إيتيقا الحب عند فلاديمير يانكيليفتش
Ethical love for Vladimir Jankélévitch

[*] ط.د قمير طالبي
Gmir Talbi
جامعة محمد لمين دبّاغين، سطيف2 ، المهضاب (الجزائر)
University of Setif2/ Algeria

تاريخ الإرسال 31-12- 2018	تاريخ القبول: 2019/06/10	تاريخ النشر : 2019/09/25

مُلخّص البحث

يعدّ الإنسان من منظور فلسفيّ كائنا أخلاقيّا في إوّاليته، ولا يحصل لديه الوعي بذلك إلّا بحضور الآخر حضورا تأخذ فيه العلاقة معه طابعها الأخلاقيّ، حضورا يستجمع حوله عالما من القيم بحيث يكون الحبّ وحده حينئذ منبعها البدئيّ؛ ومن هذا المنطلق سنحاول بسط رؤية فلاديمير يانكيليفتش فيما يتعلّق رأسا بمفهوم الحبّ وتبيان منزلته في كامل فلسفته الأخلاقية بوصفه المؤسّس والمنبع لكلّ قيمة وفضيلة.

ولئن كانت المسألةُ الأخلاقيّةُ لا تتعيّن عنده – باعتبارها موضوع الفلسفة الأوّل الذي يتربّع على عرش المواضيع والاشكاليات الأخرى– إلاّ بترشيد فنومينولوجيّ يتقعّدُ بالأساس على النّظرة القائلة بأنّ الوعيَ دائما هو وعيٌ بشيء ما، فإنّ الحبّ الذي يعتبره منبع كلّ القيم لا يتقصّدُ في النّهاية سوى الآخر في حركة غير مشروطة لا تلتفت إلى الـ أنا بقدر ما تمجّد الـ أنت حبّا حدّ الموت. ولعلّ هذا ما قصده الشاعر رينه ماريا ريلكه في كتابه "رسائل إلى شاعر يافع" متقاطعا بشكل عميق مع موقف يانكليفتش الحاسم، حين قال بأنّ الحبّ هو أكثر مهامّنا صعوبة، إنّه اختبارنا ودليلنا النهائيّ حين يصبح المرءُ عالما في نفسه لأجل الآخر .

الكلمات المفتاحية: الحبّ، منبع القيم ، يانكيليفتش، لأجل الآخر.

Abstract:

From a philosophical perspective, man is considered to be an ethical creature when it comes to his primacy, and he is to be conscious about it only in the presence of the other, when the relation takes its ethical form, a presence that embraces a world of values where love is considered to be its initial source. From this premise, we will try to simplify Vladimir Jankélévitch's point of view concerning the concept of love and the

[*] قمير طالبي afrae19@yahoo.fr

clarification of its status in its whole ethical philosophy by describing it as the sole founder and source of any value and virtue. Although the ethical question is not appointed in it –considering it as the first topic of philosophy, which occupies the throne of the other topics and problematics- except with a phenomenological orientation that is based on the opinion saying that consciousness is always a consciousness of something, love, which is regarded by Vladimir as the initial source of all values, addresses only the other in an unconditional movement that does not pay attention to the "I' as much as it glorifies the "YOU" with a great love. Maybe that's what the poet Rainer Maria Rilke meant in his book "Letters to a Young Poet", deeply agreeing with Jankélévitch's decisive statement when he declared that love is our most difficult function, our final task and evidence, when man becomes aware of himself for the sake of the other.

Keywords: Love, source of values, Jankélévitch, for the sake of the other.

مقدمة

موقف الحبّ

أوقفنا في الحبّ وقال:« الحبّ يروحنُ جوهرنا الوجوديّ، بفضله يصير الإنسان أكثر شفافية حتّى ليصبح العاشق نفسه حبّا » وقال:« كيف للعاشق الذي يمنح ذاته للمعشوق ألاّ يغدو عبر هذي الهبةَ إلها؟ » وقال «: الحبّ ضياعٌ في المحبوب»، هي وقفة الحبّ إذن ومقام من مقامات التجّلي العاطفيّ، ولئن كان للنفريّ معراجه الخاصّ لغةً وتشوُّفًا فيما يعتريه من شطحٍ فإنّ لفلاديمير يانكيليفتش Vladimir Jankélévitch[1] أيضا معراجه ولغته وتشوّفه فيما يعتريه من تفلسفٍ. والظاهر أنّ الحديثَ عن الحبّ قديم قدم التجربة الإنسانية، قدم اللغة التي حملته شعرا ونثرا وفكرا، والظاهر أيضا أنّ لكلّ مُدخَله الذي يستمدّ منه فرادة التعبير، مكابدة وتأمّلا ومعيشا، لأنّ في هذه التجارب الثلاث ومن بدء النّبض إلى منتهاه لا نتحدّث إلاّ عن الإنسان بما هو إنّية وبما هو جملة التوصيفات التي جرت على ألسنة الفلاسفة منذ فجر الوعي بسؤال الـ من هو؟ فمن كونه حيوانا عاقلا، إلى حيوان أخلاقيّ إلى حيوان اجتماعيّ إلى حيوان لغويّ وهلمّ وصفا، ها نحن نتوقف اليوم عند "حيوان حبُيّ" وقفة الأصل والكينونة كما شاء لها الفيلسوف أن تكون، هو ومن مضى في رَحْلِهِ وارتحاله قائدا للفكرة حينا وسائسا للمعنى حينا آخر؛ وفي هذا وذاك لا تلتبس على الرّائي في محكيّه رؤية مادام للقلبِ عين ومادام الكلام في الحبّ حبّ كما يقول جان لوك ماريون J.L.Marion.

ولعّل تحويرا بسيطا للكوجيتو الديكارتي يجعلنا نحرّر الأنا من عقال الفكرة فنقول« أنا أحبّ إذن إنّي » وهذا يعني الخروج بالأنا "المفكرة" من ضيق التجريد إلى رحابة التجريب في عملية وقعنة للحبّ بوصفه عاطفة معطاءة في جوهرها، وهذا ما حاول يانكيليفتش العمل على إرسائه من منطلق أنّنا كائنات حُبيّة تعيش علاقاتها داخل اللحظة الكبيرة للحياة ولا يجدر بها سوى الانخراط الصّافي والكامل في الكلّ الكونيّ مصداقا لقول الوقفة العظيمة : " أنت معنى الكون كلّه" [2] أيّها الإنسان وبك بيته المعمور.

لقد تأسّست فلسفة الحبّ عند يانكيليفتش على أرض خصيبة، كيف لا وهو سليل الفكر الرّوحيّ وقد نهل من فيوض معرفية عدّة... فهو يقول مثلا بأنّ الحبّ خلاّق، وفعله التّأسيسُ، إن لم يبدع عالما فهو يفتح بيتا وهذا ديدنه منذ بدء الخليقة، وهو المسئول وحده عن استمرارية الحياة لأنّه الجسر الذي يؤمّن لها سيرورتها وصيرورتها[3]. ويبدو أنّ ما قاله كيركغاردُ يوما، "جرّبوا الحبّ ! فهو مركز الوجود"بات شعارا يناطح شعار الأنوار وبدل أن نكون مرابطين جهة العقل الكانطيّ ها نحن كيركغارديين وباسكاليين وبرغسونيين ويانكيليفتشيين في اعتناقنا للمانيفستو الجديد" كن جريئا في استخدام قلبك ! "

أن تصمد أمام كاتب متدفّق لـَهِيَ البطولة بعينها، ويانكيليفتش كاتب يغمس ريشته في البحر لا في المحبرة، ومؤلّفاته كجلمود صخر حطّه السّيل من عل! رغم ذاك حاولنا في ورقتنا البحثية المتواضعة الاقتراب من فلسفته في الحبّ جاعلين في ذلك من عبارة أبيقور "الفلسفة التي لا تساهم في شفاء ألم النفس فلسفة خاوية" حكما وشاهدا، والحقّ أنّ فيلسوفا يجعل ركائز فكره الأخلاقيّ قائمة على الحبّ جديرٌ بأنّ يُعّد خطابه برّمته شفاءً مادام يرى في الحبّ الفضيلةَ الأسمى ومنبعَ جميع القيم ولا أخلاق تليق بالإنسان(ية) سوى أخلاق الحبّ. وانطلاقا من "المانشيت" العريض الذي يتصدر خطابه الفلسفيّ L’amour est le seul fondateur... رُمنا في الحقيقة استكناهَ ثيمة الحبّ عند الفيلسوف يانكيليفتش من خلال محاولة فهم انبنائية الحياة الأخلاقية على هذه القيمة تحديدا، وكيف يغدو الآخر شرطا ضروريا لتحقيق مقولة الحبّ اللامشروط داخل مشهديّة ثنائيةِ القطبِ، ثمّ كيف يخرج الحبّ إلى مطلق الإحساس دونما قدرةٍ على شرح الحالة حين يصبح ضربا من السّحر الجميل؟ وهذا ما اشتمل عليه البحثُ في عمومه من خلال مقدمة وأربعة عناصر تناولت الموضوع على النّحو التالي: "الحبّ

منبعا للأخلاق" وفيه قابلنا بين تصوّرين لما يمكن أن تتأسسّ عليه الأخلاق عند كلّ من كانط ويانكليفيتش ثم عنصرا ثانيا يتناول " الآخر وتجلّيات العلاقة حدودا ومفارقات"، وعنصرا ثالثا يهتمّ "بالرؤية الكوسموبوليتية للحبّ عند يانكليفيتش" وأخيرا وفي عنصر رابع: المنعرج الاستطيقي للحبّ ضمن : " اللايعرف" ، أو نحو تأويل جمالي لسحر الحبّ". أمّا الخاتمة فكانت استنتاجية لمجمل ما ناقشه البحثُ.

1 الحبُّ منبعا للأخلاق

"إنّها فلسفة ضدّ اليباس"، هكذا وصفت الباحثة الفرنسية إيزابيل مونتمولان Isabelle Montmollin * فلسفة فلاديمير يانكيليفتش الأخلاقية في حديث إذاعيّ احتفائيّ بالفيلسوف، ولربّما كان الانطلاق من أرضية فلسفية مغايرة أمرا ضروريا كيما تتّضح معالمها خاصة في مسألة التأسيس الأخلاقي على الحبّ. ومن هنا كان التّوجه رأسا إلى كانط Kant توّجها يفرضه مبدأ المكاشفة بغير المثيل، وما استدعاء هذا الملقّب بصحراء الحبّ إلاّ لجعل رؤية يانكيليفتش تتكشّف بشكل أفضل حتّى وإن صادفنا نَصَبًا ومشقّة يؤكّدهما ألكسي فيلونانكو Philonenko Alexis حين يقول بأنّه "لا توجد فلسفة في الحبّ في كامل إنتاج كانط الفلسفي."[4] رغم ذاك سنحاول العثور على مُدخلٍ آمن يجنبنا التورطّ في مجاهيل الأحكام القطعية...

1-1 رقعة الشّطرنج: كانط×يانكيليفتش

يفرّق كانط في كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" بين نوعين من الحبّ، أحدهما انفعاليّ باثولوجي Pathologique والآخر عملي pratique، فإذا كان الثاني يرتبط بالواجب ويعتمد على الفاعلية الحرة للعقل فإنّ الأول يرتبط بالشعور والإحساس ويكون اعتماده على الجزء السلبيّ من طبيعة الإنسان وهي الحساسية. ويوضح التباس العلاقة بين الحبّ والواجب في قوله: " إنّ الحبّ بوصفه ميلا لا يمكن أن يوصى به أمّا الإحسان النّاجم عن إحساس بالواجب المحض (...) إنّما هو حبّ عمليّ لا حبّ انفعالي باثولوجيّ، وهو يقوم على الإرادة لا على وازع الحساسية ويستند على مبادئ السلوك لا على مشاركة عاطفية مفرطة، ذلك الحبّ وحده هو الذي يمكن يوصى به." [5] بمعنى أنّ حبّ الجار أو القريب الذي يوصي به الكتاب المقدّس ولأنّه شعور وميل لا يمكن أن ينطوي على قيمة أخلاقية لأنّه غير عمليّ وبالتالي لا يُنظر إليه على أنّه

واجبٌ. في حين يشكّل الإحسانُ بوصفه سلوكًا قاعدةً للفعل الأخلاقيّ الذي تمّ عن إحساس بالواجب أوّلا وعن مسلّمة المبدأ الذاتي ثانيا وهذا هو الجدير بالوصاية، لأنّ الحبّ بحسب كانط أمر يتّصل بالعاطفة لا بالإرادة ولا يمكنني أن أحبّ لأنّي أريد أو أن أحبّ لأنّه من واجبي ذلك ولا يمكنني بأيّ شكل من الأشكال أن أُحمل غصبا على حبّ الآخر، والواجب الذي يفرض عليّ الحبّ أمر يتنافى مع العقل عكس الإحسان الذي هو في حقيقته فعلُ سلوكٍ خاضعٍ لقانون الواجب.[6]

إنّ الإنسان المحبّ الذي يتجه صوب الآخر بما يتفق مع مبدأ الواجب إنّما يفعل ذلك تحت ضغط الإلزام بما أنّ الواجب عند كانط هو ضرورة القيام بالفعل عن احترامٍ للقانون، فإذا كان الحبّ واجبا يفرضه القانونُ الأخلاقيُّ العامُ وتسهر عليه الإرادة الخيّرة فإنّه يكفّ على أن يكون حرّا واختياريا، وما يؤسّس عليه يانكيليفتش فلسفته في الحب ينطلق من التلقائية والعفوية La spontanéité وكلاهما مرتبط بالعاطفة .

في حديث عن أسبقية الخير على الحبّ يقول كانط بأنّه ليس على المرء حين يقال له "أحبّ جارك" أن يبادر أولاّ بالحبّ ثم يفعل الخير في محطّة ثانية، بل المعنى في صميمه هو أن يقدّم الخير أوّلا للجار/للآخر وسيوّلد هذا الفعلُ الخيّرُ في النفس حبّ النّاس[7]. بيد أنّ الأمر مع يانكيليفتش يتخذّ منحى معاكسا تماما فلا يظهر الحبّ عنده إلاّ بوصفه قيمة القيم La Valeur des valeurs بل المنبع الأوّل لكلّ الفضائل، فنحن نفعل الخير بدافع الحبّ ولولا هذا الشعور ما ظهرت قيمة الخير والإحسان والشجاعة والمحبة والصفح والطيبة... ومن ثمّ فالحبّ الذي يكون برمّته صنيعا هو الخيرُ بامتياز، بعيدا عن كونه فكرةً معقولةً أو نموذجا مثاليا، هو إنعامٌ وتصرّفٌ لفعل الخير.[8] إنّ ما يخالف به يانكيليفتشُ كانط يتعلّق بمبدأ الحبّ ذاته من حيث هو وصيّة Un commandement ، فأن تحبّ جارك هو الشّيءُ الوحيدُ القابلُ للتنفيذ وبشكلّ فوريّ بالنسبة لكلّ واحد منّا، هو الشيء الوحيد الذي يمكن القيام به على الإطلاق، وهو الشيء الوحيد الذي يشرّع دونما قيد.[9]

2-1 ماتريوشكا؟

عندما يقدّم يانكيليفتش الحبّ في كتابه "بحث في الفضائل Traité des valeurs" فإنّه يقدّمه بوصفه الطّوق الذي عبره تسري دورة الحياة في كامل الفضائل، فيه نعثر على

الخصائص الفعّالة والجريئة للشجاعة وعلى التواضع بمعناه الواقعيّ والبسيط، فالمقدام والمتواضع يبحثان عن الحبّ أنّى كان، باندفاعة جريئة وبريئة تعمل على تحرير المونادا La monade من عزلتها النرجسيّة لتُشّع في الآخر[10] فالحبّ يتّجه إلى الإنيّة أين يلتقيها خلف الصّفات لأنّه الجوهر بامتياز في كلّ فضيلة وما يقرّر فيها من فاضل.[11] والتواضع L'humilité بما هو حركة تُشرّف الاتجاه الواحد من الأنا صوب الـ أنت هو بمثابة الرّحم الذي منه تتناسل بقية الأرحام والذي يكشف بدوره عن القوّة الخلاقة التي تحوزها البراءة L'innocence.

إنّ الحبّ غير الأنانيّ والذي لا يخضع لحسابات شخصية يشوبه وعيّ طفوليّ لا يدركُ بأنّ الوعي عادة يتمركز حول ذاته شاحذا بذلك نرجسية الأنا، وكما يبدو قد لا يتوافق الوعي الحادّ والبراءة الخالصة لأنّ هذه الأخيرة لا تحتاج حيلة ولا يمكن أن تتّسم بالمكر والدهاء. من هنا تنبجس فضيلة أخرى تسمّى "الطيبة La bonté" والتي بحسب يانكيليفتش تتعلّق بكرامة الإنسان لأنّ الكرامة لا يمكن امتلاكها على أنّها امتياز خاصّ متعلقّ باستحقاقٍ أيٍّ كان لأنّه كذا وكذا، ولا على أنّها تمييزُ تفاضلٍ يُعدّ بمثابة جزاء على ما قدّم من خدمات، ولكنّها لأجل هذا الإنسان بما هو إنسان وفقط، وعليه يكون الحبّ الذي هو رحمٌ أولى، المؤسسَ الحقيقيَّ والمنبعَ المتدفقَ لكلّ مساواة La source jaillissante de toute égalité .[12]

2 الآخرُ، تجليّات العلاقة حدودا ومفارقات

يبدو أنّ ما قدّمه الفلاسفة والمفكّرون على مرّ تاريخ النظّر في العلاقة بين الأنا والآخر، إشكالا وتشاكلا ما انفكّ يأخذ حيزّا من النقاش أبدا يتسّعُ، فإذا كان الأنا عند فيخته J.G.Fichte مثلا " لا يكون إلاّ بقدر ما يعي ذاته بذاته "[13] فإنّ هذا الأنا من جهة ثانية واستنادا إلى عبارة رامبو A. Rimbaud الشهيرة "أنا آخر Je est un autre" لا يتقوّم إلاّ في نطاق الغيرية قيمومة انطلوجية. ولسنا هنا بصدد حشد ما في تاريخ هذا الفكر الفلسفيّ من شدّ وجذبٍ، إلّا أنّ ما نتّفق عليه على سبيل الاستئثار تمثيلا لا حصرا هو أنّ الوجود مع الآخر –كما يقول هيدغر Heidegger– تجربة أصيلة من خلالها نكتشف إنسانيتنا المشتركة.[14]

والحال أنّ مفهوم الحبّ عند فلاديمير يانكيليفتش يأخذ عليّة وبدئية من حيث هو الفضيلة الأسمى والمولدّ الرئيس والمحرك الأساسي الذي في نطاقه تنوسُ باقي الفضائل، وبما أنّه

شعور/ حركة يتجهان صوب الآخر فهو لا يخلو من قصديّة Intentionnalité، فالحبّ باختصار هو القصد، إنّه القصدُ بامتياز، القصدُ الوحيد الخالص[15]، لأنّ الإنسان كما يشير جورج زيمل G.Simmel ينخرط في التجربة الإنسانية ضمن ما يعرف بعلاقات المعيش مع الآخر وأوضاع ارتباط يحكمها الـتوافق والغائية وحتى الاختلاف مع هذا الذي يشاركني التجربة . من هنا تنبني علاقة الحبّ بالأساس بوصفها تجربة إنسانية بحسب يانكيليفتش على شرطين اثنين : حضور الآخر (المستهدف) واللقاء. فإذا كان الوعي ظاهراتيا هو وعي دائما بشيء ما فالحبّ أيضا هو حبّ أحد ما، شخص أو إنيّة، هو اقتناص واع للّحظة في تلاشيها، وتوجّه لا يكون إلاّ بالشحنة الانفعالية التي تعكس هذا شعور الذي يلخّص بدوره كلّ فضيلة، لأنّه وفي مقام أوّل يظهر الحبّ بوصفه هدفا ثم حركة Un mouvement تقود إلى اللقاء، اللقاء الذي فيه يتحقّق الاتحادُ السّاحرُ، الهشُّ، الهائلُ [...] وهذا الواقع يحمل بين ثناياه الحياة الإنسانية بكامل حقيقتها وامتلائها.[16]

إنّ أنطولوجيا يانكيليفتش لا تقوم على معرفة الذات واهمامها بذاتها وحسب بل على حبّ الغير بدءا وانتهاء، بمعنى أن تكون محبّا مانحا بلا قيد أو شرط لدرجة نسيان الذات في سبيل أن يحقق الآخر امتيازات كينونته، لأنّ حبّا خالصا غير عابئ بتقديم بطوليّ للأنا هو الذي يحملنا نحن العطاشى إلى الينابيع العظيمة داخل النفس البشرية، وهو الذي يمنحنا صفتنا الإنسانية الأخلاقية الجديرة، وهذا الحبّ بوصفه اتجاها لا يكون خالصا بحسب يانكيليفتش إلا إذا انطلق صوب الآخر دونما رجعة على أعقاب الذات، ودونما إقرار بأدنى أوبة إلى ماضي الأنا ولا بأيّ انحداب على المصلحة الخاصة فكلّ لحظة حبّ هي بداية حياة جديدة.[17]

يشير صاحب كتاب "الصافي والمتسنّه Le pur et l'impur" بأنّ الحبّ الحقيقي بمقتضى تعريفه هو حبّ الحبّ، إنّه مجانيّ وبشكل صرف لا مصلحيّ désintéressé ، بمعنى دونما خلط مع المصلحة الخاصة، فيغدو إذّاك بالنسبة لنا المثال والحدّ والمعيار لكلّ نقاوة، لأنّه وبمعزل عن الشوائب يكتسب الكثافة السّامية والعمق الشغوف[18]، وبقدر ما يكون انحرافُ هذا الحدّ وتشوّهُ المثال وروغانُ المعيار يكون التناقضُ مع المبدأ السّليم؛ وهذا ما يؤكده يانكيليفتش حين يقول بأنّه شعورٌ يتعارض مع الطبيعة كلُّ حبّ يتجّه إلى الأنا خالصا.إنّه نوع من التوحّد المقيت الذي يخرج عن دائرة ما هو حقيقيّ وكامل في الحبّ، مادامت الذات تعود إلى ذاتها في

حركة جزر مغلقة، فإنّها لا تقدّم في الأخير إلّا حبّا مخزيا وما دائرتها إلّا دائرة جهنّمية.[19]غير أنّه وفي سياق معاكس لجوهر هذا الطرح يقول زيمل مثلا باستحالة تحقّق حبّ الآخر ما لم ينطلق أساسا من حبّ الذات، لأنّها الوسط الذي تصبح فيه الغيرية جذرا وأصلا لكن دون قدرة على الإثمار، لأنيّ أبدا لن أتمكن من حبّ الآخر لأجله فقط، وإن كنت أحبكّ فإنّ بمقدور الحبّ أن يطهّر الروح من كلّ أنّانية في علاقتي بك ولكن ليس أبدا بدافع حبّك... ولهذا يخلص زيمل إلى أنّ أصل الحبّ أنانية، فهو- شئنا أم أبينا -شيء يخالط الأنا ومنها يتشكّل بطريقة لا يمكن تجنّبها[20].

بيد أنّ الذي يصّر عليه يانكيليفتش هو ضرورة نسيان المحبّ لذاته والانفتاح على الآخر بما هو شرط تحقّق الحبّ الخالص، حبّ لأجل الحبّ أولاّ وأخيرا. ولكن أليس يحملنا هذا إلى تناقض ظاهر مادام الأصل في العلاقة هو تفاعل بين قطبين وحركة تعمل جيئة وذهابا في مدار ثنائية لا غنى لطرف فيها عن الآخر؟ لأنّ الحبّ لا يتحققّ إلا بالارتكاز على الذات بوصفها منبع الشعور ومحرّكه وموجده، أوليس الحبّ في الأخير قصدية صافية تنطلق من الأنا بحثا عن الآخر؟ أوليس بالحبّ تنغرس الذّات رويدا رويدا في العالم وتتمدّد عبر منحها ذاتها للمحبوب؟[21].

3 من المشهد المغلق إلى المشهد المفتوح أو في الرؤية الكسموبوليتية للحبّ

لربّما يكون الانطلاق من النقيض لبسط تصوّر يانكيليفتش حول الحبّ الكونيّ هو ما يسهّل المهمة ويمنحها ديناميكية وسيولة، لذا فإنّ مجرد التفكير في استخدام طريقة البرهنة بالخلف يعدّ مغامرة كبيرة لاسيّما ونحن نستقدم المفهوم من فضاء التجريد إلى فضاء العلاقات الإنسانية ومن التعالي المحض إلى الواقعية الحميمة، فليس ثمة من مميزّ للشّيء كما تقول العرب إلاّ ضدّه. ولسنا نجد في الواقع مقابلا فوريّا لمحبّ الإنسانية Le philanthrope عند يانكيليفتش سوى عدّوها أو ماقتها عند موليير Molière، وهذا ما حاولنا إظهاره بالعودة إلى كوميدياه الشهيرة" مزدري الإنسانية *Le misanthrope*"، بوصفها إحدى أهمّ نتاج المسرح العالمي قاطبا، ولكن علام سنبرهن وما الذي ننوي دحضه وجوهر المسألة في الحالتين لا يعدو أن يكون شعورا إنسانيا يمثّل رغم تناقضاته المنبع والمصبّ؟

قد يبدو ولوج عوالم المسرحيّة ههنا عصيّا لأنّ المقام ربّما لا يسمح بفرد الرؤية العامة لنصّ قويّ الحبكة، بالغ السبك متكثّر في إمكانات القراءة، نصّ اختزل وصهر ببراعة المشهد

الثقافي والسياسي والديني والفلسفي لأوروبا القرن السابع عشر ممثلة في فرنسا أيقونة الفنّ والأدب آنذاك، غير أنّ فكرة الاستعانة ببعض الأسئلة التي يطرحها الفيلسوف البولنديّ زيجمونت باومان Zygmunt Bauman في كتابه "الحبّ السّائل" لن تكون خائبة بالمرة خاصة إن حوّلناها إلى مفاتيح لفكّ مغاليق الخطابين سواء عند يانكيليفتش أو عند موليير.

إنّ الأسئلة من قبيل"لماذا ينبغي أن أكون شخصا أخلاقيا؟ (...) وماذا فعل ذلك الشخص لي حتى أبرز اهتمامي به ورعايتي له ؟ ولماذا عليّ أن أهتمّ إذا كان كثير من النّاس لا يبدون اهتماما؟ ألا يمكن لشخص آخر أن يقوم بذلك بدلا عني؟"[22] لهي الأسئلة ذاتها التي ترنّ من مشرق المسرحية إلى مغربها، والحق هي أسئلة تنمّ عن خراب أخلاقي ولا يراها ايمانويل ليفيناس E. Levinas نقطة انطلاق السلوك الأخلاقي بل علامة على انهياره. وبالعودة إلى أحد أبرز شخوص المسرحية وفي مشهد أوّل، يتحدّث النبيل الشاب آلسـَسْت Alceste إلى صديقه فيلينت Philinte بنبرة جافة ولائمة، إذ كيف يسمح لنفسه بإلقاء التحيّة على الغرباء وبملاطفتهم؟ وكيف له أن يزهو بكياسة هي في الواقع محطّ ذمّ كبير ما دام بجهل هذا الآخر الذي يغمره؟[23]

يعتقد آليسَسْت بأنّ الحقيقةَ والشّرفَ متعذّران على الإنسان من حيث تمييزهما وقبولهما لأنّ إنسان المجتمع المقنّع يمارس على نحو استعاريّ فضائله، وبالتالي لا يمكن الوثوق بشكل مطلق في سلوك الناس ماداموا يلبسون أقنعة للفضيلة بينما في حقيقة الأمر ليسوا إلاّ خونة.[24]يظهر لنا إذن موقف آليسَسْت على أنّه الرفض الأكبر لعالم مقسم بين الواقع والخيال، بين الجوهر الحقيقي والمظهر الخادع، وقد كانت محاولته للإفلات من بين فكيّ الكينونة L'être والانكشاف Le paraitre عسيرة ومؤلمة حدّ الإدماء وهو ما عبرّ عنه بالجراحات القاتلة. ذلك أنّه على وعي تام بمأساته بين المتقنعين الذين لا مناص من العيش بينهم لأنّ غايته في الأخير هي محاولة إعادة الكائن إلى جوهره الصافي كيما يكون جديرا بالحبّ.

ونشير هنا إلى أنّ قراءة جون جاك روسو J.J.Rousseau لمزدري الإنسانية قد أخذ منعطفا مغايرا، ففي رسالة إلى السيدة دالومبير Madame D'Alembert حاول روسو رفع اللبس عن أبرز شخوص موليير في المسرحية، فهو لا يعتبره حاقدا أو عدوا للجنس البشري وإنّما للأخلاق المقيتة التي يتحلّى بها البشر، فآلسَسْت إذن هو نموذج الرجل الفاضل الذي يتمتّع

بقدر عالٍ من الشغف الحادّ الذي تحوّل لفرط الحبّ الجامح للإنسان وللفضيلة إلى حقد وعداء.[25]

ربّما ما يثيره يانكيليفتش من تساؤل هنا ونحن نحدّق بالحبّ في الاتجاه المعاكس لما طُرح في كوميديا " مزدري الإنسانية " يعكس بعض التناقض الذي يصعب تفسيره فهو يقول: أأحبّ البشر لأنّهم إخوتي وأقاربي في الإنسانية؟ أم أحبّ بشكل أخصّ قريبي لأنّ الدّم الذي يجري في عروقنا هو دمُ القرابة، وبالتالي ثمّة سببٌ كافٍ يدعوني لحبّه؟ وهل أحبّ غيري البعيدَ لأنّ دمًا يسري في عروقي هو دمُ الحياة الإنسانية، الدمّ الذي يجري في صلب كلّ إنسان؟[26]

يبدو أنّ هذا الحبّ بحسب يانكيليفتش يحمل تناقضا كبيرا إذ كيف لإنسان أن يحبّ الجنس البشريّ فقط لأنّه جنس بشري؟ ففي العادة يحبّ الإنسان قريبه لأنّ علاقة القرابة البيولوجية المباشرة تعزّز هذا الحبّ أو يحبّ جاره أو زميله أو حتى الذين يشّكلون معه طائفة أو قبيلة لأنّ الانتماءَ المحدودَ يعطي مبّرراته أيضا، لكن كيف نفسّر أن يحبّ الإنسان البشر دونما أسباب؟ يجيبنا هنا أيضا بأنّ حبّا بلا أسباب للحبّ يجد في عبثيته ذاتها سببا ضروريا وكافيا.[27] وبأنّ الذي يحِبّ دون أن يحلم بأنّ يُحَبّ، يكون قد عرف ما ينطوي عليه الحبّ من قداسة، فالارتحال في اتجاه واحد، نسيان الذات والإيثار، إيثار فينيلون Fénelon، إرادة كانط Kant الخيّرة، نقاوة القلب عند كيركُغارد Kierkegaard، هي أشكال ثلاث للتعبير عن الحتمية القطعية للحبّ الذي لا يتطلبّ البتة مقدار درجة من المصلحة، حبّ مماثل لا يطرح شرطا، لأنّه يروم المطلق والشغوف.[28]

إنّ ما يشير إليه سيغموند فرويد S.Freud في كتابه "قلق في الحضارة"من أنّ هناك تصورّا أخلاقيا يريد أن يرى في ذلك النزوع إلى الحبّ الكونيّ للإنسانية وللعالم أسمى موقف يمكن للكائن أن يقفه، يكاد يعصف بفكرة الحبّ الكونيّ برمتها لا سيّما من خلال استظهار نقطتيْ نقدٍ لاذعتين: " أوّلا الحبّ الذي لا يختار يفقد –في نظره– بعضا من قيمته الذاتية إذْ يدّلل على ظلم وإجحاف بحقّ موضوعه، ثانيا ليست كلّ الكائنات جديرة بأن تحبّ. "[29]والملفت في تصوّر يانكيليفتش للحبّ الكونيّ رغم تضييق خناق التحليل النفسيّ الفرويدي ومن بعده اللاكانيّ – نسبة إلى جاك لاكان J.Lacan – الذي حدّد موقفه بعبارة صريحة: " أصادف في حياتي ملايين الأجساد، ويمكنني اشتهاء مئات من هذه الملايين إلاّ أنّي لا أحبّ منها سوى كائنٍ واحدٍ،

فالآخر هذا الذي أعشق يحدّد لي خاصيّة رغبتي." [30] أنّه علاقة تتحرّك بالأساس في اتجاه واحد صوب الآخر جمعًا، وفي مطلقيّته وهذا هو أصل الحبّ الذي يعود بنا إلى نبعه الأوّل، إنّه الحبّ بلا غايات وبلا حسابات شخصيّة، إنّه نوع من الحبّ الذي لا يبحث عن معنى العلاقة داخل المشهد المغلق الذي يحّده اثنان كما هو الحال في تصوّر الفيلسوف الفرنسيّ آلان باديو Alain Badiou أين يصبح الحبّ بناءً يروم الحقيقة حين ينتقل من مقام الحدث واللقاء إلى مقام القدر Le destin [31].

إنّ الرؤية الكوسموبوليتية للحبّ هي في الأخير رؤية إلى العام Une vision du monde تنطلق في جوهرها من فكرة أنّ الإنسان في أصله حبّ، ولأنّه منخرطٌ في مجتمع عالميّ مفتوح فهو بمثابة المواطن فيه وعليه أن يسعى لحبّ أخيه الإنسان بطريقة يجسّد فيها نقاوة الحبّ الأوّل كُنًّا. وبما أنّه لا يوجد على البسيطة مواضيع أخلاقية عدا البشر فالحبّ الإنسانيّ كما يؤكّد يانكيليفتشُ هو بالضرورة حبّ كونيّ [...] فالمجتمع البشري بحسب تعريفه: فائق، وهذا المجتمع هو أكبر ما يمكن تصوّره، وهو يمنحُ الحبّ الانفتاح الأقصى، أي الكونيّة L'universalité. [32]

4 " المالايعرف"، نحو تأويل جمالي لسحر الحبّ

في حديثه عن "المالايعرف Le-je-ne-sais-quoi" يصرّح يانكيليفتش بأنّ ثمة شيئا يعدّ بالنسبة للوعي العقلاني السليم وعيه السيئ، وبالنسبة للأرواح القوية حيرتها القصوى، شيئا لا يمكن برهنته لأنّه في الأصل مبهم، شيئا يغمرنا حضوره اللامرئيّ ويتركنا غيابه اللامفسرّ حزانى فضولا، شيئا غير موجود بالرغم من أنّه أهمّ الأشياء الموجودة. هذا الشيء في الأخير هو ما يولدّ قلق وعي لم يبلغ في الرضا مداهُ أمام حقيقة غير ناجزة، لأنّه وليد حالات من اللاتحديد واللاوضوح.[33] والحقّ أنّ محاولة ربط هذا " المالايعرف" بموضوع الحبّ من حيث هو الصيغة الأكثر فتنة لما يمكن الردّ به عن سؤال لماذا أحبّك؟ أو ما الذي يجعلني أتعلّق بك؟ يقودنا حتما للحديث عمّا يمكن تأويله لدى يانكيليفتش بالتعطيل اللاواعي لحركة الحبّ الذي لا يبحث في الأصل عن مسوّغات وجوده انطلاقا من احتمالات النزق الشخصيّ وهو يتربّص للامساك باللحظة الهاربة التي ما إن تولد حتى تموت وما إن تتجّلى حتى تتلاشى.

ولأنّ الحبّ حُدثانٌ في الزمن البشريّ فلا يمكن تصوّر الحالات الشعورية التي ولّدته تصوّرا ميكانيكيا في تعاطيها مع الزمن النفسي على وجه التحديد، لأنّه كتلٌ وجدانية متفتقة في

الديمومة، تفصح عن عملية إبداع وانبثاق متجدّدين. فإذا كان الزمن الحقيقيّ عند برغسون Bergson أو الديمومة كما يسّميه هو ميزة الحياة النفسية في ماضيها وحاضرها ومستقبلها حيث العالم الخارجيّ فضاء تتحقق فيه عينية الديمومة بما هيّ تصيّر، فإنّ الذي يشير إليه يانكيليفتش في حديثه عن الصيرورة والديمومة هو أنّ الإنسان برمّته صيرورة، وبما أنّ الصيرورة ذاتها لا انعكاسية فالإنسان ذو اتجاه واحد لحما وعظما، هو لا انعكاسيٌّ متجسّدٌ Irréversible incarné، تتقوّم كينونته في الصيرورة Le devenir فضلا عن ذلك فهو يصيرُ ويحدثُ ويباغتُ ويتذكر أحيانا لكنه أبدا لا يعود، لأنّه لو كان بإمكانه أن يعود مجدّدا لشيّأ الذهابُ والإيابُ كينونته.[34]

إنّ الكائن الذي يعيش هذه اللحظة – أي لحظة الحبّ– بحسب يانكيليفتش هو كائن لا يتكرّر في التجربة، بمعنى فرادة Hapax متجسّدة، فرصة بقدمين تذهب وتؤوب، تولد وتستمرُّ ثم تختفي إلى الأبد.[35] لأنّ الحبّ مثل الموت حدثٌ طلسميٌّ وما من شيء أقرب إليه مثله كما يقول إيفان كليما "فظهور أحدهما هو ظهورٌ واحدٌ منفصلٌ لكنّه ظهور وحيد وللأبد، ظهور لا يحتمل أيّ تكرار ولا يسمح بأيّ استئناف ولا يعد بأيّ إرجاء، ففي كلّ مرة يبدأ الواحد منهما من البداية كاشفا تفاهة الحبكات الماضية وعبث الحبكات المستقبلية بأسرها"[36]

لعلّ ما يطرحه رولان بارت R.Barthes من تساؤل حين يقول: "إنّ عبارة " أحبكّ" تكفّ عن الدّلالة فور تجاوزها الاعتراف الأوّل فبالتّكرار تخرج من اللغة وتتيه لكن إلى أين؟" [37]يشكّل تقاطعا جوهريا مع ما يعتبره يانكيليفتش ضربا من العبث الساخر الذي ينزع عن الحبَّ هالته الفاتنة. لأنّ ما حدث مرّة غير قابل للتّكرار لأنّه حدث مرّة هي الأولى والأخيرة، والحركة الأولى تظلّ دائما فريدة، فطعم أوّل قبلة يبقى خاصّا وإن تعدّدت بعدها القبلُ، وتصريح الحبّ الأوّل له صمديّته son unicité في تاريخ العاشقين، ولكنه يفتح أيضا أفقا آخر يمكن من خلاله تصوّر النسخة المشوهة للعبارة أو السيمولاكر وهي تنتقل متجدّدة ومختلفة ليس على صعيد الشيفرة العاطفية الأصلية التي تعمل على تثبيت هوّيتها ولكن من خلال الاهتزاز الذي فرضه ما يعرف بالفاصل الزمني L'intervalle. فاللحظة عنده هي انبعاث محتضر، موت هو حياة، وميض يشتعل وينطفئ ليس بالتناوب ولكن في الزمن نفسه. والحبّ في ارتباطه بالزمن هو

"ما يكاد لا شيء Un presque rien" أو فتنة، سحر يكون وليدا وعلى الحافة دائما، إنّه مثل لغز الله والحرية ،" المالايعرف".[38] El Despijo[39].

تكاد تكون فكرة اللحظة في بهائها شبيهة بفقاعة الماء التي تجسّد الحضور والغياب في صوره الأكثر قوة وهشاشة، والتي من خلالها يمكن التمييز ما بين تصوّرين أصيلين لمفهوم الزمن عند كلّ من برغسون وروبنال Roupnel. فلئن كانت الديمومةُ عند برغسون – مثلما يوضحّ غاستون باشلار Bachelard – معطىً مباشرا للشعور (بما أننا نملك تجربة باطنية ومباشرة)، واللحظةُ مجرّدَ اصطناعٍ ينتج عن عجز الذهن عن مسايرة ما هو حيويّ بحيث يحدث التوقّف اللحظيّ، على الرغم من أنّ الزمن عنده ليس كتلة جامدة في الحاضر بل يمتدُّ عبر مستويات ثلاث، الماضي والحاضر والمستقبل، وليس أقدر من الطفرة الحيوية L'élan vital على ربط أجزائه بمعنى جعله ديمومة؛ فإنّ روبنال لا يرى في الكائن إلاّ كائنا لحظيّا معلّقا بين عدمين ولا حقيقة له إلاّ حاضره " لأنّنا لا نشعر إلاّ بالحاضر وفقط، إنّ اللحظة المنقضية هي الموتُ بما حوى من عوالم زالت وسموات امّحت والمجهول المخيف نفسه ينطوي على اللحظة التي تقترب منّا وعلى العوالم والسموات التي لم تنشأ بعد".[40]

والحقُّ أنّ هذا التمايز لا يظهر عند يانكيليفتش إلا من حيث هو تمايز يقرن اللحظة بالبهاء، بمعنى ثمّة فعلا ما هو معلّق بين عدمين وثمّة في الآن نفسه ديمومة متحوّلة في زمنيّتها لشيء لا يمكن القبض عليه لأنّه متملّصٌ ومراوغ، ولا يمكن استرجاعه وهذا ما يُسمّيه بسحر اللحظة Le charme de l'instant والذي ما إن نتحدّث عن الحبّ باعتباره حدثا في الزمن حتى ينتقل إليه كلّ هذا ويصبح "المالايعرف" بدوره بهاء، بهاءٌ هو بحسب الفيلسوف "معنى المعنى" أيّا كان موضع تخارجه، بعبارة أخرى : ليس معنى فوريا لما قد قيل لنا على أنّه كيت وكيت ولكنّه المعنى لهذا المعنى عينه، بحيث يبهجنا ويحيلنا على الصمت موشوشا لأرواحنا أشياء جوهرية وغير قابلة للإفصاح Indicibles ، إنّه ينقل إلينا وبعمق الرّسالة الأكثر غموضا ولُبسا وسريّة[41]. وهذا ما أشار إليه الموسيقي الفرنسيّ كلود دوبوسي C.Debussy [42] حين اعتبر الموسيقى نوعا من "المالايعرف" لأنّها غير قابلة للشّرح ومتعذّرة عن الوصف Ineffable ومن ثمّ يكونُ العصيُّ عن القول فيما يخصّها عصيّا أيضا في الحبّ. والكلمة المفقودة في مقامَيْهما لا تحيل إلاّ على الضياع Aporia. فإذا كانت الموسيقى بحسب يانكيليفتش تعيد طرح السؤال من هو

الإنسان؟ وتذكّر باللغز Le mystère الكامن فيه فإنّ الحبّ يفعل ذلك أيضا وبشكل أعذب وأرهف. والبهاء أو السّحر في كليهما هو شيء حنينيّ وعابر، ما لا يعرف عن النقصان وعن اللا اكتمال الذي يتعاظم مع الوقت،[43] وهو ما تجلبه معها الظاهرة الغرامية أين يصبح "المالايعرف" واهب الوجود الأكثر فرادة.

في حوار أجراه معه جاك بوغرام Jacques Paugram في مطلع الثمانينات، أكدّ يانكيليفتش بأنّ "المالايعرف" هو فعلا ضرب من الميتافيزيقا، فكلاهما مشوب بمسحة السرّ ذاتها، كما لو أنّ نداء خفيا بعيدا يدعونا للتوجّه بانبهار صوب الأشياء غير الموجودة، ثمة فتنة خفيّة وشيء لا يمكن فهمه أو فكّه وهذا هو سرّ العبارة الأثيرة، ولولا هذه الفتنة الكامنة لما كان معنى المعنى في الحبّ مثلما في الموسيقى...[44].

ينبجس إذن فيما وراء الحبّ مقام الكينونة الأعظم ولعلّ السكن في رحاب المجهول لا يليق إلاّ بالأنفس البريئة، ألم يقل يانكيليفتش بأنّ البراءة هي حقيقتنا الوحيدة؟ ألسنا مجرّد براءات داخل براءة اللحظة ونحن نحاول استكناه ما لا يستكنه؟ ألم يفقد أورفيوس[45] Ὀρφεύς Orphée حبيبته لأنّه تخلّى في لحظة ما عن أن يكون بريئا !؟ لقد كلّفته استدارته فقدا أبديا ليوريدس Εὐρυδίκη Eurydice ولولا هذه الأوبة اللعينة للأنا الفضوليّة لكان الخروج من الجحيم أكثر سحرا، لأنّ الحبّ كما يقول يانكيليفتش هو ما يقع أمامنا وبالتالي لم تكن يوريدس أبدا في ماضي اللحظة بل في مستقبلها. لقد كتب بوسُوي Bossuet إلى الأخت الراهبة كورنيو Cornuau "توّجهي إلى الأمام" [46]وصرخ هاملت Hamlet صرخته الشهيرة "الوقت خارج القفازات! "[47] وربّما كان على العاشق الذي هبط إلى الجحيم بحثا عن حبيبته أن يأخذ حينذاك بنصيحة الشاعر والعاشق معا.

ثمّة إذن خيطان ينعقدان حول "المالايعرف Le –je-ne –sais-quoi" بوصفه الصيغة المثالية للحبّ، خيطٌ استطيقيّ وآخر ايطيقيّ حاولنا أن نستعيد من خلالهما مع فيلسوفنا في الأخير روعة الخطاب الديوتيمي، فإذا كان الحبّ هو "الاقتناء الأبديّ والسّرمديّ للخير" [48] كما علّمت النبيئة مريدها الشيخ الأثينيّ المرابط أمام معبد ديلفي، فإنّه الاقتناءُ السرّمديّ للبهاء في فلسفة فلاديمير يانكيليفتش الخالصة.

خاتمة

حاول هذا البحثُ استعراض جملة من الرؤى والمفاهيم حول الحبّ عند فلاديمير يانكيليفتش، بداية بمسألة التأسيس الأخلاقي الذي يستبدل فيه الخير بالحبّ مخالفا بذلك التقليد الكانطي الذي جعلنا منه مثالا للمقارنة والمقارعة، وانتهاء بما هو جمالي في تعالقات الحبّ بالمجهول في نطاق أسئلة الأصل والكيف والسبب الكافي وغير الكافي عندما نعي ولا نعي بأنّ الحبّ حدث في الزمن ولا يمكن استرجاعه بتفاصيله الأولى، كما لا يمكن الخوض في الأسباب التي جمعت باسمه المحبّين، ولعلّ أهمّ ما استوقفنا في الموضوع ونحن نستجلي بعض غوامض الطرح اليانكيليفتشي هو:

- النظرة الطوباويّة التي تحاول أن تجعل من الحبّ مبدأً عامًا يكاد يكون على غرار الخير–لدى كانط– واجبا، إضافة إلى البعد الميتافيزيقي للحبّ بما هو تسحير Enchantement والذي حاول الفيلسوف أن يظهره على أنّه محض تعالٍ عمّا هو حسيّ شبقيّ ولحظيّ عابر. إنّ الحبّ الحقيقي من منظوره هو ما نسي المحبّ فيه نفسه لأجل الآخر نسيانا كاملا لدرجة الخضوع والاستسلام، غير أنّ هذا الذي يبدو خضوعا – بمعنى أن يكون المحبّ في خدمة الآخر– هو يعني نزع الملكية والاستحواذ على الآخر عبر المسؤولية كما يقول ليفيناس، إنّه السيادة عبر الاستسلام وهو طريق عودة الأنا بكامل سلطانها !
- مسألة الموت حبّا في سبيل إسعاد الآخر أو ما سمّاه مباشرة بالتضحيّة Le sacrifice فهي كلّها مفاهيم تنتمي إلى سياق ديني مسيحيّ خالص والفيلسوف لا يتوانى عن التصريح بأنّ قداسة الحبّ لا يعرفها إلا من سلّم كلّه للمحبوب دون اكتراث بالأنا، وهي بذلك نزعة صوفية تبغي الوصول إلى الحبّ الإلهي في نهاية المطاف، وهذا ما عبّر عنه كيركغارد بالقول:" عندما لا يقودني حبّي لشخص ما إلى الله، وعندما لا أقود إلى الله من أحبّ، فإنّ نزوعي ليس حبّا حقيقيا." [49] ولعلّ هذا أيضا ما نجده في مفهوم الجمال الإلهي عند ابن عربي الذي لا يعرف إلا عبر جمال الكائن الأنثوي! ولأنّ جوهر الرسالة المسيحية أن يكون نداء الحبّ من أجل الأخوّة

والعدالة الاجتماعية، وما الربّ إلاّ كلمة لشرح الخاصيّة اللامشروطة أو المقدسة لحبّ الأخ في الإنسانية (Le prochain). [50]

- ليس خفيّا بأنّ يانكيليفتش بخلفية دينية يهودية وإن كان يبدي انفتاحا على الكتاب المقدّس وينهل من أسفاره بل ويجعل بعض فلسفته تصطبغ به، غير أنّ ما يتناوله مثلا في مسألة العفو يبدو متعارضا بشكل ملفت مع ما يدعو إليه من حبّ لا مشروط ! فموقفه من النازية معروف وقد تساءل في كتابه "اللامتقادم" عمّا إذا كان يمكن غفران ما لا يغتفر " عندما ينكر الفعل جوهر الإنسان بوصفه إنسانا يصبح التقادم الذي يميل إلى تبرئته باسم الأخلاق مناقضا في حد ذاته للأخلاق [...] أوليس تعارضا أن نستدعي ههنا الصفح؟ إنّ محاولة نسيان هذا الجرم الفظيع ضد الإنسانية هو جرم آخر في حقّها". [51]

- كيف نفسّر موقف من يجعل من الحبّ منبعا لكلّ الأخلاق ثم يستثني قيمة كقيمة العفو ؟ ربما هذا ما تقاطع معه بول ريكور P. Ricœur وجاك دريدا J.Derrida في مسألة العفو ونعتقد بأنّ ما يصبو إليه يانكليفيتش في الأخير هو تبيان بأنّ غفران ما لا يغتفر هو قمّة الغفران ... رغم أنّ ثمة تناقضا صارخا في مسألة نسيان الذات والضياع في الآخر، كيف يكون ذلك وجرح للهُلوكست ما يزال فاغرا فاه؟ ! ثمة عودة إذن على أعقاب الذات، واللامسترجع L'irréversible ليس قدر حركة الرّوح في الزمن، والرؤية الكوسموبولتية للحبّ ستكون جديرة بالتحقّق حين نقرّ بأنّ الإنسان بالطبيعة مجبول على التناقضات ولكنه يسعى لأن يبلغ الكمال الذي يليق بإنسانيته ...

لعلّ هذا كان بعض ما أمكن استخلاصه بشيء من النقد لما كنّا قد تناولناه بالبحث وهي أسئلة تفتح بعض المطلات على ما سيأتي من بحوث مكمّلة ومطوّرة.

هوامش:

* فلاديمير يانكيليفتش Vladimir Jankélévitch، (1903-1985) فيلسوف وموسيقيّ فرنسيّ لأبوين روسيين، شغل كرسيّ الأستاذية في جامعة السربون لأكثر من ثلاثين عاما، غزير الإنتاج في الفلسفة كما في

الموسيقى وقد جاوز ما كتب السبعين مؤلّفا، من بين أهّم أعماله نذكر: "الموت"، "بحث في الفضائل"، "الصافي والمتسنّه"، "الموسيقى والما لا يوصف"، "الاتجاه الواحد والحنين"، " غابرييل فوري"... المصدر: http://www.philomag.com/les-idees/vladimir-jankelevitch-biographie-9808

[2] النفّري، المواقف والمخاطبات، تدقيق وتصحيح: آرثر يوحنا أربرى، القاهرة، ص.5 ، عن النسخة الإنجليزية: THE MAWAQIF AND MUKHATABAT of AL-NIFFARI, translation, commentary and indices by : Arthur John Arberry, Messrs Luzac, London, 1935.

[3] Vladimir Jankélévitch, **La mort**, Edition Flammarion, Paris, 1977, pp.431-433.

* Emission de Raphaël Enthoven, Vladimir Jankélévitch: un amour de moral, 30 août 2003, http://www.franceculture.fr.

[4] Alexis Philonenko, **L'œuvre de Kant**, Vim, 1972, t. II. يرجى العودة إلى: لومونييه و أود لانسولان، **الفلاسفة والحب**، ترجمة دينا مندور، ط1، دار التنوير، مصر، ماري 2015، ص.117.

[5] ايمانويل كانت، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، ط1، منشورات الجمل، كولونيا- ألمانيا، 2002، ص ص.49-50.

[6] المرجع نفسه، ص.50.

[7] ايمانويل كانت، **المبادئ الميتافيزيقية الأولى لنظرية الفضيلة**، المقدمة 12، طبعة فورلندر V. K, Vorländer المكتبة الفلسفية، هامبورج، ص ص.244-245. (العودة إلى هامش المترجم ص.50)

[8] Joëlle Hansel, **Jankélévitch « une philosophie de charme »**, Editions Manucius, Paris, 2012, p.92.

[9] Ibid. p.92.

[10] Daniel Moreau, **La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch,** PUL, Québec, 2009, p.235.

[11] Lucien Jerphanon**, Entrevoir et vouloir « Vladimir Jankélévitch »,** Les Edition de la Transparence, Paris, 2008,p.54.

[12] Vladimir Jankélévitch, **Le paradoxe de la morale**, Editions du Seuil, Paris, 1981, p.48.

[13] هنس رندكولر، **المثالية الألمانية**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي- فتحي المسكيني- ناجي العونلّي، م1، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان- بيروت، 2012، ص. 134.

[14] Noëlla Baraquin, Anne Baudart et autres, **Dictionnaire de philosophie**, 3eme éd, Armand Colin, Paris, 2007, p.34.

[15] Vladimir Jankélévitch, **Le pur et l'impur**, Edition Flammarion, Paris, 1960, p.298.

[16] Daniel Moreau, **La question du rapport à autrui dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch,** op.cit, pp.184-185.
[17]Vladimir Jankélévitch, **L'irréversible et la nostalgie**, Edition Flammarion, Paris, 1974, pp.247-248.
[18] « Le véritable amour, étant par définition l'amour tout aimant, tout gratuit et purement désintéressé, c'est-à-dire sans nul mélange d'intérêt propre, le véritable amour devient pour nous le modèle, la limite, et la norme de toute pureté, car c'est à l'abri des mélanges qu'il acquiert la densité suprême et l'intensité passionnée. » Vladimir Jankélévitch, **Le pur et l'impur**, op.cit, p.300.
[19] Daniel Moreau, op.cit, p.96.
[20] Georg Simmel, Fragments d'une philosophie de l'amour 1907, traduit de l'allemand par : Henri Plard, In : Les Cahiers du GRIF, n°40, 1989, pp.88-89.
[21]زيجمونت باومان، **الحبّ السّائل، عن هشاشة الرّوابط الإنسانية**، ترجمة: حجاج أبو جبر، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2016، ص.44.
[22] المرجع السابق، ص ص.134-133.
[23] « Allez, vous devriez mourir de pure honte / Une telle action ne saurait s'excuser / Et tout homme d'honneur s'en doit scandaliser / Je vous vois accabler un homme de caresses/ Et témoigner pour lui les dernières tendresses / De protestations, d'offres et de serments / Vous chargez la fureur de vos embrassements / Et quand je vous demande après quel est cet homme / À peine pouvez-vous dire comme il se nomme ! » Molière, ***Le misanthrope***, Edition Classiques Larousse, France, 1963, p.26.
[24] Ibid., p.30.
[25] Caroline Khachehtoori, **L'aveuglement d'un Misanthrope : amour de l'autre ou amour de soi** ? Mémoire de master non publié, The University of British Columbia, Vancouver, Canada, 1998, p.9.
[26] V.J, **Le paradoxe de la morale**, op.cit.pp.46-47.
[27] Vladimir Jankélévitch et Béatrice Berlowitz, **Quelque part dans l'inachevé**, Edition Gallimard, France,1978, p.127.
[28] Ibid., p.126.
[29]سيقموند فرويد، **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط4، دار الطليعة، بيروت، 1996، ص.59.
[30] رولان بارث، **شذرات من خطاب في العشق**، ترجمة: إلهام سليم حطيط وحبيب حطيط، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص.31.

[31] Alain Badiou avec Nicolas Truong, **Eloge de l'amour**, Edition Flammarion, Paris, 2016, p.51.

[32] V.J, **Le paradoxe de la morale,** op.cit, 45.

[33] Vladimir Jankélévitch, **Le je-ne-sais-quoi et Le presque rien 1 « La manière et l'occasion »**, Edition du Seuil, 1980, pp.11-12.

[34] V. J, **L'irréversible et la nostalgie**, op.cit, p8.

[35] V. J, **Le je-ne-sais-quoi et Le presque rien 1 « La manière et l'occasion »**, op.cit, p.146.

[36] نقلا عن: زيجمونت باومان، **الحب السائل**، المرجع السابق، ص ص 36-37 .

[37] رولان بارت، **شذرات من خطاب في العشق**، المرجع السابق، ص.138 .

[38] فلاديمير يانكيليفتش، **فلسفة أولى**، ترجمة: سعاد حرب، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص.277.

[39] El Despijo : « je -ne –sais- quoi» charme particulier, façons dégagées, désinvolture gracieuse et hardie. Voir : Victor Bouillier, Le Héros de Baltasar Gracian, In : Bulletin Hispanique, tome 35, n°4,1933, p.416. ونشير إلى أنّ العبارة هي في أصل لاتينيّ: Nescio quid وهي في الإيطالية So'che والحدرت بمعنى Le no se que عن الاسبانية، ولم تحمل إلى الفرنسية إلاّ في كتابات مونتانيي Montaigne ومن جاء بعده... وقد بيّن فيرتيير Furetière في معجمه بأنّنا نقول " اللايعرف " من/عن الأشياء التي ليس في مستطاعنا أن نجد لها تعبيرا صريحا وحقيقيّا. إنّها دائما شعور، تعالٍ، فتنة، شيء ما يكون هو في ذاته طلسميّا ولا واقعيا. لقد ألمح كورناي Corneille إلى أنّ العبارة تندرج ضمن ما يعرف بالسرّ العاطفي، وهذا ما ذهب إليه مونتسكيو Montesquieu أيضا في مختاراته حول الذوق « Le goût » مستجليا العبارة على أنّها السحر الخفيّ والنعمة الطبيعية التي لا يمكن وصفها، والتي نجدها في الأشخاص أو في الأشياء بحيث نضطّر إلى تسميتها " باللايعرف" وقد استعملها باسكال Pascal أيضا ليشير بشكل خاص إلى الجانب اللاعقلاني L'irrationnel. للعودة إلى الموضوع بشيء من التفصيل أنظر مقالة بيير هنري سيمون:

Pierre Henri Simon, La raison classique devant « Le-je-ne-sais-quoi » . In Cahiers de l'Association internationale des études françaises, n°11, 1959, pp.105-107.

[40] ڤاستون بشلار، **حدس اللحظة**، تعريب: رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، 1986، ص ص. 19-22.

[41] V.J, **L'irréversible et la nostalgie**, op.cit, p.337.

[42] Vladimir Jankélévitch, **L'enchantement musical**, Edition Albin Michel, Paris, 2017, pp.265-266.

[43] Vladimir Jankélévitch, **La musique et l'ineffable**, Editions du Seuil, 1983, p.111.

[44] Archive INA, Vladimir Jankélévitch, Le-je-ne-sais-quoi et le presque rien, entretien avec Jacques Paugram, 07-02-1980.

[45] كان أورفيوس شاعرا وموسيقيا وواعظا دينيا، تقول الميثولوجيا القديمة بأنّ نسبه إلهي، فأمّه الرّبة كاليوبي Calliope وأبوه الإله أبولو Apollo، أو يارجوس Eoargas إله الخمر في تراقيا، يروى أنّه قد زار هادس(حاكم الموتى وزوج بارسيفوني) أو العالم السفلي ليسترجع زوجته يوريدس، ولكنه لم ينجح في مسعاه لأنّه أخلّ بالشرط الذي قطعه على نفسه بأن لا يلتفت إليها في الجحيم. انظر: محمد فتحي عبد الله و علاء عبد المتعال، **دراسات في الفلسفة اليونانية**، دط، دار الحضارة، طنطا، مصر، دس، ص ص. 5-7.

[46] V.J, **Le pur et L'impur**, op.cit, p.312.

[47] Léon Chestov, **La philosophie de la tragédie**, traduit par : Boris de Schloezer, Edition Le Bruit de temps, 2012, p.149. Voir : Arthur Désilets-Paquet, **la grâce dans la philosophie de Vladimir Jankélévitch**, Canada, 2016, p.75.

[48] أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، تعريب: شوقي داوود تمزار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994، ص.117.

[49] Dondeyne Albert, Gelluy Robert, Léonard André, Comment s'articulent amour de Dieu et amour des hommes ! In : Revue théologique de Louvain , 4e année, fasc, 1, 1973, p.3.

[50] T.W. Adorno, **Kierkegaard, Construction de l'esthétique**, traduction d'Eliane Escoubas, Payot, Paris, 1995, p.53. voir: Philippe Chevalier, La doctrine Kierkegaardienne de l'amour, Centre Sèvres, Recherches de sciences religieuses, 2001/1, Tome 89, p.95.

[51] Vladimir Jankélévitch, **L'imprescriptible, Pardonner ? Dans l'honneur et la dignité**, Edition de Seuil, 1986, p.25.