

الفصل الثاني

تجليات (الآخر) في فلسفة ما بعد الحداثة

ليفيناس نموذجاً

د. عصام عبد الله (*)

تمهيد

في كتابه "ما الفلسفة" عرف جيل دولوز الفلسفة بأنها " صداقة المفهوم " ناقضا التعريف التقليدي " حب الحكمة " . ورغم أن لفظة hiliap الإغريقية تعني الحب والصداقة، معاً، فإن الفارق بينهما كبير، فالصداقة تسمح بمسافة مناسبة تمكننا من رؤية الأمور على حقيقتها لا الذوبان والاستغراق فيها أو الانفصال والانعزال عنها. وهذه النقلة من " الحب " إلى " الصداقة " ومن " الحكمة " إلى " المفهوم " هي جوهر كل فعل نقدي و المحرك لكل نقد اليوم، إذ لم يعد ينظر إلى المفاهيم من منظور " مع " أو " ضد "، الحب والكره، التوله والعداء، الانصياع والرفض .

أن الفلسفة تساؤل يعيد النظر فيما تراكم لديه من أجوبة، وهي إبداع المفاهيم، وتعريف الفلسفة من منظور إبداع المفاهيم، ينقل الفلسفة " من البحث عن الحقيقة، إلى حيز أدوات البحث إذ أن المفاهيم لم تكن مفردات للحقيقة، بقدر ما هي أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء الحقيقة . وما حاول "دولوز" بلورته، في إطار فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة؛ هو أنها ثورة على الجاهز، وسؤال لا يبحث عن إجابات بقدر ما يعمل على اختراق الحدود دون أن يدعي الوصول، فهي، نقض لذاتها وتجاوز لمفهومها الأول " المبادئ

الأولى" التي قالت به الفلسفة الأرسطية، وإنما هي مفاهيم لا متناهية، هي الاختلاف والمغايرة، وهي في ارتحال مستمر واغتراب دائم عن جسدها المصطلحي^(١).

هذا من ناحية، من ناحية أخرى انتفت صفة القداسة عن الكلمات، لأنها لم تعد "حكمة"، ولا يوجد مفهوم مطروح للتداول والنقاش على بساط البحث الفلسفي لا يطاله النقد أو غير قابل للنقد.

وعلي سبيل المثال فإننا جميعاً مؤمنون بالتعددية وبالتنوع والاختلاف، ونسر كثيراً عند سماع ذلك أكثر من سرورنا الأحادية والشمولية والتماثل، لكن المسألة ليست في هذه الكلمات ذاتها وإنما في "عبادتها"! وكما لاحظ "رسل جاكوبي" في كتابه "نهاية اليوتوبيا"^(٢)، فإن هذه الكلمات أصبحت "مقدسة" أو أريد لها ذلك، ومن يرفضها أو ينقدها فسيحرق على خازوق، تماماً مثلما أحرق جيوردانو برونو قبل أربعة قرون.

لم يسأل أحد أو يسأل نفسه: ما قدر التعدد والاختلاف داخل التعددية والاختلاف؟ ماذا تعني كلمات مثل "تعدد" و"تنوع" و"اختلاف" أساساً؟

على العكس تماماً مما هو شائع، تكشف الفلسفة المعاصرة عن أن الأمور ليست كما تبدو لنا، وإنما هي تمضي دون توقف نحو "التماثل" و"التشابه" لا التعدد والاختلاف، وهنا مكنم المفارقة، وإن شئت قلت المراوغة، فهي تقر وتعترف بالتعدد والاختلاف والتنوع، ولكن من أجل إلغائه ودججه في "وحدة" هي "وحدة معني" أو "هوية مبني".

إن "منطق الشبيه والمثيل" The Same - Exemplar إذا استعملنا لغة دريدا في "سياسات الصداقة" هو منطق استعلائي يرفض الآخر وينبذ الاختلاف. وقد دشن إيمانويل ليفيناس Levinas (١٩٠٦-١٩٩٥) ومدرسة ما بعد الحداثة النقد الجذري لفكرة الشبيه، ذلك أن تحويل الذات إلى موضوع أو في التعامل مع الآخر كموضوع يعد عملاً تعسفياً. وسبق لإدوارد سعيد في كتابه "الاستشراق" الصادر عام ١٩٧٨ أن نبه إلى أن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الآخر، وهو رفض لحقه في الوجود كإنسان له

(١) جيل دولوز وفليكس غتاري: ما هي الفلسفة، ترجمة وتقديم: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٥، ١١.

(٢) رسل جاكوبي: نهاية اليوتوبيا، ترجمة: فاروق عبد القادر، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨

تاريخه وثقافته وطريقته الخاصة في الحياة .

ويري انه إذا ما كانت هناك من أخلاق خالصة فهي تلك الأخلاق التي لا تبغي امتلاك الآخر لان كل معرفة هي سيطرة . وهي نفس الفكرة التي دافع عنها " ليفيناس " حين تحدث عن ضرورة الحفاظ على مسافة أو قطيعة بين الأنا والآخر ، فكل معرفة سلطة وكل سلطة عنف .

من هنا دعا إلى أخلاق تتأسس على " الآخر " وعلي المسؤولية تجاه الآخر ، وبلغه ليفيناس نفسه : على علاقة " وجه - لوجه " وليس " كتف - لكتف " التي تسود المجتمعات الأخواتية .

وهي نفس الفكرة التي عمل دريدا على تفكيكها سواء في قراءته لأخلاق نيقوماخوس عند أرسطو أو لصداقة شيشرون أو في نقده لكتاب مفهوم السياسة للفيلسوف كارل شميت أو للمقال الافتتاحي لهيدجر إبان تسلمه عمادة جامعة فرايبورج . وهي فكرة أو تقليد لا يسود الفلسفة الغربية وحسب ولكن أيضا كل المجتمعات الأخواتية والقبائلية والعشائرية التي تمجد " الأخ " وتعلي من شأن " الاخوة " .

فقد حذر في كتابه " سياسات الصداقة " كما في كتابه " مارقون " من الديمقراطية القادمة ، ودعا إلى نبذ منطق الأخ والشبيه . يقول " لا خطر على الديمقراطية القادمة إلا من حيث يوجد الأخ ، ليست بالضبط الأخوة كما نعرفها ، ولكن حيث تصنع الأخوة القانون ، وتسود دكتاتورية سياسية باسم الأخوة " فالدعوة إلى الأخوة العالمية اليوم قد تلغي الغيرية وكل حق في الاختلاف ، وهو ما تنبهنا إليه الفلسفة .

أولا : الصداقة والشبيه والآخر...

لا يتضح مفهوم " الآخر " في الفلسفة إلا في ضوء مفهوم آخر هو " الصداقة " فهل الصديق هو الشبيه أم هو الآخر؟ أن مفردة " حب " أو " صداقة " - philia - تعني رغبة مؤكدة نحو الآخر : أن نحترم خصوصية الآخر ، ونهتم به ، لا أن نخطم " آخريته " . وأن نخاطب الآخر بوصفه " آخر " ، لا أن نتقص أخريه الآخر ، أو لا نأخذ في اعتبارنا فرديته وتفردته . فالصداقة ، كسؤال عن الآخر ، كانت من اللحظات المؤسسة للفلسفة اليونانية القديمة .

وترك الفلاسفة على مر العصور أعمالاً حول الصداقة، لكن أغلبها - كما سنرى - انحرف عن المدلول الأصلي واحتفي بالشبيه The Same والمماثل.

و "المماثل - Exemplar بالقطع ليس مختلفاً أو مبايناً أو فريداً"، وذلك حسب هيدجر في "الهوية والاختلاف": لأنهم جميعاً يبحثون عن الأنا Ego عند الآخر Alter، أو يتكلمون نفس اللغة. بل حتى عند السابقين على سقراط، الذين فهموا الصداقة كمبدأ كوسمولوجي، لم تكن الصداقة سوى ذلك التعبير عن التكامل والانسجام بين الكائنات والأشياء.

الصداقة عند أرسطو:

حاول أفلاطون في محاوره "ليسيس" Lysis، أن يطرح مفهوماً جديداً للصداقة "فيليا" Philia. فلا يجعلها مجرد تجاذب بين أشباه أو تجاذب بين أضداد... بل يربطها بما يسميه المحبوب الأسمى الذي تنبع منه صلات الناس ألا وهو "الخير"... فالصداقة في - رأيه - رابطة خلقية أو علاقة روحية... تجمع بين المواطنين الأخيار في حب واحد فتؤلف بين قلوبهم وتكون منهم مجتمعاً متماسكاً... ولهذا يؤكد على قيمة الصداقة في بناء المدينة: لأن ائتلاف جماعة صغيرة من الناس يشتركون في آراء واحدة يجعل منهم القلب النابض في المجتمع الجديد.

أما عند أرسطو فإننا نلتقي - لأول مرة في تاريخ الفكر اليوناني - بمحاولة أصيلة من أجل تحديد معنى الصداقة وحصر أنواعها... وبيان علاقتها بالفضيلة والسعادة... وقد تحدث أرسطو عن الـ "فيليا" في الكتابين الثامن والتاسع من مؤلفه المعروف "الأخلاق إلى نيقوماخوس"... وقدم من خلاله دراسة مفصلة للصداقة^(١).

(١) أرسطو طاليس: الأخلاق، ترجمة: أسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، الكويت، الطبعة الأولى ١٩٧٩. و "تنسب إلى أرسطو الكتب التالية في الأخلاق: ١- "الأخلاق إلى نيقوماخوس" في عشر مقالات، ويسمى أحياناً في المصادر العربية "نيقوماخيا". وجاء اسمه إما لأن أرسطو أهدها إلى ابنه نيقوماخوس، أو لأن نيقوماخوس = هذا قد نشره بعد وفاة أبيه. وهو مذكور في وصية أبيه، وقد قتل في أحدي المعارك وهو لا يزال شاباً. ٢- "الأخلاق إلى أوديموس" في خمس مقالات، ويسمى أحياناً في المصادر العربية "أوديميا". ٣- واسمه قد جاء أيضاً؟ إما لأن أرسطو أهدها إلى تلميذه المخلص اوديموس الرودسي، أو لأن

وقد استعرض في البداية شتى الآراء التي قيلت في الصداقة: فمن قائل إنها تماثل في الأخلاق. . . إلى قائل بأنها تجاذب بين أضداد يقوم على الاختلاف والتغاير. كما يجذب السالب إلى الموجب. . . ويمثل الرأي الأول أنبادوقليس القائل "إن الشبيه يجذب إلى الشبيه" أما الرأي الثاني فيمثله هراقليطس القائل "إن الضد يجذب إلى ضده. . .". يقول أرسطو: "إن المتشابهين أصدقاء، ومن هنا قالوا إن: "الشبيه كالشبيه" و"الأجمل كالأجمل" ومنهم من قال خلاف ذلك بأن جميع من كان مشابهاً لبعضهم البعض كالقرميد"^(١) ويعلق على هذه الآراء بقوله: إن التجاذب بين الأشياء "لا يدخل في موضوعنا. فنحن نريد أن ندرس الصداقة باعتبارها "علاقة إنسانية" دون أن نتوقف عند المسائل الفيزيائية والطبيعية. والسؤال هو: هل تنشأ الصداقة بين الجميع دون تمييز؟. . . هل من الممكن أن يصبح الأشرار أصدقاء؟

ومن أجل الإجابة عن هذه التساؤلات، قسم أرسطو الصداقة إلى ثلاثة أنواع بحسب اختلاف موضوعها. . . فيقول إن هناك صداقة تقوم على المنفعة أو الفائدة، وصداقة تقوم على اللذة أو المتعة. . . وأخيراً صداقة تقوم على الخير والفضيلة.

والنوع الأول هو ذاك الذي يتعلق فيه الصديق بصديقه لفائدة يريها منه. . . أو كسب يعود عليه من ورائه. . . وبالتالي فإن هذه الصداقة تزول بزوال الباعث عليها أو تسقط بسقوط الدافع إليها.

أما النوع الثاني فهو لا يكاد يختلف عن النوع الأول إلا من حيث الدافع إليه وهو اللذة والمتعة. . . وهنا يكون تعلق الصديق بصديقه مرتبطاً بأحاسيس السرور واللذة التي يسببها وجوده إلى جواره. . . فإذا ما زالت هذه اللذة أو ذلك السرور زال معها كل أثر من آثار المحبة.

ولا شك أن الصديق - في هذين النوعين من الصداقة - لا يحب بذاته بل لما يقترن به من فائدة. . . أو ما يجيء معه من لذة. . .

الأخير هو الذي نشره بعد وفاة أستاذه. . . "الأخلاق الكبرى" وهو أصغر هذه الكتب الثلاثة حجماً وأقلها قيمة. ويضاف إليها.

(١) "في الفضائل والبرذائل" وهي رسالة صغيرة، يبدو أنها من تأليف أحد المشائين في القرن الأول بعد الميلاد.

ولما كان من طبيعة "المنفعة" أنها متقلبة متحولة . فإن الصداقة القائمة عليها لا يمكن أن تكون ثابتة مستديمة . وأما صداقة "اللذة" فإنها صداقة أنانية هوائية . سريعة التحول وسهلة الانقلاب . يقول أرسطو : إذا كانت الصداقة إما لمكان اللذة أو لمكان المنفعة فقد يمكن أن يكون الأشرار أصدقاء بعضهم لبعض ، والأفاضل أصدقاء للأشرار ، والذين هم شيء من هذين - لأي الفريقين كان . وأما الذين يكونون أصدقاء بذاتهم فبين أنهم الأخيار فقط ، من أجل أن الأشرار لا يفرحون بهذا إن لم تكن هناك منفعة^(١) .

معني ذلك أن الصداقة الحقيقية التي تتصف بطابع الدوام والاستقرار هي : تلك التي تقوم بين الأخيار من الناس . . . لأنهم جميعاً ينشدون موضوعاً واحداً بعينه ألا وهو الخير . "إن الرجال الأخيار والأصدقاء هم شيء واحد من الأشياء الجيدة"^(٢) ، حيث لا يريد الصديق لصديقه إلا الخير . ولا تكون بواعث الصداقة للمنفعة الدنيوية بل تكون موجهة نحو الصديق نفسه لذاته . .

ولا بد لمثل هذه الصداقة التي تقوم على الخير من أن تكون ثابتة أو دائمة . لأن "الخيرية" - في رأي أرسطو تنطوي في ذاتها على مبدأ استقرار ودوام . يقول : "والصداقة التامة هي صداقة الأخيار المتشابهين بالفضيلة ، فإن هؤلاء يريدون الخيرات بعضهم لبعض بنوع التشابه على أنهم أخيار بذاتهم . وأما الذين يريدون الخيرات لذوي الرداءة فإنهم

(١) "كتاب في العدل ، أربع مقالات" . وأولها هو أهمها غير مدافع : إذ هو أكملها وأوضحها وأنضجها . ومن هنا انصرفت العناية إليه وحده تقريباً ، بينما أهملت البقية . " ، ص-٣ و٤ . و"نيقوماخيا" في نصه اليوناني يتألف من عشر مقالات فقط . ولكن مخطوط الترجمة العربية "لنيقوماخيا" يتألف من إحدى عشرة مقالة . السبب في ذلك أنه أضيف إلى أصل أرسطو ، فيما بين المقالتين السادسة والسابعة ، مقالة لا تنسب إلى كتاب أرسطو ، وبهذا صارت الترجمة العربية في إحدى عشرة مقالة ، ولما كانت هذه المقالة المضافة قد أولجت بين السادسة والسابعة ، فقد صار رقمها السابعة . " ، ص-٤١ و٤٢ . وقد تناول أرسطو موضوع المحبة (أو الصداقة) في المقالتين الثامنة والتاسعة من كتابنا هذا ، كما تناوله في "الأخلاق إلى أوديموس" وفي "الخطابة" . " ، ص-٢٧٢ ، هامش ١ . ٤- المرجع السابق : ص-٢٧٤ و٢٧٥ . ويقصد بذلك أنهم مثل صانعي القرميد . وهنا إشارة إلى قول هزبود ("الأعمال والأيام" ٢٥) : صانع القرميد ينزع صانع القرميد ، والنجار ينزع النجار . أنظر : هامش ١ لعبد الرحمن بدوي ، ص-٢٧٥ . يقول "أوريفيدس" : الأرض حين تجف تولع بالمطر ، والسماء العظيمة وقد شبت من المطر تشتاق إلى الوقوع على الأرض . راجع الشذرة رقم ٨٩٠ في نشرة Dindorf ، وهي مسرحية مجهولة ليوريفيدس . أنظر : هامش ٢ ، ص : ٢٧٥ . (٢) المرجع السابق : ص-٢٧٤ .

أصدقاء أكثر ذلك لمكانهم، وهي على هذه الحال لمكانهم، لا بنوع العرض. فصدقة هؤلاء تدوم، ماداموا هم أخياراً. وأما الفضيلة فباقية^(١) ولذلك "إذا كانوا أصدقاء، فلا يحتاجون إلى العدالة. وأما إذا كانوا عدولاً، فقد يحتاجون إلى المحبة"^(٢)

وكما ربط أرسطو بين الأصدقاء والأخيار، ربط بين الصداقة بالمساواة: "فالمساوون أخرى أن يكونوا أصدقاء بالمساواة، فإن المساواة والتشابه صداقة، ولا سيما تشابه أهل الفضل"^(٣).

بيد أننا نعثر على ما هو أعمق عند أرسطو في تحديده مفهوم الصداقة، إذ يربط بين حب الآخرين وحب الذات. . وعلي سبيل المثال فإن الشرير لا يمكن أن يكون صديقاً. لأن ذلك الذي لا يعرف كيف يصادق نفسه. . هو بالأحرى عاجز عن أن يصادق الآخرين. . وعلى حين أن الشرير لا يجد في نفسه أي شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة. . نجد أن الرجل الخير، هو ذلك الذي تدرب على حب ذاته فاستطاع أن يعرف كيف يحب الآخرين، ومعنى هذا أن علاقة الإنسان بذاته هي التي تحدد نوع علاقته بالآخرين. .

يقول أرسطو: "ينبغي أن يكون الخير محباً لذاته، فإنه ينتفع بذاته عند فعله الخيرات، وينفع غيره، ولا ينبغي للردى أن يكون كذلك فإنه يضر ذاته ومن قرب منه لأنه أتبع الآفات الرديئة. فبين ما يجب على ذي رداءة، وبين ما يفعل اختلافاً. وأما الفاضل فإمّا يفعل ما ينبغي، من أجل أن كل عاقل يختار الأجود، والفاضل مطيع للعقل."^(٤)

أن الرجل الشرير هو في وضع لا يسمح له بأن يكون صديقاً لأحد. . حتى ولا لنفسه. . إذ هو لا يجد في ذاته أي شيء يمكن أن يستثير لديه عاطفة الصداقة.

وهنا يعود أرسطو إلى دراسة "حب الذات" . . فيستأصل عما إذا كان من حق المرء أن يحب ذاته أكثر من أي شخص آخر أو ما إذا كان حب الذات صورة من صور الأنانية التي لا يحق للرجل الفاضل أن يستسلم لها.^(٥)

(٢) المرجع السابق: ص - ٢٧٤.

(٤) المرجع السابق: ص - ٣٢٣.

(١) المرجع السابق: ص - ٢٧٩.

(٣) المرجع السابق: ص - ٢٩٠.

(٥) المرجع السابق: ٣٢١.

إننا درجنا على اعتبار حب الذات صورة من صور الأنانية . . بدليل أننا نحتقر أولئك الذين يعملون من أجل ذواتهم ونسميهم باسم عبّاد الذات أو محبي الذات . . في حين أننا نعلي من شأن أولئك الأخيار الذين يعملون من أجل أصدقائهم . . دون اهتمام بمصالحهم الخاصة . . أو دون مراعاة لعواطفهم الذاتية ، ولكن الناس حين ينتقصون من قيمة " حب الذات " فإنهم لا يفكرون إلا في أولئك الأشخاص الذين يرجون لأنفسهم أكبر قسط من الغنى والأجناد والملذات الحسية^(١)

ولما كان السواد الأعظم من الناس إنما ينشد إشباع شهواته وإرضاء ملذاته . . أعني - والكلام هنا لأرسطو - أنه يعمل في سبيل تحقيق سعادة الجانب اللا عقلي من طبيعته البشرية . . فليس بدعاً أن يكون حب الذات بهذا المعنى موضع احتقار وازدراء من جانب الرأي العام . .

ولكن هب أننا بازاء رجل يشغل نفسه دائماً بإتيان أفعال العدالة وضبط النفس والشهامة والنبيل والفضيلة . . فهل يكون اهتمام هذا الرجل بتدريب نفسه على إتيان أمثال هذه الأفعال . . ضرباً من حب الذات؟ لا شك أن الجمهور قد لا يكون على استعداد لأن يطلق على هذا الرجل اسم "مُحب الذات" . .

ولكن من المؤكد أن الإنسان الذي يشبع في نفسه ذلك الجانب العقلي والذي يقدم على أنبل الأشياء وأكثرها خيرية . . إنما هو في الحقيقة أكثر الناس حباً لذاته . . لأنه يصدر في أفعاله عن خير ما في طبيعته .

والرجل الخيّر حينما يحب نفسه إنما يحب ما يقضي به العقل ، ومعنى هذا أن حب الذات في نظر أرسطو لا يعبر عن أية صورة من صور الأنانية . بل هو يعبر عن موافقة الإنسان لعقله . . وضبطه لنفسه . . وتحكمه في أهوائه وشهواته .

ولهذا فإن محبة النفس - بهذا المعنى - تدفع بصاحبها إلى إتيان أفعال النبيل والشرف . . فضلاً عن أنها تنمي في نفسه حب الخير والفضيلة . .

والرجل الخيّر حين يحب نفسه . . فإنه لا بد أن من أن يحسن إلى نفسه وإلى الآخرين . .

وبالتالي فإنه مقدم على أفعال النبل والشهامة . . وليس يكفي أن نقول أن الرجل الخير يعمل دائماً بوحى من العقل . . وإنما لا بد أن نضيف إلى ذلك أنه يضحي بنفسه في سبيل الغير . . وكما يقول أرسطو : الصديق إنسان هو أنت إلا أنه غيرك "

وثمة مشكلة أخرى يُعنى أرسطو بإثارته . . فنراه يتساءل عما إذا كان الرجل السعيد بحاجة إلى أصدقاء أو ما إذا كانت السعادة حالة " مستكفية " بذاتها . . فهي ليست في حاجة إلى الصداقة . . ما دامت تعود بسائر الخيرات عليه

ويؤكد أرسطو أن : " الرجل السعيد لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يستغني عن الأصدقاء " . " فقد زعموا أن ذوي الفطنة لا يحتاجون ألبته إلى الأصدقاء ، ولا ذوو الكفاية ، من أجل أن لهم الخيرات في الأهم والأكثر فأنهم لا يحتاجون مع الكفاية إلى شيء . وأما الصديق وهو ذات أخرى ، فيتكفل بتقديم ما لا يقدر أن يكتسبه المرء بذاته . ومن هنا جاء القول : " إذا أوتي الحظ ، فما الحاجة إلى الأصدقاء؟! " ^(١) . لكن أرسطو يؤكد من جهة أخرى " الحاجة إلى الأصدقاء في الرخاء والشدة " ^(٢) .

والسؤال الأخير الذي يطرحه أرسطو هو : هل يحسن المرء أن يكون لنفسه صداقات متعددة أو الأفضل له أن يصطفي لنفسه صديقاً واحداً؟ ويجيب بأنه ليست العبرة بعدد الأصدقاء . . بل العبرة بنوعيتهم . . والصداقة الحقة تقتضي : " تمازجة النفوس وإن تميزت ذواتها . . ومخالطة الأرواح وإن تفارقت أجسادها . . وهذه لا يمكن حصر غايتها . . ولا الوقوف عند نهايتها " ولو افترضنا أن الإنسان قد نجح في مصادقة عدد كبير من الناس . . فقد يتعذر عليه أن يتعاطف معهم جميعاً في وقت واحد . . بحيث يشارك الواحد منهم آلامه . . ويشارك الآخر أفراحه ، لهذا يقرر أرسطو بصريح العبارة أن الصداقة الحقة لا تقوم إلا بين شخصين ^(٣) .

واللافت للنظر أن أرسطو يمزج بين النظم السياسية والصداقات المناظرة والأخوة والمحبة ، فإذا كانت المساواة والتشابه صداقة ، ولاسيما تشابه أهل الفضل ^(٤) . " فإن محبة الأخوة تشبه محبة الأصحاب . فإنهم متساوون ومتقاربون : والذين مثل هؤلاء فإن

(٢) المرجع السابق : ص-٣٣٠ و٣٣١ .

(٤) المرجع السابق : ص-٢٩٠ .

(١) المرجع السابق : ص-٣٢٤ .

(٣) المرجع السابق : ص-٣٢٩ .

انفعالاتهم معا ، ومتشابهو الأخلاق أكثر ذلك . وهؤلاء يشبهون أصحاب رئاسة الكرامة ، من أجل أنه يراد أن يكون المدنيون متساوين ذوي استتغال ، وأن تكون الرياسة جزئية بالسوية ، وكذلك المحبة أيضا ⁽¹⁾

تلك هي الخطوط العريضة لنظرة أرسطو للصدقة . . في بيان أنواعها ، ولكن أرسطو قد ربط بين " حب الذات وحب الخير " . . فذهب إلى أن خير صداقة إنما تقوم على أساس سليم من " حب الذات " . .

ولعل هذا ما حدا به إلى القول بأن " الصديق الآخر هو أنت " أو " إن الصديق هو أنت . . إلا أنه بالشخص غيرك " . . وهنا تثار مشكلة الصلة بين " حب الذات " و " حب الغير " . . .

ويذهب بعض الفلاسفة إلى أن ما يميز الحب بمفهومه العام إنما هو هذه الحركة الانطلاقية التي تنسلخ فيها " الأنا " عن ذاتها لكي تنشأ " الآخر " . . وليس " الصديق " كما يزعم أرسطو " أنا آخر " بل هو " آخر غيري أنا "

ومعنى هذا أن المحبة بطبيعتها أبعد ما تكون عن النرجسية والتمركز الذاتي لأنها تعبر عن وجود رابطة أو علاقة . . وتحاول في كل حين أن تجسر الوثائق بين " الذوات " المتعددة . . كما يرى بعض الفلاسفة . .

الخلاصة هي أن أرسطو لم يعالج الصداقة كمفهوم كوسمولوجي أو ميتافيزيقي ولكن كمفهوم أخلاقي . إن الصداقة في نظر أرسطو فضيلة ، وهي تنتمي لأهم الأشياء في الحياة . إنها صداقة مشروطة . لأن الصداقة الحققة ترتبط أساسا بالفضيلة .

غير أن الصداقة عند أرسطو يحكمها أيضا " منطق الشبيه " ، حيث تمتلك الفضيلة معنى أحاديا ومطلقا وحيث الأصدقاء يملكون نفس التصور عن الفضيلة ونفس الفهم للصدقة . مثلما رأي الفيتاغوريين تماما ، حيث أن الصداقة عندهم تقوم على التماثل أو التشابه في الأفكار homonoia ، فالصديق هو أنا أخرى ، أنا مشابهة .

(١) المرجع السابق : ص - ٢٩٦ و ٢٩٧ .

تهولت المفاهيم:

مما تقدم يتضح أن مفهوم الصداقة *Philia* ينتمي إلى الإشكال الغربي في الوجود، وهو سؤال يوناني في المقام الأول، لأنه أرتبط بالمدينة وتجلياتها الفلسفية والاجتماعية والسياسية. فالصداقة في الفلسفة اليونانية بشكل عام، وعند أرسطو بصفة خاصة، هي صداقة مشروطة، حيث لا يمكن أن نفصلها عن الميثافيزيقا والأخلاق، لأنها تتماهي مع فكرة الخير.

كما أنها "جزء من جمالية الوجود (.....)" وهي صداقة للمفاهيم والأفكار التي تنتج معرفة بالوجود الإنساني (.....) فهي جزء من نظام العلاقات والقيم الذي أسسته المدينة اليونانية.⁽¹⁾

أن محبة الحكمة وغرسها في مدينة الديمقراطية اليونانية مرتبط بمفهوم "الصداقة". بل أن الصداقة لم تنبت أو تزدهر إلا في المجتمع اليوناني الذي كانت له مواصفات أخلاقية وسياسية خاصة، وكأن الصداقة بعد سياسي في التعامل معه، إن لم نقل إن وجودها مشروط بالسياسة: الديمقراطية، العدالة، المساواة والمواطنة.

وحسب أسبينوزا فإننا: "لا نولد مواطنين بل نصير كذلك"..... وواضح هنا الإرث الفلسفي للتنوير، والمحدد الهادف إلى تأسيس مجتمع: المساواة والعدالة والمواطنة، "مادامت جماعة المواطنين هي جماعة الأصدقاء"⁽²⁾.

وهكذا يفتح المشكل على بعده السياسي عبر دعوة الصديق "الآخر"..... بل العدو "الآخر"، أي أن "الإفراط في الإنسانية هو ما جعل إرث الصداقة الأرسطي ينفي كل إمكانية للاختلاف في الرؤى التوجهات وقوي الأحاسيس والأفكار بين الأصدقاء"⁽³⁾.

ولم يتغير الحال طيلة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة، حتى مجيء نيتشه الذي أعاد طرح السؤال مرة أخرى، وهو: كيف يمكن أن يولد الشيء من ضده أو نقضه؟ وهو سؤال الفلسفة اليونانية قبل سقراط، كما بينا. من هنا رفض نيتشه فكرة الشبيه والمماثل كتفسير

(١) مصطفى الحسناوي: نسج الصداقة، منشورات اختلاف، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص-٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص-٢٣. (٣) المرجع السابق، ص-٤٧.

للصدقة بصيغة ميتافيزيقية "لأنها تبني على قدر لا بأس به من المسكوت عنه ومحكمها كبت الصراحة". ليخلص إلي أن الصداقة عداوة حتمية، لا محيد عنها⁽¹⁾.

وهكذا أصبح مفهوم الصداقة من الموضوعات الرئيسية في الفلسفة المعاصرة. فقد عالج دريدا مفهوم الصداقة في كتابيه "سياسات الصداقة" و"مارقون"، وميشيل فوكو في كتاباته حول الجنون والمرض والعقاب، وأيضاً جيل دولوز، وغيرهم. بيد أن ليفيناس هو الذي دشّن النقد الجذري لفكرة "الشبيه"، التي ينطوي عليها مفهوم الصداقة في التقليد الغربي، إذ أن تحويل الذات إلى موضوع أو في التعامل مع الآخر كموضوع يعد عملاً تعسفياً وفاشياً. وهو ما نبه إليه إدوارد سعيد أيضاً في كتابه «الاستشراق» الصادر عام ١٩٧٨، حيث إن هذا التحويل للذات إلى موضوع يحط من إنسانية الآخر، فضلاً عن أنه رفض لحقه في الوجود كإنسان له تاريخه الخاص وثقافته المختلفة وأسلوبه في الحياة.

ثانياً: "الآخر" في فلسفة ما بعد الحداثة:

يشدد دريدا على أن: "الآخر باعتباره آخر غير الذات، أي الآخر الذي يقابل الهوية الذاتية، ليس شيئاً يمكن رصده وتمثله داخل الفضاء الفلسفي للاستعانة بنبراس فلسفي. ذلك أن الآخر سبق الفلسفة، وهو يحتوي مستثيراً بالضرورة "الذات" قبل أن يكون في استطاع أية مساءلة عبقرية أن تبدأ. وفي سياق هذا الارتباط بالآخر يفصح التأكيد عن ذاته⁽²⁾."

وبذلك يعتبر هذا التأكيد للذاتية كما يقترحها دريدا محصلة الصدام بالآخر. فهو في البدء والمنتهى صدام أنطولوجي بين الذات والآخر.

إن كتابات ما بعد الحداثة، كما هو شأن كتابات ما بعد الاستعمار، تتبنى نزوعاً عاماً نحو تفضيل انتشار ("الاختلاف" Differ(a)nce) أكثر من إنتاج الثنائيات المتعارضة، وهو ما يقوض "الحضور" من أساسه.

ولعل هذا ما عناه "جيل دولوز" - Deleuze بقوله: "إن الآخر ليس هو ذلك

(١) المرجع السابق، ص- ٧٧.

(2) Derrida; in Richards Kearney, Dialogues with Contemporary continental thinkers Routledge- London, New York, 2002, P. 118.

الموضوع المرئي، وليس ذلك الآخر. إن الآخر بنية الحقل الإدراكي، كما أنه نظام من التفاعلات بين الأفراد كأغيار. فحين تدرك الذات شيئاً ما، فإنها لا تستطيع أن تحيط به في كليته إلا من خلال الآخرين، فالآخر هو الذي يتمم إدراكي للأشياء".

أما جاك لاكان - Lacan فقد اعتبر "الآخر" البؤرة التي تتشكل داخلها "الأنا" الذي يخاطب الآخر الذي يستمع. وبعبارة أخرى، تبنى الهوية والغيرية، والذات والآخر، داخل فضاء التمثيل... يقول "لاكان" في كتابه "لغة الذات" - Le langage du soi: "في حدود أن "أنا الذات" مدججة في جدليات النرجسية والتماهي باعتبارها مراحل حاسمة في حياتها، يمكن القول أن الذات مدرجة في موضوعية المحور المتخيل في الوقت نفسه بما هي علاقة رمزية ولا واعية بين الذات والآخر".⁽¹⁾

بيد أن فلاسفة الاختلاف قد ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك، إذ عمدوا إلى التشويش على وحدة الميتافيزيقا، وذلك من عدة وجوه، منها محاولة دريدا الرامية إلى جعل "الحلم" يتشكك في صفاء "الوعي"، واعتماد دولوز "الفن" كطريقة لدحض "التمثيل"، وإيلاد فوكو اعتباراً "للمنبوذ" من حيث تهديده المستمر لوحدة الدولة السعيدة.

فقد انخرط فوكو في تعرية مؤسسات الحضارة الغربية بشكل أركيولوجي - Archeologie عميق، كمؤسسة المصح العقلي والسجن والمدرسة والجامعة، وسائر المؤسسات البورجوازية التي تهدف إلى تدجين الناس وتطويعهم فكرياً وجسدياً؛ أي أن منهجه الأركيولوجي مكناه من الكشف عن "الآخر" المقموع من خلال تعرية آليات القمع.

وفي كتاب "الكلمات والأشياء" - Les Mots Les choses الصادر عام ١٩٦٦، أثبت فوكو أن العلوم الإنسانية هي التي خلعت المشروعية على النظام الحديث مثلما أن الفكر الديني المسيحي كان يخلع المشروعية على "قمعية" النظام القديم. وهكذا حاول الكشف عن أنه في كل حقبة تاريخية هناك خلفيات هي الأساس الذي تبنى عليه المعرفة، والبحث عن مجمل هذه الخلفيات يشكل "القبليّة التاريخية".

(1) Jacques Lacan: The Language of The Self, Anthony wilden Ctrans, Baltimore, The John Hopkins Press 1968, P. 165.

يترتب على ذلك أن هناك نظاماً خفياً وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدوره لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأحرى يعترف به كخطاب مطابق للحقيقة. (1)

أن التفكيك Deconstruction - عند دريدا قد أضاء بعداً جديداً، أكثر عمقاً وأبعد أثراً، وهو أن أية بنية تنظم تجربتنا - أدبية أو سيكولوجية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية - إنما تتشكل وتنمو وتستمر من خلال عملية "إقصاء". ففي عملية خلق شيء ما سيكون حتمياً إغفال شيء آخر. وهذه البنية الاقصائية، قابلة أن تصير "قمعية"، وهو قمع تترتب عليه "آثار" (2).

وكما سبق ونبهننا "فرويد" إلى العلاقة بين القمع والتخفي، يؤكد دريدا على أن ما يقمع لا يختفي لكنه يعود دائماً كي يزلزل كل البناء القائم، مهما كانت درجة الاستقرار التي يبدو عليها (3). لقد أفاض دريدا في وصف العلاقة بين (الأنا والآخر) في الفصل المعنون "العنف والميتافيزيقا" من كتابه "الكتابة والاختلاف"، وهي العلاقة التي اتخذت عند ليفيناس علاقة بين الأنا والآخر في الذات.

ليفيناس والشبه والآخر

يشير ليفيناس إلي أن سير التقليد الفلسفي الغربي يتحدد منذ البداية بميراثه اليوناني القديم. "أن الفلسفة توظف سلسلة من المصطلحات والمفاهيم - مثل (الشكل) Morphe أو (الجوهر) Ousia أو (العقل) Nous أو (الفكر) logos أو (الغاية) Telos الخ - وهي مصطلحات تشكل بصورة دقيقة المعجم اليوناني عن الوضوح" (4) الذي سيصبح أهم مقوم للفلسفة الحديثة مع ديكارت.

ومثل دريدا، ونيتشه أيضاً، يشير ليفيناس إلي وجود علاقات أوقل وشائج تصنيفية بين هذه المصطلحات؟ . . . بما أنها تتجه كلها نحو لحظة حقيقة مطلقة وحاضرة بذاتها

(1) Michel Foucault: Les Mots et Les Choses, ed. Gallimard, Paris, 1966, P. 171.

(2) Derrida: Positions, , Trans: Alan Boss, Chicago: University of Chicago Press, 1982, P. 41

(3) عصام عبد الله: جاك دريدا. ثورة الاختلاف والتفكيك، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة ٢٠٠٥.

(4) Jacques Derrida : violence and metaphysics ,in writing and difference Trans . Alan Bass (London :Routledge , 2001). P.123

عندما يدرك العقل المنطق الشامل لطبيعتها وتاريخها . فما يكون واضحاً للمفكرين والفلاسفة في هذا التقليد اليوناني هو كل ما يوجه نفسه إلى استراتيجيات " شاملة " يرثها الفكر ليحتفظ بقدرته على الإمساك بعالم متمرد . أن الفلسفة سلسلة من الانعطافات المعقدة التي تفضي كلها إلى نقطة أصل آمنة . وحتى عندما تنوي الفلسفة أن تعيد تقديم بعد تاريخي كأساس لكل معرفة - كما فعل هيجل عند مقاومة اللا زمنية ومزاعم الحقيقة القبلية للعقل الكانطي - فإنها تفهم التاريخ وفقاً لنموذج رجوع دائري ، على نحو لا نهائي ، إلى مبادئها الأولى .

أن الفلسفة الغربية - وفقاً لليفيناس - قد تطورت بوصفها شكلاً من السؤال enquiry الاستيمولوجي ، وتقنياً عن معرفة دقيقة للعالم بوصفه مفهوماً من قبل ذات معزولة . وهذا التأكيد الأولي على العلاقة بين العارف والمعرفة (أو العقل والموضوع) يهمس نوعاً آخر من خطاب يفهم التحقق منه فقط من خلال الصدام بين الذات والآخر .

من هنا فإن فلسفة ليفيناس لا تنشئ الوحدة . إنها تتجاوز الأنا واكتفاءها بذاتها ، كما تتجاوز التفكير ذاته . والأخلاق عنده " فلسفة أولى " وليست مجرد فرع من فروع الفلسفة ، حسب التصنيف الشائع . وهي تقوم على أولوية الآخر ، وتتأسس على تفكيك مزدوج ، تفكيك لسلطة الذات أو الوعي عند (هوسرل) من جهة ، ولوجودية هيدجر المحايدة من جهة أخرى . بيد أن أخلاق ليفيناس تدافع أيضاً عن " الذات " ما بعد الهوسرلية (Post - Husserlian) إذا جاز هذا التعبير - بإعادة الاعتبار لمقولة " كانط " : " أولوية العقل العملي " ⁽¹⁾ ولكن من منظور جديد .

لقد كتب كانط عن الأخلاق ثلاثة من أهم كتبه ، إذا استثنينا مؤلفه الأكبر «نقد العقل الخالص» (الذي يتناول الأخلاق بدوره في فصول عدة منه) . وهذه الكتب هي «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٨٥) و«نقد العقل العملي» (١٧٨٨) وأخيراً «ميتافيزيقا الأخلاق» (١٧٩٧) ، الذي يعتبر نوعاً من التفسير والتبسيط مع شيء من التطوير للكتابين الأولين .

إن الأخلاق عند كانط لا يمكنها أبداً أن تقوم على أسس تجريبية مؤكداً وجود «وازع أخلاقي مطلق» ينتمي إلى ما يسميه «عملية تركيبية قبلية» ، كما أنها لا تقوم على المعرفة .

(1) Ibid : p. 120

إن تأكيد كانط على استقلالية الأخلاق عن المعرفة، و فصله بين العقل العملي الخالص والعقل النظري الخالص، يتأسس على أن القانون الأخلاقي والأوامر الأخلاقية خالصة من أية تجربة حسية، ولا محددة، فكونها خالصة من أية تجربة حسية يجعلها غير قابلة للإدراك المعرفي، وكونها لا محددة، أي لا تحدد لنا الأفعال الخيرة أو الأخلاقية، يجعل الأخلاق لا تنطلق من معرفة بالأفعال الخيرة. وما يربطنا بالقانون الأخلاقي أو الأوامر الأخلاقية هو شعور عقلي لا حسي، بالاحترام تجاه الأوامر الأخلاقية، وهو الشعور الذي يؤسس الالتزام تجاه تلك الأوامر.

إن الأخلاق تتميز عن المعرفة عند كانط في الجوانب التالية :

١- إن المبدأ الأوحد الذي يحدد القانون الأخلاقي، ألا وهو الحرية، هو محض فكرة عقلية، وليس مفهوماً معرفياً.

٢- السببية الخاصة بالإرادة الحرة، سببية حرة أو تلقائية، وليست سببية فيزيائية، وبالتالي ليست خاضعة لتسلسل السبب والنتيجة.

٣- الموضوعان الأخلاقيان الوحيدان، الخير والشر، لا يرتبطان بأية أفعال، ولا يتمثلان في التجربة. فالخير هو محض "إرادة القيم العليا للأفعال". فهو فكرة عقلية وليس مفهوماً تجريبياً خاصاً بموضوعات حسية. ومن ناحية أخرى فإن القانون الأخلاقي لا يتحدد عن طريق ما هو خير (أي معرفة الخير)، وإنما هو الذي يحدد الخير. فالموضوع هنا يأتي بعد القانون وليس قبله، بعكس الحال في مجال العقل النظري⁽¹⁾.

٤- الأوامر الأخلاقية هي أوامر مطلقة categorical، وليست أوامر افتراضية hypothetical. فالأمر الافتراضي "إذا فعلت كذا سيحدث كذا" أمر مشروط؛ وعلى ذلك من الممكن الحكم على صحته بالتجربة، أي تحقيقه لهذه الغاية الخارجية. أما الأمر الأخلاقي المطلق، فهو غير مشروط، غايته تكمن في ذاته وليس في أية غاية خارجية، "فهو لا يهتم بمادة الفعل أو النتيجة المقصودة منه، بل تتكون خيريته من الميل العقلي (تجاهه)، أي كان ما يترتب عليه"⁽²⁾ وبالتالي يستحيل التدليل عليه بالتجربة، أي معرفته؛ بل إن صحته كما يقول كانط قطعية⁽³⁾ (apodictic).

(1) kant: critique of practical reason , op.cit , pp 14-50,153

(2) Ibid:P.33

(3) Ibid:p.31-2

٥- ما يربطنا بالأمر الأخلاقي المطلق هو الالتزام تجاهه بوصفه "واجبا" ، وما يحرك هذا الالتزام هو الشعور بالاحترام تجاه الواجب أو القانون ، وليس فهمه أو معرفته . وإذا كان الواجب هو تقييد للإرادة الانتقائية eclectic الحرة بقانون ما ، فإن الواجب الأخلاقي هو تقييد ذاتي تجاه غاية هي نفسها غايته الخاصة بوصفي كائنا عاقلا (أي القانون بوصفه يمثل غائية الإنسان العقلية في شموليتها) . والانصياع للواجب لا يخص توافق الإرادة الانتقائية مع القانون ، أي الفعل وفق القانون الأخلاقي ، الذي يصبح هنا واجبا قانونيا ، وتصبح الأفعال التي تنتج عنه أفعالا مشروعة ، بل يخص الالتزام الذاتي تجاه الواجب ، بحيث تصبح غاية القانون هي غايته الخاصة التي تدفعني للالتزام تجاهه^(١).

والواجب عند كانط لا يخص فعل ما هو واجب ، بل إرادة فعله بوصفه قيمة عليا ، وهو ما يترتب عليه أن الواجب الأخلاقي ليس تقييدا للحرية ، بل ممارسة لها ، فهو إرادة فعل القانون وجعله قيمة عليا خاصة بنا . والواجب لا يخص خضوعي للأفعال المتلائمة مع القانون ، وهو ما يجعل منها أفعالا مشروعة وليست أفعالا أخلاقية ، مع ملاحظة أن الأخلاقية لا تنتمي للأفعال أبدا ، بل لإرادة قيم الأفعال . أما الواجب الأخلاقي فهو يرتبط بما يميزني كذات عاقلة مريدة وحرّة ؛ حرّة من كونها "موضوعا" فيزيائيا ، أي خضوعها للقيود ، حتى ولو كان في علاقتها بالقانون الأخلاقي ، ومرتبطة بما يخص الذات بما هي "شيء في ذاته" ، مريدة لغايتها العقلية الخاصة التي تتمثل في القانون الأخلاقي^(٢).

وإذا كان كانط يؤكد أننا لا نحدد الواجب أي ما هو الواجب الذي على أن ألتمز نحوه ، وذلك انطلاقا من أن القانون لا يحدد أفعالا بل فقط القيم العليا للأفعال^(٣) بوصفها غايات في ذاتها^(٤) فإنني أعتقد أن القيم العليا للفعل هي نفسها غير محددة وفق القانون الأخلاقي ، فهي ، كما يعرفها كانط : "إن القانون يأمرنا فقط بالقيم العليا للفعل ، وهي تحديدا namely أنه يجب أن نسعى لإيجاد أساس الالتزام ، ليس في الدوافع الحسية ، بل فقط في القانون"^(٥) ويقول كانط في نفس الصفحة معرّفاً الالتزام اللا محدد : "القانون لا يأمر بهذا الفعل الداخلي (الليل العقلي تجاه القانون الذي يقرر كانط أنه موجود بالفطرة في العقل) الخاص بالذهن البشري ، بل فقط بقيم الأفعال ، وهي تحديدا أنه يجب أن نجتهد بكل قوانا لكي تصبح فكرة الواجب هي نفسها الدافع الكافي للأفعال الواجبة" .

(1) Ibid: pp.290-301.

(2) Ibid: pp.270-301.

(3) Ibid: pp.300,302-4.

(4) Ibid: p.306.

(5) Ibid: p.303.

معني ذلك أن الالتزام الأخلاقي ليس فعلاً إيجابياً ينشأ عن أي ذات معرفية، بل ينشأ عن القابلية الاستقبالية التي تميز لحظة الأنت. حيث أن الشعور الأخلاقي الذي يتولد عنه الالتزام خاص بقابلية التأثر susceptibility بالقانون. فكما يقول كانط "لا يوجد لدينا معنى محدد للخير والشر (الأخلاقين). . لكن يوجد لدينا قابلية للتأثر خاصة بالإرادة الانتقائية الحرة لأن تتحرك (بتأثير) العقل العملي الخالص وقانونه، وهذا هو ما نطلق عليه الشعور الأخلاقي" ⁽¹⁾

ومع ذلك فإن كانط لم يستهدف فصل الأخلاق عن المعرفة كما هو الحال مع ليفيناس، بل كان هدفه الأساسي فصلها عن التجربة الحسية، وهو ما يترتب عليه فصلها عن المعرفة، التي تتحدد كما أوضح في نقد العقل الخالص في حدود التجربة أو الظواهر. فبينما مشروع ليفيناس هو السعي لتجاوز تعدد الخطاب المعرفي على الخطاب الأخلاقي، كان المشروع عند كانط السعي للكشف عن حدود العقل، والتوكيد، مع ذلك إمكان وجود "ما هو فوق حسي" متمثلاً هنا في مبادئ القانون الأخلاقي.

وهذا ما يتأكد من مجمل الصراع الذي يتضمنه كتاب نقد العقل العملي الخالص، الموجه بالأساس تجاه إثبات خلو القانون الأخلاقي من أي تجربة. وهو ما يظهر أيضاً في استخدام كانط لتعبير معرفة بل وفهم في النصوص التي يؤكد فيها عدم قابلية القانون الأخلاقي للفهم أو الاستنباط كما هو في النص التالي: "وعلى ذلك فبينما لا نستطيع أن نفهم الضرورة العملية اللا مشروطة للأمري الأخلاقي، فإننا نشدد على عدم قابليته للفهم، وهذا هو كل ما يمكن أن نطلبه. . . من فلسفة تجاهد لتعلو بمبادئها إلى حدود العقل الإنساني نفسها" ⁽²⁾

وفي موضع آخر يقول: إن القانون الأخلاقي "لا يخص معرفة خصائص الموضوعات، التي يمكن أن تكون معطاة للعقل من مصادر أخرى، بل (هو خاص) بمعرفة يمكن أن تكون هي نفسها أساس وجود الموضوعات" وهو يشير هنا لإرادة القيم العليا للقانون الأخلاقي التي تولد أفعالاً في التجربة ولا تنتج عن معرفة تلك الأفعال أو موضوعات الخير/ الشر. مما يؤكد عدم إمكان استنباط القانون الأخلاقي مقارنة باستنباط مبادئ العقل النظري.

(1) Ibid: p.310-311.

(2) Ibid: p.84.

إن عملية الإدراك تفترض أنني إذا كنت سأتعامل مع آخر لكي أعرفه أو ألتزم به فإنه بالنسبة لي يصبح موضوعاً للإدراك أولاً، وإدراكه بالطبع سيكون من خلال قواعدتي ومعايري الخاصة. أما الالتزام المبني على الاعتقاد والشعور بأمر أنا غير قادر على معرفته، ولكن أستقبله وألتزم به لأنني أشعر وأعتقد دون معرفة أنه أمر أخلاقي واجب على أن التزم به، فإنه أمر يند عن أية محاكمة عقلية.

وإذا كان الالتزام هو محور علاقتنا بالقانون الأخلاقي أو بالأحرى المعايير عموماً. فإن ليفيناس قد طور هذا المفهوم الكانطي للأخلاق، فالأخلاق، أو "أخلاق الأخلاق" هي اللقاء بالآخر؛ المنسي والمهمش، أو حسب تعبيره: قبل الكوجيطو تأتي التحية. وهي إحدى الخلاصات المبكرة لما سمي اختزالاً بفكر الاختلاف في فرنسا تحديداً. فقد عملت الفلسفة الجديدة في فرنسا على مساءلة هوماشها. لهذا ستؤول الفلسفة الجديدة نحو البحث في اليومي والهامشي وسيكون الآخر المهمش والمهمل أحد اهتماماتها الأساسية، وسيكون الحفر في مسالكها إمكانية لإعادة الاعتبار للفلسفة ومطارقها المتعددة في الوقت نفسه.

واللقاء بالآخر حسب ليفيناس لا يعني ولا يهدف إلي محوه أو إقحامه في كلية "الأنا". فالفعل الأخلاقي يتحقق كقطيعة، والآخر ليس "أنا ثانية". وفعل الالتقاء بالآخر فعل مباشر لا يقوم على قانون أخلاقي محدد، والعلاقة الأخلاقية ليست علاقة معرفة، فالأخلاق سابقة على كل معرفة. إننا نكتشف الأنا حين نلتقي بالآخر. وهذا الالتقاء لا يقوم على الفهم، لأن كل فهم سيطرة على حد تعبير ليفيناس. لكن ما الذي يقصده بالأخلاق؟

يقول دريدا في "الميتافيزيقا والعنف": "أن الأخلاق عند ليفيناس هي أخلاق بدون قانون ومفهوم، وهي لا تحافظ على طهارتها اللا - عنيفة إلا قبل تحديدها في قوانين ومفاهيم. ليس الأمر هنا اعتراضاً: لا يجب أن ننسى أنه لا يريد أن يقترح علينا قوانين وقواعد أخلاقية، إنه لا يريد تحديد الأخلاق ولكن جوهر العلاقة الأخلاقية عموماً" (1)

كما إن الأخلاق خروج من الكينونة ومن حياديته تجاه الموجود. إنها خروج إلى الآخر. لم يكن هذا الآخر ممكناً في الفلسفة الغربية إلا كصورة طبق الأصل للأنا،

(1) Ibid : p.111.

"فالحظة الأنطولوجية التي تتحقق عبر الفلسفة ليست كما حددها هيدجر" ⁽¹⁾. لأنها تقوم على إبطال أو تحويل (غيرية) الآخر، على تعميم حضور الشبيه أو الحرية، إذ أن الأخلاق أهم من الحرية، عند ليفيناس. والأنا العارفة هي بوتقة هذا التحويل. إنها الشبيه بامتياز. وحين يدخل الآخر في فضاء المعرفة، يكون قد تحلى عن آخريته.

أن اكتشاف الآخر هو أهم ما عرفه الإنسان. انه تعرّف على حقيقة لا تحوزها الأنا، وإدراك لكائن مماثل يحتل مساحة وجود لا يمكن للأنا أن تتمدد في فضائها. الآخر هو "اللا - أنا" الذي يحدها ويعرفها، انه مدى الحياة المتنوعة وصور الوجود المتعدد، وحقل إمكانيات خصبة ومحطة توليد خيارات لا متناهية. بهذا يكون الآخر مصدر تحرر الأنا من "أنا نهائية" وحتمية، وساحة اكتشاف وتعرف على ميدان انتشار وتحقق جديد لها، أي يكون الآخر وسيط خروج من الذات وطريقاً للعودة إليها، ومجالاً لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في آن، هو اكتشاف لخارطة وجود الأنا التي لا ترسمها الذات، بل يرسمها وضع وتموضع الذات ضمن نسيج الآخرين. انه، أي الآخر، مشروع الأنا نفسها في عالم الوجود والتحقق ⁽²⁾.

ونقطة البداية في نقد ليفيناس لفلسفة الذات، هي التأمل الخامس من كتاب هوسرل "التأملات الديكارتية". حيث إن الذات حسب هوسرل ذات من بين ذوات أخرى. إنها تحتاج إلى الآخرين لكي تتأمل العالم بطريقة موضوعية. والموضوعي هو ما تشترك فيه الذوات. لكن الذات لا تستطيع النظر إلى الذوات الأخرى بطريقة مباشرة، ومن ثم فإن "الآخر" في هذه الرؤية يصبح "أنا ثانية"، والغيرية شكل من أشكال الأناوية. الأنا لا تستطيع أن تعزو إلى الآخر إلا الأشياء التي تعرفها قبلاً.

الشيء نفسه يجده ليفيناس عند هيدجر، الذي يقول في الفصل الأول من القسم الأول من الجزء الأول من "الوجود والزمان": "إن جوهر الدازاين يكمن في وجوده. لذلك فإن ما يقبل التحرير من خاصيات هذا الوجود ليس صفات قائمة الوجود لموجود يبدو على هذه الصورة أو تلك بل هو دائماً كيفيات استعداده لان يكون ولا شيء غير ذلك. وكل

(1) Idem.

(٢) وجه قانصو : الأنا والآخر في الوعي الديني www.kwtanweer.com

وجود لهذا الوجود على هذه الصورة أو تلك هو بدء وجود . ومن ثم فإن التسمية ، دازاين ، التي نعرف بها هذا الوجود ، لا تفيد ، (مثلما هو الشأن عندما نتكلم) عن مائدة أو بيت أو شجرة بل هي تفيد الوجود " (1) .

لذا اعتبر الوجود عند هيدجر محايداً ولا يبالي بالآخر . ورأى في هذا الحياد عماء أخلاقياً . إنه يرفض فكرة هيدجر القائلة باكتفاء الوجود بذاته ، ويدافع عن أولوية الأخلاق على الأنطولوجيا . إن اكتفاء الكينونة بذاتها هو نوع من نسيان أو رفض الآخر . ولهذا فإنه يجب على الفلسفة أن تنتقل من الترנסندنتالية إلى الانفتاح على الآخر . وأسبقية الوجود على الوجود . " الأخلاق تتحدد إذا في العلاقة مع الآخر " (2) فالأنطولوجيا الهيدجرية تخضع في العلاقة مع الوجود كل علاقة مع الموجود . وتقر بأسبقية الحرية على الأخلاق (. . .) العلاقة مع الآخر ، التي تتحقق كأنطولوجيا ، تقوم على تحييد الموجود من أجل فهمه والإمساك به . إنها ليست علاقة مع الآخر كما هو ، ولكن تحويل للآخر إلى شبيهه . يقول ليفيناس : " الفلسفة الغربية اعتبرت غالباً كأنطولوجيا ، تقلص الآخر في الشبيه ، انه الوسيط بين الموجود وذاته " (3) .

وفي كتابه " من الوجود إلى الموجود " يؤكد ليفيناس أن الوجود عند هيدجر أو فهم الكينونة هو ما يحدد فضاء المعنى عند الموجود . وهذا ما يسلب غيرية الآخر منذ البداية . يقول دريدا شارحاً هذه الفكرة : " الإقرار بأولوية الكينونة في علاقتها بالموجود ، هو في حد ذاته كلام حول جوهر الفلسفة ، إخضاع للعلاقة مع الموجود (العلاقة الأخلاقية) للعلاقة مع وجود الموجود ، الذي هو وجود الشخصي ، يفضي إلى حجب الآخر والسيطرة عليه (علاقة معرفة) ، إخضاع العدالة للحرية . . . طريقة لاستمرار الشبيه في أحشاء الآخر " (4) إن أخلاق ليفيناس على العكس من ذلك . لان الموجود هو مصدر المعنى وليس

(1) Heidegger M : Being and Time ,Translated by John Macquarrie and Edward Robinson , Oxford , Basil Blackwell , 1978 . p : 67.

(2) Levinas emmanuel: god , death , and time. stanford : stanford university press 2000 , p.138.

(3) Levinas : Totality and Infinity, trans . a . lingis . pittsburgh , duquesne university press , 1969 , p.33-34.

(4) رشيد بوطيب : نقد الحاجة إلى فيلسوف الغيرية ليفيناس ، جريدة الحياة اللندنية ، ٩ / ٢ /

: www.daralhayat.net . ٢٠٠٥

الكيثونة اللاشخصية والمحايدة أما نقد ليفيناس لهيدجر أو للأنتولوجيا فلأن: " الميتافيزيقا والتعاليم تعامل مع الآخر كـ "شبيه" (الآخر هو أنا). هذه هي النواة الصلبة للنظر للآخر كشبيه في الفلسفة الغربية إنها جوهر المعرفة والأخلاق في الغرب⁽¹⁾.

ويمكن تلخيص هذا النقد في نقطتين. أولاً نقد المعية. لا غرو في أن هيدجر طور في كتابه «الوجود والزمان» بين ذاتية يومية وليس بين ذاتية خالصة كما هو الحال عند هوسرل. فالذات ليست مستقلة البتة عن العالم. ففي الأدوات التي نستعملها مثلاً نكتشف وجود الآخرين... إن الآخر مكون للذاتية. لذلك يرفض هيدجر كل تصور نظري للعالم ويفهم الفلسفة كهيرمينوطيقا لليومي والأنطولوجيا الأساسية كتدمير لفلسفة الذات. المعرفة تظل في نظره مرهونة بسياقها التاريخي. لكن ليفيناس يرى في هذا الكتاب تأسيساً لأولوية الوجود على الموجود، وفي المعية منطقاً للشبيه. أولوية علاقة الوجود مع الموجود التي هي علاقة لا شخصية ومحايدة على العلاقة بين الموجودات، العلاقة الأخلاقية. إنه وجود مكتف بذاته. وفهم الوجود هو شرط فهم الموجود. ولهذا السبب لا يمكن الحديث عن الغيرية في هذا المنطق اللا شخصي وفي ظل وجود لا يتكلم. أما فكرة المعية فهي وإن كانت فكرة ذاتية، إلا أنها ذاتية لا تسمح بتحقيق المختلف المطلق إذا استعملنا لغة دريدا في كتابه «مارقون». المعية هنا تتأسس على الأنالوجيا أو المماثلة، في كلمة: أخواتية. على الضد من علاقة «كتف - كتف» الكلية يدافع ليفيناس عن علاقة جديدة، ما يسميه «وجهاً لوجه»، " أن وجه الآخر يدل منذ البداية على أن كل علامات الآخر لها معني، إدراك لحقيقة الآخر في الحقيقة⁽²⁾."

إنها علاقة لا تهدف إلى المعية كتماء مع الجماعة بل إلى الحفاظ على الانفصال بين الأنا والآخر شرط الاختلاف. إن علاقة "الوجه للوجه" ("The face to face") بين الذات والآخر هي الصورة التامة للوضع، وهي علاقة أخلاقية، تستدعي حرية الذات لتوجهها نحو المسؤولية. ولا تعد علاقة الوجه للوجه دمجاً للذات والآخر في كلية، بل لا يمكن دمج الذات والآخر في بعضهما البعض، فإن الذات والآخر، في حقيقة الأمر، سمو لعلاقة الوجه لوجه.

(1) Levinas : Totality and Infinity ,p.633.

(2) Robert Gibbs : correlations in rosenzweig and levinas princeton : princeton university press , 1992 .P.186

ويستطرد ليفيناس في الشرح موضحاً أن وجه الآخر يتحدث إلى الذات. وتبدأ لغة التخاطب بوجود الوجه، بتعبيراته، فاللغة أسلوب تفاعل داخلي ينبثق معناه من وجه الآخر. وينبثق مدلول التعبيرات من الطريقة التي يظهر بها وجه هذا الآخر للكائن المنفصل، ومن العلامات التي يظهرها الآخر في تحدّثه عن العالم. "أن الآخر يتخلل كصدمة كجرح، كآلم: ذلك أنه نوع خاص مميز له.⁽¹⁾ ويؤسس ليفيناس في احتفائه بالانفصال والاختلاف والوجه لذاتية تتحقق كمسؤولية تجاه الآخرين، وهذه المسؤولية "لا يمكن الهروب منها أو استبدالها أو التنصل منها أو الاستعاضة عنها بأي شيء آخر أبداً"⁽²⁾.

ليفيناس وليوتار:

أعتمد جان فرانسوا ليوتار في خطابه الأخلاقي ما بعد الحداثي على تصور ليفيناس للأخلاق كالالتزام ومسؤولية تجاه الآخر، وعلي الفصل الذي قام به كانط بين العقل العملي والعقل النظري، أو بالأحرى استبعاد تأسيس القانون الأخلاقي على المعرفة. الأهم من ذلك أنه قرأ كانط من خلال قراءة ليفيناس لكانط أيضاً.

ويبدو أن اهتمام ليوتار بالأخلاق عند ليفيناس يرتبط أساساً بسعيه لتأسيس الأخلاقي/ السياسي على التعددية والاختلاف الذي يجعله يستبعد إمكان تأسيسهما على أي معيار موحد وتحديد معيار "الذات مرجعية ذاتها" المهيمن على الخطاب المعرفي للحضارة الغربية.

فالنقد ما بعد الحداثي للنزعة الإنسانية الأوروبية - حسب جيمس هاتلي - قد أفرز تصوراً لمجال الأخلاق يجعله من التفكير، يلبي الاحتياج البورجوازي لوهم "تبرير الذات لنفسها"، Prepolitical " قبل سياسي - نمطاً يتم من خلاله طمس التشتت الذي تشكل الحياة السياسية من خلاله، وذلك من خلال استخدام "الأخلاق" للدفاع عن تصور موحد للكائنات الإنسانية كذوات تحكم ذاتها، وهو ما يؤدي إلى التأكيد على تفرد الذات كمصدر للمسؤولية سابق على لعبة السلطة التي تميز الحياة السياسية ومستقل عنها، كما يؤدي أيضاً

(1) levinas : god , death , and time : p 145.

(2) Ibid : p. 144.

إلى توكيد "معيّار موحد" يتأسس على تلك الذات الموحدة ويشعر لكافة الأفعال" (1)

ونقطة الالتقاء بينهما تتمثل في تحديد الأخلاق بوصفها "التزام الأنا تجاه الآخر"، وفي تقبل الآخر كآخر، مع تأكيد التمايز التام بين الأنا والآخر، وعدم قابلية الآخر بالتالي للمعرفة أو للتقديم من قبل الأنا، فاستقبالية الأنا للآخر عند ليفيناس يستدعي تحولها إلى أنت، إلي مخاطب.

وعلى ذلك يتميز الخطاب الأخلاقي عند ليفيناس بأولوية لحظة "المخاطب" الغائبة عن الفكر السياسي الغربي، أو حسب تعبير ليوتار: "أن الأنت لن تكون أبدا أنا" (2). مما يؤكد أن "الأنا" لا تستطيع أن تستقبل الآخر المغاير، أي الأنت في تغيّره وخصوصيته. وبالتالي فإن الآخر المغاير سيبقي بالنسبة لي "أنت" غير قابلة للتماثل معي كأن لها معاييرها وقواعدها الخاصة التي يفرضها على الآخر في سعيها لتمثيله.

لقد تأثر ليوتار بتصور ليفيناس عن الآخر غير القابل للمعرفة من قبل "الأنا"، ذلك أن فلسفة ليفيناس تنطلق من رفض الدعوى الكليانية للفكر الغربي، التي تربط بين الإستمولوجيا والأنطولوجيا، حيث تنتج دائرة من الأمان يتلاقى فيها الفكر بالواقع، وهو ما يتمثل في تصور الذات التي تشرع لنفسها بوصفها "وعيا ذاتيا" قابلا لضم أي آخر خارجي داخل نفسه ومن خلالها.

وعلى ذلك فالتنوير بالنسبة لليفيناس يحو "التعالي" أو "الخارجية". فما كان يعلو على الفكر عادة، يتم جلبه بوصفه تيمه، وتسميته وتصنيفه من أجل أن تتم خبرته. وباختصار، تعيد هذه الحركة التي تجعل "غير القابل للإدراك" ظاهرا، تأسيس الوعي بوصفه المحرك الأول للكون" (3).

(1) أنظر بشكل خاص رسالة الدكتوراة القيمة: "كانطية ما بعد الحداثة عند ليوتار" للباحثة نشوي صلاح الدين، رسالة غير منشورة بقسم الفلسفة كلية الآداب جامعة عين شمس ٢٠٠٦. والتي أستفدنا منها كثيرا.

Hatley . J : " Lyotard , Levinas and the phrasing of the ethical " , in : Lyotard , philosophy , politics , and Sublime , ed . Silverman , hugh J . , Routledge , N.Y . , London 2002 , p.75

(2) Lyotard , " Levinas Logic " , in : Lyotard Reader , ed. Benjamin , Andrew , Basil Blackwell , Cambridge , 1989 , p. 303.

(3) Curtis , Neal , Against Autonomy : Lyotard , Judgement and Action , Ashgate publishers , Aldershot , England , Burtinton , USA , 2001 , pp . 146 , 149

ونلاحظ هنا تأثير فصل كانط بين عالم الظواهر والشيء في ذاته، الذي يقال عن إمكان الفهم والذي يتم توكيده عقليا كفكرة فقط دون إمكان معرفته. مع ملاحظة أن "الشيء في ذاته" أو الأفكار العقلية المتعالية عند ليفيناس تنتمي لمجال الحسي، وتمثل الآخر المغاير عنده.

أن هدف ليفيناس هو تحدي الأمان المرتبط بما يطلق عليه "الراحة" في المعرفة الغربية، من خلال تصوره الأخلاقي عن "المسئولية تجاه الآخر" والتزام الأنا تجاه الآخر المختلف تماما عنها، الذي يقلق فكرة "الشبيه" التي تشمل المعرفة والواقع أو الأنا والآخر في الفكر الغربي، في وحدة الذات التي تحكم ذاتها. فالشبيه بالفرنسية. ⁽¹⁾ meme هو في نفس الوقت الشبيه same والذات self

ويتميز الالتزام تجاه الآخر عند ليفيناس، كما بينا، في كونه، أولا : سابقا على المعرفة من جهتين : سابق على معرفتي بالآخر، وسابق على معرفتي بكيفية التعامل معه. وهما الجانبان اللذان يجعلان الأنا محض مستقبل سلبي للآخر. وثانيا : الالتزام تجاه الآخر هو فضيحة للأنا العليا واغترابا للذات. فالأنا لا تكون ملتزمة تجاه الآخر إلا حين يصبح هذا الآخر "آخر مطلقا"، وهو ما يحدث صدمة للذات تتلقاها تجاه معتقداتها وهويتها الذاتية، فتغترب عن نفسها أو تفضح "ego-scandal".

إلا أن الذات تستعيد نفسها الحقيقية عند ليفيناس من خلال هذا الاغتراب بوصفها مستقبلية ومسئولة عن الآخر. حيث يعرف ليفيناس الإنسانية الحقبة بوصفها أفرادا لهم القدرة على أن يخاطبوا ويكونون مسئولين، كل بطريقته الخاصة. وتمثل هذه الطريقة الخاصة في الاستقبال فردية وخصوصية الفرد أو ذاتيته الحقبة ⁽²⁾.

(1) Ibid : p. 146.

(2) Ibid : p. 159.
(١٢٧)

بالرغم من الجهد الرائع الذي بذله ليفيناس في تأصيل فكرة الآخر في الفلسفة المعاصرة، فإن محاولته، كأبي جهد إنساني، لم تخل من بعض السلبيات، ومن بين الانتقادات التي وجهت لليفيناس استخدامه النزعة الإنسانية الغربية، التي لا تخلو بدورها من مركزية أوروبية واضحة، ليشن هجومه على الفلسفة الغربية برمتها. ومع أنه يدرك الشخصية المزدوجة للمذهب الإنساني الغربي منذ عصر التنوير فإنه يصبر على ضرورة تخليص هذا المذهب من مركزيته الأوروبية وإعطائه بعدا كونيا، ومن ثم إضفاء مفاهيم التنوير المتعلقة بالإنسان وحقوقه السياسية على العالم غير الغربي. وهو بهذا المعنى يرغب في استخدام القيم الإنسانية الغربية ضد ميراث المركزية الغربية، كنوع من العلاج لفشل هذا الميراث في الاعتراف بالقيم التي تنطوي عليها الثقافات الأخرى غير الغربية ومن ثم التشديد على القيم والحريات الإنسانية الحقيقية.

يقول ليفيناس : أن أصل النزعة الإنسانية في عصرنا، يعود بدون شك، إلى اكتشاف حقيقة أن المبادرات البشرية عقيمة، وبدون جدوى. وذلك، على الرغم من تعاظم المطامح، ووفرة وسائل العمل أن انعدام فعالية الأعمال البشرية، يفضح هشاشة مفهوم الإنسان.

إنه يقترح نسخة جديدة للمذهب الإنساني قريبة من رؤية " فرانز فانون " خاصة كتابه " المعذبون في الأرض " حيث عمد إلى تحرير الإنسانية الغربية من فرديتها النرجسية ونزعتها الذاتية الاستعمارية التي تبرر سيطرة الرجل الأبيض. لقد أعاد ليفيناس النظر فيما دمرته الثورة البنوية وما بعدها في العلوم الإنسانية الغربية خلال ستينيات القرن الماضي وسبعينياته، ففي تلك المرحلة وعلي أنقاض التيار الإنساني التقليدي جري التشديد على " موت الإنسان " وبروز تيار معاد للنزعة الإنسانية في أعمال ليفي شتراوس وفوكو غيرهما.

يتناقض هذا المشروع بالطبع مع مشروع التنوير الغربي وفلسفته الإنسانية التي تضع الإنسان في مركز اهتمامها وبحثها، ويصبح الإنسان موضوعا للقوة وآليات عملها. لا تزال النزعة الإنسانية - حسب ليفيناس - صالحة للانعقاد في بداية قرن يشهد حروبا عرقية وصداما بين الثقافات، بين كل ما هو آخر. أن في الإمكان انتقاد المذهب الإنساني باسم المذهب الإنساني ومن ثم صياغة نوع مختلف من النزعة الإنسانية التي ظلت كونية الطابع.

ويبدو أن ليفيناس يعول كثيرا على تغير السياقات الحضارية والثقافية في عالم اليوم، فمنذ التنوير وحتى نهاية القرن التاسع عشر كان النقاد ينطوون على نزعة أوروبية مركزية، وكانوا يشددون على حدود الأنواع الصارمة. لقد تغير الوضع تماما في مرحلة العولمة، تبعا للتغيرات الديموجرافية التي أصابت الغرب نفسه، كنتيجة للهجرات المتعددة. كما تغير حال البشر بفعل ثورة المعلومات والاتصالات والميديا بحيث أصبح الفضاء التخيلي والواقع الافتراضي جزءا من جسم المعرفة البشرية. ولا بد من الاستعانة بميراث الأمم الأخرى.