرن السابع عشر، وهو الصراع الذي ساهم في إحداث الحرب الأهلية. الحقيقة أن تحديد موقع جون لوك من التسامح الديني مسألة ليست سهلة. بالطبع كان للدين وخاصة المسيحية تأثيره الأكبر في فلسفة جون لوك. ولكن لأي طائفة من المسيحية كان ينتمي لوك؟ ظل لوك حتى وفاته يقول إنه ينتمي للكنيسة الإنجيلية Anglican بينما زعم البعض أنه ينتمي لطائفة المساحية latitudinarianism (وهي إحدى طوائف البروتستانت الأكثر تسامحاً التي ترى أن التمسك بتعاليم معينة وممارسات خاصة ليس ضروريا، بل ربما كان مضراً بصورة أكبر). ظل لوك يكتب عن التسامح الديني منذ١٦٥٩م. رأى لوك بعينيه الجموع وهي تهرب من فرنسا وذلك عندما ألغى لويس الرابع عشر اتفاقية مرسوم نانت edict of Nantes. ورغم أن لوك لم يقصر حديثه في التسامح الديني عما يحدث في وقته، وأعطى تنظيراً لمبدأ التسامح الديني نفسه بصفة عامة، إلا أن تنظيره كان مختلطاً بحجج تنطبق على المسيحية فقط، بل وأحياناً خاصة بالبروتستانتية فقط. لم يدرج لوك الكاثوليك ولا الملحدين ضمن الطوائف التي يجب أن نتسامح معهم. ربط لوك تسامحه الديني برؤيته للحكومة المدنية. الحياة والحرية والصحة والممتلكات اهتمامات مدنية وحقوق طبيعية. من حق الحكومة المدنية أحياناً التدخل بالقوة لحماية هذه الاهتمامات. أضاف لوك لهذه الحقوق الطبيعية حريتي في اختيار الطريق الذي من خلاله أعبد الله. وبالتالي ليس من حق الدولة إجبار أي إمرئ على طريق معين لعبادة الله أو إجباره على الإيمان باعتقادات معينة.[٣]

أما الفيلسوف الفرنسي فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) فقد كان يرى أنه في الدين تكمن نصوص التسامح وكان يشير إلى نصوص كثيرة في الإنجيل تأمر بالتسامح. يقول: ما كنت لأهتم بالعقيدة لو تسامح رجال الدين مع الآخرين، ولكن تعصبهم الذي لا نجد له أثراً في الإنجيل هو مصدر النزاع الدامي في التاريخ المسيحي، لن يتحقق السلام ما لم يتسامح الناس مع بعضهم البعض، ويتعلم كل فرد كيف يتسامح مع المختلف عنه في الدين والسياسة والفلسفة".

---

(٢) Petruzzello, M. (2019). Reformation: Christianity. *ENCYCLOPEADIA BRITANNICA*. In https://www.britannica.com/event/Reformation تم الدخول بتاريخ ١٤ سبتمبر ٢٠١٩

بهاء درويش "الفلسفة تطبيقية بالضرورة: نحو فهم جديد للفلسفة، منصة معنى، ١ يوليو ٢٠٢١

(٣) https://mana.net/16248

أما الزعيم الروحي المعاصر للهند مهاتما غاندي (١٨٦٩- ١٩٤٨) فقد أسس فلسفة التسامح اللامشروط رافعاً شعار "العنف واللاتسامح صفقة خاسرة لأنهما ضد الفطرة الإنسانية". قاد غاندي المقاومة ضد سياسة العنف وأسس لسياسة اللاعنف. ومن أقواله أيضاً: "أينما يتواجد اللاعنف تتواجد الحياة"، "إن اللاعنف والتسامح المطلق قوة عظمى لدى الإنسان وهي أعظم ما أبدعه الإنسان".[٤]

التسامح كما نراه

يقال عادة "التسامح وقبول الآخر". وأرى أنهما ليسا شيئين يمكن عطف أحدهما (قبول الآخر) على الآخر (التسامح). ولكن العلاقة بينهما علاقة هوية، أو علاقة تحديد وتوضيح. فالتسامح هو قبول الآخر وليسا شيئين يضاف أحدهما للآخر.

التسامح الذي نعنيه يعني قبول الاختلاف، أي قبول أصحاب أفكار أو معتقدات أو رؤى أو سياسات مختلفة. و" مختلفة" بمعنى أننا قد لا نعتقد بصحتها أو لا يرضاها أحدنا لنفسه ومع هذا نقبلها من الآخر الذي يحملها أو يمارسها. بهذا المعنى هو تسامح، وبالتالي هو في أساسه قبول الاختلاف.

شروط التسامح

يفترض التسامح (أو قبول الاختلاف) **القدرة والإرادة**، إذ يجب أن يكون لدى الطرف الأول المتسامِح القدرة على ألا يتسامح ومن ثم يصبح تسامحه ناتجاً **عن إرادة** التسامح من داخله وليس عن اضطرار للتسامح نتيجة ضغوط خارجية، وإلا يسقط معنى التسامح. كذلك إذا كان التسامح هو قبول الاختلاف، يجب أن يكون الاختلاف **مبرَّراً أخلاقياً**، فقد أقبل أن يختلف معي آخر فكرياً أو عقائدياً، ولكن لا يجب أن أتسامح مع الكاره للمجتمع أو الناظر للآخرين كأشخاص أدنى منه قيمة. لأن التسامح قيمة أخلاقية، وأن أقبل لمن ينظر للبشر الذين كرمهم الله بأنهم أدنى قيمة هو قبول لما ليس أخلاقياً، كأن أقبل نظرة شخص لآخر نظرة دونية وأطالبه بالتسامح وقبول هذا، فهذا تناقض، لأنه غرس أو تنمية لقيمة أخلاقية (التسامح) عن طريق قبول ما ليس أخلاقياً.

حدود التسامح

هل أتسامح مع من لا يقبل- أو لا يقدِّر- قيمة التسامح؟

الرأي لدي أنه لا يجب التسامح مع من لا يقدر قيمة التسامح، ليس من أجل معاملته نداً بند، ولكن لأن في التسامح معه أيضاً قبول لما ليس أخلاقياً، ترسيخ لقيمة أخلاقية (وهي التسامح) من خلال قبول ما ليس أخلاقياً. بتسامحي معه. فأنا بذلك أرسل رسالة بأنني أرسخ لقيمة أخلاقية وهي (التسامح) من خلال قبول أمر لاأخلاقي.

أمر آخر من الضروري توضيحه وهو أن الاختلاف والتسامح يخصان الأفكار والمعتقدات والرؤى وليس الحقوق المدنية أو السياسية أو توزيع الثروات. البشر بطبيعتهم مختلفون، حتى أولئك الذين ينتمون لمجتمع واحد، بل وأسرة واحدة. يعزى اختلافهم لاختلافات وراثية واختلافات بيئية. للمدى الذي لا يضر معه اختلاف البشر في الأفكار والرؤى والمعتقدات، فهذه

[٤] عبد الله محمد علي الفلاحي "التسامح وأبعاده الحضارية في الفلسفة الغربية. قراءة نقدية لإشكالية العلاقة بين النظرية والممارسة". مجلة الاستغراب. العدد٢٢ شتاء ٢٠٢١. ص ٢٨٤.

تعددية طبيعية يجب احترامها ويجب العلم أنه أمر طبيعي. ثم إن تعددية الآراء تفتح منظورات ورؤى تعود بالفائدة على المجتمعات والإنسانية جميعها. فهي أفضل كثيراً من الانغلاق والرؤية الواحدة المتحجرة. أما أن يحاول المختلف فرض وصايته- فكرياً أو بممارسة العنف-على غيره، فهذا ليس اختلافاً ولا يتفق مع الطبيعة البشرية التي جبلت على الاستقلالية والتحرر. ولكنه محاولة لتغيير هذه الطبيعة البشرية التي جبلت على الحرية.

لا مجال للقول باختلاف أو تسامح بشأن حرمان شخص أو مجموعة من حقوقهم المدنية أو السياسية أو توزيع الثروات. من حق الجميع التمتع بحقوقهم المدنية والسياسية كاملة غير منقوصة. الجميع في هذا الشأن متساوون. لا تسامح تجاه انتقاص حق أحد الأشخاص فيها. الحقوق المدنية مثل الحق في الأمن الشخصي والحق في الجنسية وفي الحياة وفي محاكمة عادلة متى لزم الأمر وفي حرية التعبير والمساواة أمام القانون. أما الحقوق السياسية فهي مثل الحق في الممارسة السياسية كالانتخاب والتصويت على النحو الذي ينظمه دستور كل دولة والذي يكفل عدالة ومساواة بين أبناء الوطن. كذلك فإن توزيع الثروات وان اختلف من مجتمع لآخر اعتمادا على اختلاف الدين والعادات والتقاليد فإنه يجب أن يتم توزيعه بطريقة تحقق العدالة وتحافظ على الكرامة الإنسانية لكل شخص.

صور التسامح

لقد فهم التسامح عبر التاريخ بعدة صور:

الصورة الأولى: حيث يعني التسامح قبول الأغلبية لأقلية تحيا معها في مجتمع واحد. هل تتسامح الأغلبية مع الأقلية؟ هنا نجد أن تسامح الأغلبية مع الأقلية يحدث إما لأسباب براجماتية أو لأسباب أخلاقية. الأولى من أجل تحقيق السلم والاستقرار داخل المجتمع، والثانية لأنه من حيث المبدأ يجب قبول المختلف معي وعدم النظر إليه ككائن أدنى مني.

الصورة الثانية: التسامح بمعنى التعايش، وهذه تكون بين قوتين أو فريقين متساويين في القوة والوزن.

وإن كان عادة لا يدوم التعايش والتسامح هنا لأنه مع تغير موازين القوى، لا يجد القوي مبرراً للتسامح مع الأضعف.

الصورة الثالثة: ينظر الأفراد المختلفون في الرؤى والدين والمعتقدات نظرة احترام للمختلفين معهم بشرط أن يتمتع الجميع بحقوق واحدة ويتم توزيع الموارد بشكل عادل.

إلا أنهم يميزون بين ميداني الحياة الخاصة والحياة السياسية، مثلما يحدث في فرنسا من منع المحجبات من دخول المدارس الحكومية التي تعلم الطلاب كيف يكونون مواطنين مستقلين.

الصورة الرابعة: لا يكتفى باحترام الآخرين، ولكن احترام أفكارهم وآرائهم وهو ما يتضمن قبول هذه الأفكار المختلفة ولكن النظر إليها على أنها أقل جاذبية من غيرها[٥].

لماذا التسامح وقبول الآخر؟

---

[5] Forst, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/toleration/

وظيفة الفلسفة دائماً تقديم تبريرات. نرى أن ما يبرر ضرورة التسامح هو ارتباط هذه القيمة بطبيعة الإنسان. طبيعة الإنسان أنه "مستقل"، واستقلاله يعني اقتناعه بما يشاء وممارسته وتعبيره عما يشاء. من هنا كان من الضروري أن أقبل قناعاته وممارساته وتعبيراته المختلفة عن قناعاتي طالما أنه لا يسعى للإضرار بغيره. وإلا فإن رفض التسامح يعني طلب تغيير طبيعة الإنسان.

نوعا التسامح

للتسامح نوعان: تسامح معرفي، وتسامح أخلاقي. وفقاً للتسامح المعرفي، يجب أن نتسامح مع أراء الآخرين لأنه إما أنه ليس من الصواب أن نفرض رأياً على غيرنا من حيث إن البشر مستقلون، أو لأن هذا الفرض أو الإلزام ليس أفضل وسيلة معرفية. فقد نجد لدى الآخر معارف أفضل مما لدينا أو قد ينتج عن تلاقح أفكارنا وأفكار المختلف معنا معرفة أفضل.

أما وفقاً للتسامح الأخلاقي، فيجب أن أتسامح مع الآخر لأنه فرد مستقل مثلي، رفضي ممارسته حرية الفكر أو التعبير تناقض ذاتي، أو تناقض أخلاقي من حيث إنه رفض لقيمة أخلاقية أقبلها لنفسي. إقراري باستقلالية الإنسان تلزمني أن أقبل استقلاليته وبالتالي قبولي له.

للتسامح الأخلاقي حدود وهي استقلالية الآخر: لا يمكن التسامح مع الفعل المستقل الذي يحد من استقلالية الآخر.[٦]

التسامح الأخلاقي إذن تسامح متبادل، شرطه تسامح الطرفين.

هل للتسامح عيوب؟

يرى البعض أن فكرة التسامح في ذاتها فكرة مناقضة لذاتها. إذ التسامح بتعريف بسيط هو أن أقبل ما لا أقبل. كيف يكون ذلك؟ كيف أقضي على هذه المعضلة؟

إحدى الحلول المقترحة أن أميز بين أحكام من الدرجة الأولى، والتزامات أخلاقية من الدرجة الثانية. الأحكام من الدرجة الأولى هي الأحكام العملية والعاطفية التي تركز على سلوكيات واتجاهات معينة، الالتزامات الأخلاقية من الدرجة الثانية هي تلك الأحكام التي تتخطى العواطف وتتجه نحو المباديء العقلية العامة. تكمن معضلة التسامح في الصراع بين رد الفعل العفوي (العاطفي) من الدرجة الأولى والالتزام من الدرجة الثانية الذي يتجه نحو المباديء العقلية مثل احترام الاستقلالية أو التحكم في الذات. ولكن الالتزامات الأخلاقية- بالضرورة- تتجاوز ردود الفعل العفوية ويجب إعطاؤها الأولوية والاحتكام إليها، مثلما تتجاوز المباديء العقلية العاطفة.[٧]

لامعقولية عدم قبول الاختلاف الديني

نرى أنه لما كان كل فرد يتصف بالاستقلالية، وهو ما أوضحناه في تأسيسنا قبول الاختلاف على استقلالية الإنسان، فإنه لما كانت الأفراد تختلف بيولوجياً وفكرياً وتقبل في أغلبها هذا الاختلاف، فلم تتعصب وتتشدد إزاء الاختلاف العقدي؟ ما مبرر قبول الاختلاف في الرؤى دون الاختلاف الديني؟

---

(6) Fiala, A. Toleration. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://iep.utm.edu/tolerati/

(7) Fiala, op.cit.

كنا قد أوضحنا سابقاً أن حل هذه المعضلة يكمن في إبراز واقعة الاختلاف والتركيز عليها وتوعية الناس بأنها واقعة لا يجب الاختلاف بشأنها، بل يجب قبولها كأمر واقعي، فينشأ الناس وقد اعتادوا قبول هذا الاختلاف. ولكننا للأسف في التعامل مع الاختلاف الديني العقدي تحديداً، نحاول التركيز على القواسم المشتركة بين الأديان والعقائد ظناً منا أن ذلك يبعد التعصب والتشدد والصراع بين أبناء العقائد المختلفة. **الحل لدينا** أن يتم التركيز على أوجه الاختلاف، وليس على القواسم المشتركة، بالطريقة نفسها التي نربي بها الأبناء في المنازل. لتوضيح ذلك نقول:

الاختلاف – بيولوجيا وفكرياً بين بني البشر– مسألة طبيعية يجب أن يقبلها الناس على أنها سنة كونية تمثل طبيعة الحياة والبشر. الاختلاف العقدي يختلف عن غيره من أوجه الاختلافات في أن العقيدة من الأمور التي يصعب تغييرها لدى الأفراد لأنها – في الغالب – لم تنشأ ولم تتأسس عن **قناعة عقلية**. من الممكن تغيير ما تأسس عن قناعة عقلية من خلال النقاش. أما العقيدة فهي ولاء لا تسعى العامة لتبريره بحكم مستويات الثقافة التفكير وبحكم طبيعة التعامل مع أمور العقيدة. فمازالت هناك على سبيل المثال قبائل بدائية تمارس طقوس وعادات لا يمكن للكثيرين قبولها عقلياً أو فهم مغزاها، ولا يمكن للمنتمين لهذه القبائل هم أنفسهم تبريرها أو شرح مبرر الإتيان بها. كذلك لا يشغل المؤمنون بالأديان السماوية المختلفة أنفسهم بإيجاد تفسير أو تبرير لكل أمر إلهي يندرج ضمن أوامر الدين الذي ينتسبون إليه.

إن فهم هذه الظاهرة – ظاهرة الاختلاف – يجب أن يكون مانعاً لظهور أي شكل من أشكال التعصب أو التطرف أو النزاع. ليس هذا فقط، بل إن فهم واقعة أن الاختلاف هو أساس التعاون بين الأطراف يجب أن يكون أساس قيام كل أشكال التعاون.

ولكن الواقع – قديماً وحديثاً – قد أثبت أن الاختلاف العقدي أدى إلى حروب طويلة وسيل الكثير من الدماء. فكيف يمكن تجنب مثل هذه المصادمات الدموية مرة أخرى؟ تتفق معظم الحلول المعاصرة على نشر ثقافة التسامح للتصدي للتعصب. هذا هدف رائع ونبيل، وهو بالفعل ما سيؤدي إلى تخفيف – إن لم أقل إنهاء – النزاع الناشيء عن الاختلاف العقدي وأوافق عليه. ولكني أعترض على أسلوب تحقيقه. تتركز معظم أساليب نشر ثقافة التسامح على التركيز على القواسم المشتركة بين المنتمين للأديان المختلفة. تتلخص الحجة التي يستندون إليها في أنه بما أن هناك قواسم مشتركة بين سائر المتدينين، فلنركز عليها ونتعايش من خلالها. أرى في هذا الحل رماداً ننثره على النار، من شأنه أن تثور النار من تحته يوماً ما لأنه ببساطة إخفاء للحقائق وليس عرضاً شفافاً لها، وبالتالي ليس حلاً للمشكلة.

إن فهم الاختلاف العقدي والتركيز على وجود هذا الاختلاف وفهم ضرورة التعايش معه هو ما يؤدي إلى التسامح وليس إخفاء الاختلاف. في ظل ظهور حالات العنف الناتج عن الاختلاف العقدي والخوف من زيادة انتشاره، يعتقد البعض أن التركيز على القواسم المشتركة هو ما يمنع النزاعات الدينية. أرى العكس تماما أن التركيز على الاختلافات وفهم أن الاختلاف أمر طبيعي لا يبرر النزاع هو ما يمنع النزاع. لأن الإخفاء مآله أن يعرف الناس الحقيقة، عندئذ لا يمكن منع النزاع.

لنا في طريقة التعامل داخل الأسرة الواحدة مثال. لا يخفي الوالدين عن الأبناء الذكور والإناث واقعة أنهم مختلفون فسيولوجياً على الأقل– الذكور عن الإناث – ولكن يفهم الأبناء مع الوقت أن الذكور يختلفون عن الإناث وأن على كل من الآخر أن يحترم هذا الاختلاف، فلا ينكشف جسدياً مثلاً أمام النوع الآخر. مع التركيز على أنه مع هذا الاختلاف يجب أن يسود الاحترام حتى يحدث التعايش.

بالطريقة نفسها يجب التعامل مع المنتمين لعقائد مختلفة سواء أكانوا في مجتمع واحد أو مجتمعات مختلفة. يجب التركيز على واقعة الاختلاف وليس إخفاؤه. التركيز عليه لا يؤدي إلى الصدام، بل على العكس، إخفاء الوقائع هو ما يؤدي إلى الصدام بعد اكتشافها. إعلان وإبراز الاختلاف والتركيز على واقعة أنه اختلاف لن يمكن تجاوزه وتدريب المختلفين دينياً على التعايش معاً هو المواجهة الصحيحة لأن الحياة لا تستقيم بدون فهم هذا الاختلاف وهذا التعايش مثلما لا تستقيم بدون فهم الاختلاف بين أفراد الجنسين وضرورة التعايش بينهم وفهم وتقبل هذا الاختلاف.

قد يقول البعض لكن التعايش بين أفراد الجنسين مهم لحفظ النوع ولكن الأمر ليس كذلك بين أصحاب الأديان المختلفة. يستطيع أبناء الدين الواحد أن يتعايشوا بصورة جيدة، بل أفضل من تواجدهم مع غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى. الأمر ليس كذلك بالنسبة لأبناء النوع الواحد. لا تستقيم الحياة بدون التنوع، ولا تستمر بدون وجود الجنسين.

يمكن الرد على ذلك بأن الواقع يثبت أنه لم يحدث في أي مرحلة تاريخية عبر التاريخ كانت أن تكوّن مجتمع واحد من أبناء دين واحد. التعددية الدينية ظاهرة كونية موجودة في كل المجتمعات لا يخلو أي مجتمع منها وبالتالي يصبح التعايش ضرورة حتمية لا مناص من التفكير في طريقة تحقيقه.

ولكن كيف يمكن تحقيق التعايش الذي تستوجبه التعددية الدينية في ظل أديان لها منطلقات مختلفة بالضرورة؟ هل المقصود بالتعايش قبول الآخر لمنطلقاتي الدينية وأن أقبل منطلقاته؟ بأي معنى؟ وكيف يتسق هذا مع إيماني بأن في عقيدتي يكمن الخلاص والفوز الأخروي، وهو الأمر نفسه الذي يعتقده الآخر؟

أرى أنه على كل متدين، أو منتسب لدين معين واجبان: واجب ديني وآخر دنيوي.

الواجب الديني أن يفهم بداية أنه لا وجود لدين يدعو للقضاء على غير المنتمين لتعاليمه، أو محاسبتهم محاسبة الإله للعبد. عليه- بالتالي- أن يفسر سائر تصوراته الدينية اعتماداً على هذه الواقعة وبما يتلائم مع مقتضيات العصر ويمارس شعائر دينه دون إيذاء غيره من أصحاب الأديان الأخرى أو غير المنتسبين لأي دين.

عليه ثانياً أن ينفتح- بقيم دينه- على الحياة الدنيوية التي تتسع لكل البشر، فالقيم الأخلاقية قيم مشتركة بين أصحاب الأديان جميعها، بل وبينهم وبين الملحدين، تتأسس على واقعة يتفق عليها سائر المتدينين والعلمانيين- إذا ما أخذنا العلمانيين بمعنى غير المنتسبين لدين- وهي أن "للإنسان كرامة يجب احترامها". للإنسان كرامة في المفهوم الإسلامي يجب احترامها لأن الله اختاره خليفة له على الأرض، والتفسير اليهودي والمسيحي لواقعة أن للإنسان كرامة أن الله خلقه على صورته. والانسان كذلك وفقاً للفلسفات التي لا ترتكن للأساس الديني لأن الانسان هو الكائن الذي يتميز عن الكائنات الأخرى بالعقل وبالتالي بحرية الإرادة. هذه القيم المشتركة- رغم اختلاف تصورات ومنطلقات أصحاب الأديان المختلفة وغير المتدينين- كافية لإقامة تعددية دينية مبنية على الاحترام وقبول الآخر وتحقق التعايش بين المجتمعات.[٨]

كيفية ترسيخ قيمة التسامح

يشترك كل من القانون والأخلاق في ضبط سلوك الأفراد والمجتمعات ونشر القيم وإنفاذها. ولكن إذا كانت الأخلاق تستغرق وقتاً كي تسهم في استقرار القيم في مجتمع ما، فالقوانين أسرع إنفاذاً. يتم ترسيخ القيم بالأخلاق عن طريق تعليمها

[٨] بهاء درويش، الاختلاف سنة كونية تكتمل بالائتلاف. مجلة ميريت، العدد ٢ فبراير ٢٠١٩، ص ١٣٠- ١٣٢.

وتدريسها ومن خلال وسائل الإعلام، ودور العبادة ومراكز الشباب. ويتم ترسيخ القيم في المجتمعات من خلال القانون بتجريم كل أشكال مخالفتها. ينطبق هذا بشكل أساسي على قيمة التسامح.

يرى البعض أن المجتمعات لا تتقدم بالأخلاق – أي بنشر القيم الأخلاقية – ولكن بوجود قوانين صارمة مفعلة تفعيلاً جيداً يهابها الناس ويلتزمون بها. هذا القول يحمل في ذاته شيئاً من الحجة التي نريد وضعها، وهو أن القانون مبحث مستقل تماماً عن الأخلاق، ولكن لا غنى عن كليهما، ذلك أن القانون وحده لا يمكنه أن ينظم كل شئون الحياة. هذه العبارة الأخيرة يوضحها التمييز التالي: القوانين إلزام من الخارج، أي من خارج المرء، بينما القيم الأخلاقية التزام داخلي، يلزم الشخص نفسه بها. هذا الإلزام الخارجي لا يجعل من القانون قوة أكبر من الأخلاق، ذلك أنه رغم أن القانون ملزم ويعاقب مخالفه، فإنه متى لم يكن النص القانوني مقنعاً لشخص ما وكانت لديه فرصة الالتفات حوله، فإنه سيلتف حوله. ولن ينفذه. أما إذا اقتنع شخص ما بقيم أخلاقية معينة، فإنها تتحول لديه كعقيدة من الصعب نزعها منه ونضمن عندئذ متابعته لها سواء أكان هناك من يراقبه أو لا. من هنا كانت القيم الأخلاقية أحياناً أقوى من النصوص القانونية الملزمة.

التسامح و إنسان القرن الحادي والعشرين

هل لازالت قيمة التسامح قيمة يمكنها أن تضبط حياة الإنسان على وجه البسيطة في هذا القرن: القرن الحادي والعشرين؟ لم يعد الإنسان يبحث عن اليقين، انتهت الفلسفات التي تبحث عن اليقين. أين هو هذا اليقين والانسان نفسه قد اغترب تماماً. ولم يعد العقل والفردية والذاتية مقولات أساسية. تغيرت مكونات الرابطة الاجتماعية، وانتهت مقولات الدولة، الأمة، الأحزاب، المؤسسات، فقدت الذات قيمتها الكبرى وأصبحت مأخوذة في نسيج معقد من العلاقات الأكثر حركية، أساسها تيارات التواصل. أثبتت وحشيات القرن العشرين أن الواقعي ليس دائماً عقلانياً كما اعتقد هيجل (تمردات برلين عام ١٩٥٣م، الثورة المجرية ١٩٥٦م، الحربين العالميتين الأولى والثانية)، برهن سقوط الاتحاد السوفيتي على صعوبة تحقق المثال الشيوعي. أمكن للديموقراطية أن تقود إلى ماهو ضد مبادئها، فهتلر انتخب بطريقة ديموقراطية، وحرض ترامب مؤيديه للهجوم على الكونجرس وبعضهم من الجماعات العنصرية المتطرفة، ٦ يناير ٢٠٢١ وهو ما أطلقت عليه الصحف البريطانية والأمريكية بأنه هجوم على الديموقراطية.[٩] سقطت – إذاً- السرديات الكبرى. صعدت الشعبوية واليمين المتطرف وشاعت العنصرية وكراهية الأجانب، بل والمواطنين الأوربيين ذوي الأصول الإفريقية أو العربية. وذلك نتيجة سيادة مفهوم التفوق العرقي الأوروبي الأبيض. قابلها تمدد الأصولية الإسلامية السياسية وخاصة في الغرب.

ومع ظهور الثورة الرقمية وسيطرة الإعلام بكل أكاذيبه، بات كل ما هو حقيقي يتباعد. ومن العولمة التي حولت العالم إلى قرية كونية، إلى الشبكة العنكبوتية والهاتف النقال الذي يتطور بسرعة في تقنياته وإمكانياته ليحمل لنا العالم كله عند أطراف أصابعنا محولاً العالم إلى غرفة كونية. ويظهر الانسان الرقمي والوجود الرقمي، وفي ظل برامج الترجمة الالكترونية ستؤدي هذه الثورة الرقمية الهادرة في تطوراتها وتأثيراتها إلى تأثيرات على العقل الانساني والتفكير والإبداع في كل المجالات: في الفنون التشكيلية والبصرية والسينما والمسرح.[١٠]

[٩] نبيل عبد الفتاح، تفكيك الوهم: مصر والبحث عن المعنى في عالم متحول، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة. ص ٢٤، ٢٥.
[١٠] المرجع السابق، ص ٢٦، ٢٧.

وفي ظل هذه التغيرات الناعمة والعاصفة ترافق وسيترافق معها تحولات في أنظمة القيم والتعليم والصحة والعلاقات الاجتماعية والدولية، لمراحل انتقالية قبل التحول إلى مابعد الانسانية أو ما بعد الانسان أو الإنسان المعزز تقنياً ورقمياً. واهتزت فكرة مركزية الانسان في الكون بظهور وصعود الاهتمام بالبيئة والتنوع البيولوجي.

فمع هذه الملامح المحددة لحالة إنسان القرن الحادي والعشرين ومع تزايد العنف الاجتماعي والخطابي واللفظي والديني على مستوى العالم، ومع ظهور منظومات فقهية وتأويلية، تمثل عصوراً وأزمنة مختلفة، على مستوى عالمنا العربي الاسلامي، ويحاول البعض تطبيقها في عصرنا الحالي، أضحت الحاجة لقيمة التسامح أكثر ضرورة مما قبل، وان كانت تخلق تحديات متزامنة يمكن تمثيلها في الأسئلة التالية:

من يتسامح مع من؟ وتحت أي شروط؟

هل أتسامح مع الروبوت ذي الخلفية المعرفية المختلفة عني؟ في عالم الهويات المتشظية، بأي معنى يُطلب مني قبول الآخر؟ وهل يتطلب ذلك مني فهم هوية الآخر كي أقبله؟ هل معرفتي هوية الآخر شرط القبول؟ في عالم تذوب فيه الهويات؟ إذا كان التسامح يتطلب أنا وآخر، وفي عالم اليوم تَتشكل كل من الأنا والآخر بتأثيرات واحدة (عولمية ورقمية)، كيف نطبق التسامح؟ هل تخلق الرقمنة جسر القبول بين الطرفين وتسهل التفاهم والتواصل وتخلق التسامح بين الأطراف التي كانت متمايزة يوماً ما.

على الصعيد السياسي، هل يجب على روسيا أن تتسامح مع الحلف الأطلنطي أو العكس: أن يتسامح الحلف الأطلنطي مع روسيا؟ هل سيكون هذا تطبيقاً صحيحاً لمعنى التسامح؟ هل يجب على أمريكا والصين أن يتسامحا تجاه بعضهما البعض؟ هل صراعهما صراع أفكار أم صراع قوى؟ هل صراعهما صراع أفكار يؤسس لتصارع القوى؟

إذا كان هذا هو الحال الآن في العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين، فأي تسامح يمكن أن ننشده هنا؟

وهكذا تستمر التحديات لتعلن يوماً بعد يوم عن حاجتنا المستمرة للفلسفة لضبط تصورات ومفاهيم وعقول، دون ضبطها، ستصعب- إن لم تستحل- الحياة على الأرض.

النقد الذي يسبق كل نقد

نذير الماجد

تحلم الإنتجلنسيا بالحداثة. تتأمل حاضرها بوعيها الحاد فتلمس وضعه الحرج. تدرك المأزق الماثل في ثقل الماضي، ذلك الماضي الذي لا يمضي، فتتأهب لمواجهته للحاق باللحظة وصناعة الحاضر الحقيقي سعيا نحو عصر ذهبي حيث ينتظر هناك على بوابته تنين أصولي يجاهر برفضه لكل أشكال الحداثة.

يتطلب الأمر، للشروع في الحداثة، شيء من الجرأة ضد هذا التنين المجاهر بممانعته. التنين الأسطوري بحاجة إلى بطل أسطوري. الإنتجلنسيا – وهي بالتعريف المعنية بمقولات التقدم والنهوض – مشروطة بالتحلي بسمات بطولية، لابد لسؤال التقدم من العبور بمشقات النقد للوصول إلى إجابة تليق بالحداثة. الإنتجلنسيا العربية أدركت ذلك. نادى الكثير من المثقفين العرب بضرورة نقد التراث، تنوير الوعي، تفكيك البنى التقليدية، إذ المسألة في الحالة العربية أكثر إلحاحا، فالصوت التقليدي قوي وحضوره كثيف ومتوهج ومدعم بعاطفة شعبية وحضور لقوى تاريخية أقوى من الموت. التراث يهيمن على الوعي، والمهمة الضرورية – إذن – اجتراح مهمات النقد، بتتريث التراث بتعبير الجابري، ذلك هو الشرط الضروري لتحديث الوعي وعبور عتبة الحداثة.

على أنّ المسألة ليست إرادية، ليست مجرد تمنيات أو حلم، فبما أن الحداثة حتمية،"سيل يتدفق في جميع الأرض"، فإنّ تحديث الوعي عبر إصلاح الخطاب الديني وتتريث التراث بمثابة الدواء للفصام العمومي المزمن: ينتمي الوعي العربي/الإسلامي لزمن تجاوزه الزمن. إنه الوعي الذي لازال يشكل راهنا لأزمنة مضت، أزمنة أنماط الإنتاج الخراجية التي اكتشفها "سمير أمين" وبيّن مركزية الأيديولوجيا في بنياتها.

ثمة حقيقة مرّة ينبغي إقرارها والقبول بها والتأسيس عليها في كل اشتغال ثقافي، مفادها أن الذات العربية منشطرة بين زمنين، انشطار محزن وعبثي، ذلك أن الحداثة كونية وحتمية، تصنع العالم على صورتها (المنيفستو)، وقد توغلت في المجتمعات العربية على نحو قسري منذ الحقبة الكولينيالية على ما يرى عبد الله العروي، ووعي ماهية الحداثة بما هي قطيعة مصالحة ضرورية مع الذات، للخروج من وضعية الإنشطار، وضعية التأخر التاريخي، غاية الغايات والحلم التحريري الأقصى للأنتجلسيا العربية.

تنهمر علينا جملة من التعينات: لا تعني الحداثة التقدم، فهو ظاهرة قديمة، إنما الوعي به هو ماهيتها الجوهرية/ القطيعة الفلسفية بوصفها انعتاقا للفكر من الحدود المفروضة عليه/ إدراك الإنسان ذاته صانعا للتاريخ.[١] والحداثة سيرورة لا نهائية، تنفتح دوما على المجهول والمستقبل، إنها وعي حاد بالزمن، والزمان صانع كل حقيقة. الحداثة مشتقة من الحدث، والحدث إيجابي في التاريخ والعقل، إذ يتحول العقل بتحول التاريخ.[٢] لكنها أيضا ضرب من النسيان، نسيان العقائد والقوميات – ولو لبرهة – للشروع في صياغة إشكاليات وأسئلة جديدة وخلق وعي جديد.[٣]

---

[١] سمير أمين- نقد روح العصر- دار الفارابي ١٩٩٨.

[٢] عبد الله العروي- العرب والفكر التاريخي- المركز الثقافي العربي ٢٠١٤.

[٣] عبد الإله بلقزيز- العرب والحداثة (٢)، من النهضة إلى الحداثة ٢٠٢٠.

إنّ الحداثة مطبوعة بروح السفر الأوديسي: العودة إلى الذات بعد رحلة متوجة بالنسيان. ومثقفو الإنتلجنسيا -إذن- أبناء ذلك الرحالة الأسطوري الماكر أوديسيوس، الذي لم يتمكن من العودة من "طروادة" إلى موطنه "أثيكا" إلا بعد إتقانه فنون النسيان، بعد سفر وهجرة وموت، موت الذات وانبعاثها بروح جديدة، روح تنمتي لزمنها، روح ملك أثيكا الجدير بقلب "بينلوب."

يعدّ المفكر التونسي هشام جعيط في طليعة تلك الإنتلجنسيا الأوديسية. هو مؤرخ ومثقف موسوعي، مثقف من الطراز الرفيع، مسكون بهاجس الحداثة، تسكنه شواغل النهوض وأسئلة الوعي والكشف الصريح عن "أزمة الثقافة الإسلامية"، يمنح العامل الثقافي والهيمنة الرمزية دورا مركزيا في خطابه وفكره النقدي، بحيث يتأتى لنا وضعه في نفس الخط الذي ساهم في تدشينه المفكر العملاق "غرامشي". أثر غرامشي الذي كان بيّنا في فكر الكثير من مثقفي جيل الستينات والسبعينات نلمسه هنا أيضا حيث للثقافة استقلاليتها ودورها المركزي في تشكيلات المجتمع والتاريخ.

لقد أدهشنا المفكر جعيط بإجراء تأملات تاريخية مقارنة تشبه المفارقة بين الإسلام كمفهوم ثقافي وأوروبا كمفهوم جغرافي، كبنيتين تاريخيتين تستوجبان المقارنة، في كتابه العميق والمكثف "الإسلام وأوروبا".[٤] أوروبا حققت حضارتها واجتاحت العالم. أرست القطيعة مع عصرها الوسيط وأقامت حداثتها الفكرية التي هي عنده كما عند العروي وسمير أمين وآخرين "قطيعة مع ماض حضاري حكمه منطق التراكم والتطور داخل البنية التاريخية الثقافية نفسها، وإنشاء لنظام من التراكم والتطور جديد"،[٥] هي قفزة وتحول نوعي في الاقتصاد والمجتمع والثقافة، بينما يبدو تراثنا ثقافة نصية. "تكلم النص ثم عمّ الصمت".[٦] وفي النص يتجلى المطلق الذي يحكم التاريخ ويهيمن على العالم.

الآن تتسيد التاريخ الحداثة التي شكلت معجزة أوروبا الغربية. يسأل جعيط: أي أوروبا يمكنها أن تكون عالمية/ كونية؟ إنها العقلانية والقيم والأستطيقا والأنسنة.[٧] لكن ما هو أهم يكمن في أن ما هو عالمي في أوروبا، ما هو قابل للتعميم، هو أوروبا متجاوزة لذاتها، بل هو ما يشكل أوروبا ضد أوروبا: التيارات النقدية التي ساعدت ضحايا المركزية الغربية على كسرها. الحداثة إذن لا تختزل في الغرب الإمبريالي، برجوازية القرن التاسع عشر التوسعية والتي خانت مثل الأنوار والقيم العقلانية والإنسانية المتولدة في المكان نفسه، لابد من كسر التماهي بين الحداثة وتشوهاتها، الأمر الذي يغيب عن وعي خطاب الأصالة، حيث يتم تجاهل المكتسبات الفكرية والأخلاقية والفلسفية بحجة تجاوزات الغرب السياسي والإمبريالي.

تكمن الحداثة في أنسنة النهضة وعقلانية الأنوار وحركة الإصلاح الديني. تشكل الأخيرة في فكر جعيط دورا مركزيا، وما الحداثة بجميع تجلياتها السياسية والفكرية سوى امتداد لهذه الحركة حيث أمكن للإنسان الأوروبي تحرير العقل في الفلسفة من اللاهوت، وتحرير السياسة من الحق الإلهي، والمجتمع والثقافة من احتكار ووصاية رجال الدين وكسر وساطتهم بين النص والمجتمع، وهكذا أمكن للعقلانية والعلم التجريبي والفلسفة السياسية البروز والنمو كحقول معرفية "لائكية" وإنسانية.

---

[٤] هشام جعيط- أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة- دار الطليعة٢٠٠٧.

[٥] عبد الإله بلقزيز- العرب والحداثة (٢)، من النهضة إلى الحداثة ٢٠٢٠.

[٦] هشام جعيط- أوروبا والإسلام، صدام الثقافة والحداثة- دار الطليعة٢٠٠٧.

[٧] المصدر السابق.

يقر جعيط بحقيقة أن مكتسبات الحداثة الفكرية نشأت على حساب الثقافة الوسيطة، يقول: "من الثابت أن العقلانية العلمية والفلسفية واجهت في أوروبا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر معارضة قوية من جهة الكنيسة. وأنها برزت كحركة ثقافية مستقلة بالنسبة للتعاليم الدينية. وبالنسبة للمؤسسات الجامعية القائمة. هذا بالإضافة إلى أن ولادة الفكر الحديث وكل الكوادر العقلية للمجتمع قد صنعت في فرنسا حلال القرن الثامن عشر عبر نقد جذري للثقافة التقليدية، وفي ألمانيا بواسطة فلسفة متحررة جزئيا من سيطرة الموروث وذات اتجاه استقلالي."[٨]

ندرك إذن مع هشام جعيط أن مسار الحداثة لابد أن يمرّ عبر نقد ضروري للفكر والخطاب الدينين، ليست المسألة ترفية، المسألة حاسمة وضرورية، ذلك لأن للثقافة مغاعليها المربكة. إنّ الحداثة في العالم العربي والإسلامي تبدو مرتبكة وحائرة ومترددة وهجينة، لقد واجهت تحديات مضاعفة، وإعاقات ثقافية، يؤكد جعيط على ضرورة فحص الدور السلبي الكابح الذي شكلته وتشكله الثقافة والتراث في العالمين العربي والإسلامي، فإخفاقات الحداثة التي نعاينها ترد إلى جذور ثقافية: عداء الموروث الثقافي للحداثة برمتها. إن تراثنا يتعارض مع قيم الحداثة. والقانون كما سنه الفقهاء يتعارض مع الكثير من مبادئ حقوق الإنسان وحقوق المرأة.[٩] وما دامت هذه التركة حاضرة ومنتشرة في الأوساط الشعبية فإن مشروع الحداثة سيكون في مأزق حرج يزيده حراجة تلعثم مشروع النهضة منذ بدايتها في بداية القرن التاسع عشر، حيث كان خطاب الإصلاح -عند الأفغاني وعبدة مثلا- نقيضا لنظيره في الغرب: تقدمت أوروبا بالحد من الفكر المثالي بينما يقترح خطاب الإصلاح المزيد منه لتحقيق النهوض والإصلاح![١٠]

تلك مفارقة يلحظها جعيط وتكتسب راهنية حتى وقتنا الحاضر، والكشف عنها ينمّ عن بصيرة نقدية يتمتع بها مفكرنا. فإرباك خطاب الإصلاح أنجب خطاب الأصالة بكل امتداداته الإسلاموية التي بلغت أوجها منذ السبعينات والثمانينات في فكر الصحوة والممانعة الصارمة لكل أشكال الحداثة. إنها نكسة ثقافية صاحبت النكسة السياسية والهزيمة في العام ١٩٦٧م، الأمر الذي دعا جعيط والكثير من مجايليه -كياسين الحافظ مثلا- إلى ضرورة إعادة رسم الإستراتيجية الثقافية، فبروز خطاب الأصالة والصحوة/ انتعاش الخرافة والحنين المرضي إلى الماضي المتخيل/ انفجار الترسبات الطائفية/ وهن الهوية الوطنية الجامعة ومتانة الهويات الفرعية الماقبل حديثة وتنامها/ تمزقات الوعي بين ماضٍ يبدو كما لو كان قادما من المستقبل، وحاضر غامض وغريب وغير مفهوم، حاضر ولد في مكان آخر هو الغرب الأوروبي/ إبتلاع الحقيقة المطلقة لكل حقيقة، تلك الحقيقة التي تتعارض مع التاريخية والنسبية السياسية والعلم الحديث، وهي الركائز الأساسية للحداثة. كلها ظواهر تؤكد أهمية نقد وتشريح وفحص المكون الثقافي والديني في الوعي العربي، وتعيد إلى الذاكرة حقيقة أطلقها ذات يوم مفكر نقدي في "الإنتجلنسيا الألمانية"[١١] إذ نقد خطاب الأصالة والتراث، هنا كما كان في ألمانيا، يشكل بداية كل نقد.

---

[٨] المصدر السابق.

[٩] أزمة الثقافة الإسلامية- دار الطليعة- ٢٠٠٠. وأنظر أيضا: عبد الإله بلقزيز، المصدر السابق.

[١٠] عبد الإله بلقزيز- العرب والحداثة (٢)، من النهضة إلى الحداثة ٢٠٢٠.

[١١] كارل ماركس، نقد فلسفة الحق عند هيجل. نقلا عن فيصل الدراج، الماركسية والدين- دار الفارابي٢٠١٧.

حوار مع غاري كوكس عن الفلسفة الوجودية ورهاناتها اليوم[1]

حاوره: جافين سميث[2]

ترجمة: اسماعيل الموساوي[3]

ألّف الفيلسوف البريطاني غاري كوكس Gary Cox العديد من الكتابات عن الوجودية والفلسفة العامة، نشرت له مؤخرا طبعة الذكرى العاشرة لكتابه الأكثر مبيعًا، في مجال المساعدة الذاتية "كيف تصبح وجوديًا؟" How to Be an Existentialist يتحدث معه في هذا الحوار عن الوجودية جافين سميث Gavin Smith.

تستهل مقدمتك لنسخة الذكرى السنوية بالحديث عن حقيقة أن الوجودية خالدة. لكن هل تعتقد أن القلق المتزايد الذي يبدو منتشرًا اليوم يجعل الوجودية ذات أهمية خاصة في هذه الأوقات؟

للإجابة على سؤالك هذا يجب علينا أن نبين بإيجاز ما هي الحقائق الخالدة للوجودية. في الأساس، هي حقائق خالدة للحالة البشرية ولوضعها الحالي. على وجه التحديد، تتحدد في كوننا نتمتع بالحرية بشكل غير قابل للتصرف لأننا نواجه باستمرار مطلب اختيار من نحن من خلال اختيار ما نقوم به. فنحن مسؤولون عن الاختيارات التي نتخذها. غالبًا ما يُعترف بأن الوجودية هي فلسفة الحرية، وليس فلسفة المسؤولية. حريتنا غير القابلة للتصرف تجعلنا قلقين. في مفهوم القلق الوجودي الأصلي (١٨٤٤)، كتب سورين كيركيغارد: "القلق هو دوار الحرية" التي هي نتيجة المسؤولية. الخوف هو احتمالية أن أسقط؛ القلق هو أنه لا شيء يمنعني من القفز.

في أي لحظة، نجد أنفسنا "غير قابلين للتحديد" بمعنى أننا لم نعد ما كنا عليه ولم نتمن بعد ما نأمل أن نصبح من خلال أفعالنا الحالية. نحن دائما نفتقر في الحاضر إلى ما نأمل في أن نكسبه في المستقبل. فهذا النقص هو أساس الرغبة.

في واقع الأمر نحن جميعا عبارة عن جسد، نسعى دائماً لتجاوز ما نحن عليه الآن من خلال أفعالنا ولكن لا يمكننا أبدًا تجاوز أجسادنا، إن الجسد هو مجموعة دائمة الوجود بشكل "حقيقي"، كما يسميها سارتر - تتجاوزنا، وتحد من حريتنا، وتقدم الاحتمالات، نحن أيضًا نواجه باستمرار وجود أشخاص آخرين ككائنات تنظر إلينا كما تحكم علينا باستمرار، كما أننا خاضعون لشرط أساسي يقر بأن وجودنا ليس ضروريًا، كوننا لسنا في حاجة إلى ذلك، يجعل وجودنا عبثيًا، وليس للحياة معنى آخر غير المعنى الذي نختاره، علاوة على ذلك، يتم تحديد كل لحظة من حياتنا بفنائنا، من خلال حقيقة أن الحياة هي مشروع محدود، فالموت هو "أقصى احتمال يواجهنا"، لأنه لا أحد يستطيع أن يموت بموتك من أجلك.

إنها حقائق صادمة بالتأكيد، لكن السعي لخداع نفسك بأن الحياة لا تحكمها هذه الحقائق ستجعل وجودك غير أصيل، هو أن تعيش بسوء نية، إن سوء النية يتصرف في الأساس كما لو أنه لا خيار أمام المرء، كما لو كانت حياة المرء على القضبان، أو بشكل عام، يمارس المرء حريته بشكل سلبي في إنكارها أو خنقها. كلنا مذنبون بسوء النية إلى حد ما. من الصعب تجنبه تمامًا، وربما يكون له استخدامات عملية؛ ولكن للتغلب على سوء النية والاعتراف الكامل في فكر الفرد

---

[1] مصدر الحوار:

•Philosophy now, a Magazine of Ideas, Issue 136: February/March 2020

[2] غافن سميث Gavin Smith روائي ومحاضر في اللغة الإنجليزية في الجامعة المفتوحة، حصل على درجة الدكتوراه من جامعة إكستر عام ٢٠١٠.

[3] كاتب وباحث من المغرب.

وأفعاله بأن المرء حر بشكل لا مفر منه، وليس كيانًا ثابتًا مثل كرسي أو حجر، ولكن هذا المجموع المتزايد لخيارات المرء المستمرة، ما هو إلا تحقيق لغاية الوجودية المقدسة والأصيلة.

لهذا فإن الهدف الرئيسي للكتاب هو إظهار كيف أن الحياة الجديرة بالاهتمام ممكنة في ظل الحقائق التي لا مفر منها لحالة الإنسان. والوجودية دائمًا ما تكون وثيقة الصلة بالموضوع لأن هذه الحقائق من نصيب الإنسان، تظل على حالها في جميع الأوقات وفي جميع الأماكن. بالنظر إلى أن الوجودية دائمًا ما تكون ذات صلة إلى أقصى حد، فلا يمكن أن تكون أكثر صلة في وقت من الأوقات. ولكن على الرغم من أنها ليست ذات صلة خاصة الآن، إلا أنها ذات أهمية بالغة.

إذا كان هذا هو عصر القلق المتزايد، فليس هذا بسبب وجود المزيد من القلق بشأنه الآن أكثر مما كان عليه في الماضي. ربما نسمع ببساطة عن الكثير من القلق بسبب وسائل التواصل الاجتماعي، ووعينا المتزايد به يخلق انطباعًا بأن هناك المزيد منه. لكن هناك ضجة كبيرة تدور حول القلق هذه الأيام لدرجة أنه أصبح صنمًا. من المؤكد أن هناك اتجاهًا، يرجع إلى حد كبير إلى النمو الهائل في عدد متخصصي "التنمية الذاتية والدعم النفسي" من جميع الأنواع، نحو معالجة أي مستوى من القلق باعتباره مشكلة طبية، عندما يكون القلق أساسًا جزءًا لا يتجزأ من الإنسان. أنا قلق بشأن ظاهرة الاحتباس الحراري، والداي قلقان بشأن المحرقة النووية؛ قلق آبائهم من مرض السل. بالنسبة لمعظم الناس، وبالتأكيد في العالم المتقدم، قضت التكنولوجيا الحديثة على المخاوف التي يسببها الوجود المتناثر، ولكن لا يزال يتعين علينا جميعًا التعامل مع القضايا الوجودية للآخرين، كالمخاطر، والشيخوخة، والموت. وفوق كل شيء، فإن مسؤولية حريتنا هي التي تجعلنا قلقين، وليس العالم نفسه. سنكون دائما قلقين لأننا سنكون دائما أحرارا.

بماذا يمكن أن تخبرنا الوجودية أيضًا عن عالم وسائل التواصل الاجتماعي؟

إذا كانت الوجودية تدور حول أن تصبح حقيقة، فإن أول شيء يمكن أن تخبرنا به عن وسائل التواصل الاجتماعي هو أننا لا نستطيع أن نتمنى زوالها، وأن معظمنا لا يستطيع الهروب منها تمامًا ومن تحدياتها العديدة، وبالتالي يجب التعامل معها. يتحدث الوجوديون عن إدراك وجودنا في الموقف أو إدراك واقعنا على حقيقته والتعامل معه بشكل إيجابي بدلاً من التمني لو كنا شخصًا آخر في مكان آخر. تنتمي وسائل التواصل الاجتماعي الآن بالتأكيد إلى وجودنا في الموقف. للوجودية أيضًا الكثير لتقوله عن ظاهرة الوجود من أجل الآخرين: كيف يتشكل جزء مما نحن عليه ويتأثر به بشكل لا مفر منه بالآراء التي يشكلونها منا، كالآراء التي لا يمكننا السيطرة عليها. إن فهم وجودنا من أجل الآخرين كجزء من نفسية الإنسان يلقي الضوء على سبب وجود وسائل التواصل الاجتماعي كمواقع جذابة ومثيرة ومسببة للإدمان ومثيرة للقلق. وبالتالي، فإنه يوفر دليلاً مفيدًا لكيفية التعامل مع وسائل التواصل الاجتماعي على أفضل وجه: أفضل طريقة للتصرف عند استخدامها لزيادة المتعة مع تقليل من القلق والاضطهاد المفرط. كتب سارتر الشهير: "ليست هناك حاجة إلى النار الحارة، فالآخرون هم الجحيم" (في كاميرا، ١٩٤٤). ومع ذلك، من المؤكد أن الأشخاص الآخرين - بما فيهم الأشخاص على وسائل التواصل الاجتماعي- يمكن أن يكونوا في كثير من الأحيان جنة، إذا تم التعامل معهم بالطريقة الصحيحة.

بالنظر إلى أن الموضوعات الوجودية قد عالجها الإغريق منذ ألفين ونصف ألف سنة، أليس من المعقول القول بأن الوجودية هي استكشاف لمواضيع كانت موجودة في السابق؟

كما قلت، ما يمكن أن يُطلق عليه على نطاق واسع "الموضوعات الوجودية" كان موجودًا منذ آلاف السنين. تظهر قائمة الحقائق الوجودية الخالدة التي قدمتها آنفاً وبوضوح أن الكثير من الوجودية هي في الحقيقة مسألة إلقاء نظرة صادقة

وشجاعة على أساسيات الوضع البشري. كان الفلاسفة اليونانيون القدماء ملزمين باستخلاص العديد من نفس الاستنتاجات العامة حول الواقع البشري كما يتوصل إليها الفلاسفة اليوم. فكما رسم شكسبير في يومه، سيرسم مفكرو المستقبل في يومهم، إذا كانت الوجودية كمدرسة فلسفية حديثة نسبيًا قد فعلت شيئًا أصليًا، فكانت تشرح بشكل منهجي الحقائق الوجودية للواقع البشري، ووجودنا في العالم، ككل متماسك، ليس أقله من خلال توظيف العديد من أفضل الأفكار المتعلقة بطبيعة الوعي والحرية التي تراكمت في الفلسفة الغربية بحلول القرن التاسع عشر. تظهر هذه الشمولية في الأعمال الوجودية الرئيسية مثل الوجود والزمان لهيدجر (١٩٢٧)، والوجود والعدم لسارتر (١٩٤٣)، وأخلاقيات الغموض لدي بوفوار (١٩٤٧).

هل من الصعب تحرير الوجودية من أساطير وصور الضفة اليسرى في "باريس" بعد الحرب؟

في أحد المستويات، ترتبط الوجودية ارتباطًا وثيقًا بباريس في زمن الحرب وما بعد الحرب لأن العديد من الفلاسفة الوجوديين الرئيسيين كسارتر، دي بوفوار، كامو، ومريلوبونتي، عاشوا في ذلك الزمان والمكان، وفكروا بعمق من خلالهما، لقد سعيت للاشتغال على هذا الزمان والمكان من خلال اشتغالي على الفلسفة والأدب والفن الذي تحدث عنه خلال السيرة الذاتية لسارتر، الوجودية والافراط (٢٠١٦). بالنسبة للبعض، تعتبر الوجودية مرادفة للرومانسية والإثارة الجنسية في تلك الحقبة، حيث يشحذ جوها الفكري القوي على خلفية أوروبا التي مزقتها الحرب. ومع ذلك، نظرًا لأن الوجودية هي فلسفة لكل العصور، فلا داعي لأن ترتبط بتلك الحقبة، ربما يؤدي الارتباط المفرط بتلك الحقبة، بشكل خاطئ، إلى افتراض أن الوجودية كانت مجرد فلسفة في ذلك الوقت، وهذا ليس صحيحًا. ربما تكون باريس التي احتلها النازيون قد زودت الفلاسفة الوجوديين الذين تحملوها بتوضيحات درامية لموضوعاتهم الفلسفية، فقد مارس سارتر على سبيل المثال بالاختيار بين الجبن والشجاعة في مواجهة التعذيب. علاوة على ذلك، على الرغم من أن سارتر كان يعتقد أن الوجودية يجب دمجها مع الماركسية، إلا أنه ليس من المؤكد على الإطلاق أنها فلسفة يسارية بشكل خاص. يمكن أيضًا استخدام الحجج الوجودية لدعم ما يسمى بآراء يمين الوسط على نطاق واسع فيما يتعلق بالفردية والطموح الشخصي والمسؤولية الشخصية والاعتماد على الذات والإيثار المحدود وثقافة اللوم والعذر شديد الحساسية. بالتأكيد، انتقد البعض كيف تكون وجوديًا وأثنى عليه آخرون لافتقارها إلى التعاطف المفرط الذي يمكن القول إنه يقترب من عدم الامتثال للقوانين التي يميزها اليسار الحديث إلى حد ما.

سأترك القراء يتخذون قراراتهم بأنفسهم من خلال قراءة الكتاب بالفعل. فبكل تأكيد، سيبقى من الصعب تحرير الوجودية من الأساطير والصور في الضفة اليسرى من باريس، لكن هذا ليس مستحيلًا، يمكن تقديم الوجودية كفلسفة متماسكة ومفيدة دون ذكر باريس التي مزقتها الحرب أو المثقفين الباريسيين أو حتى المقاهي الباريسية.

هل ستحل الواقعية القاتمة للوجودية محل السكينة "الراحة" التي يوفرها الدين، سواء أكان تقليديًا أم جديدًا؟

كثير من المتدينين ببساطة ليسوا مستعدين للخروج من عالم السكينة "الراحة" الخاصة بهم للتفكير في الواقعية الصارخة والملحدة للوجودية، في الواقع، قامت الكنيسة بإثنائهم بنشاط عن القيام بذلك من خلال التبشير بأن الوجودية هي بدعة، وهي بالطبع كذلك من وجهة نظر الدين الأرثوذكسي، في عام ١٩٤٨، أضافت الكنيسة الكاثوليكية أعمال سارتر الكاملة – حتى تلك التي لم تكتب بعد – إلى قائمة الكتب الممنوعة.

إن الوجودية ليست لضعاف القلوب، وليست الوجودية كلها إلحادية، ولكن معظمها كذلك، وكما قال سارتر في سيرته الذاتية، الكلمات (١٩٦٣) Words، "الإلحاد عمل قاسٍ وطويل الأمد" (ص ١٥٧). الوجودية هي للأشخاص الذين يطالبون بالحقيقة مهما كانت تلك الحقيقة قاتمة ومتصلبة. غالبًا ما يُعتقد، نظرًا لأنها تتناول الحقائق القاسية -القلق والسخافة والموت وما إلى ذلك- فإن الوجودية هي فلسفة عدمية متشائمة، ولكن هذا يسيء فهمها بعمق. يسعى كتاب "كيف تصبح وجوديًا How to Be an Existentialist " إلى إظهار كيف يمكن أن تعيش حياة جديرة بالاهتمام ومجزية على أساس الاعتراف الكامل بالحقائق الوجودية الصعبة. إذا كان الدين يتعلق بالرغبة في كثير من الأحيان، فإن الوجودية تتعلق بالإرادة. يتعلق الأمر بالحقيقة والتصرف بشكل حاسم تجاه الأهداف الدنيوية المعقولة. كما كتبت في الكتاب، "عليك أن تبني حياتك على فهم وقبول حقيقة الأشياء، وإلا سوف تخدع نفسك دائمًا وأنت تتوق وراء المستحيل مثل السعادة الكاملة والوفاء التام. ومن المفارقات أن الوجودية تقول إذا كنت تريد أن تكون سعيدًا، أو على الأقل أن تكون أكثر سعادة، توقف عن النضال لتحقيق السعادة الكاملة لأن هذه الطريقة لا تؤدي إلا إلى خيبة الأمل عظيمة.

إن الوجودية يختلف مجالها عن مجال الدين، لا تخبر الوجودية الناس كيف يعيشون، أو ماذا يأكلون، أو ماذا يرتدون، أو من يتزوجون. بدلاً من ذلك، فهي تحث الناس على إدراك أنهم والآخرين أحرار غير قابلين للتصرف، من خلال اعتناق حريتهم بطريقة إيجابية وشجاعة وأخلاقية بدلاً من التصرف بسوء نية وإنكار حريتهم. الشيء الأكثر إرضاءً بالنسبة لي فيما يتعلق بكتابة "كيف تكون وجوديًا" هو سخاء المراسلات التي تلقيتها على مدار العقد الماضي من الأشخاص الذين أخبروني أنه ساعدهم في العثور على تقديرهم لذواتهم من خلال استرجاعها، ومواجهة الواقع، والحصول على حياتهم معا.

إيمانويل ليفيناس

مدخل موسوعة ستانفورد للفلسفة

كتبته: بيتينا بيرقو

أستاذة الفلسفة في جامعة مونتيريال

ترجمة: عبدالله المطيري وشيخة اليلك [1]

سعى المشروع الفكري الأساسي لإيمانويل ليفيناس (١٩٠٥- ١٩٩٥) إلى تطوير فلسفة أولى. ففي حين كانت الفلسفة الأولى تحيل تقليديا على الميتافيزيقا أو الثيولوجيا ثم أعاد هايدجر وحده تصورها على أنها الأنطولوجيا الأوّلية، إلا أن ليفيناس يحاجّ بأن الأخلاق هي ما يجب اعتباره الفلسفة الأولى. وبدلا من طرح نظرية أخلاقية، فإن ليفيناس قد طوّر فلسفته بشكل معارض للاتجاهات السابقة أي الاتجاهات التقليدية والاتجاه الهايدجري. تأخذ فلسفة ليفيناس شكل الوصف والتأويل لحدث اللقاء بالإنسان الآخر. فبحسب ليفيناس فإن هذا اللقاء يتكشّف في مستوى ما قبل تفكّري معطيا إمكانية الظهور لتصرفات عفوية من المسؤولية تجاه الآخر وهو ما يتحقق من خلال ما يسميه ليفيناس بـ"الحساسية المتجسدة". لهذا السبب نجد أن فينومينولوجيا المسؤولية البينذاتية هي الفلسفة "الأولى" بمعنى إعادة بناء بينذاتي لمستوى من الخبرة سابق على الأنشطة والاهتمامات العملية.

أطلق بعض المعلقين وصف "أخلاق الأخلاق" أو "ميتا الأخلاق" على أعمال ليفيناس فيما لا يزال آخرون يجادلون بأن أطروحاته يمكن أن تتسق مع عدد من النظريات الأخلاقية انطلاقا من الحدسية وصولا للعقلانية (انظر أدناه). وبغض النظر عن كل ذلك، فإن أطروحات ليفيناس هي حوار نقدي مستمر مع ثلاثة فلاسفة: هوسرل وهايدجر وهيجل. وانطلاقا من تلك الأهداف الثلاثة، بالإضافة إلى محاورين فلاسفة من أمثال موريس ميرلوبونتي، تبدأ فلسفة ليفيناس من تصوّر موسع للتجسّد المعيش وكذلك من توسيع قوي لمنهجية هوسرل في تعليق التصوّر من أجل إظهار الخبرة كما تتبدى للنور، كما ويدين ليفيناس كذلك لتأويلية هايدجر للوجود-في-العالم.

١. حياته وأعماله

ولد ليفيناس في الثاني عشر من يناير سنة ١٩٠٥ في ليتوانيا حين كانت جزءا من روسيا ما قبل الثورة وجزءا من الثقافة المحيطة "المتسامحة" مع اليهود. ليفيناس هو الابن الأكبر لأسرة من الطبقة المتوسطة وله اثنين من الأخوة بوريس وأميناداب.

- في ١٩١٤ مع بدايات الحرب العالمية الأولى هاجرت عائلة ليفيناس لمدينة كارخوف في أوكرانيا ولكنها عادت في سنة ١٩٢٠ بعد سنتين من استقلال ليتوانيا عن الحكومة الثورية.

[1] يعمل د. عبدالله المطيري أستاذا لفلسفة التربية بجامعة الملك سعود ومن مؤلفاته: فلسفة الآخرية: الآخر بين سارتر وليفيناس وبهجة الضيافة (مدارك ٢٠٢١). وتعمل الأستاذة شيخة اليلك باحثة دكتوراه في جامعة سسكس في بريطانيا وتعمل على أطروحة في الأدب الأمريكي الحديث وعلاقته بالأخلاق البيئية من منظور فلسفة ليفيناس.

- في ١٩٢٣ سافر ليفيناس للدراسة في ستراسبورج في فرنسا ليدرس الفلسفة مع موريس برادينيس والسيكولوجيا مع تشارلز بلوندل وعلم الاجتماع مع موريس هالبواتش وكذلك ليلتقي مع موريس بلانشو الذي صار صديقا مقربا له.
- في عام ١٩٢٨-١٩٢٩ سافر ليفيناس لفرايبورغ للدراسة مع إدموند هوسرل وليحضر سيمنار هايدجر.
- في ١٩٣٠ نشر أطروحته بالفرنسية بعنوان نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل .
- في ١٩٣١ نشر ترجمته لمحاضرات هوسرل في السوربون تأملات ديكارتية بالفرنسية بالتعاون مع جابريل بيفر.
- في ١٩٣٢ تزوج ماريس رايسا ليفي والتي عرفها منذ الطفولة.
- في ١٩٣٤ نشر ليفيناس تحليلا فلسفيا لـ"الهتلرية" بعنوان تأملات في فلسفة الهتلرية.
- في ١٩٣٥ نشر ليفيناس مقالة أصيلة في الأنطولوجيا الهيرمونيطيقة في مجلة *Recherches philosophiques* (أعيدت طبعها عام ١٩٨٢).
- في ١٩٣٩ حصل على الجنسية الفرنسية وانخرط في سلك الضباط الفرنسي.
- في ١٩٤٠ قبض عليه النازيون وسُجن في معسكر عمل مخصص للضباط *Fallingbostel*، وأعدمت عائلته الليتوانية أما زوجته رايسا وابنته سيمون فقد آوتهما راهبات في أورليانس.
- في ١٩٤٧ وبعد نشر كتابه **الوجود والموجودات** الذي بدأ في كتابته في المعتقل وكتابه **الزمان والآخر**، ألقى ليفيناس أربع محاضرات في كلية الفلسفة Collège Philosophique التي أسسها جون ويل Jean Wahl ليصبح ليفيناس مديرا للمدرسة الإسرائيلية الشرقية École Normale Israélite Orientale في باريس.
- في ١٩٤٩ وبعد وفاة ابنتهم الثانية أندري إلين Andrée Éliane أنجب ليفيناس وزوجته ابنهم مايكل Michael والذي أصبح ملحنا وعازفا للبيانو. نشر ليفيناس **اكتشاف الوجود مع هوسرل وهايدجر** والذي ظهر في كتابه **اكتشاف الوجود مع هوسرل**عام ١٩٩٨.
- في ١٩٥٧ قدّم قراءته التلمودية الأولى في ندوة المثقفين اليهود الناطقين بالفرنسية Colloque des Intellectuels Juifs de Langue française وقد حضر هذه الندوة كل من فلاديمير جانكلفتش وأندريه نهر وجان هالبيرين وغيرهم كثير.
- في ١٩٦١ نشر ليفيناس أطروحة الدكتوراه "**الشمولية واللاتناهي: مقالة في الخارجية**" وحصل على منصب في Université de Poitiers
- في ١٩٦٣ نشر كتابه **حرية صعبة: مقالات عن اليهودية** .
- في ١٩٦٧ عمل أستاذا في جامعة باريس مع بول ريكور.

- في ١٩٦٨ نشر **قراءات تلمودية** .
- في ١٩٧٢ نشر **إنسانية الآخر** .
- في ١٩٧٣ عمل أستاذا في السوربون ونشرت محاضراته بين عامي ١٩٧٣-١٩٧٤ في كتاب **الله والموت والزمان** .
- ١٩٧٤ نشر كتابه الأساسي الثاني: **ما سوى الوجود أو ما وراء الجوهر**.
- في ١٩٧٥ نشر "عن موريس بلانشو" (ترجمة انجليزية ملحقة بكتاب أسماء العَلَم).
- في ١٩٧٦ نشر كتابه أسماء العَلَم.
- في ١٩٧٧ صدرت الترجمة الإنجليزية لـ تسع قراءات تلمودية .
- في ١٩٨٢ نشر له كتاب **عن الله الذي يحضر في الذهن** وكتاب **ما وراء الآية**، بالإضافة إلى محاوراته الإذاعية مع فيليب نيمو والتي جُمعت ونُشرت في كتاب **الأخلاق واللاتناهي**.
- في ١٩٨٤ نشر له **المفارق والمفهومية** وكذلك نشر له كتاب **الأخلاق باعتبارها الفلسفة الأولى** .
- ١٩٨٧ نشر له **خارج الذات** وهو مجموعة من النصوص القديمة والجديدة عن الفلاسفة واللغة والسياسة.
- في ١٩٨٨ نشر له **في زمن الأمم** .
- في ١٩٩٠ نشر "عن الإبادة: مقابلة مع فرانسواز أرمنجود حول أعمال ساشا سوسنو".
- في ١٩٩١ ينشر "فيما بيننا: مقالات عن التفكير-في-الآخر". في عدد *Les Cahiers de L'Herne* المخصص لأعمال ليفيناس.
- ١٩٩٣ نشرت محاضراته في السوربون بعنوان **الله والموت والزمان**. ونشرت الندوة السنوية في Cerisy-la-Salle عددا مخصصا له.
- في سبتمبر من العام ١٩٩٤ توفيت زوجته رايسا. في هذا العام نشر ليفيناس مجموعة مقالات، منها مقالتا"**الحرية والأمر**" و"**المفارق والعلوّ**" التي نشرت تباعاً في مجلتي *أوراق فلسفية وكتابات فلسفية أساسية*، كما نشر له "**تاريخ مباغت**"، والتي حررها Pierre Hayat.
- في عام ١٩٩٥ نشر له **الغيرية والمفارق** وتوفي ليفيناس في الخامس والعشرين من ديسمبر في باريس.

كتب نشرت بعد وفاته:

- ١٩٩٦كتاب **قراءات تلمودية جديدة** .
- ١٩٩٨كتاب **الأخلاق كفلسفة أولى** الذي نشر كمقالة في ١٩٨٤.

٢. عرض موضوعي لفلسفة ليفيناس

يتتبع هذا المدخل مسار ليفيناس المهني وفقاً للترتيب الزمني لتطور مفاهيمه. سيتم التركيز فيما يلي على المواضيع والحوارات التالية: (١) السبب الذي جعل الفلسفة الأولى التي قدمها ليفيناس نادرة من نوعها؛ (٢) كيفية تطوير ليفيناس لاستقصاءه لإمكانية اهتمامنا بالتفكير الأخلاقي في ظل الظروف المعيشية؛ (٣) أصالة تبنّيه للفينومينولوجيا والتأويلات الوجودية للبينذاتية المتجسدة والسابقة للقصدية. سيتم التركيز في هذا المدخل على مساهمات المُعلقِيْن على فلسفة ليفيناس، وذلك بهدف تقديم مدخل للمنشورات الحديثة المتعلقة بفلسفة ليفيناس.

١.٢ البدايات الفلسفية: في الهروب (١٩٣٥) أو المفارق باعتباره الحاجة للهرب

في ١٩٣٠ نشر ليفيناس أطروحته المعنونة نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل. لقد كانت هذه الأطروحة أول مقدمة على شكل كتاب لفكر هوسرل باللغة الفرنسية. من خلال التركيز على موضوع الحدس، أسس ليفيناس ما يجده القراء الفلسفيون بشكل ملحوظ في كتاب **الأفكار** لهوسرل بجزأيه الأول والثاني (نشر الجزء الأول في ١٩١٣ ونشر الثاني جزئيا في ١٩٣٠): والتي تنص على أن كل تجربة إنسانية تنكشف على وصف فينومينولوجي؛ وأن كل تجربة إنسانية تحمل معنى منذ البداية وأنه يمكن اختبار هذه التجربة باعتبارها نمط من أنماط القصدية (الأفكار (٢): القسم ٥٦ هـ والأقسام ٥٧-٦١). نشر ليفيناس في السنة اللاحقة ترجمة مشتركة لكتاب هوسرل تأملات ديكارتية والذي يقدم فيه هوسرل عرضاً منهجياً للظواهر المفارقة. وفي ثلاثينيات القرن الماضي تابع ليفيناس نشر دراسات في فكر مُعلمَيْه الرئيسيين، هوسرل وهايدجر. تضمنت تلك الدراسات مقالات بعنوان "مارتن هايدجر والأنطولوجيا" (في اكتشاف الوجود: ٥٣-٧٦) والمقال المطوّل "أعمال ايدموند هوسرل" (اكتشاف الوجود مع هوسرل: ٤٧-٨٩). لقد كان مشروع ليفيناس الفلسفي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي متأثراً بالمنهج الفينومينولوجي لهوسرل والذي يمكن القول إن أساسه اعتمد على "الذات المُفارقة" (الأفكارا: القسم ٤٩). ولكن لكونه مشككاً في نهج هوسرل للجوهر (أو ما يعرف "بالاختزال" الفينومينولوجي)، فقد انجذب ليفيناس للنّهج الهايدجري الأكثر دنيوية للوجود كما يظهر في الكينونة والزمان. ومع ذلك، بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣٥ سوف يبتعد ليفيناس عن نهج هايدجر للوجود والمفارق وسوف يطوّر الخطوط العريضة لأنطولوجيا جديدة. وكما سنرى، سيُعيد ليفيناس تصور المفارق على أنه حاجة إلى الهروب من الوجود وسيعمل من خلال هذا المشروع على تحليل مختلف للزمن الحي.

يتناول أول مقال أصلي لليفيناس **عن الهروب** والذي نشر عام ١٩٣٥م العلاقة بين الذات المتجسدة والأنا القصدية من منظور جسدي وآخر عاطفي بما في ذلك الحاجة والمتعة والعار والغثيان. كان ليفيناس في هذا العمل الفلسفي المقتضب أقل اهتماما من هايدجر بسؤال الوجود كما يظهر أمامنا عندما نخوض تجربة انحلال الأشياء في العالم في حالة القلق (الكينونة والزمان لهايدجر: القسم ٤٠). لم يكن ليفيناس يتساءل "لماذا يوجد موجود بدلا من لاشي؟" فقد كان مهتماً ببحث الوجود بشكل مختلف من خلال (الإنسان) كما فعل أيضا هايدجر، ولكن كان بحث ليفيناس في ضوء تجارب أكثر تجسيداً كما في الأمثلة المذكورة أعلاه (في الهروب: القسم ٦). من خلال توسيعه لتأملات هايدجر في الوجود-في-العالم، أعطى ليفيناس أولوية لأنماط العيش والحالات الجسدية التي تكشف عن الوجود كمُرهق وغامض. في الواقع، نكتشف في الهروبية وتعبيراتها الجمالية المختلفة محاولات البشر الفاشلة للابتعاد عن الوجود الذي هم عليه. وقد كتب ليفيناس "إن

الهروب هو الحاجة لمغادرة الذات، بمعنى كسر أكثر السلاسل احتكاماً وتطرفاً، حقيقة أنّ أنا المرء هي ذاته (في الهروب: القسم ١).

في البعدين المترابطين في الحياة البشرية، البعد العاطفي-الحسي والبعد القصدي، تتحقق تجربتنا في الوجود من خلال العلاقة بين الجسد والوعي الذاتي.

تناول هذا المشروع اليافع لليفيناس مفهوم المفارق بطريقة علمانية، على ضوء رغبة البشر غير القابلة للاختزال لتجاوز حدود ظروفهم المادية والاجتماعية. لا يتعلق مفهوم ليفيناس للمفارق بمسألة الإدراك المتصل بالواقع أو ببحث البشر عن طريقة لتجاوز "ما وراء" أنفسهم فحسب (بالتتابع في الكينونة والزمان لهايدجر: الأقسام ٤٣، ١٠) بل بكونه محاولة للتجاوز من خلال هروب حسي. ان هذا النهج المادي تماماً للمفارق مدفوع بمسألة فناءنا ووجودنا المحدودين. لكن، وعلى عكس هايدجر، يبحث هذا النهج أيضا في اللغز المسمى باللاتناهي.

لقد قَبِل ليفيناس إذن حجج هايدجر التي تنص على أن الإنسان يدرك وجوده كما لو أنه قد أُلقي في عالمه (الكينونة والزمان لهايدجر: القسم ٣٨) وبدون سيادة معرفية لا لولادته ولا مماته. عند هايدجر، يقضي الإنسان، أو الدازاين (الموجود هناك)، زمنه بتعريض نفسه باتجاه احتمالاتها المتعددة. يهرب الدازاين من إلقائه الغريب الأوّلي عن طريق إلهاء نفسه بالمساعي الاجتماعية، وهذا موقف لن يتبناه ليفيناس. من ناحية أخرى، فإن العنصر البارز للمفارق، والذي يصفه هايدجر في كتابه المشكلات الأساسية في الفينومينولوجيا بكونه مجرد "تخطي... كما هو"، كان محط اهتمام كبير عند ليفيناس. ولكنه كان يسأل عن مصدر ووجهة هذا "التخطي": إلى أين ومن ماذا "نتخطى"؟ لاحظ ليفيناس بعد ذلك:

> "تُصارع الحساسية الحديثة مشاكل تُشير إلى ... التخلي عن الاهتمام بسؤال المفارق. وكأنها حصلت على التأكيد على أن فكرة الحدود لا يمكن ان تطبق على وجود شيء ما ... وكأن الحساسية الحديثة أدركت عطباً عميقا في الوجود" (في الهروب: القسم ١، تمت إضافة التشديد).

يتمحور رأيه في المقطع السابق حول فكرة حساسيتنا (وفلسفتنا) "الحديثة"؛ أي أننا نفترض أنه باستطاعتنا وبشكل عميق تكوين تصور أفضل للوجود، حيث يكون الوجود بشكل أو بآخر مكتفيا ذاتيا. يشير مصطلح "لا اكتفائية الشرط الإنساني" عند ليفيناس (في الهروب: القسم ١) يشير ببساطة إلى محدودية وجودنا والتي تَعِد مفارقتَه المفهومة كهروب بإمكانيتنا تجاوزه، كما لو كان ذلك من خلال تجربة غير متناهية. عندما يُنزع المفارق من الإطارات الميثولوجية أو الميتافيزيقية (مُعَلمن كما حال التخطي لدى هايدجر) فإننا نفهمه من خلال إطاره التاريخي، كأوهام الموجود المحدود والمتطلّع لاكتفائه بنفسه بشكل خالص. فهمه بهذا الشكل يغيّر سؤال المفارق بالكامل كاشفاً عن المعاناة في محاولاتنا لخروجنا من وجودنا المحدود. لذلك يسأل ليفيناس: "أليست الحاجة للهروب سوى مسالة مقصورة على الموجود المحدود؟" ... هل يمتلك الموجود اللامحدود الحاجة للتخلي عن نفسه؟" (عن الهروب: القسم ٢)؛ باختصار، أليست استجابتنا الأولى للفناء سوى حاجتنا للتخلي عن وجودنا بشكل دوري؟ لا يختلف هذا السؤال بشكل كبير عن مفهوم هايدجر للوجود المزيّف. ولكن بعكس هايدجر، لا تعتمد الأصالة الحقيقية على الحفاظ على حريتنا في وجه الاحتمال الأكثر شخصية، ألا وهو الموت. يجادل ليفيناس أنه باستطاعتنا فهم الموت كاحتمالية من خلال موت الاخرين فقط، وأنه باستطاعتنا فهم محدودية الموجودات من خلال فناءها. من ناحية أخرى، وعند النظر لفكرة اللاتناهي من ناحية علمانية فإنها تشير إلى شيء مطلق في الوعي الإنساني (عن الهروب: القسم ١)، والذي يحفز جهودنا المتكررة للهروب من أنفسنا نحو حالات انتشاء مختلفة. هذا وبشكل

واضح مفهوم مغاير للموجود كما عند هايدجر. لاحقا، سينسب ليفيناس بالطبع مفهوم اللاتناهي لتجربة مختلفة، تجربة تلك الخاصيّة غير المقيّدة لوجه الاخر. ومع ذلك، لم تتم مناقشة البينذاتية إلا بشكل مختصر في مقال عام ١٩٣٥. يظهر اللقاء مع الاخر أولا كموضوع في أعمال أربعينيات القرن الماضي (الزمان والآخر والموجود والموجودات). ولكن النقطتين التاليتين الأهم في إطار هذا النقاش هما: (١) ما يجادل به ليفيناس هو أن تصوّر هايدجر عن الوجود محدد بتاريخ الفكر الألماني وللتأويلية (الهرمونيطيقا)؛ (٢) أن الوجود كعقل متجسّد يعني المصارعة مع حدود الوقائعية او الوضع الوجودي، ومن هنا تبرز عند ليفيناس وبشكل أولي مسألة الوجود باعتباره وجودنا.

واجه الدازاين الهايدجري سؤالَ الوجود عندما وجد نفسه وقد أُحضِر أمام نفسه في حالة القلق (الكينونة والزمان: القسم ٤٠). في المقابل، اقترح ليفيناس طرقا أخرى تضيق من خلالها الفجوة بين الوجود نفسه والموجودات التي نحن عليها. من خلال نزعته الملازمة حول دوافعنا المتكررة للهروب، استقصى ليفيناسُ خيباتَ الأمل المتواصلة التابعة لمحاولاتنا لتجاوز وجودنا: حالات الحاجة والمتعة المذكورة سابقا تُفسح المجال للإفاقة او التخلص من الأوهام. في الحالات العاطفية والجسدية مثل العار والغثيان، تتم تجربة الذات الجسدية على أنها مادة محصورة في وجودها الخانق تحتاج وبشكل مستمر وبائس إلى مخرج. اكتشف المعلّق جاك رولاند Jacques Rolland عودة ليفيناس للجسد وللمادية وللهروب وللطريقة التي قام بها بإعادة تشكيل تأويلات هايدجر (عن الهروب: ٢٩-٣٢). يضيف رولاند أن النقد التأملي عند ليفيناس والذي نُشر عام (١٩٣٤) هو الملهم لهذا النهج، كان هذا تأملاً في الفلسفة المادية "للدم والتربة" الشائعة لدى الاشتراكية القومية (تأملات في الفلسفة الهتلرية). وبالنسبة للوجود الخانق عند ليفيناس، عندما يشير ليفيناس للموجود، فإنه يشير لحضور مستمر، وليس لحدث الانكشاف الذي يصفه هايدجر. تظل قضية هل هذه التأويلات للوجود تؤسس لخطوة الى الوراء إلى ميتافيزيقا أقدم حتى من ابتكارات هايدجر أم لا مسألة نقاش مستمر (Franck ٢٠٠٨: ٣١).

غالباً ما يؤكد المعلّقون على الطبيعة التجريبية الجديدة في أطروحات ليفيناس سواءً اخترنا أن نفهم نهجه على أنه تفكيك للنهج الهايدجري أو على أنه مستوحى منه. تُقارن ميقان كريق Megan Craig بين أعمال ليفيناس الأولى "بالتجريبية الراديكالية" عند ويليم جيمس (Craig ٢٠١٠: xv). ومن ناحية أخرى، درست ليسا قنثير Lisa Guentherأعمال ليفيناس اللاحقة والمتعلقة بالتجسيد وتجربة الأمومة (٢٠٠٦: ١١٩-١٣٦، انظر الأقسام ٣.٤.٥). تشير "حقيقة الوجود" منذ البداية إلى ظواهر فلسفية غير مكتشفة للتجسيد: لثنائية الأنا-الذات (*moi-soi*) المذكورة سابقاً.

يناقش ليفيناس وبشكل جدلي أن الغثيان، أكثر الحالات التي وصفها حديّة، تعادل الوجود-هناك، وهي تعرف "بفرض الذات" في الفينومينولوجيا الهوسرلية: "... يفرض الغثيان نفسه ليس فقط كشيء مطلق، بل باعتباره فعل فرض-الذات: إنه إثبات الوجود نفسه" (في الهروب: ٦). توجد بالطبع أشكال أخرى للفرض الذاتي لان هذا الحدث يشير الى تجربة الانسجام بين الذات المتجسدة وأنا القصديات، او بالتأكيد بين ما يقارنه رائول مواتي Raoul Moati بمنظور الشخص الأول والثالث (٢٠١٢ [٢٠١٧: ٣٨-٧١]). لذلك، وفي التجربة المباشرة، أكون أنا فرحي أو ألمي، كما يمكنني أن ألحظ نفسي فرحاً بشكل مؤقت كشخص ثالث. ومع ذلك، فإن جهودنا المختلفة للخروج من مواقفنا الملموسة ليست مماثلة لما اعتبره هايدجر احتمالات لخيارات جديدة، حيث نجد موتنا في نهاية كل المواقف الأخرى، كالحد الأقصى، او كما يسميه "إمكانية الاستحالة" (الكينونة والزمان: القسم ٥٠). على النقيض من ذلك، يمثل الهروب حاجة إيجابية وديناميكية. حتى أن ليفيناس في هذا العمل الفتيّ، يعيد التفكير في الحاجة على أنها امتلاء وليست مجرد حرمان. كما أشرنا سابقاَ، فإن ليفيناس يعمل باتجاه مفهوم مختلف للوجود نفسه. سواءً كانت تتميز بالمتعة او بالمعاناة، فالحاجة هي القاعدة الأساسية

لهذا الوجود. يستجيب المفارق العلماني للحاجة كما لو كانت واعدة بطريق متجه نحو "شيء آخر عنا" (في الهروب: القسم ٣)، ولهذا فالدافع العميق للحاجة هو الخروج من وضعنا المحدود. وبحلول عام ١٩٣٥، حلّت أنطولوجية ليفيناس مكان انطولوجية هايدجر على ضوء العلاقة الديناميكية بين الذات العاطفية والأنا القصدية؛ فلقد أعادت أنطولوجيته التركيز على الحاضر بدلاً من المستقبل كما عند هايدجر، ولقد كشفت أيضاً أنماطاً جديدة نختبر من خلالها وجودنا.

ومن خلال إعادة تصور محاولاتنا نحو المفارق كحاجة ومتعة وغثيان تتيح لنا تجربة مع الزمن تختلف عن كلٍ من مفهوم أرسطو لـ"مقياس الحركة"، وامتلاء الانتظار (وهي اللحظة المرتقبة أو *khairos* الذي طوّره هايدجر في أعماله السابقة). المتعة والألم خبرات مكثّفة: "شيء يشبه الغياهب، عميق جداً، وفي داخله يقذف وجودنا بنفسه" (في الهروب: القسم ٤). إن الأولوية للزمن الحاضر، باعتباره مُركّز في لحظة الآن الممتدة، تُكشف من خلال الحساسية والعاطفة. في المتعة كما في الألم، نجد أنفسنا في حاجة .ليست بسبب النقص بل في رغبة أو أمل. "المتعة ... لا تقل عن كونها تركيز في اللحظة" (في الهروب: القسم ٤). من خلال انفتاح هايدجر المستمر على الاحتمالية (الكينونة والزمان: القسم ٣١)، يحتلّ حاضر التجسيد هنا أولوية وجودية. لم يتخلّ ليفيناس مطلقاً عن تركيزه على مفهوم الحاضر. إضافة الى ذلك، ومع أن مفهوم ليفيناس للحاضر يتطابق مع فينومينولوجية هوسرل "للواقع النفسي"، إلا أنه سيضيف له ويثريه.

باختصار، مقال ليفيناس المبكر (في الهروب) مبني على إعادة تصوّره لفئات الوجودية الأساسية. لو عادت الأنا المفارقة عند هوسرل وأصبحت "أنا" قصدية عند ليفيناس، ستبقى الأهمية الكبرى للذات المتجسدة كمركز أو موقف تنشأ من خلاله الأنا المفارقة (بمعنى أن نستيقظ كما لو كنا خارج أجسادنا النائمة، *soi*). لو كانت ثنائية الذات والأنا هي مصدر ظهور ثقل الوجود نفسه بالشكل الأوضح والأكثر تأثيراً، فإنه سيتم استبدال الأسبقية التي يمنحها هايدجر للعالم وللوجود. وكما تمت الإشارة سابقاً، يفسّر ليفيناس تركيز هايدجر على الوجود كحدث إفصاح او انسحاب بطريقة ماقبل-هايدجرية كالحضور المستمر الذي شك فيه هايدجر أنه ميتافيزيقي. يبحث ليفيناس في هذا الحضور من خلال نماذج توفرها الاحاسيس والعواطف التي لم يكتشفها هايدجر ولا هوسرل.

في ١٩٣٥، كان ليفيناس مقتنعاً أنه يمكننا من خلال الأحاسيس والحالات الذهنية اكتشاف انعدام جدوى الخروج عن الوجود. عند المعاناة الجسدية في حالة الغثيان، ندرك الوجود في حياديته الأبسط شكلاً والأكثر عبئاً. ولهذا يضيف ليفيناس ثلاثة مواضيع مثيرة. أولاً، لو كان الموجود يتبدى فقط من خلال الوجود الذي نحن عليه، إذن أي موجود يبحث عن الفرار من نفسه لأنه مكبل في وقائعيته، هو "مخلوق" يحمل "سمة الوجود المحدود" (في الهروب: القسم ٨). ثانياً، الغثيان ليس حدثا فسيولوجيا فحسب. إنه يوضح لنا بشكل كبير إمكانية ان يطوّقنا الوجود من كل جهة لحد الانغمار. وكما يلاحظ رولاند في تلك الحالة فإن الحياة الاجتماعية والسياسية قد تشعرنا بالغثيان أيضاً. ثالثاً، لو تمت تجربة الوجود بشكله الخالص كلاتحديدية ثقيلة، فإننا لن نستطيع تجاوزه (باتباع "تطلعات المثالية" [في الهروب: القسم ٨])، ولا تقبله ببساطه كأشخاص محايدين. الكينونة هي الوجود، وهي أولا وجودنا. علامة وجود الموجود هي الحاجة وهي أيضاً ممتدة لتشمل الصراع مع الوجود. يختم ليفيناس جدلية أن:

> " كل حضارة تتقبل الوجود .مع اليأس التراجيدي الذي تحتويه والجرائم التي تبررها .تستحق لقب بربرية")في الهروب: القسم ٨)

يبقى السؤال: كيف يمكننا وبشكل أفضل التفكير بالحاجة الحسية لتجاوز الوجود؟ الحاجة المتجسدة ليست وهماً؛ هل المفارق وهم؟ سيجيب ليفيناس عن هذا السؤال بشكل كامل في عام ١٩٦١.

٢.٢ الكتابات المتوسطة: الوجود والموجودات (١٩٤٧) والزمان والآخر (١٩٤٧) أو تأثيرات المفارق أو الاختلافات على الوجود

وسّعت كتابات الأربعينات من ابتكارات ليفيناس في الأنطولوجيا والتي كانت دائما من خلال اللجوء إلى تأويلات متعلقة بالتجسّد ودائما بالتضاد مع فلسفة هايدجر في الوجود والتي تؤدي بحسب ليفيناس إلى الانخراط مع الوجود كـ"مشاركة" من دون آخرية. تلك الكتابات أخذت فكرته عن المفارق بعيدا عن المفارق المتخيّل في الهرب والمتعة باتجاه الأيروس والوعد بميلاد طفل. وهذا ما تطلب منه أن يكتشف الآخرية باعتبارها الآخر الأنثوي (الوجود والموجودات: ٨٦).

في كتابيّ الوجود والموجودات (١٩٤٧) والزمان والآخر (١٩٤٧) أصبح الوجود ثنائيا من خلال النور ومن خلال غشاوة الظلام. وكأن الوجود أصبح مقسوما بين وجود العالم المخلوق وبين الظلام الذي يشعّ منه الضوء. وهذا ما أدى إلى تحويل التركيز الفينومينولوجي إلى الوجود كنور ورؤية حين نقوم بتأسيس الأشياء والوجود كالاضطراب المظلم الذي نعيشه في الأرق. كذلك فقد تغيّرت محاولة ليفيناس لتوسيع معنى الدازاين المتجسد ومراجعة الفرق بين الوجود والدازاين (وجود الموجودات والإدراك الحسي المفتوح الذي نحن عليه). ومن خلال اتساق ليفيناس مع الفينومينولوجيا المفارقة عند هوسرل حيث توجّه الأنا متعددة الأبعاد تركيز الاهتمام وكأنه مركز يشعّ منه اهتمامنا، فإن الذات المتجسدة عند ليفيناس لم تكن مسبوقة ولا مُتجاوزه من قبل عالمها. أصبحت الذات المتجسّدة (soi) والتي تسمى من الآن فصاعداً بالأقنوم hypostasis[٢] مؤسسة لنفسها. أي أننا نستيقظ من ذواتنا باتجاه النور، وننطلق من خلال مشاريعنا (الوجود والموجودات ٦١-٨٦، الزمان والآخر: ٥١-٥٥). ننام ونتكوّر على ذواتنا وبالتالي نغادر وجودنا الواعي. لذا فإن الوعي المتجسّد يبدأ وينتهي في ذاته وبهذا الشكل فإنه معتمد على بيئته ومستقل عنها في ذات الوقت وهذا ما يجعل ليفيناس يؤكد على أن الذات المستيقظة تستعمل الوجود وتهيمن عليه.

في مقالات المرحلة المتوسطة تلقّت المفارقات الجزئية للمتعة والرغبة والتي تم التعرض لها سريعا في ١٩٣٥ تطويرا وتنويعا أكمل. الآن أصبح معنى المفارق متجها نحو زمنية جديدة تعد بها الرغبة و"الخصوبة" أو ميلاد الابن (الوجود والموجودات: ١٠٠؛ الزمان والآخر: ٩١- ٩٢). تتجسّد الآخرية في الابن بطريقة ملفتة للاهتمام فالابن بمعنى ما هو والده وليس والده في ذات الوقت. وعلى كل حال فإن ميلاده يفتح تركيزا باتجاه المستقبل. الزمن الذي ينفتح بميلاد الابن لم يعد يُنظر له على أنه واحد من ضمن مجموعة ممكنات كما حاجج بذلك هايدجر، بل هو استجابة لمحدوديتين أساسيتين في فهمنا وتمثلنا للعالم: الموت والإنسان الآخر. ففي حين لا ينكر ليفيناس الحدس الهايدجري عن الموت باعتباره "إمكانية اللاممكن" إلا أن ليفيناس يعيد أطروحته المبكرة بأننا نشهد الموت فقط باعتباره موت الآخر. ولكن حتى حينها فهو يتجاوز فهمنا اليومي. ولذا فإن ليفيناس سيصف الموت باعتباره آخرية جذرية مثلها مثل آخرية الإنسان الآخر الذي ألتقي به.

> " في الموت يغترب وجود الموجود. وبالتأكيد فإن الآخر الذي يُعلن عنه لا يمتلك ذلك الوجود كما يمتلكه الفرد، فقبضه على وجودي مبهم فهو ليس مجهولا، بل لا يمكن معرفته" (الزمان والآخر: ٧٥).

[٢] الواقع الأساسي أو الخام الأول وأحيانا تترجم بالوذمة. (المترجمان)

صحيح أنه يمكننا تأسيس الآخر باعتباره ذاتا أخرى. ولكن ذلك التأسيس من خلال المماثلة الفينومينولوحية لا يمكن أن يستنفد الاختلاف الأساسي للآخر (الزمان والآخر: ٧٨-٧٩). وبالتالي فإن ليفيناس حين يقدّم هذه الحجة فإنه يقوم بعملية تجذير لـ"الاخر" عند هوسرل والذي قال عنه أنه "نظير لذاتي *analogon* وإن لم يكن نظيرا بالمعنى المعتاد للكلمة" (تأملات ديكارتية، القسم ٤٤: ٩٢-٩٦).

لا بد هنا من الإشارة لموقفين معاكسين متعلقان بأعمال ١٩٣٥. أولا، ضدا لتصوّر هيجل للعمل work باعتباره جدلا "ديالكتيكياً" لطبيعة الروح المتحولة، فإن ليفيناس يصف الكدح labor ظاهراتيا على أنه جهد وإعياء مما يوضّح مجددا الفرق بين الذات العاملة المتجسّدة وبين الذات الذهنية. التحوّل الثاني متعلق بأنماط العيش ذاتها فالقلق والبهجة والملل كلها عند هايدجر حالات ذهنية. القلق هنا له نمط ذو اعتبار أعلى بسبب أنه نمط العيش الذي يواجه فيه الإنسان ذاته ويواجه فيه فقدانه للمرجعية كما يواجه فيه سؤال وجوده. في المرحلة المتوسطة سيقوم ليفيناس بتوسيع خبرة الوجود إلى أنماط وجودية تشمل الرعب. الوجود الليلي الذي يكشف عن حضور غير محدد للظلام والذي لا يعتبر عدما خالصا. يقول ليفيناس "إن رعب الليل باعتباره خبرة "للهنالك" "there-is" لا يكشف لنا خطر الموت ولا حتى خطر الألم" (الوجود والموجودات: ٥٧). وبالتالي فالوجود المحض لا يمكن أن يكون مجرد الفضاء المضيء الذي يتحدث عنه هايدجر. وكذلك فإن وجودنا في العالم يتطلّب تجسيدا أقوى من عين ويد تمتد لجهوزية الأشياء "ready-to-hand" كما يقول بذلك هايدجر. وهنا نجد مرة أخرى أن ليفيناس يعود لحالات جسدية لتشمل هذه المرة الإعياء والخمول والأرق واليقظة. في الحالات الثلاث الأولى تتسع الفجوة التي تحدثنا عنها سابقا بين الذات المتجسّدة وبين الأنا القصدية. وفي اليقظة تعيد الذات المتجسّدة (soi-moi) تأكيد سيادتها على الأشياء وكذلك على فتورها المتجسّد. ولكن بالنسبة لليفيناس فإن الوجود في العالم يتمثل بشكل أكبر في حب الحياة والاستمتاع الخالص بها مقارنة بحالة النفعية وظاهرة السقوط في التشويش التي قدمها هايدجر (الكينونة والزمان: ١٧٩). يعتبر هذا الطرح جزءا من نقد ليفيناس لهايدجر في تصوره عن اهتمامنا بالعالم والذي يتوافق غالبا مع علاقة استعمالية مع الأشياء. وفي بحثه عن تعددية في الوجود باعتباره نداء أو باعتباره انكشافا وكذلك من خلال إعطاء الأولوية للذاتية الأولية (الأقنوم hypostasis) القادرة على التعالي بذاتها على "الهنالك" "there is"، فإن ليفيناس يشق طريقه نحو فلسفته العلمانية عن الآخرية والمفارقة.

من المهم هنا أن نتذكّر أن الضوء يلعب في الفينومينولوجيا أدوارا مجازية وحرفيّة. هذا يمتدّ من نور النهار عند هوسرل باعتباره شرطاً للإدراك البصري (الأفكار II ، القسم ١٨) وصولا إلى مجازه لـ"الشعاع" القصدي المُوجّه كنقطة ضوء ساقطة على الموضوع وكذلك إلى الانفتاح المضيء الذي هو ذاته الدازاين الهايدجرى (الكينونة والزمان: ١٧١). في المقابل نجد ليفيناس يشدد على "عمل" الضوء كما يمكنه تعليق الفرق التقليدي بين الذات والموضوع فينومينولوجياً: "نتيجة للإضاءة، فإن الموضوع حتى وإن كان قادما من الخارج إلا أنه لنا في الأفق السابق عليه" (الوجود والموجودات: ٤١). وبالتالي فإن العمل الذهني يعبّر عنه الضوء بشكل جيّد. الأدلة الفينومينولوجية مضمونة من خلال الظروف المضيئة وإن كانت لشخص ما. وفي حين يعرّف هايدجر الدازاين تقريبا تنفيذيا (الدازاين بطبيعته يُحضر شبكته معه) [الكينونة والزمان: ١٧١]، يعود ليفيناس للمبدأ الحداثي "كل موضوع يفترض معه ذاتا". وكذلك وباعتبار أن وجود الدازاين في ذاته ضوء وكشف (الكينونة والزمان: ١٧١)، فإن الوجود الخام "hypostasis" عند ليفيناس يتصف بدورة الحياة المتجسدة في النعاس والنوم واليقظة والنشاط. ولذا فإذا اقترن الوجود بالإضاءة، فإن ليفيناس يطالب بضم غموض ظلام الليل (الوجود والموجودات: ٥٤). إنها هدية (الوجود هناك عند هايدجر) و"الهنالك" "there is" (والمعروف بـ*il y a* عند بلانشو،

كما استعملها ليفيناس لاحقا). ونتيجة لذلك فإن السؤال الذي افتتح الأنطولوجيا الأساسية: لماذا هناك وجود بدلا من عدم؟ لن يكون ذا أولوية لدى ليفيناس. العدم، مفهوما هنا باعتباره غياب محض، يمكن التفكير فيه ولكن لا يمكن تجربته. الوجود الليلي المهم يبقى "شيئا ما". وكما في "الهنالك" "there is" يملأ الوجود كل الفواصل الزمانية والمكانية، في حين ينهض الوعي بالاعتماد على تركيزه ويقظته النابعة من ذاته. هذا هو التعاطي الشامل الأول الذي قدّمه ليفيناس عن الوجود كشمولية حيث تظهر جديلة الذات والأنا باعتبارها المفارقة المحدودة للوجود المحايد. وعلى امتداد تحليلاته فإن هذه الجديلة من الذات والأنا ستصغي لنداء ما. ولكن هذا النداء لن يأتي من الوجود ولكن من آخرية يقارنها ليفيناس بالموت ذاته. يقول ليفيناس "كما مع الموت، لم أكن معنيا بالموجود ولكن مع حدث الآخرية" (الزمان والآخر، ٨٧، تمت إضافة التشديد). لكن مع "حدث الآخرية" هناك نداء الشخص الآخر، أنثوي بشكل ملفت للانتباه، يعاش كرغبة وحاجة وكرم كذلك. تلك الأعمال أعدت المسرح لتوصيفات لاحقة للعالم، والوقائعية والزمن باعتباره اللحظة الراهنة والمفارقة في المحايثة وكذلك المفارقة باتجاه خصوبة مستقبلية في العائلة. ستؤسس هذه التوصيفات لبّ العمل الأساسي الأول لليفيناس الشمولية واللاتناهي: مقالة في الخارجية .

٣.٢ رسالة في الضيافة: الشمولية واللاتناهي (١٩٦١) أو المسؤولية والمفارقة والعدالة

كتب ليفيناس الشمولية واللاتناهي كأطروحة دكتوراه. وسيساعدنا تصوّر ليفيناس للمفارقة على توفير نقطة انطلاق لفهم الشمولية واللاتناهي مع الأخذ بالاعتبار أننا نفهم مديونيته لفينومينولوجية هوسرل. لقد فهم هوسرل المفارقة بطرق متعددة ولعل أحد الأبعاد الأساسية في تلك الطرق هي فكرة تمدد الوعي ولقاؤه بالأشياء التي يقصدها في العالم. هذا وقد كان هايدجر قد عرّف المفارقة على أنها جوهر وجودنا في العالم فالدازاين في العالم دائما وسط الأشياء تبعا لمفارقةٍ دنيوية أو تبعا للوجود هناك. سارتر من جهته كان قد تابع هايدجر في ذلك قائلا أن "المفارقة بنية مؤسِّسة للوعي" (سارتر ١٩٤٣ [١٩٩٢:٢٣])، وبالتالي فتصوره عن الوعي يؤكد على أنه في العالم ومكوّن أساسي لأفعالنا.

بالنسبة لليفيناس فإن تلك التصورات للمفارقة مقبولة ولكنها ليست أوليّة. قام ليفيناس في المقابل بالمحاذاة بين المفارقة والخارجية، أي ما يقع خارج ذاتي ولكنه يتمنّع عن معرفتي الشمولية: الإنسان الآخر (الشمولية واللاتناهي: ٤٩). بالتأكيد أن اللقاء بالآخر لقاء بكائن مرئي ومحسوس ولكن ذلك الآخر يتحدث إليّ ويتوسّل لي ويأمرني وحين أستجيب فإنني أكتشف مسؤوليتي تجاه ذلك الآخر. هذا هو أساس الأخلاق أو أساس اهتمامنا بالأخلاق باعتبارها الخير في الشخص الآخر.

وكما يحاجج ليفيناس فإن الأخلاق حين تبحث عن أساس وجوديّ قبل أي اشتغال بالنفع أو الفضيلة أو الواجب فإنها تكتشف التحقق البينذاتي للمسؤولية. هذا التحقق يقاوم أن يتم دمجه داخل أي فهم يصبح فيه الآخر آخراً كونيا يجب عليّ، مثلا، أن أتصرّف معه أخلاقيا أو أن آمل أن أزيد من مستوى السعادة الجمعيّة من خلاله. صحيح أن النفع والفضيلة والواجب أساسية للمناظرات الأخلاقية ولكنّ ليفيناس يشير إلى أصلهم المعيشي المشترك في اللقاء وجها لوجه والذي لا يمكن اختزاله إلى أي مفهوم أو تصوّر.

١.٣.٢ إسهام "الشمولية واللاتناهي" في النظرية الأخلاقية

سبق أن ناقش مايكل مورجان Michael Morgan الأساس الوجودي للأخلاق عند ليفيناس بالارتباط بالمدارس الأخلاقية الثلاث التي أشرنا لها أعلاه (النفعية والفضيلة والواجب) (٢٠٠٧). يذكرنا مورجان بأن ليفيناس يعمل في مستوى ما قبل نظري متجسّد يكشف عن الزخم الكامن خلف الأنظمة الأخلاقية التي تتم صياغتها بالتأمل والتقليد والنقد. وبالتالي فإن

غاية ليفيناس فينومينولوجية تأويلية بشكل متزامن فهو يصف اللقاء بالآخر ويحاجج بأن ذلك اللقاء يضع حدا لتأسيس الموضوع. كما أنه يتتبع الأخلاق تأويليا بحثاً عن لحظة ولادة المعنى البينذاتي.

وعلى خلاف السؤال الافتتاحي عند هايدجر عن الوجود، فإن ليفيناس متجه لخارجيّة مفارقة الآخر الذي يخاطبني. تجادل دايان بيربيتش Diane Perpich أنّ لقاء الوجه بالوجه عند ليفيناس يؤدي إلى "معيارية بلا معايير" (٢٠٠٨- ١٢٦- ١٢٧). كذلك فإن ستيفن كرول Steven Crowell يلاحظ بأن معيارية الوجه ابيستمولوجية أيضا باعتبار أنها أساس كل موضوعية لأنه إذا لم يلاقيني الآخر ويسائل خبرتي، فإنني لن التق بـ"حس المعيارية وبالمعايير التي يمكن الحكم على خبراتي من خلالها" (٢٠١٥: ٥٧٤). يقول ليفيناس بالفعل أن أول معيارية أختبرها ليست إلا استجابة لشعور سابق على التأمل (الشمولية واللاتناهي: ٢٩٤) يرافق خبرتي لخارجية الآخر. وفي نفس الوقت، أستجيب لذلك الآخر. يكتب ليفينياس:

> "تجعل اللغة من موضوعية الأشياء ومَفْهَمتها أمرا ممكنا. لقد جادل هوسرل بأن موضوعية الفكر تتحقق من كونه صالح للجميع. وبالتالي فأن أعرف موضوعيا يعني أن أؤسس فكري بطريقة تحتوي بشكل مسبق على إحالة على فكر الآخرين. وبالتالي فإن ما أحاول ايصاله للآخر قد تم تأسيسه مسبقا في الدور الذي يلعبه الآخرون". (الشمولية واللاتناهي: ٢١٠).

ولهذا السبب فإن الفينومينولوجيا الوجودية للقاء الوجه بالوجه عند ليفيناس مرتبطة بالدراسات المعاصرة في الأخلاق مادامت هذه الدراسات مهتمّة بأسسها الخاصة في الخبرة البينذاتية المعيشة. كما أننا نستطيع كذلك أن نشير إلى اتساق بين ليفيناس وفلاسفة أخلاق معاصرين مثل الكانطية الجديدة أونورا أونيل Onora O'Neill والتي تؤسس عقلانية العقل العملي على "طلب محدود ولكنه سلطوي" مما يعني أن المبدأ الأخلاقي الذي أتبناه لا يمكن أن يكون لا عقلانيا مما يعيق الشخص الآخر من تبنيه. ربما يعلّق ليفيناس قائلاً أن "السلطة" التي تحفّز مثل هذا الطلب تعاش كخبرة من الشعور بمفارقة الآخر (O'Neill ١٩٩٦: ٥١-٥٧). ركز الحدسيّون الأخلاقيون من أمثال جون ماكدويل وديفيد ويقنيس David Wiggins وJohn McDowell كذلك على إحساسنا حين يتعلق الأمر باستيعاب الحقائق الأخلاقية. يحاجج ماكدويل في نقاشه للتربية الأصيلة أن اكتساب ذلك الحس الأخلاقي يجعل من حدسنا الأولي بما هو صائب وخيّر ممكنا. بل أن امتلاك ذلك الحس الأخلاقي يرعى إرادة عقلانية مزدهرة مدركة للمتطلبات الأخلاقية لحسن النيّة (McDowell،١٩٩٨ Wiggins ١٩٨٧ [١٩٩٨]). يشترك كل من ماكدويل وويقينس مع ليفيناس في محاولة إثراء المنظور المتعلق بالذات المنظور لها على أنها ذات عقلانية محضة إلا أن ليفيناس يعيد بناء الأسس الوجودية البينذاتية لتلك الذات.

إنه لمن نافل القول هنا التذكير بأن السياق الفلسفي للفلاسفة الأخلاقيين أعلاه مختلف عن السياق الفلسفي لليفيناس. ولكن بغض النظر عن تلك الفروقات نجد أن كلا من مورجان Morgan (٢٠٠٧) وجون ميشيل سيلانسكيس Jean-Michel Salanskis قد جادلا بأن من الضروري فحص الشروط الوجودية عند محاولة التشريع لأي منظومة أخلاقية. يؤكد سيلانسكي على أن أطروحات ليفيناس تتطابق مع ما يعتبره "الشروط الثلاثة التي يجب أن يحققها أي عرض فلسفي للأخلاق" وهي:

> " الواجب الذي لا يمكن رده للوجود كما خبر ذلك وعبّر عنه كل من هيوم وكانط وفيتقنيشتاين. ثانيا على الأخلاق أن تفضّل تحديدا واجبا موضوعيا غير مرتبط بذات ما أو حالة سيكولوجية محددة (باعتبار أن مثل ذلك الارتباط النسبي سيمهّد لانحلال الأخلاق بكل وضوح وبساطة). ثالثا، يجب أن يكون هناك شعور بالواجب فالواجب لن يكون واجبا إلا إذا كان واجبي أنا". (سيلانسكيس ٢٠٠٦: ٦٣، ترجمة المؤلفة من الفرنسية للإنقليزية).

وبهذا فإذا كانت الأخلاق تحيل على دراسة المبادئ الأخلاقية أو تحيل على نظام من المبادئ الأخلاقية، فإن ليفيناس يقدم فينومينولوجيا (وصفاً ظاهراتيا) للأصول اليومية لتلك المبادئ وهذا ما يسميه سيلانسكيس بـ "فلسفة الأخلاق الجديدة" (٢٠٠٦: ٣١-٧٣).

في المقابل فإن جابريلا باستيرا Gabriela Basterra تستعيد فكرة أن القانون الأخلاقي عند كانط، مفهوما باعتباره الأساس للشعور الموجب وباعتباره موضوع احترامنا الأعظم، يُدرَك باعتباره قبليّا وكذلك فإن الاحترام الذي نُكنّه لذلك القانون لا ينبع من أصل تجريبي. وبالتالي فإن الاحترام تأثّر خاص يحفّز إرادتي للالتزام بالقانون الأخلاقي ولكنه ليس شعورا بالمعنى التجريبي السيكولوجي للكلمة (كانط ١٧٨٨ [٢٠٠٢]). إنه شيء آخر يؤثر بي وهذا ما جعل باستيرا تقارنه بالتأثّر الذي حدده ليفيناس باعتباره الإرباك الذي يحدثه الآخر لأنشطتي حين ألتقيه وجها لوجه (باستيرا ٢٠١٥). بالتأكيد نحن أمام فلسفتين مختلفتين باعتبار أنهما يؤديان إلى نتائج مختلفة ولكن يبقى أنه كما هو الحال في القبلي عند كانط، فإننا لا نستطيع استيعاب الدوافع التي نخبرها حين نكون وجها لوجه أمام الآخر في حالة ذاتية أو فكرة موضوعية.

٢.٣.٢ بنية كتاب الشمولية واللاتناهي

ينبثق كتاب الشمولية واللاتناهي من توصيفات فينومينولوجية للوجود باعتباره الطبيعة أو القوى المتصارعة (الشمولية واللاتناهي: ٢١-٢٢). ولكن وجودنا-في-العالم يتضمن كذلك الاستمتاع بعناصر الطبيعة وحبنا للحياة (الشمولية واللاتناهي: ١١٠- ١١٥). يكتب ليفيناس "إننا نعيش من الحساء الطيّب والهواء والضوء وعدسات النظر، والعمل والأفكار والنوم... الخ. تلك الأشياء ليست موضوعات للتمثّل بل أشياء نعيش منها" (الشمولية واللاتناهي: ١١٠). كذلك يعيد ليفيناس النظر في العمل لا باعتباره سيطرة إنسانية على الطبيعة فحسب بل باعتباره عملية خلق لخيرات يمكن الترحيب بالآخر للانتفاع منها (الشمولية واللاتناهي: ١٧٥-١٦١، ٢٠٥). وباعتبار أننا نبتهج بالعيش وببناء البيوت فإن حياتنا ليست العناية (Sorge) التي يجعلها هايدجر أوليّة (الشمولية واللاتناهي: ١١٢) بل هي التغذّي من العالم وقدرتنا على استقبال الآخر في مكاننا. وعلى أساس هذه التوصيفات فإن المفارقة كما تم تعريفها أعلاه تمر عبر مستويات متعددة. أولا، بداية اللقاء بالآخر، كما في تعبير الوجه، يقاطع نشاطي وإرادتي الحرة ويربكها ويدعوني لمحاسبة ذاتي (الشمولية واللاتناهي: ١٩٨، ٢٩١) وهذا ما يسميه ليفيناس بـ"الخيرية" (الشمولية واللاتناهي: ٢٠٠). ثانيا، من خلال الاستجابة للآخر فإن الذات التي يتوجه لها الآخر تنخرط في علاقة تفتح احتمالية الحوار. هذا الانبثاق الحواري يمتد للعلاقات الاجتماعية ولهذا السبب يجادل ليفيناس بأن الحياة الاجتماعية تحتفظ ببقية من اللقاء "الأخلاقي" الأولي بالوجه. الحوار البيذاتي يتطلب نقاشا وتعليما وفي مستويات أعلى يتطلب خطابا أدبيا أو فلسفيا (الشمولية واللاتناهي: ٥١، ٥٧، ٢٥١-٢٥٢، ٢٩٥).

وعلى مدى ذلك الاتساع الاجتماعي يخفت أثر المسؤولية وتنشأ الألغاز حول الحياة الطيبة للآخرين وكذلك تنشأ الخلافات في المجتمع. كل ذلك يحتاج تأملات حول العدالة والإنصاف. على سبيل المثال: ماذا تعني العدالة تجاه الآخرين؟ هل هذا يعني قبل أي شيء آخر معالجة الأضرار والأخطاء؟ هل يمكن أن تجتمع العدالة تجاه الآخر مع المساواة غير المنحازة؟ أو أن العدالة ليست إلا خدمة القوي وتعمل بالاتجاه المضاد للمسؤولية؟ الآن، ولأن العدالة يمكن تأويلها لتعني كل الأشياء السابقة، فإن العدالة تظهر أحيانا وكأنها الوسيط بين الأنطولوجيا التي أشرنا لها سابقا باعتبارها القوى المتصارعة في العالم (أو الوجود الأولي) وبين تصرفات المسؤولية. هذا الأمر سيتسق مع التصوّر الثنائي للعدالة عند أرسطو: العدالة السياسية والعدالة باعتبارها أدبا عاما "*tò epiekes*" والتي تدفع باتجاه القبول بأقل مما تستحق. وقد عرّف أرسطو نفسه

الفضيلة الكاملة باعتبارها اجتماع المعنَيَين السابقين (*Nicommachean Ethics* ١١٣٠أ، ١١٩ و١١٣٧ ب ٧-١١). وبهذا يكون هنا سابقة مهمة لسؤال ليفيناس عن العلاقة بين المسؤولية والأخلاق في فلسفة الفضيلة عند أرسطو.

تتمدد أطروحة ليفيناس في الشمولية واللاتناهي لتشمل سؤال العدالة ولكنها تأخذ اتجاها آخرا غير متوقع بعد ذلك. فبدلا من التعاطي مع العدالة باعتبارها تُصقل في المجتمع المدني وصولا إلى الدولة، فإن ليفيناس يوجه تركيزه لمؤسسات أصغر وتحديدا الأسرة وهي المؤسسة المألوفة للجميع. إنه من المحتمل جدا أن تتحقق بوضوح المسؤولية التي وصفناها في لقاء الوجه بالوجه في الأسرة مقارنة بإمكانية تحققها في الدولة. إذا كانت الأسرة تتوحد بميلاد الطفل، فإن الوالد هو من يستدعي الطفل للمسؤولية وفي المقابل حين يكبر الطفل فإنه يقوم برعاية إخوته بطريقة شخصية مقارنة بالطريقة العامة التي تتحقق بها عدالة الدولة. وبحسب ليفيناس فإن هذه العدالة تحمل في داخلها شكلا زمنيا محددا: "الطفل المُميّز، الطفل المُختار يصبح بالتالي مميزا وغير مميز في ذات الوقت. الأبوة تُنتج باعتبارها مستقبلا لا يمكن حسابه"، وباعتبارها انفتاح لأجيال المستقبل (الشمولية واللاتناهي: ٢٧٩). في القسم ما قبل الأخير المعنون "ما بعد الوجه" نجد أن فينومينولوجيا الأسرة تدمج المسؤولية التي نخبرها في لقاء الوجه بالوجه في المجتمع الصغير الذي يمكن لأسئلة العدالة أن تنشأ فيه ولكن بالتركيز على الزمن المستقبلي.

٣.٣.٢ الزمن والمفارق والاجتماعية

لا يُعير كتاب الشمولية واللاتناهي انتباهاً للوقت الذي تشير له الساعة أو الزمن التاريخي (الهيجلي) الكلي. نظراً لأن ليفيناس يبدأ تحليلاته بمفهوم الوجود المتوافق بشكل ما مع السببية المادية والصراع، فإن تجربة الزمن "الذاتي" في العرقلة التي يسببها وجه الآخر ليس زمناً اجتماعياً بعد. يبدو أن التاريخ ميتافزيقي أيضاً. يصف ليفيناس التاريخ في "التمهيد" كعنف يتخلله حديّ الحرب والسلام المؤقت (الشمولية واللاتناهي: ٢١-٢٣). يجادل موقان أن هذا الوصف يجعل نهج ليفيناس للبينذاتية الأخلاقية معادياً للطبيعة، على الأقل لدرجة تعلق المذهب الطبيعي بالأنطولوجية الميكانيكية لهوبز وبالتالي بأنثروبولوجيا تتمحور حول الأنا (مورجان ٢٠١١: ٢٤٦). ومع ذلك، سيكون ليفيناس الأخير الذي يُنكر المصلحة الذاتية للدوافع والغرائز. على عكس ذلك، البينذاتية المستهلة من قبل نداءات الآخر فقط هي ما يعوق هذه التصرفات (مورجان ٢٠١١: ٢٤٦). ومع ذلك، يتصور ليفيناس تاريخاً بديلاً يمكن فيه ملاحظة الأعمال الخاطئة التي يتعرض لها الأشخاص. من المحتمل ان هذه الأخطاء قد لا تُسجّل في التاريخ الرسمي للحكومات، ولكن الشهادة على تلك الأخطاء يطيل من نقاش الحساسية الإنسانية المتحققة في المسؤولية. يكتب ليفيناس:

> "يتحقق الاشتغال على التاريخ من خلال تشققاته والتي تولد الأحكام منها. عندما يقترب الأنسان فعلياً من الاخر فقد تم اجتثاثه من التاريخ" (الشمولية واللاتناهي: ٥٢).

إذن يتضمّن رأي ليفيناس عن الزمن ثلاثة مستويات، مستوى أوّلي مرادف للزمن التاريخي التقليدي؛ ومستوى ثاني مشابه للاسترسال الشامل للوعي الزمني المتأصل عند هوسرل، وزمن ثالث عرضي ومتلون بالعاطفة وهذا ما يسميه بالعرقلة أو الصدع.

يعرقل هذا الانقطاع في الحياة الداخلية الزمن التاريخي [تحديداً في حدث اللقاء وجهاً لوجه]. تؤسس أطروحة أسبقية التاريخ خياراً لفهم الوجود تتم فيه التضحية بالداخل. يقترح هذا العمل الحالي خياراً آخر (الشمولية واللاتناهي: ٥٧).

إن عرقلة الآخر، المذكورة سابقاً والتي تشير إلى تعطيل في وعينا المحايث بصفته تدفقاً للزمن، والتي كما يقول ليفيناس تشكّل "حياتنا الداخلية" هي محاذية لتجربة المفارق.

على خلاف هايدجر الذي فسّر الذات بحسب الدازاين الذي يعتبره المفارق المستمر باتجاه العالم الذي يسكنه والذي "يأتي باتجاه نفسه مستقبلاً" في مواجهة فناءه (الكينونة والزمان: القسم ٦٩)، يضع ليفيناس مفارقه المتجسّد في انقطاع المستويين الزمنيين الأولين. وبينما ترجم هايدجر بشكل تدريجي مفهومه للنداء الصامت للوجود (نداء للدازاين) لمفهوم الحدث (*Ereignis*) في الثلاثينيات من القرن الماضي، يجعل ليفيناس مفهوم الانقطاع علاقة بينذاتية أو بالأحرى قاعدة للبينذاتية الأخلاقية. إن اللقاء مع الآخر بالنسبة لليفيناس لا يعتبر حدثاً انطولوجياً بالمعنى الهايدجري. ولا يعتبر بمثابة حادثة تقطع الوضع التاريخي القائم مغيرة بذلك مجرى التاريخ إلى "قبل" و"بعد" وفقاً لامتداده. ولكن، يجادل ليفيناس أن اللقاء مع الآخرية يمكن أن يترك أثراً في الزمن التاريخي. الآن وبسبب الضوء الذي تسلطه العرقلة على المسؤولية الشخصية الأساسية تجاه الآخر، هناك كمّ كبير من الاستجابات المحتملة التي قد تحدث بعد اللقاء، بدءاً من ضيافة وترحيب بذلك الآخر إلى محاولة للتخلص منه. على أي حال، يستمر أثر الانقطاع في الذات، كحبّة رمل في محارة أو كدافع لا واعي للشهادة على معاناة الاخر. استرجعت جيل ستافر Jill Stauffer بعضاً من هذا "الآثار" في بحثها حول شهادة أولئك المحرومين من حقوق الانسان (٢٠١٥: ٤٠-٤٣، ٥٦-٥٨، ٦١- ٦٤، ٩١ ضمن صفحات أخرى).

من خلال الانقطاعات الزمنية التي تترك آثاراً عاطفية واستذكاريه في الأشخاص، فإن أساس الوجود الاجتماعي عند ليفيناس لا يعكس الذاتويّة التي انتُقد هايدجر أحياناً بسببها. حياتنا مع الآخرين لم تكن أبداً هروباً مما يجب أن يكون الافتراض الجازم للفناء (اللاأصالة عند هايدجر)، ولا حتى لحظات غائبة في غائية للفرق الإجتماعية - السياسية المتمددة والتي تبلغ ذروتها في الدولة (هيجل وأحيانا هوسرل). كأفراد، نحن دائماً وبالفعل في علاقات اجتماعية متسمة بالتذكير بالمسؤولية. نحن دائما في حالة من التأثر بتعبير (أو وجه) الآخر. ومع ذلك، وبسبب أن فورية هذا التأثير تقاوم التصوّر الذهني، فإننا نجنح إلى الغفلة عن تأثير قوة خطاب الآخر علينا (كتعبيرات الوجه أو الكلمات). نستمر، كُلٌ في أُفقه، مندفعين برغباتنا ومشاريعنا والتي قد يحتوي بعضها على مساعي للبحث عن السيادة والاعتراف اللذان يصفهما هيجل. ومع ذلك، تُضعف "الرغبة الميتافيزيقية" تلك المساعي كما نجد ذلك في الشمولية واللاتناهي)الشمولية واللاتناهي: ٣٣-٣٤، ١١٤، ١٤٨ والصفحات التي تليها). يُعرّف ليفيناس هذه الرغبة "بالرغبة في الآخر والتي لا يُمكن اشباعها". وكما يشرح ليفيناس، "اننا نتحدث بسهولة عن الرغبات المحققة، أو عن الحاجات الجنسية، أو حتى الحاجات الأخلاقية والدينية" (الشمولية واللاتناهي: ٣٤). ولكن، "ترغب" تلك الرغبة الميتافيزيقية "بماوراء كل شيء يشبعها. هي كالخير لا تشبعه الرغبة بل تعمّقه" (الشمولية واللاتناهي: ٣٤). تتجلى هذه الطبقة السفلية لرغباتنا اليومية على شكل ارتباك إرادتنا للسيادة كما يحدث في اللقاء وجهاً لوجه. تؤثر عليّ كل من تعبيرات وجه الآخر أو قامته الجسدية قبل أن أبدأ بالتفكير بهما. وكما تمت الإشارة له، فهو تأثير ثنائي: أمر واستدعاء. مع انه أعزل وعاري، يدل الوجه عن طريق الكلمات أو حتى من غيرها على أمر "لا تقتلني". يعارض هذا الأمر المقاومة المحايدة لرغبتنا في السيادة حيث تفرض حريتنا سلطتها (الشمولية واللاتناهي: ٨٤). عندما يتحدث ليفيناس عن وجه الآخر فإنه يصفه "كأرملة، أو يتيم، أو غريب". وبينما تعتبر هذه صور إنجيلية، يجادل ليفيناس أننا نلتقي بهذه الصور بشكل متجسد حتى قبل أن نحيل عليها كقصص دينية (في الشمولية واللاتناهي:٧٦-٧٨). وبالفعل، فهي تستثمر حريتنا كاحتمالية للعطاء.

يقذف التعبير بالمفارق من خلال الاستدعاء والإلزام. إذا كُنتُ مكتفياً ذاتياً في نشاطاتي اليومية وإدراكي، فهذا إذاً بسبب كوني موجود يقطنُ في عوالم متداخلة أتردد فيها بشكل حتمي. تُغير المقاومة المحايدة للوجه هذا التذبذب من خلال نزعة عاطفية لا تختلف عن التي اكتشفها ليفيناس في عام ١٩٣٥ ألا وهي العار. نعيش من خلال العار حريتنا بكونها غير مُبررة. وفي هذه الحرية وكأن الموجود أُنتزع من همومه، تمنح الأنا اعتباراً للآخر وهو بذلك يُعامَل على انه أعلى من تلك "الأنا" عند اعتباره سلطتها الشخصية. ولهذا السبب كذلك، يتم اختيار هذه "الأنا" أو "انتخابها" كما هي مُخاطبة ومُختارة من قبل الآخر (الشمولية واللاتناهي: ٢٤٥-٢٤٦، ٢٧٩). حينئذ "تتجاوز" الأنا ذاتها (٣٥، ٤١) أو تنهض نحو الآخر وتُجيب "ها أنا ذا" (الأخلاق واللاتناهي: ١٠٦). يجادل ليفيناس أن هذا "الانتخاب" ينتمي الى نظام زمني مختلف عن الوجود اليومي: ينتمي للحظة التشريع "للخير في ما وراء الوجود" (الشمولية واللاتناهي: ٨٠، ١٠٢-١٠٤، ٢٩٢-٢٩٣ .(

من المستحيل إنشاء نظام زمني للتتابع او التراوح بين الوجود والخير في ما وراء الوجود. يمر الخير على الإنسان بشكل روتيني وبسياق يومي. وبالطبع وبقدر ما يمكن إلقاء نظرة سريعة على المسؤولية والسخاء في العلاقات الإنسانية، تتضح القسوة والمنافسة ايضاً. ونظراً لهذا يبحث ليفيناس عن دعم للحدس بوجود الخير على الأقل في لحظتين في التقليد الفلسفي حيث تم تحديد وقوعه وقيمته غير القابلة للاختزال والتي تتمثلان في: فكرة أفلاطون عن الخير والمادة اللامتناهية عند ديكارت التي تشير الى ما وراءها وباتجاه سبب غير معلوم. وبالرغم من ذلك، فإن حقيقة لحظات السخاء التي لا يمكن تفسيرها والتي تتحقق بشكل عفوي التي يمر بها البشر ستبقى أحجية ضمن أنطولوجية الرغبات التنافسية أو مجرد الرغبات المنفعية. في هذ الصدد، يحضر أثر الخير ضمن الوجود كإمكانية أن شيئاً آخر غير التنافسية أو الاستعمالية يحتل مكاناً بينذاتيا.

وكما يفهم ليفيناس المفارق، فهو يمتلك الصفات اللاميتافيزيقية للعرقلة في علاقة وجيزة، وهو ما يطلق عليه الان "باللاتناهي". وبقدر ما يدل اللاتناهي على ما هو غير محدد أو ما لا حدود له، فهو يشير إلى الخاصية التي لا يمكن التنبؤ بها لتعبير الوجه (الشمولية واللاتناهي:٥). كما يكتب ليفيناس بهذا الشأن:

> "التفكير باللامتناهي، والمفارق، والغريب، يعني عدم التفكير في شيء ما. ولكن أن تفكّر فيما لا يحتوي على ملامح يعني في الواقع أن تفعل أكثر أو أفضل من التفكير" (الشمولية واللاتناهي: ٤٩)

> ولأن اللاتناهي يحمل معنى إيجابياً، فهو لهذا يحمل معنى تلك الرغبة غير القابلة للإخماد للاتصال الاجتماعي بالآخرين. لهذا السبب وقبل تفسير اللاتناهي بمعنى "الإله" أو تجسيده كالخير الأسمى فإن جذور فكرة اللاتناهي متفرعة من لقاءاتنا اليومية والتي تتضح نتائجها على المستوى الحسي – العاطفي، والذي يشابه بشكل ما استقصاءات هوسرل للإيثار العفوي (*Einfuhlung*) المُناقش بشكل راديكالي في ثلاثينات القرن الماضي في البينذاتية [هوسيرليانا، الاعداد ١٣-١٥ (هوسرل ١٩٧٣ أ، ب،ج)]. ولكن بدلاً من الإشارة لهوسرل، يشير ليفيناس الى مفهوم الفينومينولوجي الفرنسي موريس ميرلو بونتي لجسد البينذاتي الحي، مقحماً بذلك أن هذا التداخل الجسدي هو جزء من "تاريخيتنا الأساسية"، أو بمعنى اخر، جزء من التجارب المترسبة التي تساهم في فهمنا للمواقف الجديدة. ولكونها غنية بتكدسات التجارب القديمة، فإن الحساسية البينذاتية تؤكد على كونها منبع العلائقية والمفارق عند ليفيناس في عام ١٩٦١.

في الأربع عشرة سنة الفاصلة بين كتابي الموجود والموجودات والزمان والآخر وكتاب الشمولية واللاتناهي، نلاحظ استمراريات واختلافات على حد سواء. إذا كان هايدجر قد بدأ ما تصوره كتحريف تأويلي للوعي الفينومينولوجي الهوسرلي في بحثه عن "الشيء المختبئ" أسفل الظواهر (الكينونة والزمان: القسم ٧ ج)، فإن ليفيناس قد وسّع إعادة التشكيل

الهايدجرية هذه في ١٩٤٧ مجادلاً بذلك أن معنى النور نفسه أولي، معلقاً بهذا التضاد بين القبلي والبعدي. في حلول عام ١٩٦١، نجد أن اللقاء وجها لوجه هو ما يربك ثنائية القبلي-بعدي حيث يُصّر ليفيناس من خلالها على أنه في اللقاء وجهاً لوجه تنظر إليّ (البشرية) كطرف ثالث عبر وجه الآخر. هذا لأن "الجوار" اللامكاني أي تلك العرقلة لتدفق وعينا الزمني والتي تحدث في عفوية غير مُلاحظة كما في غمضة عين، ولكنها ومع ذلك تترك أثراً. يستأنف الوعي من جديد بعد لحظات العرقلة هذه ويُعيد ارتباطه كتدفق متجانس. لذلك، لا ينفصل الخير في ما وراء الوجود عن الوجود بشكل راديكالي عند ليفيناس في عام ١٩٦١. وبالتالي، نكرر أن هذه العلاقة هي علاقة إنسانية. لذا يجب على أي ترجمة فلسفية للحياة المادية المتجسدة أن تتناول موضوع الإنسان من خلال علاقاته مع الآخرين، بالرغم من أن الموقف البينذاتي يتضمن كلاً من توصيفات أحدهم من خلال الانتخاب وفقدان سيادة الإيقو. يتوافق هذا مع كثير من تحليلات ميرلو بونتي والتي ألهم هوسرل بعض منها بالرغم من أن ميرلو بونتي يجادل بعكس مفهوم الذاتية المفارقة. فهو يُصّر على أن "الأنا" الفينومينولوجية الكلاسيكية والمشكّلة عالمها لوحدها ستنحرف باتجاه حتمية غير مرغوب بها. ولذلك لا تستطيع الأنا أبداً أن تبقى وحيدة ويجب أن تُتَناوَل وجودياً (ميرلو بونتي- الفينومينولوجيا والإدراك :٣٦٥).

٤.٣.٢ الوجود والتأملات (الأسرة والدولة) والإرادة في الأخلاق والسياسة

في حين أعلن ليفيناس عن الحاجة الماسّة لمغادرة أجواء فلسفة هايدجر (الوجود والموجودات: ٤)، فإنه سيفعل ذلك في سنة ١٩٦١ وإن لم يكن بدون إعادة الاشتغال على الأنطولوجيا الأوّلية عند هايدجر. وكما رأينا فإن ليفيناس يفسّر الوجود باعتباره حضور محايد مستمر وفي أحيان أخرى على أنه حالة الطبيعة الهوبزية (الإنسان ذئب أخيه الإنسان: المترجمان). يذكّرنا دريدا أن هذه الفكرة الماقبل هايدجرية قريبة من فكرة كانط عن الوجود باعتباره صراعا حادا (١٩٩٧ [١٩٩٩: ٤٩، ٨٦]). لهذا السبب يأخذ الوجود خاصّية ميكانيكية في تعبيره الطبيعي عند ليفيناس. وبالمعنى الاجتماعي والمؤسساتي يصبح الوجود شمول الدولة للأفراد والمجتمعات. يعتمد الأمان والملكية الفردية والحياة والموت على الدولة ولكن في مقدمة الشمولية واللاتناهي يقارن ليفيناس الدولة بالفلسفة النسقيّة. تدير الدولة الاقتصاد والصراعات وإعلان الحرب وكأنها أورغنون "organon" السياسة. وبالمثل نجد المثالية الجدلية الهيجلية تشرف على الحس والذهن وتدمج بينهما منتقلة من الفرد إلى المجموعة لتعبّر عن حركة الروح المطلقة ذاتها) *Geist* الشمولية واللاتناهي: ٢١-٢٣؛ ٣٦-٣٨؛ ٨٧-٨٨).

وبشكل عام فإن النقد المستمر الذي قدمه ليفيناس كان متوجها تحديدا للأنطولوجيا الأساسية. وكما رأينا سابقا فإن مغادرة ليفيناس لأجواء الفكر الهايدجري قد حفّزته أكثر للعودة إلى تصورات تقليدية عن الوجود. بالتأكيد أن ليفيناس كان متشككا من إمكانية استنتاج أخلاق من الأنطولوجيا فالأخلاق لا يمكن أن تحدّ نفسها بالوجود-مع *Mitsein* بالمفهوم الهايدجري والذي يعني الحالة الاجتماعية التي يهرب إليها الدازاين حين يتأزم بسبب وجوده المعلّق (بوجوده ملقى-إلى-العالم). منذ ١٩٣٥ عمل ليفيناس على مسائلة الوجود-هناك عند هايدجر وما يتعلق به من حالات ذهنية أو أنماط وجود *Befindlichkeiten* متجها نحو خبرات متجسّدة كالخجل والرغبة والجوع والغثيان. المذهب المستقر عند ليفيناس أن الدازاين يبقى وجودا صوريا لا يستطيع الوجود في عالم تلعب فيه البينذاتية دورا أكبر من كونها مجرد ملجأ من قلق فقدان المرجعية في العالم (الكينونة والزمان: ٢٣٢). بالتأكيد أنه وإن كان القلق عند هايدجر يحقق فردانيتنا ويكشف إمكانيتنا باتجاه "حرية الاختيار.. وتحقيق [ذواتنا]" (الكينونة والزمان: ٢٣٢)، إلا أن هذه العملية تبقى عملية ذاتية بالكامل باعتبار أن حريتنا نحن وأخلاقنا هي ما يتم مسائلتها. حين يكون القلق حادّا فإنه يكشف عن غياب الثبات في وجودنا-هناك مما يحررنا من أجل السؤال الجذري: لماذا يوجد أي شيء أصلا؟ وعلا خلاف هايدجر فإن ليفيناس يفهم هذا الإطار باعتباره

مساوٍ لعالم تأويلي حيث لا تشغل فكرة إمكاناتنا الحقيقية إلا الموت وتقلل من دلالة لقاؤنا بالآخر. نحتاج لتأويلية مختلفة تكشف عن الوجود الإنساني كما يتجسّد في البينشخصي ليمكننا تصوّر انفتاح المسؤولية التي يخلقها اللقاء بالآخر.

وفي هذا السياق وبغض النظر عن مديونية ليفيناس لهايدجر فإن ليفيناس يقف بالقرب من الوجودية الفرنسية ومن تشارلز تايلور Charles Taylor الذي تأخذ الذات المتجسدة عنده طبيعة أخلاقية بالكامل (موقان ٢٠٠٧: ١٦٩). ولكن، وعلى خلاف تايلور، فإن ليفيناس لا يتبني تعددية لقيم قويّة لأن اللقاء بالآخر يعتبر شرطا أوليّ بالنسبة له. ففي حين أن فلسفة تايلور متأثرة بالمسيحية، فإن جدلا واسعا لا يزال مستمرا لأكثر من عقد من الزمان حول فلسفة ليفيناس وتأثرها باليهودية. فقد تم طرح فكرة أن نقد ليفيناس لأنطولوجيا هايدجر باعتبارها "فلسفة الخصيّ" (الشمولية واللاتناهي: ٢٩٨) يعتمد على الاهتمام بتأثير اليهودية على أثينا في التراث الفلسفي الغربي. ولقد تتبع عدد من الدارسين، مثل شمويل تريجانو Shmuel Trigano عدد من الثيمات الفلسفية الأساسية عند ليفيناس باتجاه جذورها اليهودية خصوصا كما عبّر عنها Philo وموسى بن ميمون Maimonides (تريجانو ٢٠٠٢: ١٤٥-١٧٨). ومن ناحية أخرى فإن معلّقين مثل ليورا باتنيتزكي Leora Batnitzky قد جادلوا بأنه بالمقارنة مع ليو شتراوس Leo Strauss، والذي لا تزال الفلسفة اليهودية تحتل موقع "الوحي" عنده، فإن فلسفة ليفيناس تعيد تأهيل الفلسفة الغربية بما في ذلك مشروعها العلماني الذي يوشك أن يكون سياسيا (باتنيتزكي ٢٠٠٦: ٤). وبغض النظر عن كل هذا إلا ان باتنيتزكي وفي ضوء الشمولية واللاتناهي اقتربت أكثر من تريجانو حين حاججت بأن ليفيناس قد تجاهل أسئلة سياسية مهمة بما فيها تلك الأسئلة المتعلقة بالدولة اليهودية مما أدى إلى نتائج مؤلمة على أفكاره بسبب "أن التفكير في السياسة أمر ملحّ لأصحاب المهام الكبرى من أمثال ليفيناس لأنه يعبّر عن التفكير في سياق المشروعية الأخلاقية للمشروع الكوني... فيما يتعلّق بالآخر وفيما يتعلّق بالذات" (باتنيتزكي ٢٠٠٦: ١٧٣-١٧٤).

قد تبرر عودة ليفيناس لتأملات ديكارت أطروحة باتنيتزكي بأن فكر ليفيناس ينتمي للحداثة. والأهم من ذلك أن أطروحته عن الأخلاق كفلسفة أولى (الشمولية واللاتناهي: ٢٩، ٤٧، ٣٠٤) تواجه صعوبة تتمثّل في جعل "الخبرة" ما قبل القصدية بالمسؤولية العفوية تجاه الآخر خبرة كونيّة. وبالتالي فإن التحوّل من المجال الاجتماعي الصغير المتمثّل في اللقاء وجها لوجه إلى الوجود الاجتماعي بشكل أوسع يتحقق من خلال اللغة كتدريس وحوار (الشمولية واللاتناهي:١٩٤-١٩٧؛ ٢٠١-٢٠٣). وكما كان متوقعا فإن ليفيناس سيفتح طريقا أخرى لتأسيس تلك الكونيّة من خلال الأسرة في القسم الأخير المعنون بـ"ما وراء الوجه" (الشمولية واللاتناهي: ٢٦٧-٢٨٠). وبغض النظر عن هذا الطريق الثاني فإن السؤال يبقى كيف أن الإنسانية كلها تنظر إليّ من خلال نظرة الآخر؟ (الشمولية واللاتناهي: ٢١٣). وقد كانت جيليان روز Gillian Rose قد نقدت هذا الوصف لكونية المسؤولية باعتباره يفتقد للوسائط السياسية الاجتماعية (١٩٩٢). وقد كان إيرنست ولف Ernst Wolff قد تفحّص هذا العبور باتجاه الكونيّة من خلال تصوّر ليفيناس عن تطوّر المجتمع الليبرالي من موقف المتشكك باتجاه تقييم أكثر إيجابية (٢٠٠٧).

ومن خلال تركيزه على وسائط زمنية بدلا من وسائط اجتماعية أو مكانية فإن ليفيناس يقدّم وصفا كونيا منحازا للمسؤولية كما بدى ذلك في ظاهرة الأسرة التي تمت الإشارة لها سابقا. هذا الاختيار والذي يشابه حالة التضامن من خلال الحب التي نجدها في كتابات هيجل الثيولوجية المبكرة، يُقدم المسؤولية بمعايير ما يمكن تسميتها اليوم بالتقليدية أو الأبوية، أي من خلال اختيار الوالدين للابن وخدمته لإخوانه. يعترف ليفيناس بهذا الأمر قائلا في تقديمه لهذا النقاش:

" إن دقة هذه المشكلة [كونيّة المسؤولية تجاه الآخر] تكمن في ضرورة المحافظة على الأنا في المفارقة [مفارقة لقاء الوجه بالوجه] وهو الأمر الذي لا يزال غير متسق [أخذا بعين الاعتبار انشغال الذات باهتماماتها الخاصة]". (الشمولية واللاتناهي: ٢٧٦).

صحيح أن لقاء الوجه بالوجه يتحقق باعتباره مقاطعة أو إرباك مؤقت، إلا أن أثر المسؤولية يجب استقباله وتأكيده بطريقة متينة وهذا ما دفع ليفيناس للتأكيد على أن "خصوبة الأنا هي ذاتها مفارقتها [الزمنية]" (الشمولية واللاتناهي: ٢٧٧). ذلك أنه بفضل زمن الأجيال فإن الإيقو تتجاوز ذاتها من خلال أطفالها (الشمولية واللاتناهي: ٢٧٧) ولهذا فإن هذا الوقت غير المحدد للأجيال "يضيف شيئا جديدا للوجود، جديد بشكل مطلق" (الشمولية واللاتناهي: ٢٨٣). يوفّر الطفل وسيطا منحازا بين لحظة المسؤولية المؤثرة وبين خلق المؤسسات والممارسات التي تعمل للتأكد من أن الأثر الأخلاقي يحمل في داخله إمكانية الكونية.

وقد أشار كل من دريدا وروز (١٩٩٢) إلى صعوبة إدخال الأخلاق في أسئلة العدالة والسياسة بالطريقة التي يقدمها ليفيناس (دريدا ١٩٦٤[١٩٧٨: ١٢١، ١٣٣-١٣٦]). يكمن جزء من الصعوبة في التوتر بين الكونية، باعتبارها الرعاية الأخلاقية للإنسانية، وبين الكونية باعتبارها تقديما لتأثير أخلاقي للسياسة بالمعنى الواسع لها. بالنسبة لليفيناس فإن عبور المسؤولية باتجاه السياسة سيكون دائما عبورا هشّا باعتبار أن اللغة الأخلاقية يتم غمرها أو تقليدها من قبل الخطابة السياسية. إلا أنه في عام ١٩٦١ نجد أن سؤال خبرة المسؤولية والاختيار في الأسرة يمرّ، بدون انحيازات قَبَليّة، باتجاه تاريخ أشمل وباتجاه المجال العام، وقد بقي هذا السؤال بدون معالجة كافية، خصوصا حين يتعلّق الأمر بطلبات العدالة الاجتماعية والمساواة. وكانت استجابة ليفيناس الجزئية من خلال التأكيد على أن فكرة الأخوّة الإنسانية ليست بيولوجية أو جينية في المقام الأول ولكنها بينذاتية، فهي تنبثق مباشرة من لقاء الوجه بالوجه ومما يُسميها بالرابطة الإنسانية التي تم تزويرها من خلال "التوحيدية" (الشمولية واللاتناهي: ٢١٤) والتي يعني بها الأصل الأخلاقي أو الجوهر الأخلاقي لليهودية. يقول ليفيناس "إن الحال الطبيعي للإنسان يتضمن الأخوة والمشترك العرقي الإنساني. الأخوية تقف بشكل جذري بالضد لفكرة الإنسانية الموحّدة بالتشابه، إنها تعددية من أسر متنوعة تظهر من الحجارة خلف ديوكاليون Deucalion والتي تنجب لنا المدينة الإنسانية من خلال الصراع مع الأنانية" (الشمولية واللاتناهي: ٢١٤).

لا تتحقق الوحدة داخل الاختلاف إلا حين تتجسّد التوحيدية في قانون يساوي بين الأفراد الملتزمين به. وبالتأكيد وكما رأينا في السابق فإن ليفيناس يتتبع ما يسميه بـ"الدين" الأصلي للقاء الوجه بالوجه كما يتضح ذلك في النسابة الفينومينولوجية (الشمولية واللاتناهي: ٤٠). إلا أن المعلّقين قد أصرّوا على أنه إذا لم تصحح الأخلاقُ العدالةَ أو تساهم في تعديلها انطلاقا من خبرة المسؤولية الفردية، فإن إمكانية كونية الأخلاق تبقى مفتوحة للشك (ولف ٢٠٠٧: ٣٨٣-٣٩٣). كذلك فإنه بالنسبة لعديد من المعلقين فإن المسؤولية البينشخصية تبقى هي الاستثناء وليس القاعدة. وقد تكون موضوع للتقنين وهذا ضمن اهتمام النظرية الأخلاقية والذي لا يحتلّ مكانة أولية عند ليفيناس (انظر مورجان ٢٠٠٧: ٢٣٨).

معضلتان تولدان من الشمولية والتناهي والسؤال مفتوح بخصوص هل تم حلّهما في كتاب ليفيناس الأساسي الثاني ما سوى الوجود. المعضلة الأولى متعلقة بالثنائية بين ما يسمى تقليديا بحرية الإرادة من جهة وبين الطبيعة من جهة أخرى. أما المعضلة الثانية فمتعلقة بالوسائط الاجتماعية والثقافية بين الأسرة والدولة. بالنسبة للمعضلة الأولى فإنه قد يبدو مفاجئا أن يشخّص ليفيناس الوجود الإنساني بمفاهيم الجبرية الفيسيولوجية أي بما يتعلّق بالدوافع والرغبات المتعلقة بها. بالنسبة لليفيناس فإن التوفيق بين الحرية والطبيعة سيكون قبل أي شيء آخر تعطيلا وإرباكا لعمل الدوافع المتمثل

في التجسّد الأساسي للوعي والمساهم في وحدته الزمنية الديناميكية. وبالتالي فإن فهم الإرادة لا يبدأ من الحرية بقدر ما يبدأ من أمر قريب من الصراع من أجل العيش *conatus essendi* أو إرادة القوّة (أي تبدأ من أمر طبيعي بيولوجي). وهنا يبدو ليفيناس متسقا مع كانط الذي يقول بأن تجاوز الإنسان لرغباته في سبيل القانون الأخلاقي كامن في أثر ما يسميه بالانتباه *Achtung*. هذا الانتباه قد يتحقق سلبيا من خلال التحرر من الملهيات الحسّية وإيجابيا فإن الانتباه يستجيب للاحترام المتمثّل في الحرية في الاستجابة لأمر ما يستحق الاتباع بغض النظر عما يترتب عليه من قيود.

كذلك فإن "تمثّل أمر ما على أنه الأساس الحتمي لإرادتنا يدعونا للتواضع في داخل وعينا الذاتي عندما نقارن ذلك مع النزوع الحسي لطبيعتنا" (كانط ١٧٨٨ [٢٠٠٢: ٤٥]؛ نانسي Nancy ١٩٨٣ [٢٠٠٤: ١٢٤]؛ باستيرا ٢٠١٥: ٩١-٩٨). وبالنسبة لتركيز الاهتمام والدوافع فإن *Achtung* فريد من نوعه باعتبار أنه يمثّل ما يسميه ليفيناس بالأثر الفكري (كانط ١٧٨٨ [٢٠٠٢: ٦٦]). ليس لهذا الاهتمام علاقة مباشرة مع طبيعتنا الجسدية التي نعلم مع ليفيناس أنها لا تنفصل عن الرغبات والدوافع. وبالتالي فإن العقل العملي حين يتم تحفيزه يقوم بالالتزام انطلاقا من احترام قانون لا يمكن البرهنة عليه بالعقل النظري وبالتالي يكتشف الحرية في ممارسة السلوك الأخلاقي. وهذا ما يؤدي، بأثر رجعي، إلى اكتشاف أن للحرية تحقق واقعي يتمثل في الطاعة.

وقد كان باتريسا قد حاجج بأن الأخلاق الكانطية تقدم لنا تبصّرات مهمة فيما يتعلق بسؤال الحرية مقابل الطبيعة عند ليفيناس. ففي حين نجد أن الإرادة عندهما تتبع دورتها الطبيعية (رغبات وانفعالات)، إلا أنه هناك شيء ما خارجها قد يجبرها باتجاه السلوك الأخلاقي أو المسؤولية. بالنسبة لكانط فإن الأمر القاطع لا "ينتمي" للذات الفارضة بل يتوجه وكأنه أمر خارجي يُحدِث تواضعاً. بالنسبة لليفيناس فإنه وجه الآخر هو الذي يتوجه لنا ويركّز اهتمامنا قبل أن نتعامل مع خصائصه الإمبيريقية (الجنس والعرق .. الخ؛ باستيرا ٢٠١٥: ١٢٥-١٢٦).

دعونا الآن نتوجه إلى المعضلة الثانية المتمثّلة تحديدا في العلاقة المشحونة بين الأخلاق والسياسة. وقد كان ليفيناس في ١٩٦١ قد شخّص السياسات والنزعات على أنها تتحرك بالتوازي فكل منهما يعتبر أفقا لتمظهرات الإرادة لتتشبّث بالوجود. ويشكّ ليفيناس كثيرا في إمكانية أن تصبح السياسة أخلاقية أو تبقى أخلاقية متى ما "تركت لنفسها" (الشمولية واللاتناهي: ٣٠٠؛ ولف ٢٠٠٧: ١٢٩). ولكنه كذلك يعتقد أنه يمكن أن تكون العدالة مطلبا من بعض الدول خصوصا الليبرالية منها.

هذا كله لا يحل مشكلة الوسائط بين السياسة والأسرة ولكنه قد يشير إلى أنها مشكلة مغلوطة مما يدفعنا للتساؤل عن الدور الذي تحققه الوسائط أصلا إذا لم يكن الغاية الأساسية من الدولة باعتبارها الحامية والمشرّعة. وقد كان ليفيناس واعيا بهذا الأمر ففي عام ١٩٥١ في مقالته الأولى عن إسرائيل لم يتردد في التنبؤ باتهامات بالوثنية موجهة لإسرائيل حتى ولو كانت دولة يهودية. فقد قدم أطروحة فلسفية مفادها أن "الدولة ليست صنما يعبد بسبب أنها تتيح إمكانية الوعي الذاتي الكامل" ويضيف أن الإنسان الحديث "يدرك طبيعته الروحانية .. حين يعمل في خدمة الدولة كما يدرك كرامته كمواطن". لهذا السبب تحديدا يرتبط انحسار الأديان المؤسساتية بصعود الدولة الحديثة. ونجده في هذه المقالة وفي غيرها يدرك أن الدولة وتحديدا تلك المتأسسة على الدين، تجسّد تناقضا لا يمكن حلّه، على الأقل في حالة إسرائيل، إلا من خلال التعامل مع الدين باعتباره قلادة رمزية للمسؤولية الأخلاقية (الحرية الصعبة: ٢١٨). وبناء على ذلك أضاف هذه الدعوى الوجودية "لقد تاق الشعب اليهودي لأرضهم ودولتهم ليس بسبب الاستقلال التجريدي الذي رغبوا فيه ولكن لكي

يشرعوا أخيرا في العمل الأساسي في حياتهم" (الحرية الصعبة: ٢١٨). من الواضح أننا لسنا هنا أمام حل شامل لمشكلة الوسائط بين الأسرة (أو الإثنية) والدولة (أو السياسة).

بالنسبة للمعلقين فقد سلكوا اتجاهات مختلفة بالنسبة لأطروحات ليفيناس عن السياسة. وقد كان كتاب هاورد كيجيل Haward Caygill ليفيناس والسياسي أول دراسة نقدية ركزّ فيها المؤلف على نصوص ليفيناس عن السياسة وإسرائيل وأشار إلى وجود "اندماج مشكل بين الحاخامية والهيجلية" (٢٠٠٢: ٧٩-٩٣). وكذلك فقد جادل كل من مورجان وسلانسكس مؤخرا بأن السياسة يمكن أن تقف ضمن كل من التاريخ وشكل من أشكال المثالية على الأقل حين يكون فهمنا لـ"إسرائيل" يدرك الخصوصية اليهودية على أنها حمل إمكانية تحقق الكونية على إثر دعوة أنبياء الإنجيل للعدالة (مورجان ٢٠١٦: ٢٥٠ وصفحات أخرى؛ سلانسكس ٢٠٠٦؛ انظر أيضا سلانسكس ٢٠١٦). من المهم هنا الإشارة إلى أن ليفيناس في عام ١٩٨٤ سيكون أكثر كرما باتجاه الدول الأوروبية الليبرالية وأكثر قبولا لتتبع جذور الليبرالية في التصورات الإنجيلية عن المسؤولية. في "السلام والجوار" (١٩٨٤) غامر بالقول:

> "ليست أوروبا مجرد لقاء بين تيارين ثقافيين. إنها الواقع المجسّد حيث تعمل الحكمة النظرية والإنجيلية بما يتجاوز مجرد اللقاء. العلاقة مع الآخر، أي العلاقة مع السلام، يصبح هنا عقلا يقوم بوضع المفاهيم والتزامن والتركيب ليفكر في العالم ويتأمل الوجود وهذه التصورات ضرورية لسلام الإنسانية". (كتابات فلسفية أولية: ١٦٨).

٤.٢ ما سوى الوجود أو ما وراء الجوهر (١٩٧٤): المفارقة في المحايثة

يتمحور كتاب ما سوى الوجود حول الفصل الرابع المعنون بـ" الاستبدال" والذي نشر أول مرة سنة ١٩٦٨ (ما سوى الوجود: ٩٩-١٢٩). ويبدو أنه من المبرر تبسيط فكرة الاستبدال عند ليفيناس لتكون معادلا لفكرة المسؤولية ولكنها هذه المرحلة باعتبارها علاقة محايثة بدلا من استجابتي لوجه الآخر باعتباره خارجيا. يكرر ليفيناس في هذا العمل استخدام مفهوم intériorité والذي قام المترجمون بترجمته إلى "الباطن" ربما من أجل تجنب إضافة أي حواجز مكانية (ما سوى الوجود: ٢٨، ٨٧، ٩٢، ١٠٨، ١١٩). لا يتعلق هذا العمل بثنائية الداخل والخارج ولا بالعمليات الذهنية أو ذاكرة الأشياء أو الأحداث. علاقة هذا العمل محدودة جدا بما يمكن أن نكتشفه فينومينولوجياً من خلال التأمّل. "الباطن" يشير هنا إلى حياة جسدية كما لو أنها مسكونة من قِبَل آخرين وهذا ما أصبح يسمى الآن بـ"الجوار" (ما سوى الوجود: ٨١-٩٤). بمقارنة هذه الفكرة بالأفق الهوسرلي للوعي الذاتي الاستنباطي، فإن الباطن هنا يحيل على طيف من الأحوال المؤثرة. وربما على خلاف هوسرل فإن هذه الأحوال تتطلب عودة إلى شخصيات حكائية سيستعيرها ليفيناس من علم النفس والشعراء والمفسّرين وحتى الثيولوجيا والعقائد (على سبيل المثال "الهوس" و"المحاكمة" و"العودة المستمرة" و"حصار الذات في جسدها" و"المنفى" و"الأمومة" و"الحب" وأخيرا "الكفارة" و"الحلول"). وفي حين يتجه هذا المبحث باتجاه التأثر البينذاتي في شكله المباشر والمستسلم، إلا أن الاستبدال يتمظهر كذلك في الفعل أو البراكسس praxis(لقاء الفكر بالفعل) وهو المجال الذي نخوض تجربته بشكل مباشر. وفي حلول ١٩٧٤ فإن المفارقة باعتبارها خارجية الآخر تحولت إلى المفارقة في المحايثة بفهم مقارب لفهم ميرلو بونتي عن الجسدية البينية والتي تدعو فلاسفة التجسّد ألا يعارضوا بين المفارقة والمحايثة (فينومينولوجيا الادراك: ٣٠٨). بالنسبة لليفيناس فإن مفهوم الآخر سيبقي على شيء من الإحالة على الوجه باعتباره تعبيرا وخارجية، ولكنه سيشير بشكل أساسي إلى باطنية الذكريات التي لا تتشكّل من قبل الموضوعات والباطنية التي تمثّل عودتها المؤثرة تعقيدا للبنية الزمنية المستقيمة في الوعي الفينومينولوجي الهوسرلي (ما سوى الوجود: ٨٨).

١.٤.٢ بنية العمل

يفتتح ليفيناس كتاب ما سوى الوجود بعرض عام لمحاججة الكتاب حيث يسمّي الوجود والمفارقة بـ"الجوهر" و"خارج الاهتمام الذاتي". ومن خلال التأكيد على الطبيعة الإجرائية للوجود، فإن ليفيناس سيحيل عليه بالوجود أو الجوهر مخاطرا بكونه قد استخدم كذلك الشكل الحركي لـ "الجوهر" (ما سوى الوجود: ١٨٧ الملاحظة ١). سيتم التركيز على المسؤولية ومناقشتها باعتبارها شرط إمكانية كل الدلالات اللغوية (ما سوى الوجود: ٤٣-٤٧). ولكن مفاهيم المناقشة والتدريس ستتراجع للخلف. سيقوم ليفيناس الآن باستخدام الجسد باعتباره دما ولحما أي باعتباره جسدا له داخل وله خارج كما نجد ذلك عند ميرلو بونتي. كذلك تم استخدام الذاتية بشكل مؤثر باعتبارها ثمرة المسؤولية ولكن في هذه المرّة نجد أن التحليل الفينومينولوجي للقصدية قد تم تحليله لقشرته الأولى من الحساسية والتي يسميها ليفيناس بـ ما قبل الأصلي والمحسوسية (ما سوى الوجود:١٢٢، ١٣٦-١٣٨). بالنسبة لليفيناس فإن هذا يعني أن الذاتية تتضمن دائما أبعادا قبل فكرية مشروطة بالبينذاتية من البداية. لقد أصبح الآخر آخرا-في-الشبيه كما تمت الإشارة له ولكن هذا الآخر ليس مختلفا بشكل موضوعي عن الآخر الحسي الماثل أمامي باعتبار أنهما جميعا تعبيرات من الآخرية وليسا من موضوعات تصوري. وكما سنرى لاحقا فإن الآخر-في- الشبيه يصف تنصيبا قبل-مفهومي (لأنه لا يمكن أن أعرف متى التقيت بالآخر في داخلي لأول مرّة؛ ما سوى الوجود: ١٢٥): "كل باطنيتي تتحقق فيمن أجل الآخر، بغض النظر عنّي" (ما سوى الوجود: ١١). يعود ليفيناس في ما سوى الوجود إلى أبحاث هوسرل عن التركيب السلبي وإلى حيرته حول تمدد بقاء الخبرات السلبية وإلى عفويتنا اللامستدعاة لارتباطاتنا وكذلك يعود إلى اللاتناهي الداخلي للآفاق المحسوسة. كل هذا جزء من إجراء يفضي إلى ما سمّاه هوسرل سنة ١٩٦٢ "فينومينولوجيا ما يسمى عادة باللاوعي" (هوسرل ٢٠٠١: ٢٠١ و"ملحق ١٩" ٥١٢-٥١٩). وفي ضوء هذه العودة يجب علينا ألا نتعامل مع الداخلية والخارجية بالضديّة ولكن باعتبارهما بعدين للبينذاتية ولسكن الآخرية في الذات.

يتعاطى الفصل الثاني من الكتاب مع نقاش هايدجر حول اللغة باعتبارها طريقة تحقق وتزمّن الوجود (الكينونة والزمان: القسم ٦٨). يراجع ليفيناس أطروحة هايدجر القائلة بأن اللوغوس يجمع شتات الوجود ويجعل من انكشافه *alētheia* ممكنا. سيجادل ليفيناس أن الفجوة الزمنية بين العيش المباشر والتمثّل التأملي لا يمكن الإحاطة بها بشكل كامل من قِبَل اللوغوس. وبالتالي فإن الفجوة الزمنية تضع تحديا أمام اللغة كما يفهمها هايدجر، وهذا ما يجعل هذه الفجوة خارج الوجود كما كان الحال مع المفارقة والإرباك في سنة ١٩٦١، حتى وإن كان ليفيناس لا يزال يتعامل مع الوجود على أنه عملية من الشمولية والاستحواذ الكامل. ستكون إعادة التفكير في الفجوة الزمنية وكذلك المفارقة-في-المحايثة هي التعديل الأساسي الذي يسعى له ليفيناس على المشروع الهايدجري. ستعبر هذه الفجوة مع التصور الجديد للمفارق من خلال اللغة باعتبارها كلمات موجّهة. سأعود إلى هذه الفكرة ولكن يكفي الآن الإشارة إلى أن سكن الآخرية في الذات هو ما يشكّل الشروط الحسيّة لإمكانية الكلام. ولهذا فإنه ليس الوجود هو من يخاطبنا من خلال اللغة، بل آخرية مختلفة.

تشمل الابتكارات الإضافية في كتاب ما سوى الوجود ما يلي: (١) الرد الفينومينولوجي المقترح لولادة المعنى في الذات المتجسّدة التي تحمل ما لا تستطيع تحديده على أنه ذاتها (الآخر، والتأثّر). يبدو هذا الرد باعتباره تجذيرا لنقاش هوسرل للإيقو ما قبل التفكرية في الأفكار)//القسم ٨٥، "الملحق ١٢" الأقسام ٢-٣). ففي حين شدّد هوسرل على أساس الإيقو في تدفقها المستمر في الخبرة المعيشية وهو ما اعتبره "مشرّعا"، فإن ليفيناس شدد على الانفصال في زمن الوعي (انظر كذلك Franck ١٩٨١ [٢٠١٤: ١٤٩-١٦٦]). (٢) تأويلية الذات والتي تنبثق من الاتصال البينذاتي حيث يستدعي "جوارُ" الآخر

"الاستبدالَ" السلبي ويفتحُ إمكانية التواصل العفوي (ما سوى الوجود: ١١٣-١٢١). وهذا ما يشير إلى محاولة تعميق فكرة هوسرل عن التعاطف (*Einfühlung*؛ ما سوى الوجود: ١٢٥). شخصيات الجوار والعودة المستمرة والاستبدال تشخّص التضافر البينذاتي الذي يجعل التواصل ممكنا: "سيكون التواصل مستحيلا إذا كان من الضروري أن يبدأ من الإيقو كذات حرّة يمثّل لها كل آخر محدودية تستدعي الحرب" (ما سوى الوجود: ١١٩). بالتأكيد أنه قبل اللغة المكتوبة والمنطوقة وقبل العلامات والتبادل المتكافئ "نفترض أن هناك مفارقة مرتبطة باللغة كعلاقة ليست هي الكلام التجريبي بل المسؤولية" (ما سوى الوجود: ١٢٠). وكما هو الأمر مع "حساسيتي السابقة على الأصل"، فإن طبيعة الحساسية البينذاتية تشارك بنيتها الزمنية مع الرغبات القوية وأحيانا بالتأكيد مع الصدمات" (ما سوى الوجود: ١٢٢-١٢٤). يكتب ليفيناس "هذه الحساسية تصف لنا معاناة وضعف المحسوس باعتباره الآخر فيّ ... ذلك الإنيّة [يُعرف كذلك بوصفه الذات المتجسّدة]، أصبحت في مواجهة مع ذاتها في لحظة عودتها لذاتها. عتاب الذات في الندم يقضم في قلب الوعي .. ليشطره في وحدته الزمنية (ما سوى الوجود: ١٢٤-١٢٥).

ونتيجة لذلك فإن الضعف والانكشاف للصدمات لا يحفّز فقط الانسحاب إلى الذات بل يرفع كذلك وعينا باتصالنا بالآخرين حتى لو كان ذلك الاتصال هشّاً، وهم كذلك من يحفّز شهادتنا. وبالتالي فإن مسكونية ذاتي المؤثرة من قبل الآخرين تسبق أفعال وجماعات الكلام. ولو كان العكس هو الصحيح أي لو أن مجتمعا واقعيا تم افتراضه قبل حدث الكلمات المخاطبة فإن ذلك سيعني افتراض ما أريد عرضه وهو أصول أفعال الخطاب (ما سوى الوجود: ٩٢). ولكن بدلا عن ذلك فإن فيما هو "دون" الكلمات المقدمة يكمن ضعفا وانكشافا أوّليا يمكن أن تفسّره السيكولوجيا على أنه قابلية أولى للشهادة من الذات إلى الآخر. يسمي ليفيناس هذا الضعف والانكشاف بـ "القول" Saying (ما سوى الوجود: ١٤٩-١٥٢) وهو تمهيد للكلمات المنطوقة في شكل خطاب (أي ما قبل لغوي) وكذلك فهو مرافق للتواصل وكأنه أُفُقه الشعوري. ثنائية القول Saying وما قيل Said تعتبر فكرة جديدة في أعمال ليفيناس المتأخرة.

انطلاقا من استكشاف الجوار الذي بدأ في الفصل الثالث يكشف ليفيناس في الفصل الرابع والخامس عن نبرة أكثر حزنا مقارنة بكل أعماله السابقة. ويبدو هذا الأمر متسقا مع الإهداء المقدم في بداية الكتاب والذي كُتب بالعبرية والفرنسية والذي أعلن أن هذا الكتاب سيكون كتابا في الحِداد. وفي حين شخّص دريدا كتاب الشمولية واللاتناهي على أنه فينومينولوجيا الضيافة (دريدا ١٩٩٧ [١٩٩٩: ٢١])، جاء ما سوى الوجود ليكون إحياءً لذكرى "ضحايا كراهية الإنسان الآخر". يطوّر هذا الكتاب توازيا بين سيميائية "الاستبدال" بين الكلمة والشيء (أو الوظيفة الرمزية للغة بكاملها) مع الاستبدال العفوي لذاتي من أجل الآخر (كما يتحقق في طيف من أفعال التضحية الذاتية) والتي يسميها ليفيناس الذات-من-أجل-الآخر (ما سوى الوجود: ٤٥-٥٠، ٧٠-٧٤، ١١٩-١٢٩). وفي حين استكشف هايدجر تأويلية الدازاين حيث يتحقق التواصل بفضل الأخذ والعطاء "هذا الشيء أو هذه الكلمة باعتبارها ذلك الشيء" (الكينونة والزمان: القسم ٣١)، نجد أن ليفيناس سيستبدل "باعتبارها" عند هايدجر إلى "من أجل" أي استبدال الذات بالآخر. وكذلك فإنه في حين تعبّر المسؤولية عن انكشاف أثر البينذاتية والتي قارنها ليفيناس سنة ١٩٦١ بـ"الخير المفارق للوجود" عند أفلاطون (الشمولية واللاتناهي:٢٩٢-٢٩٣، ٣٠٤-٣٠٧)، إلا أن الخير في الاستبدال أكثر غموضا فهو يتحقق" على شفى الدموع والضحكات" (ما سوى الوجود: ١١٨). إلا أنه يبقى خيرا "مجيدا" كذلك (ما سوى الوجود: ٩٤، ١٤٠-١٤٤).

لم تأخذ خبرة الزمن المُتسم بالصدمة والحداد مكان الفينومينولوجيا الهوسرلية لزمن الوعي باعتباره عابر-ولكنه-دائما-حاضر(strömend-stehend) أكثر من أخذها لمكان التتالي واتصال زمن الساعة. وإذا كان ما هو كائن ناتج

عن إعطاء الأشياء لذاتها لتركيز الاهتمام الفينومينولوجي، وإذا كان كل منهما لا محالة واجد مكانا في تدفق زمن الوعي، فإنه حتى بالنسبة لهوسرل يجب تزمين ما هو كائن. لقد كان هوسرل دائما يؤكد على أنه ما دام هناك ظهور وتجلّي فإن هناك وجود كذلك (تأملات ديكارتيه: القسم ٤٦؛ انظر أيضا هايدجر، الكينونة والزمان: القسم ٧). وبالنسبة لهايدجر فإن الوجود يتزمّن من خلال الدازاين السابق لذاته أو المتوجّه باتجاه المستقبل. ولكن في كلتا الحالتين السابقتين حين يتكشّف الوجود زمنيا، فإن ليفيناس يرى أن حساسيتنا تكشف عن خاصية زمنية مختلفة بسبب أن الحساسية المسمّاة الآخر-في- الشبيه تعود وتتكرر بدلا من أن تتدفق. وكما هو الأمر في الصدمة والحداد، فإن المسؤولية في نبرتها الحزينة الجديدة تعاود الحضور بدون أن توقف تدفق زمن الوعي بشكل نهائي. لهذا السبب يحيل ليفيناس على مجموعة من التصورات حول الاستبدال باعتبارها شروط ظرفية: فهي تمرّ عبر الزمن من خلال الوجود (مفهوما هنا إجرائيا أو لفظيا) وزمنه وتقوم بتغييره. وبالفعل فإننا حين نفهم الوجود على أنه حركة لفظية يعبّر عنها من خلال "جوهر"، فإن المسؤولية والاستبدال يمكن أن تقارن فقط بـ الظروف. ومن هنا يأتي عنوان ما سوى الوجود) ما سوى الوجود :٣٥ .(

يعود النصف الأخير من الفصل الخامس إلى سجّل الأداء اللغوي من أجل إظهار التوتر بين الوعي وهو يصارع من أجل توطيد ذاته في حضور الآخرية حين تحضر من علوّ وهو ما يحوّل سلبيته ببطء على شهادة نشطة. يؤثر هذا الانفتاح للخارج على الإيماءات القادمة من الكرم وهذا ما ينعش ما سوى الوجود للعودة مجددا للأداء اللغوي. ولهذا يضيف ليفيناس "لا زلت أربك الخطاب المطلق حيث تتحقق كل الخطابات، حين أقوله لذلك الذي يسمع... هذا صحيح بالنسبة للنقاش الذي انخرط فيه في هذه اللحظة (ما سوى الوجود: ١٧٠).

وفي حين يدرك ليفيناس الطبيعة المصطنعة البادية على تسمية شهادته ككاتب بأنها "مباشرة"، إلا أنه يرى أنها رغم ذلك ليست مصطنعة بشكل كامل. تقارن باستيرا هذا الأمر بفكرة ايمانويل كانط عن الحرية والتي تكشف عن نفسها فقط حين نلتزم بقانون "يتجاوز الذات ويخاطبها" محفّزا فعلنا الأخلاقي (باستيرا ٢٠١٥: ١٢٦). وكانت قبل ذلك قد جادلت في دراستها أن الأثر الذهني *Achtung* لاحترام القانون الأخلاقي قادر على تركيز اهتمامنا وعلى مساعدتنا على الانفتاح يمكن مقارنته بالقول عند ليفيناس *Saying* والذي سمّاه كذلك بـ"الإخلاص". بالنسبة للعقل المحض فإن الحرية "ليست سوى وهما" ولكنها تكون كذلك، أي وهما، فقط حين يكون ذلك الذي لا ينتمي أصلا لاهتماماتي قادر على تحفيزي للفعل. ولذا فإن العقل المحض يخطئ حين يفترض أن إيماءتي الأخلاقية صادرة عني (باستيرا ٢٠١٥: ١٢٩). يقدم لنا ليفيناس تأويلا مهما للأصل البينذاتي لهذا "الوهم" الكانطي. يُدخل ليفيناس تأويلنا الخاطئ للجبرية باعتبارها حرية في العقل العملي الكانطي في مجال تأويلي بالإحالة على الإخلاص والاستبدال الكامن في الكلمات التي نخاطب بها الآخر: "أنها في الانكشاف الخطير للذات وفي الإخلاص وفي الانعتاق من الباطنية .. وفي الانكشاف على الصدمات والضعف" حين إذن أكون شاهدا للآخر وبالنيابة عنه (ما سوى الوجود: ٤٨). مرة أخرى، كل هذا لا ينبع من داخلنا. يعثر ليفيناس على إيضاحات لمثل تلك الشهادة في أماكن متعددة، من عدالة الأنبياء المُلزمة وصولا إلى قلق رجل الدين الأمريكي اللاتيني حول كارثة الزلزال في تشيلي سنة ١٩٧٣ (الله الذي يحضر في الذهن: ٨١-٨٢).

٢.٤.٢ النزعات الوجودية الجديدة والذكريات الجسدية

كما كان الامر في نقاشات ليفيناس في ١٩٣٥ عن الحاجة والغثيان، يتمحور الجدل في كتاب ما سوى الوجود حول الحساسية الحيّة التي عادةً ما تغمر التمثّل. يقترح ليفيناس مرة أخرى أوضاع حسيّة تختلف عن مفهوم

Befindlichkeiten (انظر قسم ٢.٢ أعلاه)، وهو مكان حدوث كل الفهم عند هايدجر (الكينونة والزمان: ١٧). تتكشّف بالفعل الطبقات المحبوكة والمتشابكة للانفعال في كتاب ما سوى الوجود. يستكشف ليفيناس التجربة الأولية الحسية-العاطفية للآخر في ضوء نزعات جديدة كما يكتب: "الندم هو الوجه البلاغي لمعنى الحساسية الحرفي. ففي سلبيته يُمحى التمييز بين كون الذات مُتهمة وبين اتهامها لذاتها" (ما سوى الوجود: ١٢٥). وبخلاف كتاب الوجود والموجودات والذي يتجاوز فيه الضوء التمييز بين الذوات والأشياء سامحاً بذلك بفهم الذات للأشياء داخل أفقها التي تظهر فيه (الوجود والموجودات: ٤١)، فإن كتاب ما سوى الوجود يتناول المفارق بمعنى حسي وزمني مجادلاً، ضمن أمور أخرى، بالإصرار على ماضي يتملص من الموضعة (ما سوى الوجود: ١٢٢-١٢٣). بهذا المعنى، فإن المفارق لموجود متجسد هو دائماً مفارق في المحايثة. وبهذا يتم الحفاظ على تجربة احدهم العاطفية وعلاقاته مع آخرين معيّنين بكونها أثر أو ذكرى ما قبل-موضعة للجسد كونها "علاقة مع تفرد من غير توسّط لأي مبدأ، أو أي مثالية" (ما سوى الوجود: ١٠٠). من خلال استحضار ما سوى الوجود)ما سوى الوجود١٠٥-١٠٧)، وصف جون للويلن John Llewelyn هذا البعد العاطفي للذاتية المُستثمرة أو "الإنيّة"، بكونها "قول "عميق" والذي يشهد على ما لا يُتذكّر ولا يُنسى بالمعنى المعرفي لهذه المصطلحات عندما [أو حالما] يتم تمثيلها كإشارات"(للويلن ٢٠٠٢ ب: ١٣٥).

وكما تمت الإشارة إلى ذلك، يُعقّد كتاب ما سوى الوجود نهج ليفيناس المبكر والأكثر انطولوجية والمبني على تساؤلات هوسرل عن التركيبات المحايدة و*Einfühlung* (الإيثار). هناك سبب وجيه لذلك. دلت المسؤولية على حدث يُعاد ويشتد كما هو مفترض (الشمولية واللاتناهي: ١٠٠-١٠١). ولكن في كتاب ما سوى الوجود يظهر سؤال المحايثة والسلبية المتعلق بإلحاح المسؤولية غير المعلن وغمره العاطفي لنا. هذا لأن حالة ذاكرة الأحداث الحسيّة والتي تؤثر علينا قبل أن نمثلها هي مراوغة. وهي، بالنسبة للفينومينولوجي، يمكن أن يستجيب ذلك للإدراك الاستنباطي أو للأفق، بمعنى شيئاً لا يُدرك بشكل مباشر. ولذلك، يُصر أيضاً ليفيناس على أن هذا الماضي العاطفي هو مراوغة الموضعة لأنه ليس شيئا قصديا أبداً ولأن الذكريات الجسدية الحية تسبق استحكام الأنا وهذا على عكس الإدراك الاستنباطي الذي استطاع هوسرل أن يكتشفه بفضل رده للذاكرة (ما سوى الوجود: ١٤٤-١٤٧). وقد كان جون درابنسكي John Drabinski قد استكشف فكرة "ماقبل-التاريخ" هذه على ضوء ما يعيد تكراره ليفيناس بشأن الفينومينولوجيا الجينية (٢٠٠١: ١٨٥-٢٠٦). كذلك يتناول ثيودور دي بور Theodore de Boer هذه الفكرة كصدى لكلا من روزينويج Rosenzweig والنبوّة اليهودية (١٩٩٧: ٨٧-١٠٠). وبالطبع، فإن ليفيناس مدرك لانفتاح هذه الزمنية على نقد مشكّك. بل أنه يذكرنا حتى بأن الشكيّة نفسها تطيع الأمر الأخلاقي لتفكيك الفلسفة ومعها تفكيك جميع الخطابات الشمولية سواءً كانت منطقية أو سياسية (ما سوى الوجود: ١٦٨-١٧٠).

لا يقترح ليفيناس حلاً لمعضلة كيفية ترجمة الذاكرة غير الموضوعية إلى مواضيع من أجل التأمل الفلسفي. ولكن هدفه هو تفكيك الحوار إلى شرطه المتجسد للاحتمالية، وهذا يقود إلى نقاش لا يختلف كثيراً عن تساؤلات هوسرل الجينية عن "القصدية الأولية [Urintentionalität]" والتي استطلعها في عشرينيات القرن الماضي. ولكن بعكس هوسرل، لم يهدف ليفيناس لتكوين نظام يتكون من مراحل للمحركات والعواطف المتشكلة من قبل تراكيب متعالية للأنا)هوسرل، Eالمخطوطة III ٩\ ٥ أ، مقتبسة في المشاكل الحدودية في الفينومينولوجياlixff :). ومع ذلك، فهو يستغل صعوبة تُقلق فينومينولوجية هوسرل للوعي الزمني، والتي تجادل لصالح مفهوم ليفيناس للتزامن والصادر عام ١٩٧٤، أو العرقلة التي يساويها بالمفارقة في المحايثة. كان هذا هو التناقض في الشعور المتعلق بالقصدية الذي حدده هوسرل في الملحق الثاني

عشر من محاضراته عن الوعي الزمني الداخلي (في فينومينولوجية وعي الزمن الداخلي: ١٣٠-١٣٣ .(يركز ليفيناس في مقاله المنشور في عام ١٩٦٥ بعنوان "القصدية والإحساس" (اكتشاف الوجود مع هوسرل: ١٣٥-١٥٠) على الثغرة (وهي التزامن) بين الإحساس الجسدي الداخل باتجاه القصدية والاحساس باعتباره قبل الوعي بالعمليات الجسدية. لقد استعاد التناقض بأن الأصول الحسية للقصدية تقبع خارج نطاق أو متناول القصدية وتحديداً في الجسد حتى مع تزييف تغييرات الاحساس المستمرة لشعور التقدم الزمني المستمر. لكي تحدث الخبرة بشكل جليّ، كان يجب على الإحساس أن يكون مقصوداً. ومع ذلك، فإن الكثير من الوجود الجسدي السابق يراوغ الوعي.

قارن ليفيناس بين ثنائية الوعي وما قبل الوعي وبين فكرته المتعلقة بما قبل قصدية "الانفتاح على الآخر المخترق للمماثل، [وباختصار بين الحياة البينذاتية] وليس الفكر" (اكتشاف الوجود مع هوسرل: ١٤٤). وكما طرح هوسرل سابقاً، فإن هذا "الآخر" الحسيّ سيدعم نقاشات ليفيناس في عام ١٩٧٤ والداعمة للعرقلة العاطفية للتدفق المنتظم لزمن الوعي ولزعمه أن العواطف البينذاتية تغمر إطارات الوعي التمثّلي. قارنت فيوليمانس صوفي Sophie Veulemans وبشكل مثمر مفهوم ليفيناس للتزامن بنهج بيرجسون Bergson "للجديد" في خضم الديمومة (فيوليمانس ٢٠٠٨). وبالمقابل، يساوي رادولف بيرنيت Rudolf Bernet حداثة اللحظة الفينومينولوجية "بجذر كل الآخرية وكل الاختلاف" عند ليفيناس وهذا ما سمح له أن يصر على أن التنصيب البينذاتي " دائماً سيثبت أنه مستحيل التفكير فيه داخل فلسفة الوعي" (بيرنيت ٢٠٠٢ :٩٢). وبمتابعة حجته، فإن الفينومينولوجيا لم تكن لتفكر بشكل كاف بالطريقة الحسية "التي من خلالها يحرر الآخرُ الذاتَ من سجنها داخل ... المحايثة" (بيرنيت ٢٠٠٢ :٩٣).

٣.٤.٢ القول وما يُقال

يتضمن كتاب ما سوى الوجود نقاشاً مُبتكراً عن الدلالة. وبالنظر لرؤية ليفيناس التأويلية بأن اللغة ليست مجرد نظام للكلمات مرتبط بحقائق موضوعية بل إنها تُوضّح الواقع، فإن اللغة والزمن سيحملان وظائف متناظره عنده. بمعنى أن اللغة والزمن تجعل المعنى ممكناً باعتباره إدراكاً لعالمنا. بالفعل وبينما قد جادل هايدجر أن للوجود صدى في اللغة (الشعرية) كما هو الحال مع فعل "يكون" في اللغة، فإن ليفينياس كما لاحظنا قد قدم حجة مضادة من اجل ما سوى الوجود الذي يُظهر نفسه بالمعنى الظرفي. ولكن إذا كانت العلاقة بين اللغة والموجود شاملة تماماً، حتى لو كانت مبهمة بعض الشيء كما هي عند هايدجر، فإن نظرية ليفيناس لما سوى الوجود ستبدو كمحض تأمّل، أو ببساطة ملازمة للموجود أو تشارك في مُفارقه المشابه للفعل. في كلا الحالتين، تُثبت الانطولوجيا الأساسية بذلك أنها أولية وبالتالي تُضعف ادعاءات ليفيناس. ولكن يشير المفارق عند ليفيناس في الواقع إلى الزمنية التي، كما رأينا، تختلف عن تدفق الشمولية للفينومينولوجيا أو طريقة تزمين الوجود عند هايدجر من خلال الدازاين (أي كما يسابق نفسه باتجاه احتمالاته الخاصة؛ ما سوى الوجود: ١٦٩-١٧٠، ١٧٨-١٨٢). يُشير مرور الوقت بين لحظات الاحاسيس ما قبل القصدية وقصديتها الى المفارق الذي يساويه ليفيناس أيضاً "بالقول" (ما سوى الوجود: ٣٧-٥٥). يرتبط نقاشه عن القول بمعالجته للصدق والذي كان قد قدمه في كتاب الوجود والموجودات. يقدّم كتاب ما سوى الوجود معنى راديكالي للصدق مُصراً على أن قاعدة الحساسية تبدو وباستمرار مُؤكدة بهفوات حسية. يعود الفضل لهذه الهفوات الحسيّة التي مكنتنا من الانفتاح والتواصل لأنه، وكما رأينا، فإن التقارب يعتبر نزعة عاطفية تحفز الحوار. في حين أن جميع الهفوات الحسيّة لا تعتبر بالضرورة مفاتيح للتواصل البينذاتي، فإن التقارب والضعف يشكلان مواضع المفارقة في المحايثة وولادة الدلالة (سواءً كانت الكلمات منطوقة أم لا). تحمل العاطفة الحية عند ليفيناس أكثر من مفهوم هايدجر للموجود المتحدث من خلال اللغة المُلتقطة. يتضح ذلك في

اللحظة التي نفهم فيها الدلالة على أنها في الأصل عاطفية وقصدية أولية وليست مجرد فكرة متشكلة من قبل، فهي تشير إلى أن الذات تختار أن تتواصل مع آخر (ما سوى الوجود: ٤٣).

إذاً يتصور ليفيناس اللغة بكونها أكثر من مجرد إشارة ووصف. وبالفعل تبتعد الأفعال عن اقتران الكلمات بالأشياء كما نجدها في حالة الاسم. "في فعل apophansis [التنبؤ] وهو الفعل المسمى وبشكل مناسب بفعل 'يكون' يدوي صوت الجوهر ويُسمع" (ما سوى الوجود: ٤١). "يحمّر اللون الأحمر" من دون الحاجة للتحويل إلى افتراضات؛ والأصوات تدوّي في الموسيقى والشعر. ومع ذلك، يمكن للفعل أن يتحول الى اسم وبذلك يفقد خاصيته الإجرائية.

> " من خلال غموض اللوغوس ... يتحول الفعل بامتياز [الموجود] والذي يدوي من خلاله الجوهر، الى اسم ... ويصبح كلمة تشكل وتقر هويات، وتجمع الزمن .. في مجموعة أحداث". (ما سوى الوجود:٤٢).

لذلك حتى لفظ الوجود أو صفته المشابهة للحدث يمكن أن يتخذ شكلاً اسميا كما في "وجود ما". يدعو ليفيناس إمكانية تحويل الفعل الى اسم "بإبهام الوجود والكيانات" (ما سوى الوجود: ٤٣). وبينما تعبر هذه الإشارة المتكررة عن خطر اعتبار الموجود شيئاً وهو الخطر الذي يحذر منه هايدجر، فإن الابهام يفشل أيضاً بالفهم التام للخاصية الانعكاسية للأفعال كفعل *se dire* "يقول" ولكن بمعنى مبني على المجهول وكأن أحدهم قد قال ذاتي، تواصل-مع-الذات. إذاً يبني ليفيناس مفهومه الأخلاقي التأويلي "للرد" على الجسيم الانعكاسي *se*، مؤكداً أنه يشير إلى صيغة بينذاتية لسلبية متجسدة وحسية بينما الموجود "يتحدث" من خلال لوغوس) ما سوى الوجود: ٤٣-٤٥). تعتبر هذه السلبية غامضة لأن *se* ليست فعل ولا يمكن فعليا تحويلها الى اسم. وبسبب هذه القاعدة الغامضة بالتحديد يظهر الضعف في التقارب كما لو أنه يفسر الدلالة والكلمات المُخاطبة للآخر. يقابل هذا الجسيم الانعكاسي *se*، أو "الذات"، سلبيتنا كما تحدث في الانقطاع الزمني المسمى "بالتزامن". يعبر التزامن إذاً عن صدقنا تجاه الآخر وعن مفارق مؤكد: "تسمع الروح صدى ما سوى الوجود" (ما سوى الوجود: ٤٤). في داخل التعبير الظرفي ("ما سوى")، يبتعد التنصيب الجسدي بشكل لحظي عن التسمية المتدفقة من الابهام المذكور سابقاً بين الأفعال والاسماء، بين الوجود وموجود. هنا نجد المعنى الجوهري للمفارق والذي يقارنه ليفيناس بمفهوم ميرلو بونتي "للتاريخية الأساسية"، والتي تشير لتلك الترسبات الجسدية السلبية غير المحددة التي تشكل الذاتية (ما سوى الوجود: ٤٥).

٤.٤.٢ التأويلية والفلسفة اليهودية

تم تشخيص أعمال ليفيناس الأخيرة وخصوصا ما سوى الوجود على أنها أعمال تأويلية. على سبيل المثال قدم الباحث جيسيب ليسا Giuseppe Lissa توصيفا لمشروع ليفيناس التأويلي من خلال التركيز على قضية الآخر-في-الشبيه والسلبية في أعماله. فمن خلال البحث في أعماق الوعي ومن خلال مقارنة سلبيته بعملية التقدم في العمر، يخبرنا ليفيناس:

> " إن الواقع غير قابل للمعرفة، ولكن ربما يمكن تأويله من خلال تفكير لم يعد يزعم أنه تمرين في المعرفة... لأن هذا التفكير منخرط في البحث عن معنى سابق على كل معرفة".

يستنتج ليسا أن ليفيناس يشير إلى معنى "يسبق [المعرفة]، ويؤسسها ويوجهها وإلى درجة ما يبررها" (ليسا ٢٠٠٢: ٢٢٧). كما يطرح أن تحوّل ليفيناس للتأويلية يعود إلى هجره لفينومينولوجيا "الخارجية" كما هو واضح في العنوان الفرعي لكتاب الشمولية واللاتناهي :مقالة في الخارجية. ليفيناس مدين للتأويلية الوجودية الهايدجرية وقبل ذلك إلى القراءات التعددية التلمودية المتمثلة في التطوير التأويلي للشريعة اليهودية (*Halakhah*) وكذلك رواية وتفسير الحكايات (*Aggadah*).

وباعتبار أن هذه التأويلية تختلف عن الثيولوجيا المسيحية من خلال إعطاء وزن أقل بكثير لعملية التشريع الفلسفي للإيمان، فإنها تستحق عودتنا لها هنا بشكل مختصر.

قدّم ليفيناس ثلاثة وعشرين قراءة تلمودية في سياق ندوة المثقفين اليهود الناطقين بالفرنسية *Colloques des intellectuels juifs de langue française*. ولكنه في ١٩٥٧ وفي اللقاء الأول لهذه الندوة كان يشارك فقط في النقاشات. يذكّرنا سالمون مالكا Salomon Malka بواحدة من ملاحظاته التأويلية العميقة "اليهودية ليست ديانة. هذه الكلمة لم ترد في العبريّة، إنها كلمة تدل على أكثر من ذلك فهي فهم للوجود. لقد قدّم اليهود فكرة الأمل وفكرة المستقبل للتاريخ... كذلك لقد شعر اليهود بأن واجباتهم تجاه الإنسان الاخر تسبق التزاماتهم تجاه الله" (مالكا ٢٠٠٢: ٤٢، ترجمة المؤلفة، تمت إضافة التشديد).

تكشف هذه الملاحظات عن أمرين مهمين: أولا: كون اليهودية قد تكون "فهماً للوجود" يعني أن هذا الفهم واع بشكل عميق بمحدوديته وبالتالي يجب أن يكون عملا مستمرا. هذا قد يساعدنا على استيعاب كيف عثر ليفيناس على مصادر في تأويلية هايدجر لاستعمال ونقد ذلك التوجّه. ثانيا، أن التزاماتنا للإنسان الآخر تأتي بشكل ما قبل واجباتنا تجاه الله (من الطقوس إلى العادات)، وأحيانا تبطل تلك الواجبات مما يفتح مباشرة بعدا علمانيا أو أفضل من ذلك بعدا إنسانيا داخل اليهودية.

لدينا توجهات مختلفة عن العلاقة بين المؤثرات اليهودية من جهة والفينومينولوجيا الفلسفية من جهة أخرى في فكر ليفيناس. يحاجج مارتن كافكا Martin Kavka أن "ليفيناس قد فهم كلا من اليهودية والفلسفة الغربية على أنها منخرطة في أشكال متشابهة من التفكير" (كافكا ٢٠١٠: ٢٠-٢١). وقد عدد هذه البنية المتشابهة في "ذلك الإرث الفكري المتمثّل في نصوص تشير إلى ما لا يمكن إحضاره" وبالتالي تعمل على أو بين أبعاد الإحالة والتفسير وتأويلية ما قبل الفهم (بالمقارنه بـ Ouaknin ١٩٩٣: ٢٢٥ [١٩٩٥: ١٥٥-١٥٦]). إلا أن كافكا يضيف أن علاقة ليفيناس بالإرث اليهودي "عكرة بشكل متأصّل"، وإن كان من الواضح أن هناك أكثر من إرث واحد وأكثر من تفسير واحد. ونجد أن كلا من كافكا وميشيل فاجنبلات متفقين على أنه "ليس من الواضح أن توجّها جديدا في الفلسفة يمكن أن يكون جديدا فعلا" (كافكا ٢٠١٠: ٢١). كذلك فإن فاجنبلات قد حاجج أن الأخلاق الليفيناسية تُطيل، بطريقة فينومينولوجيا – تأويلية من "انحلال الاتجاهات الحداثية عن دور الله في الحياة الاجتماعية في اليهودية- المسيحية المعاصرة" (فاجنبلات ٢٠١٠: ١٩٦)، كما أنه قد فحص التوسّع التأويلي الذي أعطاه ما سوى الوجود للشمولية واللاتناهي. يقترح الباحثان أن الموقف النقدي المتصاعد تجاه الأبعاد الإبيستمولوجية والتأصيلية في فينومينولوجيا هوسرل قد حفّزت ليفيناس على توسيع استلهامه التأويلي بما يتجاوز الفلسفة الوجودية الهايدجرية باتجاه الفكر اليهودي وبما يشمل الأفلاطونية المحدثة وابن ميمون (فاجنبلات ٢٠١٠: ٩٧-١١٠). ومن جهة أخرى يمكن أيضا المجادلة بأن تأويلية ليفيناس قد بدأت بشكل واضح قبل ما سوى الوجود، فتأويله للوجود-في-العالم ومعنى الوقائعية وخلق المأوى، وكذلك حتى قرائته للأيروس والأسرة في عام ١٩٦١ تتضمن اختيارات تأويلية مدينة على الأقل لفكرتين تأويليتين أساسيتين: تأويلية ما قبل الفهم للوجود عند هايدجر وكذلك مقاربة فرانز روزينويج Franz Rosenzweig للحياة اليهودية في كتابه نجمة الفداء (روزينويج ١٩٢١ [٢٠٠٥]).

كتب ليفيناس عام ١٩٦١ أن كتاب نجمة الفداء كان "حاضرا في الغالب في كتابه الشمولية واللاتناهي للاقتباس منه" (الشمولية واللاتناهي: ٢٨)، وكثيرة هي التعليقات على حضور روزينويج في أعمال ليفيناس. من المهم هنا أن نتذكّر أن روزينويج كان دارسا لهيجل حتى دفعت به أحداث الخنادق في الحرب العالمية الأولى باتجاه إعادة التفكير في الفلسفة

السياسية المثالية والكونية المسيحية بشكل أوسع. ويعتبر كتاب نجمة الفداء كتاباً معقدا يحلل الطقوس والحكمة اليهودية والمسيحية. يحاجج بيتر إلي جوردن Peter Eli Gordon أن روزينويج فيلسوف في حقبة ما بعد النيتشوية وبهذا فهو يرفض، كما فعل هايدجر كذلك، أن للمعنى الإنساني دلالة مستقلة عن السياق الحياتي. وبالتالي تحلّ التأويلية الزمنية محلّ البحث المفارق عن الجوهر (جوردن ٢٠٠٣: ١٨٥).

ويمكن قول نفس الأمر عن ليفيناس فقد فهم الزمنية بمفاهيم إنسانية (ضدا للأبدية أو التوقّف) وبالتالي فإن المعنى ذاته لا يمكن الوصول إليه إلا في سياق زمني. يعلم القراء المتابعين لطريقة روزينويج الجديدة في التفكير أنه قد حدد أحد المبادئ التأويلية للتفريق بين اليهودية والمسيحية في طريقة "تزمين" ثيولوجيا كل منهما. وباعتبار أن المسيحية متمحورة حول حياة وموت إله متجسّد، فإن الحدث الذي يتم تفسيره يبقى حدثا في الماضي. في المقابل، نجد أن اليهودية متجهة للمستقبل بانتظار المسيح (الذي لا يأتي).

اعتنى ليفيناس بسؤال المعنى والزمنية بطريقة مختلفة عن كل من روزينويج وهايدجر. ففي عام ١٩٦١ كانت فينومينولوجيا الضيافة التي قدمها ليفيناس قد انطلقت من الزمن الحاضر لحب الحياة ومن اللقاء بالآخر وجها لوجه. ولكن المكان الذي استخدم فيه بشكل صريح مصطلح "فينومينولوجيا" كان متعلّقا تحديدا بالمستقبل المسيحي المعلمن وتحديدا في فصل "فينومينولوجيا الإيروس" والذي عرض "نموذج فينومينولوجي للمدى النهائي للرغبة لدينا"، كما عبّر عن ذلك فاجنبلات Fagenblat (٢٠١٠: ٩٣). وبالتالي تكون المحاججة: قبل أن يتم تهذيب الإيروس اجتماعيا، فإن الأيروس وأحيانا الأسرة يكشفون عن اهتمامنا بالآخرين في فرادتهم واختلافاتهم بشكل مستقل عن أدوارهم البيولوجية أو الاجتماعية. يمكننا أن نأخذ الأسرة كنموذج هنا بالمعنى الذي تعطيه مدرسة فرانكفورت للبناء الفكري الذي تمت استعارة مكوناته من الخبرات الحسّية التي كشفت عن قيمتها بحيث تبدو المكونات المستعملة واضحة من الآن فصاعدا (Broch٢٠٠٨: ٤٣).

تفتح فينومينولوجيا الإيروس مستقبل الاصطفاء داخل الأسرة وربما خارجها. وبغض النظر عن الغيرية الجنسية في أطروحة ليفيناس إلا أنه يُقدّم اهتماماً مستمراً بالفرادة والخصوصية من خلال تعريف شخص الأبوّة كإمكان اصطفاء كل ابن بفرادته حتى ولو كان هذا الابن قد يخدم أو يتصادم مع أخوته. وبالاتساق مع نموذج ما فإن الأسرة مظهر وواقع في ذات الوقت وتخدم التأويلية الليفيناسية العلمانية للمستقبل المسيحي من خلال تتالي الأجيال. والمثير للاهتمام أن الإيروس يتكشّف "فينومينولوجياً" بنفس الطريقة التي تتكشف فيها الخبرة الأوليّة "للهنالك" "*il y a*" (there is"). أي أنها تتكشف في ظلام طالما غفل عنه الفينومينولوجيون الذين يعتمدون على الضوء والأدلة الكونية التي يتيحها الضوء (الشمولية واللاتناهي: ٢٥٦). ونتيجة لذلك سيكون هناك أساس مهمل للاتجاه الفينومينولوجي لتأسيس الموضوع والذي يسبق ويرافق لقاء القصدية بالموضوعات، وهذا ما يتطلّب التأويلية.

وكما كان الأمر مع فاجنبلات فإن باحثين من أمثال ديفيد بانون ومارك ألاين أوكنن قد استكشفوا البعد التأويلي في فكر ليفيناس. حتى أنهم تجاوزوا القراءات التلمودية التي خاض فيها ليفيناس في مناظرات متعددة الأصوات بين حاخامات المشنا والجامارا (أقدم النسخ اللاحقة للتقاليد اليهودية الشفاهية؛ بانون ١٩٨٧). وكما أشار أوكنن في حالة التأويل التلمودي والإنجيلي فإن ليفيناس قد رأى أن سموّ الكتاب أي ما يحدده ليكون "الكتاب" مرتبط ببنيته أكثر من أفكاره. اهتم ليفيناس "ببنية كتاب الكتب ما دامت تتيح التأويل، كما اهتم بحالتها الخاصة كونها تحتوى أكثر مما تحتوي". وبالتالي

فإن التأويلية يتم انتاجها من خلال فائض المعنى المحتمل والذي يتجاوز المعاني المكتوبة على الصفحة أو تلك الموضحة من قبل التقاليد التي استقبلت العمل. ولهذا السبب فإن المعمار الخاص للكتاب هو ما يحدد مشروطية استقباله. كذلك فإن التوازي الذي لاحظناه بين القول وما قيل وكذلك بين التتالي والتزامن موجود في المستوى الحرفي في النصوص التلمودية والإنجيلية وانفتاحها على التأويل المستمر. بل أن ليفيناس يوازي بين "الوحي" ونداء كل نص لكل قارئ ومستمع يصبح مسؤولا عن تأويله. "إن الوحي باعتباره نداء للفريد في داخلي هو الدالة المحددة للوحي الدالّ" للنص والذي يفهم على أنه حوار في لبّه. هنا نلاحظ المقارنة البنيوية بين نداء الآخر واستجابتي التي تبدأ ك "قول" وكانفتاح لكلمات الخطاب. يضيف ليفيناس "شمولية الحقيقة متأسسة على مشاركة العديد من الناس وفرادة كل علاقة من الاستماع تحمل معها أسرار النصّ: صوت الوحي كما مر من خلال أذن كل شخص، كل هذا ضروري للحقيقة الكاملة". (ما وراء الآية: ١٣٣-١٣٤).

الحقيقة التأويلية هنا تصبح مسؤولية المجتمع المفتوح كما أنها دعوة للمشاركة مقدمة لكل مستمع محتمل. لهذا السبب تحديدا يصرّ ليفيناس على أن الكتاب المقدس يجب أن يُفهم باعتباره دعوة للاستجابة المباشرة مثل تلك التي نجدها في الجوار والاستبدال والمسؤولية حيث تعبّر كلها عن تنصيب أخلاقي يتحقق في كلمات مهداة.

إلا أن تأويلية ليفيناس قد يحكم عليها رغم كل ذلك بأنها تأويلية محايثة خاصة بكتاب واحد وجماعة واحدة. وفي حين يجد باحثون من أمثال باتنيتزكي Batnitzky فيها مشروعا للسياسة المعاصرة وبالتالي كونية إنسانية إلا أن هناك عدد آخر من الباحثين لا يزالون متشككين من تلك الدعوى. يعارض تريجانو Trigano فكرة أن الأخلاق الليفيناسية تنطلق من غير موقع محدد وتبدأ من الفرد ويجادل بأنه "بالنسبة لليفيناس فإنه من اللازم أخلاقيا أن تفكّر في الفرد لكي يظهر لك أفق الإنسان الآخر. لذا فإن الكونية في الحقيقة لعبة خطرة قد تقود للشمولية وإلى نفي الشخص الآخر. ومن أجل تجنّب مثل ذلك التطوّر وتلك السياسة يجب أن نختار الفرد". (تريجانو ٢٠٠٢: ١٧٣). وباختصار فإن التحوّل التأويلي الذي منحه ليفيناس للفينومينولوجيا الهوسرلية والهايدجرية أدى بالباحثين لطرح أسئلة حول العلاقة بين التأويلية المحايثة والاهتمام بالسياسة باعتبارها فضاء الكونيّ. تتضمن تلك الأسئلة نقاشا حول السياسة في زمننا وهو الأمر الذي تجنبه ليفيناس في زمانه أي زمان الهولوكوست حيث بدت السياسة أقل أهمية مقارنة بأسئلة بقاء ومستقبل المجتمع اليهودي. ولعل هذا الغياب الواضح للسياسة يفسّر لماذا سأل ميشيل هار Michel Haar (١٩٩: ٥٣٠) ليفيناس عن إمكانية تحقق الأخلاق خارج أي سياق وخارج التبادلية الإيجابية وكذلك خارج كل موضعة (مقتبس في تريجانو ٢٠٠٢: ١٧٥، الملاحظة ٧٩). ينتقد تريجانو ليفيناس للتأكيد على العلاقة الجدلية بين الخبرة الفردية والمعنى الكوني (وكذلك المؤسسات) وهذا ما يعني وجوب علاقة بين الفلسفة والسياسة ولو في حدها الأدنى. "في مجال السياسة تحديدا يتأسس التفريق بين الكوني والفردي. هذا التفريق هو تحديدا شرط إمكانية الآخر باعتبار أنه الانفصال بين الذات والآخر وفي ذات الوقت طريق اللقاء بينهما. (تريجانو ٢٠٠٢: ١٧٦). وبالنسبة لتريجانو فإن تأويلية ليفيناس لا تستجيب إلا بشكل جزئي لحاجة يهود ما بعد الحرب لكشف البعد الكوني للخبرات التي مرّوا بها على مستوى إنساني يجمع النظرية والسياسة (تريجانو ٢٠٠٢: ١٧٦). لا تتعارض هذه القراءة مع قراءة باتنيتزكي والتي اهتمت بإنتاج ليفيناس بشكل كامل ولكن يمكن بالتأكيد المحاججة بأن الكونية في أخلاق ليفيناس لا تزال صورية وهذا ما يفتح السؤال المهم عن معنى تطوير فلسفة يهودية. ولعله من المنصف القول أن:

> " التحويل الأخلاقي الكوني الكانطي الحديث لليهودية انبثق من حطام المحرقة وأكثر من ذلك سؤال فلسفة السياسة الأساسي اليوم المتعلق بمكان الفرد في الكونية السياسية" (تريجانو ٢٠٠٢: ١٧٧).

وإذا قبلنا هذه الدعوى فإن أي مقارنة بين ليفيناس وأي مفكر يهودي سابق في عصر ما قبل المحرقة ستذهب جزئيا فقط باتجاه التعامل مع مشكلة الفلسفة اليهودية التأويلية اليوم .

٢. ٤. ٥ الطرف الثالث والإلّيتي "*Illeity*" والسياسة

كان جاك دريدا قد سمّى الشمولية واللاتناهي بـ "أطروحة في الضيافة" (١٩٩٧ [١٩٩٩: ٢١]). وكما لاحظنا من قبل فإن أطروحة ليفيناس في ١٩٦١ تعاملت مع الوجود على أنه حرب أو صراع بين الإرادات التي تصرّ على الوجود كما هي الفكرة في المفهوم الفلسفي القديم الصراع من أجل البقاء. يكشف الوجود المحايد أو "الهنالك" "there-is" وهو ما يعرف بـ (*il y a*) عن وجود ليليّ غير محدد هو الذي يتيح الطريق للوجود النهاري المسمى "العناصر" (نور الشمس والرياح والمطر). وكما لاحظنا كذلك فإن الوجود عند ليفيناس يعني قوى حركية وكذلك مفهوم العمليات الطبيعية والسببية. ولكن الضيافة والتي تسمى أحيانا بـ"الرغبة الميتافيزيقية" (الشمولية واللاتناهي: ٣٣) لا يمكن تأسيسها على مثل تلك القوى ولا على مفهوم الإرادة المتأسسة على دوافع الذات في المحافظة على ذاتها أو توسيعها. وكذلك فكما أن الضيافة تتحقق من خلال الآخر وكما أنها ليست تبادلية فإنها لا تفترض مبادلة اجتماعية أصلية ولا عواطف أخلاقية ولا انفعالات فطرية وقدرات متعلقة بالتعاطف والرحمة. ولو كانت كذلك لما كان هناك سؤال متعلق بالهرب من النظام الطبيعي للوجود. ولهذا السبب وصف ليفيناس استجابتنا للآخر والجوار في ١٩٧٤ بأنها "دلالة قبل طبيعية" (ما سوى الوجود: ٦٨). يقول ليفيناس شارحا "حين نتخلى عن القصدية باعتبارها خيطا موجّها باتجاه البنية الصورية للعقل فإن تحليلنا سيتبع الحساسية في دلالتها ما قبل الطبيعية باتجاه الأمومة حيث يعطي الجوار للآخر دلالته قبل أن يتم تحويلها إلى مجاهدة في الوجود في قلب الطبيعة" (ما سوى الوجود: ٦٨، تمت إضافة التشديد). ومن أجل إيضاح ذلك كان على ليفيناس تطوير مفاهيم إضافية ففي ١٩٦١ سمّى رغبتنا في الآخر "دِينا" (الرابطة التي تربط الذات بالآخر دون شمولية) كما سماها كذلك بالمفارقة. "المفارقة مثلها مثل الرغبة والنقص بالضرورة مغادرة للذات" (تباعاً في الشمولية واللاتناهي:٤١، ٣٥). كما وصف ليفيناس الإلّيتي "*Illeity*" بالقيمة والكرامة في الاستجابة للآخر. وقد عرّف ليفيناس الإلّيتي "*Illeity*" "بأنها تعبير جديد تم سكّه من *il*(هو) أو *ille*، [التي من خلال الآخرية] تشير إلى طريقة تتعلق بي بدون أن تندمج معي". (ما سوى الوجود: ١٢؛ انظر أيضا ١٣-١٦، ١٤٧-١٦٢). وبالتالي فهي تحيل على أمر مطلق أو حتى إلهي في الآخر وهي بهذا تتجاوز مفهوم الطرف الثالث كما في الشمولية واللاتناهي. ومن هنا يمكننا أن نقول أن مسؤوليتنا تجاه الآخر تقف تقريبا في نفس مكان مسؤوليتنا تجاه الله وهو بُعد تأويلي أساسي في اليهودية كما أشرنا سابقا.

ويبقى السؤال كما كان عليه الأمر في الشمولية واللاتناهي: كيف يمكن للمسؤولية والمفارقة أن تدخل في مجرى الحياة اليومية، في تدفق الزمن وشمولية الوجود؟ وكيف لهذا الإعلاء من شأن الأثر الكثيف للآخر أن يعبر باتجاه العقلانية؟ وكما وجدنا في الشمولية واللاتناهي سنة ١٩٦١ نجد في ما سوى الوجود ١٩٧٤ أن "الطرف الثالث"، وهذا يشمل الآخرين وتتالي القصدية، نجد أن الثالث "ينظر إليّ من خلال عينيّ الآخر" (الشمولية واللاتناهي: ٢١٣). يتكرر هنا كذلك أن المرور للعقل والوجود الاجتماعي والزمن الموضوعي يحدث بسبب الفجوة الزمنية المسمّاة بالتتابعي أو التاريخي التي يتم امتصاصها بشكل مستمر من قبل الوعي القصدي. يتفق ليفيناس مع هوسرل في محاججته بأن الرغبة تبقى دائما على حافّة أن تصبح قصدية (في فينومينولجيا وعي الزمن الداخلي: الملحق ١٢). ولكن المسؤولية والأخوّة، والتي أصبحت الآن يعبّر عنها بالآخر المبهم في الذات، لا تزال تترك لها أثرا في العلاقات الاجتماعية. ولكي يبقى وفيّا لأطروحة الشمولية واللاتناهي فإن هذا الأثر لا يتم تأطيره على أنه ميتافيزيقي بقدر ما يتأسس على اهتمامنا بإنعاش العدالة ولو حتى من أجل مساواة

متواضعة. هذا الاهتمام بالعدالة لا يمحي الطبيعة الهوبزية والميكافيللية للدوافع البشرية. في ١٩٧٤ زاد وضوح صعوبة الجمع بين الزمنية المنفعلة (والتي يربطها ليفيناس بالتقدم في العمر، [ما سوى الوجود: ٥٤]) مع تدفق زمن الوعي القصدي والعقلانية الاجتماعية. يتساءل ليفيناس "هل يبقى الوجه ملزما في التمثّل والجوار؛ هل هو اجتماع واختلاف؟ (ما سوى الوجود: ١٤٥، تمت إضافة التشديد). وباعتبار أن هذا السؤال لا يمكن حسمه فهو سؤال لنا كذلك. يقول ليفيناس:

> "يُحدث الطرف الثالث تناقضا في القول saying والذي كانت دلالته قبل تلك اللحظة في اتجاه واحد من أجل الآخر الفرد. إن الثالث هو ذاته حدّ المسؤولية وميلاد هذا السؤال: ماذا عليّ أن أفعل من أجل العدالة؟ سؤال عن الوعي" (ما سوى الوجود: ١٥٧).

ومع العودة إلى فلسفة التمثّل وفلسفة الوعي فإن الأثر الذي لا يمكن الاستغناء عنه والذي عبّر عنه ليفيناس سابقا يصبح ألطف وأقل وضوحا. وكما رأينا سابقا، فإن مواجهة الشك الحتمي حيال هذا الأثر فإن ليفيناس قد لجأ لشهوده من الأدب الآن وهنا. لم يكن ليفيناس ليلجأ إلى عالم آخر لاستحضار شهوده ولا حتى لعالم يختلف عن العالم الذي ناقشه هايدجر ولكنه يلجأ للانفعال الحاد لما قبل الوعي. ولهذا السبب تبدو كتابة ليفيناس أقرب لشاعرية مالا يمكن التعبير عنه. ولكن وباعتبار أن ليفيناس يطالبنا بالتأمل في البينذاتية انطلاقا من نقطة خارج لقاء الوجه بالوجه فإنه يجعلنا أمام مهمة مزدوجة: التصوّر الذهني وكذلك أن نتصرف كما لو أننا الآن وهنا. ولكن العدالة ليست فقط سؤال "ماذا يجب على أن أفعل مع العدالة؟" فهي تتطلب كذلك حركة تفسيرية إضافية لا يستطيع ليفيناس القيام بها. هذه الحركة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار ما يعنيه الآخر للطرف الثالث ولسبب إصرار الطرف الثالث على أن أعامل أنا معاملة عادلة. تتطلب تلك الأسئلة منظورا منتظما خارج لحظة الآن التي تنبثق منها الأنا وتحقق شهادتها باستثمار مؤثر من الغيرية (ما سوى الوجود: ١٥٨).

يقع المشهد المساواتي الذي يمكن منه استنباط المقارنة والعدالة والمعيارية خارج الاهتمام المباشر لليفيناس. ذلك المشهد ينتمي للوعي الموضوعي والذي تبناه، على سبيل المثال، هيجل في ظاهراتية الروح والذي دعاه "بالنسبة لنا" أو الموقف الخارجي (هيجل ١٨٠٧ [١٩٧٧: القسم ٢٥]). لذا يسمي ليفيناس هذا الموقف والذي يعتبر معضلة بالنسبة له ببساطة: القول. يقول ليفيناس:

> "العلاقة مع الطرف الثالث تصحيح مستمر للتفاوت الكامن في الجوار حيث يُنظر إلى الوجه. في تلك العلاقة موازنة وتفكير وموضعة حيث تتم خيانة علاقتي الفوضوية مع الإلّيتي illeity" " [المفارقة]. ومع تلك الخيانة إلا أن هناك علاقة جديدة مع المفارقة: ذلك أنه بفضل الله وحده فإنني كذات لا يمكن مقارنتها بالآخر إلا أن الآخر يتواصل معي كآخر أي "من أجل ذاتي". (ما سوى الوجود: ١٥٨. تمت إضافة التشديد)

وبالتالي هل تحلّ "بفضل الله" عند ليفيناس محل "بالنسبة لنا" عند هيجل؟ اختلف الباحثون في تفسير عبارة "بفضل الله" عند ليفيناس. كان ليفيناس في استخدامه اللاحق لهذا التعبير يضعه بين علامتي تنصيص. ويفسّر فرانك Franck التصوّر الجديد لـ الإلّيتي illeity" " باعتباره إظهار لدافع الجوار والكرامة في تقديري من قبل الآخر. إنه ["illeity"الإلّيتي] الكامن في أثر "الأنت Thou " أو في أثر الوجه الذي ينوي ويحددني ولكنه لا يتوجه لعالم آخر حيث تنتصر الفينومينولوجيا والأنطولوجيا ولكن كما يقول ليفيناس "إنها اللاتناهي للآخر المطلق الذي يتجاوز الأنطولوجيا".(فرانك ٢٠٠٨: ١٠٩، ترجمة الكاتبة).

لذا فإن الإلّيتيilleity" " تشير إلى مصدر أو مكان غير محدد، إلى الكرامة المحضة للآخر الذي يواجهني أو إلى الآخر المحفّز لقولي. لكن وبغض النظر عن كل هذا فإن ليفيناس يوسّع أحيانا الإلّيتيilleity" " لتشمل إمكانية استقبالي للعدالة من قبل الآخرين. يكتب ليفيناس "الشكر لله ... أن يتوجّه لي الآخرون كآخر" (ماسوى الوجود: ١٥٨). ولكن حتى وإن كانت هذه العدالة عدالة كونية "بفضل الله" إلا أن الله ليس جزءا من الوجود (ما سوى الوجود: ١٦٢) وهي الأطروحة القريبة من الثيولوجيا السلبية وكذلك إلى ابن ميمون ومقاربته النهائية لله عبر الفعل الإنساني. يدرك ليفيناس تماما المعضلة التي يدخلها إلى الإلّيتيilleity" " وهو يعلم تماما العودة اللاهوتية للقاء الفكر بالعمل (praxis) التي اقترحها ابن ميمون في نهاية كتابه دلالة الحائرين حيث يقول "إن المعرفة الإيجابية الوحيدة التي يطيقها الإنسان عن الله هي معرفة خصال العمل" (فاجنبلات ٢٠١٠: ١١٣). وكما عبّر ليفيناس عن ذلك بقوله "أن تعرف الله يعني أن تعرف مالذي يجب فعله" (الحرية الصعبة: ١٧). لذا فمعرفة الله لا تعني أن تعرف موجودا ما ولا حتى أن تشيّد أفكارا توجيهية. لذا فإن الكرامة والقوّة في الإلّيتيilleity" " تتشارك في أمر مهم مع ما يمكن أن نسميه بالمشرّع الإلهي فينا من خلال المسؤولية تجاه الآخر أو من خلال العدالة. كلمة أخرى لهذا المعنى هي "القداسة" سواء كانت قادمة منّي عن طريق القول أو كانت من قبل الآخرين على شكل عدالة تجاهي.

وهنا تكمن نقطة البداية لقراءة من أجل بناء جسر بين كتابات ليفيناس الفلسفية والدينية وخصوصا التلمودية. وكما عبّر عنها بنفسه في مقالته "اللاتناهي" (الآخرية والمفارقة: ٥٣-٧٦): "هناك توجه كامل في الفلسفة المعاصرة ينطلق من فكرة عدم إمكانية رد البينذاتي إلى علاقات موضوعية أو للموضعة أو للمعرفة، وهو متأسس على تقليد ديني متعلق بفكرة اللاتناهي، حتى وإن عبّر عن نفسه بشكل واعي ومحكم بطريقة إلحادية" (الآخرية والمفارقة: ٧٦، تمت إضافة التشديد). هذا يعني أنه سواء تطرقنا لها إلحاديا أو دينا فإن التوتر بين العلاقات البينذاتية والموضوعية يعني وجود طرف ثالث وبالتالي علاقات اجتماعية لا يمكن فصلها عن العدالة والسياسة. ولكنه من غير الواضح أن ليفيناس قد قرر هل السياسة تعني الحرب فوق كل شيء آخر أو أنها وسيلة لدولة السلام. يعبّر ليفيناس في مقالته "السلام والجوار" (إيمانويل ليفيناس: كتابات فلسفية أولية: ١٦١-١٦٩) عن موقف يفضّل بشكل مفاجئ فكرة السياسة القادرة على الكشف عن آثار المسؤولية في سياستها، متى ما كانت تلك الدولة دولة ليبرالية. ولعله من المهم أن نعرف هل تتحرك سياسة الدولة العادلة والمساواتية التي حققتها أوربا من حالة حرب الكل ضد الكل أو أنها تتحرك من المسؤولية غير القابلة للاختزال بين الإنسان والإنسان. (في رونالد ١٩٨٤، ٣٦٤، ترجمة الكاتبة)

صحيح أن فكرة السياسة العادلة أخذت معانٍ مختلفة بناء على شكل الدولة سواء كانت شمولية أو سلطوية أو ليبرالية. وبناء على استحضاره للوجود المتعدد والمتنوّع في الشمولية واللاتناهي) الشمولية واللاتناهي:١٩، ٨٠، ٣٠٦) فإن أطروحة ليفيناس القائلة بأن العدالة يمكن معرفتها من خلال أثر المسؤولية تتسق بشكل أكبر مع النظريات الليبرالية عن العدالة والسيادة. وكما نعلم فإن المنظّرين الأنجلو-أمريكيين حول العدالة والسيادة يؤكدون على أن الأفراد يعيشون في صلات اجتماعية متعددة وهذا ما يعني مجموعة من المسؤوليات تجاه تلك الصلات. الوجود السياسي الاجتماعي التعددي يقلل من التركيز على السيادة باعتباره متمركزة في الدولة وحدها. وأيا كان، فإن فكرة ليفيناس عن أثر المسؤولية في العدالة لا تفسّر كيف أن الآخرين، وليس فقط أنا، يمكن القول أنهم مستثمرين أخلاقيا من المسؤولية بحيث يمكن التعبير عن التلقي الذاتي للعدالة من قبلهم بـ"فضل الله". كذلك فإن الصحيح عن الأنظمة الأخلاقية قد يكون صحيحا كذلك عن الأنظمة السياسية. لذا نجد أن مورجان يعترف بعد مقارنته الشاملة بين فلسفة ليفيناس والنظريات الأخلاقية المعاصرة

قائلا "لا أعتقد أن ليفيناس سيفضّل نظاما أخلاقيا محددا، مثلا، شكلا ما من الأخلاق الكانطية أو الذرائعية ما دامت نظاما" (٢٠٠٧: ٤٥٦، تمت إضافة التشديد)

هذا الأمر قد يكون صحيحا كذلك بالنسبة لأي نظام سياسي كذلك باعتبار أن السياسة تسعى بطبيعتها لتشكيل أنظمة أو تسعى للشمولية بتعبير ليفيناس الخاص (الشمولية واللاتناهي: ١٥، ٢١، ٢٩٢-٣٠٥).

سبق أن شاهدنا أعلاه في هذه المادة اعتراض روز الذي ينتمي للهيجلية الجديدة القائل بأن الأخلاق الليفيناسية تفتقد وسائط كافية ليكون لها تطبيقات حقيقية في مجال السياسة (القسم ٢. ٣. ٤ أعلاه). وقد كان سالانسكيس Salanskis قد اقترح مؤخرا "وسيطا" مفاجئا من اليهودية ذاتها محاججا بأنها تقدم "أفقا مثاليا قد يثير اهتمام الإنسانية جمعاء" باعتبار أنها تربط هذا الأفق بشكل قصصي "مع اختبار عملي وفكري (مختبر) لحياة شعب من شعوب"(سالانسكيس ٢٠١٦: ١٢٩، الملاحظة ٦٨). تقترح هذه الدعوى أن هناك مشروع سياسي بدائي في اليهودية الإنجيلية والتلمودية وإن كان سالانسكيس يترك مستقبل هذا المختبر بدون استقصاء إضافي. أما بالنسبة للتطبيقات السياسية للتعددية التلمودية لأصوات الحاخامات والتي هي جزء من مختبر سالانسكيس، فإن ليفيناس يقوم أحيانا بالتركيز على أهمية الفكر اليهودي الذي دخل في "التاريخ الكوني" حتى حينما كان يعزز المسؤولية تجاه الآخرين وأخلاق الانتظار للمسيح" (الحرية الصعبة: ٩٦). على سبيل المثال نجد أن ليفيناس في قراءته التلمودية المعنونة بـ"نصوص مسيحية" (١٩٦٢) يشرعن لإنشاء دولة يهودية على أساس إمكانية حماية الصبر المسيحي وكذلك التربية التلمودية للمسؤولية بغض النظر عن العنف الكامن في كون إسرائيل ستكون دولة ضمن دول أخرى ضمن تاريخ كونيّ وعلماني (انظر كذلك مورجان ٢٠١٦: ٢٥٦.٢٦٥، تعليقاً على كافكا ٢٠١٥).

دعونا نركز ولو لبرهة بشكل أكثر مباشرة على سؤال العدالة في الفكر اليهودي. وبقدر ما نستطيع الحديث عن إرث فلسفي يهودي واحد، تحديدا الإرث الحديث، فإن سؤال العدالة يشكّل لب مقاربته للرسالة النبويّة. ولهذا السبب سيكون له بعد سياسي أو على الأقل بعد اجتماعي وجودي. وبالتالي يبدو أنه للجواب على سؤال السياسة (في الحد الأدنى للسياسات الدولة) والملزمة أن تولد من الأخلاق الليفيناسية فإن ذلك سيتطلّب منّا تركيز الاهتمام باتجاه الأنثروبولوجيا الفلسفية عنده وتحديدا لتصوره عن الشرط الإنساني أو لمعنى أن تكون إنسانا. عادت سارة هامرشلاج Sarah Hammerschlag مؤخرا لمذكرات ليفيناس في المعتقل حيثّ دون تبصّراته في زمن الحرب عن اليهودية كما عاشها في ذلك الحين. "يمكن مقارنة اليهودية بقطعة صغيرة من اللحم، يستطيع الواحد منا أن يعيش بدونها ولكن حين لا يملك أحدنا هذا المصدر من المعاناة فإن حياتي ستفتقد اتقادها أو ستعود للخلف لسنّ القصور". (*Œuvres* I: ١٧٢، ترجمة الكاتبة)

هذا التصوّر للأنثروبولوجيا اليهودية لا يستجيب لجماعة محددة من اليهود بقدر ما يستجيب للشرط الإنساني حين نفهمه على أنه شرط استقبلناه بسلبية وبدون اختيار. وقد أصر كل من هامرشلاج وفاجنبلات على أن هذا الانكشاف الإنساني متسق مع أنطولوجيا تعددية يمكن لنا مقاربتها باعتبارها فئة وجودية (هامرشلاج ٢٠١٠: ٣٨٩-٤١٩). لهذا السبب كذلك وصف ليفيناس اليهودية بأنها "فهم للوجود" بدلا من وصفها بأنها دين. لكن هذه الفئة يمكن أن تفاجئنا إذا لم ننتبه لحقيقة أنها جزء أساسي من وجودنا يأتي من الخارج أي من خلال استبطاننا لحياة مجتمعنا ونصوصه المؤسِّسة وكذلك من خلال سماتنا الاجتماعية والسياسية (معادية للسامية، العنصرية، التحيز الجنسي).

حين نقارب الفئة الوجودية التي أسميناها اليهودية على أنها سلبية لا نختارها فإن سؤالا يبرز عن مواقف العزو السلبية الأخرى وعن تطبيقاتها حول سؤال معنى أن تكون إنسانا. وإذا كانت السياسة والطرف الثالث مرادفات "للإنسانية" منذ كتاب ما سوى الوجود، فإننا يجب أن نختم بأن السياسة أصبحت بالنسبة له أكثر من الصراع الذي وصفه في مقدمة كتابه الشمولية واللاتناهي) الشمولية واللاتناهي: ٢١-٢٥). الآن على السياسة أن تتعامل بجدية مع التنوّع الإنساني وكذلك مع حالة العزو السلبي بما فيها العنصرية. يتضمن هذا فكرة أن الفرد أحيانا يملك خيارا في أفعاله متعلقة بكون السياسة بالفعل حرب الكل ضد الكل أو أنها المجال الذي يمكن فيه المطالبة بآثار العدالة تجاه الآخر. أيا كان ذلك فإن عدد من المعلقين قد أثاروا قلقا متعلقا بكون "الإنسانية" بالنسبة لليفيناس تشبه بشكل أساسي الفكرة العقلانية عند هوسرل عن الإنسانية (هوسرل ١٩٥٤ [١٩٧٠: ٢٧٥]، مقتبسة في McGettigan ٢٠٠٦: ١٦). ستكون هذه الإنسانية إنسانية أوربا وتحت ذلك يتدفق الصوت المزدوج لأثينا والقدس. صحيح أن أنبياء الإنجيل طالبوا بالعدالة (والتوبة) من مجتمعاتهم صعبة المراس. ولكن العدالة السياسية تتطلب مجالا عاما يؤدي فيه الكلام العام إلى سياقات فكرية.

هذا الانشغال المضاعف بالعدالة كاستقامة وبالعدالة كفضيلة مدنية يبدو وكأنه يقترح أن أثينا مع القدس يمكن أن تقدّم لها مقاربة متكاملة لسياسة باعتبارها ممارسة ومثال. وقد سبق أن سائل كل من فرد موتن ودرابنسكي هذه الكونيّة (درابنسكي ٢٠١١: ١٦٥-١٩٦)، كما سائلا فئة "الوجود- اليهودي" من أجل التركيز على التنوع الأصلي في الظروف الإنسانية بما فيها العرق والإثنية والجنس. كذلك ينبّه موتن إلى أن السلبيّة يمكن ملاحظتها بسهولة في علاقتنا مع الأشياء مقارنة بالأشخاص. ولذا يضيف بأن الإنجيل واليونان واللذان يُقَدّمان غالبا على أنهما "كل العالم" يصبحان بالتالي تأملا غائيا يعبّر عن ضيق أوربي لم يعترف به بعد في حين يبقى غير الأوربي في موقع الشيء الخالص (موتن ٢٠١٨: ٩، ١١). يعزو موتن هذا الأمر للمفارقة باتجاه-العالم في القصدية الفينومينولوجية والتي تحمل بعض النقاط العمياء الموجودة في المشروع الاستعماري كما يناقش كذلك سلبية التشيؤ في الوجود في الجهة المستقبلة من العنصريات المتعددة بما فيها عنصرية ليفيناس "غير المقصودة". وإذا أخذنا هذا القلق بجدية فإن السلبية باعتبارها شكل من أشكال الوجود الإنساني تضغط ضدا لعزوها فقط لليهود. في المقابل فإن هذا الأمر يثير سؤالا فلسفيا أنثروبولوجيا حول السلبيّة المرتبطة بالمواقف وفكرة الإنسانية وتلك "الوجودات" التي تقطن تلك العوالم التي لم يتم الاعتراف بوجودها من قبل التقاليد الأوروبية (موتن ٢٠١٨: ١٧). وإن كان هذا يعتبر نقدا لليفيناس إلا أن موتن يدعونا كذلك لتوسيع المشروع الأنثروبولوجي للوجود اليهودي وأن نسأل أنفسنا أي نوع من السياسة يمكن أن تنتج عن مثل تلك التوسعة.

٥.٢ مقالات ومقابلات بعد ما سوى الوجود: التوتّرين الأخلاق والعدالة

عاد ليفيناس في أعماله بعد كتاب ما سوى الوجود لمراجعة أفكاره الأساسية. تشمل تلك الأعمال المفارقة والمفهومية (١٩٨٤) وفي زمن الأمم (١٩٨٨) وفيما بيننا (١٩٩١) وكذلك الآخرية والمفارقة (١٩٩٥) والتي كانت جميعها مجموعة مقالات من فترات مختلفة من ١٩٥١ إلى ١٩٨٩. ولكن أول تلك المجموعات ظهورا كان الكتاب المعنون بـ عن الله الذي يحضر في الذهن ١٩٨٢ والذي احتوى على المقالة المهمة "الله والفلسفة" (١٩٧٥؛ الله الذي يحضر في الذهن: ٥٥-٧٨)، والتي كانت مواجهة نقدية مع الإله عند ديكارت ومالبرانش ومناظرة غير مباشرة مع هايدجر. تبع هذه المقالة نصّ لحوار مع أساتذة في جامعة ليدن Leyden امتد لساعتين (الله الذي يحضر في الذهن: ٧٩-٩٩) ناقش فيه ليفيناس مشاكل اجتماعية قلّ ما يتعرّض لها. وبغض النظر عن المدى الزمني لتلك الإصدارات إلا أننا نجد تطورات محدودة غير التعاطي الأوضح مع الغموض المتجذر في الدالّ "الله" (الله الذي يحضر في الذهن: الأقسام ١٠-١٣، ١٧-١٩)، وكذلك الحيوية اللفظية للوجود

(في مقابل *Wesen* عند هايدجر) والذي أصبح يسمى في القاموس الليفيناسي) essance الله الذي يحضر في الذهن: ٤٣-٥١).

إلا أن فرانك قد تحرّى عن وجود اختلاف عميق في تلك التطورات الجديدة. ففي قراءة عالية المستوى للمقالات والمقابلات التي تلت ما سوى الوجود، لاحظ فرانك أن التوتر بين الفكرتين السابقتين عن العدالة (فكرة ١٩٦١ وفكرة ١٩٧٤) أصبحت تبدو على أنها عدم اتساق ابيستمولوجي. يعود عدم الاتساق هذا إلى اختيار ليفيناس المتأخر في الإبقاء على المساحة بين العدالة والحياة الاجتماعية المباشرة. وقد واجه ليفيناس صعوبة مهمة بعد ١٩٧٤ بسبب الموازاة بين العدالة والمفارقة. هذا يعني أنه إما أن تنتمي العدالة للمسؤولية من البداية (١٩٦١) حيث يُحيل "الطرف الثالث" مباشرة لميل الوعي القصدي للربط بين أي فجوات حسيّة فيه أو أن المسؤولية والمفارقة تتطلبان أولا العدالة من أجل تأملهما والتواصل من خلالهما. بعبارة أخرى بالنسبة لفرانك فإما أن العدالة والمسؤولية أصول مشتركة بحيث لا تستطيع المسؤولية أن تبقي أثرا في العدالة والوجود أو أن المسؤولية ذاتها تفترض وجود العدالة وعالم مؤسَّس وتصورات لغوية. في الحالة الأولى، أي الموازاة بين المسؤولية والعدالة، فإن الطرف الثالث سيدلّ فقط على الوعي اليومي (الشمولية واللاتناهي). أما في الحالة الثانية فإن العدالة ستنجذب باتجاه الإلّيتيilleity" "والهو "He-ness" في الإله الغائب (ما سوى الوجود وما بعده). مرّة أخرى وفي حالة الزمان المعيش فإن الطرف الثالث متزامن بشكل كبير مع الآخر إذا أخذنا بالاعتبار حياتنا وسياقنا الاجتماعي. وكما يشرح فرانك فإننا نعيش بشكل واضح في مجتمع وبالتالي فإن أي توظيف فينومينولوجي يجب أن يتحرك ضمن التأمّل والذي هو كذلك المجال الذي يدعى بالطرف الثالث. ولكن في الحالة الثانية حين نُبقي الطرف الثالث قريبا من الإلّيتي "illeity" فإن السؤال عن لماذا يعاملني الآخر بعدالة لا يمكن الإجابة عليه إلا بطريقة شبه ثيولوجية باعتباره "فضل من الله". ولكن هذا الخيار الثاني يحوّل اهتمامنا من العدالة في السياق الاجتماعي إلى اللغز الكامن في حقيقة أنني أستقبل العدالة من الآخرين بفضل اهتمامهم بي وهو أمر قريب من المعجزة. ولكن هل يعني ذلك أن العدالة للجميع يجب أن تحيل على سياقاتنا الاجتماعية والقانونية أو إلى مطلق يسمّى إلّيتي "illeity"؟ يكشف Franck أن تلك الصعوبة تظهر بشكل خام في الأعمال المتأخرة. وبالفعل فإنه إذا أراد ليفيناس المتأخر الإبقاء على الفكرتين معا، فإن العدالة ستكون اجتماعية وبشكل ما إلهية وكأنها العدالة الإلهية أو سياسة لاهوتية (Franck ٢٠٠٨: ٢٣٩). وإذا كان الأمر الأخير هو الصحيح فإن تأويلية ليفيناس عن أخلاق "سوى الوجود" تحيل فقط على تجريد متجذّر في الثيولوجيا.

وكأن ليفيناس قد تنبأ بالنقد البنيوي الذي قدمه فرانك فقد راهن على دعوى مفاجئة متعلقة بالتزامن بين الآخر والطرف الثالث في حوار بعنوان "الفلسفة والعدالة والحب" سنة ١٩٨٢ (فيما بيننا: ١٠٣-١٢٢). حيث حاجج قائلا:

> " لا أعيش في عالم لا يوجد فيه إلا قادم واحد. هناك دائما طرف ثالث في هذا العالم وهو آخر وجار في ذات الوقت. وبالتالي فمن المهم لي أن أعرف أي من الاثنين يأتي أولا: أليس الواحد هو من يضطهد الاخر؟ هل يجب على الإنسان الذي لا يمكن مقارنته بأحد، ألا تتم مقارنته بأحد؟ العدالة بهذا المعنى لها الأولوية هنا على رعاية قيمة الآخر (فيما بيننا: ١٠٣-١٠٤، تمت إضافة التشديد).

هذه الأولوية المفترضة للآخر ستعتمد على مقاربة الذات سواء كانت أخلاقية أو اجتماعية قانونية. تم تعقيد هذه الأولوية أكثر بواقعة أن ليفيناس قد اقتبس اشعياء ٥٧: ١٩سنة ١٩٧٤ ليقلب بشكل مقصود ترتيب مفاهيم "الجار" و"ذلك البعيد" ليكتب "السلام للآخر وللآخر البعيد" (ما سوى الوجود: ١٥٧). ولكنه يعود بعد إحدى عشرة سنة ليصحح اقتباسه في حوار بعنوان "عن الفلسفة اليهودية" (١٩٨٥؛ في زمن الأمم: ١٦٧-١٨٣):

"السلام، السلام له ذلك البعيد، وله ذلك القريب، يقوله ذلك الأبدي". ويضيف كذلك " خارج ذلك القريب... ذلك البعيد يفرض الاعتراف. خارج الآخر هناك يوجد الطرف الثالث. هو آخر أيضاً، وجار كذلك. ولكن أيهم أقرب في الجوار؟ يجب أن تكون هناك معرفة بهذه الأمور!" (في زمن الأمم: ١٧٢، تمت إضافة التشديد).

يبدو أن فرانك هو الناقد الوحيد الذي اعتبر أن تعليقات ليفيناس الأخيرة تشير إلى عدم اتساق ابيستيمولوجي وقد جادل بأنه إذا كنا قادرين على تحديد إذا كان الطرف الثالث آخرٌ كذلك أو مضطهدٌ للآخرين أو مجرم فإن العدالة يجب أن تسبق المسؤولية بدلا من العكس. أي بدلا من أن تكون المسؤولية هي المؤسسة للعدالة بفضل الأثر الذي تخلّفه في العدالة، فإن الأخيرة يجب أن تصبح هي الأولوية (٢٠٠٨، ٢٤٠-٢٤٢). يرتبط اعتراض فرانك تطبيقيا بالعلاقة بين الأخلاق والسياسة عند ليفيناس فنحن نعيش في مجتمع إنساني ولا نستطيع الهرب من ذلك. ولكن ألا يعني ذلك أنه من المستحيل أن نبعد العدالة بشكل قاطع من السياسة وخارج الأنطولوجيا كذلك كما تشير أعمال ليفيناس الأخيرة؟ هذا يعني أننا لن نستطيع فصل الإخلاص الذي يسميه ليفيناس "القول" عن الكلمات التي تعبّر عنه وتصفه. وبالتالي فإننا نحتاج كلمات وقصدية لتحويل ما يصفه ليفيناس بما قبل المفهوم إلى مفهوم (ما سوى الوجود: ٩٩). كما أننا كذلك نحتاج الكلمات لتثبيت الأثر الذي نسميه بالإخلاص أو القول. الكلمات الفاشلة والإخلاص ومعها الجوار ليست سوى تجريدات وبُنى فلسفية. لا مشكلة في ذات البنى الفلسفية إذا كانت تلك التصورات فعلا فلسفية. ولكنه من غير المشروع المحاججة بأنها تسبق الوعي القصدي وكذلك التأمل.

الآن، وإذا أخذنا بعين الاعتبار التقارب بين الطرف الثالث والإلّيتي "illeity" في ما سوى الوجود ألا يجب على الطرف الثالث أن يقبل فهمين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما؟ الحسّ الأول في كتاب الشمولية واللاتناهي والذي لا يزال يحيل على الوجود الاجتماعي واعتدال المسؤولية بينما يحيلنا الفهم الثاني في ما سوى الوجود للغياب الجذري لـ //والذي يسمى كذلك "الله". هذا الأمر له نتائج متعلقة بالعدالة تحديدا إذا ما كانت أوّلية بالنسبة للأخلاق الوجودية عند ليفيناس أو أنها ثانوية ويمكن استنباطها من المسؤولية. وكما نعلم فإن الإرث اليهودي، وبقية التراث الإنساني كذلك، يجعل القاضي مسؤولا عن القرارات العادلة وهذا المتخصص في القانون عضو في المجتمع وعليه كذلك الالتزام بالقانون الذي يقضي به. الأمر ليس بهذه السذاجة فالموقف الثنائي للقاضي يضيء على الأولويات المتنافسة بين المسؤولية والعدالة. ولتفسير موقفه يعود ليفيناس إلى ترنيمة ٨٢: "يقف الله في الاجتماع الإلهي بين الكائنات الإلهية وينطق بالأحكام". بعبارة أخرى إذا كان الإلّيتي "illeity" يحيل فقط على المطلق المفارق أي "الله في الاجتماع الإلهي"، فإن الطرف الثالث (أي الآخرون أو المجتمع) يمكن رفعه فوق الممارسة الاجتماعية اليومية ويمدّ العدالة بأمر من نوع الفكرة التنظيمية القادرة على الاحتفاظ بآثار المفارقة.

إلا أن إحالة ليفيناس على ترنيمة ٨٢ لا تبدو مفاجئة كما قد نفترض. يشير فاقينبلات مرددا صدى أطروحة Carl Schmitt "الثيولوجيا السياسية" إلى: أولا أن كل التصورات الرئيسية في الدولة الحديثة هي تصورات دينية تمت علمنتها. ولكن، ثانيا، أن عملية العلمنة تلك لا تقف عند نظرية الدولة "فهناك ظاهرة مشابهة تطبّق تصورات أخلاقية علمانية" (فاقينبلات ٢٠١٠: xi، تمت إضافة التشديد). باختصار فإن "الله" هو الاسم الضروري للمطلق الذي لا يمكن الاستغناء عنه للعدالة المستمرة. بالتأكيد وكما في تصور فرانك، فإن الإحالة لـ"الله" الحاكم تعتبر مشكلة أقل للعلمنة مقارنة بكونها مشكلة للسبب الكامن في أنه من المستحيل أن تحاجج لأولوية المسؤولية على العدالة. وهذا سيبقى صحيحا سواء كانت تلك الأولوية أولوية أنطولوجية أو عملية. ولكن فرانك فشل في تقدير أن ليفيناس مدرك لهذا التوتّر. نجد في "الفلسفة والعدالة والحب" أن ليفيناس يرسم تصويرا معقدا للطرف الثالث باعتباره "الله" بناءً على فصل جديد ومهم بين معنى "الله" كإلوهيم و"الله"

كتتراجماتون ("يهوه"YHWH ؛ فيما بيننا: ١٠٨). نجد في التاريخ الحاخامي أن إلوهيم إله العدل خلق العالم أولا. هذا العالم لا يستطيع العيش بالاعتماد على نفسه ولا بد له من دعم من يهوه YHWH إله الرحمة. وبالتالي كانت هناك ضرورة لخلق ثاني حيث تعني العدالة أكثر من مجرد المعاملة المتساوية.

بناء على الارتباط الأسطوري بين إلوهيم والعدالة وبين يهوه YHWH والرحمة فإن ليفيناس يحاجج بأن هناك نموذجين محتملين للإلّيتي "illeity": العدالة أو المساواة والرحمة أو التعاطف. وبالتالي فإن أولوية إله على الآخر تعتمد على المنظور الذي نتبناه: ستنتمي العدالة للأنطولوجيا والتعاطف للأخلاق. أما بالنسبة لـ فاقينبلات فإن الأولوية الأخلاقية تنبثق باعتبارها إمكانية لخلق وحماية المعني وبالتالي فهي عملية خلق بكل بساطة (٢٠١٠: ٤٤-٥٣). ذلك أنه حين نقرأ الرمزية الإنجيلية ضمن الإرث الحاخامي فإن العالم الذي خلق في الأول على العدالة (كمساواة ومقارنة) لا ينجو لأن المطالبة بالمساواة ومعها العدالة العمياء عملية لا تتوقف ولا تقبل معايير خارجية مفارقة تتيح المجال لاعتبارات خارج المقارنة الثنائية. لا يحفّز العدالة للنضال من أجل فكرة ما إلا المعيار المتعالي الخارجي. لهذا السبب يلاحظ ليفيناس أن كوننا بشر يعني أننا نولد في عالم اجتماعي، عالم مليء بالآخرين والأطراف الثالثة. ولكننا نبقى ونتحقق كأفراد من خلال الرحمة. كذلك فإن الرحمة تعرض أثر المسؤولية من أجل العدالة. هذا الأمر يبدو واضحا فقط حين نقرأ فلسفة ليفيناس جنبا إلى جنب مع نصوصه التلمودية.

لهذا السبب ولأسباب أخرى فإن السؤال المهم عن أولوية المسؤولية ضدا للعدالة يجب أن تتم مقاربته على أنه سؤال معقد يعتمد جزئيا على الظروف المعيشية. انطلاقا من المنظور "الميتافيزيقي" الذي يعرّفه ليفيناس على أنه الرغبة في الآخر كما في الشمولية واللاتناهي) الشمولية واللاتناهي: ٣٩) تأتي المسؤولية والجوار أولا (فيما بيننا: ١٠٧-١٠٨). تقترب العدالة من الأخلاق وأحيانا تسبقها بحسب منظور الممارسة والعيش-في-المجتمع. تأمّل جيرارد بينسوزان Gérard Bensussan هذا السؤال في ضوء التقليد المسيحي الغربي سواء النصّي والسلوكي والذي تمثّل فيه اليهودية الآخرية. على سبيل المثال حين تعاد قصة الهروب من العبودية في مصر في عيد الفصح فإنه يتم تذكّرها بطقوسية: "أغراب كنا وبالتالي أغراب نحن" حتى الآن (بينسوزان ٢٠٠٨: ٧٨). سيتطلب البحث الأعمق فلسفيا المزيد من الإيضاح للعلاقة بين المنظورين: العدالة والرحمة وهنا تحديدا نلاحظ كيف تثري أطروحات ليفيناس اليهودية محاججاته الفلسفية.

٣. ملاحظات ختامية

اختلف المعلقون حول الأهمية المقارنة لأعمال ليفيناس الرئيسية، الشمولية واللاتناهي وما سوى الوجود. جادل بعضهم أننا نرى في هذه الأعمال وجهان لعملة واحدة وهما المسؤولية في خبرة اللقاء وجهاً لوجه والإصرار على أثر عاطفي يعرقل تدفق الزمن كما يُفهم في الفينومينولوجيا الكلاسيكية (Peperzak ١٩٩٣: ٧). كما جادل معلقون آخرون أن كتاب ما سوى الوجود يعتبر أعظم ما أبدع ليفيناس، واعتبروه دراسة للشروط البينذاتية المسبقة للغة، والمَدينة لاستقصاء هايدجر للوغوس الشعري، وإن كانت تتباعد عنه (رؤية هايدجر أن الإنسان يقطن والوجود يُؤنس؛ في كتاب توضيحات في شعر هولدرلين لهايدجر: ٥٩-٦٤). كما رأينا، وصف دريدا كتاب الشمولية واللاتناهي بكونه "أطروحة عن الضيافة" (انظر قسم ٢. ٤. ١ أعلاه) وبالمقارنة بكتاب ما سوى الوجود، فقد كرّس دريدا بالمجمل انتباهاً أكبر للشمولية واللاتناهي مع أن ما سوى الوجود كان، ولو جزئياً، استجابة لنقد دريدا في "العنف والميتافيريقا" (دريدا ١٩٦٤ [١٩٧٨]). لم ينكر معظم المعلقون التجديد في عمل ما سوى الوجود والمتمثل في الأفكار المبتكرة الثلاث: (١) التحليلات والصور البلاغية للمفارقة في المحايثة

(التواتر، والتقارب، والهوس، والاضطهاد، والاستبدال)؛ (٢) تفكيك اللغة باعتبارها موقع تفسير وحديث عن الوجود، وأخيراً (٣) "مراهنة" ليفيناس على الخروج عن التعليل الفلسفي والدخول الى اسلوب أدائي والذي "يقول" نفسه و"يتراجع عن القول" على حد سواء وبالتناوب (ما سوى الوجود: ١٦٧).

وعلى الرغم من هذه الابتكارات، فإن مشروع ليفيناس الفلسفي يبقى مستمراً بشكل واسع، وهو: إعادة التفكير بمعنى الوجود فيما يتعلق بالمفارقة الأخلاقية للآخر. ولهذه الغاية، فهو أعاد الاطلاع وباستمرار على منهج هوسرل الفينومينولوجي. وأعاد تصوّر الاختلاف الانطولوجي عند هايدجر على انه انفصال غير قابل للاختزال بين الموجود والخير الذي نُحدثه. ولقد استعان وبشكل موسع وغالباً غير مُعلن للحدس العميق وغير الشمولي للحياة الدينية المتواجدة في الفكر الجديد فرانز روزينويج Franz Rosenzweig. وبسبب معارضته لفكر النُظُم، فإن ليفيناس لم يلتزم بموقف غير نقدي لأي فلسفة.

هناك خيط مشترك بين أعمال ليفيناس الفلسفية وأعماله التلمودية. تعتبر المفارقة إحدى كلماته التي تعبر عن عفوية المسؤولية تجاه الآخر. تُختبر المسؤولية في الحياة المادية ويتم التعبير عنها بطرق مختلفة بدءاً من كلمات مثل "ها أنا ذا" وانتهاءً باعتذارات ومحاسبة النفس. يجادل ليفيناس بأن هذا هو الحال حتى من قبل أن يُسمع أمر واقعي أو يتم التفكير به. يُصغي هذا الافتراض المفاجئ للمعنى الجدلي "لاستلام" اليهود "للتوراة قبل معرفتهم بما كُتب فيها" (تسع قراءات تلمودية: ٤٢-٤٣). يسمي ليفيناس هذه الاستجابة بأفلاطونية "الخير في ما وراء الوجود". نحن نؤدي هذا الخير، هذا الأثر في اللامتناهي، لأن الاستجابة للآخر تتمثل في الأحداث اليومية، وإن كانت قد لا تبدو نماذج لتصرفات طبيعية أو ذات مصلحة ذاتية. الأهم من ذلك، نحن لا نختار أن نكون مسؤولين. تنشأ المسؤولية كما لو كانت منتزعة من قبل اقتراب الآخر، وقبل حتى أن نبدأ بالتفكير بها. وبسبب وجود هذا الموضوع في فلسفته كما في تفسيراته للمقاطع التلمودية، ففي بعض الأحيان، سبّبّ تفكير ليفيناس استياءً لدى كلاً من الباحثين في التلمود والفلاسفة. رأى بعض علماء التلمود أن فكر ليفيناس يبدو إنساني بشكل علماني، بوجود مفهوم "اللاتناهي" الذي يقترح مفهوم مختلس للألوهية. وبسبب اطلاعه على المشناة والجامارا (تلمود)، فإن تفسيرات ليفيناس للتلمود أقل اهماماً بالتحليلات النصية التقليدية كالتناص والتعالق كما هي بالمحتوى الأخلاقي للتعاليم الموجودة فيه. ورداً على الفلاسفة المشككين به، فإن فكره يعيد تفسير الدائرة التأويلية للوقائعية عند هايدجر بأسلوب ميتافيزيقي. وبالفعل، فإن نهج فكره اللاتأسيسي للمسؤولية كقاعدة ماقبل تأملية للمتجسد، يظهر للنقاد "الذات" البينذاتية (soi) لتقع بين الفينومينولوجيا والفكر الديني، حتى لو افتقرت لتعهدات وثوقية معيّنة. وكما رأينا في فلسفته اللاحقة، فإن المعنى الميتافيزيقي للمفارق الإلهي يعبر عن خبرة مشاعرية "لقوة" أو فيض عاطفي أكبر من قدرة الذات على تحمله. هذه الفكرة تتشابه أيضاً و"النور الوهاج" كما عند ديكارت (ديكارت ١٦٤١ [١٩١١]، تأملاتV). ولكن من خلال هذه التوترات بين التقاليد الدينية اليهودية والفلسفية من ناحية وتفكيره الفينومينولوجي/الوجودي بالآخر من ناحية أخرى تكمن أصالة فلسفة ليفيناس.

المراجع

ليفيناس ١٩٩٥ [١٩٩٩] الآخرية والمفارقة

ليفيناس ١٩٨٢ [١٩٩٤] ما وراء الآية

ليفيناس ١٩٤٩ [١٩٩٨] اكتشاف الوجود مع هوسرل

ليفيناس ١٩٦٣ [١٩٩١] الحرية الصعبة

ليفيناس ١٩٤٩ اكتشاف الوجود

ليفيناس ١٩٤٧ [١٩٧٨] الوجود والموجودات

ليفيناس ١٩٨٢ [١٩٨٥] الأخلاق واللاتناهي

ليفيناس ١٩٩٣ [٢٠٠٠] فيما بيننا

ليفيناس ١٩٨٨ [١٩٩٤] في زمن الأمم

هوسرل ١٩١٣ [١٩٨٢] الأفكار I

هوسرل ١٩٥٢ [١٩٨٩] الأفكار II

ليفيناس ٢٠٠٩ أ *Œuvres* I

ليفيناس ٢٠٠٩ ب *Œuvres* II

ليفيناس ١٩٧٧ [١٩٩٠] تسع قراءات تلمودية

ليفيناس ١٩٧٤ [١٩٧٨] ماسوى الوجود وماوراء الجوهر

ليفيناس ١٩٣٥ [٢٠٠٣] في الهروب

ليفيناس ١٩٨٢ [١٩٩٨] عن الله الذي يحضر في الذهن

ليفيناس ١٩٣٤ [١٩٩٠] "تأملات في الفلسفة الهتلرية"

ليفيناس ١٩٦١ [١٩٦٩] الشمولية واللاتناهي

ليفيناس ١٩٤٧ [١٩٨٧] الزمان والآخر

ليفيناس ١٩٣٠ [١٩٩٥] نظرية الحدس في فينومينولوجية هوسرل

ليفيناس ١٩٨٤ [١٩٩٦] المفارقة والمفهومية

هايدجر ١٩٧٥ [١٩٨٢] المشاكل الأساسية في الفينومينولوجيا

هايدجر ١٩٢٧ [١٩٦٢] الكينونة والزمان

هايدجر ١٩٩٦ [٢٠٠٠] توضيحات في شعر هولدرلين

هايدجر ١٩٨٣ [١٩٩٥] المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا

هايدجر ١٩٨٨ [١٩٩٩] الأنطولوجيا

هوسرل ١٩٨٥ [٢٠٠١] تفسيرات فينومينولوجية لأرسطو

هوسرل ١٩٣١ [١٩٧٣] تأملات ديكارتية

هوسرل ٢٠١٤ المشاكل الحدودية في الفينومينولوجيا

هوسرل ١٩٦٦ [١٩٩١] في فينومينولوجيا وعي الزمن الداخلي

هوسرل ١٩٧٣ في فينومينولوجيا الباطنية: نصوص من التركة. الجزء الثاني ١٩٢١-١٩٢٨

ميرلو بونتي ١٩٤٥ [٢٠١٢] فينومينولوجيا الإدراك

ليفيناس ١٩٩٦ إيمانويل ليفيناس: كتابات فلسفية أساسية

أعمال ليفيناس التي تم الاقتباس منها

- 1930, "La Théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl", Doctoral dissertation, published, 1963, Paris: J. Vrin.
- [TOI] The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology, André Orianne (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1975; second edition, 1995.
- 1934, "Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme", Esprit, November, 199–208. Reprinted 1997, Miguel Abensour (ed.), Paris: Revages. [Levinas 1934 available online]
- [RPH] "Reflections on the Philosophy of Hitlerism", Seán Hand (trans.), Critical Inquiry, 1990, 17(1): 63–71. doi:10.1086/448574
- 1935, De l'évasion, Notes by Jacques Rolland, Montpellier: Fata Morgana, 1982.
- [OE] On Escape / De l'évasion, Bettina Bergo (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.
- 1947, De l'existence à l'existant, second edition, Paris: Vrin, 1986.
- [EE] Existence and Existents, Alphonso Lingis (trans.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.
- 1947, "Le temps et l'autre", in Le choix, le monde, l'existence, Jean Wahl (ed.), Grenoble: Arthaud. Reprinted Montpellier: Fata Morgana, 1979.
- [TO] Time and the Other, Richard A. Cohen (trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987.
- [EDE] 1949, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Reprinted with new essays. Paris: Vrin, 1982.
- [DEH] Discovering Existence with Husserl, Richard A. Cohen and Michael B. Smith (trans.), Evanston: Northwestern University Press, 1998.
- 1961, Totalité et Infini: Essais sur l'Extériorité, Phænomenologica 8. The Hague: Martinus Nijhoff.

- [TI] Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, Alphonso Lingis (trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- 1963, Difficile liberté: Essais sur le judaïsme, Third Edition revised. Paris: Éditions Albin Michel, 1976.
- [DF] Difficult Freedom: Essays on Judaism, Seán Hand (trans.), London: Athlone, 1991.
- 1968, Quatre lectures talmudiques, Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1977, Du sacré au saint: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Les Éditions de Minuit.
- [NTR] Nine Talmudic Readings, Annette Aronowicz (trans.), Bloomington: Indiana University Press, 1990. This translation regroups readings between 1968 and 1977.
- 1974, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, The Hague: Martinus Nijhoff.
- [OBBE] Otherwise than Being or Beyond Essence, Alphonso Lingis (trans.), (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1978).
- 1982, L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques, Paris: Éditions de Minuit.
- [BTV] Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures, Gary D. Mole (trans.), Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 1982, De Dieu qui vient à l'idée, Second edition corrected and enlarged. Paris: Vrin, 1986.
- [OGCM] Of God Who Comes To Mind, Bettina Bergo (trans.), Stanford: Stanford University Press, 1998.
- 1982, Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo, Paris: France Culture Radio broadcast, 1982. Paris: Livre de Poche, 1982.
- [EI] Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo, Richard A. Cohen (trans.), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985.
- [TeI] 1984, Transcendance et intelligibilité, Geneva: Éditions Labor et Fides.
- "Transcendence and Intelligibility", in col-BPW: 149–160.
- 1988, À l'heure des nations, Paris: Les Éditions de Minuit.
- [ITN] In the Time of the Nations, Michael B. Smith (trans.), Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 1993, Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre, Paris: Éditions Bernard Grasset, Collection Figures.
- [EN] Entre Nous: On Thinking-of-the-Other, Barbara Harshav and Michael B. Smith (trans.), New York: Columbia University Press, 2000.
- 1995, Altérité et transcendance, Montpellier: Fata Morgana.
- [AT] Alterity and Transcendence, Michael B. Smith (trans.), New York: Columbia University Press, 1999.

- [LO1] 2009a, Œuvres 1: Carnets de Captivité et Autres Écrits, Rodolphe Calin and Catherine Chalier (eds.), Paris: Bernard Grasset.
- [LO2] 2009b, Œuvres 2: Parole et Silence et Autres Conférences Inédites Au Collège Philosophique, Rodolphe Calin (ed.), Paris: Bernard Grasset.

أعمال فلسفية أخرى لليفيناس

- 1976, Sur Maurice Blanchot, Montpellier: Fata Morgana. Translated in Proper Names, Michael B. Smith (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- 2013, Levinas Œuvres III: Éros, littérature et philosophie, Jean-Luc Nancy et Danielle Cohen-Levinas (eds.), Paris: Grasset.

Collections of Philosophical Essays and Lectures

- 1972, Humanisme de l'autre homme, Montpellier: Fata Morgana.
- 2003, Humanism of the Other, Nidra Poller (trans.), introduction by Richard A. Cohen, Urbana, IL: Illinois University Press.
- 1976, "Jean Wahl sans avoir ni être" in Xavier Tilliette and Paul Ricœur (eds and co-authors), Jean Wahl et Gabriel Marcel, Paris: Beauchesne.
- 1976, Noms propres: Agnon, Buber, Celan, Delhomme, Derrida, Jabès, Kierkegaard, Lacroix, Laporte, Picard, Proust, Van Breda, Wahl. Montpellier: Fata Morgana.
- 1997, Proper Names, Michael B. Smith (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1987, Hors sujet, Montpellier: Fata Morgana.
- 1993, Outside the Subject, Michael B. Smith (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1990, De l'oblitération: Entretien avec Françoise Armengaud, Paris: Éditions de la Différence. Republished in 1998.
- 2019, On Obliteration: An Interview with Françoise Armengaud Concerning the Work of Sacha Sosno, Richard A. Cohen (trans.), Zurich: Diaphanes.
- 1991, La mort et le temps, Jacques Rolland (ed.), Paris: Éditions de l'Herne. Lectures presented 1975–76.
- 1993, Dieu, la mort et le temps, Jacques Rolland (ed. and notes), Paris: Éditions Bernard Grasset.
- 2000, God, Death, and Time, Bettina Bergo (trans.), preface by Jacques Rolland, Stanford, CA: Stanford University Press.
- 1994, Les imprévus de l'histoire, preface by Pierre Hayat, Montpellier: Fata Morgana.
- 2003, Unforeseen History, Nidra Poller (trans.), introduction by Richard A. Cohen, foreword by Don Ihde, Urbana, IL: Illinois University Press.

- 1994, Liberté et commandement, preface by Pierre Hayat, Montpellier: Fata Morgana.
- 1998, Éthique comme philosophie première, Jacques Rolland (ed.), Paris: Rivages.

Other Talmudic Writings and Studies on Judaism by Levinas

- 1995, Nouvelles lectures talmudiques, Paris: Les Éditions de Minuit.
- 1999, New Talmudic Readings, Richard A. Cohen (trans.), Pittsburgh, PA: Duquesne Press.

Other Collections of Works by Levinas in English

- 1989, The Levinas Reader: Emmanuel Levinas, Seán Hand (ed.), Oxford: Blackwell Publishers.
- 1987, Collected Philosophical Papers of Emmanuel Levinas, Alphonso Lingis (trans.), (Phænomenologica 100), The Hague: Martinus Nijhoff.
- [col-BPW] 1996, Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings, Adriaan Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi (eds.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- 2001, Is it Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas, Jill Robbins (ed.), Stanford, CA: Stanford University Press.

المراجع الأخرى

- Burggraeve, Roger, 1990, Emmanuel Levinas: Une bibliographie primaire et secondaire, Leuven: Éditions Peeters. (A comprehensive bibliography of works on Levinas from 1929 to 1989 in several languages.)
- Ciocan, Cristian and Georges Hansel (eds.), 2005, Levinas Concordance, Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag. doi:10.1007/1-4020-4125-X
- Nordquist, Joan, 1997, Emmanuel Levinas: A Bibliography, Santa Cruz, CA: Reference and Research Services.

Articles and Books

- Aeschlimann, Jean-Christophe, 1989, Répondre d'autrui. Emmanuel Lévinas, Boudry- Neuchâtel: Les Éditions de la Baconnière.
- Ajzenstat, Oona, 2001, Driven back to the Text: the Premodern Sources of Levinas's Postmodernism, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Alford, C. Fred, 2002, Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Allen, Sarah, 2009, The Philosophical Sense of Transcendence: Levinas and Plato on Loving beyond Being, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Aristotle, Nicomachean Ethics, second revised edition, Terence Irwin (trans.), Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2000.

- Arnett, Ronald C., 2017, Levinas's Rhetorical Demand: The Unending Obligation of Communication Ethics, Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Atterton, Peter, Matthew Calarco, and Maurice Friedman (eds), 2004, Levinas and Buber: Dialogue and Difference, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Atterton, Peter and Matthew Calarco (eds), 2010, Radicalizing Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- Awerkamp, Don, 1977, Emmanuel Levinas: Ethics and Politics, New York: Revisionist Press.
- Bailhache, Gérard, 1994, Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité, Paris: Presses de France.
- Banon, David, 1987, La lecture infinie: Les voies de l'interprétation midrachique (préface d'Emmanuel Levinas), Paris: Le Seuil.
- ———, 2008, Entrelacs: La lettre et le sens dans l'exégèse juive, Paris: Éditions du Cerf.
- Batnitzky, Leora, 2006, Leo Strauss and Emmanuel Levinas: Philosophy and the Politics of Revelation, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511499050
- Basterra, Gabriela, 2015, The Subject of Freedom: Kant, Levinas, New York: Fordham University Press. doi:10.5422/fordham/9780823265145.001.0001
- Bauman, Zygmunt, 1993, Postmodern Ethics, Oxford: Blackwell Publishers.
- Benso, Silvia, 2000, The Face of Things: A Different Side of Ethics, Albany, NY: State University of New York Press.
- Bensussan, Gérard, 2008, Éthique et expérience: Levinas politique, Strasbourg: La Phocide.
- Bergo, Bettina, 1999, Levinas between Ethics and Politics. For the Beauty that Adorns the Earth, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Bergson, Henri, 1910, Essai sur les données immédiates de la conscience, Paris: Quadrige—Presses universitaires de France, 2011.
- ———, 2013, Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness, Oxfordshire: Routledge.
- ———, 1968, Durée et simultanéité: À propos de la théorie d'Einstein, Paris: Quadrige—Presses universitaires de France, 2019.
- ———, 1999, Duration and Simultaneity: Bergson and the Einsteinian Universe, Manchester, UK: Clinamen Press.
- Bernasconi, Robert, 1982, "Levinas Face to Face—with Hegel", Journal of the British Society for Phenomenology, 13(3): 267–276. doi:10.1080/00071773.1982.11007593
- ———, 1986, "Hegel and Levinas: The Possibility of Reconciliation and Forgiveness", in Intersoggettività Socialità Religione, Marco M. Olivetti and Antonio Rosmini (eds), (Archivio di Filosofia, 54), Padua: CEDAM, 325–346.

- ———, 1987, "Deconstruction and the Possibility of Ethics", in Deconstruction and Philosophy, John Sallis (ed.), Chicago: University of Chicago Press: 122–139.
- ———, 1988, "The Silent Anarchic World of the Evil Genius", in The Collegium Phænomenologicum: The First Ten Years, John C. Sallis, Giuseppina Chiara Moneta, and Jacques Taminiaux (eds.), (Phaenomenologica 105), Dordrecht: Kluwer.
- ———, 2002, "What Is the Question to Which 'substitution' Is the Answer?", in Critchley and Bernasconi 2002: 234–251. doi:10.1017/CCOL0521662060.011
- ———, 1988, "Levinas: Philosophy and Beyond", in Philosophy and Non-Philosophy Since Merleau-Ponty, Hugh J. Silverman (ed.), (Continental Philosophy, 1), New York: Routledge: 232-258.
- Bernasconi, Robert and David Wood (eds), 1988, The Provocation of Levinas: Rethinking the Other, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bernasconi, Robert and Simon Critchley (eds), 1991, Re-Reading Levinas, (Studies in Continental Thought), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Bernet, Rudolf, 2002, "Levinas's Critique of Husserl", in Critchley and Bernasconi 2002: 82–99. doi:10.1017/CCOL0521662060.004
- Bloechl, Jeffrey, 2000a, Liturgy of the Neighbor: Emmanuel Levinas and the Religion of Responsibility, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- ——— (ed.), 2000b, The Face of the Other and the Trace of God. Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas, New York: Fordham University Press.
- Botwinick, Aryeh, 2014, Emmanuel Levinas and the Limits to Ethics: A Critique and a Re-Appropriation, New York: Routledge.
- Brezis, David, 2012, Levinas et le tournant sacrificiel, Paris: Hermann, 2012.
- Broch, Hermann, 2008, Théorie de la folie des masses, Pierre Rusch and Didier Renault (trans.), Paris: Éditions de l'Éclat.
- Burggraeve, Roger, 1985, From Self-Development to Solidarity: An Ethical Reading of Human Desire in its Socio-Political Relevance According to Emmanuel Levinas, Leuven: Centre for Metaphysics and Philosophy of God.
- ———, 1990 [2002], Lévinas over vrede en mensenrechten: met vier essays van Emmanuel Levinas vertaald door Gertrude Schellens, Leuven: Acco. Translated as The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace and Human Rights, Jeffrey Bloechl (trans.), Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- ——— (ed.), 2008, The Awakening to the Other: A Provocative Dialogue with Emmanuel Levinas, Leuven: Peeters.
- Butler, Judith, 2005, Giving an Account of Oneself, New York: Fordham University Press. doi:10.5422/fso/9780823225033.001.0001

- Cahiers d'études lévinassiennes, 2002–2018. Arcueil: Institut d'études lévinassiennes.
- Calin, Rudolphe and François-David Sebbah, 2002, Le vocabulaire de Levinas, Paris: Ellipses.
- Caputo, John D., 1993, Against Ethics: Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Caygill, Howard, 2002, Levinas and the Political, New York: Routledge.
- Cederberg, Carl, 2010, Resaying the Human: Levinas beyond Humanism and Antihumanism, Sodertörn (Sweden): Södertörn University.
- Chalier, Catherine, 1982, Judaïsme et Altérité, Lagrasse: Verdier.
- ———, 1987, La persévérance du mal, Paris: Le Cerf.
- ———, 1993, Lévinas: L'utopie de l'humain, Paris: Éditions Albin Michel.
- ———, 1998 [2002], Pour une morale au-delà du savoir. Kant et Levinas, Paris: Albin Michel. Translated as What Ought I to Do? Morality in Kant and Levinas, Jane Marie Todd (trans.), Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- ———, 2002, La trace de l'infini: Emmanuel Levinas et la source hébraïque, Paris: Le Cerf.
- Chalier, Catherine and Miguel Abensour (eds), 1991, Cahier de L'Herne: Emmanuel Lévinas, Paris: Éditions de l'Herne.
- Champagne, Roland A., 1998, The Ethics of Reading According to Emmanuel Lévinas, Amsterdam: Rodopi.
- Chanter, Tina (ed.), 2001a, Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- ———, 2001b, Time, Death and the Feminine: Levinas with Heidegger, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ciaramelli, Fabio, 1989, Transcendance et éthique: essai sur Lévinas, Brussels: Éditions Ousia.
- Coe, Cynthia D., 2018, Levinas and the Trauma of Responsibility: The Ethical Significance of Time, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Cohen, Hermann, 1915, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Giessen: Alfred Töpelmann.
- Cohen, Richard A. (ed.), 1985, Face to Face with Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- ———, 1994, Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig and Levinas, Chicago: University of Chicago Press.
- ———, 2001, Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511488238
- ——— (ed.), 2009, "Levinas-Rosenzweig", Cahiers d'études lévinassiennes, Vol. 8, Arcueil: Institut d'études lévinassiennes.

- ———, 2017, Out of Control: Confrontations between Spinoza and Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- Cohen-Levinas, Danielle (ed.), 1998, Emmanuel Levinas (Rue Descartes 19), Paris: Collège International de Philosophie, Presses Universitaires de France.
- ——— (ed.), 2006, Emmanuel Levinas: pour une philosophie de l'hétéronomie, Paris: Bayard.
- ——— (ed.), 2010, Emmanuel Levinas et le souci de l'art, Paris: Manucius.
- ——— (ed.), 2011, Lire Totalité et Infini, Études et interprétations, Paris: Hermann.
- ——— (ed.), 2015, Une percée de l'humain, suivi d'un texte par Emmanuel Levinas "Être juif", Paris: Payot/Rivages poche.
- Cohen-Lévinas, Danielle and Marc Crépon (eds.), 2014, Lévinas, Derrida: Lire Ensemble, (Collection "Rue de La Sorbonne"), Paris: Hermann.
- Cohen-Levinas, Danielle and Alexander Schnell (eds.), 2015, Relire "Totalité et infini" d'Emmanuel Levinas, (Problemes & controverses), Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- ——— (eds), 2016, Relire Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris: Vrin.
- Cohen-Levinas, Danielle and Shmuel Trigano (eds), 2002, Emmanuel Levinas: philosophie et judaïsme, Paris: In Press Éditions.
- ——— (eds), 2007, Emmanuel Levinas et les théologies, Paris: Éditions In Press.
- Craig, Megan, 2010, Levinas and James: Toward a Pragmatic Phenomenology, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Critchley, Simon, 1992, The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas, Oxford: Blackwell Publishers. Third Edition 2014, Edinburgh University Library.
- ———, 1999a, Ethics Politics Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought, London: Verso.
- ———, 1999b, "The Original Traumatism: Levinas and Psychoanalysis", in his Ethics Politics Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought, London: Verso, 183–216.
- ———, 2007, Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance, London: Verso.
- ———, 2015, The Problem with Levinas, Alexis Dianda (ed.), Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780198738763.001.0001
- Critchley, Simon and Robert Bernasconi (eds.), 2002, The Cambridge Companion to Levinas, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521662060

- Crowell, Steven, 2015, "Why Is Ethics First Philosophy? Levinas in Phenomenological Context: Why Is Ethics First Philosophy?", European Journal of Philosophy, 23(3): 564–588. doi:10.1111/j.1468-0378.2012.00550.
- Davis, Colin, 1997, Levinas: An Introduction, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- De Bauw, Christine, 1997, L'envers du sujet: Lire autrement Emmanuel Levinas, Paris: Vrin, Éditions Ousia.
- De Boer, Theodore, 1997, The Rationality of Transcendence: Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas, Amsterdam: J. C. Gieben.
- De Vries, Hent, 1998, "Levinas", in A Companion to Continental Philosophy, Simon Critchley and William R. Schroeder (eds), Oxford: Blackwell: 245–255.
- ———, 2005, Minimal Theology: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas, Geoffrey Hale (trans.), Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques, 1964 [1978], "Violence et métaphysique: essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas", Revue de Métaphysique et de Morale, two parts, 69(3): 322–354 and 69(4): 425–473. Collected in L'écriture et la différence, Paris: Éditions du Seuil, 1967. Translated as "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", in Writing and Difference, Alan Bass (trans.), New York: Routledge Press, 1978.
- ———, 1980 [1991], "En ce moment même dans cet ouvrage me voici", in Laruelle (ed.) 1980: 21–60. Translated as "At This Very Moment in this Work Here I Am", Ruben Berezdivin (trans.), in Bernasconi and Critchley 1991: 11–49.
- ———, 1997 [1999], Adieu à Emmanuel Levinas, Paris: Editions Galilée. Translated as Adieu to Emmanuel Levinas, Pascale-Anne Brault and Michael Naas (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.
- Descartes, René, 1641 [1911], "Meditation V", translated in The Philosophical Works of Descartes, Elizabeth S. Haldane and G.R.T. Ross (trans), Cambridge: Cambridge University Press, 1911: 22–32.
- Desmond, William, 1994, "Philosophies of Religion: Marcel, Jaspers, Levinas" in Twentieth-Century Continental Philosophy, (The Routledge History of Philosophy, 8), Richard Kearney (ed.), London: Routledge, 131–174.
- Dimitrova, Maria (ed.), 2011, In Levinas' Trace, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Diprose, Rosalyn, 2002, Corporeal Generosity: On Giving with Nietzsche, Merleau-Ponty and Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- Doyon, Maxime and Timo Breyer (eds), 2015, Normativity in Perception, Hampshire: Palgrave Macmillan. doi:10.1057/9781137377920
- Drabinski, John E., 2001, Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- ———, 2011, Levinas and the Postcolonial: Race, Nation, Other, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Drabinski, John and Eric Nelson (eds), 2014, Between Levinas and Heidegger, Albany, NY: State University of New York Press.
- Dudiak, Jeffrey, 2001, The Intrigue of Ethics: A Reading of the Idea of Discourse in the Thought of Emmanuel Levinas, New York: Fordham University Press. doi:10.5422/fso/9780823220922.001.0001
- Dupuis, Michel (ed.), 1994, Levinas en contrastes, Brussels: De Boeck.
- Duncan, Diane Moira, 2001, The Pre-text of Ethics: On Derrida and Levinas, New York: Peter Lang.
- Eaglestone, Robert, 2000, Ethical Criticism: Reading after Levinas, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Edelglass, William and James Hatley (eds), 2012, Facing Nature: Levinas and Environmental Thought, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Eskenazi, Tamara Cohn, Gary A. Phillips, and David Jobling (eds), 2003, Levinas and Biblical Studies, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Eskin, Michael, 2000, Ethics and Dialogue: In the Works of Levinas, Bakhtin, Mandel'shtam, and Celan, New York: Oxford University Press.
- Fagenblat, Michael, 2015, "'The Passion of Israel': The True Israel According to Levinas, or Judaism 'as a Category of Being'", Sophia, 54(3): 297–320. doi:10.1007/s11841-015-0463-3
- ———, 2010, A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism, Stanford: Stanford University Press.
- Faulconer, James, 2004, "Emmanuel Lévinas (1906–1995)", in Twentieth Century European Cultural Theorists, Paul Hansom (ed.), (Dictionary of Literary Biography, 296), Detroit, MI: Gale, 285–295.
- Feron, Étienne, 1990, "Avant-Propos", Études Phénoménologiques, 6(12): 3–9. doi:10.5840/etudphen19906121
- ———, 1992, De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique d'Emmanuel Levinas, Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- Finkielkraut, Alain, 1984, La sagesse de l'amour, Paris: Gallimard.
- Forthomme, Bernard, 1979, Une philosophie de la transcendance: La métaphysique d'Emmanuel Lévinas, Paris: Vrin.
- Forthomme, Bernard and Jad Hatem, 1996, Affectivité et altérité selon Levinas et Henry, Paris: Cariscript.
- Franck, Didier, 1981 [2014], Chair et Corps: Sur la phénoménologie de Husserl, Paris: Les Editions de Minuit. Translated as Flesh and Body: On the Phenomenology of Husserl, Joseph Rivera and Scott Davidson (trans.), London: Bloomsbury, 2014.
- ———, 2008, L'un pour l'autre: Levinas et la signification, Paris: Presses Universitaires de France.
- Frogneux, Nathalie and Françoise Mies (eds), 1998, Emmanuel Levinas et l'histoire, Paris: Le Cerf.

- Fryer, David Ross, 2004, The Intervention of the Other: Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan, New York: Other Press.
- Gantt, Edwin E. and N. Richard Williams (eds), 2002, Psychology for the Other: Levinas, Ethics and the Practice of Psychology, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Gaston, Sean, 2005, Derrida and Disinterest, New York: Continuum.
- Gauthier, David J., 2016, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and the Politics of Dwelling, Lanham, MD: Lexington Books (reprint).
- Gibbs, Robert, 1994, Correlations in Rosenzweig and Levinas, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ———, 2000, Why Ethics? Signs of Responsibilities, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gold, Moshe and Sandor Goodhart (eds), 2018, Of Levinas and Shakespeare: "To See Another Thus", West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Gordon, Peter Eli, 2003, Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy, Berkeley, CA: University of California Press.
- Greisch, Jean and Jacques Rolland (eds), 1993, Emmanuel Lévinas: L'éthique comme philosophie première. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août–2 septembre 1986, Paris: Éditions du Cerf.
- Guenther, Lisa, 2006, The Gift of the Other: Levinas and the Politics of Reproduction, Albany, NY: State University of New York Press.
- Guibal, Francis and Stanislas Breton, 1986, Altérités: Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière: avec des études de Francis Guibal et Stanislas Breton, Paris: Éditions Osiris.
- Gutting, Gary, 2001, "Fin-de-Siècle Again: 'Le Temps Retrouvé'?", in French Philosophy in the Twentieth Century, Gary Gutting (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 353–379. doi:10.1017/CBO9780511806902
- Haar, Michel, 1991, "L'obsession de l'autre: l'éthique comme traumatisme" in Chalier and Abensour 1991: 525–538.
- Habib, Stéphane, 2005, Levinas et Rosenzweig: Philosophies de la Révélation, Paris: Presses Universitaires de France.
- Halpérin, Jean and Nelly Hansson (eds), 1998, Difficile Justice: Dans la trace d'Emmanuel Lévinas. Colloque des intellectuels juifs, (Collection Présence du Judaïsme), Paris: Albin Michel.
- Hammerschlag, Sarah, 2016, Broken Tablets: Levinas, Derrida and the Literary Afterlife of Religion, New York: Columbia University Press.
- ———, 2010, The Figural Jew: Politics and Identity in Post-War French Thought, Chicago: University of Chicago Press.
- ———, 2012, "'A Splinter in the Flesh': Levinas and the Resignification of Jewish Suffering, 1928–1947", International Journal of Philosophical Studies, 20(3): 389–419. doi:10.1080/09672559.2012.699273

- Hand, Seán (ed), 1996, Facing the Other: The Ethics of Emmanuel Lévinas, Surrey: Curzon.
- ———, 2009, Emmanuel Levinas, London: Routledge.
- Handelman, Susan A., 1991, Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Harasym, Sarah (ed), 1998, Levinas and Lacan: The Missed Encounter, Albany, NY: State University of New York Press.
- Hayat, Pierre, 1995, Emmanuel Levinas, éthique et société, Paris: Kimé.
- ———, 1997, Individualisme éthique et philosophie chez Levinas, Paris: Kimé.
- Hegel, G.W.F, 1807 [1977], Phänomenologie des Geistes, amberg/Würzburg: Verlag Joseph Anton Goebhardt. Translated as Phenomenology of Spirit, A. V. Miller (trans.), Oxford: Oxford University Press.
- [he-BT] Heidegger, Martin, 1927 [1962], Sein und Zeit, in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 8: 1–438. Translated as Being and Time, John Maquarrie and Edward Robinson (trans.), New York: Harper and Row Publishers, 1962 (trans. of the 7th ed. of Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer, 1946).
- ———, 1929 [1997], Kant und das Problem der Metaphysik, fifth edition, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991, Translated as Kant and the Problem of Metaphysics, Richard Taft (trans.), based on the German fifth edition, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1997.
- [he-BPP] ———, 1975 [1982], Die Grundprobleme der Phänomenologie, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Gesamtausgabe, vol. 24, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975; originally a lecture course given at the University of Marburg, Summer 1927. Translated as The Basic Problems of Phenomenology, Albert Hofstadter (trans.), Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982.
- [he-FCM] ———, 1983 [1995], Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; originally a lecture course in 1929/30. Translated as The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude, William McNeill and Nicholas Walker (trans.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- [he-PIA] ———, 1985 [2001], Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; originally lectures at the University of Freiburg, Winter 1921/22. Translated as Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into Phenomenological Research, Richard Rojcewicz (trans.), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- [he-O] ———, 1988 [1999], Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), Gesamtausgabe, vol. 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann; originally a seminar of the Summer 1923. Ontology: The Hermeneutics of Facticity, John Van Buren (trans.), Bloomington, IN: Indiana University Press.

- [he-EHP] ———, 1996 [2000], Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt am Main: Klostermann; contains six essays written between the 1930s and the early 1970s. Translated as Elucidations of Hölderlin's Poetry, Keith Hoeller (trans.), Amherst, NY: Humanity Books, 2000.
- Hendley, Steven, 2000, From Communicative Action to the Face of the Other: Levinas and Habermas on Language, Obligation and Community, Lanham, MD: Lexington Books.
- Horowitz, Asher and Gad Horowitz (eds), 2006, Difficult Justice: Commentaires on Levinas and Politics, Toronto: University of Toronto Press.
- [Ideas I] Husserl, Edmund, 1913 [1982], Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Halle: Max Niemeyer. Reprinted in 1950, Walter Biemel (ed.), (Husserliana 3), The Hague: Martinus Nijhoff. Translated as Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology, Fred Kersten (trans.), (Edmund Husserl: Collected Works 2), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1982.
- [hu-CM] ———, 1931 [1973], Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, Gabrielle Peiffer and Emmanuel Levinas (trans.), Paris: J. Vrin; the German original was first published in 1950. Translated to English as Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, Dorion Cairns (trans.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- [Ideas II] ———, 1952 [1989], Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Marly Biemel (ed.), (Husserliana 4), The Hague: Martinus Nijhoff. Translated as Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy—Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution, Richard Rojcewicz and André Schuwer (trans.), (Edmund Husserl: Collected Works 3), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- ———, 1954 [1970], "Der Wiener Vortrag" in Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Walter Biemel (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (pp. 314–348); original was an unpublished manuscript, 1935. Translated as "The Vienna Lecture", in The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, David Carr (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press (pp. 269–299).
- [Hua 10] ———, 1966 [1991], Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917), Rudolf Boehm (ed.), (Husserliana 10), The Hague: Martinus Nijhoff. Translated as On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917), John Barnett Brough (trans.), Dordrecht: Kluwer, 1991.
- ———, 1973a, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil 1905–1920, (Husserliana 13). Iso von Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- [Hua 14] ———, 1973b, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928, (Husserliana 14). Iso von Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.

- ———, 1973c, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935, (Husserliana 15), Iso von Kern (ed.), The Hague: Martinus Nijhoff.
- ———, 2001, Analyses concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic, Anthony J. Steinbock (trans.), Dordrecht: Kluwer; from the lectures between 1920 and 1926.
- [hu-GDP] ———, 2014, Grenzprobleme des Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte; Metaphysik; Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass, 1908–1937), Rochus Sowa and Thomas Vongehr (eds), (Husserliana 42), Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-94-007-6801-7
- Hutchens, Benjamin C., 1998, La responsabilité chez Sartre et Levinas, Paris: L'Harmattan.
- ———, 2004, Levinas: A Guide for the Perplexed, New York: Continuum.
- Hyde, Michael J., 2001, The Call of Conscience: Heidegger and Levinas. Rhetoric and the Euthanasia Debate, Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Janicaud, Dominique (ed), 1999, La métaphysique d'Emmanuel Levinas, special issue of Noesis (Nice), 3. [Janicaud 1999 available online]
- Jospe, Raphael (ed), 1997, Paradigms in Jewish Philosophy, London: Associated University Presses.
- Kalmanson, Leah, Frank Garrett, and Sarah Mattice (eds), 2013, Levinas and Asian Thought, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Kant, Emmanuel, 1788 [2002], Kritik der praktischen Vernunft, translated as Critique of Practical Reason, Werner Pluhar (trans.), Indianapolis, IN: Hackett, Akademie Ausgabe, Vol. 5.
- Katz, Claire E., 2003, Levinas, Judaism and the Feminine: The Silent Footsteps of Rebecca, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- ———, 2012, Levinas and the Crisis of Humanism, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Katz, Claire E. and Lara Trout (eds), 2005, Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers, London and New York: Routledge.
- Kavka, Martin, 2004, Jewish Messianism and the History of Philosophy, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511499098
- ———, 2010, "Screening the Canon: Levinas and Medieval Jewish Philosophy", in New Directions in Jewish Philosophy, Aaron W. Hughes and Elliott R. Wolfson (eds), Bloomington, IN: Indiana University Press, 19–51.
- ———, 2015, "Reading Messianically with Gershom Scholem", in Rethinking the Messianic Idea in Judaism, Michael Morgan and Steven Weitzman (eds), Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Kayser, Paulette, 2000, Emmanuel Levinas: la trace du féminin, Paris: Presses Universitaires de France.

- Kearney, Richard, 1984, Dialogues with Contemporary Continental Philosophers: The Phenomenological Heritage (Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida), New York: Manchester University Press.
- ———, 1989, Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: The Phenomenological Heritage. Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Herbert Marcuse, Stanislas Breton, Jacques Derrida, Manchester, UK: Manchester University Press.
- Keenan, Dennis King, 1994, Death and Responsibility: The "Work" of Levinas, Albany, NY: State University of New York Press.
- Kenaan, Hagi, 2012, Visages: Une autre éthique du regard après Levinas, Colette Salem (trans.), Paris: Editions de l'Éclat. Translated from the Hebrew edition, Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 2008.
- Kosky, Jeffrey L., 2001, Levinas and the Philosophy of Religion, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Krewani, Wolfgang N., 1992, Emmanuel Levinas. Denker des Anderen, Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Kunz, George, 1998, The Paradox of Power and Weakness: Levinas and an Alternative Paradigm for Psychology, Albany, NY: State University of New York Press.
- Large, William, 2015, Levinas's Totality and Infinity: A Reader's Guide, New York: Bloomsbury.
- Laruelle, François (ed.), 1980, Textes pour Emmanuel Lévinas, Paris: Éditions Jean-Michel Place.
- ———, 1986, Les philosophies de la différence: Introduction critique, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lazaroff, Alan, 2002, Nietzsche, Buber, Levinas: Judaism as Relational Religion, New York: Hunter College of the City University of New York / Temple Israel.
- Lescourret, Marie-Anne, 1994, Emmanuel Levinas, Paris: Éditions Flammarion.
- 2005–present, Levinas Studies: An Annual Review, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press (17 volumes to date).
- Libertson, Joseph, 1982, Proximity: Levinas, Blanchot, Bataille and Communication, (Phænomenologica 87), The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Lin, Yael (ed.), 2014, Levinas Faces Biblical Figures, Lanham, MD: Lexington Books.
- Liska, Vivian, 2017, German-Jewish Thought and Its Afterlife: A Tenuous Legacy, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Lissa, Giuseppe, 2002, "Phénoménologie et/ou herméneutique chez Emmanuel Levinas", in Cohen-Levinas and Trigano 2002: 195–234.
- Llewelyn, John, 1991, The Middle Voice of Ecological Conscience. A Chiasmic Reading of Responsibility in the Neighborhood of Levinas, Heidegger and Others, New York: Saint Martin's Press.

- ———, 1995, Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics, New York: Routledge.
- ———, 2000, The Hypocritical Imagination: Between Kant and Levinas, New York: Routledge.
- ———, 2002a, Appositions of Jacques Derrida and Emmanuel Levinas, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- ———, 2002b, "Levinas and Language", in Critchley and Bernasconi 2002: 119–138. doi:10.1017/CCOL0521662060.006
- Malka, Salomon, 2002, Emmanuel Levinas: la vie et la trace, Paris: J-C Lattès.
- Manning, Robert John Sheffler, 1993, Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Marcus, Paul, 2008, Psychoanalysis, Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Marion, Jean-Luc, 1986, Prolégomènes à la charité, Paris: Éditions la Différence. Translated as Prolegomena to Charity, Stephen E. Lewis (trans.), New York: Fordham University, 2002.
- ———, 1989, Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, Paris: Presses Universitaires de France.
- ——— (ed.), 2000, Positivité et transcendance, suivi de Lévinas et la phénoménologie, Paris: Presses Universitaires de France.
- May, Todd, 1997, Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Matthews, Eric, 1996, "After Structuralism: Derrida, Levinas, and Lyotard", in his Twentieth-Century French Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 157–186.
- McDowell, John, 1998, Mind, Value, and Reality, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McGettigan, Andrew, 2006, "The Philosopher's Fear of Alterity: Levinas, Europe and Humanities 'without Sacred History'", Radical Philosophy, 140(Nov/Dec): 15–25, [McGettigan 2006 available online]
- Mensch, James, 2015, Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- [mp-PP] Merleau-Ponty, Maurice, 1945 [2012], Phénoménologie de la perception, Paris: Éditions Gallimard. Translated as Phenomenology of Perception, Donald Landes (trans.), London: Routledge, 2012.
- ———, 1964 [1968], Le Visible et l'invisible, Claude Lefort (ed.), Paris: Editions Gallimard. Translated as The Visible and the Invisible, Alfonso Lingis (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1968.
- Messina, Aïcha Liviana, 2018, L'anarchie de la paix: Levinas et la philosophie politique, Paris: CNRS Éditions.

- Moati, Raoul, 2012 [2017], Evénements nocturnes: Essai sur Totalité et Infini, (Le bel aujourd'hui), Paris: Hermann. Translated as Levinas and the Night of Being: A Guide to Totality and Infinity, Daniel Wyche (trans.), New York: Fordham University Press. doi:10.5422/fordham/9780823273195.001.0001
- Mole, Gary D., 1997, Lévinas, Blanchot, Jabès: Figures of Estrangement, Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Mongin, Olivier (ed.), 1997, Lectures d'Emmanuel Levinas, special issue of Esprit, 234 (Juillet 1997).
- Morgan, Michael L., 2007, Discovering Levinas, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511805240
- ———, 2011, The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511921551
- ———, 2016, Levinas's Ethical Politics, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Morrison, Glenn, 2013, A Theology of Alterity: Levinas, von Balthasar, and Trinitarian Praxis, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Moten, Fred, 2018, The Universal Machine: Consent not to be a Single Being, Durham, NC: Duke University Press.
- Murray, Jeffrey W., 2003, Face to Face in Dialogue: Emmanuel Levinas and (the) Communication (of) Ethics, Lanham, MD: University Press of America.
- Nancy, Jean-Luc, 1982, Le partage des voix, Paris: Galilée.
- ———, 1983 [2004], "Le Katègorein de l'excès", in his L'impératif catégorique, Paris: Flammarion, 81–19. Translated as "The Kategorein of Excess" in A Finite Thinking, Simon Sparks (ed.), James Gilbert-Walsh (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 142.
- Ndayizigiye, Thaddée, 1997, Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas, New York: Peter Lang.
- Neendoor, Thomas, 1998, Communion: An Ecclesiological Analysis of the Concept of Communion of the Thomas Christians in the Light of the Idea of Self in Emmanuel Levinas, Kerala: Pontifical Oriental Institute of Religious Studies.
- New, Melvyn, Richard A. Cohen, and Robert Bernasconi (eds), 2001, In Proximity: Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century, Lubbock, TX: Texas Tech University Press.
- Newton, Adam Zachary, 2001, The Fence and the Neighbor: Emmanuel Levinas, Yeshayahu Liebowitz, and Israel among the Nations, Albany, NY: State University of New York Press.
- Nordmann, Sophie, 2017, Levinas et la philosophie judéo-allemande, Paris: Vrin.
- O'Neill, Onora, 1996, Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511621239

- Ouaknin, Marc-Alain, 1993 [1995], Le livre brûlé: philosophie du Talmud, Paris: Lieu Commun. Translated as The Burnt Book: Reading the Talmud, Llewelyn Brown (trans.), Princeton: Princeton University Press, 1995.
- Oppenheim, Michael D., 1997, Speaking/Writing of God: Jewish Philosophical Reflections on the Life with Others, Albany, NY: State University of New York Press.
- Peperzak, Adriaan T., 1993, To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas, West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- ––– (ed.), 1995, Ethics as First Philosophy: The Significance of Emmanuel Levinas for Philosophy, Literature and Religion, New York: Routledge.
- –––, 1997, Beyond: The Philosophy of Emmanuel Levinas, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Perez, Félix, 2016, Apprendre à philosopher avec Levinas, Paris: Ellipses.
- Perpich, Diane, 2008, The Ethics of Emmanuel Levinas, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Petrosino, Silvano and Jacques Rolland, 1984, La vérité nomade: Introduction à Emmanuel Lévinas, Paris: Éditions La Découverte.
- Pines, Shlomo, 1974, "Translator's Introduction", in Moses Maimonides: The Guide of the Perplexed, Vol. I, Chicago: University of Chicago Press, 1974: lvii–cxxii.
- Plant, Bob, 2005, Wittgenstein and Levinas: Ethical and Religious Thought, New York: Routledge.
- Plourde, Simonne, 1996, Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité: guide de lecture, Paris: Le Cerf.
- Poirié, François, 1992, Emmanuel Lévinas, Besançon: Éditions La Manufacture.
- Ponzio, Augusto, 1996, Subjectivité et altérité: Sur Emmanuel Levinas, suivi de deux dialogues avec Emmanuel Levinas, Paris: L'Harmattan.
- Pradines, Maurice, 1928, Philosophie de la sensation, Vol. I "Le problème de la sensation", Paris: Les Belles Lettres.
- –––, 1932, Philosophie de la sensation, Vol. II "La sensibilité élémentaire", Paris: Les Belles Lettres.
- Puntel, Lorenz, 2012, Being and God: A Systematic Approach in Confrontation with Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, and Jean-Luc Marion, Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Purcell, Michael, 1998, Mystery and Method: The Other in Rahner and Levinas, Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Putnam, Hilary, 2008, Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rabinovich, Silvana, 2003, La trace dans la palimpsest: Lectures de Levinas, Paris: L'Harmattan.

- Rae, Gavin, 2016, The Problem of Political Foundations in Carl Schmitt and Emmanuel Levinas, London: Palgrave Macmillan. doi:10.1057/978-1-137-59168-5
- Ricœur, Paul, 1990 [1992], Soi-même comme un autre, Paris: Éditions du Seuil. Translated as Oneself as Another, Kathleen Blamey (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ———, 1997, Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'Essence d'Emmanuel Levinas, Paris: Presses Universitaires de France.
- Robbins, Jill, 1991, Prodigal Son/Elder Brother: Interpretation and Alterity in Augustine, Petrarch, Kafka and Levinas, Chicago: University of Chicago Press.
- ———, 1999, Altered Reading: Levinas and Literature, Chicago: University of Chicago Press.
- Rolland, Jacques (ed.), 1984, Emmanuel Lévinas, (Cahiers de la nuit surveillée, 3), Lagrasse: Éditions Verdier.
- ———, 2000, Parcours de l'Autrement: Lecture d'Emmanuel Levinas, Paris: Presses Universitaires de France.
- Rose, Gillian, 1992, The Broken Middle: Out of Our Ancient Past, Oxford: Blackwell Publishers.
- ———, 1993, Judaism and Modernity: Philosophical Essays, Oxford: Blackwell Publishers.
- Rosenzweig, Franz, 1921 [2005], Stern der Erlösung, Frankfurt am Main: Kauffmann. Translated as Star of Redemption, Barbara E. Galli (trans.), Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2005.
- Rychter, Ewa, 2004, (Un)saying of the Other: Allegory and Irony in Emmanuel Levinas's Ethical Language, New York: Peter Lang.
- Saint Cheron, Michaël de, 2010, Entretiens avec Emmanuel Lévinas, Livre de Poche. Translated as Conversations with Emmanuel Levinas: 1983–1994, Gary D. Mole (trans.), Pittsburgh, PA: Duquesne University Press, 2010.
- Salanskis, Jean-Michel, 2006, Levinas vivant, Paris: Les belles lettres.
- ———, 2016, Le fait juif, Paris: Les belles lettres.
- Saracino, Michele, 2003, On Being Human: A Conversation with Lonergan and Levinas, Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Sartre, Jean-Paul, 1943 [1992], L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique, Paris: Éditions Gallimard. Translated as Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology, Hazel Barnes (trans.), New York: Washington Square Press.
- Schroeder, Brian, 1996, Altared Ground: Levinas, History and Violence, New York: Routledge.
- Sealy, Kris, 2013, Moments of Disruption: Levinas, Sartre, and the Question of Transcendence, Albany, NY: State University of New York Press.

- Sebbah, François-David, 2000, Lévinas: Ambiguïtés de l'altérité, Paris: Les Belles Lettres.
- ———, 2001 [2012], Épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, Presses Universitaires de France. Translated as Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition, Stephen Barker (trans.), Stanford, CA: Stanford University Press, 2012.
- ———, 2009, Lévinas et le contemporain: Les préoccupations de l'heure, Besançon: Éditions Les Solitaires Intempestifs.
- Seong, ShinHyung, 2018, Otherness and Ethics: An Ethical Discourse of Levinas and Confucius, Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Severson, Eric, 2013, Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Shankman, Steven and Massimo Lollini (eds), 2002, Who, Exactly, is the Other? Western and Transcultural Perspectives. A Collection of Essays, Eugene, OR: University of Oregon Books.
- Shapiro, Lawrence, 2011, Embodied Cognition, New York: Routledge.
- Shepherd, Andrew, 2014, The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality, Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Simmons, J. Aaron and David Wood (eds), 2008, Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Simmons, William Paul, 2003, An-Archy and Justice: An Introduction to Emmanuel Levinas's Political Thought, Lanham, MD: Lexington Books.
- Smith, Michael B., 2005, Toward the Outside: Concepts and Themes in Emmanuel Levinas, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Smith, Steven G., 1983, The Argument to the Other: Reason beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas, Chico, CA: Scholars Press.
- Sparrow, Tom, 2013, Levinas Unhinged, Hants, UK: Zero Books.
- Srajek, Martin C., 1998, In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. doi:10.1007/978-94-011-5198-6
- Stanford, Stella, 2000, The Metaphysics of Love: Gender and Transcendence in Levinas, New Brunswick, NJ: Athlone Press.
- Stauffer, Jill, 2015, Ethical Loneliness: The Injustice of Not Being Heard, New York: Columbia University Press.
- Stone, Ira F., 2009, Reading Levinas / Reading Talmud: An Introduction, Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Stone, Matthew, 2018, Levinas, Ethics and Law, Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Strasser, Stephan, 1978, Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Levinas Philosophie, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- ———, 1993, "Emmanuel Levinas: Ethik als erste Philosophie", in Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Theunissen, Michael, 1969 [1984], Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin: de Gruyter. Translated as The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber, Christopher Macann (trans.), (Studies in Contemporary German Social Thought), Cambridge, MA: MIT Press, 1984.
- Tahmasebi-Birgani, Victoria, 2019, Emmanuel Levinas and the Politics of Non-Violence, Toronto: University of Toronto Press.
- Thomas, Elisabeth Louise, 2004, Emmanuel Levinas: Ethics, Justice and the Human beyond Being, London: Routledge.
- Todd, Sharon, 2003, Learning from the Other: Levinas, Psychoanalysis and Ethical Possibilities in Education, Albany, NY: State University of New York Press.
- Topolski, Anya, 2015, Arendt, Levinas and a Politics of Relationality, Lanham, MD: Rowman & Littlefield International.
- Toumayan, Alain P., 2004, Encountering the Other: The Artwork and the Problem of Difference in Blanchot and Levinas, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Trigano, Shmuel (ed.), 1997, L'école de pensée juive de Paris, (Pardès 23), Paris: Éditions In Press.
- ———, 2002, "Levinas et le projet de la philosophie juive", in Cohen-Levinas and Trigano 2002: 145–178.
- Vasseleu, Cathryn, 1998, Textures of Light: Vision and Touch in Irigaray, Levinas and Merleau-Ponty, New York: Routledge.
- Velling, Terry A., 2014, For You Alone: Levinas and the Answerable Life, Eugene, OR: Cascade Books.
- Veulemans, Sophie, 2008, "On Time: Levinas' Appropriation of Bergson", in Burggraeve 2008: 279–302.
- Wall, Thomas Carl, 1999, Radical Passivity: Lévinas, Blanchot, and Agamben, Albany, NY: State University of New York Press.
- Wehrs, Donald, 2013, Levinas and Twentieth-Century Literature: Ethics and the Reconstitution of Subjectivity, Newark: University of Delaware Press.
- Westphal, Merold, 2008, Levinas and Kierkegaard in Dialogue. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wiggins, David, 1987 [1998], Needs, Values, Truth: Essays in the Philosophy of Value, Oxford: Oxford University Press. Third edition, 1998.o
- Winkler, Raphael, 2018, Philosophy of Finitude: Heidegger, Levinas, and Nietzsche, New York: Bloomsbury.

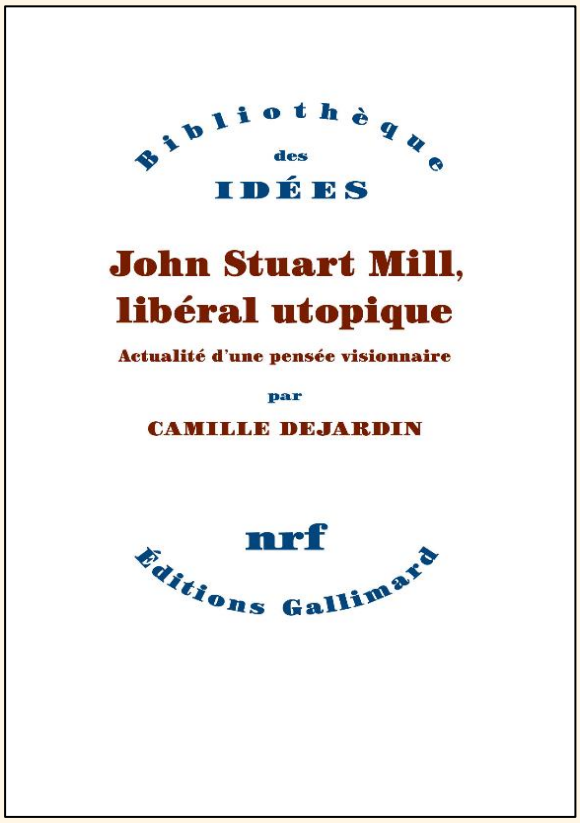
- Wolff, Ernst, 2007, De l'éthique à la justice: Langage et politique dans la philosophie de Lévinas, Dordrecht: Springer. doi:10.1007/978-1-4020-6122-6
- Wolfson, Elliot R., 2014, Giving Beyond the Gift: Apophasis and Overcoming Theomania, New York: Fordham University Press. doi:10.5422/fordham/9780823255702.001.0001
- Wolosky, Shira, 2017, "Two Types of Negative Theology; Or, What Does Negative Theology Negate" in Negative Theology as Jewish Modernity, Michael Fagenblat (ed.), Bloomington, IN: Indiana University Press, 161–179.
- Wood, David and Robert Bernasconi (eds), 1982, Time and Metaphysics, Coventry, UK: Parousia Press.
- ––– (eds), 1985, Derrida and Différance, Coventry, UK: Parousia Press.
- Wyschogrod, Edith, 1974 [2000], Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers. Second edition, New York: Fordham University Press, 2000.
- Zielinski, Agata, 2002, Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l'autre, Paris: Presses Universitaires de France.
- Zimmermann, Nigel, 2103, Levinas and Theology, New York: Bloomsbury.

Video and Sound Documents

- Absent God: Emmanuel Levinas and the Humanism of the Other, Yoram Ron (director), Israel: Noprocess films and Arnavaz Productions, 2015. (68 minutes, Hebrew & French with English and Hebrew subtitles)
- Emmanuel Levinas: Journée d'études, Alain Finkielkraut, Benny Lévy, Catherine Chalier et al., Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003 (four CDs).
- Interview Levinas, Deodaat Visser (director), Netherlands: IKON/Levinas Studiekring, 1986 (Dutch and French). [Interview Levinas available online]
- Levinas, David Hansel and Isy Morgensztern, Paris: Éditions Montparnasse, 2013 (2 DVDs) (In French).

«جون ستيوارت ميل، الليبرالي اليوتوبي: راهنية فكر استشرافيّ»

كاميل دو جَرْدَان



كتبت كاميل دو جردان أطروحتها عن جون ستيوارت ميل، في محاولةٍ منها للتعريف بهذا العَلَمِ لجمهور القرّاء الفرنسيين، وهي تدركُ أنَّهُ بالرّغم من الترجمات الكثيرة التي حظيت بها مؤلَّفاتهُ إلا أنَّهُ ما يزالُ مغيَّباً عن ساحة الفكر والدراسة والبحث. كان ستيوارت ميل أحد أبرز الفلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر، غذَّت أفكارُهُ المناخ الفكريَّ وسلَّطت الضوء على أهمّ المشاكل السياسية والاجتماعية التي ما يزال يرزحُ تحتها واقعنا المعاصر. يضاف إلى ذلك كلِّه، أن ستيوارت ميل جمع في شخصيته بين الفيلسوف، والعضو في البرلمان البريطاني، والمفكر الملتزم ذي الرسالة، ويرجعُ لهُ الفضلُ في الحرص على ميلاد الديمقراطية في صورتها الحاليةِ.

لا يقتصرُ دور ستيوارت ميل على التنظير الملازم لطبيعة التحوُّلات التي يشهدها مجتمعهُ، بل عُرف بقدرته التنبّؤية والاستشرافية التي مكّنتهُ من فهم مآلِ المجتمعات الغربية، وفي ذلك السياق كان دفاعُه عن الفردانية والحرية والمساواة والنظام التعددي، وحريّة المرأة، ونقد طبيعة التحول الاقتصادي والسياسيّ، وفي الواقع لا ينكرُ أحدٌ أن تلك القضايا التي طرحها ستيوارت ميل ما تزال تفرضُ نفسها على واقع الإنسان المعاصر اليوم، وما تزال تنهال بكامل ثقلها على واقعنا المعاصر.

فيم يفيدنا الاطلاع على أعمال جون ستيوارت ميل؟ تنبّهنا كاميل دو جردان – على امتداد صفحات مؤلّفها الأربعمئة – إلى أهمية دراسةِ فكر ستيوارت ميل. قسَّمت دو جردان عملها إلى أقسام ثلاثة ومقدِّمة وخاتمة، فجاءت عناصر المؤلّف

متسقةً ومتماسكةً، وسمت مقدّمة المؤلّف بـ: «فيلسوف من أجل زمننا»، وقسم أوّل: «جون ستيوارت ميل، محافظ اشتراكي ليبرالي»، وقسم ثان: «يوتوبيا لبيرالية»، وقسم ثالث: «جون ستيوارت ميل الأمس واليوم»، ووضعت خاتمة بعنوان: «ما يتعين علينا». وقد كتبت هذه الأقسام على امتداد أحد عشر فصلاً ناقشت من خلالها قضايا حاسمة في فكر ستيوارت ميل.

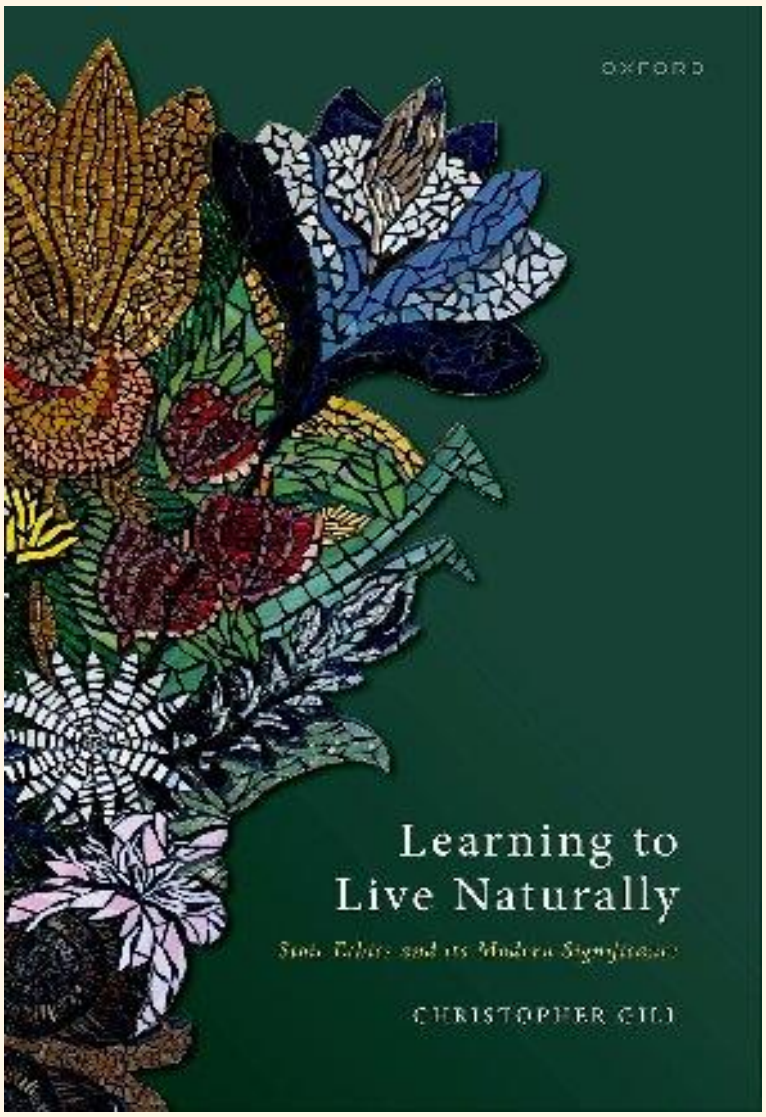
استطاع جون ستيوارت ميل في بناء نظريته السياسية والأخلاقية والاجتماعية التوليف بين مفاهيم يجدها المرء على قدر كبير من التباعد والتنائي، لقد كان قادراً على الجمع بين "النفعية"، و"الحداثة"، و"البراغماتية"، وهو إلى جانب ذلك كلّه متحرّر من سلطة التقاليد التي رسّختها الفلسفات القاريّة، وظلّ منفتحاً على نوع من التعدّدية الميتافيزيقية، كما ظلّ وفيًّا لقيم التّعالي التي يفترضها الوجود الأخلاقي للإنسان، من غير أن يغفل عن أهمية النظر في قيم الاقتصاد والواقعية اللبيرالية.

لم تنفك المجتمعات الغربية تنتج الأزمات عينها، فالتفاوتات الاقتصادية، وتراجع قيم العيش المشترك، وتفاقم التوترات الاجتماعية المرتبطة بالهوية والإرهاب والعنصرية، بالإضافة إلى انعدام الثقة في المؤسسات والتمثيلات السياسية، بل واستياء الشعوب وانهيار قيم التعليم والخدمات الأساسية، كلّها مظاهرُ تنذر بأزمات عميقة تستفحلُ أكثر فأكثر، وهي في عمقها ليست أزمات جديدةً، وإنما تعود جذورها إلى بدايات تطور المجتمعات اللبيرالية، وهي مشاكل تظهر وتطفو إلى السطح حينا وتخبو حينا آخر، لكنّها مشاكل جوهرية لا يمكنُ التغاضي عنها. إنَّ العائق الأساسي الذي يحول من دون الخوض في حقيقة هذه المشاكل الحساسة يرجعُ في الأصل إلى طبيعة المجتمعات اللبيرالية التي تعلي من قيم الحرية، والتي تدافع عنها مهما كانت أوضاعُ الإنسان.

ما يعتين علينا وما لا يتعين، على حد تعبير كاميل دو جردان، وما ينبئنا به مشروع جون ستيوارت ميل هو الدعوة إلى العمل وإلى النضال في سبيل تحدي المعضلات التي يواجهنا بها الواقع، وهي فلسفة تزاوج بين العقل والعمل من أجل إكساب الإنسان هدفاً يمكنه من خوض معارك حقيقية والظفر بها، ففلسفة جون ستيوارت ميل لا تعلمنا كيف نموت بقدر ما هي فلسفة تعلمنا كيف نعيش ونحيا.

«تعلّم لتعيشَ طبيعياً: الأخلاقيات الرو اقية ودلالاتها المعاصرة»

كريستوفر جيل



صدر هذا الكتابُ عن دار أوكسفورد للنشر سنة ٢٠٢٣ لكاتبه كريستوفر جيل، وهو يستعيد إرث الفلسفة اليونانية. لقد أمسى الاهتمامُ بالتيارات الفلسفيَّة الكلاسيكيةِ أمراً لا محيد عنه في الدراسات الفلسفية المعاصرة، وفي هذا الكتاب نجدُ ما يثبتُ ذلك ويفسّرهُ. اختارَ كريستوفر جيل لمؤلَّفه عنواناً: «**تعلّم لتعيشَ طبيعياً: الأخلاقيات الرو اقية ودلالاتها المعاصرة**»، وهو عنوان يوحي بكثير من الدَّلالات التي ينبغي أن نقف عندها. ما الذي يمكن للإنسان المعاصر أن يستفيدهُ من دراسة الرواقية وأفكارها.

الرواقيةُ تقليدٌ فلسفيّ يونانيٌّ قديم يعود إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وهي من المدارس التي جاءت بعد المدرسة السقراطية، وقد عرفت هذه الفلسفة تطوّرات متعاقبة عبر الزمن، وعاشت تحولات كثيرةً بفضل إسهامات أعلامها ومفكريها. ومن الصعبِ تحديدُ معالمها الفكرية والفلسفية في تعريف جامع مانع، بقدر ما يتعين على القارئ أن ينتبه إلى أهمية القضايا التي تطرحها والانتظارات التي تجيب عنها.

قسَّم كريستوفر جيل مؤلَّفه إلى أقسام ثلاثة: وسمَ القسم الأوَّل ب: "**أن تعيش طبيعياً**"؛ والقسم الثاني: "**تعلم لتعيش طبيعياً**"؛ والقسم الثالث: "**الأخلاقيات الرو اقية والنظرية الأخلاقية المعاصرة**". قدَّم جيل عرضاً متفحصًا للأفكار التي قامت عليها النظرية الأخلاقية الرواقية، مبرزاً أهميَّتها للنظرية الأخلاقية الحديثة والمعاصرة؛ حيثُ عبَّر في الجزء الأوَّل عن الأسس التي قامت عليها أخلاقيات السعادة عند المدرسة الرواقية، من خلال نظرتهم القائمة على أساس التّوافق مع الطبيعة، وكذا عنايتهم بالفضيلة بحسبانها مجموع التجارب والخبرات التي تُعِينُ الإنسان على قيادة وتوجيه حياته نحو السَّعادة، ولا يقف كريستوفر جيل عند هذا الحدِّ، وإنَّما يتتَّبعُ النظرية الرواقية الأخلاقية في مناحيها الدقيقة، فينظرُ في طبيعة الحواسِ وعلاقتها بالفضيلة الأخلاقية. قدَّمَ المؤلّفُ في هذا الجزء من الكتاب المزايا الرئيسة التي تتمحور حولها الأخلاقيات الرواقية مركزا على مفهومي السعادة والفضيلة.

دَلَفَ جيل في الجزء الثاني من مؤلَّفه إلى العناية بالفكر الرّواقيّ، مبرزًا أهميَّته في تطوّر الأخلاقيات اليونانية ونظرتها إلى الفضيلة، وذلك بالتّركيز على التَّرابط الحاصلِ بين الفهم الأخلاقيّ وتشكّل العلاقات الاجتماعية وما يترتَّبُ عنها من استجابات عاطفيَّةٍ. اقترح المؤلّف من خلال هذا الجزء قراءةً للموضوعات الأساسية التي تقوم عليها الأخلاقيات الرواقية.

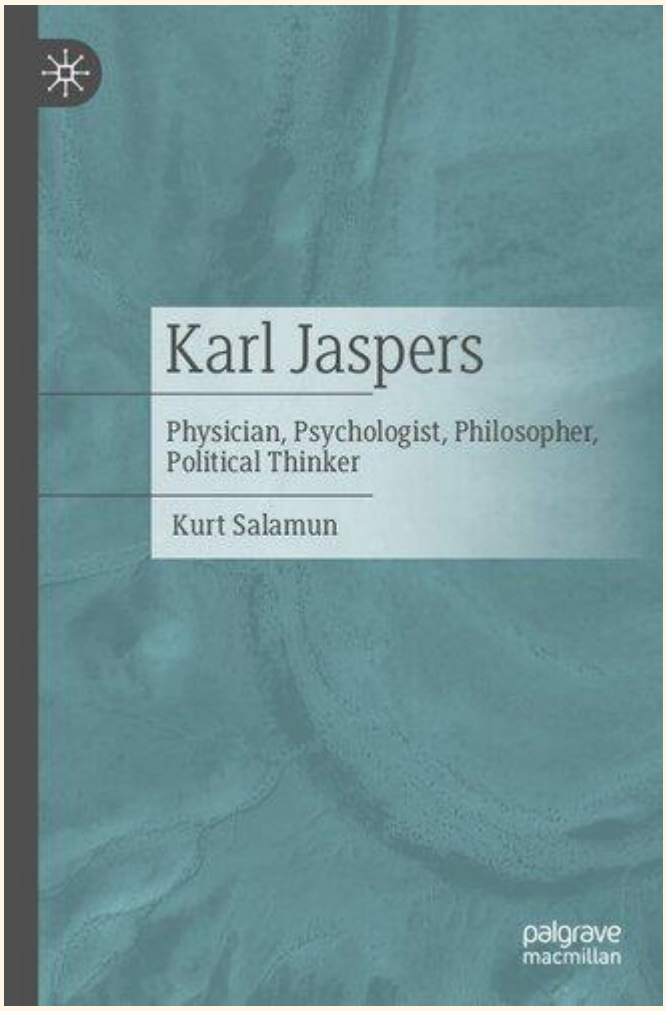
وأمَّا الجزء الثالثُ من هذا الكتابِ فيناقشُ الكيفية التي يمكن للأخلاقيات الرواقيةِ من خلالها أن تسهمَ في بناء النظرية المعاصرة، وبالأخصِّ عندما يتعلَّقُ الأمرُ بأخلاقيات الفضيلة، وذلك من خلال بيان أوجه الفرق بين الطريق التي اقترحتها الرواقية وتلك التي عني بها أرسطو، ويسعى كريستوفر جيل إلى بيان أهمية التركيز على الأخلاق الرواقية بعدّها بديلا نظرياً مميازاً للطريق الذي اقترحهُ أرسطو. ينتهي صاحبُ الكتاب إلى الكشف عن الطرق التي يمكنُ أن تساهم بها الأفكار الرواقية حول الطبيعة البشرية في المناقشات الأخلاقية الحديثة، ولا سيما حول كيفية الاستجابة الفعّالة لانهيار النظم الأخلاقية المعاصرة، في علاقة ببيئة الإنسان ومحيطه. بين جيل في هذا الجزء ما يمكن أن تساهم به الأخلاقيات الرواقية في بناء النظرية الأخلاقية المعاصرة.

كانَ التقسيم الذي اقترحه جيل بمثابةِ رؤية منهجية، حاول من خلالها إبراز أهمية الأخلاق الرواقية، ومبرزا نقاط قوّتها، فالرواقية – عنده – بإمكانها أن تساهم بفعالية في بناء أخلاقيات الفضيلة الحديثة، وذلك باعتبارها بديلاً – أو مكمّلاً – لنموذج أخلاقيات الفضيلة كما قدمته الفلسفة الأرسطية، كما يرى بأن الأخلاقيات الرواقية تعبّر عن مزيج متماسك ووثيق بين المعايير الأخلاقية – مثلما جسّدتها التصوّرات الكلاسيكية – ومفهوم الطبيعة الذي يعتبرُ امتدادا للوجود الإنسانيّ نفسه.

تقوم الأخلاقيات الرواقية على نظرة صارمةٍ في تحديدها مفهوم "القيمة"، وفي رؤيتها لمفهوم "الفضيلة"، باعتبارها أساساً وحيداً للسعادة. تنبني الصّرامة الأخلاقيةُ في التقليد الرواقيّ؛ فمن حيث نظرية القيمة يؤكد على ضرورة التمييز بين القيمة الخاصة (=الخير) للفضيلة وباقي أشكال القيمة التي تعتبرُ نافعةً.

«كارل ياسبيرز: فيزيائي، وعالم نفس، وفيلسوف، ومفكر سياسيّ»

كورت سلامون



صدر هذا الكتابُ عن دار نشر بيلغريف ماكميلان، سنة ٢٠٢٢، ويهتمّ بالمفكر والفيلسوف الألماني كارل ياسبيرز (١٨٨٣-١٩٦٩) للكاتب سلامون كورت. ومن خلال هذا المؤلَّف يمكن للقارئ أن يتعرَّف على شخصية فلسفية استثنائية، واجهت الحياة بمصاعبها، إذ كان ياسبيرز من جهة مضطرًّا إلى مواجهة مرض عضال أصابه، ومن جهة أخرى كان عليه أن يواجه مضايقة النازية. لكن بالرغم من ذلك فقد نجح في بناء مشروعه الخاصّ، كطبيب، وباحث، ومعلم، وأكاديمي، وفيلسوف، وكاتب سياسي، وكزوج سعيد. ومن خلال هذا المؤلف يمكن للقارئ أن يتتبّع الموضوعات الرئيسة لتفكيره؛ عن معنى الحياة، والغيرية، والله، ومعنى التاريخ، والدفاع عن الديمقراطية، ونقد طرق التفكير الشمولية.

يتألَّفُ هذا الكتابُ من ثلاثة عشر فصلاً؛ ويمثّلُ كلّ واحدٍ منها جانباً من جوانب تفكير كارل ياسبيرز، ويأتي هذا العملُ في الذكرى الخمسين لوفاة ياسبيرز بوصفه مناسبةً، خاصةً، من أجل إعادة التفكير في منحًى شخصيّ استثنائيّ، حفت به المخاطر من كل صوب. يرصدُ المؤلّف مساراً فكريًا تزايد الاهتمامُ به في الآونة الأخيرة. لم يكن ياسبيرز مجرّد مفكِّر أوروبيّ بل حريٌّ بنا أن نعتبرهُ مفكراً إنسانياً استطاع الانفتاح على حضارات الشرق الصين وآسيا.

استطاع سلامون كورت تقديمَ – في فصول مؤلّفه الثلاثة عشرة – تقديم كارل ياسبيرز مثلما لم يعرفه قارئ قطّ، متتبّعاً في ذلك حياة الرّجل وفكره، ومتقصّياً فيها كل شاردة وواردة، فجاءت فصول المؤلّف متماسكةً يشدّ بعضها بعضاً. عرفت حياة ياسبيرز تقلبات كثيرةً. يتقصّى سلامون كورت عن مراحل طفولةِ كارل ياسبيرز ويقف عند أبرز السمات التي طبعت طفولته، من خلال استحضار الظروف السياقية العامة التي شكلت هذه المرحلة من حياة هذه الشخصية الاستثنائية.

كان لعلمين من أعلام هذه المرحلة التاريخية أثر بالغ في فكر ياسبيرز، ويتعلّق الأمرُ بكلّ من ماكس فيبر (١٨٦٤-١٩٢٠)، ومارتن هايدغر (١٨٨٩-١٩٧٦)، اللذان أثرا بشكل استثنائي في تطور أفكاره.

بدءاً بعشرينيات القرن العشرين استطاع ياسبيرز نعت فلسفته ب"فلسفة الوجود"، والوجود عنده ليس سوى تجربة الحرية والاختيار الأشد حميمية، والتي لا تقبل التّحديد ولا التعريف، وهذا التحديدُ مباينٌ ومفارق لنوع التعريفات التي اصطلح عليها غيره من فلاسفة هذه المرحلة، وخاصة عند أعلام الوجودية الفرنسية ولدى سارتر على وجه الدّقة. تمكّن ياسبيرز – بعد الحرب العالمية الثانية – من الإبقاء على المسافة بين فكره وتيار الوجودية، فلم يتطبّع بها ولا تلبّست بها أفكاره، وإنما شاء أن يتخذ طريقاً جديداً في الفلسفة، وأراد لفكره أن أن يكون "فلسفة العقل"، إنّه العقل الضامن الذي يشملُ أشياء الوجود كلَّها.

حوَّلَ ياسبيرز "فلسفة العقل" إلى إرادة كونية تواصلية، وذلك من خلال التّشديد على أهمية الآخر من أجل أن يتحقَّق للذات وعيها بذاتها. وبالرّغم من أن مفهوم "الآخر" أو "الغيرية" لا يمثّل قطب الرحى في فلسفة ياسبيرز – مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ليفيناس – إلا أنه مفهوم ضروريّ حتى تتشكّل فلسفة الوجود.

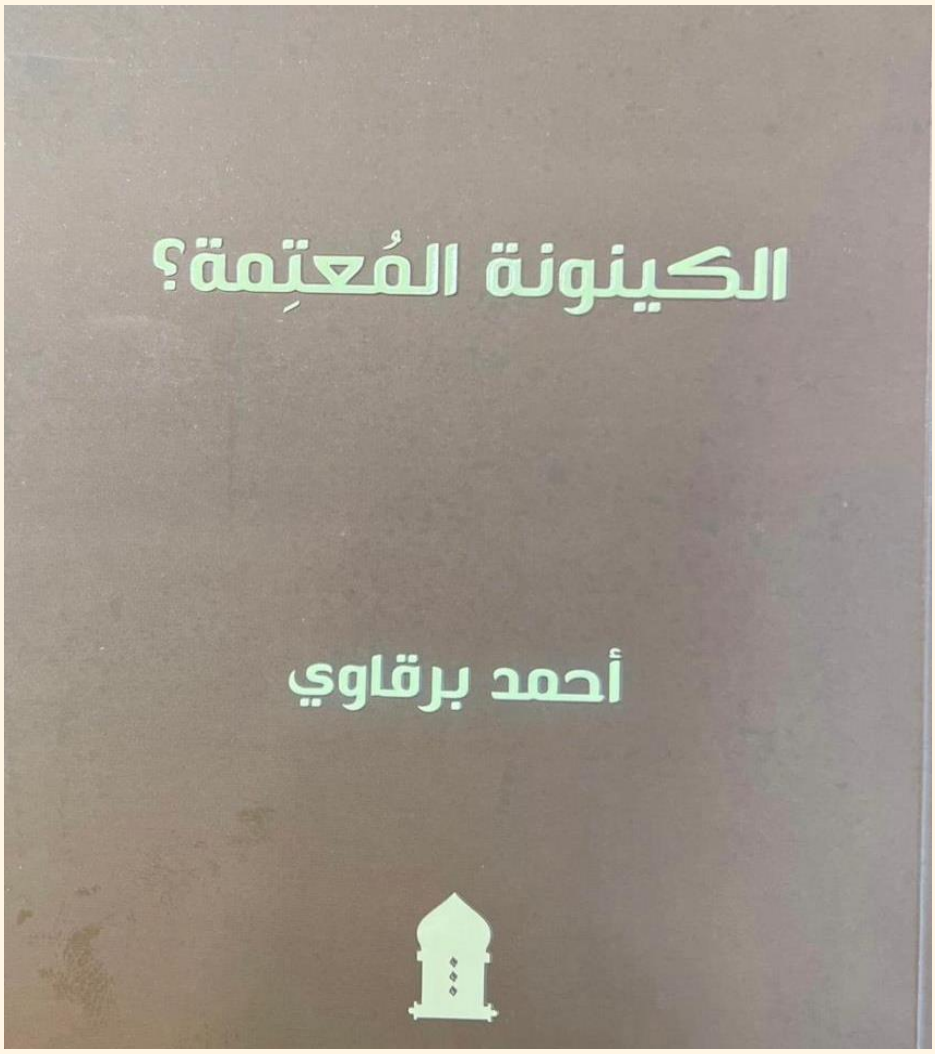
عرضَ ياسبيرز فلسفته - في ثلاثين مؤلَّفاً – كمذهب شاملٍ للإشكاليات الكبرى التي واجهت الإنسانية. كتبَ ياسبيرز سيرتهُ الفلسفية في مؤلَّف وسمه ب "سيرة ذاتية فلسفية" Philosophische Autobiographie وقد استطاع تحديد المفاهيم الأساسية لفلسفته وحياته؛ لأنهما لم تكونا منفصلتين بل كانت الواحدة منهما انعكاساً للأخرى.

انشغلَ ياسبيرز، كثيراً، بالوضعيات النهائية للكائن البشري، فالإنسان لا يعي وجوده إلا ضمن وضيعات محدّدة؛ إذ الوعيُ ليس فقط وعياً بشيء ما، ولكنَّه وعي في سياق ما، وهذا السياق مشروطٌ بوضعيات بعينها. مكَّنه انشغاله بالطبّ والعلاج النفسي من معرفة هذه المحدودية البشرية والإمكانيات التي يستطيعُ الكائن البشريُّ أن يضطلع بها، وبالأخص منها تلك التي يجهلها الإنسانُ أو تكون محجوبةً عنهُ.

وقصارى القول إن هذا المؤلَّفَ عمل استثنائيّ قدَّمهُ سلامون كورت، بوصفه متخصصاً في فلسفة ياسبيرز، ويمكن للمرء من خلاله أن يجد ضالته إن أراد أن يعرف – على التحقيق – من هو ياسبيرز الفيلسوف وياسبيرز الإنسان.

قراءة في كتاب: الكينونة المُعْتِمة

للدكتور أحمد برقاوي



هذا الكتاب صادر عن بيت الحكمة في الفجيرة – الإمارات – الطبعة الأولى عام ٢٠٢٢/ ويتألف من مقدمة وبديل عن الخاتمة وعشرة فصول نقوم بعرضها كالتالي:

المقدمة: يُحدَّد هنا معنى الكينونة عموماً، وتعني لديه الذات في تعيناتها المختلفة، أما الكينونة المُعْتِمة فهي الذات في تعيناتها الشريرة، وهي خاصة بالإنسان. وثمة تمييز بين نوعين من الكينونة: كينونة مضيئة وهي كينونة الخير، وكينونة مظلمة وهي كينونة الشر.

الفصل الأول: الجوهر والعرض والوجود والماهية:

١. **الجوهر والعرض:** الناس جواهر وأعراض، أما الجواهر فهم الذين يمثِّلون الكينونة المضيئة، وعلى النقيض الأعراض.

٢. **الوجود والماهية:** الوجود الإنساني دائم التعيين، وليس لتعيينه حد أو نهاية.

٣. **الذات والقيم:** قام البشر بصناعة القيَّم للاعتراف بالآخر، لعلمهم بالنزعة العدوانية القارة في النفس الإنسانية.

الفصل الثاني: تحدث به عن أطاريح الشر، فعدد أربعة عشرة أطروحة، معظمها يدور حول نفي الآخر وعدم الاعتراف به. كذلك الحديث عن متعة ارتكاب الشر المرتبطة بالقصد والإرادة. والحديث عن أنواع العقول المُعْتِمة.

الفصل الثالث: الكينونة المُعْتِمة والعنف:

١. **الذئبية:** القابعة في النفس البشرية.

٢. **الوهم والعنف:** الوهم مصدر مهم من مصادر العنف.

٣. **الاستبداد والعنف:** الاستبداد يقوم أساساً على الخوف الفردي، ثم يمتد ليصبح حالة مجتمعية.

٤. **الحرب:** احتفاظ الدول بالجيوش ما هو إلا علامة على استعدادها الدائم للحرب.

٥. **أيديولوجيا القتل:** ثمة فرق بين أيديولوجيا القتل، وفلسفة المقاومة التي تقوم على مفاهيم الحرية والكرامة.

الفصل الرابع: يتحدث عن أشكال من الكينونة:

١. **الكينونة الرعاعية:** ترتبط الثقافة الرعاعية بالأنظمة الاستبدادية، التي تعمل على تعزيز وتعميق الرعاعية لتحقيق مصالحها.

٢. **الكينونة الغبية:** الغباء هو الجهل وله أنواع أشهرها سبعة، واجتماعها بجماعة ما يعني أن تسود الكينونة المُعْتِمة.

٣. **الكينونة وتحطيم القيم:** يرتبط تحطيم القيم بالخطيئة، التي هي كل سلوك يهدف إلى ايذاء الآخر والاعتداء عليه.

الفصل الخامس: الكينونة وموت الإنسان:

١- **معنى موت الإنسان:** الإنسان لم يمت لدينا لأنه لم يولد بعد.

٢- **العبودية في إهابها الجديد:** مفهوم العبودية اتخذ صوراً معاصرة مرتبطة بالوعي، فحاشية الحاكم المستبد ليست إلا طبقة من العبيد الخُلص.

٣- **الكائن واغتراب الجسد:** الإنسان وحدة لا تنفصم، والنظر للآخر باعتباره جسداً يفقد الإنسان كليته.

٤- **الأنثى وجريمة الشرف:** غريبة قيمة الشرف المرتبطة بملكية الذكر للمرأة. وقد نشأ مصطلح جريمة الشرف التي يتواطأ معها القانون.

٥- **الأنثى والخطاب حول الأمومة:** المفارقة هنا تكمن في ازدواج الخطاب حول المرأة الأم ذات الرحم، والمرأة كزوجة.

الفصل السادس: الكينونة وقبح الكلام:

١- **عن ماهية القبح**: برقاوي يسحبه من دائرة القيم الجمالية إلى الأخلاقية، ويجعل القبح كل ما يسوء الإنسان ويهدر كرامته وحقوقه.

٢- **اللغو أو سيرة الحمقى**: اللغو هو القول الخالي من الفائدة، وإن تاريخ إفساد اللغو الجمالي مرتبط بالديكتاتوريات.

٣- **المهارشة**: المهارش هو الخالي من أداة المنطق والحس العقلي، ويمثِّل المستبد وسلطته أكاديمية في تخريج المتهارشين.

الفصل السابع: الكينونة والكذب: تحدث عن تاريخ الكذب ونماذج وحوادث من ذلك. ومن أشكال الكذب أو صورها: الخداع والتقية والنفاق. وانتهى إلى أن الكذب الناتج عن المعرفة والوعي هو فعل شرير معتم.

الفصل الثامن: الكينونة المُعْتِمة وأصفاد الأيديولوجيا:

١- **ما الأيديولوجيا**: هي بنية من الأفكار ترتبط أساساً بالمصالح.

٢- **الغطاء الأيديولوجي للمصالح**: الدفاع عن نظام فاسد وعن مصالحه فهو دفاع شرير ومعتم.

٣- **الأيديولوجيا والشباب**: يتم الحشد الأيديولوجي لكسب الشباب.

٤- الخرف الأيديولوجي: هو التمسك بأيديولوجيا فقدت صلتها بالواقع.

٥- أيديولوجيا الخصوصية: والمقصود هو ادعاء الخصوصيات التي يتذرع بها أصحاب الأيديولوجيات.

٦- **القطيعة مع الأيديولوجيات**: تتقاطع الأيديولوجيات المختلفة في بلادنا في كونها جميعاً ذات وعي فاشي-ديكتاتوري بالسلطة.

٧- **الطابع اللاهوتي للأيديولوجيا**: تتمسك الأيديولوجيات جميعاً بالمقدس أو المطلق.

٨- **أعداء الحلم وخائنوه**: عدو الحلم هو المثقف الهُراء الذي خان الأمانة وعمل على تكريس الواقع والدفاع عنه.

الفصل التاسع: الفيسبوك وظهور الكينونة المُعْتِمة:

١- **عن ماهية الفيسبوك**: هو بمثابة جريدة يومية للإنسان العادي، يتيح الفرصة للناس للتعبير عن مكبوتاتهم بحرية.

٢- **عينة للتأمل**: هي عينة من جمهور المعلقين، وكانت عينة معتمة.

٣- **انفجار المكبوت**: أتاح الفيس بوك فرصة للتعبير عن المكبوتات وبوقاحة.

٤- **بين الأمس واليوم**: بالأمس كان بالمستطاع كبح جماح أية فكرة، أما اليوم فليس بمستطاع.

٥- **اللغة السوقية**: اللغة المستخدمة عبر وسائل التواصل الاجتماعي لغة سوقية.

٦- **ما هي أسباب الطعن في الظهر؟** منها أحقاد بسبب الدونية أو بدافع انتقامي أو رغبة بالحضور ...الخ.

الفصل العاشر: الكوميديا السوداء:

يتم هنا الحديث عن كوميديا الحكمة من وجود الإنسان، وتتداخل هنا الكوميديا والتراجيديا، والكوميديا السوداء هي كوميديا القمع الاستبدادي، ثم يتحدث برقاوي عن كوميديا الوسخ التاريخي السوداء؛ ذلك هو دور المثقف المدافع عن الوسخ التاريخي، وهو ما تقوم به الأنظمة المعادية للإنسان.

الخاتمة أو البديل عنها: الكورونا ويقظة الضمير أمام الكينونة المُعْتِمة:

الكورونا حدث أظهر المعتم في هذا العالم. وقد جاءت الكورونا لتذكر الناس بعبوديتهم، ولعب رأس المال دوراً بارزاً بهذه الأزمة وفي التحكم في العالم. وحتى اللاهوت لعب دوراً بذلك.