

النزعة الإنسانية الجديدة

د. حيرش بغداد محمد 1

مدخل:

إذا كنّا اليوم نستقبل ونستهلك مشاهد الإيروس، الإغراء والإغواء بنهم وبكثير من الفضول، عبر قنوات الاتصال المكتوبة، المسموعة والمرئية على وجه التحديد. نفعل هذا، وكأئنّا أمام اكتشاف جديد لهذا العصر. قد يكون الأمر في هذه الحالة متعلقاً فقط بإشباع حاجات حيوية والتلذذ بوضعيات "كمسوترا" تنمّ عن إبداع "هوليودي" يجمع بين الخيال ("الفونتازم" / le fantasme) وبين مطلب الإشباع الفوري (الحركة السريعة) واللذة المستديمة. في خضم ذلك، لا يتبادر إلينا أن هناك خطابات نفسية، فلسفية ودينية تحاول اليوم التأسيس للعلاقة الإيروسية - التي تجمع حصراً بين الرّجل والمرأة - كحدث مرتبط بالغيرية، وذو دلالة ميتافيزيقية عميقة متصالحة في الوقت نفسه مع المسيحية ومع النزعات الإنسانية. واليوم ومن خلال الدّراسات المتعدّدة، يتم النّظر إلى الجنسانية بأبعادها المتعدّدة، باعتبارها وظيفة بيولوجية مرتبطة بالغيرية من جهة وبالرّغبة من جهة أخرى، إضافة إلى الرّمزية التي أوضح تأويل الأحلام اتساع حقلها.² ويمكن الإشكال في أن "خطاب الغيرية" مثله مثل خطاب التّسامح، حوار الحضارات والسّلام، هو مشروع صعب التّحقيق ويؤوّل في النهاية إلى الفشل في الميدان وعلى أرض الواقع، رغم أنّه على المستوى النظري غنيٌّ بالقيم، ما يفسر أن إيمانويل لفناس يلجأ إلى الإيروس من أجل تبرير الغيرية ومنحها الشّرعية والمشروعية في زمن "الاستغوال" و"الاستخلاف"،³ حيث يسود التّخويف، التّرهيب، التّهديد، الحُضر والحروب الإستراتيجية (الاستباقية) والضّربات العسكرية "التّشريحية" (الدّقيقة). إن خطاب هذا المفكر، ليس خطاباً فلسفياً بقدر ما هو خطاب لاهوتي، من حيث أنه لا يتوقّف عند الإيروس، بل يتجاوزه إلى مفاهيم الأبوة، الإنجاب والحب. وبالتالي، يمكن لهذا التّواصل ألا يرتقي إلى المستوى الكوني، لأن ركانزه الدينية المسيحية قد لا تلقى قبولا عند جميع الثقافات. ومنه، فهل تصورات وتمثيلات لفناس عن الغيرية والتّواصل يمكن أن تكون مخرجا للانسداد الحاصل في العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والحكومات؟

الإيروس والجنسانية في التحليل النفسي الفرويدي:

¹ أستاذ بحث (أ) بالمركز الوطني الجزائري للبحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية CRASC - ووحدة البحث حول الثقافة، الاتصال، اللغات، الآداب والفنون UCCLLA. البريد الإلكتروني: hirebagh@yahoo.fr

² Larousse (Dictionnaire de la psychanalyse)- Pierre Fedida, Librairie Larousse, 1974. p 234

³ حاولنا من خلال هذا اللفظ الهجين الذي يجمع بين اللغة العربية الفصحى والدارجة (الغول، صار غولا، استغول...) التّعبير عن طبيعة هذين القرنين (20-21)، حيث وإن كان الغول كائنات أسطوريا متجبراً ومتوحّشاً يسكن المخيلة الشعبية ويستعمله الآباء من أجل تهذيب الأطفال بوسائل التخويف، إلا أنه على المستوى الواقعي تحوّل إلى حقيقة بشعة. لم يصر "العقل هو الذي يسكن التاريخ" كما هو الحال في الفلسفة الهيجلية، بل "الغول هو من يسكن التاريخ". كما أن لفظ "الاستخلاف" يحيل إلى ظهور وإلى استعمال المخالب، الشيء الذي يدل على العدوانية والتوحش.

لقد استطاع التحليل النفسي مع فرويد أن ينظر إلى الحب نظرة حضارية تعلي من شأنه وتعايش معه. ومنذ البداية، يتضح أن ذلك ينعكس مباشرة على المصطلحات والمفاهيم المستخدمة، فهو كثيرا ما يفضل أن يستعمل مصطلح الإيروس للإشارة إلى "ممارسة الحب"، بدلا من استخدام مصطلح الجنسية والجنس، وبالتالي، "لا بد أن نعترف في البدء أنه إذا كان فرويد يطلق على دوافع الحياة اسم الإيروس، فليس من أجل تقديس اكتشافاته العلمية ولكن من أجل استعمال قوة الأسطورة وحقيقتها الكونية مثلما أعطى أفلاطون فكرة عن ذلك في كتابه المأدبة. إن الإيروس في التقليد الإغريقي هو إله يتقاسم قوة الحياة والقدر. لقد كان فرويد واعيا بأن استعمال اسم إيروس يمكنه أن يقود إلى حجب معنى الجنسية والتخفيف من طابعها الخطير. يقول: إن من يعتبرون أن الجنسية (الجنس) كشيء يجلب العار للطبيعة الإنسانية ويحطُّ منها، هم أحرار في استعمال الإيروس والإيروسى، الكلمات الأكثر وقارا. كان يمكنني أنا بنفسى أن أتقضى كثيرا من الاعتراضات لو فعلت مثلهم ومنذ البداية، ولكنى لم أشأ ذلك، لأنه لا يسرنى أن أقدم تنازلات للجبن، فلا يمكننا أن نعرف إلى أين سننتجه بعدها. إننا نبدأ بالتنازل عن الكلمات، وننتهي بالتنازل عن الأشياء".¹ ويتبين أن القلق الموجود في الحضارة اليوم مرده إلى محاولة تهميش الرغبة الجنسية والسيطرة عليها لصالح قوى عقلانية تتوافق مع التقدم التقني تعبيرا على السيطرة على الطبيعة (الطبيعة الخاصة بالإنسان والمحيط). وإن كان لفناس يستخدم الإيروس للتعبير عن هذه العلاقة الخاصة، فإن ذلك يجعله في تعارض شبه تام مع فرويد، إلا في بعض المسائل وهي :

1. إدانة الحرب: لا يتردد فرويد في إدانة الحرب سواء فيما يتعلق بغاياتها أو بوسائلها، فهو يبين مدى الخذلان الذي أصابه جرّاء الحرب العالمية الأولى، وذلك بسبب لا أخلاقية الدول اتجاه جيرانها، ثم بسبب همجية الأفراد.² وفي مؤلفه "فيما فوق مبدأ اللذة"، يعتبر أن الحرب التي وضعت أوزارها كانت مروعة جدا.³

2. الموت: تعلن مدرسة التحليل النفسي أنه لا أحد يعتقد في موته الخاص، كما أن لاشعوره مقتنع بخلوده الشخصي، وإمكانية التصالح مع الموت مرهون بقناعتنا أننا سنستمر دائما في عيش حياة في منأى عن كل أذى. إن أصول هذا الموقف مردّها إلى المشاعر البدائية الملتبسة من الموت، فالبداية إذ يأخذ الموت بجديّة لأنها تضع حدّا للحياة، ما يدفعه إلى استعماله، إلا أنه من جهة أخرى ينفي الموت بأن ينفي عنه كل معنى وكل نجاعة. والموقف الوضعي اليوم اتجاه الموت وعبر الامتناع عن توجيه أي انتقاد للميت، إضافة إلى التلاشي الذي يصيب الأهل في حالة فقدان واحد منهم، غير متوافق

¹ Larousse (dictionnaire de la psychanalyse)- Pierre Fedida, Librairie Larousse, 1974. p119.

² S. Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. Traduction de l'Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1920, Paris, Edition Payot, 1968, p 7, 11.

³ S. Freud, Au- delà du principe de plaisir. Traduction de l'Allemand par S. Jankélévitch en 1920, Paris, Editions Payot, 1968, p12.

مع الحرب التي تعكس بشكل واضح انقطاع التّواصل بين النّاس. ويعمل فرويد كعادته على إعادة صياغة مقولات الحياة المتوارثة، فعوض المقولة: "إذا أردت المحافظة على السّلام، فلتكن مستعدّاً دائماً للحرب"، يقترح مقولة جديدة مفادها: "إذا أردت أن تتحمّل الحياة، فلتكن مستعدّاً لقبول الموت". وذلك كشكل من التّصالح بين الحياة والموت المتوافق مع الاعتقاد أن بعد الموت هناك حياة جديدة وأفضل لأنها بمنأى عن كل أذى¹. كما أن تحمّل الحياة، يعني الاعتراف بالتداخل الموجود والمستمر بين السّعادة والتّعاسة، وأن الأمر لا يتوقّف عند الفصل بين حالة الحرب التي تعكس المعاناة المطلقة وحالة السّلم التي تعكس السّعادة المطلقة، وكأنّ علينا الدّهاب المستمر من أحدهما إلى الآخر. إن هذا الموقف هو في الحقيقة يتوافق مع رؤية متوازنة، باعتبار أن "غريزة الموت فاعلة بالقرب من الإيروس وتتقاسم معه الهيمنة على العالم"².

وظيفة الغريزة الجنسية: يصل فرويد إلى أن وظيفة الغريزة الجنسية تتوافق مع غريزة الحياة وليس مع غريزة الموت، وذلك من خلال ربط التّكرار بالرّتابة والملل وبالتالي بالموت والجمود، فالأفراد (الكبار) يسعون شعورياً أو لا شعورياً إلى تغيير شريك العلاقة الجنسية والتغيير في وضعياتها، لأن الجديد يمثل دائماً بالنسبة إليهم شرط المتعة، في حين أن الطّفّل لا يملّ بتاتاً من طلب تكرار القصّة أو اللعبة نفسها التي شارك فيهما من قبل ونالتا رضاه. يقول فرويد: "إن ما يضعف استدلالنا هو أنّنا لم نستطع أن نكتشف في الغريزة الجنسية هذا التّوجه نحو التّكرار والذي سمح اكتشافه استنتاج وجود غريزة الموت [...] وإذا كان الموت في نظر شوبنهاور هو هدف الحياة، فإن الغريزة الجنسية وعلى العكس تجسّد إرادة الحياة"³. ولكن يطرح هذا -في نظرنا- مشكلاً أخلاقياً مرتبطاً بالوفاء، مع أنّ ذلك لا يتعارض مع مبدأ "الخصوبة" التي لا يُشترط فيها لفناس الوفاء لشريك واحد.

ولكن موقف فرويد فيه كثير من التّناقض الذي يرجع إلى تناقضات وملابسات الحياة، فهو من جهة يعتبر أنّ الغريزة الجنسية تخدم غريزة الحياة ولكنه في الوقت نفسه يرى أنّ مبدأ اللذة الذي يغلب على الاندفاعات الجنسية يؤدّي إلى إلحاق الضرر الأكبر بالعضوية كلّها. وانطلاقاً من الأسطورة اليونانية، يتبيّن أنّ الحب كالتحام يفرض الجوع والسّكون و يؤدّي بالتالي إلى الموت، "فيظهر لنا بالتالي أنّ مبدأ اللذة هو في خدمة غرائز الموت"⁴. وربما هذا ما يفسّر العبارة التي ختم بها فرويد مؤلفه، والتي يقول فيها: "ما لا يمكن أن نبلغه عن طريق الطّيّران لا بد أن نبلغه ونحن نعرّج [...] لقد قيل في الكتاب

¹ Freud, Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, Op.cit. p28.

² S. Freud, Malaise dans la civilisation. Traduit de l'Allemand par CH. Et J. Odier. Publiée en français dans la Revue de Psychanalyse en 1934. T 7, n 4, 1934 et T 34, n 1, 1970, p51.

³ Freud, Au-delà du principe de plaisir. Op.cit, pp 46-51.

⁴ 58.-Ibid, pp10, 52

المقدس أن المشي الأعرج ليس محرماً".¹ وما يمكن أن نفهمه من ذلك أن الطيران حركة مثالية تُعبّر عن السرعة والنّجاعة، إنه علامة على قوة الحياة (غريزة الحياة). أما الحركة المتعرجة، فهي الحركة المحفوفة بالصّعوبات، العوائق والآلام (غريزة الموت)، ما يعني أنه بمقدار ما تكون العلاقة الجنسية مرفقة بالمتعة، بمقدار ما أن ذلك يتبعه الإعياء والألم، الشيء الذي يؤدي إلى إلحاق الضرر بالعضوية بأكملها.

تشخيص حال ووضع الحضارة الغربية المعاصرة: إن القلق الذي تعرفه الحضارة المعاصرة مرده إلى سببين هما: كبح الغرائز الجنسية لصالح استعمال أكثر للعقل من أجل الإبداع، الاختراع والعمل، فهي لا تراهن على الإيروس ولا تجعل منه شرطاً للتواصل، بالإضافة إلى أن الحضارة تكبح العدوان وتحاصر الفرد بالقوانين الوضعية ووسائل المراقبة، لمنعه عن ممارسة العنف الذي يعتبر في نظرها مصدراً لانقطاع التواصل. يقول: "إن الحضارة تحاول أن تقلّل وتحتصر الحياة الجنسية وتزيد من دائرة النّقاية [...] فالحضارة بالإضافة إلى التضحيات الجنسية، فإنها تطالب كذلك بتضحيات أخرى".² كما يؤدي الكبح أو التقليل من الغرائز الجنسية إلى استعمال متزايد للعنف والعدوان، ولكن الحضارة تقف بالمرصاد لكلّ منهما، الشيء الذي يؤدي إلى تأزم الوضع أكثر، إذ يقول: "بما أن الحضارة تفرض تضحيات جسام ليس فقط على الجنس ولكن أيضاً على العدوان، فإننا نفهم أفضل لما يكون من الصّعب على الإنسان أن يجد سعادته".³ إنّنا نكتشف بأن الإنسان يصبح ذهانياً وعصابياً، لأنه لا يحتمل درجة التّخلي المفروضة من المجتمع باسم مثال ثقافي، وإننا نخلص إلى أن القضاء أو التقليل بشكل واضح من هذه المطالب يعني العودة إلى سعادة ممكنة.

إن "تصعيد الغرائز" يشكّل الطّابع الأكثر بروزاً للتّطور الحضاري، فهو (التصعيد) ما يسمح للنشاطات النّفسية العليا، العلمية، الفنية والإيديولوجية أن تلعب دوراً جدياً مهم في حياة الكائنات الحيّة. إن هذا الامتناع الثقافي يتحكم في المجال الواسع للعلاقات الاجتماعية بين البشر. ونعلم كذلك أن فيه (الامتناع) تكمن أسباب العدوان التي تحاول كل الحضارات أن تحاربه (العدوان). ولأن المجتمع البدائي (الطبيعي) يبقى مجهولاً بالنسبة لفرويد، فإنه لا يدعو إلى العودة إلى حياة طبيعية. وإن كان من المؤكّد أنّنا لا نحس بالراحة في حضارتنا الحالية، فإنه من الصّعب جدّاً الحكم إلى أي حدّ كان الرّجال القدماء يحسّون بالسّعادة أكثر، وبالتالي من الصّعب استحسان الدّور الذي تلعبه شروط حضارتهم.

ورغم هذا التشابه بين فرويد ولفناس، إلا أن هناك مسائل جوهرية وأساسية تفصل فصلاً نهائياً بين المفكرين، ويتعلق بعضها بما يلي:

¹ Ibid, p58.

² Freud, Malaise dans la civilisation. Op.cit, p 40.

³ Ibid, p 45.

حقيقة الأنثى: يرى فرويد أن الجمال والسحر Le charme من مميزات المرأة، في حين أن الأعضاء الجنسية التي يكون النظر إليها جالبا للإثارة، فإنها لا تعتبر في ذاتها جميلة. إننا أمام تشخيص مختلف تماما عن تشخيص لفناس، من حيث أن الأول يركز على السحر والجمال، أما الثاني فيركز على السر (الغيب) / Le mystère والبعد الميتافيزيقي في الأنثى.

الطبيعة المزدوجة للعلاقة الجنسية: لا تعبّر العلاقة الجنسية دائما عن الموقف الغيري كما يعتقد لفناس، وذلك بسبب ما يتخللها من عنف وعدوان لأن "الحب المركز على موضوع يمنحنا هو بذاته قُطبية من النوع نفسه (غريزة الحياة/غريزة الموت)، فالحب بالمعنى الصحيح (الجنس) يتضمن الرأفة والحنان... وكذا الكره والعُدوان... إن الغريزة الجنسية تحوي على عنصر "سادي". إذا، كيف يمكننا أن نستنتج هذا التوجه السادي المضّر بالموضوع من الإيروس الذي تتمثل وظيفته في المحافظة على الحياة؟ ألا نسمح لأنفسنا بأن نقبل بأن السادية ليست إلا غريزة الموت التي فصلها الليبدو النرجسي عن الأنا والتي لا تجد ممارستها إلا على موضوع؟"¹

ولكن إذا كان الإبداع في نظر فرويد، هيجل وكانط... يحصل بتأجيل الحب وتحويل الحاجة إلى رغبة، فإن لفناس على العكس يرى في ممارسة الحب نفسه أصل الإبداع والخصوبة التي تأتي دوما بالجديد، يقول: "إن قصدية الشهوانية هاته، القصدية الفريدة للمستقبل نفسه، وليس انتظار واقعة مستقبلية، كانت دائما مجهولة من طرف التحليل الفلسفي. وفرويد نفسه لا يقول عن الليبدو أكثر من أنه بحث عن اللذة، آخذا اللذة كأنها محتوى بسيط، يبدأ منه التحليل، والذي لا يُحلّ هو بحد ذاته. إن فرويد لا يبحث عن معنى هذه اللذة في الفهم العام للكائن/للوجود. إن قضيتنا الكامنة في إثبات الشهوة كحدث المستقبل عينه، المستقبل النقي من كل محتوى وسر المستقبل عينه، تبحث عن تقرير مكانها الاستثنائي".²

وإذا أردنا أن نجمل هذا الفرق الجوهرى بينهما، أي بين فرويد ولفناس، فإننا نجد أنفسنا أمام موقف أسطوري مُتخيل، مفاده أن قتل الأولاد للأب (السلطة الضابطة/الطغيان/الإله المتجبر...)، والذي يعبر عن توجّه حضاري عام لتلبية متطلبات الجنس بواسطة العنف (القتل/الموت...)، ما يجعل البشرية تحسّ على الدوام بالتأنيب والتعاسة. وبذلك، فإنّ "الحضارة خاضعة لدفعة إيروسية داخلية تهدف إلى توحيد البشر في جمهور والمحافظة بواسطة العلاقات الضيقة التي لا يمكن أن تصل إليها إلا عن طريق تقوية الإحساس بالذنب بشكل دائم".³ والدّين -في هاته الحالة- عاجز عن إنقاذ البشرية، بما أنه يسيء للعبة التّكليف والانتقاء، حينما يفرض على الكل وبشكل موحد طرقه وأساليبه من أجل بلوغ السعادة والحصانة ضد المعاناة. ويمكن تكتيكه في الحطّ من قيمة الحياة وتشويه صورة العالم الواقعي بشكل

¹ Freud, Au-delà du principe de plaisir, p 49.

² 84.-E. Levinas, Le temps et l'autre. QUADRIGE/PUF, 1983, pp 77

³ Op.cit, p 59. Freud, Malaise dans la civilisation,

هذياني. أما مقابل ذلك، فهناك موقف يؤصل للمعتقدات المسيحية، من حيث أن العلاقة بين الأولاد والأب محكومة بمبدأ الغيرية وتتجه نحو حياة أبدية، ما يجعل الحياة سعيدة ومحتملة. وكأن الله لم يعد ذلك الإله المتجبر الذي يخشاه البشر، ولكنه صار إله مُحبًا ومحبوبًا.

النزعة الإنسانية الجديدة

لا يمكن إنكار دور الفكر الفلسفي والأدبي في نشر وتعزيز النزعات الإنسانية الجديدة، والتي وصلت إلى ذروتها مع لفناس، من حيث أنه نظر للعلاقات الإنسانية على أساس من الروابط الروحية، "فوحدها العلاقة بين كائن وآخر يمكن أن تكون روحية [...] وما يهم هو المتاجرة الروحية بين الكائنات، ولا يتعلق الأمر هنا بالاحترام ولكن بالحب".¹ وفي هذا السياق دعوة إلى "اليقظة" والاستعداد، من أجل استقبال وضيافة الآخر ومحبة وتحمل مسؤوليته، وأخذها على عاتقنا وكأنها مسؤوليتنا. وعلى مستوى التأسيس الميتافيزيقي لمثل هاته القيم الجديدة، يتم اللجوء إلى مفهوم "الدين الأفقي"، الذي يظل على أرض البشر، والذي يجب أن يحلّ مكان "الدين العمودي"، الذي يتوجّه نحو السماء. إن البقاء في العالم، يسمح بالتفكير في علاقة الناس بعضهم ببعض. والاقتراب من الآخر يُعبّر عن نوع من "التعالي الأفقي" الذي يتيح هو أيضا تعاليا عموديا نحو الله. ومن أجل البقاء في إطار المعتقدات المسيحية، استبعد لفناس تأليه الإنسان المتعالي، فلن "كان هذا التعالي قد حدث نتيجة الانطلاق من العلاقة الأفقية مع الغير، فلا يعني ذلك أن الإنسان الآخر هو إله، ولا أن الله هو آخر كبير".² هناك إذا حدودا فاصلة بين الإنسان والله، وبالتالي تُعذر تحوّل أحدهما إلى الآخر، ولكن جدير بالإنسان أن يكتشف المعنى الحقيقي لله، عبر العلاقات الإنسانية، وليس من خلال علاقته بالله فقط. وهذا ما أدى إلى رفض "وحدة الوجود"، التي يفقد فيها الإلهي خصوصيته وتميّزه عن بقية الموجودات، كما يرفض أن يكون لله تجليات حسية - كما هي في أشعار الوثنيين - تُفقد الله غيبيته بسبب الأوصاف البشرية التي تُلحق به. إنه من الأفضل البحث عن "إله يخرق المحايثة دون أن ينتظم فيها"، وذلك في حال ظهوره وتجليه كمناصر للمهزومين، للفقراء وللمطرودين، حينها فقط يكون محايثا للعالم، من غير مسايرة نظامه الداخلي الذي لا يكون خاضعا في أغلب الأحوال للعدالة. ووفق هذا المنطق، لن تتمكن المحايثة من أن تنتصر على التعالي.

ومن خلال "وجه الآخر" نلمس محايثة الله للعالم عبر "تحالف" و"تضامن" بين الله والفقير، ما يفسّر أن تقرّبنا من الفقير هو في ذاته تقرّب إلى الله. إن العلاقة الأفقية ليست علاقة محض مقفلة، ولكنها تطمح في النهاية إلى التقرب من الله، والنتيجة الأخيرة أن الله ليس إله مفارقا للعالم، وليس إله محايثا تماما له. إن كل من المفارقة والمحايثة خاصيتين ضروريتين للذات الإلهية. وهذه النظرة تمثل

- l'autre. Editions Grasset et Fasquelle (Paris), à¹ Emmanuel Levinas, Entre nous, essai sur le penser -

79.-1991. pp78

² Ibid, p90.

تجاوزا جذريا لحقيقة الذات الإلهية عند كانط، والتي تعتبره ذاتا متعالية بإطلاق أو "شيئا في ذاته" (النومان)، وبالتالي منفصل تماما عن العالم الحسي، ما يفسر أن العقل البشري غير قادر على إدراكه أو البرهنة على وجوده. وهناك أيضا تجاوز للفكر الهيجلي الذي يطرح المحايثة كتواطؤ مع نظام العالم المليء بالتناقضات وغير المكترث بحال الضعفاء.

وسيتِم بذلك فضح مزاعم النُّزعة التَّصوُّفية في إعادة إحياء الأمل والرَّجاء، والسَّعي لمنح الإنسان مكانة عظيمة، تجعله يفكر في أن يحل محلَّ الله، حيث أن "التَّصوُّف (الرُّوحُن) سيصبح شاهدا كبيرا على مبدأ الرَّجاء، إنه سيُنتج بصفة أساسية تصوُّرا تخيُّليا خادعا وطوبويا، لأنه في جوهر الموقف التَّصوُّفي نجد حيلة خاصَّة بالوعي الصوفي، فبحجَّة الاستسلام لله، فإنه يكتسح الدَّائرة الإلهية من أجل امتلاكها، ومن أجل أن يصبح مساويا لله".¹ أضف إلى ذلك أن علاقة المتصوِّف مع العالم هي علاقة غير أخلاقية، لأن المساواة التي يسعى إليها من خلال "المشاركة" تجعله يتخلى عن واجباته الأخلاقية تجاه أمثاله.

وستصبح "الروح الملحدة طبيعيا" بديلا عن "الروح المتدنية طبيعيا" والمُتَّصلة بالمقدَّس من جهة، والمنفصلة عن الإلزام الأخلاقي من جهة ثانية. ولا يتعلق الأمر هنا بنفي وجود الله، ولكن تأكيد أن الرُّوح والحياة النفسية لا توجد إلا ك انفصال. وانطلاقا من هنا يتم معارضة التَّصور التَّصوُّفي الذي لا يرى الرُّوح إلا في حالة اتصال. إن "الإشكالية الصوفية للمشاركة تظهر إذا بشكل متزامن مع محاولة إلغاء الواقعة الأولى للانفصال، وبشكل ما كمحاولة للتَّهرب من المطلب الأخلاقي. لكن يجب الاختيار بين المقدَّس Le sacré والقدسية La sainteté، ولأن التَّصوُّف يبحث عن المشاركة فإنه متواطئ مع عنف المقدَّس".² ويتجلى من خلال هذه القراءة التي يقدمها جون غريش Jean Griesch، أن هناك انقلابا كلياً على التَّصورات التَّقليدية حول التَّصوُّف، فالمتصوِّف وفق النظرة التَّقليدية يحاول أن يصبح مقدَّسا من خلال "مسلك المشاركة"، فيبتعد عن القريب والشَّبيه في الخلق. والنتيجة هي ممارسة العنف من خلال المقدَّس كما هو الحال في الحروب الدِّينية، في حين كان عليه أن يكتفي بمطلب القدسيَّة التي تجعله محسِّنا أكثر بمشاكل العالم الأخلاقية، ومشاركا بالتَّالي لهُموم البشر وآمالهم. وبالتالي، فإن "أفق المشاركة" الذي تقترحه التَّأويلات الخاصة بالمسيحية يمكن أن يُوظَّف لغايتين متناقضتين، يبرر أحدهما الاستبداد والآخر -على العكس- يبرر ويخدم التَّوجهات الإنسانية.

إن العودة إلى المطلب الأخلاقي لا تكون إلا بـ "الإلحاد" الذي يركِّز على اللحظة المبدئية للروح، وهي لحظة الانفصال، ما يُمكننا من ملاحظة الله في وجه الآخر، "فوجه القريب هو المكان الأصلي أين يخطر الله على البال"،³ حيث أن التَّعالِي في هذه الحالة لا يتم بطريقة تقليدية عمودية (الإنسان ← الله)، ولكن بطريقة أفقية (إنسان ← إنسان)، وهو لا يتم إلا عند تجاوز مظاهر الوجه المادية والسَّطحية Les formes plastiques والتي تشكِّل "قناعا" حاجبا له. وإذا كان من السَّهل قَبُول "الظلم المُتَّكَبَد" L'injustice subie، أي الظلم المتعلق بالتَّشوهات الوراثية، الموت وأخطار الطبيعة، فإنه من غير الإنساني أن نقبل بـ "الظلم المُتَّكَبَد" L'injustice commise، إذ من الضَّروري أن يصير الخوف من ظلم

¹ Griesch Jean, Philosophie et mystique. Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophiques), Volume dirigé par André Jacob. Préface de Paul Ricœur. 1ère édition février 1989, 3ème édition 1997. PUF, p26.

² Ibid, p27.

³ Levinas Emmanuel, Philosophie et transcendance. Encyclopédie Philosophique Universelle (l'univers philosophiques), Volume dirigé par André Jacob. Préface de Paul Ricœur. 1er édition février 1989/ 3ème édition 1997. PUF. P39.

الآخر أكبر بكثير من الخوف من الموت،¹ لأنه من الممكن تجاوز الموت والتغلب عليه، في حين لا يمكننا أن نتراجع في الزمن لنُحجِم عن ظلم مقترف.

وفي هذا الإطار الإنساني يتمّ التطرق إلى السّلام، والذي لا يُقصد به السّلام بين الشّعوب والحكومات، والمتوصّل إليه عبر المعاهدات والاتفاقيات الخاضعة للفكر العقلاني، والمضمون بواسطة العناية الطّبيعية. إنّ السّلام ينبع من السّلام الدّاخلي، في زمن يَعرف كارثة على المستوى الإنساني (الحروب المتكرّرة)، وعلى المستوى الروحاني كذلك (موت الله). وليس هناك في نظره ما يبرّر معاناة الآخر، فقد اعتاد المسيحيون على تبرير المعاناة بالخطيئة الأصليّة، في حين أن اليهود يبرّرونها بعصيان أنبيائهم. ونجد أيضا أن بعضا من الفلاسفة أمثال ليبنتز يبرّرون ذلك بانسجام العالم وكماله،² والشّيء نفسه ينطبق على هيجل الذي يُدخل المعاناة في حركة التّناقضات الضّرورية لإنتاج الحقيقة.

ولقد شارك كانط بشكل إيجابي في إزالة "فلسفة الإلهيات"، لأن الأخلاق يمكن أن تقوم بدون دين، لذلك استفاد لفناس من "فلسفة الواجب"، حين رأى أن علاقتنا مع الآخرين يجب ألا تقوم على أساس منافع متبادلة، بل يجب أن نسعى لنجدتهم مجّانا. وإذا فعلنا هذا بدون انتظار عون خارجي، نكون جديرين بأن نتلقى عوننا من الله، فلا يجب أن نشترط منذ البداية العون، من أجل السّعي لنجدة الآخر، فمن "أجل أن نكون جديرين بمساعدة الله، يجب أن نرغب في أن نفعل ما يجب أن نفعل بدون مساعدته".³ إن هاتاه الإيتيقا تقوم على الاستحقاق والجدارة، بحيث لا يههما إلا الآخر في بعدّه الإنساني، وهي مستعدّة لإعطائه سبق الأولوية، لأنه "يظهر من اللائق للطّبيعة الإنسانية ولطهارة الأخلاق أن تُؤسّس انتظار العالم الذي سيأتي على أحاسيس الرّوح الفاضلة، بدلا من تأسيس فضيلتها على رجاء عالم آخر".⁴ فلا يجب أن يكون الأمل في وجود العالم الآخر سببا لفضائلنا.

لقد حان الوقت لأن نعلن عن نهاية "علم الربوبية" أو "التيوديسا"، لأن "تبرير ألم القريب هو بالضبط مصدر كل لا-أخلاقية".⁵ إن التّاريخ ليس بحاجة لفلسفة الإلهيات، ويمكنه أن يكون مقدّسا بدونها، ويمكن للإيمان أن يوجد من خلال النّظام الذي يمكن إقامته بين البشر L'ordre interhumain، والذي يحتقر الحرب ويمجد السّلام. إنه "يجب على البحث الميتا-إيتيقي أن يتوجّه إلى المشكلات التي لها محل فيما فوق الوجود. ولا-إنسانية الحرب كامنّة في استعمال النّاس، وبإسكات اكتراثهم عن طريق شراء صمتهم. إن الحرب تستعمل النّاس كمواد وتجعلهم يخونون التزاماتهم بواسطة الرّشوة [...] إنها تضع

¹ Levinas, Entre nous. Op.cit, p44.

² Leibniz, Essai de théodicée. Op.cit, pp 73, 74.

³ Levinas, Entre nous, p127.

⁴ Bréhier Emile, Histoire de la philosophie Tome 5, 18ème siècle. Cérès Edition (Tunis), Février p242. 1995,

⁵ Levinas, Entre nous, p116.

الحرية في خطر، ولكنها أيضا تقضي على إمكانية الالتقاء الحقيقي مع الآخر [...] فنهاية التاريخ تبرر كل التوضيحات. هكذا، فإن الوجود يتطور كتاريخ، لكن هذا التاريخ ليس تاريخ أي شخص، وبالأخص ليس تاريخا من أجل أي شخص. وبسبب ذلك، فإنه يتحول إلى فوضوية مُعادُ تسميتها بالرأسمالية - من أجل حاجات القضية - "1. إن الحرب اليوم كمنتج رأسمالي، لها مبرراتها الاقتصادية المرتبطة خاصة بصناعة الأسلحة وآبار النفط...وفي هذه الحرب يصبح الإنسان لاشيء أي مجرد وسيلة لا غاية، والكل يفقد إنسانيته، المنتصر كالمهزم.

إن لفناس مثله مثل كانط يعارض فلسفة هيجل من خلال التركيز على "البدايات"، وعلى الأصل بدل النهايات، إنه "يستبدل فلسفة النهاية بفلسفة البداية، التي تتطور أساسا حول مفهوم الأصل".² إن الأصل يرمز إلى اللحظة أو الخصوبة، أما النهاية فهي الموت أو الشيخوخة التي لا بدَّ من الهروب منها. إن هناك علاقة بين "الرغبة" وبين "الحاجة" إلى الفرار، حيث أن الهرب من الموت ومن الشيخوخة لا يكون إلا بواسطة الإنجاب (الرغبة). إذا، بدل النهاية أي نهاية الزمن ونهاية التاريخ (اليأس، عدم وجود مخرج، العنف، الحرب...)، لا بدَّ من تدشين "مهرب" أو مخرج "الغيرية"، كسبيل للأمل، الخلاص، الحب، السلام، الحقيقة والعدالة. يقول تايز: "الطفل إذا هو حل أناني لمشكلة الأنا الذي لا يتمكن من احتمال ذاته، ولا احتمال الشيخوخة أو الموت [...] وحسب لفناس، فإن القدر-الشيخوخة والموت - يحد الكائن، لا تناه الزمن أو الزمن اللامتناهي يصبح متناهيا، ولكنه يفتح نحو غيرية جديدة هي غيرية الطفل".³ وبالتالي، صار لزاما علينا أن ننتعمق أكثر في هاته الإشكالية.

الإيروس والغيرية

إذا كان من الإنساني أن نتضامن مع الفقير ونتعامل مع الآخر وفق مبادئ الاحترام، الرحمة، المسؤولية والعدالة، معممين بذلك مسلك الغيرية، فإنه من الضروري أن تكون كل سلوكياتنا وعلاقاتنا كذلك، حتى فيما يتعلق بالإيروس. ويعتبر لفناس من السباقين الذين فكروا في ذلك، ورغم أن تاريخ الفلسفة يتضمن مواقف كثيرة من الإيروس، إلا أنها لم ترتق إلى مستوى التفكير فيه كغيرية، وذلك راجع إلى أن هناك أسبابا حجت طابعه الغيري، من بينها:

غياب المقصد: يعتبر "الإيروس" الذي يخيل معناه إلى إله الحب الإغريقي،⁴ من السبل التي يمكنها أن تفتح أفقا للتفكير في الغيرية بين المرأة والرجل. ولكن هذا السبيل محفوف بكثير من العوائق

¹ Tayse Jean-Luc. Eros et fécondité chez le jeune Levinas. L'Harmattan, 1998, p218.

² Ibid, p264.

³ Ibid, pp280-284.

⁴ Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine – Pierre Grimal- PUF 14ème édition 1999, juillet, p39.

والصعوبات، فإن كان يمكنه أن يقرب بين الذات، فإنه في الوقت نفسه يعمق الهوة بينها. إن العلاقة "الإيروسية" الكثيرة الاستعمال اليوم، يفيد معناها البحث المتنوع عن الإثارة الجنسية،¹ وهي وإن كانت من الحاجيات الحميمة، إلا أنها تُعبّر عن العار والإخفاق، لأن لا غاية تُوجَّهها، فهي تيه. وفي اللذة عينها يكمن إخفاقها، "فحركة النشوة (الإكستاز) تخفق بشكل مثير للرتاء في اللذة، والتي هي بشكل طبيعي لذّة شخص ما، رابطة هكذا الأنا بذات وذلك لوقت قصير! "² وهذا ما جعل حتى لفناس نفسه يحتقرها ويحتاط منها في البداية، بسبب كونها بدون غاية ولا هدف، فالتحسس واللامسة يحصلان بطريقة فوضوية، واليدان تبحثان بدون أن تبحثا، أو بالأحرى عما تبحثان؟ إن نهاية الحركة الإيروسية ليست خاتمة، ولكنها انقطاع الحركة، فلما لا يكون الإيروس هو مجرد مقصد خاطئ، أو هو خلط ممكن بين المحبوب والمأكول؟ ورغم أنه يربط بشكل مباشر بين طرفين، فهو في ظاهره علامة على الغيرية، إلا أنه رغم ذلك يخلق مسافة كبيرة بين الطرفين، "إذا كان الإيروس علاقة مع الآخر وبدون واسطة، فإن لفناس يُعرّفه كذلك على أنه المسافة الأكثر راديكالية".³ وخاصة عند إخفاق "الالتحام" بين الطرفين، لأن الإيروس يظل مرتبطاً بما يفلت أو يتهرّب دائماً.

غياب الاحترام: إن تأسيس الإيطيقا كعلاقة ميتافيزيقية، يتطلب الاحترام والمسافة، في حين أن الاستمتاع La jouissance هو لحظة انفصال، ما يفسّر عدم القدرة على النّظر إلى وجه الآخر (المرأة) المغتصب، المدنّس والضعيف. إن "الاكتشاف هنا بقدر ما هو ليس كشفاً عن سرّ، يعني الاغتصاب الذي لا يبرأ من جرأته. فعار التدنيس يجعل العينين تهبطان بدل أن تتفحصا المكشوف".⁴ والخصوبة (الإنجاب) نفسها تجسّد نمطا من الانفصال، فالابن كائن منفصل. والنتيجة الأولية هي أن الإيروس يناقض الأخلاق لأنه لا يحترم الآخر، أو على الأقل هو في وضعية وسطى، بل وفي "وضعية حرجة" بين الاحترام وعدم الاحترام. إن "العراء الإيروسي كافتضاحية Exhibitionnisme يستقرّ ويدنّس، والحدث الإيروسي يحصل في اللا-احترام، وكأنّه على حواف الاحترام واللا-احترام".⁵ إنه بتعبير بسيط يُعبّر عن "اجتماعية اللا-تفاهم" من حيث أن التواجد معا ليس شيئاً بديهياً ولا سهلاً، فهناك كثير من الاختلاف والقلق الناتج عن ذلك.

غلبة التلذذ: يأمل لفناس في علاقات اجتماعية قائمة على الصداقة التي تحقق الوحدة والتقارب من خلال اللقاء المباشرة مع الآخر، في حين أنّ العلاقة الإيروسية تتوجّه نحو "التلذذ"، ما يجعلها تؤدي إلى التّباعد، وبمجيء الأولاد تزيد فرقة الطرفين. إن "الإيروس يذهب إلى ما بعد الوجه Au-delà du

¹ Larousse (dictionnaire de la psychanalyse)- Pierre Fedida, Librairie Larousse, 1974. p 119

² Tayse, Eros et fécondité. Op.cit, p31.

³ Ibid, p57.

⁴ Ibid, p92.

⁵ Ibid, p100.

visage، لأنه يتوجّه نحو الأعماق المجهولة لما ليس بعد، والذي هو محض عدم، والذي يقال عنه كذلك تافه، والموصوف بالمخالف للقانون Le clandestin¹. ففي تلك اللحظة الحميمة لا يصبح الآخر هو المقصد، فاللذة (النشوة) تستحوذ على مجمل المشاعر والأفكار، فيصير طلبها أولى وأسبق من أي شيء آخر، وبمجرد "بلوغها" يصبح الشريك طرفا منبوذا ومستبعدا أو على الأقل غير مرغوب فيه في تلك المرحلة.

الإيروس والسلطة: وتكمن الأسباب المؤدية إلى عدم تامين الإيروس تحديدا في الموقف من الحرية، والاعتقاد أننا في علاقتنا مع الغير (الآخر) لا بد أن نبقي محافظين على إرادتنا واستقلاليّتنا، ومن أجل ذلك نميل إلى امتلاك الآخر والاستحواذ عليه بدل أن يُقدّم هو نفسه على الاستحواذ علينا، فتصير هاته العلاقة محاكية للعلاقات القائمة بين المتنافسين السياسيين والمنطلقة من تفعيل واستخدام مفاهيم السلطة والتحكّم:

" إذا عند طرح الغير كحرية، وبالتفكير فيه بمفاهيم النور، فإننا مجبرون على الاعتراف بإخفاق التّواصل، ولم نعترف إلا بإخفاق هاته الحركة التي تهدف إلى امتلاك أو الاستحواذ على حرية. وفقط عند الإشارة إلى ما يجعل الإيروس مختلفا عن الاستحواذ وعن السلطة يمكننا أن نقبل بتواصل في الإيروس. إنه ليس صراعا وليس التحاما ولا معرفة، فلا بدّ من الاعتراف بمكانه الممتاز من بين العلاقات الأخرى، لأنه العلاقة مع الغيرية ومع السرّ (الغيب) أي مع المستقبل، ومع ما لا يمكن أن يكون هنا عندما يكون كل شيء هنا، ولكن مع البعد نفسه للغيرية. هنا أين تكون كل الممكنات غير ممكنة، هنا حيث نكون غير قادرين، والموضوع لا يزال موضوعا بواسطة الإيروس. إن الحب ليس إمكنا، وهو ليس ناتجا عن مبادرتنا، إنه بلا سبب، فهو يغزونا ويجرحنا ومع ذلك فأنا أضلّ على قيد الحياة فيه"².

وهكذا، يبدأ لفناس تدريجيا في إعطاء التّصور الحقيقي والبديل عن التّصور القديم والسّطحي، وبالتالي يؤسّس للحب وفق نظرة روحية وغيبية. يجعلنا الحبّ ننحذب نحوه من غير أن نتمكن من فهمه. إنه يتضمن عددا من الممكنات التي نعتقد في كلّ مرّة أننا سنظفر بواحدة منها، ولكن ننتهي دائما من حيث بدأنا صفحة بيضاء.

جوهر الأنثى: ويتبين أيضا أن أسباب إخفاق التّواصل الإنساني عبر الإيروس ترجع إلى عدم إدراك جوهر الأنثى وحقيقتها، وبالتالي عدم إدراك بعدها الميتافيزيقي والغيب (السرّ - الغيب - المستقبل...) بعيدا عن المفاهيم والقوى التي تتحكم في مسار الحياة اليومية (التّحكم - الحرية - السيطرة - السلطة...). إن خاصيّة القوى العقلية هي العمل في النور كدلالة على "الوضوح"، وعلى ما يمكن فهمه وتقنيته. وتسعى العقلانية وفق هذا المبدأ إلى النور أو الأنوار، تعبيرا عن لحظة العقل المنتصر (هيجل)

¹ Ibid, p114.

² Levinas, *Le temps et l'autre*, pp 77-84.

أو العقل المناضل (كانط). ومقابل ذلك هناك قوى تتدفع -وفقا لتكوينها وطبيعتها- إلى الانسحاب والتراجع بعيدا عن النور للبقاء في منطقة السر (الغيب)، وهذه هي بالذات ميزة الأنثى التي تُعبّر عن جوهرها بـ "الاحتشام": "إنّ ما هو مهمّ بالنسبة لي فيما يتعلّق بمفهوم الأنثى، ليس فقط غير المعروف، ولكن طريقة الوجود المتمثّلة في الهروب من النور. إن الأنثى في الوجود هي حدث مختلف عن التّعالّي الفضائي وعن التّعبير المتّجهان نحو النور. تتّمثّل طريقة وجود الأنثى في الاختباء، وكونها تختبئ هو بالضبط الحشمة [...] والآخر ليس كائنا نلقاه ويريد أن يستحوذ علينا [...] فالغيرية هي التي تصنع كل قوتها، وسرها يشكل غيريتها".¹ وبالتالي، فإن كان الموجود يتحقّق في "الذّاتي" وفي "الوعي"، فإن الأنثى لا تتحقّق كموجود وكائن *comme étant* في التّعالّي نحو النور ولكن في الاحتشام، إذ: "إن الحركة هنا عكسية، فتعالّي الأنثى يتمثّل في الانسحاب إلى مكان آخر، فهذه الحركة مناقضة لحركة الوعي. ولكنها ليس من أجل ذلك لاشعورية أو لاواعية، ولا أرى من إمكان آخر غير تسميتها سرا/غيبا. وهذا بالتّحديد ما يجعل مثل تلك العلاقة علاقة ميتافيزيقية. ولم يتم الانتباه والإمعان إلى ذلك، رغم أن الجنس موضوع للتحليل النفسي، إلا أنه لم يتجاوز النّظرة السّطحية للعلاقة واعتبر أنّ اللذة هي غاية الطّرفين أما ما تعلق بالسّر الكامن فيها، فلم يتم التّطرق إليه".²

المرأة والرجل، كائن واحد: ويؤكد لفناس أن العلاقة الإيروسية ليست التّحاما، ومن أجل البرهنة على ذلك كان عليه أن يتجاوز أحد الأساطير اليونانية التي تطرّق إليها أفلاطون في "المأدبة" والتي يعيد فرويد توظيفها في مؤلفه "فيما فوق مبدأ اللذة"، حيث يتعلّق الأمر فيها بأصل النّوع البشري، حيث أن الأسطورة تعتبر أن المرأة والرجل في الأصل كانا كائنا واحدا، والذي أطلق عليه أفلاطون اسم أندروجين *Androgyne*، أي الكائن الذي يجمع في الآن نفسه خصائص الذكورة والأنوثة، كما أنه كان يملك أربعة أيدي وأربعة أرجل ووجهين متشابهين تماما... وقد تدخّل الإله زيوس *Zeus*، مُقسّما الأندروجين إلى قسمين، وبعدها رغب كلّ منهما أن يتوحّد من جديد مع جزئه الآخر. وعندما يلتقيان، فإنّهما يترابطان بشدّة من أجل الالتحام والدّوبان معا، ويتركان أنفسهما يموتان بالجوع والسّكون حفاظا على تلك الوضعية الأصليّة. ومن هنا أساس العبارة المشهورة "الحب والجوع *faim et amour*". وبالتالي، يتبيّن لنا أن مبدأ اللذة في هذه الحالة هو في خدمة "غرائز الموت"،³ فهذه الأسطورة إذا تشكّل خطرا على المسعى الرّامي إلى جعل مبدأ اللذة في خدمة الحياة لا خدمة الموت.

وباعتبار أن اللذة تجمع بين طرفين، فقد تمّ النّظر إلى العلاقة الإيروسية على أنها التّحام طرفين لهما المقصد الشّهواني نفسه. وقد يتبيّن بالارتكاز علم أوصاف العلاقات الخارجية وعلى الملاحظة

¹ Ibid, pp77-84.

² Ibid, pp77-84.

³ 58.-Freud, Au- delà du principe de plaisir, pp, 47

المباشرة، أنّ الطرفان المرتبطان بعلاقة إيروسية، ملتحمان بدليل الالتصاق والتلامس "السطحي"!!! أو "العميق"!!!، وأنّ هذا الالتحام يعني أن يذوب أحدهما في الآخر ويتمزج معه في وحدة كليّة دائمة، إلا أنّ العلاقة تنتهي -وهي ليست نهاية مرغوبة- بانقطاع التّواصل والاتصال وإدراك هشاشة وظرفية الالتحام، وكأنّ هذا الانقطاع موجود ليفسح المجال لشيء آخر:

" ولكن القول أن ازدواجية الجنسية تفترض كلاً، يعني أننا سنطرح مسبقاً الحب كالتحام. إن رثاء الحب يكمن في ازدواجية الكائنات والتي لا يمكن التغلب عليها. إنه علاقة مع ما يتهرّب للأبد. إن العلاقة لا تقهر في آن واحد/ ipso facto الغيرية، ولكنها تحتفظ بها. إن رثاء الشّهوانية *la volupté* يكمن في واقعة كونها اثنان. إن الآخر كآخر ليس هنا موضوعاً يصير نحن، ولكنه على العكس ينسحب في سرّيته (غيبيته). إن سرّية الأنثى - الأنثى التي هي بشكل أساسي آخر - لا تحيل أيضاً إلى بعض المفاهيم الرومانسية للمرأة الغامضة (السريّة) المجهولة أو غير المعروفة [...] أريد أن أقول ببساطة أن هذا السرّ لا يجب أن يُفهم بالمعنى الأثيري *le sens éthéré* لنوع من الأدب، ولا أن يفهم بالمادّية الأكثر وحشية والأكثر وقاحة أو الأكثر ركافة لظهور الأنثى، فلا-سرّها ولا-احتشامها قد ألغيا. إن التّدنيس ليس نفياً للسرّ، ولكنه أحد العلاقات الممكنة معه.¹

وبذلك، فقد استطاع لفناس تجاوز عقدة الدنس الملازم لتلك العلاقات، باعتباره دنساً جسيماً ينقل الإنسان من حالة الطّهارة إلى حالة اللا-طهارة، مع ما يستوجب ذلك من طقوس الاغتسال والاستحمام لاستعادة الطّهارة والطّهر. أضف إلى ذلك الدّنس الرّوحي الذي يعني نوعاً من الاعتداء على عفة وحرمة المرأة ونقائها. ورغم هذا العائق، يتحوّل التّدنيس إلى مجرد حلقة وسطى للارتباط بالسرّ (الغيب). وبالتالي، فإنه رغم ما يظهر في العلاقة الإيروسية من تكريس لمبدأ اللذة المستفيضة، وفقدان المقصد في المداعبة والتّلمس والتّدنيس بشكل من "الوحشية" والعنفوانية، إلا أن ذلك لا يفقد الأنثى سرّها وغيبيتها، ما يجعل التّعالّي ممكناً نحو المستقبل. "إن فينومينولوجيا الشّهوانية التي سأمر عليها هنا-الشّهوانية ليست لذّة كغيرها من اللذات، لأنها ليست لذّة منزوية/معزولة مثل الأكل والشّرب- يظهر أنّها تتبنّت رؤانا حول دور ومكانة الأنثى الاستثنائي وحول غياب كل التحام في الإثارة الجنسية *L'érotique*".² وهناك أشكال عديدة للحصول على اللذة، يكون فيها الموضوع المحقق للذة غير مشارك فيها، على خلاف ممارسة الحب والشّهوانية التي تحتاج للمشاركة والقرب والوجه ولكن تحتاج أيضاً إلى "المسافة"، ويتساءل لفناس من جديد:

"هل يمكننا أن نصف الاتصال مع الآخر بواسطة الإيروس على أنه إخفاق؟ مرة أخرى نعم، إذا تبيننا علم مصطلحات الأوصاف المعتادة، وإذا أردنا أن نصف الإثارة الجنسية بـ "الامتلاك" و "الاستحواذ"

¹ Levinas, *Le temps et l'autre*. Op.cit, pp 77-84.

² Ibid, pp 77-84.

أو "المعرفة". إلا أنه لا يوجد أي من هذا أو إخفاق كل هذا في الإيروس، لأنه إذا أمكننا أن نملك ونفهم ونعرف الآخر، فإنه لن يكون الآخر، ومنه فالامتلاك والمعرفة والفهم هي مفاهيم السلطة [...]. وبالمناسبة، فإن الاتصال مع الغير يسعى إليه عموماً كالتحام، وقد أردت بالتحديد تكذيب أن تكون العلاقة مع الغير هي غياب الآخر، ليس الغياب الواضح والبسيط، وليس الغياب الخالص للعدم، ولكن غياب في أفق المستقبل، الغياب المتمثل في الزمن. أي الأفق الذي يمكن أن تتشكل فيه حياة شخصية في خضم الحدث المتعالي، والذي أسميناه سابقاً الانتصار على الموت [...].¹

وإن تعميق البحث في المشهد الإيروسي يكشف أن الطرفان في مسعى متواصل لاكتشاف شيء ما، بدليل اليدين اللتين توظفان لهاته الغاية واللتين تتحركان في كل الاتجاهات، وهذا النمط من الحركة يتم إدراجه في "المداعبة" التي يُعتقد أنها من أجل أغراض استثارة الشهوة ومضاعفة الأحاسيس، ولكن يتبين:

"أن المداعبة هي طريقة وجود الشخص، والذي يذهب في اتصاله مع آخر إلى أبعد من هذا الاتصال، والاتصال ينتمي كإحساس إلى عالم النور. ولكن المداعب ليس ملموساً بالتعبير السليم، فليست الشهوانية أو فتور هاته اليد الممنوحة في الاتصال هي ما تبحث عنه المداعبة. إن بحث المداعبة لا يدري عما يبحث، فهاته اللا-معرفة وهاته الفوضى الأساسية هي المهم. إنها مثل لعبة بلا مشروع ولا خطة مطلقاً، ليس مع ما يمكن أن يكون لنا ويكون نحن، ولكن مع شيء آخر، دائماً آخر، دائماً مع ما يتعذر الحصول عليه، ودائماً القادم. إن المداعبة هي انتظار ازدياد الجوع، وانتظار الوعود الأكثر غنا، والتي تفتح أفاقاً جديدة على ما هو بعيد المنال. إنها تتغذى من الجوع الذي لا يعد ولا يحصى".²

إن هناك شيئاً ما يتجاوزنا ويفلت من بين أيدينا ولا يتمكن عقلاً من فهمه واستيعابه، ولكن رغم ما يظهر في الإيروس من سلبيات ناتجة عن عدم إدراك لحقيقة العلاقة، سواء من طرف الفكر الفلسفي ممثلاً في أفلاطون أو التحليل النفسي ممثلاً في فرويد، إلا أن بفضل -وفق التحليل الجديد الذي يقدمه لفناس- يمكن التفكير في الغيرية، الخصوبة، المجتمع والميتافيزيقا:

الغيرية : يطرح لفناس عدداً من الأسئلة حول إمكان علاقة غيرية بين طرفين لا يحاول أحدهما أن يعلي من شأنه على حساب الآخر، ولكن أين تكون الغيرية في ذاتها مطلباً مشتركاً، وهذا ممكن في حدود العلاقة المفتوحة نحو السر والمستقبل، حيث:

"إن آثار العلاقة مع الآخر كامنة في الحياة المتحضرة، والتي يجب إعادة البحث عنها في شكلها الأصلي. فهل توجد وضعية تظهر فيها غيرية الآخر في شكلها النقي؟ وهل توجد وضعية أين لا تكون

¹ Ibid, pp 77-84.

² Ibid, pp 77-84.

فيها الغيرية لدى الآخر مجرد اتجاه صعودي لهويته، وأين لا يخضع فقط لقانون المشاركة الأفلاطوني [...]؟ ألا توجد وضعية تكون فيها الغيرية مدعومة بطريقة إيجابية من طرف كائن وكأنها ماهية؟ ما هي الغيرية التي لا تتدرج ببساطة في تعارض نوعين من نفس الجنس؟ أعتقد أن العكس والعكس تماماً، أي أن الألم لا يتأثر في شيء بالعلاقة الممكن حصولها بينه وبين ما يرتبط به. إن الألم الذي يسمح في النهاية بالبقاء آخر بشكل مطلق، يتمثل في الأنثى/الأنثوية.¹

ب. الخصوبة (من الوحدة إلى التعدد): يمكن أيضاً التفكير في الوحدة والكثرة بطريقة جديدة، كما هو الحال في العلاقة الموجودة بين الزمن واللحظة، فالزمن هو خصوبة اللحظة، أو يمكننا أن نقول بأن اللحظة تتجلب الزمن.

إن "الزمن هو بشكل ما خصوبة اللحظة، فالامتياز المدرك في الإيروس أنه يسمح بإعادة التفكير في الوحدة والكثرة بطريقة جديدة".² وإمكانية المصالحة بين الميتافيزيقا والإيطيقا تبقى قائمة، لأن النعالي يحتاج إلى الانفصال، والرغبة في الآخر هي في الحقيقة "رغبة ميتافيزيقية". إن "الرغبة المستحضرة بدءاً من الصفحات الأولى والمسمّاة رغبة ميتافيزيقية (الكُلِّيَّة والنَّهائية، ص3)، هي معطاة بمعنى غير معتاد تماماً، ما جعل لفنّاس يخصّص أسطراً طويلة من أجل تحديدها - الأمر يتعلق بالحركة الذّاهبة من الأنا نحو الآخر - فالرغبة هي العلاقة الميتافيزيقية التي تضع الواحد في علاقة مع الآخر".³ إن الخصوبة تمثّل تجاوزاً وتغلباً على الموت الذي يضع حدّاً للمسعى الغيري، وبذلك تشكّل الولادات الجديدة والكثيرة امتداداً لأنا في أنا آخر:

"أمام حدث خالص وأمام مستقبل محض والمتمثل في الموت، أين لا يستطيع الأنا حياله شيئاً. أي أنه لا يمكنه أن يكون أنا - بحثنا عن وضعية أين مع ذلك يمكنه أن يظل أنا، وقد أطلقنا اسم الانتصار على الموت على هذه الوضعية. ومرة أخرى لا يمكننا أن نصف هذه الوضعية بالسلطة. كيف في غيرية الـ: أنت، يمكنني ألا أذوب في الـ: أنت، وبدون أن أتوه، وأن أبقى أنا في الـ: أنت؟ بدون أن أكون مع ذلك الأنا الذي أنا عليه في حاضري، أي الأنا الذي يعود قديراً إلى ذاته؟ كيف يمكن للأنا أن يصير آخر بالنسبة لذاته؟ وهذا لا يمكن أن يصير إلا بطريقة واحدة، ألا وهي الأبوة".⁴

إن الخصوبة لها معنى آخر أيضاً، فهي كذلك قدرة على اتّخاذ مصير آخر، غير المصير المفروض علينا أو المحدّد لنا بواسطة القدر. ورغم ذلك فإن لفنّاس يستمدّ نظريته من التّراث الدّيني المسيحي، حيث يبقى وفيّاً لمقولات "الأب" و"الابن"، ويتبيّن ذلك من خلال تحديده لماهية الابن في علاقته مع أبيه:

¹ Ibid, pp 77-84.

² Tayse, Eros et fécondité. Op.cit, p187.

³ Ibid, p262.

⁴ Levinas, Le temps et l'autre. Op.cit, pp 85-89.

" ومن جهة أخرى فإنّ الابن ليس حدثاً يقع لي من أي نوع كان، كما هو الحال بالنسبة لحزني أو امتحاني أو معاناتي، إنه أنا، إنه شخص. وأخيراً فإنّ غيرية الابن ليست هي غيرية أنا آخر Alter ego. والأبوة ليست تعاطفاً من خلاله يمكنني أن أضع نفسي محلّ الابن، لأنه من خلال كياني أكون ابني وليس من خلال التعاطف. إن رجوع الأنا إلى ذاته والذي يبدأ المبدأ الإلهي (الإبوستاز / Hypostase) ليس هو إذا بدون عفو/غفران، بفضل الآفاق المستقبلية المفتوحة بواسطة الإيروس. وبذل الحصول على هذا العفو بواسطة الحلول المستحيل للمبدأ الإلهي، فإننا نحققه بواسطة الابن. إذ تتحقّق الحرّية ويكتمل الزّمن ليس فقط بواسطة مقولة السّبب ولكن بواسطة مقولة الأب [...] إن الأبوة ليست فقط تجديد للأب في الابن وامتزاجه فيه، إنها كذلك خارجية الأب بالمقارنة مع الابن ووجوداً متعدّداً. إن خصوبة الأنا لا بد أن تُقدّر تساويًا مع قيمتها الأنطولوجية. وهذا ما لم يحقّق حتى الآن، فواقع أنها مقولة بيولوجية لا يحدد بأي شكل من الأشكال مفارقة المعنى حتى السيكلوجي".¹

وإن تجاوز لفناس لكانط يكمن في التّركيز على الإيطيقا، ثم إنه يربط الأخلاق بالميتافيزيقا، وإذا كان موقفه من الإيروس في البداية يتميز بالتّجريد وعدم الواقعية، فقد تغير تدريجياً بحيث أصبح الإيروس وسيلة لتحقيق الغيريّة والإنجاب، وبالتالي فرصة لتدخّل العدالة والقانون من أجل تحديد حقوق الأسرة وواجباتها. وبالتالي، فهو يعبر عن وضعية حضارية قائمة على الكشف والإخفاء، وعلى تحويل الحاجة إلى رغبة توافقاً من جهة مع كانط، ومن جهة أخرى مع هيجل أيضاً.

ج. المجتمع الخصب: إن التّفكير في العلاقات الاجتماعية من منظور أفلاطوني يؤوّل بها إلى الآفاق المثالية والمطلقة، وكأنّ على الأفراد القريبين من بعضهم البعض أن يحاكو نماذج وماهيات ثابتة تحرّم المجتمع نفسه من الحيوية والحركيّة، فيصير بلا زمن وبالتالي بلا خصوبة. والفكر الوجودي نفسه ورغم حرصه على تشخيص مصادر القلق، إلا أنه مع هيدجر سيؤسس لنمط من التّعايش الاجتماعي وفق مقولة "الوجود مع" التي لا تتوافق كثيراً مع مطلب الغيرية.

يتعلق الأمر عند لفناس بالتّمتع بالحرّية الفردية، بقدر ما يتعلق بتقاسم وتشارك هاته الحرّية، ما يسمح بتبدّل الوضعيات والانتقال من وجود يكون فيه كل واحد قرب الآخر أو معه، إلى وجود متمثّل في التّموقع قبالة الآخر، لأنه لا يتم التّعرف على الوجه إلا من خلال هذه الوضعيّة. لم يعد الأمر إذاً منحصرًا في مقولات إما الوجود (الحرّية) أو عدم الوجود (فقدان الحرّية)، ولكن الأمر هنا قابل لأن يفسح المجال أمام مقولة ثالثة هي بين الوجود والعدم إنها وضعية المشاركة والتّعايش، ومن ثم كل موجود يصير مزدوجاً. وبذلك فإننا نلاحظ أن التّقّد قد مسّ التّصور الأنطولوجي للوجود (زينون الإيلي) والتّصور المثالي للعلاقات الاجتماعية (أفلاطون) والتّصور الوجودي لها (هيدجر). يقول لفناس:

¹ Ibid, pp 85-89.

"لقد أردت أن أبرز أن الغيرية ليست فقط وجود حرية أخرى بجانب لي سلطة عليها أو أنها غريبة عني مطلقاً، بدون علاقة معها. إن تعايش عددا من الحريات هي تعددية تجعل وحدة كل واحد سليمة، أو أن هاته التعددية تتوحد في ثنائية تتعلق بالوجود نفسه لكل شخص، والوجود نفسه يصبح مزدوجاً، وبذلك فقد تم تجاوز المفهوم الإيلي للوجود. إن الزمن يشكّل ليس فقط الشكل المتخلى عنه للوجود، ولكن حدثه نفسه. إن المفهوم الإيلي للوجود يهيمن على فلسفة أفلاطون، أين كانت التعددية أدنى من الواحد، وأين كان دور الأثنى مفكراً فيه ضمن مقولات الانفعال والفعل، وكان مختصراً في المادة. إن أفلاطون لم يفهم الأثنى في مفهومها الخصوصي الإيروسّي/الإغوائي. ولم يترك للأثنى في فلسفة الحب دوراً آخر غير ما تعلّق بتوفير مثال للفكرة، التي هي وحدها تكون موضوعاً للحب. وكل خصوصية علاقة الواحد بالآخر تمرّ مرّ الكرام. إن أفلاطون يصنع جمهورية تحاكي عالم المثل، إنه يضع فلسفة لعالم النور ولعالم بلا زمن. وبداية من أفلاطون سيتم البحث عن المثال الاجتماعي في مثال الالتحام. وسنضنّ أنّ الفرد يفكر في علاقته مع الآخر بالتّماهي معه، وذلك بالذّوبان في تمثّل جماعي، وفي مثال مشترك. إنه المجتمع الذي يقول "نحن" والملتفت إلى المثال المعقول وإلى الحقيقة والذي يحسّ بأنّ الآخر بالقرب منه وليس قبائلته. إنه المجتمع الذي يتكوّن بالضرورة حول مفهوم ثالث يلعب دور الوسيط. وتواجد الواحد مع الآخر Le Miteinander يبقى هو أيضاً مجتمع الـ مع / l'avec وحول الحقيقة يتكشف في هيئته الأصلية/الأصيلة. إنه مجتمع حول شيء مشترك، وإنه أيضاً في جميع فلسفات وحدة الشعور/التواصل. إنّ طريقة العيش عند هيدجر تجد نفسها في الموضوع وحده وفي مصطلحات الوحدة يتواصل تحليل الوجود هنا/الدازن Dasein في شكله الأصيل".¹ ويضيف قائلاً: "حاولت في مجتمع الوجود إلى جانب، معارضة مجتمع "أنا-أنت" ليس بأخذ معنى بوبر Buber، أين تبقى المعاملة بالمثل La réciprocité علاقة ورابطة بين حريتين منفصلتين، وأين تكون خاصية الذاتيّة التي لا مفرّ منها منعزلة وغير مقدّرة. لقد بحثت عن تعال زمني لحاضر نحو سرّيّة (غيبية) المستقبل. وهذه ليست مشاركة في حدّ ثالث، سواء كان شخصاً، حقيقة، عملاً أو مهنة، إنها مجتمع وليست مشاركة. إنها المواجهة وجهاً لوجه بلا وسائط، وهي ممنوحة لنا في الإيروس، حيث أن القرب من الآخر يحافظ كلية على المسافة. والرتاء يكون في الوقت نفسه نابعا من هذا القرب ومن هاته الثنائية".²

د. الميتافيزيقا وإحياء القيم الدّينية: إن حركة التّاريخ عند لفناس عبارة على حركة مستديرة تبدأ بالحياة وتنتهي بالحياة، ولا يشكل الموت في الحقيقة إلا حلقة وسطى (جسر) بينهما وليس نهاية، إنه بذلك يعبر عن معتقد وإيمان دينيين، إن لم نقل أحد حيل الغيب من أجل جعل مسؤوليتنا تجاه أقراننا مسؤولية ممتدة عبر لانهائية الزمن، لأن حصر الحياة في الهنا الأرضي هو مبرّر لكلّ الشرور التي

¹ Levinas, Le temps et l'autre. Op.cit, pp 85-89.

² Ibid, pp85-89.

يقتربها الناس، ولكن الإيمان بالهناك (الحياة بعد الموت) ليس مبرراً للانزواء عن العالم (التصوف) بحجة مجانية الشر، لأن ذلك يمكن أن يتسبب في إيهام الإنسان أنه ليس من بني البشر، ما يجعله ينخرط باسم المقدس في العنف. لا يهم بالنسبة لـ لفناس أن نعيش مع، بجانب أو قرابة البشر، ولكن المهم هو نعيش في وضعية "وجها لوجه" Face to face والتي تسمح لنا بملاحظة وجوههم من أجل أن تكتمل مشاركتنا في الهنا والهناك. يقول:

"لقد بدأت بمفهوم الموت انطلاقاً من مفهوم الأنثى، وقد وصلت إلى الابن، ولم أعمل بطريقة فينومينولوجية. إن استمرارية التطور تتعلق بجذلية تبدأ من الهوية لتصل إلى المبدأ الإلهي (L'hypostase)، من تسلسل وارتباط الأنا بالذات، متوجهين إلى المحافظة على هذه الهوية والمحافظة على الموجود، ولكن في إطار تحرير الأنا بالنظر إلى الذات. ومثلت الوضعيات الملموسة التي حُلّت، اكتمال هذا الجدل. وإن كانت بعض الوساطات قد تمّ تجاوزها. ووحدة هذه الحالات-الموت، الجنسانية، الأبوة- لا تظهر حتى الآن إلا بالنظر إلى مفهوم السلطة المقصاة من طرف هذه الحالات".¹

إن مثل تلك النقلة ليست جديدة تماماً، فمن المعروف أن الإيروس أو قوة الحياة، قد تم توظيفه لمعارضة الموت (التاناتوس Thanatos) أو القوة المهدّمة.

و"المقصود من هذا المصطلح عند الإغريق قديماً الموت، ولم يستخدمه فرويد نفسه ولكن فيدارن P. Federn هو الذي أدخله. وهو كثير الاستخدام في التحليل النفسي للدلالة على اندفاع الموت في نفس الوقت الذي يعني فيه الإيروس في كتابات فرويد مجموع اندفاعات الحياة. إن هدف الإيروس هو المحافظة على أكبر قدر من الوحدة، إذا له دور المحافظة، إنه الاتصال. أما اندفاع الموت، فإنه يهدف على العكس من ذلك إلى تحطيم كل العلاقات، يهدف إذا إلى تحطيم وتدمير الأشياء، فهدفه النهائي هو تحويل كل ما يحيا إلى الحالة الجامدة (اللا-عضوية)".²

وفي الأخير، نتساءل هل يحاول لفناس إحياء المسيحية في شكلها البدائي؟ يمكننا أن نقول أن المملكة الإلهية لا تأتي كحدث نهائي يتوج حركة التاريخ أو يعبر عن نهايته، ولكنها كامنة في قلب كل فرد له قابلية لأن يتحوّل. ولقد دعا المسيح إلى محبة الجميع، والإحسان سراً، وعدم الرغبة في الغنى، وعدم محاكمة أي أحد، وعدم القيام بالعبادات علانية. ووقف ضد كل مأسسة للمسيحية، أي ضد الدولة، وضد الجماعة، وضد الكنيسة. إن "المسيحية البدائية هي هدم للدولة، إنها تمنع القسم، الخدمة العسكرية، المحاكم، الدفاع الشرعي، وتمنع الدفاع عن الجماعة أياً كانت، وتمنع أي تمييز بين المواطن والغريب، وتمنع حتى تراتبية الطبقات".³ إذا، ومن هذا المنطلق، يمكن القول أن لفناس يعمل على استعادة المسيحية

¹ 89.-Ibid, pp85

² Dictionnaire de psychologie- Roland Doron, Françoise Parot- PUF 1991, Octobre. P 683

³ 1. Texte établi par Friedrich Wurzbach, traduit Nietzsche Frederich, La volonté de puissance, tome 176 de l'allemand par Geneviève Bianquis. Gallimard 1995, p190, p

في وضعيتها الخالصة باعتبارها "ممارسة وليست مذهباً، إنها تبيّن لنا كيف نتصرّف، وليس فيما يجب أن نؤمن".¹ حيث أن المسيح في البداية كان يتوجّه مباشرة إلى الحقيقة الداخلية، وإلى مملكة الله الموجودة في قلب كل واحد، فما كان يهّمه هو أن يصير الإنسان متّحداً مع الله وسعيداً. ولكن هذا التّوجه الأول لم يكن ليرض الكنيسة التي كان عليها أن تعيد زحزحة معنى المسيحية إلى مكان آخر، عن طريق التضخيم من شأن المعجزات، تكثيف طقوس العبادة وتعقيدها والتّركيز على الخطيئة الأصليّة وعلى الغفران والعقاب.

إن المسيحية لا تتموضع في التّاريخ لتحرير الإنسان من الزّمن أو من بطش التّاريخ، ولكنها تعمل على جعله يدرك بأن خلاصه ونجاته لا يمكن أن يتحقّقا إلا بفضل الزّمن وبفضل التّاريخ، ففيه ظهر المسيح، وفيه ظهر الوحي. إن "الحالة الإسكاتولوجية للإنسانية حتى وإن كانت عودة لوضعية النّعيم، فإنها لا يمكن أن تكون استرجاع أو إعادة الإنتاج المطلق للواقع كما كان عند بداية الخلق. والإسكاتولوجيا لا تهدم التّاريخ، بل هي نهايته واكتماله".² إنّ العمل على تحقيق الذات الإنسانية في وضعيتها الأولى والأصيلة عن طريق تهديم الزّمن والتّاريخ، لا يتوافق مع المسيحية التي تستعمل التّاريخ والزّمن كوسيلة من أجل الخلاص الذي لا يعني العودة إلى الحالة الأصليّة. فبالنّظر إلى التّاريخ وإلى المسار العام للبشريّة، يتّخذ الخلاص درجات ومستويات متعدّدة بحسب طبيعة الأعمال والمنجزات.

خلاصة:

لقد أمكن لـ لفناس انطلاقاً من رؤية فلسفية ومسيحية أن يؤسس لعلاقة "غيرية" مفتوحة على المستقبل، مبرهنها بالتّالي على أن الأمر لم يعد مقتصرًا فقط على تلبية رغبة نفسية أو جسمية ولكنّه صار مرهوناً بـ "رغبة ميتافيزيقية" تمرّ عبر الإنجاب الذي يأخذ معنى "الخصوبة" التي تتجاوز الموت وتنتصر عليه. وذلك في الحقيقة ينمّ عن روح مسيحية محكومة بمبدأ "الحب" بمعانيه المتعدّدة، أين يكون الإنجاب بمقاصده الكليانية متوافقاً مع "ممارسة الحب". وبالتالي، فهو يستقي معنى المشاركة من دلالات إنجاب المسيح "الابن"، الإنجاب الذي بفضل منحه الله نفسه للمشاركة. وبالتّأكيد فإن هذه المصالحة بين الإلهي والإنساني لها مقدّمات في المسيحية، وإن كان لفناس يعيد التفكير فيها من منطلق إنساني مبرز أهم الصّعوبات التي تعيق تنمّين الإيروس ونفيعه في صيرورة التّاريخ الكوني، فإنّه على العموم يتطابق مع المسيحية لصالح توجّهات مثالية، مثالية للغاية.

¹ Ibid, p178.

² Mystique et pensée chrétienne. Op.cit, p 20.