



## از «این همانی» سنت فلسفی غرب تا «نه این آنی» نام خدا در اندیشه لویناس

زهرا میقانی<sup>۱</sup>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۲۶

### چکیده

امانوئل لویناس سنت فلسفی غرب را تاریخ حذف غیریت مطلق تعریف می‌کند. حذف غیریت سبب شده هستی به صرف تابعی از اندیشه فروکاسته شود و از آن تمامیتی سر برآورد که مستعد استبداد و درخودماندگی است. این پژوهش بر آن است که نشان دهد دیدگاه انتقادی لویناس راه برون‌رفت از این انسداد هستی‌شناسانه را در نگاه ویژه یهودی به زبان می‌یابد و سپس قصد دارد تحلیلی زبان‌شناسانه از صورت‌بندی انتقادی این فیلسوف یهودی ارائه دهد. لویناس به پشتوانه نام‌گرایی یهودی یادآور می‌شود که زبان لوگوسی تک‌ساحتی و صرف گزاره‌هایی اخباری (هست‌ها) نیست. نام یادآور ساحت ندایی و امری زبان و حافظ تکینگی در برابر تمامیت است، زیرا تنها در خطاب است که دیگری بیرون از شرایط شناخت انسانی باقی می‌ماند. لویناس نشان می‌دهد که وحی یهودی نیز در ساحت ندایی و امری سیر می‌کند، چرا که وحی در این سنت دانشی مضمونی درباره خدا نیست، بلکه سخن گفتن خدا با انسان و رابطه دو غیریت است. رابطه خدا و انسان نیز تنها در نام خدا، به مثابه فرمان اخلاقی (بایدها) و پیروی انسان از آن، ممکن می‌شود. بدین سان نام خدا غیریتی می‌شود که در این همانی هستی‌شناسانه گسست ایجاد می‌کند.

### کلیدواژه‌ها

امانوئل لویناس، این همانی، غیریت، زبان، نام خدا، امر اخلاقی

۱. دانش‌آموخته دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

(zahra.mighani@mail.um.ac.ir)



## From "Identity" in the Western Philosophical Tradition to "Non-identity" of the Name of God in Levinas's Thought

Zahra Miqani<sup>1</sup> 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.05.16

Accepted: 2024.05.09



### Abstract

In the thought of Emmanuel Levinas, the philosophical tradition of the West is the history of elimination of absolute alterity. In this context, being is subordinated to thought through thematization, or the same and the other are totalized in a neutral impersonal being, which in any case is disposed to tyranny and self-immanence. In this research, we are trying to show that Levinas's critical view is formulated on linguistic analysis, and his suggestion to break up the ontological totality is based on a Jewish approach to language. Using Jewish nominalistic ideas, Levinas points out language is not one-dimensional logos including mere indicative statements. Name is the representative of the vocative dimension of language and it resists totalization. It is only in the speech that the other remains outside the conditions of human knowledge. Since in the Jewish tradition the Torah is considered as the names of God, Levinas shows that the Jewish revelation is understood in the vocative and imperative realm of language. Revelation is not a knowledge about God, but God's speaking with man and a relationship between two individuals. In this sense, God's names are moral commands (musts) from beyond existence that break up the ontological identity and make space for alterity.

### Keywords

Emmanuel Levinas, identity, alterity, language, name of God, ethical command

---

1. Ph.D. Graduate in Religions and Mysticism, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. (zahra.mighani@mail.um.ac.ir)

## ۱. مقدمه

جست‌وجوی فلسفی غرب، به منظور یافتن حکمت حقیقی، به دنبال غلبه بر چندگانگی و غیریت<sup>۱</sup> است. از این رو، اولویت با وحدت است و جدایی غیرعقلانی تلقی می‌شود. در چارچوبی که جدایی تحمل نمی‌شود، رابطه همان<sup>۲</sup> با دیگری<sup>۳</sup> مسئله‌ساز است: اگر دیگری واقعاً دیگری است، جدایی بر جا می‌ماند و حقیقت به دست نمی‌آید. برعکس، اگر وحدت و یگانگی با دیگری به دست آید، پس دیگری دیگر نیست و همان بر دیگری غالب می‌شود. به بیانی، اندیشه غیریت را چون مفهومی برای خود<sup>۴</sup> در بر می‌گیرد، و بدین‌سان غیریت در نسبت با خود از بین می‌رود و به همان بدل می‌شود (Levinas 1969, 42).

امانوئل لوییناس، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان قرن بیستم، این وضعیت را نتیجه اشتباه هستی‌شناسانه‌ای می‌داند که با حذف دیگری هستی، هستی را به منبع نهایی معنا تبدیل کرده است. به باور او، تاریخ فلسفه غرب در یک کلام تاریخ حذف تعالی، یعنی حذف ورای هستی یا غیرهستی، است. هستی بدون امکان غیریتی که آن را به لرزه درآورد، به چالش بکشد یا فرابخواند، تابعی از اندیشه می‌شود، یا به تمامیتی بی نام و نشان فروکاسته می‌شود. در هر صورت، این هستی‌شناسی مستعد درخودماندگی و استبداد است. لوییناس، که خود مستقیماً از دو جنگ جهانی متأثر شده و به ویژه به عنوان یک یهودی در معرض خشونت‌های نازیسم بوده، معتقد است چهره‌ای که هستی در جنگ از خودش نشان می‌دهد ریشه در مفهوم تمامیت حاکم بر فلسفه غرب دارد. به عبارتی، «تمامیت‌خواهی سیاسی بر تمامیت‌خواهی هستی‌شناسانه متکی است» (Levinas 1990, 206).

او راه برون‌رفت از انسداد هستی‌شناسی را در سنت دینی می‌یابد و قصد دارد با بهره از منابع یهودی، فلسفه را به فراسوی هستی سوق دهد و با واقعیتی روبرو کند که اندیشه نمی‌تواند آن را از طریق مضمون‌سازی و به شیوه بازنمودی در بر بگیرد و به همان خود تقلیل دهد. در اندیشه لوییناس، هسته مفهومی وحی یهودی فراهم‌کننده غیریتی متعالی است که برابر آگاهی سلطه‌گر مقاومت می‌کند و می‌تواند در تمامیت گسست ایجاد کند. از این جهت، وحی وجه تمایز آتن و اورشلیم می‌شود. با این حال، لوییناس در مقام فیلسوف خصومتی با سنت فلسفی ندارد. در طرح او وحی بُعدی نجات‌بخش به سنت فلسفی آتن می‌دهد و کاستی‌های آن را جبران می‌کند. در اندیشه لوییناس، وحی قیدی بر پای سوژه عقلانی محسوب نمی‌شود، بلکه شاهدهی بر غیریت مطلق است تا در تمامیت برآمده از

سنت فلسفی غرب گسست ایجاد کند و برای سوژه امکانی فراهم آورد که از هستی کرانمند خود و جهانش فراتر برود. اینجا وحی نیروی ایدئالی می‌شود که اندیشه نظورز معاصر را تضعیف نمی‌کند، برعکس برای آن نیروی جدیدی فراهم می‌آورد. از این رو می‌توان گفت، هدف لویناس این است که شمول معنایی گسترده‌تری برای فلسفه بازتعریف کند، به نحوی که گسترده‌تر از اندیشه هستی‌شناسانه یونانی و خصلت تمامیت‌ساز سنت فلسفی غرب باشد و بتواند امکانات متعالی را در ورای هستی ببیند.

در این پژوهش قصد داریم نشان دهیم نقد لویناس به سنت فلسفی غرب و تلاشش برای اندیشیدن به فراتر از هستی بر اساس تحلیلی زبان‌شناسانه است و راه‌حلی هم که پیشنهاد می‌کند فهمی از نگاه ویژه یهودی به زبان است. لویناس از ایده نام خدا در سنت یهودی بهره می‌برد تا در تمامیت هستی‌شناسانه سنت فلسفی غرب گسست ایجاد کند.

توجه لویناس به نام و استفاده‌اش از مفهوم یهودی زبان برای نقد سنت فلسفی غرب او را در کنار شماری از دیگر فیلسوفان یهودی معاصر قرار می‌دهد. نام‌گرایی علاقه مشترک اندیشمندانی چون هرمان کوهن، فرانتس روزنتسویگ، گرشوم شولم، والتر بنیامین و تئودور آدورنو است. آن‌ها وجود فردی و دارای نام را در سنت ایدئالیستی غرب در معرض خطر حذف می‌بینند. ایدئالیسم با تبدیل هستی به اندیشه و ترجیح مفهوم کلی بر وجود فردی، شبکه‌ای تمامیت‌گرا از مفاهیم می‌سازد که فضایی برای فردیت و تکینگی باقی نمی‌گذارد. لویناس، همراه و همسو با شماری از فیلسوفان یهودی مدرن، معنایی برای نام‌گرایی صورت‌بندی می‌کند که به طور مستقیم از منابع یهودی به دست می‌آید. اغلب این اندیشمندان از اصطلاحات صریح دینی در ارائه مفهوم زبان استفاده نمی‌کنند، اما این تفکر اشتراکات غیرقابل‌انکاری با الهیات نامی دارد که حاخام‌ها و قباله‌ای‌ها از کتاب مقدس استنباط کردند. رویکرد یهودیان به زبان هستی‌شناسی تکه‌تکه‌ای تجویز می‌کند که در آن جزئیات با نامیده شدن از سلطه مفاهیم و ایده‌های کلی آزاد می‌شوند.

نام‌گذاری و گزاره‌های ندایی بر اصل جدایی‌اند، از این رو، شبکه‌ای از مفاهیم و مضامین نمی‌سازند، در حالی که عقلانیت آنتی که منحصرأ به هستی‌گره خورده به وسیله گزاره‌های اخباری حوزه‌های دانش و حقیقت را در صورت این‌همانی‌های نامتغیر منتقل می‌کند و یک هستی یا نظام خودکفا می‌سازد که هر تفاوت و غیریتی را درون خودش جذب و محو می‌کند (Levinas 1996, 5). به باور لویناس، اندیشه غربی با حذف غیریت مطلق، تمایل تمامیت‌خواهانه سوژه را تأمین کرده و تاریخ رنج را رقم زده است.

حال لویناس قصد دارد با یادآوری حالت‌های ندایی و امری، مانع رکود و ثبات و انحطاط در زبان شود و غیریت مطلق را به یاری سنت یهودی نام خدا به فلسفه بازگرداند. لویناس از نام‌گرایی یهودی و سنت نام خدا در کتاب مقدس بهره می‌برد تا به فرمانی اخلاقی برسد که اثر امر ناکرآنمند را بر خود دارد. بنا بر تعبیر فلسفی لویناس، وحی بودن فرامین اخلاقی به این معناست که منشأ آن ورای هستی و غیریت مطلق است. به عبارتی، گزاره‌های هنجارین (بایدها) تسلیم تمایل به صرف بازنمود (هست‌ها) نمی‌شوند، فرامین اخلاقی علیه قوانین هستی عصیان و در آن شکاف ایجاد می‌کنند و به این وسیله به فراسوی هستی راکد و بی‌دغدغه و به قلمروهای ناآرام و بی‌قرار فراهستی‌شناسانه<sup>۲</sup> راهنمایی می‌کنند. لویناس تأکید دارد که متن مقدس به حقایقی ابدی بر فراز زمان حاضر و بیرون و آزاد از تنگنای واقعیت اکنونی فرامی‌خواند. بنابراین هدف لویناس اصرار بر معنای اخلاقی پیام وحی به مثابه رخدادی است که در تمامیت تاریخ هستی وقفه و گسست ایجاد می‌کند. برای آن که نشان دهیم لویناس چطور از ابتکار یهودی نام خدا بهره می‌برد، ابتدا نقد لویناس به سنت این‌همانی‌ساز فلسفی غرب را شرح می‌دهیم، سپس وجوه تمایز نام‌گرایی یهودی از زبان مفهومی را معلوم می‌کنیم تا در زمینه فراهم‌شده ایده نام خدا را در اندیشه لویناس بررسی کنیم. در بخش پایانی توضیح می‌دهیم که لویناس چطور به پشتوانه این سنت دینی و متن مقدس یهودی، بُعدی به زبان و اندیشه فلسفی می‌افزاید که در زبان هستی‌شناسانه سنت فلسفی غرب مجال بروز ندارد.

## ۲. سنت فلسفی غرب و میل به این‌همانی

به باور لویناس، چهره‌ای که هستی در جنگ از خودش نشان می‌دهد ریشه در مفهوم تمامیت دارد که بر فلسفه غرب حاکم است. هستی‌شناسی برآمده از فلسفه غرب تمامیتی نامرئی می‌سازد که در آن افراد از نیروهایی ناشناخته فرمان می‌برند. در این تمامیت، تکینگی افراد قربانی تنها معنای غایی می‌شود که اندیشه می‌سازد (Levinas 1969, 21, 22). لویناس از این نظام انتقاد می‌کند، زیرا فقط اجازه حاکمیت همانی را می‌دهد. [او] کانت را به آغاز این حرکت متهم می‌کند. زیرا ادراک در نظریه کانت مستلزم این است که به نحوی فضای ادراک‌کننده با فضای ادراک‌شونده یکی شود، یعنی زمان و مکانی که شیء در آن قرار دارد زمان و مکان شهود درونی باشد. آنچه بیرون از ادراک به نظر می‌رسد، اگر اصولاً بتوان آن را درک کرد، پیشاپیش درون یک شهود است، و بنابراین واقعاً بیرونی نیست. (Srajek 2012, 27). لویناس حقیقت ایدئالیسم را در همین می‌داند که

شناخت در جهان هرگز به چیزی بر نمی‌خورد که حقیقتاً دیگری باشد، این یعنی عقل تنهاست (لویناس ۱۳۹۹، ۸۳). کانت با تبدیل زمان و مکان به شهود، یعنی شرایط یکسان ادراک و فهم، راه را برای هگل هموار کرد.

هرچند در نظام فلسفی هگل، دیگری نقش مهمی دارد و هدف تبدیل تفاوت به همانی نیست، اما در نهایت در فلسفه هگل امر کلی حقیقت است و خودآگاهی فردی تنها از منظر برتر کلیت فهم می‌شود. غیریت نیز نزد او بیشتر به معنای «تفاوت از خود» است تا تفاوت مطلق (Xiushan 2008, 443). به این معنا که هرچند جهان عینی دیگری روح مطلق است و بدون تضاد با دیگری، روح خالی، بی‌محتوا و یک‌جانبه خواهد بود و هیچ فرایند نفی، رفع و ارتقایی صورت نمی‌گیرد، اما غایت این حرکت جایی است که روح مطلق به خودشناسی در تمامیت یک نظام دیالکتیکی فروکاسته می‌شود (Uljée 2018, 222). در فرایند شناخت، به نحوی پارادوکسیکال، غیریت دیگری حذف می‌شود تا دیگری ابزاری باشد برای تضمین حقیقت برای خودآگاهی با واسطه. بدین سان، در جریان شناخت، غیریت در نسبت با خود از بین می‌رود و به همان بدل می‌شود (Levinas 1969, 42). در این حالت خود و دیگری در یک تمامیت به هم می‌رسند. بنابراین آنچه هگل از آن به عنوان دیگری یاد می‌کند، همان ابژه بازاندیشی است. هر رابطه با غیریت چیزی نیست جز تصاحب موجودی توسط موجود دیگر، وضعیتی که در آن اخلاق امکان بروز ندارد. اینجا ژرف‌ترین اختلاف میان هگل و لویناس رخ می‌دهد. در رابطه میان سوژه و دیگری، نظام فلسفی هگل به هیچ معنایی فراتر و مازاد بر خودش امکان نمی‌دهد. قضاوت هگل مبنی بر این که ثبات جهان به وسیله عقل ایجاد و تأیید می‌شود، امکان هر شکافی را مسدود می‌کند و مانع از درک چیزی می‌شود که لویناس تأثیر یک غیریت یا دیگری می‌نامد.

لویناس تأکید دارد که غیریت باید به گونه‌ای درک شود که در هرژمونی سوژه نیفتد و این تنها از طریق زبان امکان‌پذیر است، البته زبانی که لوگوس نیست، تک‌ساحتی نیست و ساحت دیگری نیز دارد که هیچ‌گاه به چنگ در نمی‌آید، زبانی که هم مخاطب و هم دلالت‌های ممکن بی‌پایان آن همواره بیرون ایستاده است. لویناس در صدد است بُعد گفتاری زبان را که در اندیشه غربی نادیده گرفته شده یادآوری کند. زیرا در سخن گفتن، هم‌زمان که دیگری را می‌شناسیم، خود را به او می‌شناسانیم. دیگری فقط شناخته نمی‌شود بلکه از او استقبال می‌شود. او فقط خواننده نمی‌شود بلکه از او استدعا می‌شود. در بیان دستوری، دیگری نه در حالت فاعلی<sup>۷</sup> که در حالت ندایی<sup>۸</sup> ظاهر می‌شود. من فقط به این

فکر نمی‌کنم که او برای من چیست، بلکه هم‌زمان و حتی پیش از آن، من برای او هستم (Levinas 1990, 6, 7). این گونه نیست که من فقط چیزی را بدانم، بلکه در سخن گفتن جزئی از یک اجتماع می‌شوم.

گفتار به سبب حضور غیریتی که به ابژه شناخت بدل نمی‌شود، گسستی در نظم عقل و کارکردِ باز نمودی آن ایجاد می‌کند (Ward 2005, 19). این به معنای رخدادی ضد عقلانی نیست، بلکه منظور ساحت پیش‌عقلانی و مضمون‌ناپذیر زبان است. به عبارتی، پیش از آغاز سخن و پیش از آن که اندیشه در قالب واژه درآید و به دیگری برسد یا واژه‌های دیگری به من برسد و به فهم من بدل شود، دیگری حاضر است و من را به شکستن سکوت ترغیب می‌کند. لوییناس پیامی را که در قالب واژه‌ها و مفاهیم منتقل می‌شود گفته<sup>۹</sup> می‌نامد، اما وجه دیگری نیز برای زبان قائل است که باید آن را در عمل گفتن<sup>۱۰</sup> یافت (Levinas 1994b, 70). گفتن همواره چیزی بیشتر از گفته در خود دارد، چون علاوه بر محتوای سخن، به مخاطب سخن نیز اشاره دارد. در سخن گفتن، واژه‌ها بی‌هدف رها نمی‌شوند و وجود یک مخاطب پیشاپیش مفروض است. عمل سخن گفتن ورود دو فرد به رابطه است، یکی در مقام گوینده و دیگری در مقام مخاطب کلام (Wyschogrod 2005, 402). به عبارتی، گفتن، گذشته از این که سپس‌تر در قالب نظام بیانی گفته چه سرنوشتی خواهد داشت، در خودش شاهی از یک غیریت دارد (Levinas 2000, 198).

تأکید لوییناس بر زبان و گفتار به سبب همین وجهی است که گفتن فراتر و پیش از گفته دارد و به ورای محدوده شناختی و باز نمودی گواهی می‌دهد. در گفتن ظرفیتی است که به مضمون در نمی‌آید و همواره بیرون از اندیشه باقی می‌ماند. زیرا اندیشنده در مواجهه با دیگری طرف گفتگو قادر نیست از فاصله ایجاد شده گذر کند، دیگری را در بر بگیرد و درون انزوای خود بکشد (Levinas 1994b, 159, 160). به باور لوییناس،

از سقراط تا هگل، جهان غرب به سمت ایدئالی از زبان حرکت کرده که در آن واژه فقط به دلیل نظم ابدی که به آگاهی می‌بخشد به حساب می‌آید. نتیجه آن که انسان سخنگو، خودش را بخشی از گفتمانی می‌بیند که برای خودش حرف می‌زند. به عبارتی معنای زبان متوجه هیچ مقصودی نیست، بلکه به گفتمانی منسجم وابسته است که گوینده صرفاً از طرف آن سخن می‌گوید. (Levinas 1990, 207)

زبان به این معنا ظرفیت غیریت مطلق را ندارد و مجموعه‌ای است از مفاهیم عقل که روابط متافیزیکی میان آن‌ها برقرار است. از این رو، زبان به ابزار عقل برای ساختن

تمامیتی همگن بدل شده که اجازه هیچ معنایی غیر از یک معنای خودساخته از پیش معین را نمی‌دهد. این همان انحصارگرایی کلیات و مفاهیم است که نام‌گراها<sup>۱۱</sup> را به مقابله وامی‌دارد. هسته مرکزی نام‌گرایی انکار امور کلی و تأکید بر تقدم واقعیت بر مفاهیم است. لویناس نیز از موضعی در فلسفه زبان با تمامیت‌سازی سنت ایدئالیستی مقابله می‌کند که می‌توان آن را نام‌گرایی یهودی نامید. زیرا برآمده از روح عبری کهن و فراگیری است که نام را «ندای واقعی زبان» می‌داند (Bielik-Robson 2014, 27).

### ۳. نام‌گرایی یهودی و گسست در این‌همانی

لویناس از نام و مفهوم یهودی زبان برای جلوگیری از تکرار الگوهای تفکر یکسان بهره می‌برد. از دیدگاه انتقادی لویناس، سنت فلسفی غرب اولویت را به مفهوم داده و با حذف فرد یا تأکید بر ضرورت مشارکت در کلیت و غفلت از اصل تشخیص، تکینگی را به امری ثانوی و با اهمیت هستی‌شناسانه کمتر بدل کرده است، در حالی که نام‌گرایی یهودی هستی‌شناسی تکه‌تکه‌ای تجویز می‌کند که هستی را معادل شبکه‌ای از مفاهیم و تمامیتی از ایده‌های کلی نمی‌فهمد، بلکه هر نام تکه‌ای از واقعیت است، بدون آن که اسیر معنایی تحمیلی از سوی تمامیت مفاهیم باشد. تأکید بر نام، به مثابه جوهر حقیقی زبان، با تمرکز مضر فلسفه غرب بر لوگوس، به عنوان مفهوم، مقابله می‌کند. لوگوس در این معنا ادعای قدرت ابزاری بر واقعیت را دارد یا می‌خواهد واقعیت را به تصویر خودش بدل کند، در حالی که هدف نام‌گرایی تعیین اولویت‌های جدیدی درون فلسفه است که فرد را از حبس در ساختار کلیت نجات دهد.

نام‌گرایی یهودی بر ایده آفرینش عبری استوار است. در این سنت، آفرینش یک فعالیت زبانی است (Dan 1996, 228). خداوند با نامیدن، امضای مخفی‌اش را بر همه چیزهایی که می‌آفریند می‌گذارد. رابطه میان خدای یگانه و مخلوقات منفردش مستقیم و مبتنی بر نام است. آفرینش به هیچ ساختار متافیزیکی اضافی که واسطه میان منبع الهی و جهان مخلوقش باشد نیازی ندارد. به بیانی، «زبان خدا دستور زبان ندارد» (Bielik-Robson 2012, 30). آنچه آفرینش را در درون خود و با خالقش متحد می‌کند ساختار نوافلاطونی مشارکت<sup>۱۲</sup> نیست (Levinas 1994b, 124). در ساختار نوافلاطونی، ارتباط میان اجزای هستی بر اساس مشارکت در یک کلیت است. برعکس، در آفرینش عبری، پراکندگی نام‌های منفرد فاصله و فضای لازم برای ارتباط زبانی را ممکن می‌سازد. در این ساختار میان عناصر مجزای هستی گفت‌وگویی کیهانی در جریان است (Bielik-



Robson 2012, 13). با این حال، استقلال موجودات از الوهیت و فاصله میان الوهیت و موجودات یکتاپرستی را تهدید نمی‌کند و باعث پنهان و گم شدن خدا نمی‌شود. زیرا این جدایی از یک سو مجالی برای حضور خدا به وسیله زبان فراهم می‌آورد و از سوی دیگر ضامن امکان ابراز آزادانه مخلوقات است. همان طور که خدا یکتا و مفرد است و دارای نامی متمایز، خلقت او نیز چنین است: به همان اندازه مجزا، مفرد و آزاد برای ابراز خود در نامش.

در جایی که زبان فعالیتی است از نوع تعامل‌گفتاری، اعتماد به مفاهیم دچار بحران می‌شود، و در عوض علاقه و توجه به نام آن را از زیر سایه انتزاعیات بیرون می‌آورد. در این سنت غیرآنتنی، نام ندای حقیقی زبان و اندیشه است و فردیت چیزی را که به آن اشاره دارد حفظ می‌کند. بنابراین در کنار ساحت انسانی، که ناگزیر است به تن دادن به مفاهیم کلی، زبان ساحتی و حیاتی نیز دارد که در آن ابزار الهی آفرینش و ابزار ارتباطی میان خدا و انسان است. در این چارچوب، هدف از نام‌گذاری یا نامیدن نظم دادن به جهان بیرون و تبدیل آن به تصویری مفهومی نیست، بلکه تماس میان دو جوهر متفاوت است که در یک رخداد حضور دارند (Dan 1996, 233). «نام‌گذاری راهی برای پل زدن بر تفاوت از طریق زبان است، یعنی از طریق به زبان آوردن نام و دریافت پاسخ» (Ben-Sasson 2019, 292).

نام‌گذاری رابطه‌ای متافیزیکی میان نام و چیزی که با آن مطابقت دارد ترسیم نمی‌کند. نام بیان‌گر و حافظ فاصله‌ای است میان آن که می‌خواند و آن که خوانده می‌شود. از آنجا که نامیدن چیزها را توصیف نمی‌کند، به شناخت آن‌ها کمکی نمی‌کند. نامیدن دسترسی به ذات چیزها هم نیست، زیرا نام ذات چیزها را در بر نمی‌گیرد. نام صرفاً اثر مرجع وجودی خودش است و این مرجع را از دست‌درازی و اسارت و تصاحب ایمن نگه می‌دارد (Bielik-Robson 2012, 19). با این حال، مرجع وجودی جوهر ثابتی که نام به آن اشاره کند هم نیست. آن چه در واقع بیرون از لحظه‌ها بی‌تغییر می‌ماند، نه چیز و نه حتی تصور آن چیز، که خود نام است. آنچه نام را حفظ می‌کند یک خاصیت یا ماهیت منحصر به فرد نیست، بلکه «جامعه‌ای از سخنوران» است که از نام برای اشاره استفاده می‌کنند (Large 2013, 329). نام مانند نوعی زنجیر از فردی به فرد دیگر منتقل می‌شود. ممکن است کاربر زبان در انتهای این زنجیر چیزی درباره مرجع نام نداند، اما همچنان آن را به کار می‌برد. تنها، اثر این مرجع است که در طول زمان در جامعه سخنوران باقی می‌ماند و نمی‌توان آن را از طریق تشریح یا توصیف معنا کرد (Large 2013, )

331). به این ترتیب، در این سنت، فعالیت اصلی زبان نه تولید معانی، که «تثبیت و تداوم ارجاع است. به عبارتی، رابطه با واقعیت از طریق نام‌گذاری، خطاب کردن، فراخواندن و اشاره به اشیاء مفرد حفظ می‌شود، بدون آن که تلاشی برای معنادهی به آن صورت بگیرد» (Bielik-Robson 2012, 18). ایده زبان بر اساس گفت‌وگو کاملاً برابر سنت ایدئالیستی زبان می‌ایستد. زبان، برای مثال در فلسفه هگل، تماس با واقعیت را قطع می‌کند، ارجاع را فرع می‌گیرد و سپس کل واقعیت را درون ذهن می‌برد و مفاهیم را به جای چیزها می‌نشانند.

آنچه در مورد نام‌های عام صادق است، در مورد نام‌های خاص تشدید می‌شود. نام‌های خاص سطح معنایی ندارند و فقط یک فرد را به واسطه یک نشانه در سطح نشانه‌شناختی مشخص می‌کنند. به عبارتی نام خاص توصیف یک شخص نیست و دانشی درباره صاحب نام نمی‌دهد. نام خاص واسطه محتوایی ندارد و مستقیماً به وجود صاحب نام اشاره دارد و به رخداد آغازینی ارجاع می‌دهد که در آن نام داده و ثبت شده است. پرسش از نام پرسش از اطلاعاتی درباره صاحب نام نیست. پرسیدن نام به معنای شرکت در گفت‌وگو است. بر خلاف استفاده از نام عام، استفاده از یک نام خاص بیانگر امید به پاسخ است. عمل نامیدن راهی است برای ایجاد شرایطی برای تعامل. به همین دلیل در ارتباط یک‌طرفه، جایی برای نام‌های خاص وجود ندارد. به زبان آوردن یک نام خاص از یک سو صاحب نام را از میان انبوه چهره‌ها و چیزهای بی‌نام‌و‌نشان انتخاب و متمایز می‌کند و از سوی دیگر خود ندادهنده را برای ارتباط شخصی در دسترس قرار می‌دهد (Ben-Sasson 2019, 291, 292). استفاده از نام در گفتار زنده ندایی یعنی گوینده نسبت به مخاطبش بی‌اعتنا نیست و به او در فردیت بی‌همتایش توجه دارد. صاحب نام یک طرف گفت‌وگوست، شیء‌فی‌نفسه یا ابژه‌ای نیست که سوژه با مفاهیمش به آن نفوذ کند یا آن را در بر بگیرد. صاحب نام خودش را در عمل گفتار چون وجودی جدا و منفرد آشکار می‌کند و برای پرسش و پاسخ در دسترس قرار می‌دهد، اما مانند ابژه یک شناسا در روشنایی شناخت، تمام راز و رمزهایش را از دست نمی‌دهد و در سایه باقی می‌ماند. نام رابطه‌ای میان ندادهنده و صاحب نام ایجاد می‌کند، اما این رابطه از نوع جذب و محو شدن یکی در دیگری نیست.

### ۳-۱. نه-این-آنی نام خدا

نام خدا کانون اندیشه دینی لوییناس است. با این حال، اینجا همسو با هدف لوییناس، از نام‌گرایی و نام‌گذاری در معنای کلی‌اش در فلسفه زبان آغاز کردیم. لوییناس در صدد معرفی یک زبان همه‌شمول فلسفی است که، بر خلاف سنت فلسفی غرب و خاستگاه یونانی‌اش، منحصر به هستی نباشد و ورای هستی را نیز در بر بگیرد. بیان لوییناس در آثار دینی‌اش با زبانی که در آثار فلسفی‌اش به کار می‌برد متفاوت است. استفاده او از واژه خدا در نوشته‌های یهودی‌اش را می‌توان از تحقیق فلسفی او، که در آن با الفاظ تعالی و ناکرانمندی سخن می‌گوید، متمایز کرد. با این حال، نام خدا در اندیشه او محل هم‌پوشانی سنت یهودی و فلسفه است، تقاطعی که لوییناس با تأکید بر آن تلاش می‌کند جنبه همه‌شمولی یهودیت را ثابت کند و از این طریق تعالی را بدون نقض عقلانیت در سنت فکری غرب بگنجاند. به این منظور لوییناس از رویارویی دگرگونه یهودی با الوهیت می‌گوید. در اینجا انسان نه با خدا که با نام خدا روبرو است؛ درباره خدا سخن نمی‌گوید، بلکه با خدا سخن می‌گوید (Min 2006, 114). به باور لوییناس، این ابتکار یهودی برای حفظ خدا و قرار گرفتن در معرض خطاب او به زبان انسانی است، بدون آن که تعالی‌اش فروکاسته شود.

لوییناس می‌خواهد در فلسفه‌اش برای چیزی معنا پیدا کند که هرگز «ظاهر نمی‌شود»، «پدیده» نیست و در هیچ مضمون‌سازی یا عین‌سازی «عینیت نمی‌یابد» (Levinas 1994b, 181)، و از این رو، فراتر از وجود و بیرون از هستی‌شناسی است، در حالی که گفتمان فلسفه هستی‌شناسانه و مدعی ادراک و فراگیری است. «فلسفه مدعی انطباق اندیشه و هستی است. این انطباق برای اندیشیدن به این معناست که لازم نیست به فراتر از هستی بپردازد یا به چیزی جسارت کند که ممکن است تعلق پیشینی‌اش به فرآیند هستی را تغییر دهد» (Levinas 2000, 204). از این رو، لوییناس معتقد است که فلسفه خدا را از طریق الهیات یا هستی-خدا-شناسی<sup>۱۳</sup> مضمون‌سازی می‌کند، یعنی با تبدیل کردن خدا به اصل هستی و مبدأ معنا آن را وارد سیر هستی می‌کند. اندیشیدن به خدا بر این دلالت دارد که در هر صورت خدا از طریق تعلقش به فرآیند هستی یک موجود است، اگرچه یک «موجود برتر» به شمار آید. به همین سبب، لوییناس تاریخ فلسفه را نابودی تعالی و یک الهیات عقلانی می‌داند که عمیقاً در ذاتش هستی‌شناسانه است (Levinas 2000, 205). در یک کلام، قدرت گسست‌ناپذیر عقل‌باوری و تظاهر به مطلق بودن لوگوس از تجلی هستی در یک مضمون سرچشمه می‌گیرد. عقل همه چیز را در بر می‌گیرد و به هم مرتبط می‌کند، حتی از ناکامی‌ها و نسبیت خودش نیز مفهوم می‌سازد (Levinas

109, 1987). سخن گفتن درباره خدا نیز آن را در ساختارها و مفاهیم انسانی جای می‌دهد، یا به زبان لویناس، خدا را در یک گفته محدود و تثبیت می‌کند. لویناس اذعان دارد که نقش روایتگری زبان ضروری است، زیرا بدون آن و بدون مضمون‌پردازی اندیشه غیرممکن است (Levinas 1987, 110)، اما آنچه درباره زبان فراموش شده و سبب شده زبان به صرف کارکرد اخباری‌اش فروکاسته شود، ساحت امری و ظرفیت ندایی آن است. زبان علاوه بر این که جهانی از نشانه‌هاست، دیگری مخاطب را نیز پیش‌فرض می‌گیرد. لوگوس بدون این پیش‌فرض با لوگوس به مثابه عقلانیت یکی است و صرفاً ابزاری است به دست هستی برای به نمایش گذاشتن خودش. در این شرایط، برقراری ارتباط دوسویه کارکرد فرعی زبان به حساب می‌آید (Levinas 1987, 109). تأکید لویناس بر چیزی است که در وجه امری و ندایی زبان رخ می‌دهد، پیش از گفته می‌آید و حاضر یا بازنموده نمی‌شود، چیزی که به بیان لویناس پیشاپیش بر فراز زمان حاضر رخ داده، از آگاهی عبور نکرده و اجازه نمی‌دهد در مضمون بازیابی شود، چیزی که پیش از آغاز گفته می‌آید و مقدم بر هستی و اندیشه است (Levinas 1987, 133). لویناس این ناشناختنی فراتر از هستی را که در زمان حاضر نمی‌گنجد در نام خدا می‌یابد و با تأکید بر نام خدا از لوگوس‌های توصیفی صرف درباره خدا به گفتمانی خدامحور روی می‌آورد که مستقیماً او را مورد خطاب قرار می‌دهد.

بنا بر الهیات یهودی نام، «خدا» نه ایده‌ای برای توضیح جهان هستی و توجیه عمل اخلاقی است و نه هستی‌ای که بود و نبودش نیاز به اثبات داشته باشد (Large 2013, 325)، بلکه خدا یک واژه است. نام خدا نیاز به واقعیتی بیرونی یا ایده‌ای معنادار به عنوان مرجع ندارد. تلاش برای توجیه به‌کارگیری این واژه از طریق اثبات یا انکار وجود یک مرجع بیرونی یا بیان صفات ضروری آن بیهوده است. مانند هر نام دیگری، این که جامعه‌ای از سخنوران وجود دارند که نام خدا را به کار می‌برند یعنی اثر یک ارجاع نخستین را میان خود حفظ کرده‌اند، بدون آن که توصیفی از خود مرجع ارائه دهند. لویناس خاستگاه این رویکرد را در خود زبان عهد عتیق می‌یابد. زیرا خدا، به عنوان یک مفهوم یا نامی عام که موجود یا ایده‌ای را تعریف کند، در کتاب مقدس عبری وجود ندارد. زبان عبری معادلی برای نام عام خدا ندارد و نام خدا در متون مقدس همه جا نام خاص است. از دیدگاه یهودی لویناس، این نشان‌دهنده برتری کارکرد ندایی نام در رویارویی با الوهیت در زبان‌شناسی عبری است. همچنین معرف مرتبه‌ای از توحید است که نه تنها شمایی را

برای الوهیت بر نمی‌تابد که حتی واژه عامی هم برای نامیدن آن ندارد (Levinas 1994a, 119).

لوییناس توضیح می‌دهد که اگر در تلمود به جای واژه خدا واژه‌هایی چون قدوس<sup>۱۴</sup> یا مقدس است او<sup>۱۵</sup> آمده است، این نام‌ها نیز در تفکر حاخامی به نحوی از بودن یا به فراتر از هستی و نه به ماهیت اشاره دارند. درباره واژه شخینا<sup>۱۶</sup> که معادل خدا به کار می‌رود نیز به همین نحو لفظ شخینا یعنی سکنی گزیدن خدا در جهان، یا دقیق‌تر، سکونتش در میان اسرائیل که باز هم نشان‌دهنده شیوه‌ای از بودن است. همچنین اگر در تفاسیر، خدا معمولاً سرور جهان<sup>۱۷</sup> یا پادشاه جهان<sup>۱۸</sup> یا پدر ما در ملکوت<sup>۱۹</sup> خوانده می‌شود، این اصطلاحات به ذات اشاره ندارند، بلکه بیانگر یک رابطه‌اند (Levinas 1994a, 119). در مجموع پیشنهاد سنت یهودی این است که خدا را باید با ایمان به امکان استناد به نام جست‌وجو کرد. مؤمن می‌تواند امیدوار باشد که حضور او را تجربه کند، بدون این که تسلیم و سوسه شناخت او شود.

به گفته لوییناس، «تمام رابطه فرد یهودی و خدای آشکارشده با رابطه‌اش با متون مقدس آغاز می‌شود» (Levinas 1994a, 117) و تورات چیزی نیست جز نام‌های خدا (Miller 2022, 661, 662)، یعنی رابطه باورمند با خدایش با خواندن نام خاصش آغاز می‌شود. اگر نامی هست یعنی می‌توان آن را خواند، پس امیدی هست به دریافت پاسخ. در واقع پیش از آغاز هر گفته‌ای درباره خدا، خدا در نامش حاضر است. این سنگینی حضور اوست که به مثابه یک خطاب، تماشاگر ماندن را غیرممکن و به شکستن سکوت ترغیب می‌کند (Levinas 1996, 25).

بدین سان، نزدیک شدن از طریق نام خاص هم نگهدارنده غیریت است و هم برانگیزاننده امید به حضور امر ناکرآنمند و دریافت پاسخی در همین هستی. وحی در این معنا خطابی است که به شیوه‌ای متناقض هم تعالی یا ناکرآنمندی را در نامش آشکار می‌کند و هم آن را، به مثابه چیزی فراتر از ظرفیت شهود و فهم، در غیابش حفظ می‌کند.

### ۲-۳. تترآگرام<sup>۲۰</sup>

لوییناس، به ویژه در آثار الهیاتی‌اش، بر ظرفیت دوگانه آشکارگی و غیاب در نام تأکید می‌کند تا با تکیه بر این ظرفیت زبان‌شناسانه راهی برای ارتباط میان امر کرآنمند و امر ناکرآنمند، و هستی و ورای هستی بیابد. او تمام نام‌های خداوند در کتاب مقدس را، از آن جهت که نام خاص هستند، دارای این ظرفیت می‌داند. اما بنا بر سنت تلمودی، نام‌های

خدا را به دو دسته پاک‌شدنی و پاک‌ناشدنی<sup>۲۱</sup> تقسیم می‌کند و اوج ابتکار الهیات نام یهودی را در نام پاک‌ناشدنی خدا، یعنی تتراگرام<sup>۲۲</sup>، و ویژگی‌های یگانه‌اش شرح می‌دهد. رساله تلمودی شبعوت<sup>۲۳</sup> فهرستی ۹ تایی از نام‌های پاک‌شدنی خدا در اختیار می‌گذارد: بزرگ، مقتدر، عزیز، شکوهمند، قادر، مهربان، بخشنده، عذاب‌دهنده، بی‌نیاز (Levinas 1994a, 120). در اندیشه یهودی، این نام‌ها نه توصیف ذات خداوند که توصیفات انسانی از اعمال خدا در جهان کرانمند را هستند (Miller 2022, 660). با این حال، در تعریف لویناس، این‌ها صفاتی اسمی‌اند که چون معنا دارند سطحی از مضمون‌سازی از صاحب نام محسوب می‌شوند و از خدای مطلق که ورای هر باز نمودی است دورند (Levinas 1994a, 120). از این جهت، تتراگرام (یهوه)، که تنها نام خاص خداست که صفت نیست و معنایی جز اشاره به خدا ندارد، منحصر به فرد است.

از نظر لویناس، همه نام‌های خداوند مقدس‌اند، اما سنت نام یهودی قدرت‌ش را از نام پاک‌ناشدنی تتراگرام می‌گیرد، تنها نامی که صفت نیست و برابر هر سطحی از مضمون‌سازی مقاومت می‌کند. یهوه اولین بار در پیدایش ۲: ۴ ظاهر می‌شود و در خروج ۳: ۱۵، یعنی آیات مربوط به نخستین گفت‌وگوی خدا و موسی، خدا برای نخستین بار خودش را به این نام می‌خواند و معرفی می‌کند: «به بنی اسرائیل چنین بگو، یهوه خدای پدران شما، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب، مرا نزد شما فرستاده. این است نام من تا ابدالابد، و این است یادگاری من نسل پس از نسل». خروج ۶: ۲-۳ نیز شامل آیات مهمی است که خدا در آن بار دیگر درباره نامش به موسی توضیح می‌دهد: «الوهیم به موسی گفت: من یهوه هستم و به ابراهیم و اسحاق و یعقوب به نام ال‌شددای (خدای قادر مطلق) ظاهر شدم، لیکن به نام خود، یهوه، نزد ایشان معروف نگشتم». طبق این آیات در دوره آبا، پیش از موسی، خدا با نام‌هایی چون ال‌شددای خوانده می‌شد، اما در زمان موسی با یهوه شناخته می‌شود.

در یهودیت، نام خاص خدا در قلب زبان دینی نهفته است:

یهوه در نقش نزدیک‌ترین اشاره به خدا در زبان عمل می‌کند و به عنوان یک شیء مکتوب مهم‌ترین نمایش گرافیکی و مادی او نیز هست. بنابراین، نگرش به نام تبدیل به نگرش به خود خدا می‌شود و تقدیس، توهین، ترس و عشق از خدا به نام او منتقل می‌شود. (Ben-

(Sasson 2019, 3

اهمیت تتراگرام در احکامی که برای حفظ قداست آن وضع شده معلوم می‌شود. به طور معمول آدونای جایگزین تلفظی یهوه در متن مقدس است و یهوه هرگز خوانده نمی‌شود.

لوییناس استدلال می‌کند که ممنوعیت نام مانع این می‌شود که فرد تصور کند که در نامیدن خدا، خدا را می‌شناسد، زیرا ممنوعیت به زبان آوردن نام حالتی میان تجسم بخشیدن از طریق نام و هم‌زمان ابطال این تجسم است. این که نام نام دارد، یعنی نام هم محل حضور و انکشاف ناکرانمندی است و هم پنهان و غایب از محدوده شناخت و هستی است (Levinas 1994a, 121, 122). تفاوت میان آنچه نوشته و آنچه خوانده می‌شود قابل گفتن نیست، فقط در ممنوعیت به زبان آوردن نام و عمل جایگزین کردن خودش را نشان می‌دهد (Levinas 1994a, 122). به بیان دیگر، این که نام وجه و حیانی زبان است و نام خدا در سنت یهودی مکان وحی در زبان تلقی می‌شود، گویای معنای دقیق واژه اپوکالیپس<sup>۲۴</sup> است، یعنی آشکارگی و در عین حال نابودی. گویی روی دیگر آشکار شدن پاک و حذف شدن است. بدین سان، حضور نام غایب نام نیز هست و تعالی خودش را در غیابش ظاهر می‌کند.

بنابراین باید گفت لوییناس به الهیات منفی درباره نام خدا بسنده نمی‌کند. این نام فقط به معنای غیبت نیست. از نظر او تراگرام نیز، با همه رازآلودگی، از رخدادی می‌گوید که تعالی در آن حضور داشته است. تراگرام بر خلاف سایر نام‌ها معادلی معناشناختی برای ذات خدا نیست، بیش از نام‌های وصفی در برابر آشکارسازی‌های احتمالی تعاریف مقاومت می‌کند و احکام سخت‌گیرانه‌اش گویای محدودیت‌های زبان انسانی است. با همه این‌ها، تراگرام اثری از رخداد حضور تعالی است. حضوری در گذشته که اکنون قابل بازیابی نیست، اما نامی از تعالی در میان جامعه‌ای از سخنوران باقی گذاشته که امید به حضور او در آینده را زنده نگه می‌دارد.

نگه داشتن نام خدا در ابهام و رازآلودگی تلاش یهودیت برای حفظ قداست آن و تبدیل نشدنش به ابژه‌ای زبانی است. همین ویژگی باعث شده تراگرام به جای یک بازنمود ثابت به موضوع یک گفتگوی بی‌پایان بدل شود و هرمنوتیک نام را با تفکر عرفانی، جست‌وجوی متافیزیکی و تمرین روزانه ترکیب کند. دیالکتیک نام یعنی تراگرام در عین بی‌معنایی خودش را به فرایند بی‌پایان تفسیر می‌سپرد.

تلاش برای رمزگشایی از تراگرام به تعبیر گوناگونی در باب ساختار واژگانی آن رسیده است، اما به نظر می‌رسد کلید مشترک همه آن‌ها فعل بودن است. صورت مکتوب بیهوشی نشان می‌دهد که ارتباطی میان این نام و فعل هیه<sup>۲۵</sup> به معنی «بودن» در عبری وجود دارد. این ارتباط با تنها اشاره مستقیم کتاب مقدس درباره تفسیر بیهوشی نیز مطابقت دارد، یعنی آن جایی که موسی این نام را برای نخستین بار دریافت می‌کند و خداوند خود را با

عباراتی که احتمالاً ریشه مشترکی با یهوه دارند معرفی می‌کند: «اهیه اشه اهیة<sup>۲۶</sup> (هستم آن که هستم)<sup>۲۷</sup> و گفت به بنی اسرائیل چنین بگو اهیة<sup>۲۸</sup> (هستم) مرا نزد شما فرستاد». با جناس آشکاری که بین یهوه و اهیة وجود دارد، می‌توان به این نتیجه رسید که یهوه اصلاً یعنی او هست (Mettinger 2009, 55). به عبارتی اهیة (هستم) نام الهی از زبان خود خداست و به سانی که او خودش را می‌نامد، در حالی که انسان فانی باید خدا را یهوه (او هست) بخواند (Mettinger 2009, 58).

از آنجا که نمونه‌هایی در کتاب مقدس وجود دارد که اشه به معنای زیرا بوده<sup>۲۹</sup>، بنا بر تعبیری، عبارت اهیة اشه اهیة یعنی «نام من خواهد بود اهیة، زیرا من هستم» (Mettinger 2009, 59). با این حال، فعل هیة در این عبارات همچنان محل بحث و بررسی باقی می‌ماند. برای مثال، بنا بر تعبیری دیگر، فعل هیة بیانیه‌ای الهیاتی درباره وجود خداوند است یا دست کم در مرحله‌ای از سنت، احتمالاً در دوره تبعید، من هستم تصدیقی وجودی فهمیده می‌شده و نام او هست اعتراف به خدای یگانه بوده: او است، او و نه هیچ کس دیگر! (Mettinger 2009, 67). این تفسیر از این نظر مورد انتقاد قرار می‌گیرد که تأکید بر وجود بیشتر با فلسفه یونانی منطبق است و فعل عبری هیة را نباید در معنای فلسفی تعبیر کرد (Miller 2016, 12). غالب مطالعات تفسیری اطمینان می‌دهند که خروج ۳ به مسئله وجود یا عدم وجود خدا مربوط نمی‌شود، چرا که بنی اسرائیل علاقه‌ای به سؤال از وجود خدا نداشتند یا قادر به تمایز پیچیده فلسفی میان وجود و عدم نبودند (Mettinger 2009, 65). از دیگر سو،

یهوه ذات الهی را به عنوان وجود ناب آشکار نمی‌کند. زیرا موضوع شناخت ماهیت واقعی خدا و ذات درونی او نیست، بلکه موضوع تثبیت ارجاع به قوی‌ترین شکل ممکن است، به طوری که خدا خودش را مستقیماً او هست می‌نامد، بدون آن که چیزی در مورد ویژگی‌های قابل شناختش به مخاطب بگوید. بنابراین، این یک نام خاص است که کمکی به شناخت ذات الهی نمی‌کند و هیچ سازشی با نظم مفهومی وجود ندارد. (Bielik-Robson 2012, )

(29)

بدین سان، می‌توان گفت محتمل‌ترین تعبیر از نام یهوه فعل هیة را به حضور تفسیر می‌کند و سخنان خدا را پاسخی واقعی به مسئله بنی اسرائیل، یعنی اطمینان از حضور او، می‌بیند (Galli 1994, 77). در واقع در کهن‌ترین مرحله سنت، آنچه از نام او هست احساس می‌شد اطمینان از حضور فعال و در دسترس خداوند بود: او اینجاست و به کمک می‌آید. پس یهوه در خروج ۳: ۱۵ پیش از هر چیز تأکیدی بر وعده حضور خدا و خطابی برای



نسل‌های آینده است (Galli 1994, 75). بر این اساس، مفهوم الهیاتی نام خدا به وعده‌ای نزدیک می‌شود که اغلب در داستان‌های آبا یافت می‌شود: من با شما خواهم بود. بر پایه سنتی که شرح دادیم، لویناس نتیجه می‌گیرد: «وجودی که یهودی به وسیله نام می‌خواهد به آن نزدیک شود همان کارِ بودنی است که نمی‌تواند با یک نام بیان شود، چون فعل است» (لویناس ۱۳۹۹، ۵۸). حتی بر فرض این که ذاتی پشت این نام باشد، حضور آن ذات یک رخداد است (Miller 2016, 22). نام اثری از رخدادی در گذشته و گزارشی از نحوه بودن است. نادیده گرفتن این کارکرد فعلی زبان، خدا را در فلسفه ایدئالیستی به یک مفهوم ایستا بدل کرده است، در حالی که لویناس قصد دارد با تأکید بر کارکرد فعلی زبان و شرح دیالکتیک نام و فعل نشان دهد که در سنت یهودی چطور خدا از طریق نامش حضوری پویاست.

### ۳-۳. دیالکتیک نام خدا و فعل اخلاقی

دیالکتیک حضور و غیاب ارجاع نهایی تمام تلاش‌های لویناس برای تبیین چگونگی حفظ ارتباط کرانمندی و ناکرانمندی است که در محل تلاقی اندیشه دینی و فلسفی او به صورت دیالکتیک نام و رخداد درمی‌آید. به بیان لویناس، نام تنها چیزی از تعالی است که در ظرف زمان حاضر و فهم انسانی می‌گنجد و در هستی حضور دارد، در حالی که رخداد نام‌گذاری نخستین غایب است، یعنی رخدادی که این نام را تثبیت کرده و بر جای گذاشته یا هر رخدادی که پس از آن به این نام تکرار شده یا در آینده به این نام از جای خواهد جنبید. زبان به مثابه فعل، پیش از هر چیز عملی زمانمند در هستی است. نام‌گذاری جریان‌گذاری فعلی را در یک نام جمع می‌آورد و تثبیت می‌کند و بدین سان سخن گفتن درباره هستی را در گزاره‌های اخباری ممکن می‌سازد. اما زبان به مثابه فعل صرفاً هستی را قابل درک نمی‌کند، بلکه آن را به لرزه درمی‌آورد و در آن تغییر ایجاد می‌کند (Levinas 1981, 35). این رابطه فعل و هستی درک سنتی‌ای را که نام را منعکس‌کننده جوهر ثابت چیزها می‌دانست دگرگون می‌کند. بنابراین، نام‌گذاری یک بار برای همیشه رخ نداده، بلکه نام در هر بار خوانده شدن اثر رخدادی نو در هستی است.

با این توضیحات، بیهوده اثر رخداد حاضر شدن خداست. رخداد حضور خدا در این نام تثبیت شده یا، به بیان دیگر، بیهوده فعلی بوده که بدل به نام شده و این قابلیت را پیدا کرده که به وسیله اجتماعی از سخن‌وران زنجیروار منتقل شود. علاوه بر این، بیهوده وعده تکرار ملاقات خدا و انسان نیز هست، ملاقاتی که در آن خدا بار دیگر در غیابش حاضر

می‌شود. در واقع، رابطه دیالکتیکی نام و فعل می‌گوید همان طور که فعلی که در گذشته رخ داده در ظرف نام به زمان حاضر رسیده، در آینده نیز به فعل بدل می‌شود و هستی را به لرزه وامی‌دارد. تبدیل نام خدا به فعل یعنی خدا هر بار می‌آید که نامش را پاک کند، تنها اثر حضورش را از میان بردارد تا در غیابش آشکار شود.

لویناس برای شرح صورت‌بندی شرط حضور خدا در هستی به سراغ سه موقعیت میدراشی می‌رود که در آن‌ها حکم ممنوعیت پاک کردن نام به حالت تعلیق درمی‌آید. در همه این موقعیت‌ها، پاک کردن نام خدا منجر به رخدادی اخلاقی می‌شود. یکی از این موارد در سفر اعداد باب ۵ آمده است، زمانی که برای صلح میان زن و شوهر و اثبات بی‌گناهی زن متهم به زنا، نام خدا در آب تلخ پاک می‌شود. موقعیت دوم را رساله‌ای تلمودی حکایت می‌کند: داوود در حال کندن زمینی برای ساخت معبد بوده که ناگهان آب بالا می‌آید و خطر سیل زمین را تهدید می‌کند. در این هنگام به داوود فرمان می‌رسد که برای نجات جهان نام مقدس را در آب نابود کن. سفر پیدایش ۱۸: ۳ نیز موقعیت سوم را این گونه روایت می‌کند: «ابراهیم چون سه مرد رهگذر را دید گفت آدونای! اکنون اگر منظور نظر تو شدم، از نزد بنده خود مگذر.» سپس ابراهیم آن رهگذران را به اندکی آب و لقمه نانی دعوت می‌کند. به تفسیر لویناس یهوه با آدونای جایگزین شده و در چهره مهمانان ابراهیم، بدل به فرمان مهرورزی در حق غریبه شده است (Levinas 1994a, 124, 125).

لویناس استدلال می‌کند که در این داستان‌ها پاک شدن نام خدا فرمانی است که من را نسبت به دیگری مجبور به کاری می‌کند، تا غیاب خدا فرمان مسئولیت باشد (Levinas 1994a, 125). در واقع، اهمیت اصلی ممنوعیت پاک کردن نام در پدید آوردن امکان پاک کردن چیزی است که پاک کردنش غیرممکن است. این موقعیت از نظر لویناس امکان امر اخلاقی است.

به باور لویناس، طبق تفاسیر تلمودی، فرمان به مسئولیت در قبال دیگری معنای مثبت حذف خدایی است که فقط نام‌هایش و فرامینش را می‌دانیم. تعالی به اخلاق بدل می‌شود، بدون آن که ناشناختنی به دانش بدل شود (Levinas 1994a, 123). نام خدا خبری از غیب نمی‌آورد، بلکه ندایی است که در تمامیت هستی، از جمله هستی من، طنین می‌افکند، زیرا یادآور یک غیریت است و غیریت نیز شرط امکان اخلاق است. خدا به فهم در نمی‌آید چون اینجا و در حال حاضر نیست، همواره در گذشته و ناظر و گشوده به آینده است، حضوری که فقط آمده تا خودش را پاک کند و اعلام کند که «من اینجا بودم و دیگر

نیستم». غیبت او برانگیزاننده میل به بازیابی حضورش و ایجاد اشتیاقی مسیحایی است (Bielik-Robson 2014, 136). لوییناس از امکان تبدیل‌پذیری نام خدا و امر اخلاقی به لحظه سکولار «اکنون» می‌رسد که در آن خدا غایب است، اما همچنان منبع امر اخلاقی است. نام خدا به حال حاضر رسیده و در هستی جای گرفته، بنابراین مشروط است، اما اهمیت این نام در رهاسازی رخداد نامشروطی است که در آن پناه گرفته و نام همواره به آن فرامی‌خواند، به آن یادآوری می‌کند و این گونه هستی را به تکاپو وامی‌دارد. اگرچه وعده تکرار این رخداد در همین هستی تحقق می‌یابد، هیچ‌گاه در اینجا و اکنون جای نمی‌گیرد، زیرا ناظر به آینده و همیشه در حال آمدن است (Caputo 2006, 21)، به این معنا، و رای هستی است.

لوییناس این نگرش را ابتکار سنت حاخامی می‌داند که درباره خدا به واسطه فرامینش می‌اندیشد (Levinas 1994a, 118). به این وسیله نه از خدا مضمون می‌سازد و نه در آن تعالی به تمامی از زندگی روزانه محو و پنهان می‌شود. الوهیت به فهم در نمی‌آید و معنایی سمانتیک پیدا نمی‌کند، اما از معنا نیز تهی نمی‌شود. در عوض در فرمان اخلاقی آشکار می‌شود و این گونه در زندگی روزانه وارد می‌شود. پرسش سنت حاخامی درباره نام خدا تأملی برای فهم و دریافت فرامین از طریق درک اعمال خداست که در القاب و نام‌های او بروز یافته است. لوییناس از زبان ابن‌میمون توضیح می‌دهد: «خدا رحیم است یعنی رحیم باش. شناخت خدا یعنی دانستن این که چه کاری باید انجام شود. صفات خداوند اخباری نیستند، بلکه امری‌اند. دانش درباره خدا مانند یک فرمان به ما می‌رسد» (Levinas 1990, 17).

به باور لوییناس، خدا خودش را فقط در اثرش، یعنی نامش، نشان می‌دهد و تعبیر «در صورت خدا بودن» به معنای یافتن خود در اثر خدا است. این نیز تنها با پیروی و تقلید از اعمال خدا ممکن می‌شود. لوییناس از خروج ۳۳ به عنوان تمثیلی برای شرح این مضمون استفاده می‌کند. در این آیات موسی از خدا درخواست می‌کند که چهره‌اش را به او بنمایاند و خدا پاسخ می‌دهد: «روی مرا نخواهی دید، زیرا انسان نمی‌تواند من را ببیند و زنده بماند.» در ادامه، خدا به موسی می‌گوید که تنها می‌تواند پشتش را ببیند. بنا بر تفسیر لوییناس، این آیات نه تنها با ممنوعیت تصویر در تضاد نیست، بلکه حتی تأکیدی بر آن‌هاست: تماشای خدا از پشت در واقع به معنای ندیدن اوست. این تمثیلی از یک رابطه کاملاً متفاوت با خداست، یعنی پیروی اخلاقی از احکام او (Levinas 1986, 359). پشت الهی در اینجا به مثابه اثر حضوری در گذشته است. اثر قابل تأمل نیست، بلکه باید

آن را دنبال کرد. نقش اثر صرفاً تشویق موسی به تقلید اخلاقی از خدایی است که هست. پس در گفتمان توراتی، رفتن به سوی خدا رفتن به سوی دیگری است (Levinas 1986, 359).

خداوند در کسوت سوم شخص *او* هست فاصله می‌گیرد، چهره‌اش را می‌پوشاند، اما امتناع از حضور *او* بلافاصله به حضور *من* بدل می‌شود (Levinas 2000, 204). *من* تنها با حرکت به سوی دیگری می‌تواند به سوی خدا حرکت کند. دسترسی مستقیم و بدون واسطه به خیر وجود ندارد. خیر خود را از خواسته‌ای که برانگیخته است جدا می‌کند و از طریق این جدایی یا این حرمت، شخص سوم باقی می‌ماند (Min 2006, 102).

بدین سان، لویناس هر آنچه را می‌خواهد درباره خدا بگوید بر اساس رابطه انسان با انسان می‌گوید: «هر ناگواری فردی گواهی بر بی‌حرمت شدن نام خداست» (Levinas 1994b, 131). به عبارتی، در گفتمان دینی لویناس، نام خدا اثری است که از رخدادی در گذشته‌ای دور باقی مانده، زمانی که خدا مسئولیتی اخلاقی را در قبال یک غیریت بجا آورده و اکنون نام خدا تقلید از این عمل خدا را به انسان یادآوری می‌کند. این فرمان *من* را به حاضر شدن و پاسخ دادن فرامی‌خواند. نام خدا در مواجهه انضمامی با دیگری ندایی را درون *من* بیدار می‌کند که مرا به چالش می‌کشد و صلح آرام و خود-تأییدگری را که به قیمت حذف دیگری تمام می‌شود، بر هم می‌زند و مانع سلطه‌گری همان و *من* می‌شود.

#### ۴. نتیجه‌گیری

از نظر لویناس، اخلاق راه برون‌رفت از انسداد هستی‌شناسی است. فقط در اخلاق سوژه با واقعیتی روبرو می‌شود که نمی‌تواند آن را از طریق مضمون‌سازی و به شیوه بازنمودی در بر بگیرد و به همان خود تقلیل دهد. غیریت متعالی برابر آگاهی سلطه‌گر مقاومت می‌کند و می‌تواند در تمامیت هستی گسست ایجاد کند. بصیرت اخلاقی تمامیت جنگ‌ها و امپراتوری‌ها را در هم می‌شکند و به انسان این امکان را می‌دهد که صدایش را از تاریخ بی‌نام پس بگیرد و از خودش در فردیتش بگوید. لویناس یکی از اندیشمندان یهودی است که بر جنبه نام‌گرایانه فلسفه اخلاق تأکید می‌کنند، جایی که روابط انسانی برحسب نام تعریف می‌شوند. نزد این اندیشمندان، این جهان از مفردات تشکیل شده و نام‌ها صرف آواهایی تهی نیستند. این تکنیکی تمایز بین اورشلیم و آتن را زنده می‌کند، یعنی تضاد میان نام‌های مفرد که آدم کتاب مقدس به چیزها می‌دهد و ایده‌های کلی که افلاطون صورت‌بندی می‌کند و در اندیشه فلسفی غرب حاکم می‌شود.

لوییناس قصد دارد از کلیشه‌ای که عقل را منحصرأ به یونانیان نسبت می‌دهد و ایمان را غیرمنطقی و جدا از عقلانیت معرفی می‌کند بیرون بیاید و به شیوه‌ای فلسفی در مورد تفکر حاخامی، که مبتنی بر نوع دیگری از منطق است، سخن بگوید. از این رو، با الهام از نام‌گرایی برگرفته از دیدگاه یهودی، نام خدا را به عنوان رخداد اخلاقی تکینه، برابر امر کلی فلسفه‌های ایدئالیستی بازتعریف می‌کند. در این چارچوب نام‌های خدا دلیلی بر وجود خداوند نیستند، بلکه اثری هستند از آنچه فراتر از زمان حال است. پس معنای دقیق آن هرگز حاضر نیست و همیشه به گذشته تعلق دارد. نام خدا اثری است از رخداد حضور غیریت مطلق که دیگر نیست و از سوی دیگر به آینده‌ای که هنوز نیامده وعده می‌دهد. پس حالتی میان ناهستی و نانیستی است، یا به بیان لوییناس، اثری از ورای هستی است. از این رو، نام خدا هیچ گاه تقدس‌زدایی نمی‌شود یا در جهت اهداف ایدئولوژیک مورد سوءاستفاده قرار نمی‌گیرد، زیرا مقدس در جایی دیگر، در ورای هستی ساکن است.

از نظر لوییناس، نامیدن خدای نام‌ناپذیر به معنای استغاثه مستقیم از مخاطب الهی نیست. نام خدا شاهدی بر غیریت ناکرانمند خداوند از طریق مراقبت از انسان‌های دیگر است. تعالی از هستی کنار گذاشته می‌شود، اما با پذیرش مسئولیتی فرمان می‌دهد. تورات با فرامینش با اصل تداوم طبیعی هر موجود در وجودش در تضاد قرار می‌گیرد. تورات ترتیب معمول را به هم می‌زند و به ترجیح دیگری بر خود امر می‌کند. کلام خدا، که به من فرمان می‌دهد و من را به دیگری متعهد می‌کند، وقفه‌ای در هستی من ایجاد می‌کند و میل به خودمراقبتی را که برای موجودات طبیعی و برای هستی‌شان ضروری است، به حالت تعلیق درمی‌آورد.

## کتاب‌نامه

لوییناس، امانوئل. ۱۳۹۹. *زمان و دیگری*. ترجمه سمیرا رشیدپور. تهران: نشر نی.

## Bibliography

- Ben-Sasson, Hillel. 2019. *Understanding YHWH The Name of God in Biblical, Rabbinic, and Medieval Jewish Thought*. Springer International Publishing.
- Bielik-Robson, Agata. 2012. "The Promise of the Name: 'Jewish Nominalism' as the Critique of Idealist Tradition." *Bamidbar*: 11-35.
- Bielik-Robson, Agata. 2014. *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. Routledge.

- Caputo, John D. 2006. *The Weakness of God a Theology of Event*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Dan, Joseph. 1996. "The Name of God, the Name of the Rose, and the Concept of Language in Jewish Mysticism." *Medieval encounters*: 228-248.
- Galli, Barbara E. 1994. "Rosenzweig and the Name for God." *Modern Judaism-A Journal of Jewish Ideas and Experience*: 63-86.
- Large, William. 2013. "The Name of God: Kripke, Lévinas and Rosenzweig on Proper Names." *Journal of the British Society for Phenomenology*: 321-334.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1981. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1986. "The Trace of the Other." Pp. 345-359, In *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, edited by Mark C. Taylor. Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical Papers of Emmanuel Levinas*. Martinus Nijhoff.
- Levinas, Emmanuel. 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. London: Athlone.
- Levinas, Emmanuel. 1994a. *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*. Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1994b. *In the Time of the Nations*. New York: Continuum.
- Levinas, Emmanuel. 1996. *Proper Names*. Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2000. *God, Death, and Time*. Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2020. *Le Temps et l'autre*. Translated by Samira Rashidpour. Tehran: Nashr-i Ney. (In Persian)
- Mettinger, Tryggve. 2009. *In cerca di Dio, Il significato e il messaggio dei nomi eterni*. Bologna: EDB.
- Miller, Michael. 2016. *The Name of God in Jewish Thought: A philosophical Analysis of Mystical Traditions from Apocalyptic to Kabbalah*. Routledge.
- Miller, Michael. 2022. "Name Theology: Judaism." *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*: 659-663.
- Min, Anselm. 2006. "Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion." *International Journal for Philosophy of Religion*: 99-116.
- Srajek, Martin C. 2012. *In the Margins of Deconstruction: Jewish Conceptions of Ethics in Emmanuel Levinas and Jacques Derrida*. Springer Science & Business Media.

- Uljée, Rozemund. 2018. "Hegel and Levinas: On Truth and the Question of Interruption." *Hegel Bulletin*: 221-235.
- Ward, Graham. 2005. "The Revelation of Wholly Other as the Wholly Other: Between Barth's Theology of Word and Levinas Philosophy of Saying." Pp. 316-338, in *Emmanuel Levinas: Levinas and the Question of Religion*, edited by Claire Katz and Lara Trout. Routledge.
- Wyschogrod, Edith. 2005. "The Imperative of the Other." Pp. 402-414, in *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of*, edited by Claire Katz and Lara Trout. Routledge.
- Xiushan, Ye. 2008. "Levinas Faces Kant, Hegel and Heidegger: Debates of Contemporary Philosophy on Ontology." *Frontiers of Philosophy in China*: 438-454.

#### یادداشت‌ها

1. alterity
2. the same
3. the other
4. self
5. identity
6. transontological
7. nominative
8. vocative
9. said
10. saying
11. nominalists
12. neoplatonic participation
13. onto-theo-logy
14. the Holy One
15. Blessed be He
16. Shekhinah
17. Master of the World
18. King of the World
19. our Father in Heaven
20. Tetragram or Tetragrammaton
21. effaceable and ineffaceable
22. نام چهارحرفی خدا، یهوه (יהוה)، که به زبان آوردن آن در یهودیت ممنوع است.
23. Shebu'oth
24. apocalypse

۲۵. היה

۲۶. אהיה אשר אהיה

۲۷. بنا به توضیحاتی که در ادامه می‌آید ترجمه «باشم آن که باشم» برای معنای مورد نظر مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۲۸. ۲۸۶۶

۲۹. پیدایش ۱۴:۲۲ و پیدایش ۳۱:۴۹، ۵۸.