عنف الكينونة، والحرب
عند ايمانويل ليفيناس وتوتاليتارية الفكر الغربي[1]

أ. د. هاني دانيال (ضيف شرف المؤتمر) (العراق – فرنسا)
أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
رئيس قسم الفلسفة – كلية بابل
أربيل – كوردستان (العراق)

"لسنا بحاجة إلى إثبات، عن طريق شذرات غامضة من هيرقليطس، أن الكينونة تكشف عن نفسها بأنها حرب على الفكر الفلسفي. لم تقدّم الحرب الفعل الأكثر وضوحًا فقط، بل الوضوح نفسه – لحقيقة –الواقع".
(ليفيناس، الكلانيّة واللامتناهي[2]، ص ٥)

---

(١) ليست ردة فعل على "توتاليتارية المعرفة" وفناء البشري حصرًا على ليفيناس، لكننا نشهدها لدى فلاسفة كفرانز روزنتسفايچ وسورين كيركجارد، وفريدريك نيتشه.

(2) E. Levinas, Totalité et infini, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2015.

مقدمة

تقع فلسفة ليفيناس على تقاطع الظاهراتية والوجودية، فتبحث في أسس ميتافيزيقا تُقدم الإنسانوية مكانًا أخلاقيًا وحيدًا للتعالي. فهذه الفلسفة تحاول انتزاع الفاعل من الأرضية الحالية والثابتة ليتجذّر بطريقة جديدة، في إنسانوية لا تنقطع عن الاختزال والاختفاء عبر تاريخ الإنسان، ويتم هذا – بحسب ليفيناس – بالنظر في الماضي (الذاكرة)، ونحو المستقبل. درس ليفيناس طويلا الظاهراتية قبل الحرب العالمية الثانية، فوجه كل تفكيره إلى التمعن بالمذبحة الهتلرية. كانت فكرته الأساسية تتلخص في أن الفكر الغربي فرض مفهومًا اغترابيًا عن الآخر ونفاه. فلم يتوقف عن جرّ الآخر إليه لجعله مضمونًا في مفهوم الـ "الكل". مثّلت المذبحة الهتلرية خلاصة نهائية لعنف الفكر الأوروبي. لكن كيف أضحت الحرب نتيجة منطقية في القرن العشرين؟ أو لماذا حدثت الحرب؟ لإعطاء إجابة عن هذه التساؤلات لا بد من الرجوع إلى مفهوم "الكل" الذي قام هيجل بطرحه أساسيًا، ومن ثم إظهار علاقته بمفهوم "الحرب".

يعد ايمانويل ليفيناس (١٩٠٦-١٩٩٥) من أهم مؤسسي الفلسفة الأخلاقية في النصف الثاني من القرن العشرين.وهو من أصل يهودي، من دولة ليتوانيا (ولاية من الإتحاد السوفييتي السابق). هاجر إلى فرنسا وحصل في الثلاثينيات على الجنسية الفرنسية (١٩٣١). خدم سنوات في الجيش الفرنسي. يمثل "الكلانيّة واللامتناهي" (١٩٦١) أهم كتبه. تأثر بهايدغر وبهوسيرل عندما كان طالبًا في الجامعة، ويعود إليه الفضل بدخول أفكارهما إلى الفلسفة الفرنسية. فترّجم كتب هايدغر. تبقى كتابات ليفيناس عسيرةالفهم لدى الكثيرين من القرّاء. مع ذلك، انتشرت بشكل كبير وعلى نطاق عالمي، انطلاقا من أوروبا، ومرورًا بالولايات المتحدة الامريكية بلوغًا إلى الصين واليابان.

١. منابع فلسفة ليفيناس:

تتلخص فلسفة ليفيناس في استنتاج ركائز الأخلاق بين الأفراد في المجتمع. فيميّز بين فكرتين أساسيتين: "الكلانيّة" (Totalité) و"اللامتناهي" (Infini). نتجت الأولى عن التنظير، أما الثانية فهي أخلاقية، لأنها تهتم بمسألة الذاتية التي تتجاهلها الكلانيّة. تنوعت منابع فلسفة ليفيناس ويمكن تلخيصها في: فكرة اللاموصوف الأفلاطونية؛ الكلانيّة الهيجلية؛ ظاهراتية هوسيرل؛ أنطولوجية هايدغر؛ الفلسفة اليهودية وخاصة فرانتس روزنتسفايچ (Rosenzweig ١٨٨٦-١٩٢٩)؛ الكتاب المقدس،فخبرة الموجود مرتبطة بمفهوم "الآخر" الحاضر–الغائب. فتولد مسؤولية "الأنا" عندما يولد المجتمع. فهذه المسؤولية تتطلب تفكيرًا في ضرورة "تذكّر" مأساة التاريخ الأوروبي في ثوراته وتحولاته. فهي أحداث عاشه اليفيناس

عندما عانى في جسده وعائلته[١] من المحرقة الهتلرية. فيوجه أسئلته انطلاقا من هذه اللحظات، من هذه الأماكن، من التاريخ إلى الانسان، ما دعاه إلى طرح السؤال التالي: من هو الانسان؟ إنه سؤال يجده القارئ في كل مؤلفاته. فتُشكل حادثة "القتل الأولى" في التاريخ: قتل قابيل لأخيه هابيل، في الكتاب المقدس[٢]، نصًا محوريًا في أفكاره: "ماذا فعلت لأخيك؟" هل العلاقة بين البشر هي دائمًا عنيفة؟ هكذا يقع ليفيناس في مواجهة مزدوجة:

مع المثالية الألمانية، وخاصة مع هيجل. فقد تأثر ليفيناس بشكل كبير بفيلسوف يهودي آخر وهو فرانتس روزنتسفايچ، كان قدنقد الفكر الهيجلي بشدّة بعد الحرب العالمية الأولى. يتفق ليفيناس مع روزنتسفايچ: فى أن النظام، –والذي يمثل نتاج الحياة الاجتماعية والسياسية، بغية بلوغ مفهوم شمولي (total) يحمي الفرد–يزيح الفرد فيؤول إلى موته. هناك في أفكار ليفيناس إذن، نقد موجه واضح إلى التوتاليتارية الهيجلية في أنها شوهت مفهوم الخارجانية (exteriorité). هذا النقد محوري في فكر ليفيناس، فهو يُبقي الفرد كذاتية في توازن مع واقعه–خارجانياته. وهناك خطا شائع عن ليفيناس في أنه يدافع عن الخارجانية، لكنه بالأحرى كتب "الكلانيّة واللامتناهي" على أنه "دفاع للذاتية، لكنه لا يدركها على مستوى تمثيلها الأناني ببساطة ضد الكلانيّة، ولا في قلقها أمام الموت، بل في أنها تتأسس في فكرة اللامتناهي"[٣]. كان هيجل قد وضع كل الموجودات في خلاصة شاملة وكونية، متجاهلا الخبرة الفردية المتنوعة ومعها أقصى مفهوم الباطنية التي تؤسس الذاتية والفردية. كل شيء أضحى واضحًا بالنسبة إلى هيجل. وهذا ما يعارضه ليفيناس.

مع تيار الظاهراتية في فلسفة القرن العشرين، بما في ذلك مارتن هايدغر (١٨٨٩–١٩٧٦). كان ليفيناس تلميذًا لإدموند هوسيرل (أستاذ هايدغر وخلفه على رئاسة جامعة فرايبورغ–ألمانيا).فكان يميل، في بداية حياته الفلسفية، إلى أنطولوجية هايدغر. ولكنه سرعان ما تركها ونقدها بشدة، داعيًا إلى إعادة بناء ميتافيزيقا تستند إلى أخلاقية تستلهم أسسها من الكتاب المقدس.إنها ميتافيزيقا تهتم بشكل خاص بتثبيت مكانة الآخر "كمغاير" كليًا. هذا ما لم تراعه أنطولوجية هايدغر. هكذا ففلسفة ليفيناس مبنية على الذاتي، فتحاول البحث في مفهوم "ما بين الذاتية" (intersubjectivité)، وكيف أن العلاقة تبقى حوارًا بين وعي أشخاص، وتساعد، من خلال صدام الهويات، في كشف وجود الآخرين.

---

(١) أُبيد قسم من عائلته في معسكرات الإبادة الهتلرية.

(٢) الكتاب المقدس/سفر التكوين ٤/٨.

(3) E. Levinas, Totalité et Infini, p.11.

٢. التاريخ الغربي، تدمير لمفهوم التعالي:

يوجه ليفيناس أصابع الاتهام إلى الفلسفة المعاصرة، –كونها محصلة للفلسفة في تاريخها الطويل–في أنها، بعدما أعلنت انتصارها بتباهٍ أشبه بعسكري على الأفلاطونية عن طريق إزاحة التعالي، أقصت معه البعد الأخلاقي غير القابل للاختزال (irréductible). إذ كان التاريخ الغربي تدميرًا مُمنهجًا لمفهوم التعالى. فنقرأ في كتاب ليفيناس "الله والفلسفة"[١]: "لا تقتصر الفلسفة على معرفة اللزوم (immanence) ولكن تتشخّصن في هذا اللزوم، فذلك لأنها تبقى خاضعة لفكرة "الكلانيّة" (totalité). لقد سار ليفيناس على خطى فرانتس روزنتسفايچ في نقده لهيجل في كون فكرة "الخير أبعد من الكينونة". ويحقق هنا ليفيناس رجوعًا إلى الفكر الأفلاطوني بشأن تعالي مفهوم "الخير" على باقي المفاهيم الأخرى.

أ- روزنتسفايچ: الحرب، عجز التنظير:

لقد ولدت الفلسفة الأخلاقية بصبغة جديدة وبنسق تدريجي في القرن العشرين من فرانتس روزنتسفايچ إلى ايمانويل ليفيناس. كانت الحربان الكونيتان محور تفكير الفيلسوفين، وأرضية خصبة من خلالها استقى كل منهما أسس تلك الأخلاقية المبنية على "الآخر المغاير كليًا". فقد عانى روزنتسفايچ ويلات الحرب الأولى (١٩١٤–١٩١٨)، فكان شاهدًا على انهيار النظام المدني الذي كان مسؤولا عن استقرار الحضارة الغربية الأوروبية[٢]. استطاع هذا النظام، عبر عصور خلت، الإبقاء على توازن سياسي وانسجام عالميين، حتى في زمن الثورات والانقلابات السياسية. فحافظ الإنسان على المكانة الأساسية التي أولتها له الفلسفة اليونانية والحضارات التي تلتها. فبُنيت الحضارة الغربية، من جهة،على قدرة "اللوجوس" اليونانى على ترويض غريزة "الصراع والمنافسة" في البشر، ومن جهة ثانية، على "الناموس" (νὅμος) الروماني الذي أسهم في بث الانسجام الإداري المتمثل في نظرية الحقوق والواجبات. فانحصر دور العقلانية في إلقاء الضوء على الواقع لتجبله ضمن تأويلات جديدة تناسب تطلعات الإنسان في بناء نظام كوني يضمن استقرارًا يحتضن قيَم المساواة والسلام، وبشكل خاص، الحفاظ على حياة الإنسان. فيرى روزنتسفايچ أن دور التقليد الفلسفي الغربي،تلخص،من جانب،في تأكيد معقولية العالم (intelligible) وشفافيته كليًا لنشاط العقل. ومن جانب آخر، استحالة تمتع الإنسان بكرامته إلا ضمن نظام عقلاني.

---

(1) E. Levinas, Dieu et la philosophie, *Le Nouveau Commerce,* n° 30-31, 1975 ; وأيضا في *L'Intrigue de l'Infini*, Paris, Flammarion, 1994, p. 242.

(2) S. Mosès, L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Seuil, Paris, 1992, p. 85.

لكن ما جاءت الحرب الأولى به هو، كان معاكسًا، فإنها حطمت هذين الجانبين وأظهرت هشاشتهما عندما تناحرت الدول الأوروبية بشكل لا يمكن تصور وحشيته. فلم يعد عندئذ بإمكان العقلاني تمثيل الواقع–كما كان مطلوبًا منه. ففقد اللوجوس عندئذ قدرته في بث الانسجام؛ لا بل انقلب دور العقل ليصبح عاملا أساسيًا في ولادة "فوضى" كونية. فضلا عن ذلك، مثّلت استقلالية الفرد محور تلك الحضارة الغربية. لكن مع هذه الفوضى الكونية وعشوائية توجهاتها، تحوّل الفرد إلى موضوع للتاريخ، إلى كميّة مُهمَلة، رقم بين أرقام بلا "وجه" (ستيفان موزيز)، ومحرقة لتلك الفوضى.

لقد كتب روزنتسفايچ كتابه الرئيس "نجمة الفداء"[١] (Der Stern der Erlösung) بين الأعوام ١٩١٨–١٩١٩. جسّد من خلاله "صرخة" الفرد أمام دمار الحرب، والخوف من الموت، فنقرأ في مقدمة الكتاب: "الموت، الخوف من الموت، هو الذي يؤجج كل معرفة للكل. التخلي عن الخوف من الأرضي، ونزع اللسعة السامّة عن الموت، وعن هاديس (Hadès)[٢] نَفَسَه الوبائي، فهذا ما لا تقدره الفلسفة. كل المائتين يعيشون في هذا الخوف من الموت، كل ولادة جديدة تُكثر القلق من أساس جديد لأنها تكثر [عدد] المائتين"[٣]. توحي هذه الصرخة عن معاناة الفرد المزدوجة؛ من جهة، تمثل ردة طبيعية مدفوعة بغريزة البقاء على قيد الحياة بواسطة ردة فعل على العنف الذي يواجه الإنسان. ومن جهة ثانية، تجعله يستجمع قواه، ويرى في الاعتماد على قدرته في البقاء على الحياة ضرورة بعدما انهارت الصروح الفلسفية التي تمثل دورها في حمايته من ويلات الموت. فيجد الفرد،داخل هذه الفوضى،آثار وحدته التي فكّك العقل أواصرها. ليس هذا العنف حصيلة بسيطة لتناحر طبقي (هيجل)، تختفي طبقة لصالح أخرى، بل يخفي مأزقًا أنطولوجيًا أعظم بلغته العقلانية الغربية برمتها.

ب- أزمة الأنطولوجيا الغربية:

لم يضع روزنتسفايچ الحرب ندًا لأزمة الأنطولوجيا ولا صنوًا لها. فلم يفسّر الرابط بينهما، مثلا، على أنه صراع انبثق عن تناقضات بين الأنظمة الأيديولوجية/ أو حتى مجموعة دول تتصارع سعيًا منها إلى تثبيت وجهة نظرها الميتافيزيقية. ولا يمثل هذا صراعًا بين "العقلاني" و"الواقعي"[٤]. إن الإشكالية هي أعمق في نظر روزنتسفايچ: هناك وراء تاريخ

(1) F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Kauffmann, Frankfurt am Main 1921.

(٢) إله الجحيم والعالم السفلي في الأساطير اليونانية. يحكم الكون مع أخويه، زيوس، إله السماء وبوسيدون إله المحيطات.

(3) Ibid.,p.3.

(4) S. Mosès, Au-delà de la Guerre, Trois Ètudes sur Levinas, Paris - Tel-Aviv, Éditions de l'Éclat, 2004.

الميتافيزيقا الغربية مبدأ فلسفي قديم وهو تحديد "هوية" كل من الكينونة (Être) والكلانيّة (Totalité)، لم تظهر ملامحه بسهولة. إنه مبدأ تحاول مقدمة كتاب "نجمة الفداء" تسليط الضوء عليه من خلال تساؤلها: هل على فكرة "الكينونة" أن تصادف بالضرورة فكرة "الواحد"؟ ألا تبرهن الخبرة على أن الكينونة تتكشف أكثر في مبدأي "الكثرة" و"التبعثر"؟ والعكس صحيح، ألا تُوجّهُنا فكرة "الكلانيّة" نحو مبدأ "الكينونة"؟ فضلا عن هذا، أليست إشكالية "الكينونة–الواحد" بنية أساسية في الخبرة البشرية؟

تتقاطع هذه التساؤلات في بؤرة محورية ألا وهي مكانة الإنسان –على أنه شخص فريد كل مرة – في قلب فكرة الكلانيّة. فمهمة الكلانيّةتكمن في التعامل مع الظواهر لجمعها وتفسيرها في منظومة عقلية، أي ضمن نظام عقلاني. فما يتأسس عليه الفرد من وعي ذاتي، يتحول إلى لحظات تقوم المعرفة العقلانية بفك شفراتها ضمن تنوع منابعها: بيولوجية، وروحية واجتماعية... فينّحل "الأنا"، الذي يجسد فردية كينونة ما، في "كلّية الكينونة". فيفقد فرديته ليتحول إلى جزء من النظام الذي يحتويه. هكذا تأخذ فردية الإنسان صبغة معرفية أكثر من أن تكون خبرة وجودية تاريخية. فتتحوّل الفردية إلى تمثيلات ظاهرية للوعي الذاتي فقط.هكذا تخضع الفردية إلى تفسيرات تبرّر كل مرة تركيبة النظام الكلي منطقيًا. فالفرد يأخذ طابع نتيجة معقولةلمنطقية تحصيلية لظواهر الكينونة فى لحظات فرديتها المؤقتة. وهذا ما بلغته المثالية الألمانية المتعالية (idéalisme transcendantale allemande) في ذروتها مع هيجل. هكذا فتاريخ الفلسفة وفق هيجل ليس إلا اكتمالا معرفيًا يتجسد في كمال ثلاثة مفاهيم أساسية: هوية الكينونة، والعقل، والكل. وهذا أدى به إلى رفض كل شكل خاص وثابت وفردي للكينونة. عندما نتساءل عن مفهوم الحرية الفردية نكون مرغمين عندها على الإقرار بأن تلك الحرية الفردية، بالرغم من تحولاتها الخاصة، فهي تسير نحو تحقيق انسجام في كلانيّة العقل. فهي مرغمة على السير في هذه الطريق لأن انسجام المثالية الألمانية يعني أن اختفاء الحرية الفردية هو شرط اكتمالها في العقل.وهذا يقتضي بالضرورة،"انمحاءً" للأنا في الكلانيّة أنها عملية "منطقية". هكذا يتحول الأفراد إلى وحدات مجهولة وضائعة في ماكينة الحرب الهائلة.

هكذا ينكشف فرق شائع بين هيجل وروزنزفاچ في نظرتهما إلى التاريخ. فالتاريخ الهيجلي هو انكشاف "إيجابي" مستمر للمطلق الذي يتجسد في عقلانية خالصة وعميقة تنعش الروح الكوني. أما لدى روزنتسفايچ– الذي ينطلق من تاريخية فوضى المجتمعات الأوروبية وأحداثها– فهو مثيل "سلبي" مأزق الحقيقة المأساوي، لأنه يفضح دور التصور

العقلي في كارثة بلا اسم والتي تشهد على عجزه. هكذا يستند روزنتسفايچ إلى مشهد الأحداث التاريخية لكي يقلب آخر معاقل تاريخ الأنطولوجية الغربية المتمثلة بفلسفة هيجل.

فمن منظور عقلانية هيجل، تتمثل فردية الفرد في قدرته على التجذر في جماعة: عائلة، دولة ومجتمع معين. فيصبح "الكل–الجماعة" المكان الوحيد الذي يتيح للفرد تواصلا مع "الكوني". فمن دون هذا الرابط التواصلي مع الكوني، يسقط الفرد في وجود أناني بحكم طبيعته الانطوائية. فنقرأ هيجل:"من واجب الفرد بذاته ولأجل ذاته (...) الإبقاء على استقلالية الدولة وسيادتها، فعليه قبول الخطر والتضحية بممتلكاته وحياته"[1]. تبنى هيجل في كتاب "أصول فلسفة الحق" مفهوم "الدولة" اليوناني سبيلا إلى الالتحاق بمسيرة الروح الكوني. فكل شعب أسهم تاريخيا في تلك المسيرة. لكن هيجل أهمل في الوقت عينه، إشكالية "الأمة" (nation) التي تولد منها القومية (nationalism) عندما خلطها مع مفهوم "الدولة". فالدولة مفهوم مجرد يلائم أكثر مفهوم "الكل" اليوناني الذي ظهرت آثاره مع بارمنيدس سعيًا منه "التفكير في الكينونة"، أي جمع كلانيّة الواقع في نظام عقلاني. لكن مأساة الحقيقة ظهرت عندما حدث صدام بين المفهومين: الدولة والقومية. وهذا تجسد في الحرب العالمية الأولى.

هناك اختلاف آخر مع هيجل. يعارض روزنتسفايچ "انمحاء" أنا الفرد وذوبانه في الكل الذي يؤدي إلى تحطيم أسس الأخلاق الحقيقية التي لا تنبع إلا من فرد "حر" جذريًا، أي في امتلاك "للأنا" بواسطة الفرد نفسه. فغاية هيجل جليّة: الانتقال من الخصوصي إلى العمومي. فالخصوصي يبقى، في نظره، حالة هشة، ودوره يكمن في انتقاله الدوري. هكذا يعارض روزنيسفايچ تأسيس الأخلاق على عمومية تقصي أخلاق الفرد أساسًا لها. فالحرب، كأهم عاقبة للانهيار العقلاني للأخلاق، تحطم بلا تمييّز "الكل" وهذا الكل ليس سوى أفراد يمثلون جزءًا من النظام العام. هكذا فالحرب – استنادًا إلى عمومية عقلانية هيجل– لا يمكن إلا أن تكون مدمرة للخصوصي، كون هذا الأخير كامن في الكل الذي يتهاوى في صراع الدولة والقومية. عندئذ يفقد وجود الفرد الجسدي معناه الحسي لحساب مسيرة اكتمال شمولية المعرفة. لذا على الفرد أن يعي وضعه و"يطالب" بحريته الشخصية، أي يقف بوجه النظام الذي يسعى إلى درجه ضمن أجزائه. هكذا لا يبرّر روزنتسفايچ الحرب أبدًا وسيلة لاكتمال التاريخ. في حين أن هيجل رأى في الحرب أبعادًا ايجابية تكشف الـ"ما بعد" الحرب شيئًا منطقيًا، لتبقى واسطة منطقية لبلوغه.

(1) F. Hegel, Principes de la Philosophie du Droit, trad. Par André Kaan, Paris, 1940, p. 353 (§ 324).

يكتشف روزنتسفايچ تحت "كلانيّة" الفكر الهيجلي–التي حدثت تحت نظر كل الفلسفة شبه اللاإنسانية– حركة من الزمان والحياة (رجوع إلى سورين كيركجارد). تتشكل من وحدتهما قلب الديانة. فالديانة قبل أن تكون "إيمانًا"، فهي قوة الحياة، حيث يدخل الله في علاقة مع الإنسان، والإنسان مع العالم. لذا فالديانة تمثل خيط استمرارية الكينونة الباطني، وهي بذلك سابقة على مفهوم "كلانّية" الفلسفة. بالتالي يجرؤ روزنتسفايچ إلى فتح باب أمام إشكالية طلاق الدين والعقل، أي العلاقة التي حطمها عصر الأنوار بين العقل والفكر اللاهوتي إلى درجة إقصاء الله من ساحة تفكير الإنسان. فلم يعد خلاص الإنسان وفق فلاسفة التنوير مرهونًا بالبعد الإلهي المتعالي، بل فى قدرته المعرفية. وهذا ما يلاحظه القارئ في مفهوم أدخله روزنزفاچ: "المفكر الجديد" (das Neue Denken). فسعى إلى إعادة درج الفكر اللاهوتي ضمن حلقة التنظير الفلسفي.

يسير ليفيناس على خطى مُلهِمه روزنتسفايچ، في مؤلفاته عندما يعيد إدخال معطيات الكتاب المقدس في التنظير الفلسفي. كان التحدي الكبير الذي واجه روزنتسفايچ يكمن في بناء فكر يعارض ما طرحه الفلاسفة من طاليس إلى هيجل بخصوص "تركيبة الواقع"؛ فكر يأخذ بالاعتبار بناء أنطولوجيا عن الحقيقة التي تحملها الديانة. وهذا كان أساس مشروع كتابه الأساسي: "نجمة الفداء". فالإلهي هو الذي يحمل الأخلاقي لدى روزنتسفايچ وليفيناس، من داخل "علاقة" الإنسان بالله وبالعالم، وهذا ما تُترجمه الديانة. مع أن روزنتسفايچ لا يتكلم عن مفهوم "الوجه" الذي نجده لدى ليفيناس كوصية محورية من "الوصايا العشر" في الكتاب المقدس: "لا تقتل..."[١] لكن هناك إشارة إلى الفكرة نفسها لدى روزنتسفايچ في أن "الإلهي الا ينكشف إلا في القريب (الآخر)". فمحبة الآخر هي من محبة الله الذي أحب الإنسان، وعليه بدوره أن يحب أخيه الإنسان وهي أساس انطولوجية الأخلاق لدى روزنتسفايچ.

٣. عنف الكينونة: ليفيناس:

بعد أربعين سنة من المعطيات التي قدّمها روزنتسفايچ، يعيد ايمانويل ليفيناس قراءتها في ضوء أحداث كارثة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩–١٩٤٥). فتبدأ مقدمة كتابه "الكلانيّة واللامتناهي" (Totalité et Infini)[٢] – التي تقترب من ما قدمّه روزنتسفايچ– بتأمل عن الحرب على أنها الواقع "الأول"في الكينونة.فهي تشكك في مزاعم الفلسفة القديمة على قدرتها في تأسيس أخلاق "كونية". فيستشهد ليفيناس بمفهوم "الكل" الذي طرحه روزنتسفايچ قبله

---

(١) الكتاب المقدس/سفر الخروج ١٣/٢٠.

(2) E. Levinas, Totalité et Infini, «essai sur l'Extériorité» Nijhoff, Coll. "Phaenomenologica", La Haye, 1961.

فيكتب: "نندهش في [كتاب] نجمة الفداء" لفرانتس روزنتسفايچ معارضته لفكرة الكل، فيأتي ذكره مرارًا في هذا الكتاب [الكلانيّة واللامتناهي] لكي يُذكَر كل مرة بالتحديد"[١].عاين ليفيناس بأم عينه إبادة أكثر من خمسة ملايين يهودي على يد النازيين واختبر وحشيتها.

هكذا ظهر تشويه هيجل للخارجانية عندما فرض "الكلانيّة–التوتاليتارية" مفهومًا وحيدًا وساميًا. إذ لم يعد "المتعالي" من خارج عالمنا، بل أصبح سمة "الكل" في ذاته. فحتى الله مَثّل جزءًا من النظام المعرفي الهيجلي. فهو ضرورة تركيبية داخلية لا خارجية عن النظام. إذ ليس هناك من شيء خارج عن النظام الهيجلي. وهذا أدى إلى إلغاء كل الحدود بين العالم الخارجي وبين عالم الـ «أنا» كباطنية. فتمثل هذا الإلغاء بفقدان العلاقة مع العالم الخارجي، وعدم الإقرار به كضرورة للباطنية. من خلال إلغاء الحدود مع الخارجية، ألغى هيجل وجود الآخر. فالآخر يمثل جزءًا من هذه الخارجانية. هذه الشمولية كانت هاجس الفكر الفلسفي منذ ولادته. في حين أن الآخر، كما رآه ليفيناس، يبقى خارجية مطلقة. فخوفنا من أنه سيجرحنا أو يعنفنا بوجوده، يمكنه أن يمنع من رؤية إيجابية للخارجانية التي يجسّدها. هكذا فميلنا الانتمائي إلى "الأنا" في قوقعة الأنانية ينحصر في الاستحواذ عنيف، أقرب إلى مَرَضي، على الآخر لتحويله إلى مرادف أي "أنا" ثانٍ. يبقى الآخر، بحسب ليفيناس، "جرحًا" مفتوحًا في كياننا الأخلاقي؛ جرحًا ضروريًا لوجودنا، لأننا من خلاله نشعر فعليًا بالوجود.

أ- لكن ما أصل هذا عنف؟

لا يلقي ليفيناس اللوم على الإنسان في ممارسة العنف. فلا يعزوذلك العنف إلى طبيعة البشرية في أن الكائن الحي في صراع على البقاء.لكن فكره جذّري عندما يؤكد بأن"الكينونة هي العنف نفسه". هذا هو جوهرها، لأن العنف هو جوهر الجوهر: لا يوجد شيء إلا وليس عنفًا؛ فالكائن دائمًا عنيف، فلا يمكن الفصل بين الكائن والعنف. فنقرأ لديه:"لسنا بحاجة لإثبات، عن طريق مقتطفات مبهمة من هيرقليطس، أن الكينونة تكشف عن نفسها بأنها حرب على الفكر الفلسفي. لم تقدّم الحرب الفعل الأكثر وضوحًا فقط، بل الوضوح نفسه –لحقيقة– الواقع"[٢]. فالحرب، شكل العنف الأصلي، "تمثل خبرة خالصة وأولى في الكينونة".

(1) Ibid. p. 14.
(2) E. Levinas, Totalité et Infini, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2015, p.5.

إن إحدى ميزّات الأنطولوجيا هي التساؤل عن معنى فعل الوجود. فتحديد فعل الوجود يعني تعريفات عن الأشكال التي تتمثل من خلالها الكينونة. فالأنطولوجيا بذلك تسعى إلى وضع تحديدات بين الموجودات. وهذه التحديدات تلزم أن إرساء حدود بين الموجودات كي تتكشف فرديتهافي الحاضر. إذ يتطلب هذا التفرد بناء انسجامٍ داخلي في الكائن كي تظهر حدوده مع باقي الكائنات، أي تظهر هويته. فتدخل المنافسة بين الموجودات في محاولة منها للحفاظ على هويتها في الزمن الحاضر. وهنا يشكل تدميرموجود"الآخر" (alter) شرطًا أساسيًا "للبقاء".

يبحث ليفيناس عن ما يسببه العنف عندما يتعاظم بين البشر، فيكتب قائلا: "ليس العنف جرحًا وتخريبًا، لكنه بتر للاستمرارية بين الأشخاص، هكذا يجعلهم يؤدون أدوارًا يضيعون فيها، يجعلهم يخونون لا فقط التزامات، ولكن جوهرهم الخاص، فيندفعون إلى القيام بأعمال من شأنها أن تدمر أي احتمالية للقيام بنشاط ما"[١]. هكذا فالحرب هي اختبار أخلاقي هائل في كل المجتمعات، كونها تضع المجتمع الدولي أمام مسؤوليته الأخلاقية وعلى المستوى العالمي. فلا تكتفي الحرب بهدم الأخلاقي فحسب، بل تفسده وتسخر منه عندما تضمّه إلى جانبها. فتتحول الحرب إلى "فن" النصر بكل الوسائل. وهذا ما يطلق ليفيناس عليه بـ "السياسة"، مفهوم يفرض نفسه أداة تبرّر العنف المُمَنهج كمنطقي في نظر سلطة العقل. فيضيف ليفيناس: "إن السياسة تعارض الأخلاق كما الفلسفة تعارض السذاجة"[٢]. فالحرب ترسي نظامًا جديدًا لا أحد يمكنه الإفلات منه أو الابتعاد عنه. هكذا ليس هناك خارجانية في الحرب، فالجميع يجد نفسه مأخوذًا فيها. فصانع الأسلحة، الأنا"، وضحيته، "الآخر"، كلاهما يتحطمان لأن تحطم الآخر يحطم الأنا الذي يختنق في أنانية ذوبانه في منظومة الحرب–العنف التي هي أرفع من الأنا ليتحول أداة لقتل ذاته.

بقيت الثنائية القديمة، "الواحد – الكثرة" والتي قسّمت الفكر الفلسفي بين مؤيد ومعارض طي النسيان، بعدما طُرحت مع انطلاقة الأنطولوجية مع بارمنيدس على وجه الخصوص. امتد هذا النسيان إلى مجيء فرانتس وزنتسفايچ الذي أعادها إلى ساحة الفكر الفلسفي في بداية القرن العشرين. فيرى روزنتسفايچ أن سبب الفوضى وعدمية القيم التي أعلنها نيتشه منتصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا تعود ببساطة إلى تناحر بين الشعوب الأوروبية بقدر ما تتأصل بمسألة العلاقة بين "الواحد – الكثرة" التي تحكم الكينونة.

(1) Ibid. p.6.
(2) Ibid.p.5.

طرح أفلاطون فكرة أن "الخير–الواحد"هي فوق الكينونة (في تحديدات هوية موجوداتها). مع أفلوطين، تلميذ أفلاطون المقرّب[١]، نشهد انحدارًا كينونيًا من الواحد نحو تعددّية الموجودات وفق هيراركية أنطولوجية. فتظهر فكرة "الحنين–الرجوع" للموجودات إلى الواحد كحركة معاكسة لمفهوم "الفيض" (procession). رأى ليفيناس، مستندًا إلى روزنتسفايج، أن فشل الأخلاق في حروب القرن العشرين سببها خطأ في طريقة "تجمع" تلك الموجودات. فبدل من أن ترجع إلى "الخير– الواحد"، تكثفت في مفهوم آخر وهو "الكل" الذي ألغى غيريتها ليجمعها تحت مفهوم "نفسه" (même). وهذا ما حققه هيجل الذي جمع الوجود في خلاص معرفي. وهو بلا شك يلخص ميل الغرب في فكره الخلاصي في الروح المطلق–الواحد. فمن جهة، يختلف "الكل" عن "الواحد" الأفلوطيني الذي كان ذوبانًا للكينونات الفردية في الواحد. مع مفهوم "الكل" الهيجلي لا تذوب الكائنات في "الكل"، بل تتركب فيه بلا هوية ولا وجه. فهي ليست سوى وحدات موقتة في هويتها الفردية وفي خدمة مسيرة "خلاص معرفي" نحو الكمال. فالكل يُبقي الموجودات في اغتراب.

ومن جهة ثانية، يختلف الرجوع الذي أشار إليه أفلوطين إلى الواحد كذوبان للكينونات عن ما يطرحه ليفيناس الذي يرى فيه مفهوم "السلام"، شفاء لعنف الكينونة في الحروب. فليفيناس يُبقي هوية كل موجود داخل اشتراكه في الخير. فبما أن الخير والواحد هما فوق كل تحديد كينوني، أي ليسا من هذا العالم، فالسلام يبقى إذن أخرويًا، من عالم آخر أو بالأحرى لازمني. فالكينونة أنطولوجية وخطاب مُحدِّدٍ للكينونة. يرى ليفيناس أن الموجودات محمولة ضمن حركة مزدوجة أو بالأحرى، تتأرجح بين فكرة أن "الحياة الحقيقية ليست من هذا العالم"، الجنة أو الفردوس، و"حقيقة كوننا نعيش في الواقع"[٢]. هكذا ليست الكينونة سوى تأرجحًا بين مستقبل لم يكتمل، كونه بالطبيعة "اقترابًا دائمًا" وماضًا لم يكتمل كليًا بسبب الذكريات التي يبقيها النسيان طي الكمون لأنها يمكن، في أي لحظة، أن تظهر في الحاضر.

فمع أفلوطين يصبح انمحاء هوية–فردية الموجودات شرطًا لرجوعها إلى الواحد. فضلا عن ذلك يرى أفلوطين أن "انبثاق" الموجودات من الواحد هي اغتراب وبالتالي سلبية، وهو السبب وراء "حنينها" للرجوع إلى الواحد. لكن بالنسبة إلى ليفيناس، يخضع الانبثاق إلى احتمالية أنطولوجية مزدوجة: إيجابية عندما تعي الموجودات "دعوتها" في الكون؛ وسلبية

---

(١) "ليست نظرياتها شيئًا جديدًا وأنها ليست من اليوم. لقد أعلنت منذ فترة طويلة، ولكنها لم تتطور. ونحن اليوم مفسرون لهذه المذاهب القديمة التي تشهد لها الفترة الكلاسيكية في كتابات أفلاطون" (أفلوطين: التاسوعات، الخامسة، ١، ٨، ١٠.)

(2) Ibid. p.21.

عندما تتناحر تلك الموجودات في إصرارها على تأكيد فرديتها–هويتها، أي "أناها" الذي يمكن أن يلغي الآخر (autre) عندما يجرّه نحو ذاته (même). وإلغاء الآخر يتمثل في الحرب التي –بحسب ليفيناس– "توقفًا للأخلاق، وإفراغًا للمؤسسات الدينية والمدنية من نسغها الأبدي؛إنها قطيعة مع الإلهي والخير.

فبما أن الوجود الإنساني يتجسد في طرق عدة ضمن هذين الاحتمالين؛ في حضارات وطرق عيش متنوعة. فالكثرة تأتي منطقية لتقدم غنى الكينونة وطرق انكشافها. فتميل الكينونة طبيعيًا، من الوهلة الأولى،إلى "الحفاظ على الذات"– الأنانية. عندما يكون ذلك مفرطًا، ينتج صراعًا بين صيغ الكينونة – مع الغير. هكذا تتكشف هذه الكثرة مرادفة للاتناهي الآخر– الغير. فهنا كطرق كينونة تأخذ منحى الشر الذي يأتي من بنية الوجود البشري عندما تتطرف في الحفاظ على الذات لتصل إلى استبعاد كل بعد غيري في الوجود الإنساني. شكّلت الأنظمة الكلانيّة كالنازية، نفيًاللإنسانية كونها إحدى صيغ الكينونة المحتملة التي كيانها هو الشر. هكذا فالشر–والعنف وسيلته– يبقى شكلا كينونيًا محتملا في البشر يلازمهم إلى النهاية.

ب- وجه الآخر:

عمانوئيل ليفيناس هو أحد أهم الفلاسفة المدافعين عن الغيرية عندما يستحدث مفهوم "وجه الآخر" (visage). فيعتمد العديد من المعطيات، وبخاصة الكتاب المقدس بما فيه مسألة الخليقة ولقاء الله بآدم. فالإنسان يختلف عن باقي، الخلائق لأن الله وجّه إليه نداءً "شخصيًا" يميّزه عن تلك الخلائق. فآدم لا يفهم وجوده إلا عن طريق "نداء" الله له وحواره معه، "وجهًا لوجه". الوجه خاص بالوجود البشري، فالحيوانات، مهما بلغت درجة من الرقي والتطور، لا تمتلك وجهًا ولن تمتلكه أبدًا. فالوجه قديم وحديث. قديم لأنه يأتي عالم آخر، التعالي، يدخلنافي ماض لا زمني لكن أنطولوجي، وبالتالي أخلاقي. فالله خلق الإنسان على صورته ومثاله. إنه حديث كونه يتجدّد أمامنا ولا يشيخ أخلاقيًا. مهما مرّ الزمن يبقى الوجه يدفعنا إلى التحرك نحوه ومعه. إنه حاضر لأنه الحياة. فالوجه يكشف للإنسان أن عليه أن يرى ذاته، مختلفا ليكبر من داخل اختلافه مع الله ومع الآخر. لفهم مفهوم "وجه لوجه" عند ليفيناس، نسوق المثال التالي: أحرج لحظات، هي النظر إلى وجه الآخر لمدة طويلة، وهي صعبة جدًا حتى للأشخاص الذين نعيش معهم ونعرفهم. فإننا عندما ننظر إليهم، نحاول أن نتجنب تقاطع النظرات، فنحرك الرأس ونغمض العينين ساعين إلى خلق جو يوازي جو حضور الآخر، ويخفف من وطأة اللقاء، كمحاولة للخروج من هذا الموقف الصعب؛ من خلال الكلام نخفف من وطأة النظرات. قبل أن أنظر إلى، "هناك" الآخر.

هكذا يسبق الغير (alter) الذات–الأنا، وقبل الأنا، قبل الخبرة، قبل العالم. إنه مشروع أصلي في الأنا. فالوجه هو "الأنت" المطلق (كارل بوبر). ويمثّل جزءًا من "النحن" (جابرييل مارسيل). فليس الوجه ما يخفي تحته ما هو أعمق منه. فجلد الوجه أكثر عمقًا من الوجه نفسه كونه يوجهنا إلى الماضي البعيد الأصلي، إلى ماضي الماضي. هذا الماضي الذي كان ماكس شيلر يقول فيه إنه كان بؤرة أفكاره إلى المنسي.فوقوف الوجه بين قِدَمه وحَداثته تجعله ليس صعب المنال لا بل مستحيلا.

هناك لقاء "وجه أمام وجه"، من خلاله، تظهر مسافة بين الوعيين (الفردين). أما الكلانيّة فهي أن نُسخّر الآخر لنجعله يشبهنا– نسخة ثانية من الأنا. وهنا يظهر العنف في إجباره أن يتصرف مثلنا. على الكلانيّة، بحسب ليفيناس،أن تختفي لتفسح المجال أمام اللقاء مع اللامتناهي–الآخر. يتسم اللقاء بالعفوية ويحدث بطريقة مباشرة بلا حواجز. إنها عفوية تجعلنا واعين بلا تناهي وجه الآخر وعمقه. إن كان وجه الآخر يظهر بضعفه وعريه، فأنا مأخوذ في نزعتين أمام هذا الضعف والعري: إما أن أغزوه؛ أقتله، أغتصبه، أو أشعر بالمسؤولية تجاهه. هكذا تتكشف أمامي مسؤولية لامتناهية. فعندما يلقي الآخر بنظره إلى شخصي، يدعوني عندها، لأخذ مسؤولية ضعفه وعريه. فلهذا يبقى الآخر أهم مني. هذا هو الأساس الأخلاقي الذي يبني عليه ليفيناس أفكاره. فالآخر يكشف لي مسؤوليتي الأخلاقية، لا بل يمثل مقياسها. كيهودي مؤمن، ليفيناس مطلع بدرجة كافية على الكتاب المقدس الذي يعتبره مكان الأخلاق الحقيقي. فقد كتب كثيرًا بشأن الأخلاقية الإنسانية في الكتاب المقدس. فيفكر في الآخر كآخر– كلي الغرابة: آخر غير ملزم بأن يبادلني الشعور نفسه. حاولت الفلسفة القديمة من أفلاطون إلى هيجل أن تضع "الآخر" في معنى ألـ "أنا". أما ليفيناس يبتعد عن هذا الميل، فلهذا يعد بحق مفكر الغيرية في أصالة معالجته لإشكالية "الآخر". فكلما تأملنا في وجه الآخر اكتشفنا غناه اللامتناهي. فمهما زعمنا تحديد هذا الوجه –تثبيته في صورة ما، أفلت من تصوراتنا ليتخذ تعابير أخرى. فهذا الوجه، في حركة مستمرة، وأي محاولة لإيقافه تعني تشويها له. فالقتل يمثّل محاولة أخيرة لإبطال حركته، لأنه سيؤنبنا لو بقي على قيد الحياة. يكمن غموض الوجه في تناقض طبيعته بين قوته الأخلاقية اللازمانية وضعفه الآني، فيظهر بضعفه وعريه، وقدرته على محاسبتي دون لفظ كلمة.

فعلاقة الأنا تختلف بالآخر كموجود عن "الشيء" الموجود. فتعاملنا مع الأشياء هو أن نعدها "ظواهر". فهي تملك شكلا، وما يحدد إدراكنا لها هو الضوء والحيز اللذين تشغلهما. فليس لديها "هوية" معينة، فالأشياء تعطي نفسها كظواهر للعيان الذي يحاول إدراكها، أو

عن طريق عنف يمارسه عليها لدى احتكاكه بها لاستعمالها. فباستطاعتنا أن نحولها إلى أموال، ونثبت لها سعرًا.

أما العلاقة الأخلاقية فتختلف كليًا عن هذا المنظور الشيئي: فهي تضع "الذات" واقعيًا وحسيًا في موقف "وجه لوجه" مع الآخر. هكذا يبتعد ليفيناس عن الثنائية الفلسفية القديمة "فاعل أمام شيء". فموقف الكائن كان عارفًا–فاعل يتعرّف على ما حوله من الموجودات– مواضيع فعله، لكن "فاعل أمام فاعل". فتبتعد قصدية معرفة الآخر الظاهراتية عن معرفته نظريًا على غرار باقي الأشياء. ولكي يتم هذا العبور من المنظور النظري المجرد إلى الخلقي العلائقي، يصف ليفيناس الآخر بكلمة "وجه" الذي هو أعظم من يختزل إلى وجه بشري أو ملامح خارجية، لكنه يمثل نافذة ندخل من خلالها إلى عالم الآخر ومكنوناته السحيقة. فنقرأ:"إن الطريقة التي يتمثل بها الآخر في الوجه لا تعني عنده شكلا من أشكال تصورناها من خلال نظرتنا في صورة تجمع صفات وخصائص. فوجه الآخر يحطم كل مرة الصورة البلاستيكية، ويبتعد عنها والتي أصنعها أنا عنه. (...). فالآخر لا يظهر كميزات (خارجية) لكنه "καυ αντο" أي يعبّر."[١]

هكذا لا يظهر الآخر أمامنا كما هو الحال مع الأشياء أي كظواهر لها شكل، له صلة وثيقة بالمكان. ولا يظهر بشكل هيئة منتظمة وفق مقاييس رياضية، بل بشكل "خاص"، من عالم مغاير، من عالم اللامتناهي. فهو يتمثل أمامنا ويعبّر عن نفسه. هكذا تعبر كلمة "وجه" لدى ليفيناس أكثر من كلمة "آخر" عن الإنسان الموجود أمام الأنا. فهو يشدّد على تمثيل ذاتي لكائن خارجي يراقب انكشافه شيئًا فشيئا. إن الوجه هو الذي يبني لدى الأنا – المخاطب – علاقة نطلق عليها "رغبة" تولد بدورها الطيبة في الذات، وتمهد لتبادل النظرات مع الأنا.

ينبغي على المُطلع على فلسفة ليفيناس أن يفهم أن قيام الآخر بتمثيل نفسه بهذه الطريقة الخاطفة تعني ظهورا (epiphany) للوجه. فالوجه لا يعبّر عن شيء خلفه كما لو كان أشبه بصورة لأحد ما. وكما يقول ليفيناس: "ليس الوجه صورة ترمز إلى مصدر دفين غير معروف، أو أصل لا يمكن بلوغه"[٢]. يتمثل الوجه في رفضه (مقاومته) لدى محاولتنا احتواءه. بهذا المعنى لا يمكن فهمه، أي، احتواؤه، ولا حتى رؤيته ولمسه – فهوية الأنا تُطَوِّر داخل الإحساس البصري غيّرية للشيء الذي يصبح محتوى. لا تعتمد غيّرية الآخر

(1) E. Levinas, Totalité et Infini, Biblio Essais, Le Livre de Poche, 2015, pp. 21-22.
(2) E. Levinas, De Dieu qui Vient à l'Idée, Paris, Vrin, 1982, pp. 11-12.

على ملَكَة معيّنة تميّزها عن الأنا، لأن هكذا تمييز يمكن أن يفصح عن جماعة، –نحن من ضمنها– قد سبق وأن ألغت الغيّرية من أساسها.مع هذا لا ينفي الآخر الأنا تمامًا وببساطة؛ فالنفي الكلي يتمثل بالقتل، الذي سببه يعود إلى علاقة سابقة. إن العلاقة بين الآخر والأنا لا يمكن وضعها في رقم أو مفهوم فكري. إذ يبقى الآخر متساميًا وغريبًا عنا إلى حد لامتناه، – لكن وجهه حيث يحدث الظهور والذي يناديني من خلال هذا الظهور، ينفصل عن العالم المشترك بيننا[١].

ج- الضيافة والمسؤولية:

كتب جاك ديريدا في يوم تأبين ليفيناس قائلا: "على الرغم من أن الكلمة [ضيافة] ليست شائعة في مؤلفاته أو مذكورة بوضوح، لكن في [كتاب] الكلانيّة واللامتناهي"، يترك لنا مؤلفًا هائلا عن الضيافة"[٢]. سعى ليفيناس إلى تجديد الفكر الذي يريد أن يفهم الإنسانية في أنها تبقى عاجزة إلى الأبد عن احتواء وجه الإنسان. والوجه الذي في تاريخنا، غالبا ما قُتل وعانى من العنف. فمعنى مفهوم العلاقة مع الآخر ليس وراءنا أو أمامنا، أو حتى فوقنا – (كان ليفيناس ينظر إلى نيتشه بإعجاب كبير وخاصة في كتابه "هوذا الانسان")– ولكن "بيننا". ف"بيننا" مكان دأب ليفيناس على اكتشافه ووصفه حتى في أعمق ثناياه.

لا شك أن لخبرة ليفيناس الدينية تأثير كبير في نظرته إلى تحليل الوجود المأساوي للإنسان. ففي مقال عنوانه "الوحي في التقليد اليهودي"، نراه يكتب هذه السطور: "إن صدمة عبوديتي في أرض مصر تشكل إنسانيتي حقا، فهذا ما يجمعني مع كل الملعونين على وجه المسكونة، وكل المضطهدين كما لو كانت في معاناتي من العبودية، أنني كنت أصلي صلاة ما قبل الوعظ، وكما لو كانت محبة هذا الغريب إجابة معطاة مسبقا في قلبي اللحمي. في المسؤولية التي لي عن الإنسان الآخر (الغير)، تكمن حتى وحدتي: فإني أعرف (أستطيع) تحويلها إلى شخص آخر، كما أنه ليس من الممكن أن يحلّ آخر مكاني في الموت. فالطاعة للكلي القدرة العلي تعني بالضبط استحالة تملصي من مسؤولياتي: فيها (الطاعة) تكمن ذاتي كوحيدة (فريدة) فأكون حرًا، يعني أن لا أعمل سوى ما يؤديه غيري بمكاني. فالطاعة للعلي تعني أن أكون حرًا"[٣].

(1) E. Levinas, Totalité et Infini,p. 211-212.
(2) J. Derrida, A Dieu à Emmanuel Levinas, Galilée, 1997, p. 49.
(3) E. Levinas, "La Révélation dans la Tradition juive", (1977) ; Au-delà du Verset. Lecture et Discours Talmudiques, Paris, éd. de Minuit, 1982, p. 172.

يربط ليفيناس المسؤولية بوجود الآخر وخدمته فيقول: "إن الإنسان خُيِط من مسؤوليات عديدة"[١]. لا بل يمكن أن نستشف من هذه العبارة، التي تتجاوز عقلانية الفلسفة ومنطقها، أن لا أحد يمكنه أن يخلُص من دون الآخر. وهذا الآخر هو وجه لا يمكن تجاهله، لأنه يربطني في مسؤولية تسبق أي قرار من قراراتي[٢]، وأي اتفاق أو ميثاق. نجد أبعادًا دينية في فلسفة ليفيناس تربط ربط الحرية بالمسؤولية في مصطلحات كتابية كـ "تحرك الأحشاء" و"الرحم"، التي تشير إلى حنان الله تجاه البشر التي تدفع إلى "تحرك أحشاء" الذاتية، فينجذب الأنا طواعية نحو الآخر. هكذا ينطلق ليفيناس في تفسيره للعلاقة بالآخر من "الطاعة في المسؤولية" تجاهه كي يبني حرية الـ "أنا" الشخصية.

كتب ليفيناس في أحد مؤلفاته عن مكانة الآخر في الأنا، فيقول:"إن مسؤوليتي تجاه الآخر أعظم من مسؤوليته تجاهي، لأنني مسؤول عن مسؤوليته. فهو مسؤول عن مسؤوليتي والتي تعني إنني يجب أن اهتم بمسؤوليته عن مسؤوليتي"[٣]. بعدما أعلنت فلسفة القرن التاسع عشر "موت الله" لم يعد أمام "الأنا" سوى ما يكتشفه من الداخل. فهو منذ تلك اللحظة أصبح وحيدًا، أمام عالم من الظواهر – الأشياء. فالظواهرية تجد طريقًا في فكر ليفيناس عندما يحاول الأنا أن يتعامل مع ما يحيطه، به من موجودات، وعلى هذا التعامل ينبغي أن يضع أسس التزامه الشخصي. فالإنسان لم يعد يمتلك سوى ما يجنيه من علاقاته "مع الآخرين"، فيبتعد مرغمًا، عن كل تجريد نظري ولاهوتي. فمع غياب "الله" عن أفقه، يغيب المحيط اللاهوتي والنظري عن تفكيره. يؤكد ليفيناس على أن نقطة الانطلاق ليست من الأعلى – الله والتعالي– لكن من داخل المعيش مع الآخرين، فيقول:"أستطيع التعريف بالله من داخل العلاقات الإنسانية، وليس العكس (...). ففكرة الله المجردة تبقى عاجزة عن إلقاء الضوء على موقف إنساني. لكن العكس يبقى صحيحًا"[٤]. أما في كتابه "الكلانيّة واللامتناهي" أكد على الفكرة نفسها فنقرأ: "يعود الفضل إلى علاقاتنا مع الناس (...) في إعطاء المفاهيم اللاهوتية محتواها الحقيقي. (...) فكل ما لا يمكن أن يوجهنا إلى علائقية إنسانية، لا يضعنا في صيغة سامية للدين، بل في صيغة بدائية للدين"[٥].

---

(1) E. Levinas, Humanisme de l'Autre Homme, Montpellier, Fata Morgana, 1971, p.109.
(2) E. Levinas, Autrement qu'Ètre ou au-delà de l'Essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p. 141.
(3) E. Levinas, L'Au-delà du Verset, Paris, éd. de Minuit, 1982, p. 106.
(4) E. Levinas, Liberté et Commandement, Montpellier, Fata, Morgana, 1994, pp. 94-95.
(5) E. Levinas, Totalité et Infini, La Haye, M. Mijhoff, 1961, pp. 51-52.

يمكن أن يخلص قرّاء ليفيناس المتسرعين، إلى أن فكره يتمحورحول دفاعٍ عن مفهومي: الآخر والخارجانية. إن قراءة سطحية كهذه مجحفة بحق الفيلسوف، ففلسفته أو بالأحرى الأخلاقية التي دعا إليها، هي تثبيت لما بين–الذاتية (intersubjectivité). فيقدمها بشكل آخر عن الأنطولوجيا، وبالأخص تلك التي طرحها هايدغر. لهذه الذاتية جذور مستقاة من أخلاقية الناموس الكتابي (الكتاب المقدس) إذ يتبنى ليفيناس فكرة الانتخاب "العبد المتألم" أو "الشعب العبراني" وهذه الأشكال هي صور الممسوح المنتخب، الذي يقبل بالطاعة، لا بالرضوخ للألم لأجل الآخر، من خلال فعل استبدال نفسه مكان الآخر المتألم. هكذا يستعمل ليفيناس، مستندًا إلى سلفه روزنتسفايچ، لغة فلسفية جديدة عندما يطعّمها بمفاهيم من الكتاب المقدس مثل "المختار" أو "المنتخب"، و"القداسة". مع هذا، لا ينبغي عدّ ليفيناس لاهوتية لأن هذه المفاهيم، وإن بدت لاهوتية، فهي ليست غيبيات وأحلام، بل إنها تجمع البديهي (الواقعي) بالسر الوجودي غير المنكشف. فهذه المفاهيم تسهم وبشكل قاطع في بلورة انفرادية الإنسان كذاتية لابد منها، فهي كما يقول ليفيناس، في صلب المسؤولية التي لا يمكن بلوغها أبدًا. لهذا فمهمتها الأخلاقية واسعة لأنها تعد بوجود لامتناه ألا وهو الآخر. من خلال هذه المسؤولية التي لا يمكن بلوغها، ينفرد فيها الأنا بواسطة الاختيار[١]. بالإضافة إلى أن مفهوم "الخلق"، بحسب ليفيناس ليس بالضرورة مفهومًا لاهوتيًا بحتًا، لكنه استنتجه فلسفيًا– أخلاقيًا عن طريق خبرة الوجه[٢]. ليس هدفه إذن، –كما يقول دافيد أحد أحفاده–الكلام عن التدين أو عدم التدين، وإن كانت فكرة الله حاضرة في كتاباته، لكن همّه الأول هو مفهوم المسؤولية تجاه الغير كواجب ملزم بوصية: "لا تقتل"[٣].

لا يسعى ليفيناس إذن إلى تعريف الوجود وتفسيره عن طريق مفهوم الوحي الإلهي، لكن العكس، أي عن طريق الإنسان لأنه الوحيد الذي نعرفه ونختبره. يمكننا أن نقرأ هذا في أحد كتبه: "إنني من خلال مصطلحات تصف العلاقات مع الآخر، فاني سأتكلم عن الله (...). فأنا لا أنطلق من كائن كبير جدًا أو كلي القدرة. فكل ما يمكنني قوله سيأتي من هذا الوضع الذي هو ديني في أن "الأنا" لا يمكن أن يتهرب منه .فمثلا يونان لا يمكن أن يفلت.أنتم أمام مسؤولية لا يمكنكم الإفلات منها، فلستم على الإطلاق في حالة من الوعي الذي يفكر، ومفكرا بذلك، لكي يتراجع أو يتخفى"[٤].

---

(1) E. Levinas, Transcendance et Intelligibilité (1953), Genève, Labor et Fides, 1996, P. 43-44.

(2) E. Levinas, "Liberté et Commandement, (1953), repris dans : Liberté et Commandement, Montpellier, Fata Morgana, 1994, p.45.

(3) S. Malka, Emmanuel Levinas, la Vie et la Trace, Paris, J. –C. Lattès, 2002, P. 245.

(4) E. Levinas, Liberté et Commandement, Montpellier, Fata Morgana, coll. " Essais ", 1994, p. 96.

ليست العلاقة بيني وبين الآخر على قدم المساواة: أي المعاملة بالمثل، ولكنها لاتماثلية (asymétrique). ففيها تتكشف مسؤولية لامحدودة. أنا مسؤول عن الآخرحتى النهاية. "أنا مسؤول عن مسؤولية الآخر(...)."[١]. لذا لا أستطيع التملص منها تحت أي ذريعة.تتفتح هذه المسؤولية في ذروتهاتدريجًيامع الزمن، على التساؤل عن اللامتناهي، على الله.هنا، يحاول ليفيناس عبور التقليد الفلسفي، ويستند بالتحديد إلى فكرة أفلاطون في أن "الخير هو ما بعد الماهية". يميّز ليفيناس بين "الذاكرة" و"المنسي". وهي تقابل الموجود (être) والمختلف عن الموجود (autre qu'être). إذ هناك هوة سببها قطيعة لا يمكن إصلاحها. فـ"المنسي" يقابل "المختلف عن الموجود"، وكلاهما ينيران الإنسان عندما يثيران في ذاته الشعور بالمسؤولية التي هي من عالم آخر غير عالم الموجود. فالذاكرة تلازم ما وراء الماهية، وتعارض التاريخ. هكذا عند أفلاطون يتجاوز الخير الماهية (الجمهورية/الكتاب السادس)[٢]. هناك تواز اختلافي بين أفلاطون وليفيناس في كون الخير يرتبط بالماهية عن طريق الذاكرة أو التذكر. أما لدى ليفيناس "فالخير الذي يهيمن بطيبته، لا يستطيع الدخول في حاضر الوعي، أي يتذكر"[٣]. هكذا فـ"الطيبة المنسية" (ليفيناس) تقف معارضة للتذكر والماهية التي هي موضوع التذكر (أفلاطون). فالتاريخ كالذاكرة، عاجز عن استحضار "المنسي" أمامه. يصرّ ليفيناس على قطيعة جذرية بين زمن الذاكرة الشخصي والتاريخ، وبين المنسي. ويرى في مفهوم ديكارت عن فكرة اللانهائي هي فّي أنا، وتتجاوزني لتنبثق نحو الخارج، لذلك من المحال أن أكون مبدعها.فهي معطاة أبعد من ذاتي. على خلاف ديكارت، لم يتساءل ليفيناس كيف يصبح الإنسان سيدًا للطبيعة ومالكها[٤]، لكنه يقرّبفكر نيتشه: هناك ما هو أكثر وراء هذا العالم. وهذا يعني أيضا أن السؤال القديم عن وجود الله لن يتوضح إلا في الـ"بيننا"، في العلاقة ما بين البشر. ونتيجة لهذا ستأخذ إشكالية "اللامتناهي" بالضرورة بعدًا أخلاقيًا في رابط مزدوج بين التقليد الفلسفي والتقليد الكتابي التلمودي اليهودي؛ بين "الخير ما بعد الماهية ومحبة الآخر".

(1) E. Levinas, Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982, p. 105.

(2) J.-F. Mattéi, Noesis, « Levinas et Platon. Sur l'Au-delà de l'Être », 3/2000.

(٣) ايمانويل ليفيناس، من الموجود إلى الغير، تر. علي أبو ملحم، بيروت، ٢٠٠٨، ص. ٣٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥.

خاتمة:

هكذا فليفيناس،هو فيلسوف رهينة الغيّر، مفكر شكوى الإنسانية الحزينة الخفيّة في القرن العشرين[١]. ليست فلسفته نقدًا لأيديولوجية أو شعب ما (ولا حتى ضد ألمانيا الرايخ الثالث الذي أباد شعبه). بل هي موجهة ضد منطق الفكر الذي عجز عن "تأنيس" الكينونة– العنف منذ ولادة العقلانية مع سقراط والتي امتدت أفكارها لتبني سياسة الإمبراطوريات قديمًا والدول حديثًا. كان نيتشه قد تنبأ بانحطاط الغرب كون سياسته تستند إلى منطق سقراط الذي نعته نيتشه بـ "شيطان الفلسفة الجديد"[٢]. يمكن أن نلمح هذا التحامل على سياسة الفكر الغربي في فكر ليفيناس الذي يحمّله وزر حروب القرن العشرين.

يبقى السلام حاضرًا غائبًا كونه السبيل الوحيد لدرء سمّ عنف الكينونة، لكنه يبقى من عالم آخر، عالم ما وراء الماهية. فليس السلام، كما قال ليفيناس مرة، غياب الحرب. فلا يمكن أرساء أسس سلام سوى داخل ديناميكية رجوع إلى الأخلاقي من خلال إرجاع الدين إلى ساحة الفكر، كون هذا الأخير هو "مسند" الأخلاق. فالدين يرى في الآخر "مقدسًا" أي محرم مسّه. فتسليم مصير الكينونة إلى زمام عقلانية تنادي بالإنسان لكنها تقصي، في الوقت عينه، مكانة الدين أو تلغيها، يعني ذلك قبول عنف الأيديولوجيات سيبرّر حتمًا الحروب.

إن فكره ليفيناس جذّاب إلى درجة أنه يدفع قارئه إلى الاسترسال في تفسيره، إن كان بهدف فلسفي أو لاهوتي. فهو يدعو إلى الرجوع إلى خبرة تتأصل في وصف الحسي. فلا يفرض على قارئه أفكاره بقدرما "يقترحها" عليه. وهذا ما يجعل قارئه يشعر، لأول وهلة، بأنه معني ومدعو لكي ينظر بشكل مغاير عن ما تعود عليه من وضوح قبلا.فكيف بالإمكان التفكير مع ليفيناس من داخل نظامه الفكري من دون خيانته ووضعه في مفاهيم وقوالب فكرية شخصية؟ المهمة إذن هي لا شك في كيفية الحفاظ على مسافة كافية بين المفكر وليفيناس، بحيث يمهد ذلك لوضع أساس نقد موضوعي.

---

(١) ايمانويل ليفيناس، من الموجود إلى الغير، تر. علي أبو ملحم، بيروت، ٢٠٠٨، ص. ١٤٠.

(2) F. Nietzsche, La Naissance de la Tragédie, trad. C. Heim,« Bibliothèque Médiation ». Ed. Denoël. Paris 1964, p. 8.

المصادر

- EmmanuelLevinas:

* *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

* *Autrement qu'Être ou Au-delà de l'Essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

* *De Dieu qui Vient à l'Idée*, Paris, Vrin, 1982.

* *Dieu et la philosophie*, *Le Nouveau commerce,* n° 30-31,

* *L'intrigue de l'Infini*, Paris, Flammarion, 1994.

* *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.

* *Humanisme de l'Autre Homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1971.

* *L'Au-delà du Verset*, Paris, éd. de Minuit, 1982.

* *Liberté et Commandement*, Montpellier, Fata Morgana, coll. «Essais », 1994.

* *Totalité et Infini, essai sur l'extériorité* Nijhoff, Coll. "Phaenomenologica", La Haye, 1961.

* *Totalité et Infini*, Biblio Essais, *Le Livre de Poche*, 2015.

* *Transcendance et Intelligibilité* (1953), Genève, Labor et Fides, 1996.

- Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du Droit*, trad. Par André Kaan, Paris, 1940.

- Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung.* Kauffmann, Frankfurt, am Main 1921.

- Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la Tragédie*, trad. C. Heim. « Bibliothèque médiation ». Ed. Denoël. Paris 1964.

- Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Levinas*, Galilée, 1997.

- Jean-François Mattéi, *Noesis*, « Levinas et Platon. Sur l'Au-delà de l'Être », 3/2000.

- SalomonMalka, *Emmanuel Levinas, la Vie et la Trace*, Paris, J. –C. Lattès, 2002.

- Stéphane. Mosès:

* *Au-delà de la Guerre, trois Ètudes sur Levinas,* Paris - Tel-Aviv, Éd .de l'Éclat, 2004.

* *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992.

-ايمانويل ليفيناس، من الموجود إلى الغيّر، تر. علي أبو ملحم، بيروت، ٢٠٠٨.