

## جایگاه «او بودگی»: چگونگی مطرح شدن خدا نزد امانوئل لویناس

محمد مهدی عبدالعلی نژاد<sup>۱</sup>

احمد فاضلی<sup>۲</sup>

### چکیده

لویناس از تصور «نامتناهی» یا خدا نزد دکارت به مثابه‌ی امری که ناشی از اندیشه‌ی «من اندیشنده» نیست، بسیار بهره برده است، ولی آن را در راستای نظام اخلاقی خود باز تفسیر می‌کند. این که باز تفسیر لویناس از برهان دکارت تا چه حد می‌تواند برهانی اخلاقی در جهت اثبات وجود خدا باشد و همچنین این که اساساً خدا چه جایگاهی در فلسفه‌ی وی می‌تواند داشته باشد، مسائلی هستند که در این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است. از سویی دیدگاه لویناس درباره‌ی خدا قابل انفکاک از فلسفه‌ی او نیست. وی فلسفه‌ی خود را با نقد تاریخ فلسفه‌ی غربی مبنی بر نادیده گرفتن غیریت دیگری شروع می‌کند. سپس بامعنای خاصی که بر مفهوم سوپراکتیویته بار می‌کند، می‌کوشد مسیری اخلاقی به سوی «دیگری» بگشاید؛ مسیری که در آن غیریت «دیگری» به رسمیت شناخته شده باشد. این گونه به نظر می‌رسد در این مسیر تنگناهایی وجود دارد که لویناس سعی کرده است

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۹/۲۱

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی دانشگاه قم (نویسنده مسئول)، [m.alinejad@stu.qom.ac.ir](mailto:m.alinejad@stu.qom.ac.ir)

۲. استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم، [Ahmad.fazeli@gmail.com](mailto:Ahmad.fazeli@gmail.com)

با طرز تلقی ویژه‌ی خود از خدا و جعل واژه‌ی «او بودگی» بر آن‌ها فائق آید. این مقاله تلاشی است برای پرتوافکنی بر چگونگی سیر لویناس در جهت رسیدن به مفهوم خدا یا «او بودگی»؛ و این که تا چه حد می‌توان این سیر را برهانی اخلاقی بر وجود خدا تلقی کرد.

**واژگان کلیدی:** خدا، او بودگی، نامتناهی، لویناس، دیگری، اخلاق.

## مقدمه

امروزه در بین متکلمان غربی یکی از پرطرفدارترین استدلالات برای اثبات وجود خدا استدلالات اخلاقی است. در این بین اندیشه‌ی لویناس در فضای الهیات پست‌مدرن تأثیرگذار بوده است و عده‌ای سعی کرده‌اند با الهام از تفکر وی براهینی را برای اثبات وجود خدا صورت‌بندی کنند؛ اما خود لویناس تعمداً برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه و صورت‌بندی نکرده است. نزد او مسئله‌ی اثبات وجود خدا هیچ‌گاه اهمیت اولی و بالذات ندارد، «این که عده‌ای لویناس را مدافع دین و خدا می‌دانند و عده‌ای او را ملحد می‌دانند به این سبب است که مسئله‌ی وجود یا عدم وجود خدا، مسئله‌ی نخست و مهم او نبود» (dudiak, 2009: 5). علت این امر آن است که وی خدا را مربوط به حوزه‌ی اخلاق می‌داند که مقدم بر هستی‌شناسی و فلسفه است. خدای لویناس از سنخ وجود نیست بلکه از سنخ الهام و ندایی است که از خودش در رابطه‌ی «من» با «بیگانه» (دیگری) نشانی برجای گذاشته است. ضمن این که دعاوی لویناس در باب مسئله‌ی خدا ساخته‌ی منطقی برهانی نیست، بلکه حاصل پژوهش و توصیف پدیدارشناسانه‌ی دقیق وی از روابط بین انسان‌ها است. حال باید دید خدا چه جایگاهی در روابط بین انسان‌ها دارد؛ لویناس چگونه از دل این روابط دمی را به نام «خدا» بیرون می‌کشد و به خواننده‌اش معرفی می‌کند؛ و این که چه میزان در معرفی واژه‌ی «خدا» صائب به نظر می‌رسد.

## ۱. نقد لویناس به فلسفه‌ی غرب

«فلسفه آن‌قدر که فراموشی دیگری است فراموشی هستی، آن‌چنان که هایدگر باور داشت، نیست» (Critchley, 2009: 19) این نقد لویناس بر تاریخ تفکر غربی است. وی در پس این نقد به دنبال یافتن راهی برای ارتباط با «دیگری» است که در آن غیریت «دیگری» نادیده گرفته نشود. فلسفه هرگز نمی‌تواند به‌طور شایسته درباره‌ی «دیگری» سخن بگوید؛ زیرا کار فلسفه اساساً تقلیل دادن دیگر بودگی «دیگری» به «همان» (خود) (the same) است. گرچه به گفته‌ی ارسطو فلسفه با حیرت آغاز می‌شود — که نوعی

غیریت در این حیرت تحقق دارد — اما درنهایت با نگاه مفهومی خود «دیگری» را به اندیشه‌ی «همان» فرو می‌کاهد. لذا می‌توان گفت که تاریخ فلسفه به‌نوعی تاریخ فرو کاستن غیریت «دیگری» به این همانی «همان» است. اساساً نگاه مفهوم ساز فلسفه نمی‌تواند غیریت را تحمل کند، از این رو آنچه غیریت خود را در برابر سوژه‌ی فلسفی حفظ می‌کند همواره از دید فلسفه خارج می‌ماند؛ بنابراین «دیگری» و خدا که به باور لویناس همواره غیریت خود را نسبت به من حفظ می‌کنند، حد فلسفه‌اند و حد فلسفه جایی است که اخلاق شروع می‌شود. آنچه برای لویناس خارج از تاریخ فلسفه است، تجربه کردن «دیگری» در یک رابطه‌ی اخلاقی است.

فلسفه تمامیت‌خواه است و در تمامیت‌خواهی اخلاق پاس داشته نمی‌شود. «قدرت، سلطه و تمامیت‌خواهی اخلاقی و سیاسی، درنهایت در همین تمامیت‌خواهی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه فلسفه‌های پیشین سرچشمه دارد.» (علیا، ۱۳۹۵: ۴۱) این تمامیت‌خواهی فلسفه در الهیات فلسفی نیز خود را نشان می‌دهد. چنان‌که هایدگر ورود خدا به متافیزیک را به این سبب می‌داند که فهم عقل نیازمند یافتن اساس و توضیحی واحد برای همه‌ی واقعیت و هستی است. این اساس که واقعیت را توضیح می‌دهد، به‌مثابه‌ی عالی‌ترین هستی تلقی و به‌مثابه‌ی تمامیت و وحدت همه‌ی هستندگان فهمیده می‌شود؛ اما لویناس معتقد است اندیشیدن به الوهیت به‌مثابه‌ی «حقیقت هستی» به تعالی و نامتناهی بودن خدا آسیب می‌رساند (Urbano, 2012: 55-56). در صورتی که این تعالی خدا است که تمامیت‌خواهی سوژه‌ی فلسفی را زیر سؤال می‌برد.

لویناس با الهیات عقلی مخالف است زیرا خدا را چارچوب‌بندی (thematize) می‌کند و او را به یک مفهوم محض فرو می‌کاهد. الهیات عقلی ظهوری از فلسفه‌ی «همان» است که تعالی را در حلول منحل می‌کند. در این نوع الهیات خدا تبدیل به ایده‌ای صرف می‌شود. او همچنین با الهیات رازورزی (mysticism) مخالف است زیرا منجر به وحدت خدا و انسان و نادیده گرفتن استقلال آن‌ها می‌شود. این دو نوع الهیات (عقلی- رازورزانه) تعالی خدا را یا ضعیف یا ویران می‌کنند. پیش‌فرض این دو دیدگاه این است

که می توان به خدا، از طریقی غیر از مسؤولیت اخلاقی در قبال دیگری دست یافت؛ که از نظر لویناس مردود است.

فلسفه با انکار اهمیت هر چیزی که بیرون از حیطه ی توانایی و صلاحیت آن است، ادعای سیطره ی بی کم و کاست بر ساحت امور معنادار را دارد؛ الهیات عقلی مادام که لزوم توجیه مواضع خویش را در قالب گفتار خردپسند تصدیق می کند، بر انقیاد خویش نسبت به فلسفه مهر تأیید می زند... لویناس می کوشد از خدا در قالب گفتاری سخن بگوید که «نه هستی شناسی باشد و نه ایمان». این رویکرد هرگونه معرفت خدا اعم از اخلاقی یا شهودی و هرگونه الهیات اعم از ثبوتی یا سلبی را که درباره ی ذات خدا غور و نظر پردازی می کند، کنار می گذارد. به جای آن خداوند مظهر ممتاز آن چیزی می شود که از بیرون بر اندیشه وارد می آید، مطلقاً به هستی تقلیل نمی پذیرد و در چارچوب معرفت یا تجربه ی سوژه دریافتنی نیست (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۹۱).

لذا لویناس در این جا به دکارت نزدیک تر است تا کانت. دکارت استدلال می کند که همه ی ایده ها ریشه در سوژه دارند به جز ایده ی «خدا»؛ زیرا موجود متناهی نمی تواند ایده ی «نامتناهی» را تولید کند. از این مقدمه نتیجه می شود که ایده ی خدا باید از خارج از سوژه آمده باشد؛ اما کانت وجود خدا را به مثابه ی ایده ی عقل عملی اثبات می کند. مهم ترین وجه اختلاف لویناس و کانت در این است که برای لویناس خدا ایده ای نیست که در میان دیگر ایده ها یافت شود، بلکه از هر ایده ای فراتر می رود.

اشاره شد که لویناس به دنبال راهی برای ارتباط با «دیگری» (یا خدا به مثابه ی «غیر») است که در آن، برخلاف فلسفه، غیریت «دیگری» به رسمیت شناخته شود و گفته شد که این راه را اخلاق در اختیار لویناس می گذارد؛ اما سؤالی که در این جا مطرح است این است که اخلاق از منظر وی چگونه تعریف می شود. وی می گوید:

ما همین در معرض تردید نهادن خودانگیختگی (spontaneity) من را که از ناحیه ی حضور «دیگری» تحقق پیدا می کند اخلاق می نامیم. غرابت یا بیگانگی «دیگری»، فروکاست ناپذیری اش به من، به اندیشه ی من و مایملک من، دقیقاً به صورت در معرض تردید قرار دادن خودانگیختگی من، به صورت اخلاق، تحقق

می‌پذیرد (Levinas, 1969: 43).

«امر اخلاقی ورای مشاهده و اطمینان است، زیرا ساختار خارجیت را ترسیم می‌کند. اخلاق شاخه‌ای از فلسفه نیست بلکه فلسفه‌ی اولی است» (Levinas, 1969: 304). اخلاق زمینه‌ای است که به واسطه‌ی پارادوکس رابطه‌ی «نامتناهی» با «متناهی» بدون همبستگی، طراحی شده است. چنان رابطه‌ای که هیچ احاطه‌ای در آن وجود ندارد بلکه بیش‌تر فوران (لبریزی) متناهی، توسط «نامتناهی» است که زمینه‌ی اخلاق را تعریف می‌کند. اخلاق یعنی انفجار و فروپاشی وحدت (Levinas, 1993: 200).

اگر برای کانت اخلاق عبارت است از اطاعت از قانون یا امر مطلق که به مثابه‌ی اراده‌ی عقلی تحمیل می‌شود، برای لویناس اخلاق فرمانی است که توسط درخواست اخلاقی «دیگری» بارور شده است، به عبارت دیگر برای کانت اخلاق ناشی از عقل مختار است. درحالی که برای لویناس اخلاق ناشی از منقاد «دیگری» بودن (دیگرآیینی) است. اخلاق لویناس با دو ندای آغازین شروع می‌شود، یک ندا از سوی «دیگری» و یک ندا از سوی «من». به اعتقاد وی اساسی‌ترین فرمان اخلاقی که از سوی «دیگری» خطاب به «من» می‌شود این است: «قتل مکن». و معنی این فرمان عبارت است از: «سرکوب اخلاقاً محال «دیگری»، تحویل «دیگری» به «همان» (Llwyn, 1995: 88). فرمان «قتل مکن» اولین و بنیادی‌ترین همه‌ی قوانین است که سایر فرمان‌ها در آن سرچشمه دارند. «قتل مکن» فرمان «دیگری» است از موضع دیگربودگی مطلق، از موضع پارادوکسی جلال و درماندگی. «دیگری» به من فرمان می‌دهد قتل نکنم اما وسیله‌ای در دست ندارد که مرا به اطاعت از این فرمان وادارد (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۰۰). فروکاست «دیگری» به «همان» در اخلاق ممکن نیست، زیرا چنان که در تعریف اخلاق گذشت، «دیگری» هرگز به تصرف و فهم من در نخواهد آمد. «دیگری» همواره غیریت و تقدم خود را نسبت به «همان» حفظ می‌کند. یگانه راه سرکوب او آن است که درصدد از بین بردنش برآیم. کشتن نه سیطره، بلکه نوعی نابود کردن است. دست شستن کامل از فهم است. قتل قدرتی اعمال می‌کند بر چیزی که از چنگ قدرت می‌گریزد (Levinas, 1969: 198). تنها در فلسفه و از

بعد هستی‌شناسی است که سعی می‌شود غیریت «دیگری» نادیده گرفته شود. لویناس از این نوع مواجهه به عنوان «قتل» یاد می‌کند. اساساً فلسفه نمی‌تواند مواجهه‌ای با «دیگری» داشته باشد زیرا چنان که ذکر شد تاریخ فلسفه، - به جز چند استثنا - تاریخ تحویل «دیگری» به «همان» است. لذا می‌توان گفت که مواجهه با «دیگری» اساساً اخلاقی است؛ اما این که مواجهه با «دیگری» اخلاقی است معنایش این نیست که من به شکلی اخلاقی در برابر او عکس‌العمل نشان خواهم داد.

نخستین ندای «من» در یک رابطه‌ی اخلاقی - و چنان که خواهیم دید، برای «من» بودن - گفتن «حینی» (hineni) است. به روایت سفر تکوین آنگاه که خداوند برای آزمون ابراهیم او را فراخواند، ابراهیم در پاسخ این خطاب می‌گوید: «حینی» یعنی من این‌جایم. این به معنی اعلام حضور خود و قرار دادن بی‌قید و شرط خود در دسترس خدا است. به گفته‌ی لویناس کلمه‌ی «من»، یعنی من این‌جایم، جوابگوی همه چیز و همه کس. اولین کلام من ego cogito دکارت نیست بلکه این سخن است که من این‌جایم. (علیا، ۱۳۹۵: ۱۶۷-۱۶۶).

لویناس دین را نیز شبیه اخلاق تعریف می‌کند. او در تمامیت و نامتناهی پیشنهاد می‌کند دین را چنین تعریف کنیم: «رابطه‌ای که بین «همان» و «دیگری» برقرار می‌شود، بدون تأسیس یک تمامیت.» تمرکز در این جا روی تعالی مطلق «دیگری» است. تعالی‌ای که به مثابه‌ی رفعت و فقر آشکار می‌شود (Levinas, 1991: xvi). لویناس معتقد است خدا اجمالاً در تجربه‌ی اخلاقی مشاهده می‌شود. برای او اخلاق زمینه‌ای آشکار و واضح فراهم می‌کند که در آن «رد» (trace) خدا می‌تواند تشخیص داده شود. وی خاطر نشان می‌کند که بعد الهی از طریق چهره‌ی انسانی منکشف می‌شود. خدا به مثابه‌ی «ردی» از طریق چهره‌ی «دیگری» - که «خود» در قبال او به خدمت و عشق ورزیدن خوانده شده است - منکشف می‌شود. من از طریق ارتباط با «دیگری» خدا را لمس (touch) می‌کنم. دین تعبیر لویناس برای بیان این رابطه‌ی اخلاقی است (Urbano, 2012: 50-51). در اندیشه‌ی وی اخلاق به دین کمال می‌بخشد. اخلاق شرط ممکن بودن انکشاف خدا است.

خدا در لحظه‌ای که فرد به فراخواندن «دیگری» پاسخ می‌گوید، آشکار می‌شود. مسؤولیت در قبال «دیگری» حاکی از حضور خدا است.

از آن‌جا که اخلاق مبتنی بر دو طرف «دیگری» و «خود» است لذا قبل از پرداختن به چگونگی مطرح شدن خدا در اندیشه‌ی اخلاقی لویناس باید به اوصاف این دو طرف پرداخت.

## ۲. مفهوم «دیگری»

همان‌طور که در اندیشه‌ی لویناس «دیگری» بر «من» مقدم است. در این‌جا نیز «دیگری» قبل از «خود» آورده شده است.

اندیشه‌ی لویناس را در رابطه با «دیگری» می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. در بخش نخست وی بر غیریت مطلق «دیگری» تأکید می‌کند. در بخش دوم «دیگری» در نزدیکی «من» قرار می‌گیرد و سعی می‌کند با مفهوم «چهره» این نزدیکی را نشان دهد؛ و در بخش سوم «دیگری» در بطن «من» جای می‌گیرد که واژه‌ی «مادری» (maternity) یا «جانشینی» نشان‌دهنده‌ی آن است. در این قسمت سعی می‌شود چگونگی این سه بخش یا سه دوره‌ی اندیشه‌ی لویناس را روشن سازیم.

«[دیگری] در هر رابطه‌ای که وارد می‌شود از همان ابتدا خود را به‌مثابه‌ی امری مطلق در فاصله‌ی نامتناهی حاضر می‌کند» (Levinas, 1969: 215). «دیگری» از اندیشه‌ی تعالی می‌جوید به این معنا که خود را برتر از ایده‌ای در ذهن و مقدم بر اندیشیدن می‌داند. این یعنی «دیگری» هرگز احاطه نمی‌شود و بنابراین بی‌نهایت (نامتناهی) است.

اگر «دیگری» غیریت مطلق است و در فاصله‌ی نامتناهی از من قرار دارد، رابطه‌ی «من» و «دیگری» چگونه ممکن است؟ پاسخ لویناس را می‌توان در مفهوم «چهره» و «مادری» یافت که بر اساس آن دو ضمن حفظ دیگربودگی «دیگری»، چگونگی ارتباط آن با من توضیح داده شده است. مفهوم «چهره» مفهومی پارادوکسیکال است که ضمن حفظ غیریت «دیگری» چگونگی انکشافش را برای من توضیح می‌دهد. «دیگری» صرفاً از راه «چهره» مورد مواجهه قرار می‌گیرد. «چهره» تجلی و ظهور «دیگری» است. «چهره»



تنها دریچه و روزنه‌ای است که سوژه به سوی «نامتناهی» دارد؛ اما این دریچه منجر به تقلیل نامتناهی بودن «دیگری» به متناهی نمی‌شود چرا که «چهره» هم‌زمان «دیگری» را می‌دهد و پنهان می‌کند» (Levinas, 1969: 78-79).

پارادوکس موجود درون مفهوم «چهره» نزد لویناس را - مبنی بر اینکه «چهره» هم‌زمان «دیگری» را ظاهر و پنهان می‌کند - می‌توان به رابطه‌ی خدا با آثارش تشبیه کرد. همان‌طور که ما هرگز خدا را نمی‌بینیم، بلکه در بهترین حالت آثار حضور خدا در جهان را می‌بینیم، چهره‌ی «دیگری» را نیز هرگز نمی‌بینیم بلکه صرفاً اثر آن را مشاهده می‌کنیم (Putnam, 2004: 45).

لویناس از گونه‌ای تجربه‌ی «دیگری» سخن می‌گوید که در آن «دیگری» در بطن «من» قرار می‌گیرد که واژه‌ی «مادری» نماینده‌ی این تجربه است. «مادری آستن بودن «دیگری» در «همان» است» (Levinas, 1991: 75). آنچه در «مادری» مهم است مسؤولیت در قبال «دیگری» تا حد جانشینی برای او و رنج کشیدن از تأثیر شکنجه [بر روی دیگری] است. «مادری» حتی در قبال آزاری که شکنجه‌گر می‌بیند مسؤول است. مادری کاملاً «برای دیگری بودن» است. لویناس معنای «خود» را با اصطلاح مادری پیوند می‌زند و اعلام می‌کند: «مادری» معنای صحیح «خود» را در اختیار ما می‌گذارد. «خود» نمی‌تواند به خودش شکل دهد؛ او پیش‌ازین به واسطه‌ی انفعال مطلق شکل گرفته است» (Levinas, 1991: 104). همان‌طور که «مادری»، بخشیدن نهاد خود به فرزندش و به تعبیری بی‌نهاد شدن در برابر او است، همچنین «من» در برابر «دیگری» کاملاً تهی، بی‌نهاد و منفعل است.

اما چگونه ممکن است «دیگری» غیر مطلق باشد و درعین حال در بطن سوژه جای گیرد و جانشین آن شود؟ لویناس بر تجربه‌ای دیگر از «مطلقاً غیر» تأکید می‌کند که در آن تمرکز بر روی دیگربودگی «دیگری» نیست، بلکه تأکید بر روشی است که در آن دیگربودگی «مقولات «من» از هستی» (my categories of being) را در هم می‌شکند و خود را میان «من» و خویشتن «من» قرار می‌دهد. به عبارت دیگر لویناس نه بر «دیگری»

چنان که فی نفسه است، بلکه بر تجربه‌ی «من» از «دیگری» تأکید می‌کند، به واسطه‌ی در کانون قرار دادن درهم شکسته شدن درون‌بودگی «من» که مرا به سوی جهان می‌گشاید. در این جا مقولات «نامتناهی» و «دیگربودگی» ویژگی تجربه‌ی «خدا» را دارند که دکارت درباره‌ی آن نوشت: در آن ایده‌ی «خدا» از من فراتر می‌رود. به جای اندیشیدن به خدا دقیق‌تر آن است که بگوییم: خدا در من به خود می‌اندیشد. همین‌طور مواجهه با «دیگری» داشتن تجربه‌ای است که از من فراتر می‌رود، مرا گشاده می‌گرداند، در این حالت «دیگری»، «من» می‌شود و این چیزی است که لویناس جانشینی می‌نامد. جانشینی یعنی «دیگری» در «من» و در میان این‌همانی «من» است (Alford, 2003: 28).

جانشینی در اندیشه‌ی لویناس به معنی خویشتن برای «دیگری» است؛ اما به نظر می‌آید در این جا شکافی در اندیشه لویناس وجود دارد. وی استدلال کرد که «من» از «دیگری» هستم؛ اما از «دیگری» بودن (بغیره بودن) متفاوت است با برای «دیگری» (لغیره) بودن. چنان که کالین دیویس بر این باور است که لویناس در قالب بازی با کلمات مدعی می‌شود «از غیر» بودن، در عین حال «برای غیر» (لغیره) بودن است. استدلال لویناس این‌گونه است: از آن‌جا که مواجهه با «دیگری» مقوم سوژه است، سوژه - آن‌طور که سارتر در هستی و نیستی می‌گوید - برای خود (لنفسه) نیست، بلکه لغیره است، به «دیگری» وابسته و مسؤول در قبال کارها و خطاهای او است (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۶۱)؛ اما مسئله این است که اگر هم بپذیریم که من از «دیگری» ام و «دیگری» در بطن من جای گرفته است و بدین معنا «من» برای «دیگری» و حامل آن هستم، باز از این نتیجه نمی‌شود که «من» باید با او به صورت اخلاقی رفتار کنم. چنان‌که خود لویناس تصریح می‌کند که این‌که مواجهه «من» با «دیگری» ذاتاً اخلاقی است، به این معنی نیست که من همواره در مواجهه با «دیگری» اخلاقی رفتار می‌کند. به عبارت دیگر وی گویا توضیحی قانع‌کننده در اختیار خواننده‌اش نمی‌گذارد که چگونه از این‌که «دیگری» مقوم «من» است، نتیجه می‌شود که «من» برای «دیگری» ام تا حدی که تقاص خطاهای او نیز بر گردن من است. البته به نظر می‌رسد وی

به این شکاف توجه داشته است و سعی کرده این شکاف را با مفهوم «او بودگی» و فرمان خدا به توجه به همسایه، پر کند. به این نکته در بخش پایانی باز خواهیم گشت.

### ۳. مفهوم «خود»

لویناس به نوعی از سوژگی کتیویته دفاع می کند؛ اما در مسیری متفاوت با «من اندیشنده» ی دکارت و «من استعلایی» هوسرل گام برمی دارد و به جای این که «دیگری» را نسبت به «من» و برحسب «من» تعریف کند، بر آن است که باید «من» را در نسبت با «دیگری» تعریف کرد. وی برداشتی از سوژگی کتیویته ارائه می دهد که به روی «دیگری» باز است؛ برداشتی که «غیر» را بر «همان»، مسؤولیت را بر آزادی و نامتناهی را بر تمامیت ترجیح می دهد (اصغری، ۱۳۸۸: ۳۵). «من» با «دیگری» سروکار دارد پیش از آن که «من» به حضور «دیگری» آگاهی داشته باشد؛ یعنی سوژگی کتیویته به واسطه ی «دیگری» در «من» شکل می گیرد. به عبارت دیگر قوام سوژگی کتیویته به «دیگری» یا غیریت است، غیریتی که به «من» فرو کاسته نمی شود؛ و البته در مقابل سوژگی کتیویته ی من نیز این همانی خود را حفظ می کند و به غیر فرو کاسته نمی شود؛ اما از آن جا که قوام «من» به «غیر» است، «من» در نسبت به «غیر» تعریف می شود نه برعکس. سوژگی کتیویته بعد فوق العاده مسؤولیت روزانه ی من در قبال دیگر انسان هاست. در قبال چیزی که تحت قدرت من نیست؛ زیرا «دیگری» ابژه ای در جهان تحت قدرت من نیست. نتیجتاً در این مسؤولیت نوعی درماندگی و عمل انجام نشده وجود دارد... چیزی که وقوع می یابد و به موجب آن سوژه خودانگیختگی خود را شکسته شده می یابد (Levinas, 1993: 185). حتی اگر «من» از طریق تأیید و تحکیم خودم به عنوان امری نخستین، مسؤولیت آغازینم نسبت به «دیگری» را انکار کنم، هرگز نمی توانم از این واقعیت بگریزم که «دیگری» پاسخی از من طلبیده است، پیش از آن که من اختیارم را برای اجابت نکردن او، تأیید و تحکیم کنم. اختیار اخلاقی قسمی آزادی دشوار است، اختیاری دیگر آیین، مکلف و ملتزم نسبت به «دیگری»... اگرچه ما از حیث هستی شناسانه مختاریم دست رد به سینه ی «دیگری» بزنیم، اما در این حالت همیشه متهم می مانیم، با وجدانی معذب (علیا، ۱۳۹۵:

. (۱۷۳)

«من» دیگر در حالت فاعلی نیست بلکه «من» حاصل و موضوع خطابی است که از خارج بر من وارد آمده است. من اولاً منفعل است نه فعال. «چهره» مرا مجبور می‌سازد قبل از آن که من موافق هرگونه مواجهه اجتماعی بوده باشم. «من» خوانده شده‌ام. من زمانی من هستم که یک انگشت به من اشاره کرده باشد. به عبارتی قبل از این که من فاعلی فعال باشم من گیرنده‌ای منفعل از یک خطاب هستم؛ که از بیرون و مستقل از اراده‌ی من به جانب من می‌آید. «من» کسی است که موضوع برای تکالیفش است، نه فاعل شناسا که خودش هویتش را تعیین می‌کند. این نکته راه را برای اخلاق لویناس هموار می‌کند، همچنان که تصریح می‌کند: «من سوژکتیویته را از منظر اخلاقی توصیف می‌کنم.» سوژکتیویته اخلاقی به چه معنی است؟ سوژه در پاسخگویی به «دیگری» شکل می‌گیرد؛ یعنی سوژه وقتی سوژه شد که در قبال «دیگری» مسؤول شد. سوژکتیویته اخلاقی دقیقاً به معنای درک همین مسؤولیت است؛ یعنی سوژه متوجه این نکته باشد که هویتش در گرو مسؤولیت در قبال «دیگری» است؛ یعنی سوژه وجودی قبل از مسؤولیتش برای خود قائل نباشد. «خود بودن یعنی قادر نبودن به گریز از مسؤولیت» (علیا، ۱۳۹۵: ۱۵۸). «من بودن یعنی پیوسته یک مسؤولیت بیشتر بر عهده گرفتن» (Levinas, 1998: b, 60) خود اخلاقی خودی است که هیچ‌گاه ظن این که به قدر کفایت اخلاقی نیست او را رها نمی‌کند. لذا مسؤولیت عرضی سوژه نیست، بلکه اساس ذات او است.

لویناس اصل «فردیت» را نیز بر پایه‌ی مسؤولیت من در قبال دیگری توجیه می‌کند. این که من فردی غیر از دیگری هستم به خاطر این است که من در قبال خطابی مسؤولم که تنها خودم می‌توانم انجامش دهم؛ بنابراین «من هستم» یک مبدأ نیست بلکه یک پاسخ است. این چنین نیست که من نخست وجود داشتم و سپس مسؤول شدم بلکه من به مثابه‌ی مسؤول، به مثابه‌ی مسؤولیت وجود دارم؛ بنابراین اخلاق بر هستی‌شناسی مقدم است. لویناس می‌گوید: «من حامی فردیت برخاسته از مسؤولیت در قبال دیگری هستم» (Levinas, 1998: b, 108).

بنابر آن چه بیان شد تصور «دیگری» یا «نامتناهی» هم اساس امکان [وجود] «خود» به هیئت موجودی مفارق است و هم درعین حال سیطره‌ی مطلق «خود» را بر جهان در معرض تردید قرار می‌دهد. (دیویس، ۱۳۸۶: ۹۵) تصور «نامتناهی» اتکابه نفس و استغنائی ذاتی «من اندیشنده» در قضیه‌ی کوگیتو را از هم می‌پاشد از آن رو که به سوژه نشان می‌دهد که او نه منشأ خویش است و نه سرچشمه‌ی تمامی اندیشه‌ها و معرفتش. بدین قرار کوگیتو از همان ابتدا با حضور چیزی در آن که ورای قدرت او است، شکاف برداشته است. به تعبیر دکارت «در نتیجه حرفی جز این برای گفتن باقی نمی‌ماند که تصور «نامتناهی»، مانند تصور خود من، در همان لحظه که آفریده شده‌ام با من زاده و پدید آمده است.» (دیویس، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۲-۱۹۳) «همان» توسط «دیگری» از خواب بیدار می‌شود، گویی «دیگری» از درون به جداره‌های آن ضربه می‌زند (Levinas, 1993: 141). لذا می‌توان گفت: «من فی نفسه هستم به واسطه‌ی دیگران» (Levinas, 1991: 112) یا به عبارتی «من به واسطه و برای دیگران هستم» (Levinas, 1991: 114).

محتوای «همان» بیش از آن است که در بر دارد و آن عبارت است از میل، جست‌وجو، تحمل و... (Levinas, ۱۹۹۳: ۱۱۶). استعلایی که لویناس از آن سخن می‌گوید و گاهی آن را استعلای اخلاقی می‌نامد، در ساختار سوژه کتیوبه بنیاد دارد و در حقیقت برون خویشی سوژه است. لذا وی تصریح می‌کند: «رابطه با «نامتناهی» را نمی‌توان در چارچوب تجربه بیان کرد، زیرا اندیشه‌ای که به «نامتناهی» می‌اندیشد گنجای آن را ندارد» (Levinas, 1969: 25).

#### ۴. خدا و چگونگی مطرح شدن او

نقد لویناس به فلسفه غرب در باب مفهوم خدا این است که فلسفه‌ی غرب خدا را در حوزه‌ی هستی‌شناسی یا به تعبیر خود او الهیات وجودی (onto-theology) بررسی می‌کند. کاری که مضمون‌پردازی یا فلسفه می‌کند فرو کاستن تعالی غیریت به مقولات ذهن انسان است. لذا لویناس می‌گوید:

«انسان در حیرت است که آیا ممکن است بدون آسیب رساندن به مطلقیتی که به نظر می‌رسد واژه‌ی «خدا» بر آن دلالت دارد به‌طور صحیحی درباره خدا سخن گفت؟ آگاه شدن از خدا به چه معناست؟ آیا آگاه شدن از خدا به معنی مشمول کردن او در شناختی است که او را در تجربه جذب می‌کند؟ تجربه‌ای که - حالت‌های آن هر چه باشد - همچنان از جنس دانستن و فراچنگ آوردن است؟ براین اساس آیا «نامتناهی» یا غیریت تام و تمام، یا بداعت امر مطلق به حلول، به تمامیتی که «من می‌اندیشم» دریافت استعلایی در بردارد، به نظامی که شناخت در کل تاریخ به آن منتهی می‌شود، یا به آن تمایل دارد، باز نمی‌گردد؟» (Levinas, 1998: xii)

درنهایت روش پدیدارشناسی لویناس شناخت فلسفی خدا را غیرممکن می‌داند؛ اما پدیدارشناسی او اگرچه در شناخت خدا شکست خورده است، اما همین شکست است که خدا را از دام خشونت زبان مفهومی می‌رهاند و تعالی او را اثبات می‌کند. برای وی رابطه‌ی اخلاقی با «دیگری» مشتمل بر معنایی از خدا است که کاملاً متفاوت از مفهوم فلسفی و الهیات وجودی از خدا است که در اساس تمایز بین عقل و ایمان قرار دارد. مفهوم فلسفی از خدا عبارت است از موجودی متعالی که اساس نهایی تمامی موجودات است. این موجود متعالی می‌تواند شناخته شده یا ناشناخته باشد، یا موضوع شناخت باشد یا موضوع راز ورزی؛ اما مفهوم اخلاقی خدا برخلاف مفهوم فلسفی متعلق به جهانی و رای این جهان نیست. بلکه درون سوژه‌ی اخلاقی است که دیگر به مثابه‌ی جوهر یا وجود تفسیر نمی‌شود بلکه به مثابه‌ی مسئولیت و تکلیف نامتناهی تفسیر می‌شود. ارتباط با خدا همان ارتباط با «دیگری» است که در مقابل «من» ایستاده است؛ یعنی کسی که من نباید او را به قتل برسانم؛ ارتباط با هستی‌ای نیست که در جهان دیگر به مثابه‌ی علت اولی فلسفی سکونت دارد (Large, 2000: 9).

لویناس نمی‌خواهد که خدا را به مرتبه‌ی هستنده یا ذاتی محدود کند، یا برهانی جدید بر اثبات وجود او بیاورد بلکه مدعی آن است که «تنها شرایطی را» توصیف کند که «در آن خود معنای کلمه‌ی خدا وارد اندیشه شود؛ شرایطی که در آن این کلمه نه بر هستی، نه بر مداومت بر هستی، نه بر هیچ عالم دیگری دلالت کند - فقط بر عالمی دلالت کند - بدون آن که در شرایط دقیقاً دقیق این سلب‌ها به الهیات سلبی تبدیل شود»

(Levinas, 1998: 168). الهیات سلبی در آخر به الهیات ایجابی می‌انجامد. اینکه بگوییم خدا چه نیست، راه را برای توصیف غیرمستقیم خدا باز می‌گذارد؛ و از این رهگذر باز گرفتار حلول و هستی‌شناسی می‌شویم.

لویناس در به کار بردن واژه‌ی خدا بسیار محتاط است، زیرا این واژه بار مقوله‌ای و هستی‌شناختی دارد، لذا از آن پرهیز می‌کند و واژه‌ی «به‌سوی خدا» (to God) را جایگزین می‌کند. خدا نمی‌تواند اسمی داشته باشد زیرا اسم خدا را چارچوب‌بندی می‌کند. «به‌سوی خدا» دو دلالت دارد: یکی اینکه از خدا مفهوم هستی‌شناسی را سلب می‌کند. دوم این که می‌گوید باید به این خدا نزدیک شد؛ و این نزدیکی از طریق «همسایه» است. «همسایه» شبیه خدا است و از «من» به خدا نزدیک‌تر است. چهره‌ی همسایه بدون تجسم بخشیدن به خدا در چهره، او را منکشف می‌کند. خدا حی و حاضر است در کردار نیکی که فرد در قبال «دیگری» فقیر انجام می‌دهد، نه در تلاش برای اثبات وجود او (Urbano, 2012: 71-72).

در مقابل «به‌سوی خدا» مفهوم الحاد قرار دارد. در اندیشه‌ی لویناس الحاد دو معنی دارد: ۱- موقعیت طبیعی «خود» منزوی که در خانه و بنفسه (with itself) است. ۲- کسی که در جدا زندگی کردن از جهان لذت می‌یابد. ملحد در برابر آنچه بیرون از خود است، بسته است. به سبب موقعیت طبیعی «خود» الحاد مقدم بر هم سلب و هم اثبات امر الهی است (Urbano, 2012: 67-68).

الحاد شرط ارتباط واقعی با خدای حقیقی است. منظور لویناس از این جمله آن است که برای رابطه با خدا، هستی انسان باید کاملاً از خدا جدا باشد، نه این که محو و معدوم و مستهلک باشد. اگرچه انسان مخلوق خدا است، اما او آن عنصری از خلقت است که با مایه‌هایی خلق شد که مستقل از خالق باقی بماند، یعنی عمداً خدا را انکار کند و ملحد باشد. موجودی بدون قابلیت انکار خدا نه می‌تواند وارد رابطه با خدا شود و نه می‌تواند در رابطه با او باقی بماند (Cohen, 1992: 205-206). به عبارتی غیاب و نامرئی بودن خدا - که وسوسه ساختاری و ضروری الحاد است - برای لویناس سازنده‌ی حضور اصیل و

حقیقی خدا در بین ما است (dudiak,2009: 1). این جا لویناس مخالفت خود را با وحدت وجود نشان می‌دهد، در وحدت وجود سوپژکتیویته در ذات الهی مندک و محو می‌گردد؛ اما وی معتقد است که اگر سوپژکتیویته محو گردد دیگر ارتباطی وجود نخواهد داشت، لذا برای شهادت به حضور خدا وجود سوژه‌ی منفک از خدا الزامی است.

بیان شد که اولین کلام سوژه گفتن حینی است. اکنون مشخص می‌شود که درعین حال که حینی شهادت بر سوپژکتیویته است، شهادت بر حضور خدا است. به عبارتی می‌توان گفت «من» با گفتن «حینی» هم سوپژکتیویته خود را برقرار می‌سازم و هم و حتی مقدم بر آن به حضور خدا گواهی می‌دهم؛ اما باید توجه داشت در عبارت «من این جا هستم»، یعنی در نخستین عبارتی که به خدا شهادت داده می‌شود، خدا بیان نمی‌شود (منکشف نمی‌شود) (utter) در این جا حتی فرد نمی‌تواند بگوید: من به خدا اعتقاد دارم. گواهی دادن به خدا (bear witness to god) این نیست که فرد بگوید: «من به خدا باور دارم». چنان که گویی جلال خدا می‌تواند به مثابه‌ی موضوع یا نظریه و یا به مثابه‌ی ذات هستی، اثبات شود (Levinas, 1993: 200).

در مقابل الحاد ابتدایی که ذاتی سوژه است نوعی الحاد وجود دارد که به معنی دوم آنچه در بالا در تعریف الحاد ذکر شد، نزدیک است. این نوع الحاد ناشی از نوع نگاه فلسفه‌ی غربی به خدا و جهان است. نگاه ابژه ساز به خدا و دیگر انسان‌ها منجر به الحاد نوع دوم می‌شود. خدا ابژه‌ی شناخت ما نیست، بلکه، شناخت خدا به صورت یک امر به سوی ما می‌آید، شبیه حکم کتاب مقدس (mitzvah) شناخت خدا، شناخت آن چیزی است که باید انجام گیرد، غیر از این هر چه باشد به الحاد می‌انجامد که بالاخره سرنوشت فلسفه‌ی غربی است. فلسفه‌ی غربی ضرورتاً به الحاد می‌انجامد زیرا نتوانسته از دایره‌ی حلول هستی رها شود (Urbano, 2012: 73).

واژه‌ی «گریز» در لویناس را می‌توان به وجهی مترادف با عبور از الحاد گرفت. «گریز» عبارت است از: «ضرورت خروج از خود، یعنی شکستن بنیادین‌ترین و تغییرناپذیرترین زنجیرهای محدودکننده؛ این حقیقت که من خودش است» (Levinas, 2003: 55).



«گریز» در هم شکستن کرانمندی هستی‌شناسی است و بر وجود نقصان در این سنت دلالت می‌کند انسان‌همواره با التفات به اگزستانس می‌اندیشد و «غیر» را در کام «همان» به دام می‌اندازد. «همان»، کران هستی است (صیادمصور، ۱۳۹۶: ۲۰۴).

بنابراین تصور لویناس از سوپزکتیویته به مثابه‌ی مسؤولیت راهی برای فهم خدا باز می‌کند؛ خدایی که از ذهن ناشی نشده است بلکه به ذهن وارد شده است. در این جا وی از استدلال دکارت در اثبات وجود نامتناهی (خدا) استفاده می‌کند که بر اساس آن سوژه منشأ ایده‌ی «خدا» نیست، زیرا این ایده از قبل وجود داشت، قبل از آن که آگاهی شروع به فعالیت کند. وی از ایده‌ی دکارت بهره می‌گیرد اما کاملاً از آن در جهت اثبات وجود خدا استفاده نمی‌کند.

اما استدلال دکارت برای وجود خدا در تأملات چنین است:

مراد من از کلمه‌ی خدا جوهری است نامتناهی، سرمد و... اما همه‌ی این صفات به قدری عظیم و والا است که هرچه بیشتر در آن‌ها تأمل می‌کنم کمتر یقین می‌کنم که مفهومی که از آن‌ها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد. از همه‌ی آنچه تاکنون گفتم نتیجه می‌گیرم که خدا وجود دارد؛ زیرا اگرچه مفهوم جوهر از آن جهت که خود من جوهرم، در من موجود است، اما من که خود موجودی متناهی‌ام، نمی‌توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم، مگر آنکه جوهری واقعاً نامتناهی آن را در من نهاده باشد. (دکارت، ۱۳۶۹: ۴۹-۵۰)

لویناس علاقه‌ای به گام بعدی دکارت ندارد که به موجب آن معلوم می‌شود حضور تصور «نامتناهی» در درون سوژه برهانی است بر وجود خدا. وی در این جا از تفکر دکارت عبور می‌کند چراکه تفکر دکارت بر مبنای علیت است و علیت در دامنه‌ی هستی‌شناسی است. دکارت معتقد است از آن جا که معلول نمی‌تواند برتر از علت باشد، پس تصور «نامتناهی» نیز نمی‌تواند ناشی از اندیشه‌ی «متناهی» که ناقص است باشد، لذا باید جوهر نامتناهی موجود باشد. وی می‌گوید: «به‌طور آشکار حقیقت بیش‌تری در جوهر نامتناهی نسبت به جوهر متناهی وجود دارد و بنابراین آگاهی از نامتناهی باید به وجهی مقدم بر آگاهی من از متناهی باشد. به عبارتی آگاهی من از خدا باید مقدم بر آگاهی من از خودم

باشد، من چگونه می توانم بدانم که شک می کنم و [به چیزی] میل دارم؟ دانستن این که من فاقد چیزی هستم و من کامل مطلق نیستم، به واسطه‌ی داشتن ایده‌ی کامل تر از خودم در بطنم، فهمیده می شود؛ و من با مقایسه‌ی خود با آن چیز کامل تر نواقص خودم را درمی یابم» (Levinas, 1969: 211).

لویناس سعی می کند با توجه به ساختار واژه‌ی (infinity) چگونه حضور «نامتناهی» را در سوژه نشان دهد. (in) در (infinity) هم‌زمان هم سلب و هم متأثر بودن (finite) است. (non) (نا) و (in) (در) به مثابه‌ی جست‌وجوی خدا در اندیشه‌ی انسان است. این همان ایده‌ی «نامتناهی» دکارت در ما است (Levinas, 1998: 95). بنابراین مفهوم «نامتناهی» به زبان ساده عبارت است از: «نا - متناهی در متناهی» و یا به تعبیری «غیر» در «همان». ایجاد سلب در «نامتناهی» (سلب تناهی) درون سوژه کتیوبته صورت نمی گیرد که آن را انکار یا سلب کند، بلکه در خود ایده‌ی «نامتناهی» است، یا در سوژه کتیوبته به مثابه‌ی ایده‌ی «نامتناهی». در این معنا است که ایده‌ی «نامتناهی» یک ایده‌ی واقعی است نه آنچه من صرفاً از طریق سلب تناهی درک می کنم (Levinas, 1993: 216-217).

آنچه برای لویناس در کشف دکارت اهمیت دارد، مواجهه با «غیری» است که به‌طور کلی از شناخت سوژه بیرون است. «تصور دکارتی از ایده‌ی «نامتناهی» مشخص‌کننده‌ی رابطه‌ای است با هستی‌ای که خارجیت تام و تمام خود را نسبت به کسی که آن را می اندیشد حفظ می کند» (Levinas, 1969: 50). به گفته‌ی وی «دکارت بهتر از اصحاب ایدئالیسم یا رئالیسم به کشف رابطه‌ای با غیریتی کامل عیار و فروکاست ناپذیر به درون‌بودی، راه می برد که با وجود این علیه درون‌بودی عمل نمی کند» (Levinas, 1969: 211).

اما این که سوژه را مواجهه‌ای آغازین با آن چیزی که از او فراتر می رود، برمی سازد، نزد لویناس برهانی بر وجود خدا که می توان به آن ایمان آورد یا نیاورد، نیست، بلکه آنچه از این رهگذر ثابت می شود، بیش تر توجهی است برای کاربرد کلمه‌ی خدا به صورت نامی برای آن ساحتی از ادراک یا معنا که در اختیار آگاهی و منقاد آن نیست. خدا از

جنس ذات، جوهر، یا هستی نیست زیرا فرد فرد این اصطلاحات به زبان هستی‌شناسی تعلق دارند، خدا خارجیت تام و تمام و تعالی است که در کنه سوپژکتیویته در معرض دیدار می‌آید. خدا «اندیشه را به یک‌باره از هم وامی‌پاشد.» و چنان که لویناس در یکی از تقریرهای موردعلاقه‌اش می‌گوید: به اندیشه مجال می‌دهد که از خود فراتر رود: بدین‌سان اندیشه «اندیشه‌ای را می‌اندیشد که بیش از آنی می‌اندیشد که می‌اندیشد» (Levinas, 1998: xv). خلقت نیز برای لویناس بار اخلاقی دارد. از منظر وی مخلوق بودن یعنی سوژه (موضوع) بودن برای ایده‌ای که ذاتاً مقدم بر «من» است و از همه‌ی افق‌های اندیشه‌ی من فراتر می‌رود و با «حضور» «من می‌اندیشم» من جمع نمی‌شود. لذا «نامتناهی» از آن‌جهت خالق «من» است که منقاد «من» نیست و از اندیشه‌ی «من» فراتر است (Westphal, 2000: 209).

در این جا بحث اثبات وجود خدا نیست (زیرا خدا فراتر از وجود است) بلکه موضوع تفکر درباره‌ی پروراندن «دیگری» در «همان» است. جایی که «دیگری» «همان» را تحت انقیاد خود در نمی‌آورد (منکوب نمی‌کند)، بلکه او را بیدار و هشیار می‌کند. «دیگری» «همان» را بیدار می‌کند از طریق توجه دادن به این نکته که در همان اندیشه‌ای وجود دارد که اندیشه‌تر (more thoughtful) آن است که اندیشه‌ی همان باشد، این بیدار کردن آسودگی بزرگ جهان [همان] را آشفته می‌سازد. این اندیشه‌ی آشفته‌گی است که به مثابه‌ی یک رابطه تلقی می‌شود. (Levinas, 1993: 143) جلال «نامتناهی» آشفته‌گی (anarchy) در سوژه است که ناشی از اختفا است، بدون هیچ راه فرار ممکن. این جلال «نامتناهی» در خلوصی آشکار می‌شود که نشانی از «دیگری» در پیشگاه «من» می‌سازد. (Levinas, 1993: 196)

تا این جا آنچه را لویناس اثبات می‌کند تحقق «غیر مطلق» است که این «غیر» می‌تواند خدا یا انسان دیگر باشد. وی اگرچه گاهی از خدا به مثابه‌ی «نامتناهی» و «مطلقاً غیر» نام می‌برد، اما معتقد است که خدا «غیری» غیر از «دیگری» است. خدا نخستین «دیگری» نیست، بلکه غیر از «دیگری» است، «دیگری»‌ای با غیریتی مقدم بر غیریت دیگر اشخاص،

مقدم بر وسواس فکری نسبت به همسایه، در این وجه خدا مقدم بر هر همسایه است و به سوی نقطه‌ی غیاب تعالی می‌جوید (Levinas, 1998: 69 & Levinas, 1993: 224). خدا نه یک «تو» برای «من» است، نه دیالوگ است و نه درون دیالوگ، اما با این حال خدا از مسؤولیت در قبال همسایه جدانشدنی است، یعنی مسؤولیت در قبال کسی که یک «تو» برای «من» است (Levinas, 1993: 203).

لویناس برای اشاره به غیریت خاص خدا اصطلاح «او بودگی» (illegality) را جعل می‌کند. «او بودگی» مستلزم رد هر گونه رابطه‌ی مستقیم، شخصی یا صمیمی با خداوند است. خدا فقط در هیئت سوم شخص یک نظر دیده می‌شود، نه حضوری است و نه غیابی، بلکه نشانی است. بی‌نهایت نزدیک و مطلقاً دور. «او بودگی» غیریت است در غایت دوری؛ و بر صورت خدا بودن نشان این «او بودگی» است (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۶-۱۹۷)؛ لذا می‌توان گفت برای لویناس آن صورتی که در آن انسان خداگونه است همان غیریت است و در این غیریت انسان نشان خدا را حمل می‌کند و تنها جلوه‌ی غیریت خدا برای سوژه گویا همین غیریت «دیگری» یا چهره‌ی او است.

لویناس در این جا دین خود را به یهودیت ادا می‌کند و در باب تفاوت یهودیت با مسیحیت در درک از الوهیت می‌گوید: «مواجهه مستقیم با خدا» یک مفهوم مسیحی است؛ اما در یهودیت همواره سه چیز وجود دارد. «من»، «تو» و «سوم شخص»، کسی که بین ما قرار دارد. خدا تنها به منزله‌ی سوم شخص است که خود را منکشف کرده است (Urbano, 2012: 54).

خدا همواره به مثابه‌ی یک او در رابطه‌ی «من» و «دیگری» قرار دارد. تنها از طریق چهره‌ی «دیگری» است که می‌توان به خدا نزدیک شد. گرچه خدا در رابطه‌ی چهره - به چهره منکشف می‌شود اما این به معنی این که خدا در چهره‌ی انسانی تشخیص یافته است، یا این که او به یک رابطه‌ی اخلاقی تقلیل یافته است، نیست. خدا همچنان دیگری مطلق باقی می‌ماند، دیگری‌ای غیر از دیگربودگی دیگری (other than the otherness of the other) و این همان منظور لویناس است وقتی که به خدا با عنوان «او بودگی»

اشاره می‌کند. خدا خود را از طریق شخص دیگر آشکار می‌کند و با «خود» سخن می‌گوید و این کار را از قلمرو بی‌نام «او بودگی» می‌کند. تشخیص دادن به خدا در چهره‌ی انسان و تعیین بخشیدن به او در رابطه‌ی اخلاقی آسیب رساندن به تعالی و تقدس او است؛ بنابراین «دیگری» تجسم خدا نیست بلکه دقیقاً در چهره‌اش که در آن غیر جسمانی است، ظهور رفعت است که در آن خدا منکشف می‌شود (Cohen, 1992: 209).

خدا به‌طور مستقیم، به‌مثابه‌ی یک هم‌صحبت بر من ظاهر نمی‌شود، بلکه تنها از طریق رابطه‌ی چهره به چهره با دیگری انسانی منکشف می‌شود. «نامتناهی» تنها پس از سوژ کتیویته، در خطر کردن آدمی برای نزدیک شدن به «دیگری»، جلال می‌یابد، از طریق جانشین شدن برای «دیگری»، از طریق کفاره دادن برای «دیگری». خدا جلال می‌یابد بدین سبب که من خودم را مسؤول در قبال دیگری یافته‌ام. جلال خدا دقیقاً ترجمه‌ی وقف شدن «من» برای «دیگری» است (dudi ak, ۲۰۰۹: ۱۰).

بیان شد سوژه پس از الحادش به اولین چیزی که اقرار می‌کند این است که خدا هست. اکنون لویناس می‌گوید که سوژه نمی‌تواند به طریق مستقیم به خدا اقرار کند بلکه این کار را از طریق مواجهه اخلاقی با «دیگری» می‌کند. مواجهه‌ای که در آن غیریت دیگری حفظ می‌شود؛ و خدا به‌عنوان غیریت مطلق و سوم شخص حافظ و نگهبان این غیریت است. لذا به نحوی می‌توان گفت که خدا مینا و واسطه در اخلاق است؛ اما نه به شکل کانتی<sup>۱</sup> بلکه به شکل غیریتی مطلق یا «او بودگی» که خود را در روابط انسانی مکشوف می‌سازد. لذا لویناس تصریح می‌کند که در گفتن «من اینجا هستم» (حیننی) «نامتناهی» زبان را لمس می‌کند. «نامتناهی» «آن‌جا است» به‌منظور دستور به من به توجه به همسایه‌ام (Levinas, 1969: 37).

نگرانی لویناس از اخلاق الهیاتی بر این نکته استوار است که اگر خدا به‌جای آن که واسطه بین «من» و «دیگری» از طریق فرماندهی بر روابط ما باشد، تکیه‌گاه و پایه‌ی اخلاق باشد، آنگاه کارکرد خدا به‌مثابه‌ی مانعی برای ارتباط چهره به چهره «من» با «دیگری»

۱. برهان کانت عبارت است از لزوم ایده‌ی وجود خدا برای تکمیل جهان اخلاقی ما.

خواهد بود. اگر خدا با دستوراتش که ما چگونه با یکدیگر رفتار کنیم، واسطه بین ما شود دو پیامد در پی خواهد داشت: ۱- من اخلاقاً متوجه فرمان الهی هستم و به وسیله‌ی آن تکلیفم در قبال همسایه به من دیکته می‌شود، نه متوجه خود همسایه بر اساس نیازش (چهره‌اش). ۲- از آن جا که فرمان الهی یکسان بر همه‌ی ما اعمال می‌شود، «دیگری» عملاً تبدیل به «خود دیگری» می‌شود که ایجادکننده‌ی نقشه‌ی ته‌اجمی‌ای است که نه فقط به من اجازه می‌دهد، بلکه مرا ملزم می‌کند که بر «دیگری»، آنچه را که می‌پندارم خدا بر من تکلیف کرده است، تحمیل کنم. لذا در این حالت «من» به «دیگری» بر اساس ویژگی‌های خودم پاسخ می‌گویم نه ویژگی‌های «دیگری»، مطابق آنچه می‌پندارم برایم خوب است (dudiak,2009: 8-9).

مسئله‌ای که در این جا باید به آن پردازیم این است که لویناس چه نیازی به مطرح کردن «او بودگی» دارد؟ به تعبیر دقیق‌تر اگر مواجهه مستقیم «من» با «دیگری» است و این مواجهه ذاتاً اخلاقی است، چه نیازی است که یک «دیگری مطلق» در پس رابطه با «دیگری» در نظر بگیریم؟ برای پاسخ به این سؤال نخست می‌توان به تفاوتی که لویناس میان اخلاق (ethics) و اخلاقیات (morality) قائل است، توجه نمود.<sup>۱</sup> اخلاقیات عبارت است از مجموعه‌ای از قواعد مربوط به رفتار اجتماعی و تکلیف مدنی؛ اما اخلاق همان‌طور که در آغاز مقاله ذکر شد عبارت است از: «موردتردید قرار دادن خودانگیختگی من از ناحیه‌ی حضور دیگری» که منجر به مسؤولیت «من» در قبال «دیگری» می‌شود. لویناس معتقد است اخلاق پایه و مبنا برای اخلاقیات است که بر اساس آن می‌توان نظامی اخلاقی (moral) تأسیس کرد. به نظر می‌رسد لویناس برای تبدیل ارتباط اخلاقی (ethical) با «دیگری» - که ذاتی سوژه است - به رابطه‌ای بر اساس اخلاقیات (moral) به «او بودگی» نیاز دارد. چرا که چنان که بیان شد این که مواجهه با «دیگری» ذاتاً اخلاقی (ethical) است به معنای این که «من» همواره با «دیگری» به صورت اخلاقی (moral) رفتار می‌کنم، نیست.

۱. البته گاهی لویناس این دو واژه را به یک معنی به کار می‌برد. برای مطالعه بیشتر ر. ک، مسعود علیا، کشف دیگری...، ص ۹۸-۱۰۲.

از سوی دیگر مشاهده کردیم از این که سوژه در مواجهه با «دیگری» به وجود می‌آید و به اصطلاح «از دیگری» است، به راحتی نمی‌توان نتیجه گرفت که سوژه «برای دیگری» است که به نظر می‌رسد حکمی moral است؛ بنابراین نهایتاً در نظر لویناس آنچه مانع من می‌شود که سعادت «دیگری» را - که کاملاً از من متفاوت است - بی‌ارتباط با خود بدانم چنان که گویی «دیگری» اتفاقی است که در سیاره‌ای دور افتاده است، این است که چهره‌ی «دیگری» حامل چهره‌ی خدا یا همان «او بودگی» است. «لذا لویناس واژه‌ی «او بودگی» را به ما معرفی می‌کند» (Alford, 2003: 12-13). لویناس به یک «او بودگی» نیاز دارد به مثابه‌ی جانشینی برای قانون تا رابطه‌ی آزاردهنده با «دیگری» را به رابطه‌ی اخلاقی بر اساس مسؤولیت تبدیل کند (Newman, 2000: 91). به عبارت دیگر هیچ انتخاب و ترجیحی بین خود و دیگری وجود ندارد، مگر آن که «دیگری» «ردّ خدا» است. اگر خدا را کنار بگذاریم انتخاب (ترجیح) بین «خود» و «دیگری» را از دست می‌دهیم (Alford, 2003: 30).

کلام خدا کلامی است که محمل آن چهره است. «فرمانی که به من خطاب می‌شود که «دیگری» را رها نکنم.» بر این اساس آن کس که کلام خدا را در چهره‌ی «دیگری» می‌خواند و «حینتی» می‌گوید، برگزیده و ملهم به الهام الهی است و قدم به تاریخ قدسی می‌گذارد. او بر خدای نامتناهی شهادت می‌دهد و این شهادت مقدم بر هر گونه الهیات مضمون‌پرداز است. در این فضای بین‌الاشخاصی است که خدا می‌گذرد و اثری از خود به جای می‌گذارد. این فضا محمل وحی یا انکشاف خداوند است. سوژه‌ی مسؤول در چهره‌ی دیگری اثر «او» را می‌یابد، اثر تعالی الهی را که لویناس از آن با اصطلاح «او بودگی» یاد می‌کند (علیا، ۱۳۹۵: ۱۶۸-۱۶۹).

خدا در صدایش وجود دارد که در فرمانی اخلاقی بیان می‌شود. همه‌ی مسؤولیت‌ها گواهی بر «نامتناهی» اند که همان خدا است (Levinas, 1991: xxxix). خدای لویناس برخلاف خدای کانت - که ایده است - و برخلاف موجود متعالی الهیات سنتی، یک «صدا» است که فرد را در معرض یک دستور نامتناهی قرار می‌دهد. خدا نامتناهی بودن تکلیف

نامتناهی در قبال دیگری است. از این رو لویناس فکر می‌کند در دمی خاص از توصیفات روابط انسانی کلمه‌ای مانند خدا یا خلقت ضروری می‌شود. نهایتاً ارتباط با خدا تنها در رابطه‌ی من با همسایه‌ام یافت می‌شود. البته این به معنی این نیست که خدا نادیدنی و دست‌نیافتنی است، بلکه دلالت بر این دارد که خدا در اخلاق دست‌یافتنی است (Visker, 2000: 250&269).

خدا «دیگری» اعلی نیست بلکه شرط غایب، یا به تعبیری لاشرط مواجهه با دیگری است... تصور «نامتناهی» (خدا، به سوی خدا، رابطه با خدا) مبین رخنه و گسستی در بطن سوژه است که فراتر رفتن از هستی‌شناسی و سلب سیطره‌ی شامل کوگیتو یا «خود استعلایی» را ممکن می‌سازد و نیز همان چیزی است که سبب‌ساز قرار گرفتن سوژه در معرض «دیگری» می‌شود که خود منجر به تأکید لویناس بر اخلاق جانیشینی و مسؤولیت می‌گردد (دیویس، ۱۳۸۶: ۱۹۷).

### نتیجه‌گیری

مشاهده کردیم که دغدغه اصلی لویناس بررسی شروط یا امکان رابطه‌ی اخلاقی با «دیگری» است. وی کار خود را با سوژه‌ی مسؤول در قبال «دیگری» شروع می‌کند. «دیگری» کسی است که همواره غیریت خود را نسبت به سوژه حفظ می‌کند؛ اما در این جا لویناس با این مسئله مواجه است مبنی بر این که اگر «دیگری» غیریت مطلق است چگونه ارتباط با او ممکن است. گفته شد که وی سعی می‌کند این رابطه را با مفاهیمی چون چهره و مادری توضیح دهد.

تلاش لویناس این است که با اوصافی که بر «من مسؤول» - که ذاتاً ethical است - بار می‌کند، در رابطه‌ی با «دیگری» نتیجه‌ی moral بگیرد؛ اما در این جا دو تنگنا وجود دارد. نخست این که لویناس در ابتدا «دیگری» را در فاصله‌ی نامتناهی از من نشانده، لذا مسئله این است که «من» چرا باید در قبال فردی که مطلقاً دور است اخلاقی رفتار کند آن‌هم تا حدی که خطاهای او را نیز بر عهده بگیرد. دوم آن که به‌صرف این که «من» هستی‌اش را از «دیگری» می‌گیرد، به‌راحتی نمی‌توان نتیجه گرفت که «من» باید به



«دیگری» عشق بورزد و به قول لویناس نان خود را به «دیگری» ببخشد. این گونه به نظر می‌رسد که وی برای عبور از این دو تنگنا از «اوبودگی» سخن می‌گوید. «اوبودگی» در واقع خطاب و فرمانی است به «من» که «دیگری» را رها نکنم. وی عمداً گامی در جهت اثبات وجود «اوبودگی» یا خدا بر نمی‌دارد، زیرا وجود خدا را قابل اثبات یا انکار نمی‌داند، اساساً خدا از جنس وجود نیست که برهان پذیر باشد بلکه از جنس وحی و الهام است، از جنس «بایدی» مقدس است، صدایی است که تنها در یک زمینه اخلاقی و کاملاً پراگماتیک می‌توان به تحقق آن گواهی داد؛ بنابراین گواهی دادن به خدا یک اندیشه نیست بلکه یک عمل است که در رابطه‌ی «من» با «بیگانه» (دیگری) منکشف می‌شود. از منظر لویناس باید از شر خدای مفهومی رهایی یافت تا بتوان به تحقق خدا در اخلاق اقرار کرد. این اندیشه وی یادآور دعای معروف مایستر اکهارت است که: «خدایا مرا از خدا نجات بده.» با این تفاوت که لویناس متکلم الهیات سلبی نیست.

اما به هر روی اگر بخواهیم تقریری از لویناس در جهت اثبات خدا ارائه کنیم شاید نزدیک‌ترین تقریر به اندیشه‌ی وی این باشد که وجدان اخلاقی که سوژه درون خود حس می‌کند به نوعی ظهور و وجهی از «اوبودگی» و صدای خدا است. البته باید توجه داشت که این وجدان اخلاقی را باید به مثابه‌ی «غیری» درون سوژه در نظر گرفت که تحت انقیاد او قرار نمی‌گیرد. لذا این وجدان به نوعی نماینده‌ی «اوبودگی» درون من است.



## منابع

- اصغری، محمد. (۱۳۸۸). دفاع لویناس از سوپژکتیویته‌ی دکارتی، پژوهش‌های فلسفی، ۵۲ (۲۱۴)، ۲۹-۴۷
- دکارت، رنه. (۱۳۶۹). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه: احمد احمدی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- دیویس، کالین. (۱۳۸۶). درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه: مسعود علیا، تهران: نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- صیاد منصور، علیرضا. (۱۳۹۶). روایت لویناس از مسئولیت اخلاقی به مثابه واقعیت انضمامی من؛ گریز ناپذیر و تقارن ناپذیر، فصلنامه فلسفی شناخت، ۱ (۷۷)، ۱۹۷-۲۱۸
- علیا، مسعود. (۱۳۹۵). کشف دیگری همراه با لویناس، تهران: نشر نی
- Alford, C. Fred. (2003). *Levinas: the Frankfurt School and Psychoanalysis*, Middletown: Wesleyan University Press
- Cohen, Richard A. (1992). "God in Levinas", in *Jewish Thought & Philosophy*, Vol 1
- Critchley, Simon. (2004). "Introduction", *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge university press
- Dudiak, Jeffrey, (2009), "Levinas and the Invisibility God" in *Quaker Religious Thought*, Vol. 113, published by Digital Commons & George Fox university
- Large, William ORCID. (2000). "God and the Philosophy of Emmanuel Levinas: A Nietzschean Response". in *Literature and Theology* 14, published in <http://litthe.oxfordjournals.org/content/14/3.toc>,
- Levinas, E. (1998). *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav, London: The Athlone Press (B)
- Levinas, E. (1993). *God, Death, and Time*, Trans. Bettina Bergo, Stanford University Press

- Levinas, E. (1998). *Of God Who Comes to Mind*, trans: Bettina Bergo, Stanford University Press, California (A)
- Levinas, E. (2003). *On Scape*, Trans. by Bettina Bergo, Stanford University Press, Stanford, California
- Levinas. E. (1991). *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers
- Levinas, E. (1969). *Totality and Infinity*, trans. Alphonso Lingis, Duquesne University Press
- Llwelyn, John. (1995). *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*, London and New York: Routledge
- Newman, Michael. (2000). "Sensibility, Trauma, and the Trace: Levinas from Phenomenology to the Immemorial" in *The Face of the Other & the Trace of God*, edited by Jeffrey Bloechl, Fordham University Press
- Putnam, Hilary. (2004). "Levinas and Judaism", *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge university press
- Urbano, Ryan. (2012). "Approaching The Divine: Levinas on God, Religion, Idolatry, and Atheism", in *Logos*, volume 15, number 1
- Visker, Rudi. (2000). "The Price of Being Dispossessed: Levinas's God and Freud's Trauma", in *The Face of the Other & the Trace of God*, edited by Jeffrey Bloechl, Fordham University Press
- Westphal, Merold. (2000). "Commanded Love and Divine Transcendence in Levinas and kierkegaard", in *The Face of the Other & the Trace of God*, edited by Jeffrey Bloechl, Fordham University Press