دراسات

التربية على التسامح في الدين التوحيدي عند ليفيناس

عمر بوكيلي

مركز أفكار للدراسات والأبحاث
Afkaar Center for Studies and Research

ALL RESERVED©2020
جميع الحقوق محفوظة © 2020

التربية على التسامح في الدين التوحيدي عند ليفيناس

عمر بوكيلي
أستاذ الفلسفة والديداكتيك بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة مولاي اسماعيل

ملخص الدراسة
انبثق سؤال التسامح في التراث الفلسفي الغربي من رحم النقاشات السياسية حول حدود تدخل السلطات المدنية في الشأن الديني، وقُدم كبديل للتعصب الديني ولما قد يترتب عن تأسيس الحقيقة على الاعتقاد، من عنف وفوضى. غير أن ليفيناس يعتبر هذا التحديد منافيا للحقيقة الدينية، ويؤكد في المقابل أن التربية على السلام والمحبة يمثلان جوهر الإيمان في اليهودية، وأن الطقوس والشعائر مدرسة حية في التربية على التسامح. وحجته في ذلك أن رسالة الدين التوحيدي تحمل مفهوما آخر للتسامح وتحث على تكريسه عمليا في العلاقة الأخلاقية بالآخر، بل تجعل التربية على التسامح فريضة دينية وتجسيدا للصلة الحقة بالله.

الكلمات المفتاحية
ليفيناس، التربية، التسامح، الوجه، الدين التوحيدي.

نص الدراسة
يرى إيمانويل ليفيناس[1] أن جوهر الدين تربية على التسامح وأن طقوس وشعائر اليهودية علمت البشرية أبجديات ثقافة التسامح ومحبة الآخر[2]. ويبدو رأيه هذا مناقضا لسير

---

[1] إمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas فيلسوف فرنسي من أصول يهودية لتوانية، ولد في 12 يناير 1906 بمدينة كوفنو (Kaunas) وتوفي بباريس في 25 دجنبر 1995. تلقى تعليما تقليديا في مسقط رأسه، أساسه التوراة والأدب الروسي، قبل أن ينتقل إلى ستراسبورغ بفرنسا لدراسة الفلسفة، حيث جاور كل من: شارل بلوندل وموريس هولبواش وموريس بارادين وموريس بلونشو. ثم انتقل سنة 1928 إلى فريبورغ ـ في ـ برسغو لدراسة الفينومنولوجيا على يد إدموند هوسرل ومارتن هيدغر. شارك في الحرب العالمية الثانية كمجند فرنسي وسجن من طرف الألمان لخمس سنين، شرع بعدها مباشرة في كتابة مؤلفه الفلسفي. كما شغل منصب مدير "مدرسة المعلمين اليهود الشرقية" التابعة للتحالف العالمي الإسرائيلي(ENIO) على امتداد 35 سنة، حيث قدم قراءاته التلمودية. ولم يبدأ مساره الجامعي إلا بعد سنة 1664 حيث درس في جامعة بواتييه ثم جامعة باريس ـ نناطير (1967)، فجامعة السوربون التي مكث بها إلى حين إحالته على التقاعد سنة 1976. كما قدم دروسا في جامعة فريبورغ بدعوة من المجتمع اليهودي هناك ما بين سنتي 1970 و1980. تتوزع كتابته بين الكتب الفلسفية والتعليقات التلمودية والمقالات التي ألقيت في مناسبات متعددة، ومنها:
Totalité et infini. Essai sur l'extériorité(1961) ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974) **;** *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme(1963) ;* D*e dieu qui vient à l'idée* (1982) ; *Dieu, la mort et le temps(1993) ;* Du *sacré au saint : cinq nouvelles lectures talmudiques* (1977).
ولأن نصوص ليفيناس الأساسية غير مترجمة إلى اللغة العربية، فإننا نحيل في دراستنا هذه على الأصل الفرنسي ونعتمد ترجمة شخصية للعناوين والنصوص المعتمدة.

الحضارة الغربية ومعاكسا لمجرى التاريخ والأحداث؛ فالريبة التي قوبلت بها عودة الدين في الوقت الراهن والدماء التي سفكت باسمه على مر التاريخ، تجعلان من كل ربط بينه وبين التسامح مجرد دفاع عاطفي عن تراث منسي أو تمترس خلف جدران هوية ضيقة. والحال أن ربط التسامح بالدين جاء نتيجة لحوار عميق مع التقليد الفلسفي الغربي وبعد مراجعة سنين طوال من النقاشات حول المفاهيم المؤسسة للثقافة الغربية، خاصة ادعاء انبثاق مفهوم التسامح من أنقاض الدين وتحقق الطلاق البيّن بينهما. حيث أكد فيلسوف الوجه أن أصل العنف لا يرجع إلى الدين، إنما إلى منجز الفلسفة من المفاهيم والرؤى حول معنى الوجود الإنساني، ولاسيما اختيارات الفلاسفة الذين تعرضوا بالنظر لمفهوم التسامح ولتأويل الدين على حد سواء.

طرحت الفلسفة سؤال التسامح في سياق تاريخي مخصوص، جعل الدين في موضع المتهم واعتبره سببا رئيسيا في الدماء التي أريقت حينئذ وفي العنف الذي تعرض له الأبرياء من بني البشر. وجهت أصابع النقد إلى الحقيقة الدينية وتم ركنها جملة وتفصيلا في خانة الشأن الخاص والرأي، أو المنطقة الوسطى بين الحقيقة والوهم. ووقع الاتفاق على أن الدين ينتمي إلى مجال الاختيارات الشخصية التي إذا ما حق لنا أن نختلف بشأنها، لا يحق لنا أن نقتتل باسمها أو نعاقب أحدا عليها. لا يمكن أن نماري الناس فيما تكن الصدور إلا بالقدر الذي تخل به تلك المكنونات بالتعاقدات المؤسسة لعيشنا المشترك، يقول منظرو التسامح الأوائل[3].

لذلك ارتبط مفهوم التسامح في التراث الفلسفي الحديث بأبعاد ثلاثة من الوجود الإنساني، لا تخلو كلها من نفس سياسي، وهي: البعد الديني المتعلق بمدى قبول الاختلاف في العقيدة ومشروعية إجبار المختلف على تغيير قناعاته. والبعد السياسي الصرف الذي يُعنى بما يمكن للدولة الناشئة أن تبيحه أو تمنعه انطلاقا من التعاقدات والقيم المؤسسة للعيش المشترك. وأخيرا، البعد الأخلاقي الهادف إلى ضرورة احترام الكائن العاقل وتأسيس حرية الضمير واستقلالية الشخص. واتخذ بالنتيجة دلالات أربع: إما أن التسامح صبر وتحمل لآخر، أو أنه امتناع إرادي عن التحيز للرأي، أو طلب للموضوعية في الحكم على المختلف،

---

[2] تناول ليفيناس موضوع التربية في نصوص عدة وأكد فيها جميعا أن اليهودية كانت سباقة إلى تجسيد مفهوم التربية على القيم الكونية والمحبة في مختلف الطقوس والشعائر التي تنظم حياة اليهود وتميزهم. وكانت هذه النصوص عبارة عن مقالات ومحاضرات ألقيت في مناسبات مختلفة وجمعت في كتاب "*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*". منها:

« Une religion d'adultes »(1957) ; « Religion et tolérance »(1960) ; Israël et l'universalisme »(1958) ; « Réflexions sur l'éducation juive »(1951) ; « Antihumanisme et éducation(1973) ».

انظر: E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme.* (Le Livre de poche) Albin Michel : Paris, [1976] 2007.

[3] إن المقصود هنا هو الشروط النظرية التي سمحت بتشكل مفهوم التسامح في الفلسفة الغربية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، بمعنى الإطار الفلسفي العام الذي استقر فيه المفهوم وليس فلسفة شخص بعينه أو طروحات المفكرين الذين سبقوا لحظة الاكتمال تلك. فإذا كانت الإرهاصات الأولى للمفهوم بدأت في الظهور خلال عصر النهضة في محاولات عدد من المفكرين، مثل نيكولا دي كوسا وبيكو دي لاميرندولا وإراسم، فإن تلك المحاولات بقيت مجرد ردة فعل إزاء الظروف الاجتماعية والسياسية السائدة حينها، أو محض خواطر تفتقر إلى الأساس النظري الفلسفي الذي اكتمل لاحقا بظهور مفاهيم الذات والفرد والحرية، وفي إطار محاولة تأسيس المشروعية السياسية، خاصة مع الفيلسوف الإنجليزي جون لوك الذي قدم أول صياغة للمفهوم في كتابه "رسالة في التسامح" لسنة 1689.

وصولا إلى القبول الكامل للآخرين الذين نعرف أنهم مختلفون عنا، ومهما بلغت درجة هذا الاختلاف بالنسبة لنا وخطورته.

غير أن ليفيناس يرى أن هذا السياق التاريخي بالذات، الذي سمح بتشكل مفهوم التسامح، هو الذي ساهم في إبعاد الفلسفة الغربية عن الدلالة الحقيقية للمفهوم[4]. ذلك أن حصر التسامح في المعاني المشار إليها أعلاه يمثل، في الواقع، انحيازا للذاتية وترجمة لعيوبها ولتشبثها ببقايا التجارب الشخصية والثقافة الخاصة. إنه محض ترسيخ للنظرة الأنانية للأشياء والناس، لا يخلو من عنف إزاء الإنسان الآخر، بل يضع الإنسان في المنزلة نفسها مع الأشياء إذ ينظر إليه من زاوية التمركز حول الذات والرغبة في التملك والسيطرة. والحكم هنا ينطبق على كل ما ارتبط بالمفهوم من أحكام ومواقف، مثل تأويل الفلاسفة للدين، حقيقة وطقوسا، ثم ركنه في خانة الرأي، أو الفهم الأناني للعلاقة بالغير. وغيرها من المقاربات التي تؤكد سوء الفهم الكبير والتنكر المعيب لما قدمه الدين التوحيدي للبشرية من قيم ودروس أخلاقية. يؤكد ليفيناس أن التسامح الحق، الكفيل بمنع العنف وتحقيق قيم المحبة والسلام، يقوم على تأويل آخر للوجود الإنساني، مغاير للفهم الذي قدمه تاريخ الفلسفة. وهو تأويل يتقاطع مع الرسالة الإنسية التي حملها الدين التوحيدي إلى العالم منذ ما يقارب الثلاثة ألاف سنة[5].

إذا ما حضر الدين في ما شهدته البشرية من مظاهر العنف واللاتسامح، فإن حضوره ذاك ناتج عما طلب من وراءه من مصالح. وإذا ما عدت الأزمنة الحديثة إيذانا بنهاية الحروب الدينية، فلأن حقيقة الإيمان بقيت غائبة عن الأفهام والأنظار حينها. يقول ليفيناس إن الفلاسفة أغفلوا العنصر الخالد في الدين، الذي يبرئه من وزر الدماء التي سالت باسمه ويمنع اختزاله في رأي أو معتقد بعينه، أو حصر جوهره في تأويل الغزاة المبشرين. "إن العنصر الذي لا يفنى في الدين، لا يمكن أن يُحفَظ في عقيدة تم حصرها في خانة الحياة الخاصة. أن يكون التسامح محايثا للدين دون أن يفقد هذا الأخير شيئا من خصوصيته، فإن ذلك يمثل ربما دلالة اليهودية. إنها دين تسامح"[6].

تمثل الحياة الروحية لليهود درسا قيّما في السلام والمحبة، وتعد شعائرهم مدرسة حية في التربية على التسامح الحق، لأن المؤمن اليهودي، العامر قلبه بالله، يعيش تجربة حب الله وفق حياة أخلاقية قائمة على الوفاء للطقس والشعيرة، ويتربى على الامتثال الصارم لأوامر الكتاب المقدس فيجسد إيمانه في الانفتاح على الآخر وضيافة الغريب والمسؤولية المطلقة

---

[4] E. Levinas, *«Religion et tolérance »*, *in : «* Difficile liberté**.** Essais sur le judaïsme », op. cit. p.263.

[5] يصعب في الواقع تحديد اللحظة التاريخية التي ظهر فيها مفهوم التوحيد المقصود في قول ليفيناس. فهو لا يقصد مفهوم التوحيد الذي دخل دائرة المعقولية الفلسفية من جراء محاولة إدماج مفهوم الخلق الديني في المنظومة الأرسطية، الذي بدأ مع الفلسفة الاسلامية قبل أن ينتقل إلى الفلسفتين اليهودية والمسيحية بعدها؛ إنما يقصد دخول التوحيد كفكرة ناظمة لحياة اليهود الاجتماعية الذي بدأ في الرواية التوراتية من حقبة النبي موسى، ويرجح أنه حدث بعد القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وهو تاريخ غير مثبت علميا. كل ما نعرفه هو أن تدوين الكتاب المقدس اليهودي حصل بعد السبي البابلي الذي تعرض له اليهود سنة 597 قبل الميلاد، وذلك من أواسط القرن الخامس قبل الميلاد إلى أواسط القرن الثاني قبل الميلاد؛ وصولا إلى كتابة التراث الشفهي في التلمود الذي انتهى سنة 500 ميلادية. غير أن لحظة التدوين هذه جاءت بعد ظهور التوحيد بزمن غير يسير. لم يستشعر اليهود الخطر الداهم الذي يتهدد بقاءهم وينهضوا لكتابة تراثهم، إلا بعد أن كانت المفاهيم قد استقرت فعلا وتغلغلت في حياتهم وطقوسهم.

[6] E. Levinas, *«Religion et tolérance »*, op. cit. p.261.

عن شرطه. لقد أكدت اليهودية، وما انحدر منها من ديانات[7]، أن الإنسان كائن تابع وأن قيمته واستقلاليته وحريته نتائج لتبعيته لله، فحمّلت كل إنسان أمانة نشر رسالة التسامح على هذه الأرض وقدمت درسا تربويا قيما للبشرية. إنه الدرس الذي يتيح إمكانية المحافظة على العلاقة المقدسة بالله. يؤكد ليفيناس أن التربية تهدف إلى خلق الإنسان وحصر مفهومه حفاظا على الصلة بالله[8]. فبأي معني يكون الدين التوحيدي رسالة تسامح؟ وما علاقته بالتربية؟.

أ) التأسيس الفلسفي

استثمر ليفيناس التراثين الديني اليهودي والفلسفي معا في التفلسف، فجعل المعاني دينية وتأسيسها فلسفيا عبر تطبيق المنهج الفينومنولوجي على الوجود الإنساني. وكان هذا التجسير بين تراثين مختلفين، أساسا لمفهوم آخر للإنسان ولتصور مغاير لعلاقته بالآخر، إذ دخل في حوار عميق مع تاريخ الفلسفة ـــ خاصة هيدغر ـــ واستلهم الرسالة الأخلاقية للدين التوحيدي من أجل تأسيس تأويل مغاير للوجود والإله[9]. وهو التجسير نفسه الذي سمح بالقول إن مفهوم التسامح يتأسس في الدين التوحيدي على مفهوم انفصال الذوات الذي يمثل الأساس الحق للحقيقة والمعنى؛ فعندما تنفصل الذوات وتتمايز تصير تعددية العلاقة بالمطلق ممكنة، ويتم إنقاذ المطلق من التحجر وأنسنته، لأن القول بالتعددية يجعل محبة الناس ورعايتهم، التي تمنح حب الله حضورا وقواما، أساس العلاقة بالغير. ولتوضيح كيف يكون الانفصال أساسا للحقيقة سنعرض بعض العناصر من فلسفة صاحب "الكلية واللانهائي".

اعتبر ليفيناس العلاقة بالغير أساس فهمنا للوجود والحقيقة، فهي لا تعلمنا معنى الغير والغيرية فقط، إنما تعلمنا أيضا معنى وجودنا الخاص من خلال فتحه على دروب الفعل والعمل. تكمن الحقيقة الأولى للوجود الإنساني في المعاني الإنسانية المعبّر عنها في وجه الإنسان الآخر[10]، لأن الإنسان لا يتعرف على إنسانيته إلا عندما يلتقي وجها لوجه مع الآخر ويدرك انفصاله عنه وتبعيته لندائه الأخلاقي التي تثقله بالمسؤوليات، فيتعرّف على وجوده الأخلاقي السابق على المعرفة والمصلحة.

عندما نقف قبالة الآخر، وجها لوجه، ندرك عريه وضعفه، ويتسرب المعنى الحق والأخلاقي لوجودنا إلى وعينا من خلال حوار غير لفظي نسمع فيه نداء المسؤولية عن

---

[7] E. Levinas, *«Une religion d'adultes », in : « Difficile liberté. Essais sur le judaïsme »,* op. cit. p.30.

[8] Ibid. p. 31, 37.

[9] يمثل هذا التأويل فحوى الإضافة الفلسفية التي توخاها ليفيناس من قراءته لتاريخ الفلسفة. فبينما فُهم الوجود تاريخيا انطلاقا من الذات العارفة واعتبر مقولة جامعة ومشتركة تسمح بكشف ماهية الموجودات وحقيقتها، ذهب ليفيناس إلى أن الذات إذ تنفتح على الوجود، لا تقف عند حدود المعرفة والأنطولوجيا، بل تجد نفسها إزاء الآخر وتدرك مسؤوليتها الأخلاقية عن شرطه التي تسبق المعرفة وتشرطها. بمعنى أن الذات تدرك الدلالة الأخلاقية للوجود قبل أن تبادر إلى بناء أنساق نظرية تيسر لها تملك وجودها واسخدامه. وهذا المعنى الأخلاقي للوجود مجرد توصيف لنمط تجلي الله في العلاقة بالآخر، فالله ليس كائنا كامل الوجود والقدرة، أو مفهوما ناتجا على استدلال أو علة نهائية للوجود كما ذهبت الفلسفة؛ بل هو قداسة التعالي التي تشرط الوجود دون أن تحضر فيه، إنه مصدر الدلالة والمعنى الذي يبقى مفارقا لكل تصور أو فكرة يمكن وضعهما بشأنه.

[10] يمثل هذا القول فحوى الأطروحة التي قدمها ليفيناس في كتابه:

- E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité,* (Le Livre de poche) Martinus Nijhoff : La Haye, [1961] 2008.

الآخر وعن شرطه. إنه نداء وجه الإنسان الآخر الذي يذكرنا بإنسانيتنا إذ يدعونا إلى الامتناع عن اقتراف العنف، بل يدفعنا إلى الهرع نجدة للضعيف ورعاية له. وعندما تنهض الذات لإجابة النداء تجد نفسها ملزمة أخلاقيا بالإجابة بـ "هأنذا"، وهو جواب الأنبياء الذي يجعلها رهينة في قبضة الآخر، منقادة ومدعوة إلى التسامح وجعل إنسانية الإنسان أكثر قيمة من أية فكرة أو مفهوم[11].

إن تأويل الوجود الإنساني انطلاقا من الوجه وجعل الأخلاق فلسفة أولى، يقلب في الواقع سلّم الأولويات ويخالف تراثا فلسفيا بأكمله. لذلك فصل ليفيناس بين وجهتين في فهم الوجود: أولاهما "الكلية totalité" التي هيمنت على تاريخ الفلسفة وتنطلق من المعرفة؛ عندما قارب الفلاسفة الوجود من زاوية المعرفة وردوا الأبعاد الأخرى إليها، أنتجوا في الواقع الكلية الأنطولوجية التي تجعل تحليلاتهم تبريرا للعنف إزاء الإنسان الآخر. إن "الكلية"، في نظر ليفيناس، تمثل سمة الوجود المتناهي القابل للفهم كليا ونهائيا، ونمط فهم وجود الأشياء التي تؤثث عالمنا المتناهي ويسمح باستخدامها لقضاء أغراضنا؛ نحن لا نفهم وجود القلم مثلا إلا في كليته وعبر إدراجه في نظام مقولاتنا وفي بنية وجودنا: نحدد صورته وصنعه، والمادة التي صنع منها، والغاية من صنعه وما يمكن فعله به، وكل ما يجعلنا قادرين على استعماله في تنمية وجودنا الخاص. لذلك كل محاولة لفهم شيء ما واستخدامه تعد "كلية"، بمعنى إحاطة به وتجميعا لخصائصه " totalisation"[12].

غير أنه إلى جانب الأشياء يوجد الآخر اللانهائي الذي يغيب كلما حاولنا الإحاطة به أو معرفته معرفة كاملة، وهذا القصور في المعرفة هو الذي يبرر وجود وجهة فهم ثانية للوجود هي وجهة "اللانهائي". إن "اللانهائي" يمثل خاصية ما لا يمكن فهمه كليا أو اختزاله في مقولة أو مفهوم، لأنه يتجاوز قدراتنا على الفهم ويفسد كل محاولة لإدراجه تحت معيار من معاييرنا، فيمنع بذلك استخدامه لقضاء حاجاتنا وتنمية وجودنا الخاص، بل ويجعل كل محاولة في هذا الاتجاه عنفا غير مبرر إزاء اللانهائي. إن "الآخر ثقب في العالم"[13]، يؤكد ليفيناس، ومقاربته تقود حتما إلى الانفتاح على المستوي الأخلاقي للوجود الإنساني. لكن لماذا ربط اللانهائي بالأخلاق؟.

يجيب ليفيناس أن الآخر هو نافذتنا على اللانهائي، لأنه وجه عارٍ وليس شيئا. يفسد الوجه استقرار وجودنا إذ يتعالى عن زمرة الأدوات التي تؤثث عالمنا وتيسر سكننا له، لأن ما ندركه من الوجه ليس شكلا يمكن حصره في أبعاد أو تقاسيم، بل هو لانهائية الوجود

---

[11] لطالما جعل حِفظ إنسانية الغير وقيمته رهانا أخلاقيا للعلاقة معه، سواء تعلق الأمر بعلاقة الاحترام أو الصداقة أو الغيرية أو التواصل أو غير ذلك مما حضر في أقوال الفلاسفة. غير أن ذلك يفترض تحديدا مسبقا لمفهومي الإنسانية والغير، وهو ما يحصل في العادة عبر استدلال ينطلق من الذات العارفة وشرطها، سواء عن طريق المماثلة أو البينذاتية أو الحدس أو غيره؛ بحيث تقوم الذات بتحديد مفهومها للغير أولا، ثم تقترح العلاقة المناسبة لذلك التحديد. والحال أن هذه المقاربة، تجعل الذات المصدر الأول والأخير للمعنى والحقيقة، فلا تحترم غيرية الغير. إنه أمر أشبه ما يكون بمن يصدر حكمه على الغير قبل أن يلتقي به وينصت لكلامه، فينطلق من مفهومه الخاص الذي لا يعكس بالضرورة حقيقة الغير.

[12] تعد معرفة الموجود تجميعا لخصائصه في كلّ، سواء تعلق الأمر بالقوانين في العلم أو المقولات في الفكر عامة. ويتم ربط تلك القوانين والمقولات ببعضها لتشكل نسقا جامعا يسمح بدراسة الموجودات واستثمارها. ولذلك لا وجود لشيء لا يدخل ضمن الصورة الكلية التي نبنيها معرفيا للوجود ونعطي بمقتضاها لكل موجود صلاحيته، فصلاحية الموجود ومعناه بالنسبة لنا يرجعان في نهاية إلى طريقة فهمنا للوجود. غير أن معنى وجود الغير لا يخضع لهذا المنطق لأنه وجه ذاتي الدلالة، كما سنرى لاحقا.

[13] E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Vrin : Paris, [1967] 1998.P.98 ,197.

وتعاليه عينهما. "يكسر الوجه في كل لحظة ويتجاوز الصورة التشكيلية التي يخلفها عندي"[14]، فيكشف عن عُريه الآمر بالمسؤولية الذي يقود إلى الأخلاق. عندما نلتقي بالآخر، ندرك وجها وليس حقيقة الآخر التي تمضي وتتوارى في نفس لحظة حضوره المفترض. غير أن حقيقة الآخر إذ تتوارى تخلف فينا أثر اللانهائي الذي يأمرنا بالمسؤولية؛ وهو أثر الله عينه ـ الآخر إطلاقا ـ الذي يذكرنا برسالتنا الإنسانية وبضرورة حفظها.

غير أنه إذا كان من المستحيل الإحاطة باللانهائي وكانت كل محاولة لتحديده والقبض عليه تنتهي بالضرورة إلى العنف والحرب ـــ وهذه هي وجهة نظر الفلسفة الغربية التي كشفت مهمتها الحربية مع هيجل في تقدير فيلسوفنا[15]ـــ فإن قدرا من المعرفة يبقى متاحا، بل وضروريا لأجل تأسيس العلاقة بالغير على أسس أخلاقية وجعل الوجود أكثر إنسانية وتسامحا. رغم أن الإحاطة الكاملة والنهائية باللانهائي متعذرة، فإن القدر المتاح منها يلهم المعنى السامي للانهائي ويرشدنا إلى دروب الفعل والعمل الصالح.

إن المتجلي عبر الوجه هو هشاشة الوضع البشري التي تنكشف للذات على نمط الأمر بالمسؤولية؛ ففي الوجه يتجلى وضع المعدم والفقير واليتيم والأرملة، على حد تعبير ليفيناس[16]. إنه الوضع عينه الذي يجعل مسؤوليتنا الأخلاقية مطلقة، لا يعوضنا فيها أحد. ذلك أن اللقاء وجها لوجه مع الإنسان الآخر يزعزع أسس وجودنا ووضوح يقيننا المزعوم، فيضع اعتقادنا الساذج بالاستقلالية والحرية أمام خيارين، إما تجاهل النداء أو قبول التحدي والعيش لأجل الآخر. ورغم أنه لا أحد يجبرنا على غير ما اخترناه، فإننا لا نجد مع ذلك مناصا من إجابة النداء وتبني جواب الأنبياء "هأنذا"، لأننا أدركنا لتونا أننا رهينة نداء الوجه الذي لا يترك مجالا للتملص.

ويمكن أن نوضح ذلك بأن حضور اللانهائي في وعينا يجعل عدم الاختيار مستحيلا، بل وعنفا إزاء الآخر وإزاء إنسانيتنا. نحن مسؤولون قبل أن نملك القدرة على الحكم وقبل الاستقلالية، لأن مسؤوليتنا إزاء الآخر مسؤولية إزاء الله. بعبارة أخرى، إن الغير يوقظ فينا معنى وجودنا الخاص، ما دام اللقاء به لا يؤكد وجوده فقط، بل يؤكد أيضا وجودنا ورسالتنا الأخلاقيين، ويضعنا أمام خيارين: إما أن نكون إنسانا أو أن نكون شيئا آخر. فتكون نتيجة اللقاء دعوة إلى تحمل المسؤولية إزاء الإنسان الآخر احتراما لإنسانيتنا وتكريما للآخر إطلاقا ـ الله ـــ الذي يتجلى من خلال الوجه، ومن خلاله وحده. إننا مطالبون إذا بتقدير الآخر وخدمته، لأنها العلاقة الوحيدة بالله التي تحترم نمط حضوره في معيشنا.

ب) التأسيس الديني

لا يتفق ليفيناس مع التأويل المألوف للدين ولا ينهج في قراءته السبل المعتادة. ففضلا عن الانطلاق من دين معين، هو الدين اليهودي، والبحث في دلالات وتحديدات المفاهيم المؤسسة له؛ اعتمد التحليل الفينومنولوجي للوعي والوجود الإنسانيين سالفي الذكر أعلاه، وسمى نتائج بحثه بمصطلحات دينية، جاعلا جسورا جديدة بين حقلين كانت الفلسفة قد فصلت بينهما، وقضت بأن الطلاق بينهما بيّن ولا رجعة فيه. أكد أن المشروع الإنساني

---

[14] E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit. p. 5.

[15] E. levinas, « Hegel et les juifs », in : « *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* », op. cit. p.256-257.

[16] E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, op. cit. p. 273 -275.

واحد وإن اختلفت التسميات، واعتبر التجسير ضرورة، ليس حبا في الدين أو أملا في بعثه من قبره المزعوم، وإنما إيمانا منه أن في ذلك علاجا ممكنا لما تعانيه الإنسانية اليوم من أمراض ومحن. إن ما افتقده العالم اليوم هو المسؤولية الأخلاقية إزاء الآخر وشرطه، التي جعلتها الرسالة التربوية للدين التوحيدي غاية لها[17].

ذلك أن الذات مطالبة بإجابة نداء الوجه الآمر بضيافة الآخر والمسؤولية عنه، وجوابها تأويل للعبارة الدينية التي نطق بها نبي الله موسى في الجبل، وهي "هأنذا"[18]. إنه جواب يجعل الذات رهينة التعالي، وكأنها اختيرت دون غيرها لتلبية النداء وترجمته في حياة أخلاقية صارمة سبق أن وجَدت نموذجها الأمثل في الامتثال الصارم للطقوس والشعائر المميز لليهودية وكل ما انحدر منها من ديانات سامية[19]. كما أن أمر المسؤولية هذا تأويل جديد لمقولات دينية لطالما حمّلت وزر الشرور والدماء، ومنها مفهوم الاصطفاء ومقولة شعب الله المختار؛ تأويل مغاير يجعل الكلام الموجه للمؤمن يخاطبه مباشرة[20] ــ كأنه موجه له شخصياــ فيجعله يدرك أن واجباته إزاء الناس أكثر من حقوقه، واجبات أكثر وليس حقوقا أكثر كما يفهم عادة من المقولتين.

يمكن إرجاع تأويل ليفيناس لكل المعاني الدينية إلى مفهوم واحد هو مفهوم التوحيد، إذ منه تستمد مفاهيم الإنسان والتربية والتسامح معانيها. ففي عرض "دين راشدين" الذي ألقاه بدير توماليلين بالمغرب حول علاقة الدين بالتربية[21]، يقدم ليفيناس تأويلا آخر للتوحيد ويجعله رسالة أنسنة، قبل اكتمال المفهوم في تاريخ الفلسفة. إنه تربية على التسامح وتذكير للإنسان بقيمته ومكانته السامية, وتكليف بمهمة تربوية تخصه وتميزه عما سبقه من ديانات أو ظواهر دينية. وفي ذلك رسالة أنسنة لا نجد لها أثرا في واقعنا وعلاقاتنا الموسومين بالعنف والدمار.

يستهل ليفيناس مداخلة توماليلين بفحص الجدة التي حملها التوحيد للبشرية مقارنة بما سبقه من وثنية وشرك وسحر، وينتهي إلى الإقرار بمفهوم جديد للإنسان يمكن وسمه بالمفهوم الفلسفي للإنسان المؤسس للدين اليهودي، والمستنبط من الكيفية التي أدرك بها الأوائل معنى التوحيد، ومن أثر الذي أحدثه في نفس وسلوك المؤمن حينها، أو الكيفية التي حضر بها الله في وعيه[22]. يرى ليفيناس أن ثمة طريقتان لتلقي هذا الحضور: طريقة سحرية

---

[17] E. Levinas, « Antihumanisme et éducation», in : « *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* », op. cit. p.417.

[18] آية توراتية وردت في سفر التكوين، الإصحاح الثالث، الآية الرابعة.

[19] ذكّر ليفيناس في مداخلة توماليلين بأن التسامح والتربية على التسامح هما لغة التوحيد المشتركة بين كل الساميين، وأنهم يشتركون في نفس المفهوم الفلسفي للإنسان. انظر: E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p.29-30.

[20] بمعنى أن المطالبة بالجواب الكامنة في مفهوم الاصطفاء توجه إلى كل فرد شخصيا وبشكل منفرد، وليس إلى الناس جميعا. فيشعر المصطفى كما لو أن نداء اللانهائي والأمر بالمسؤولية موجه إليه وحده وأنه الموجود الوحيد المعني به في العالم.

[21] E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 27.

[22] إن الهدف من العودة إلى لحظة تلقي الرسالة وفحص الطريقة التي فهم بها المؤمنون الأوائل الله، هو كشف حقيقة التوحيد قبل أن تخضع النصوص للدراسة والعقلنة، وتتلطخ الحقيقة الدينية بالمصلحة والأنانية. فالله لم يحضر في ذهن المؤمن حينها على نمط المعرفة والتمثل الذي يجعل لله صفات وحدودا وغايات، بل حضر كأثر اللانهائي الذي يغيب في نفس لحظة حضوره؛ وكقداسة تدعو المؤمن إلى تحمل مسؤوليته الأخلاقية إزاء أخيه الإنسان فتذكره بالمعنى الحقيقي لإنسانيته. لذلك، لم يكن أحد ليدعي امتلاك حقيقة الألوهية فيتحدث باسمها أو يرغم الناس على اعتناقها. كل ما يمكنه فعله حينها هو جعل خشية الله مبدأ ورهانا في فكره وسلوكه، وهو حال الأنبياء.

خارقة معرِضة عن الحياة، وأخرى واقعية وحقة مقبلة عليها. الأولى هي حال الديانات قبل التوحيدية التي تخرِج الإنسان من عالمه وتقحمه في نظام مبهم يشل قدراته فيسمه بالعجز، إذ يصاب الشخص بحالة من الانبهار والخشوع الملغز، تمنعه من السؤال وتقحمه في نوع من الحماس الطفولي الفارغ. أما الثانية، وهي قوام الديانات التوحيدية، فتعيده إلى العالم وتحمله مسؤولية تنميته وجعله أخلاقيا، فاتحة المجال للتربية ومانحة إياها غاياتها ومعاييرها. فكيف يجعل الدين التوحيدي من التربية تجليا لحب الله؟ وما هي الغايات التي يضعها لها؟

اعتبر ليفيناس الشعب اليهودي خير من جسد المفهوم الفلسفي للإنسان وعلمه للبشرية إذ آثر الخروج من التاريخ السياسي للعالم والتفرغ لخدمة الناس. فرغم علمه بأن البعض وجد في ذلك موتا لليهودية فعمل على تجاوزها بحثا عن نظُم أكثر تطورا منها واتساعا، وأن البعض الآخر وجد في ذلك الخروج وصفا للحياة الخاصة بشعب يعشق لعب دور الضحية ويستميت في الدفاع عن نمط وجود تجاوزه التاريخ؛ فإن فيلسوفنا يعتبر علاقة اليهودية بالخرافة، التي تجسدت في التوحيد، لا تختلف في شيء عن حركتي الإلحاد والعلمنة في العصر الحديث، حيث أكد أن الخصوصية التي تدعو إليها لا تختلف في شيء عن الكونية التي تنشدها الفلسفة[23].

إن الناظر في الكتاب المقدس اليهودي، المكون أساسا من التناخ[24] وشروحه في التلمود، سيدرك على الفور حجم التقارب بين القيم التي يدعو إليها وقيم الحداثة[25]. سيجد أنه تثبيت لتراث شفهي نمى وترعرع عبر الزمن والتاريخ، وأنه لم يكن أبدا نصا نهائيا وناجزا. وسيعرف أيضا أن المطلبين اللذين تجاذباه طيلة مسار تشكله يصبان في صالح الإنسية، وليس الخرافة أو التمترس داخل شرنقة الذات والهوية. يتجلى وفاء النص المقدس لرسالة التسامح والأخلاق، في نظر ليفيناس، في قطعه مع التصور الخرافي لله ومواكبته لهموم الناس وحاجاتهم عبر التشديد على دور التربية والطقس؛ لم يفرض على الناس أي شيء يفوق عالمهم ويعفيهم من مسؤولية عمارة العالم. يقول ليفيناس "إن اليهودية التي تحققت تاريخيا هي اليهودية ربَانية ـ حاخامية ـ"[26]، وهي غير نهائية أبدا ولا يمكن تعيين لحظة من تاريخها يمكن عدها لحظة اكتمال وختم.

يمكن القول إن اليهودية حررت الإنسان من أثار السحر وسيطرة الخوارق، إذ أعادت تعريف العلاقة بالله وأسست الحرية والجدارة الإنسانيتين، فحمّلت الفرد مسؤولية استلهامها في خلق القيم وتأسيس المجتمع وفق معايير أخلاقية. ذلك أن العلاقة السحرية بالإله تقوم على الحماس الذي يشل قدرات الإنسان ويجمد إمكاناته، فلا تدع مجالا للوعي بالحرية حتى، "إن الخارق أو المقدس يسكن الإنسان ويحمله إلى ما يفوق قدراته ورغباته(...) ينفي الخارق العلاقات بين الأشخاص عبر الزج بالموجودات في مأساة لم يريدوها، وفي نسق يذوبون فيه"[27]. ينتج الإيمان بالخوارق عجزا مطلقا عن الفعل والمبادرة، بل واستسلاما

---

[23] يعتمد ليفيناس على القديس طوما الإكويني من جهة وعلى السمات الإلحادية الخاصة باليهودية من جهة أخرى، من أجل توضيح هذا التشابه. أنظر: E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 43.

[24] مصطلح "تناخ" اختصار للأحرف الأولى من أسماء الأقسام الثلاثة الكبرى في الكتاب المقدس اليهودي، وهي: توراه (الشريعة) ونبيئيم (أنبياء) وكتوفيم (كتب). وهو الاسم الأكثر استعمالا من بين أسماء الكتاب المقدس.

[25] E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 33-34.

[26] Ibid. p.31.

[27] Ibid. p.32.

للتقليد وانصياعا مريبا لعادات وممارسات غير مراقبة، أو غير قابلة للمراقبة كونها تتجاوز الإنسان الذي لم يدرك بعد معنى وجوده. وبذلك يكون القطع مع الخارق تأسيسا للحرية الإنسانية وسببا كافيا لعدم اعتبار الإله الواحد في اليهودية حفيدا للآلهة الخرافة والسحر.

غير أن الأهم في تأويل ليفيناس لحدث التوحيد يكمن في إظهاره أن سيرورة فهم الإنسان للإله تاريخية وأن مفهوم الله نفسه تاريخي. ذلك أن طريق التوحيد إلى الله وما حمله وعي الموحد من نتائج على مستوى الفعل والعلاقات الإنسانية، كانا خطوة جبارة في سبيل الأنسنة والتحضر. يستحضر فيلسوف الوجه هنا قصة النبي إبراهيم، أب الموحدين، بالقول إن ما حطمه النبي حقا، ليس تمثالا عاجزا من خشب وحجارة، كما يعتقد البعض من قاصري النظر، وإنما ثلاثة أفكار جذرية ستغير مجرى تاريخ البشرية، وهي: الصورة السحرية للإله ومفهومها للمقدس ومفهومها للإنسان. إن ما تحطم حقا هو فكرة تدخل الله في العالم وحلوله محل البشر في تنظيم علاقاتهم، فإله التوحيد ليس عاجزا ولا فاعلا في العالم، إنما ملهم للفعل والمبادرة وراع للحرية الإنسانية.

وعليه، تلتقي اليهودية مع الإلحاد وتتوافق منذ نشأتها مع روح الغرب العلماني. يقول ليفيناس:"إنه لمجد كبير لله أن يخلق كائنا قادرا على البحث عنه أو سماعه من بعيد، انطلاقا من الانفصال، وانطلاقا من الإلحاد"[28]. إن الإقرار الصارم بالاستقلالية الإنسانية وبالتواجد الواعي للإنسان في الواقع القابل للتعقل، هما فحوى الرسالة التي حملها التوحيد إلى البشرية، وهما إلحاد بما سبقها من سحر وخرافة. "إن التوحيد يتجاوز ويحتوي الإلحاد. غير أنه يستحيل عمن لم يذق طعم الشك والعزلة والثورة (أن يصل إلى التوحيد)"[29]. يستنتج ليفيناس من ذلك أن طريق التوحيد يتقاطع مع طريق الغرب، وأن قدَر الموحد يتقاطع مع قدَر الفيلسوف الذي قَبِل مخاطرة الإلحاد طواعية فنهض بمشروعه الإنساني، مشروع التأسيس الأخلاقي للوجود الإنساني.

لقد حقق الشعب اليهودي المعجزة وجعل منها واقعا إذ أرسى وجوده على العلاقة الأخلاقية، وحمل الأمانة فأحسن تبليغها إلى العالم، وقدّر المجهود والعمل فأعاد الإنسان إلى العالم نظرا وعملا؛ جعل الشعب اليهودي من التفكير المتواصل والدراسة المواظبة للنص تجسيدا للإيمان، وحرص حرصا شديدا على تطبيقه في العلاقات بين الناس، فخلف تراثا تشريعيا ملهما، يؤكد ليفيناس[30]. ذلك أن العلاقة الأخلاقية تمثل علاقة دينية تقلب كل المفاهيم والمعاني؛ تبدأ من اللقاء بالآخر، من تجلي الله في وجه الإنسان الآخر وعبر ندائه بالمسؤولية، فتجعل الوعي بالذات جوابا عن هذا النداء المقدس؛ لا الوعي صنيعة استقلالية

---

[28] Ibid. p.34.

[29] Ibid.

[30] خص ليفيناس التلمود البابلي، الذي يعد مصدر التشريع لمجمل السلوك في اليهودية، بأهمية بالغة خلال الخمسة والثلاثين عاما التي قضاها في إدارة "مدرسة المعلمين اليهود الشرقية" التابعة للتحالف العالمي الإسرائيلي(ENIO) حيث قدم قراءة مجددة له وجعله مصدر إلهام لليهود اليوم. استهل قراءته تلك بإعلان أهدافه ومراميه فقال: "سوف تسمح مساءلة النصوص التلمودية، وهذا ما نأمله، بنقل هذه الموضوعات ــ ويقصد الموضوعات المستخرجة من كل درس ــ وراء سياق ورودها إلى حيث تعنينا، وإلى مواجهة الحكمة التلمودية بمصادر الحكمة الأخرى التي يعرفها اليهودي الغربي" (Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1968. P.10.). أما التلمود فهو تدوين لنقاشات علماء الشريعة حول مختلف القضايا التي تهم حياة اليهودي وعقيدته، ويتكون من قسمين رئيسيين هما: الهالاخا التي تُعنى بالجانب القانوني، كتشريعات الطقوس والعادات وغيرها. والهاغادا التي تهم الجانب المتافيزيقي لليهودية، كالعقيدة والقصص والمواعظ.

الذات، كما قالت الفلسفة، ولا الغير مماثلا أو شبيها، كما ذهب الإنسيون، ولا هو أخ كما قال التأويل، إنما هو غريب ومعدم يستحيل احتواء وجوده في مقولة أو تصور، يُدْخل اللقاء به الذات في نوبة شعور بالوحدة والتمزق تجعلها تعيد النظر في اختياراتها. كلما حدقت الذات في الوجه إلا وأدركت حجم الظلم الذي يلحقه جراء رغبتها في حصر وجوده وتملكه، وقبل أن تدرك وجودها الخاص وتتملكه. إن الحقيقة الأولى واليقين الأول للذات شعور بالحقارة والتواضع، تدرك الأنا فيه ـــ أنا الفلسفة ـــ أنها قوة غازية تدهس إنسانية الآخر في معرض سعيها الى الاستقرار وسكن وجودها الخاص.

يتساءل ليفيناس في تأويله للقصص التوراتي عن سر ابتداء الكتاب المقدس بقصة الخلق. ويجيب أن الهدف هو تحديد مفهوم الوعي وكشف سبل تشكله، ليؤكد أن الوعي بالذات لا يمنح صاحبه حقوقا أو امتيازات، فالأرض ليست ملكا لأحد. عندما قالت القصة إن الله خلق الإنسان على صورته واستخلفه في الأرض، جعلت التبعية دافعا للفعل وأمرا بالمسؤولية والاهتمام بالآخر، فهي في الحقيقة تبعية للانهائي المجسد في تعالي الوجه. والوجه الذي يمنع اعتبار الآخر مجرد نسخة من الأنا، لا يستمد قوامه مما أمنحه إياه من سمات، وإنما من بعد أسمى ومن التعالي الذي يجعل العلاقة به تتوجه شطر الإله. إن الوعي بالذات على وجه الحقيقة وعي بوجود الله الذي ينتظر الترجمة في حياة اجتماعية قديسة. كل ما أعرفه عن الله هو أن الأخلاق أساس الوجود، "أن تعرف الله هو أن تعرف ما يتعين عليك فعله"[31]، يؤكد صاحب "الكلية واللانهائي".

وبناء عليه، لا يمكن اعتبار الغيرية نقيضا للحرية، ولا هي حدّ لها أو منافس حتى، لأن العلاقة التي تكشفنا على لانهائية الغير أسبق من صراع الحريات والمصالح. تعتبر الغيرية المنفذ الممكن إلى التعالي والسبيل الأوحد إلى الله الذي يتوارى خلف قسمات وجه إنسان يعاني ويتألم. سبيل يجعل احترامها عدل مع الناس وتَقرّب إلى الله. إن تقاطع محبة الله والعدالة الاجتماعية هو فحوى رسالة اليهودية الى البشرية جمعاء، التي لا تتحقق إلا بالتربية وصرامة الطقوس. يقول ليفيناس: "لم يهتم الرسل وموسى بخلود النفس، وإنما بالفقير والأرملة واليتيم والغريب"[32]. بمعنى أن العلاقة التي يحضر الله فيها ليست نمطا من الصداقة الروحية، إنما تدبير عادل ومسؤولية لا يعوضنا فيها أحد. الله نفسه لا يتدخل في أمرها ولا يغفر الجرائم والظلم المقترفين في حق الإنسان الآخر. يمكن جبر الضرر في حق الله بعفو إلهي، وهذا أمر هين عليه، أما الذنب في حق بني البشر فلا يشمله عفو ولا تطيقه قدرة، بما فيها قدرة الله نفسها، فهو جنس تلفظه الأرض وتمقته السموات، يؤكد ليفيناس[33]. لا يمكن للشر أن يكون مبدأ روحيا يتم محوه بطقس أو شعيرة، وإنما هو ببساطة عنف في حق مستضعف لا يقبل العفو. إن العالم الذي يقوم على العفو ليس إنسانيا، والشخص الذي يقترف الذنب بنية التوبة لاحقا لم يع بعد إنسانيته ولم يعرف كلام الله سبيلا إلى قلبه. إن القول بإمكان العفو تحريض على الجريمة والظلم، ما دام وجود المؤمن يتحدد انطلاقا من سؤال العدل وليس سؤال الوجود.

---

[31] E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 37.

[32] Ibid. p.40.

[33] يمكن العودة إلى: E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, op. cit. P.35.

غير أن استحالة الغفران هذه لا يجب أن تقود إلى اليأس، كما قد يفهم البعض، لأنها تهدي إلى الخلاص أساسا. فهي تعيد الإنسان إلى ذاته وإلى التاريخ، من خلال دفعه إلى الفعل وخلق عالمه كل مرة خلقا جديدا. إن إمكانات الوجود الإنساني غير نهائية وغير محدودة، والإنسان وحده من يتحمل مسؤولية تجديد إنسانيته كل مرة وتربية الناس وتعليمهم معنى وجودهم. خُلق الإنسان وحمِّل أمانة تأسيس المجتمع العادل، ومنح الحرية والإرادة والقدرة على البحث عن خلاصه، ولا شيء أمامه غير ذلك. وهذا ما جسده المجتمع اليهودي على امتداد تاريخه، يؤكد ليفيناس[34].

ج) مفهوم جديد للتسامح

يقتضي مفهوم الإنسان في الدين التوحيدي[35] إعادة تعريف التسامح. فما دام الإيمان ينفتح على الفعل ويتجسد في العلاقات بين الناس، فإن التسامح يغدو معيار الحياة الاجتماعية. يتذكر اليهودي ثقل الرسالة التي حمَلها حضور الإله في قلبه وسيطرته عليه، فيترجمه في حياة أخلاقية منضبطة للطقس والشعيرة. إنه يدرك أن وجوده عبور يتحقق من خلاله اللانهائي الذي يتجاوز الفرد ويفوق قدراته، فيعمل على ضيافة الآخر وخدمته قبل أن يهتم بنفسه، وقبل أن يدرك أن هذا الآخر شبيه أو أخ، فهو لا يلقي بالا للقرابة أو الشبه، بل يجيب أول الداعين و يهرع لخدمة الآخر الذي يبقى غريبا مهما حاول الإمساك به، الآخر يتحقق في وضع الأرملة واليتيم والمعدم على نمط الوجه الآمر بالمسؤولية. "إن الإيمان اليهودي تسامح لأنه يتحمل ثقل الناس الآخرين"[36].

رب معترض يقول إن الدين يتعارض مع التسامح، كونه ينطلق من مطلق واحد ومن حقيقة لا تقبل الاختلاف، ويفرضها على المختلف بالحديد والنار، فالحقيقة الدينية في نهاية التحليل محض حِلْف مقدس بين السيف والإيمان. بينما يفترض التسامح بالمقابل نسبية الرأي والقناعة، ولا يقوم على مطلق واحد. أو الأحرى، يقتضي تعدد المطلق بقدر تعدد الأفراد ويفصل بين كينونة الشخص والحقيقة العقلية التي يؤمن بها. ذلك أن تعدد المطلق لا يدع مجالا للإيمان والتعصب الدينين، وأن الفلاسفة لم تمكنوا من تأسيس التسامح إلا بعد أن رموا بحقيقة الإيمان في خانة الرأي والممكن.

يرد ليفيناس بأن حقيقة الإيمان لا تدخل في نطاق التاريخ الممكن تعقله، بل تتجاوزه لتسكن بعدا أسمى منه ينأى بها عن صراع الحريات والآراء[37]. إن المدرك لحقيقة الإيمان لا يحارب من يعارضه ولا من يتجاهله حتى، لأن العنصر الخالد في الدين لا يختزل في معتقد بعينه أو رأي ما. لطالما أسيء فهم الكتاب المقدس وأبعد ظلما عن مقصده، بل زج به في

---

[34] أنظر: E. levinas , «Israël et l'universalisme», in : « *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* », op. cit. p.264.

[35] استخدمنا فيما تبقى من النص لفظة "الدين التوحيدي" بدل لفظة "اليهودية" وحدها لأن ليفيناس يعتبر رسالة التوحيد أمرا مشتركا بين جميع الديانات المنحدرة من اليهودية، ويؤكد أن ثورة التوحيد على الخرافة لا تخص اليهودية وحدها. ويمكن العودة في هذا الشأن إلى: E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 30-32.

[36] E. Levinas, *«Religion et tolérance »*, op. cit. p.262.

[37] إن ربط ظهور التسامح بالسياق السياسي والتعصب الديني، يجعل حقيقة الإيمان نتاجا للحرية والاختيار، يمكن أن تتغير بتغير المصالح والتعاقدات وتوظف في التدافع السياسي. والحال أن حقيقة الإيمان لا يمكن أن توظف في لعبة المصالح والصراعات لأنها لا تصدر عن حرية الاختيار والذات المشرعة أصلا، بل تأتي من التعالي الذي يتجاوز الذات ويشرطها، وتخاطب المؤمن فتدفعه إلى تغيير نفسه وليس تغيير الآخر وإخضاعه بالعنف أو بالسياسة أو غيرهما.

حروب لا قبل له بها. إذا حاربت اليهودية شيئا وجندت الوسائل للقضاء عليه، فإن هذا الشيء سيكون ولا شك هو الانحطاط الأخلاقي وخلو العلاقات بين الناس في همجية الوثنية من التسامح. وإذا اعتقد اليهود أنهم شعب مختار، فلأنهم أيقنوا أنهم اختيروا دون غيرهم لمواجهة الظلم والعنف، "إن الاصطفاء أساس التسامح"[38] يؤكد فيلسوفنا. لا تتعارض فكرة الاصطفاء هذه مع فكرة الكونية الحديثة إذ لا تعطي لصاحبها امتيازات. فهي براء من كل مظاهر احتقار الآخر لأنها تجعل ضيافته والعناية به شرطا وجوديا لها. إن ما يفهمه المؤمن من فكرة الاصطفاء هو ثقل واجباته التي تفوق بكثير حقوقه، واجبات إزاء الناس جميعا لا تقبل التأجيل أو تشترط مقابل. "إن حضور الله في وعي المؤمن وسيطرته عليه، لا يترجمان في توسع استعماري يمحق المخالفين. إنما هو (نار) تشتعل في الداخل (في إشارة إلى النار المقدسة)، وفي التزام لانهائي إزاء الذات، وفي مسؤولية لا نهائية"[39]. يعني الاصطفاء أن الله اختار اليهودي لتأدية رسالة السلام والتسامح، وخاطبه باسمه مكلفا إياه بمهمة النهوض بها. فجعله وحده المسؤول عنها أمامه وأمام الناس، أي أمام الوجه حيث يتوارى الله مخلفا أثره اللانهائي.

وما دام التسامح هو عين رسالة الدين التوحيدي، فإن كل نداء أو دعوة إلى التسامح تأكيد لراهنية الرسالة، وإقرار بأن الدين لم يفقد قدرته على تغيير العالم ـ كما يشاع ـ وعلى جعله أكثر سلاما ومحبة. لذلك يحق لنا أن نسأل: ماذا يقصد ليفيناس بالتسامح تحديدا؟ إن التسامح امتناع عن محاكمة الغير واستنكاف عن اختزال وجوده في نظام من المعايير المستمدة من نظرة أنانية أو ذاتية إلى العالم، من "الهنا" الخاص بنا بلغة هيدغر. بمعنى أن نتذكر أن الآخر يتجاوز قدرتنا ويتعالى، يغيب كلما حاولنا الإمساك به تاركا أثر الله الذي يجتاح الذات عن نمط المسؤولية والواجبات المضاعفة. إن التسامح هرع إلى نجدة الآخر وضيافته قبل الاهتمام بالذات، انتباه إيجابي لإنسانية من يختلف عنا وأمر باحترامها قبل أي اعتبار آخر. يمكننا القول إنه فضيلة التمييز بين الإنسان والفكرة المجردة التي نحمل عنه، وحكمة التركيز على خدمة الإنسان قبل الفكرة[40].

قد يكون هذا التحديد فضفاضا وعاما، فهو أشبه بالمبدأ أو القيمة منه بالمفهوم. لكنه مع ذلك يساعد على تجاوز عيوب التعاريف السابقة للتسامح. إن إلزام العناية بالآخر وضيافته يجعل من التسامح أكثر من مجرد صبر أو تحمل، إذ يخلصنا من إحساس الضحية الذي ينتابنا كلما اضطررنا إلى التعامل مع المختلف عنا، فما يتعين فعله هو وضع مقولاتنا ومفاهيمنا موضع سؤال، بدل مساءلة طبيعة الآخر المختلفة. كما أنه يجعل من مقولة النظرة الموضوعية للآخر محض خرافة، لأن طبيعته المتعالية تجعلها مستحيلة بدءا. إذا ما أخذت لانهائية الوجه بعين الاعتبار، فإن كل إدراج له في نظام فكري أو مفهوم يصير نظرة ذاتية

---

[38] E. Levinas, *«Religion et tolérance »*, op. cit. p.263.

[39] Ibid. p.262.

[40] إذا تأملنا علاقاتنا الاجتماعية وفحصنا بواعث اللاتسامح فيها، سنجد أنها مجرد تجسيد لأفكارنا وأحكامنا حول الإنسان وطبيعة العلاقة به. نضع تصورا لما يجب أن يكون ونرغم الآخر على أن يكون جزءا منه. ونكون بذلك، ودون وعي منا، حريصين على رعاية أفكارنا من حيث نظن أننا نرعي الآخر المختلف ونخدمه، فنسقط في العنف لأن الآخر وجه يتجاوز قدراتنا ولا يدخل تحت تصور أو مقولة من مقولاتنا، بل يحتفظ باستقلاليته وتعاليه عنهما. لذلك يتوقف حضور التسامح في علاقاتنا على مدى احترامنا لانفصال الآخر عن أفكارنا وأحكامنا، وبسعينا إلى إنقاذه من الفناء فيهما.

غازية، وإدراك ذلك يساعد على تكوين فهم أفضل للعالم وييسر عيش الاختلاف وعدم اقتراف العنف.

أما قضية الامتناع عن التعصب فهي واردة في المفهوم الليفيني، لكنها تقوم على أسس أخرى غير تلك التي قامت عليها في عرف من سبقه إلى تعريف التسامح. فعدم التعصب ردم للثغرات التي تعتري نظرتنا إلى العالم، وليس كرما أو تأكيدا لأحقيتنا في الوجود. إنه إقرار بأحقية الآخر بالعناية ووعي أخلاقي بالمسؤولية، من شأنهما تجويد السلوك والقناعات. نحن ملزمون بضيافة الآخر ومسؤولون عن شرطه قبل حرصنا على دعم قناعاتنا وأفكارنا. وأخيرا، لا يهتم التسامح بقبول الآخرين وقناعاتهم التي نعلم يقينا أنها خاطئة[41]؛ إذ ليس المشكل في ثقافة الآخر ومواقفه، إنما في إنسانيته التي يتعين حفظها. إن قبول الآخر ليس فضلا منا أو تنازلا عن حق من حقوقنا، انما هو واجب ومسؤولية إزاء الإنسانية والله. يجب أن يركز التسامح في احترام الشخص وضيافته قبل الاهتمام بما نعتقد أو يعتقد حول الأفعال والأفكار، فالإنسانية أسبق من الفكرة والمفهوم وأسمى منهما، كما أسلفنا.

د) التربية على التسامح

سمح تأمل التجربة الدينية اليهودية لليفيناس بتحديد مبادئ التربية وغاياتها، وبتبّن منهاجها، التي لخصها جميعا في قوله إن "جوهر الدين تربية على التسامح". ويعني به أن الشعب اليهودي عمل طوال تاريخه المديد على تقديس التربية وجعلها مشتلا لتنمية وعي الأفراد بإنسانيتهم، سواء تعلق الأمر بفهم معناها أو باستلهامها في العمل؛ وعلى تجديد مفهومي الإنسان والإنسانية وتنقيتهما مما لحق بهما من شوائب وعيوب أثناء الممارسة. فكانت النتيجة أن آثر اليهود الوفاء لثقافتهم وعدم الانخراط في الصراعات والحروب التي شنت باسم الدين. لقد وضعهم وعيهم بالرسالة أمام خيارين: إما الوفاء لجوهر الدين الخالد وحمل الرسالة وتبليغها، أو الانسياق وراء المصالح وتشويه الرسالة واستغلالها خدمة لأغراض ذاتية وأنانية. فآثر اليهود الخلّص الرسالة وجعلوا الطقوس والشعائر تربية على العدالة، يؤكد ليفيناس. فما هي ملامح هذه التربية؟

أولا: دور الجماعة في للتربية

تقتضي التربية وجود الآخر وتتم في إطار الحياة الاجتماعية. اعتقدت اليهودية أن الوعي بالذات، وهو وعي بوجود الله، غير ممكن بدون وساطة الآخرين. فجعلت مهمة تنميته مسؤولية جماعية وحرصت على دراسة النصوص الدينية والآثار التي تمثل خزانا لأعمال البشر وجهودهم في سبيل الوعي بإنسانيتهم وقيمتهم وفهمهما؛ وفي سبيل مراجعة المفاهيم وجعلها أكثر احتراما للإنسانية. كما عملت على ترجمة النظر إلى عمل وتحفيز المجهود والمبادرة عبر الانضباط للطقس، فلا معنى للفكرة ما لم تتجل في العمل والواقع. يقول ليفيناس إن "القانون الطقسي في اليهودية يمثل الانضباط الصارم الذي يتجه صوب

---

41 يتعلق الأمر هنا بالبعد السياسي والقانوني للتسامح، حيث نجد بعض الظواهر التي لا يمكن التسامح بشأنه، كحرية تخريب النفس وما شابه ذلك.

العدالة"[42]. ولا يختلف اثنان في أن أعوص المشكلات في أي نظام تربوي ترتبط بآثار الهوة الفاصلة بين الخطاب والواقع، إذ نقول شيئا ونأتي أشياء أخرى مناقضة له. كأن لسان حالنا يقول: ما أكثر قيمنا حين نعدها، لكنها في السلوك قليل.

تضطلع التربية من جهة أخرى بدور اجتماعي ومهمة سامية، وهي إبقاء الله بيننا يتخلل العلاقات والشرائع، وتحث على الانضباط الواعي للتعاقدات. تمهد لمجتمع القديسين الذين يتحملون مسؤولية أخطائهم وأخطاء غيرهم ممن لم يحصلوا بعد حظ الوعي بإنسانيتهم، وهو مجتمع تكف العدالة فيه عن أن تكون مجرد طموح فردي لتتجه شطر الكونية. ذلك أن الأمر بالمسؤولية يكتسي صبغة كونية ويخاطب كل كائن عاقل، "تكون الحقيقة كونية عندما تسري على كل كائن عاقل"[43]. الجدير بالذكر هنا أن اقتضاء المسؤولية لا يعني التحكم في الآخر وإرغامه على التغيّر، بل الاشتغال على الذات أساسا، لأن الاصطفاء يخص الذات وليس الآخر. وأن المساواة الحقة تكمن في أن يطلب كل واحد من نفسه أكثر مما يطلبه من غيره، إذ لا مجال للمعاملة بالمثل هنا، ما دام الغير ليس شبيها مماثلا ولا أخا. أنا مسؤول وأنا وحدي، عما يحل بالإنسانية من دمار، ولا أحد يقوم مقامي أو يعوضني في ذلك.

ثانيا: نسبية القيم

تهدف التربية إلى تكريس جملة من القيم وتُنْزِلها في منزلة الغاية، غير أنها لا تعتبرها قيما نهائية وجاهزة، إنما تعدها مشروعا إنسانيا يعيد ربط صلة الماضي بالمستقبل، فلا هو يعتز بماض مجيد فيضعه فوق التاريخ، باستثمار فهم مغلوط للمصدر الإلهي للقيم؛ ولا هو يرميها في خانة الممكن الذي يستسلم للمصالح والرؤى الذاتية القاصرة، المستندة إلى نظرة معينة للإنسان والذات المشرّعة. أن يحضر الله في تأسيس القيم لا يعني أبدا أنه واضعها ولا أنها جاهزة خالدة، لأن الله يغيب في لحظة حضوره نفسها ويستعصي عن المفهمة، فيسم معاييرنا بالنسبية ويعيدها إلى عالم الفانين حيث تكون في حاجة دائمة إلى التجدد قياسا إلى تغير واقع الناس وعلاقاتهم. يحضر الله من خلال الوجه كأمر بالمسؤولية والعدالة والتسامح إزاء الغريب، وليس كمشرّع يقوم مقام البشر في تنظيم شؤونهم وأنسنتها؛ يلهمهم معنى الإنسانية ويترك لهم الزمن وحرية المبادرة بتأسيس العالم، فلا يسكن عالم الفانين إنما يهديهم سبل السكن[44].

ثالثا: الإقرار بالحرية المسؤولة

---

[42] E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 38.

[43] Ibid. p.43.

[44] لم يعد الله جزءا من العالم، يتدخل في شؤون الناس وينصر عباده كما كان الحال قبل ظهور التوحيد، بل تعالى وغاب عن العالم وترك للناس مسؤولية اختيار عالمهم وتأثيثه بالقيم الأخلاقية المناسبة. كان الناس في زمن الشرك والخرافة يتبنون تصورا طفوليا للإله يجعل له صفات إنسانية، فينسبون له أخطاءهم ونجاحاتهم، ويتقربون إليه ليرضى عنهم وينصرهم على من عاداهم؛ حتى إذا خسروا حربا مثلا قالوا إن إلههم تخلى عنهم أو أنه أضعف من إله خصمهم ولا يستحق أن يعبد أصلا. لذلك شكل التوحيد الحدث الفارق الذي أعاد الإنسان إلى العالم وحمّله مسؤولية عمارته، وكان بحق دين راشدين كما يصفه ليفيناس. فوحدانية الإله تمنع إدراجه ضمن شبكة المفاهيم التي نفهم بها العالم أو نسبة أخطاء البشر إليه لأن الإله الواحد لا يتدخل في شؤون البشر لنصرة أحد على أحد، ولا ينوب عنهم في القيام بواجب رعاية بعضهم، بل يلهم الجميع سبل الخير وينتظر الجواب، ودعوته تلك تتجلى حصرا من خلال وجه الإنسان الآخر.

تقوم التربية على الحرية، إذ لا يمكن خلق القيم بدونها. لكنها حرية مسؤولة، وليست حرية غازية تجتاح وجود الآخر. ليست حرية القيصر أو الاسكندر التي تسعى إلى تنمية الموارد على حساب الآخر، بل حرية الأنبياء التي تستحضر الله والوجه وتسعى في سبيل الخير والرشاد. إنها حرية أدركت حدودها ورسالتها إذ وقفت قبالة الآخر. فالعدالة لا تنتج عن صراع المصالح وعنف الأغلبية، إنما تنتج عن حق الآخر الذي يسبق حق الذات ويثقلها بالواجبات. كل ما أتملكه عند إدراكي لحريتي هو أنني مطالب بما لا تسعه قدراتي من واجبات إزاء الآخر وأن وجودي لا يكتمل إلا بالعدل. يقول ليفيناس: "كل شيء بيد الله إلا خشية الله"[45]، لأنها بِيَد الإنسان. تمثل الحرية شرط التربية وغايتها إذ تعني أن الوجود الإنساني ليس جوهرا خالدا، لم يولد مكتملا ونهائيا، بل هو مشروع ومسؤولية يتعين على الجميع النهوض بهما وبذل الجهود في سبيل معرفتهما وتنميتهما، وأنا أولهم، يؤكد فيلسوفنا.

ربعا: تربية الإنسان غاية نهائية

ترمي التربية إلى تنمية الإنسان في الأفراد وجعلهم أكثر إدراكا واحتراما لإنسانيتهم. أن تربي إنسانا يعني أن تجعل حرية هوجاء تسلك وتتصرف دون أن تفقد إنسانيتها؛ أن تحترم النداء الخالد الذي يميزها ويرفعها فوق مستوى الأشياء. إن التربية بهذا المعنى تكريس للمفهوم الديني للإنسان، كما سبق عرضه مع حالة اليهودية، حيث "اكتشف اليهوديُ الإنسانَ قبل أن يكتشف الأرض والمناظر والمدن، (...)، عاش اليهودي في الصحراء تحت الخيام، وكان يعبد الله في معبد متنقل"[46]. تضع قيم الإنسانية قيم الأرض والانتماء في مرتبة ثانوية، لتفسح المجال لأشكال أخرى من التضامن والمسؤولية. إن الإنسان ليس شجرة أو حجرا يضرب بجذوره في مكان محدد ثابت، إنما هو غاية وخليفة. وتنمية الوعي بهذه الحقيقة في نفوس الأفراد تقتضي الانخراط الواعي في البحث عن المجتمع الإنساني الأكثر رحابة من مسقط الرأس أو العشيرة. هكذا يلتقي هدف التربية في الدين التوحيدي مع القيم الكونية ومنطق الاختلاف والتسامح.

خامسا: التربية على الفعل شرط الإيمان

ستبقى المعرفة ضربا من السحر ما لم تتجسد في الفعل والممارسة. إذا كانت العلاقة الأخلاقية أساس الوعي بالمعنى الخالد للإنسانية، فإنها تفيد أن التربية تمهد سبل الفعل وتحث عليها. يتعين على كل فرد أن يجتهد ويعمل في سبيل إضفاء قيم المحبة والسلام على العالم، وأن يصرخ في وجه الظلم ويهرع إلى نجدة الآخر وضيافته حفاظا على إنسانيته، لأنه بفعله ذاك يستكمل إنسانيته هو أيضا ويجدد صلته بالله. إن التربية على قيم العمل وعمارة الأرض يجب أن تتجلى في العلاقات بين الناس، ما دامت مسؤولية على عاتق كل واحد منا. وهذا ما قصده ليفيناس حين قال "إن معرفة الله تأتينا في صيغة أمر ووصية"[47].

سادسا: التربية على التسامح فريضة دينية

---

[45] E. Levinas, *«Une religion d'adultes »*, op. cit. p. 41.
[46] Ibid. p. 44.
[47] Ibid. p.37.

إذا كانت حقيقة الدين دعوة إلى التسامح وكانت اليهودية خير تجسيد لها من خلال الامتثال للطقوس والشعائر، فإن التربية تصبح فريضة دينية وواجبا أخلاقيا. تمثل التربية على التسامح شعيرة دينية من صميم الإيمان وتجسيدا للوعي بوجود الله. لا يستمد الشخص إنسانيته ودافعه إلى الفعل من تقدير ذاتي لوجوده، لأن التشريع الذاتي، وإن كان يرجع إلى الذات في نهاية المطاف بحكم الاصطفاء والمسؤولية، فإنه يرجع إلى ذات واعية بتبعيتها وبحدودها، حذرة من اقتراف العنف والتعدي على حق الآخر الذي يعد تطاولا على الله. إنها ذات نمت واكتملت في الوعي بوجود الله المتواري بين ثنايا وجه الإنسان الآخر. إذا ما شرّع الشخص ووضع القيم والمبادئ، فلأنه يفعل ذلك استحضارا للانهائي الذي يسم قدراته بالعجز والحياء، ولأنه يعرف أن حبه للآخر تجل لحب وتقوى الله. إن الله لا يتدخل في شؤون البشر ولا يغفر الذنوب جميعا، لكنه يأمر وينظر في العلاقات بين الناس منتظرا استجابتهم؛ وإذا قتلت اليهودية إله الخرافة، فما فعلت ذلك إلا حفاظا على قدسية الإله وتنزيها له عن فظاعات البشر. يقول فيلسوف الوجه: "يتمثل هدف التربية في اليهودية في إقامة علاقة بين الإنسان وقداسة الإله، وإبقاء الإنسان داخل هذه العلاقة"[48].

خلاصة

يحق لنا الجزم، بعد كل ما قيل، أن ليفيناس قد أحدث قلبا مزدوجا في العلاقة بين الدين والتسامح. حاول من جهة تأويل الدين التوحيدي وتقريبه من روح الغرب العلماني، وعرّف من جهة أخرى التسامح من خلال ربطه بالعدالة الاجتماعية وأخلاقية الوجود الإنساني، فجعل التربية على التسامح ضرورة، بل حجر الزاوية في تأسيس المجتمع الإنساني الجدير بصفة الإنسانية الحريص على تكريس الوعي بها نظرا وعملا. إذا فحصنا أسباب العنف والظلم في واقعنا، سنجد أن الإنسانية هي الغائب الأكبر عن علاقاتنا ونظرتنا إلى بعضنا، سواء نظرتنا إلى ذواتنا المنعكسة في أفعالنا، أو إلى الآخرين المتجلية في علاقتنا بهم؛ وأن ذلك راجع إلى الفهم المغلوط لها، القاصر أحيانا أو الغائب في أحايين كثيرة. لذلك قد تكون رسالة الأنسنة، الرسالة التربوية التي حملها التوحيد مدخلا لجعل العالم أكثر تسامح ومحبة.

غير أن طرح ليفيناس هذا قد يواجه بعض التحديات إذا ما وضع على محك التطبيق. فهو يعود إلى مصادر غابرة لم يعد أحد يعيرها الانتباه اليوم. ورغم المجهود الذي بذله صاحبها في سبيل تقريبها من روح الغرب، فإنها تبقى مناقضة للحضارة الغربية ولواقع الدولة اليهودية اليوم على حد سواء. ففكرة المسؤولية المطلقة عن الغير وعن شرطه وبؤسه، تبقى صعبة التقبل من طرف شخص تربى في كنف ثقافة الفردانية التي يتخلى الفرد فيها عن دور الجماعة ويسعى إلى خلاصه الفردي. إن مفهوم الفرد، وإن كان قد انطلق أول الأمر من فكرة دينية، سرعان ما أفرغ من حمولته الدينية ومنح مدلولا دنيويا خالصا. إن الإنسان الغربي اليوم لا يهتم إلا بنفسه ولا يعتبر نفسه مسؤولا عن الآخر المتخلف الذي يعد في نظره، وقياسا إلى نفس قيم الفردانية، مسؤولا أوحدا عن شرطه ومعاناته، وعليه أن يعمل على إخراج نفسه منها.

---

[48] Ibid. p.31.

والحال أن التسامح، بالمعنى المشار إليه أعلاه، قد يكون حلا لهموم عصرنا الموسوم بالعودة الدموية للدين عند البعض أو الخوف المرضي منه عند البعض الآخر. فالسعي إلى الخصوصية هو الذي مهد الطريق، بشكل أو بآخر، للتعصب والعنف. لذلك تبقى التربية ضرورة ملحة للطرفين؛ تربية تنشد المشترك الإنساني، فتجدد مفهوم الإنسان وتجعل العلاقة بالآخر أكثر استحضارا لإنسانيته وأكثر رعاية لها؛ وتجدد تأويل الدين وتعترف له بالفضل في تعبيد الطريق أما المشروع الإنساني اللانهائي، وفي لحظة كان الإنسان فيها يرزح تحت تأثير الانبهار والخوارق؛ يوم كان يجهل إنسانيته إذ ينظر إلى نفسه وغيره من زاوية الأشياء أو أدنى من ذلك.

لائحة المصادر المعتمدة

· E. Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. (Le Livre de poche) Albin Michel : Paris, [1976] 2007.

· E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin : Paris, [1967] 1998.

· E. Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Ed. de Minuit, 1968.

· E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, (Le Livre de poche) Martinus Nijhoff : La Haye, [1961] 2008.

مركز أفكار للدراسات والأبحاث

Afkaar Center for Studies and Research

https:// Afkaar.Center

afkaarcenter@gmail.com

twitter.com/AfkaarCenter

facebook.com/AfkaarCenter

ALL RESERVED©2020

جميع الحقوق محفوظة © 2020