ليفيناص ومسألة الزمان الإتيقي

عمر بدري، جامعة صفاقس(تونس)

I) تقديم

ربما يعود إقحام السؤال عن الزمان ضمن جوهريات التفكير المعاصر إلى الجهد الذي بذلته الفينومينولوجيا مع هوسرل[1] ثم مع هيدغر[2]. على أن ليفيناص، بما هو قارئ لهوسرل وبما هو أول مترجميه ومقحميه في الفلسفة الفرنسية، لا يمكنه أن يكون بعيدا عن هذا الإنشغال الفينومينولوجي الأصلي بمسألة الزمان. فطبيعة التكوين الذي تلقاه ليفيناص في أحضان مدرسة الفينومينولوجيا والأبحاث التي قام بها في هذا الشأن[3]، قد كانت بمثابة الشاهد على مدى تأثره بفلسفة صاحب **التأملات الديكارتية**.

إنه بقدر ما أكد هوسرل على أولوية الزمان كأفق يتقوّم فيه الوعي، وبقدر الطابع الضروري والملزم للعلاقة بين السؤال عن الكينونة والسؤال عن الزمان لدى هدغير، بقدر ما أعاد ليفيناص، هو الآخر، النظر في حقيقة الزمان دون التقيّد لا بمنطلقات إيغولوجية (الوعي الهوسرلي) ولا بأيّ أساس انطولوجي (الكينونة عند هيدغر). فهل سيعني ذلك، عندئذ، أن ليفيناص "الفينومينولوجي"، أثناء طرحه لمسألة الزمان، قد غادر أرضية الوفاء للمدرسة الأولى ؟[4] إنّ ذلك ما سنحاول توضيحه في ما يلحق من تحليلنا.

إن مساءلة ليفيناص لمعنى الزمان لا تفهم إلا بما هي مُدرجة ضمن السياق الأعمّ لفلسفته[5]، وهو البحث عن صيغة غير منطقية وغير عقلانية لعلاقة الذاتية بالآخر، أي صيغة جديدة تقطع مع تراث الأشكلة التّقليدية لهذه العلاقة. من هنا تتوضّح فرضية عملنا تأمّلا في مجاوزة ليفيناص للصعيدين الإيغولوجي والانطولوجي الذين يقع

---

[1]- حول الاشتغال الهوسرلي على مسألة الزمان، يمكن الإحالة إلى الدروس التي قدّمها هوسرل حول الزمان : Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1983.

[2]- نعرف أن مشروع **الكينونة والزمان** هادف بالأساس إلى "توضيح معنى الدازاين انطلاقا من الزمانية وفهم الزمان كأفق ترنسندنتالي لمسألة الكينونة". أنظر : Heidegger, *Etre et temps*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, §8, p.43.

[3]- أول هذه الأبحاث أطروحته **نظرية الحدس في فينومينولوجيا هوسرل** (*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, Alcan, 1930) وثانيها ترجمته بمعية السيدة غابريال بايفر لنص التأملات الديكارتية سنة 1931 (*Méditations cartésiennes*, Paris, vrin, 1970)

[4]- حول مسألة استمرارية وفاء ليفيناص للمنهج الفينومينولوجي أو مغادرته الجذرية لهذا الأفق النظري، أنظر : Stephan Strasser, « Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », in. *Revue philosophique de Louvain* 75, 1977, pp. 101-125.

[5]- وإن كان ليفيناص نفسه، في محادثة أجراها مع مجلة (Autrement) سنة 1988، قد نبّه إلى أنّ الموضوع الأساسي الذي تنشغل به أبحاثه الراهنة (خلال الثمانينات) هو التّفكير في "تغيير الفهم الجاري للزمان". أنظر : Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p.263

من خلالهما تصوّر الذاتية الواعية (حتى وإن كانت وجودا – في – العالم) داخل الزمان، لذلك فقد يمكن أن يكون تحليلُنا عرضا لبعض ما يميّز المساءلة الليفيناصية لمعنى الزمان عبر خطوتين إثنتين، نقف في الأولى على معنى الزمانية بما هي أفق العلاقة الإتيقية مع الآخر، وستشكّل الخطوة الثانية نظرا في الدلالة الأخروية أو الإسخاتولوجية التي يهيّئها ليفيناص أفقا فريدا لفهم معنى الزمان.

II) الزمانية : نمط العلاقة الإتيقية مع الآخر.

إنّ التفكير في خصوصية المساءلة الليفيناصية لإشكالية الزمان لا بدّ له أن يأتي على نصّ من بين أول نصوص الفيلسوف المبتكرة، نعني كتاب **الزمان والآخر**[6]، ولعلّه ليس مصادفة أن يتزاوج، في تزامن ضروري، انطلاق ليفيناص في صياغة فردية للرؤية الإتيقية مع البدء في مساءلة جديدة لمعنى الزمان، بعيدا في كل ذلك عن التّقليد الفينومينولوجي[7]. لكأن انكشاف المعنى الإتيقي للآخر يظلّ مشروطا بتهيئة جديدة لأفق الزمانية بما هو الأفق الأقدر على احتمال هذا المعنى.

يقول ليفيناص : "إنّ كتاب **الزمان والآخر** يستشعر الزمان لا كأفق أنطولوجي لكينونة الكائن، بل كصيغة لما وراء الكينونة، أي كعلاقة لـ"الفكر" مع الآخر، مع الآخر بإطلاق، مع المتعالي، مع اللانهائي"[8]. هنا يستبعد ليفيناص كل تقييم أنطولوجي للزمان باعتبار أن الزمانية ليست أفق محايثة، مثلما هو الأمر لدى هيدغر (وفق ما يتأوّله ليفيناص)، بل هي أفق متعالٍ ومجاوزٍ لصعيد الكينونة والكائن معا.

وفي الحقيقة، لم يتمكّن ليفيناص من صياغة طرح جذري لإشكالية الزمانية إلا من خلال الإحالة إلى نمط علاقة (أو بنية علاقة) تختلف عن كل أنماط العلاقات الأخرى التي هي علاقات مع **حضور** ما كبعد من أبعاد الزمان، هذه العلاقة المشار إليها والتي ينكشف لديها معنى الزمان هي علاقة قصدية تحيل إلى **الغياب** وإلى التخارج. فإذا كانت القصدية الفينومينولوجية تكشف عن علاقة ما بين الذاتية الواعية والعالم أو الأشياء، فإن هذه

---

[6] – E. Levinas, *Le temps et l'autre*, (1947), Fata Morgana, 1979 ; (5ème édition), Quadrige/ PUF, 1994.

يضمّ هذا الكتاب أربع محاضرات قدمها ليفيناص بين سنتي 1946 و1947 تحت العنوان نفسه، ثمّ ظهرت سنة 1948 بالمؤلف الجماعي "الاختيار، العالم، الوجود" (Le Choix, le Monde, l'Existence) كأوّل كراسات المعهد الفلسفي جان فال (le Collège philosophique Jean Wahl)

[7] – فالفينومينولوجيا الهوسرلية إنّما لا تحفل بالسؤال عن الزمان إلا من جهة ما هو يشكّل أفقا وبنية لتقوّم الذاتية قبل أيّ علاقة لهذه الأخيرة مع الغيرية (l'altérité). حول فهم هوسرل للزمانية بما هي بنيةُ تشكّلِ الذاتية، انظر : Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., pp.122-128.

وعن تحليل مستفيض لمسألة الزمان عند هوسرل، يمكن الإشارة إلى بحث للأستاذ يوسف بن أحمد بعنوان **هوسرل ومشكل الزمان الفينومينولوجي** (ضمن مجلة الدراسات والبحوث الفينومينولوجية، صفاقس، المجلد الأول، 2006).

[8] – Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p.8.

القصدية تقوم حسب ليفيناص على المحايثة والحضور، أي أنّ بنيتها لا تخرج عن سياق المعرفة الموضوعية، على أنّ القصدية الإتيقية هي علاقة غير موضوعية وغير منطقية بين الذاتية أو الأنا واللانهائي أو الآخر بإطلاق (l'absolument Autre)، "علاقة أو ترابط غير متشكل كمعرفة، أي كقصدية، بما أن القصدية، بما هي كذلك، تفترض التمثّل والاستحضار وتحيل الآخر إلى الحضور والمثول"[9].

إن العلاقة بالآخر كزمان، أي كتعالي زماني، ليست موضوع معرفة أو تعقّل، ولا يتنزّل الزمان، مثلما هو الأمر عند كانط، كشرط من الشرائط الابستيمولوجية للمعرفة، كإطار **ما قبلي** للحساسية إلى جانب المكان، بل هو أفق **ما بعدي** مجاوز للمحايثة والتعالي معا. إنه الغياب بإطلاق بما هو زمان الآخر، لما يكون "الحضور أو المثول هو زمان الهوهو"[10]. إنّ الحضور (la présence) هو الزمان الذي يستوعب علاقات المعرفة والتمثّل والتعقّل بما هي تجسيد لعنف الأنا على الآخرية. فالتّصورات المختلفة للزّمان إنّما تُرجع إلى تصوّر أوحد وأساسي سائد بتاريخ الفلسفة منذ الإغريق، وهو التصوّر الذي يفهم الزّمان انطلاقا من بعد الحضور (Ousia) فحسب. لذلك ينبغي القطع بين الزمانية وبُعد الحضور حتى يعاد للزمان معناه الأعمق كغياب ملغز يستغرق العلاقة الغيبية مع الآخر.

إنّ تحليلات **الزمان والآخر**، في تأكيدها على تماهي الزمانية مع العلاقة الإتيقية بين الذاتية والآخرية، إنّما تشدّد على إمكان ارتسام هذه العلاقة ضمن بعد بعينه من الأبعاد الثلاث للزمانية، وهو بالأساس بعد المستقبل (l'avenir) : "إنّ المستقبل هو الآخر، والعلاقة مع المستقبل هي نفسها العلاقة مع الآخر"[11]، فزمان الآخر، على تميّزه الجذري عن زمان الهوهو (le temps du même) كحضور ومثول، يتحدّد في بعد المستقبل من حيثما هو غير قابل للانحسار داخل استمرارية الحاضر وآنيته.

هكذا تكون الذاتية مدعوّة، بحكم ضرورة إتيقية فحسب، إلى التعالق مع الآخر والتعلّق به عبر انتظار المستقبل، انتظار وتطلّع واصطبار (attente et patience)، يقظة وهوس، ذاك هو معنى فكر الزمان الذي يطمح إلى صياغته كتاب **الزمان والآخر**. قد ينكشف معنى هذه العلاقة الإتيقية في ما يتعيّن على الأنا أو على الذاتية أن تكونه، أي أن تكون "في زمان بلا أنا، وأن ترى هذا العالم بلا أنا، أن تعاين الزمان خارج أفق زمانيتها الخاصة... أن أكون أنا هو أن أوجد من أجل زمان سيصير بلا أنا، هو أن أوجد من أجل زمان بعد زماني، من

---

[9]- **المصدر نفسه**، ص.9.

[10] - Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin,1982, p.96.

[11] - Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p.64.

أجل المستقبل الذي يقع في ما بعد "الكينونة – لـ – الموت" الشهيرة... ذاك هو العبور إلى زمان الآخر"[12]، إلى الزمان الآخر.

لقد كان مشروع **الكينونة والزمان** متمثّلا في تحرير الزمانية من ثبات الحضور واستمراريته عبر إلحاقها ببعد الماليس بعد (le pas encore) أو المستقبل، على أن بعد المستقبل يمثّل الأفق الذي يحقّق فيه الدازاين كل إمكاناته. والموت، كحدث جوهري بالنسبة إلى ماهية الدازاين، هو الإمكان الأقصى، هو "استحالة الإمكان وإمكان الاستحالة في آن"[13]. إنّ ليفيناص قد غادر تماما هذا الفهم الهيدغري لأن الموت عنده ليس إيذانا بنهاية الزمانية أو إنهاءا لتاريخ الكائن، إذ الكينونة لا تُعدَم لدى حدوث الموت، بل هي كينونة – من أجل – ما بعد – الموت (Etre-pour-l'au delà-de la mort). ففي درس أساسي بعنوان **الموت والزمان** (1975-1976)، يوضّح ليفيناص طبيعة اختلافه عن هيدغر بخصوص مسألة الموت قائلا : "إنّ المطروح هو التفكير في الموت انطلاقا من الزمان، لا التفكير في الزمان انطلاقا من الموت مثلما هو الحال مع هيدغر... يجب التّنبيه إلى السؤال الذي يثيره الموت في علاقة بقرابة القريب، سؤال يتعلّق مفارقيا بمسؤوليتي إزاء موته... فهل يمكن البحث عن معنى الموت من خلال الزمان ؟ ثمّ ألا يتجلّى هذا المعنى داخل تعاقبيّة الزمان بما هي جوهر العلاقة مع الآخر؟ وهل يمكن فهم الزمان كعلاقة مع الآخر بدلا من النظر إليه كعلاقة مع النهاية (الموت) ؟[14].

ليس الموت انتفاء للإمكان ولا إعداما للكائن بل هو فاتحة التجذّر في أفق التعالي، أفق التعالق مع اللانهائي. لعلّ الموت هو الدخول الحقيقي في الزمانية الأصلية، أو هو البدء الحقيقي في مغامرة التعالق الإتيقي بين النهائي واللانهائي، بين الإنسي والألوهي.

إنّ العلاقة مع الآخرية تتجسّد داخل الزمان، لا بما هو خاضع لأولويّة الحاضر، بل بما هو غياب يحيل إلى مستقبل مطلق يخترق الكلية التاريخية ولا ينحسر في نسقها المغلق. غير أنّ الزمان كمستقبل "غائب بإطلاق"، إنما هو علاقة ذات ثلاثة أوجه، فهو أوّلا **علاقة مع الموت** بما هو مقبل غير متوقّع، وهو ثانيا علاقة مع الخصوبة (la fécondité) أو مع **المؤنّث** (le féminin) [15] بما هو آخر الرجل بإطلاق والذي ينسحب بدوره في أفق المستقبل، وهو ثالثا علاقة مع المستقبل المطلق، أي **مع الإبن** (le Fils) أو Il الضمير الغائب الثالث (la

---

[12] - Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, (2ème édition), 1967, p.192.

[13] - Levinas, *Le temps et l'autre*, op. cit., p.92.

[14] - Levinas, « La mort et le temps » in. *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*, Paris, Ed. L'Herne, 1991, p.69.

[15]- إنّ مفهومي الخصوبة والأنوثة لا يجري التعامل الإشكالي معهما إلاّ ضمن ما يسمّيه ليفيناص فينومينولوجيا الإيروس. عن هذه المفاهيم في تقاطعها مع مفاهيم الحب والصداقة والأخوة والعلاقة الإيروتيقية، راجع القسم الثالث من **الكلية واللانهائي** : *Totalité et Infini*, La Haye, Nijhoff, 1971, pp.284-312.

(troisième personne الذي يتموضع خارج ما هو شخصي وما هو غير شخصي معا. فالموت، وخصوبة الإنوثة والإبن (هو / Il)، تلك هي ما يشبه الأقانيم الثلاث التي تكشف معنى الزمانية كمستقبل غائب أو غيبي.

لكن ، هل يختزل معنى الزمانية عند ليفيناص في بعد المستقبل فحسب ؟ هل أن علاقة الذاتية بالزمان تمرّ فقط عبر ملكة الانتظار والتطلّع ؟ ألا يمكن تطويع معاني كالتذكّر والأثر واللامذكور (الواردة عن ليفيناص) من أجل استخلاص معنى آخر للزمان، بعد آخر من أبعاد الزمانية يحرّرها كذلك من الحضور ويشدّها إلى بعد الماضي الغائر أو المطلق ؟

يقول ليفيناص في نصّ متأخّر نسبيّا : "يتعلّق الأمر بماض يندّ عن الارتداد إلى الحاضر، ماض يجد معناه خلال الأسبقية الإتيقية للمسؤولية – من أجل – الآخر... يتعلّق الأمر بمعنى إتيقي لماض يعنيني ويأمرني، خارج كل تذكّرية أو تمثّلية أو حضورية ماثلة، دلالة ماض محض، ماض أصلي سحيق، ماض غائر ولا مذكور (un passé immémorial)، لا يقبل الردّ إلى الحضور." [16]

إنّ دلالة الزمان، بما هو ماض سحيق، لا بدّ أن تفهم في علاقة بمفهوم الأثر (la trace). ذلك أنّ الأثر هو علامة باقية تشهد على عبور ما وعلى عابر ما، فـ"الأثر، بما هو كذلك، لا يؤدّي إلى الماضي فحسب، وإنما هو **العبور** (*La passe*) ذاته نحو ماض يبقى أبعد كثيرا من كلّ ماض ومن كلّ مستقبل، نحو ماضي الآخر، حيث يرتسم بعد الأبد (l'éternité) بما هو ماض مطلق يحوي الأزمان كلها." [17]

لذلك فلا يحيل الماضي هكذا إلى آن الحاضر الذي قد مرّ وصار ذكرى، ولا يحيل أيضا إلى الآن الذي أعيشه ثمّ اطويه فينسحب في ماضيَّ الذي عليّ تذكّره. إنه الماضي اللامذكور الذي يقع في ما أبعد وأقصى من كلّ زمان مدرك (perçu) أو معيش (vécu). فهذه الدلالة التي يقع من خلالها تصوّر الماضي، إنما تجعل الزمان خارج كل إطار ذهني أو وجودي، باعتباره شأنا متعاليا أبديّا، أو لنقل، أخرويّا. فالتعلّق بالماضي المطلق والبعيد هو تشوّف ميتافيزيقي إلى أثرٍ منْ غاب وتوارى، أي معانقة إتيقية لأثر التعالي كشاهد على عبور "ما بعد الكينونة" أو مرور اللانهائي.

إنّ اللانهائي إنما يمرّ من **هنا**، من على وجه الآخر، إذ الوجه يعكس، عبر سطحه المتجعّد، قدسية ما، قدسية ذلك التعالي العابر. كأن اللانهائي قد مرّ ومضى تاركا في وجه الآخر أثره الباقي والحامل لأمر المسؤولية والحماية والاستعاضة والخشية على الآخر الهش من الموت الوشيك.

III) فكر الزمان المطلق : فلسفة أم اسخاتولوجيا ؟

---

[16] – Levinas, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p.52.

[17] – Levinas, *En découvrant l'existence…*, op. cit., p.201.

رأينا، في ما سبق من هذا العرض، كيف يعتبر ليفيناص أن معنى الزمان مشدود بالضرورة، خارج أفق الحضور وديمومته، إلى بعديْ الماضي اللامذكور (لا تحويه الذاكرة ولا تطاله ملكة التذكّر والتمثّل) والمستقبل الأقصى، اللامتوقّع والذي يتجاوز مستقبلية الموت "البسيطة". إنّ ذلك يعني إلحاق صفة الاطلاقية بالزمان باعتبار الزمان أفقا مطلقا لا يحيل إلى تناهي الكينونة ومحدودية الإمكانات ومائتيّة الكائن بقدر ما هو علامة على حضور المطلق[18] أو اللانهائي في الحياة النسبية والمتناهية، إنه الانفتاح على أفق الزمان الأبدي واللانهائي.

إنّ هذا المعطى المترسّخ في فكر ليفيناص الإتيقي إنما يجعلنا نسأل على هذا النحو : هل أن المراد من هذا التأهيل الليفيناصي لإشكالية الزمان هو صياغة فلسفة في الزمان أم مجرّد لاهوت جديد (بما ينطوي عليه من إرادة تأبيد للزمان) ؟ وهل أنّ المقصود بـ"فكر الزمان" هو زمان إنساني (دنيوي أو وجودي) أم زمان أخروي ما بعدي ؟ كيف يمكن لمفاهيم من قبيل اللحظة الإسخاتولوجية (l'instant eschatologique)، اليوم الأبدي (le Jour éternel)، التعالي اللانهائي، اللامذكور (l'immémorial)، الكينونة – من أجل – ما بعد – الموت (Etre-pour-l'au-delà-de la mort)... أن تتلاءم، داخل فكر ليفيناص، مع أصل تكوينه الفينومينولوجي، على ما يُفترض ويُنتظر من كلّ فينومينولوجيا، بحكم طبيعتها ومنطقها الداخلي، أن تكون تجاوزا لادّعاءات الإطلاقية والتعالي التي سادت الميتافيزيقا الكلاسيكية وانفتاحا على آفاق العالم والعيانيّة والممكن والمحايثة والعرضيّة ؟ اللهمّ إلاّ أن يكون خيار ليفيناص هو الإقلاع عن مقام ولادته الأولى والانقلاب على فينومينولوجيا الأستاذين (هوسرل وهيدغر)[19] والتوجّه نحو فلسفة في إتيقا الآخرية ذات طبيعة ميتافيزيقية لاهوتية تكون فيها الزمانية محمولة على معنى زمان الآخر أو الزمان الآخر، بما هو زمان أخروي إسخاتولوجي. ذلك هو الافتراض الأساسي الذي ننظر من خلاله إلى فلسفة الزمانية الإتيقية، لا بما هي سليلة فينومينولوجيا الزمان المدرك أو المعيش (بما فيها من تأكيد على التناهي والمائتية)، بل بما هي سليلة ثيولوجيا الزمان المطلق، الزمان الأبدي الذي لا يرتبط إلا بالآخر المطلق بما هو الألوهية ذاتها[20]. إنّ الزّمان، في تصوّر لفيناص، يتجاوز إمكان الإنحسار

---

[18]– لا ينبغي أن يُحمل "الحضور" هنا على معاني الاستمراريّة والمثول والمكوث (persistance) والمواظبة (persévérance)، بل هو أساسا كيفية ما من كيفيات الغياب واللاتعيّن (la désincarnation) والعبور الملغز.

[19]– عن العلاقة الإشكاليّة بين إتيقا لفيناص من جهة وفينومينولوجيا هوسرل وأنطولوجيا هيدغر من جهة أخرى، أنظر مقالنا : عمر بدري، "لفيناص والتّيار الفينومينولوجي"، **مجلة دراسات فلسفية**، العدد الثالث، 2014، ص.ص.61-74.

[20]– من بين عديد الدراسات التي تشتغل على الأصل الثيولوجي والدلالة الدينية لإتيقا ليفيناص، يمكن أن نذكر :

- Catherine chalier, *La trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Cerf, 2002.

- F. Ciaramelli, « Le rôle du judaïsme dans l'œuvre de Levinas » in. *Revue philosophique de Louvain*, 81, n° 4 (1983).

في أفق الهويّة أو الإنّية المساوية لذاتها والمتماهية معها، فالزّمان إنّما هو نحوٌ ما من التعلّق بآخريّة الآخر التي، على غرابتها وبعدها الهوسي الإعجازي، تتداخل حميميّا وبكيفيّة إلتباسيّة وإشكاليّة مع هويّة الأنا[21].

إنّ المتتبّع لأعمال ليفيناص ليعثر على إشارات عديدة للمأثور الديني وخصوصا على إحالات مرجعية دقيقة لنصوص التوراة والثلمود. لعلّ ذلك ما يبرّر القول بأن مشروع ليفيناص الإتيقي لا يتجذّر في تاريخ الفلسفة المنحدرة من الإغريق بقدر ما يجد أساسه في عملية إعادة قراءة وتأويل يمارسها ليفيناص على المأثور من أقوال أنبياء اليهود وسيرهم[22].

وطالما أنّ صياغة المشروع الإتيقي عموما غير مفصولة عن معاودة النظر في إشكاليات جوهرية لعلّ إشكالية الزمان إحداها أولوية، فإنّ مقولة الزمان المطلق قد لا تجد ما يبرّر بعدها الفلسفي (والفينومينولوجي خصوصا)، باعتبار الغربة الجذرية بين توجّهات المشاريع الفينومينولوجية والوجودية التي أعادت النظر في الزمانية بما هي تعبير عن تناهوية الكائن ومائتيته، وبين توجّه ليفيناص[23]، المنبثق من معايشة هذه المشاريع ذاتها والمتجاوز لها مفارقيّا نحو إقحام المطلق واللانهائي ضمن أولويّات التفكير الإتيقي.

تكشف المقاربة الإتيقية في مجملها عن تشكّل صيغة جديدة في النظر إلى الزمان، لا على أنه شأن **كرونولوجي** أو **أنطولوجي** (وهو المعنى الذي ساد محاولات التفكير في الزمان طيلة تاريخ الفلسفة) بل على أنه زمان **إسخاتولوجي** أو حتى صوفي (mystique)[24]. فإذا كان الزمان عند ليفيناص هو الأفق الذي يهيّئ الاقبال الإتيقي للآخر ويمكّن الذاتية من الانفعال به واستقباله، فإنّ الطبيعة الإسخاتولوجية للآخر لا تنجلي داخل زمانية كرونولوجية أو أنطولوجية بل فقط ضمن زمان أخروي. فطبيعة الزمان تابعة بهذا المعنى لطبيعة الآخر

---

[21] - Elena Bova, 'Le temps, cette altérité intime. La critique de la temporalité husserlienne par Levinas » in *Cahiers d'études levinassiennes*, N°1, 2003, pp.7-28.

[22]- يذهب درّيدا في هذا الصدد إلى أنّ إتيقا ليفيناص، في صياغتها الممتدّة من كتابات 1947-1948 حتى أطروحة **الكلّية واللانهائي**، إنّما هي ذهاب وإيّاب ومراوحة تأويلية مستمرّة بين الهلّينية والعبرانية (Hellénisme et hébraïsme)، بين تراث اللوغوس الإغريقي وتراث الوحي النبوي. أنظر : J.Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » in. *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp.122-123.

[23]- قد لا تكون مجرّد المقارنة بين مشروع ليفيناص من جهة والفلسفات الفينومينولوجية والوجودية (هيدغر، سارتر، مارلوبونتي...) من جهة أخرى أمرا مشروعا، وذلك لما يبدو من غربة حقيقية، على الرغم من أصل التكوين المشترك، بين منطلقات وتمشيات وغائيات كليهما !

[24]- حول ما يفترضه التصوّر اللفيناصي للزّمانية من دلالات صوفيّة إستغراقيّة، راجع مثلا : Cugno Alain, « La temporalité mystique », in *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 2, 1994, pp. 397-415.

إنّ عين هذه القراءة يتبنّاها السيّد ميشال فانّي الذي يعمل على فهم أفكار الآخر والإتيقا واللاّنهاية والذاتيّة من حيث هي موجّهة برمّتها، في بلورتها النهائيّة، بدوافع ذات طبيعة إسخاتولوجيّة. أنظر مقاله : Michel Vanni, « Messianisme et temporalité eschatologique dans la philosophie d'Emmanuel Levinas », *Revue de théologie et de philosophie*, Tome 130, 1998, pp. 37-50.

الإتيقي الذي ليس هو بكائن ولا بكينونة. فإذا كان مُفترض الفكر الإتيقي عند لفيناص أنّ مفهوم الآخر عنده إنّما يعيّن أفق "ما وراء الكينونة" من جهة ما هو أفق لا يمكن فهمه بتوسّط معاني الماهية والعقل، فإنّ الزّمان الذي يتّصل بهذا الأفق المابعدي هو زمان مفارق لا تنطبق عليه دلالة الحضور، زمان لا يرتبط بدلالة الآن والتّناهي بقدر ما يستدعي من التّفكير تَشوُّفا إلى اللاّنهاية وتطلّعا إلى زمان المطلق الألوهي نفسه. إذ يمكن القول، تبعا لهذه الاعتبارات، أنّ السّؤال عن الزّمان عند لفيناص ليس مفصولا عن مضمون فلسفته الإتيقيّة بل هو سؤال يتحدّد مصيره وفقا لتطوّر الإشكال الإتيقي والدّيني من أطروحة 1961 إلى كتاباته المتأخّرة.

لم يتوصّل ليفيناص إلى اكتشاف البعد الاسخاتولوجي للزمان إلا لدى العود التأويلي إلى ما يسمى بالتاريخ الابراهيمي أو سفر إبراهيم كحركة بلا رجوع معاكس نحو المقام الأصلي[25]، وذلك ما يعني أنّ أخروية الزمان أو الزمان بما هو "معجزة"[26] هي معاني لا تجد أساسها في التقليد الفلسفي المنحدر من الإغريق، بل تتجذّر في نصوص العبرانية والتصوّف اليهودي بما هو آخر الإغريق وبما هو **الأصل الآخر** بإطلاق. ومهما يكن من أمر، فإنّ هذا الصراع[27] بين تراثين تاريخيين يبقى بمثابة المعطى الأساسي أو المقام الذي ينبغي أن لا تُغفله كل محاولة في قراءة إتيقا ليفيناص، باعتبار أن المشروع الإتيقي الليفيناصي لا يستمدّ أصالته الحقيقية من تغليب تراث عبراني على آخر إغريقي بل أساسا من تأصيل إمكانية فريدة للحوار بين شقّي التراث، تراث الفلسفة (اللوغوس الإغريقي) وتراث النبوّة (النور العبراني).

---

[25]- Levinas, *En découvrant l'existence…*, op. cit., pp.189-191.

[26] - Levinas, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p.100.

[27]- في هذا السياق، يعتبر ليوشتراوس في مقال له بعنوان "الثيولوجيا والفلسفة : تأثيرهما المتبادل" أن الصراع بين إرث الفلسفة وإرث الكتب المقدّسة هو ما قد أبدع على حدّ تعبيره "سرّ حيوية الفكر الغربي" : Leo Strauss, « Théologie et philosophie : leur influence réciproque » dans *le Temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, 1981, p.203.