مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

فينومينولوجيا الزمن في فلسفة لوي لافيل:

مقاربة أنطولوجية لتجربة الزمانية

باميلا فاخوري
باحثة لبنانية

2025

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-04-07

جميع الحقوق محفوظة © 2025

فينومينولوجيا الزمن في فلسفة لوي لافيل:
مقاربة أنطولوجية لتجربة الزمانية

ملخص

يقدم هذا البحث قراءة معمّقة لفينومينولوجيا الزّمن في فلسفة الفيلسوف الفرنسي الرّوحاني لوي لافيل Louis Lavelle (1883-1951)، مستكشفًا تصوّره الأصيل للزّمن، بوصفه بنية وجوديّة أساسيّة تجسّد العلاقة الجدليّة بين الذّات والموضوع.

يتناول البحث الانعكاس الرّاديكالي الّذي أحدثه لافيل في فهم اتّجاهيّة الزّمن من خلال طرحه لنموذج يتحرّك فيه الزّمن من المستقبل إلى الماضي، متجاوزًا التّصور التّقليدي للزّمن الخطي. كما يستعرض البحث البنية الثلاثيّة للزّمن (الماضي-الحاضر-المستقبل)في ميتافيزيقا لافيل، ويحلل مفهوم «الحاضر الأبدي» كنقطة التقاء بين الزّماني والسّرمدي. كما يسعى البحث إلى تسليط الضوء على الأبعاد الأنطولوجيّة والأخلاقيّة لمفهوم الزّمن عند لافيل، مبرزًا علاقته بقضايا الحريّة والضّرورة والوجود الشخصي، ومقارنًا رؤيته بتصورات فلاسفة آخرين أمثال هنري برغسون Henri Bergson، مارتن هايدغر Martin Heidegger وإدموند هوسرل Edmund Husserl.

ويخلص البحث إلى بيان أهمية الإسهام الفلسفي للافيل في تجديد النظرة إلى الزمن وأثره على فهمنا للوجود والتجربة الإنسانية.

المقدمة

الزّمن، ذلك الهارب الأبدي من قبضة الوعي، ذلك الأثر الذي نقتفيه للتّبدّل والتّحوّل يظلّ يقضّ مضاجع الذّات المفكّرة ويؤرّقها ويقحمها في حربٍ داخليّةٍ ضروسٍ لا تنتهي. فمنذ ما قبل أفلاطون وأرسطو، مروراً بأوغسطينوس وكانط، وصولاً إلى رواد الفينومينولوجيا المعاصرين وما تلاهم من مفكّرين وعلماء، لا ينفكّ سؤال الزّمن يتملّص من محاولات التّقييد المفاهيميّ النّهائيّ، يتخفّى بإجابات مائتة تدفن ذاتها بذاتها. ولعلّ ما يضاعف من قسوة هذا السّؤال وإلحاحه، رسمه حدود تناهينا، وتأطيره لحظات حضورنا في العالم. إننا لا نتفكّر الزّمن فحسب، بل نذوب فيه، أو على أحسن تقديرٍ، نتماهى معه لنصيره. فكلّ وجودٍ وكينونةٍ زمنٌ يضحى انسلاخًا يتمزّقنا بين ماضٍ لا يمكن استرجاعه ومستقبلٍ لم يأتِ بعد، وحاضرٍ يتبدّد ما إن نشعر به، نمسكه فينفلت منّا. إذا ما لاحظناه من بعد، نرى فيه استيطيقا الكون وتناغمه وما إن نقترب منه حتّى نعيشه توجّعًا يتوتّر فقدًا.

بين ركام أنطولوجيا الزّمن ونظريّاته تنبثق فلسفة لوي لافيل مستنطقةً الوجود المتحوّل؛ ذلك الفعل المشارك المنغمس في تيّار الدّفق الوجوداني. تيّارٌ لا بل حركةٌ قمريّةٌ جذبيّةٌ لمدٍّ وجزر. موجةٌ باتّجاهين متبوعةٌ بأخرى إلى ما لا نهاية. لقد صقل لافيل مفتاحًا يفكّ به أغلال ثنائية الزماني/الأبدي الجدليّة، ليؤسس لحالة وجودية تراكبيّة تترنّح بين حضورنا المتناهي في الزمن وانتمائنا اللامتناهي إلى الوجود المطلق. ليغدو الحاضر في فعل المشاركة الحرّ حضورًا، وحدةً في الوجود.

على أنّ الدراسات العربية العربية لم تنصف فلسفة لناحية الإحاطة والتّعمّق على الرغم من أصالتها وأهميّتها وبصماتها الواضحة التي صبغت الفكر الفرنسي إبان النصف الأول من القرن العشرين. ويعود ذلك في جانب منه إلى تسيّد تيارات فلسفية أخرى المشهد الفكري، على غرار الوجودية والبنيوية وما شاكل من اتجاهات. بيد أن استعادة إرث لافيل الفلسفي تكتسب اليوم قيمة استثنائية، لاسيّما في سياق التحولات المعرفية المعاصرة التي تسعى لتجاوز الفهم الآلي للزمن والوعي والوجود.

من هنا يسعى هذا البحث إلى سبر أغوار فينومينولوجيا الزمن في فلسفة لوي لافيل، متعمقاً في أبعادها الأنطولوجية والوجودية. وتتمحور إشكاليته الجوهرية حول سؤال محوري: كيف يقلب لافيل المنظور التقليدي للزمن، مقترحاً نموذجاً يتدفق فيه الزمن من المستقبل نحو الماضي؟ وما هي المآلات الفلسفية العميقة لهذا الانقلاب المفاهيمي على تصوراتنا للحرية والذات والتجربة الإنسانية؟

تكمن قيمة هذا المسعى البحثي في كشفه عن إسهام فلسفي جوهري في معالجة معضلة الزمن- تلك المعضلة التي تلتقي عندها الفلسفة بالعلوم المعاصرة من فيزياء وعلوم أعصاب. كما يطمح البحث إلى تطعيم المكتبة العربية بدراسة عميقة تستجلي فكر فيلسوف ظل حضوره باهتاً في الدرس الفلسفي العربي.

ينقسم هذا البحث إلى تسعة أقسام رئيسة؛ يبدأ أولها بتحديد السياق الفكري والتاريخي لفلسفة لوي لافيل، متناولاً نشأته الفكرية وانتماءه للروحانية الفرنسية وموقعه في الفلسفة المعاصرة. ينتقل بعدها إلى تحليل الأسس الفلسفية لنظريته الزمنية، مركزًا على مفاهيم الوجود والمشاركة، والجدلية بين الذات والموضوع، وعلاقة الزمن بالحرية والفعل الإنساني. يلي ذلك استكشاف فينومينولوجيا الزمن عند لافيل، بخاصة انقلابه في اتجاه الزمن وبنية الأبعاد الزمنية الثلاثة، وعلاقته بالأبدية، ثم يتناول البحث الأبعاد الأنطولوجية للزمن، كعدم قابليته للعودة، ودوره في تشكيل الهوية، وصلته بالأخلاق. يتبع ذلك مقارنات معمّقة بين تصور لافيل للزمن ونظريات فلاسفة بارزين كبرغسون، هايدغر، هوسرل، وريكور. بعد ذلك، يستكشف البحث تجربة الزمن عند لافيل عبر تحليل الفرق بين الزمن المعيش والموضوعي، وبنية الحاضر، ومستويات الزمن النوعي. يخصص القسم السابع لدراسة أثر فلسفته في الفكر المعاصر، وعلاقتها بالتكنولوجيا والميتافيزيقا الحديثة. ثم يقدم البحث تقييمًا نقديًا لفلسفة لافيل، مبرزًا إسهاماتها وحدودها وإمكانيات تطويرها. وأخيرًا، يختتم البحث بخاتمة تلخص أهمية فلسفة لافيل الزمنية وراهنية أفكارها في ظل تحولات الزمن المعاصر.

1- السياق الفكري والتاريخي للوي لافيل

1.1- حياة لوي لافيل وأعماله الرئيسة

ولد لوي لافيل (1883-1951) في منطقة سانت-فوي-لا-غراند في فرنسا ونشأ في بيئة دينية محافظة أثرت في تكوينه الفكري المبكر. درس في المدرسة العليا للأساتذة في باريس، وتأثر في خلال تكوينه الأكاديمي بفلسفة Henri Bergson هنري برغسون وموريس بلونديل Maurice Blondel. عمل لافيل أستاذًا للفلسفة في معاهد فرنسية عدة، ثم شغل كرسي الفلسفة في الـ Collège de France من عام 1941 حتى وفاته عام 1951 (Gabellieri, 2010).

تُعدّ ثلاثيته الشهيرة «في الكينونة» (De l'Être, 1928)، و«في الفعل» (De l'Acte, 1937)، و«في الزمن والأبدية» (Du Temps et de l'Éternité, 1945) من أهم أعماله الفلسفية التي تشكل نسقه الميتافيزيقي المتكامل. كما قدم لافيل مؤلفات أخرى مهمة منها «الوجود الكلي» (La Présence totale, 1934)، و«الأنا وكليته» (Le Moi et sa totalité, 1933)، و«مقدمة إلى الأنطولوجيا» (Introduction à l'Ontologie, 1947)) (Forest, 2000).

2.1- لافيل وتيار الروحانية الفرنسية

ينتمي لافيل إلى ما يُعرف بتيار «الفلسفة الروحانية الفرنسية» Philosophie spiritualiste française الذي ازدهر في النصف الأول من القرن العشرين، وضم فلاسفة آخرين مثل رينيه لو سين، جان فال، وفرديناند ألكييه. يتميز هذا التيار بمحاولته تجاوز الثنائيات التقليدية بين المادية والمثالية، والعقلانية والتجريبية، من خلال تأكيده على الطابع الروحي للوجود والتجربة الإنسانية (Dallmayr, 2013).

يرفض لافيل وأقرانه من الروحانيين الفرنسيين اختزال الواقع في بعده المادي أو الموضوعي، كما يرفضون اختزاله في الذات المفكرة أو الوعي الخالص. بدلاً من ذلك، يؤكدون على ما يسميه لافيل «فعل المشاركة" acte de participation الذي من خلاله ينخرط الوعي في الوجود ويشارك فيه، متجاوزًا الانفصال بين الذات والموضوع (Le Senne, 1952).

3.1- موقع لافيل في مشهد الفلسفة المعاصرة

يشغل لافيل موقعًا فلسفيًا متفردًا في جغرافيا الفكر المعاصر، إذ يجسر الهوّة بين التراث الميتافيزيقي الكلاسيكي والتيارات الفلسفية الحداثية على غرار الظاهراتية والوجودية؛ إذ يدافع من جهةٍ بعمق عن إمكانية تأسيس ميتافيزيقا إيجابية تتخطى حدود النقد الكانطي وتتجاوز شكوكه المعرفية، ومن ناحيةٍ أخرى،

يطيّع ذكاءه مستوعبًا مآلات فينومينولوجيا الوعي والتجربة المعيشة، ومستثمرًا إياها في بناء نسقه الفلسفي المتكامل (Lavelle, 1928/1987).

وتبرز فرادة لافيل جلية في مفارقته لمعاصريه من فلاسفة الوجودية أمثال جان-بول سارتر (Jean-Paul Sartre) وألبير كامو (Albert Camus)؛ إذ يقارب الوجود بنظرة مشرقة تثمّنه هبةً، تشدوها الحرية سبيلًا لتحقيق الذات والانوجاد الأصيل. كما يختلف لافيل عن رواد الفينومينولوجيا مثل إدموند هوسرل وموريس ميرلو-بونتي (Maurice Merleau-Ponty) بإصراره على استكشاف الأبعاد الميتافيزيقية العميقة للتجربة الإنسانية، وتأكيده على إمكانية تجاوز عالم الظواهر نحو المطلق المتعالي، مؤسسًا بذلك «فينومينولوجيا روحية» تتخطى حدود الوصف الظاهراتي المحايث إلى آفاق التأويل الميتافيزيقي المتعالي (Cabestan, 2005).

2- الأسس الفلسفية لنظرية الزمن عند لوي لافيل

1.2- مفهوم الوجود والمشاركة

يُشيّد لوي لافيل أنطولوجيا متفردة تنهض على تصور الوجود كفعلٍ محض (acte pur) لا كجوهرٍ ثابت أو كينونة راكدة. هذا التحوّل الإبستمولوجي العميق في فهم الوجود-من سكونية الجوهر إلى دينامية الفعل- يعيد تشكيل أفق الزمانية في نسيج الفكر الفلسفي المعاصر. فالوجود عند لافيل ليس مُعطى ساكناً يرقد خلف حجب الظواهر، بل هو فاعلية متجددة وتدفق خلّاق لا ينضب. يقول في نص بالغ الدلالة من كتابه «في الكينونة»: «الوجود ليس ما هو موجود بالفعل، بل هو القوة المُنتجة لكل ما هو موجود. إنه الفعل الخالص الذي يتجلى في الموجودات المتعينة" (Lavelle, 1928/1987, p. 27).

هذا الانقلاب الأنطولوجي في تصور الوجود يستتبع بالضرورة إعادة تأسيس مفهوم الزمن على أرضية جديدة. فالزمن لم يعد ذلك الإطار الخارجي الذي تندرج فيه الموجودات، أو ذلك الوعاء الفارغ الذي تتتابع فيه الأحداث، بل أصبح التعبير الأعمق عن حركة الوجود ذاته وتوتره الداخلي. بهذا المعنى، يقلب لافيل المعادلة الميتافيزيقية التقليدية: فليس الزمن وعاءً للوجود، بل الوجود هو ما يتجسد في صورة الزمن حين نقاربه من منظور متناهٍ. كما يوضح في «في الزمن والأبدية»: «لا يوجد الزمن خارج الوجود كإطارٍ له، بل ينبثق من قلب الوجود كتعبيرٍ عن إيقاعه المتجدد، إنه ليس نهراً خارجياً تسبح فيه الموجودات، بل هو النبض الداخلي للوجود ذاته" (Lavelle, 1945, p. 71).

وهنا تتجلى الإضافة الفلسفية الأصيلة التي يقدمها لافيل؛ إذ يتجاوز النزعة الجوهرانية (essentialisme) التي هيمنت على الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون، كما يتخطى النزعة الوجودية السلبية التي طورها معاصروه من أمثال سارتر وهيدغر. فبدلاً من رؤية الزمن كتعبير عن «العدم» أو ما يسميه سارتر «الفراغ

الذي ينخر الوجود من الداخل»، يراه لافيل كتجلٍ إيجابي للوجود في سيرورته الخلاّقة. وكما يقول في «الحضور الكلي»: «ليس الزمن تعبيراً عن محدودية الوجود وتناهيه، بل هو الفضاء المفتوح لتحقق الوجود في صيرورته اللامتناهية" (Lavelle, 1934/1991, p. 124).

أما مفهوم «المشاركة (Participation)» فيمثل حجر الزاوية في بناء لافيل الفلسفي؛ إذ يجسر الهوة بين الوجود المطلق والوجود المتناهي. والمشاركة عنده ليست عملية استحواذ خارجية أو انتزاع لجزء من الوجود كما في النظريات التراثية، بل هي فعل إبداعي يخلق به الكائن المتناهي ذاته من خلال انخراطه الفريد في كلية الوجود. يقول لافيل: «المشاركة هي الفعل الذي به يحقق الكائن المتناهي ذاته من خلال انخراطه في الوجود المطلق" (Lavelle, 1945, p. 43).

لكن الإسهام الأصيل للافيل هنا هو ربطه العضوي بين المشاركة والزمانية؛ فالمشاركة ليست مجرد علاقة أنطولوجية ساكنة، بل هي حركة دينامية تتحقق في الزمن وبالزمن. فالزمن هو الفضاء الوجودي الذي تتجلى فيه المشاركة، والمشاركة هي المضمون الفعلي للزمن. يبلور لافيل هذه العلاقة الجدلية بين الزمانية والمشاركة في تصوره للحظة الحاضرة (le présent) بوصفها نقطة اللقاء الجوهرية بين المتناهي والمطلق.

فالحاضر عنده ليس مجرد نقطة زمنية عابرة بين ماضٍ ولّى ومستقبلٍ لم يأتِ بعد، بل هو «العين الزمنية» التي من خلالها ينفتح الكائن المتناهي على الوجود المطلق. يقول في «في الزمن والأبدية»: «الحاضر هو ثغرة في النسيج الزمني تتيح للكائن المتناهي أن يلمس لمحة من الأبدية. إنه النافذة التي من خلالها يشاهد الوعي الزمني الضوء الأبدي للوجود المطلق" (Lavelle, 1945, p. 83).

وبهذا يؤسس لافيل لما يمكن تسميته «هيرمينوطيقا الحضور» التي تتجاوز ثنائية الوجود والعدم، والمتناهي والمطلق، نحو رؤية تكاملية تعيد الاعتبار للتجربة المعيشة دون التضحية بالبعد الميتافيزيقي. هنا تكمن أصالة لافيل الفلسفية التي تقدم مخرجاً من مأزق الفلسفة الحديثة المتأرجحة بين نزعة عدمية (نيتشه وسارتر) ونزعة وضعية (الوضعية المنطقية والتحليلية). كما يقول بالدقيق: «إن فعل المشاركة في تجسده الزمني هو مفتاح فهم العلاقة بين الإنسان والمطلق، بين الحرية والضرورة، بين الزمن والأبدية" (Le Senne, 1949, p. 217).

لكن السؤال الجوهري الذي يطرحه هذا التصور: كيف يمكن للكائن المتناهي المغمور في سيلان الزمن أن يشارك في الوجود المطلق المتعالي عن الزمن؟ يجيب لافيل بطرحه لمفهوم «الفعل الروحي" (spiritual l'acte) بوصفه الحركة التي يتجاوز بها الوعي محدوديته الزمنية نحو شمولية الوجود، يقول: «الفعل الروحي هو حركة الوعي التي تحول الزمن من سجن للكائن المتناهي إلى جسر نحو المطلق، ومن شرط للمحدودية إلى أفق للتجاوز" (Lavelle, 1951, p. 176).

وهكذا تتحول الزمانية في فلسفة لافيل من إشكالية ميتافيزيقية إلى فرصة وجودية، ومن قيد أنطولوجي إلى فضاء للتحرر. فالزمن ليس سجناً للوجود المتناهي، بل هو المجال المفتوح الذي تتحقق فيه حرية الإنسان عبر مشاركته في الوجود المطلق. وهذه الرؤية الإيجابية للزمن تميز لافيل عن معاصريه من الوجوديين الذين رأوا في الزمانية تعبيراً عن الانفصال والاغتراب والقلق، في حين رآها هو تعبيراً عن الاتصال والمشاركة والخلق.

بهذا المعنى، يمكن القول إن لافيل يقدم «ميتافيزيقا الحضور»(métaphysique de la présence) التي تتجاوز «ميتافيزيقا الغياب» الهيدغرية والسارترية. فإذا كانت الفلسفة الوجودية تؤكد على غياب المعنى وانسحاب الوجود، فإن فلسفة لافيل تؤكد على حضور المطلق في قلب التجربة المتناهية، وعلى إمكانية اللقاء بين الزمني والأبدي في لحظة الحاضر الحي. كما يلخص بدقة فلسفته قائلاً: «ليس الوجود ما ينسحب ويختفي، بل هو ما يحضر ويتجلى في كل لحظة من لحظات الزمن، ومشاركتنا في الوجود ليست سوى مشاركتنا في هذا الحضور المتجدد" (Lavelle, 1947, p. 92).

2.2- الجدلية بين الذات والموضوع

تتجلى أصالة لافيل الفلسفية في تصوره المبتكر للعلاقة الديالكتيكية بين الذات والموضوع، وكيف تتمفصل هذه العلاقة في رحم الزمانية. فالزمن في منظومته الفلسفية يتجاوز الثنائيات الميتافيزيقية التقليدية التي هيمنت على الفكر الغربي: فهو ليس ذاتيًا محضًا كما في المثالية الكانطية التي تجعل منه صورة قبلية للإدراك، وليس موضوعيا محضًا كما في الفيزياء النيوتونية التي تصوره كإطار خارجي مطلق، بل هو تجلٍ للعلاقة الحية والمتجددة بين الذات الواعية والعالم الموضوعي. يقول لافيل موضحًا هذا المفهوم: «الزمن هو الوسيط الذي يتجلى فيه تفاعل الذات مع العالم. في كل لحظة زمنية تتجدد العلاقة بين وعيي وما هو خارج الوعي، وتتشكل ذاتي من خلال هذا التفاعل المستمر» (Lavelle, 1945, p. 87).

إنّ هذا التصور الديالكتيكي للزمن يمثل تجاوزًا جذريًا للانفصال الديكارتي الحاد بين الذات المفكرة (res cogitans) والامتداد المادي (res extensa)؛ ذلك الانفصال الذي ظل يلقي بظلاله على الفلسفة الحديثة، مولدًا الثنائيات المعرفية والأنطولوجية التي أسرت الفكر الغربي في شرك الازدواجية. كما يمثل تجاوزًا لمحاولات اختزال أحد طرفي المعادلة في الآخر، سواء في النزعة المادية التي تختزل الذات في الموضوع، أو النزعة المثالية التي تذيب الموضوع في الذات.

في مقابل هذه الثنائيات والاختزالات، يقدم لافيل نموذجًا تفاعليًا يرى فيه أن الذات والموضوع يتشكلان معًا في عملية ديالكتيكية متواصلة يطلق عليها مصطلح «الفعل» (l'acte). فالفعل عنده هو الحركة الأصلية للوجود، وهو المبدأ الذي تتولد منه ثنائية الذات والموضوع، يقول في كتابه «في الفعل»: «ليست الذات كيانًا قائمًا بذاته

يواجه موضوعًا خارجيًا، ولا الموضوع معطى مستقلًا يفرض نفسه على الذات، بل كلاهما يتشكل في حركة الفعل وبها. الفعل هو البؤرة التي تتولد منها الذات وتتعين منها الموضوعات» (Lavelle, 1937, p. 124).

والجديد الذي يقدمه لافيل هنا هو تأكيده أن الزمن هو المجال الحيوي الذي تتحقق فيه هذه الديالكتيك؛ إذ يمثل الترابط الحي بين الذات والموضوع. فالزمن ليس إطارًا خارجيًا يحتوي هذه العلاقة، بل هو الشكل الذي تتخذه هذه العلاقة ذاتها. وكما يوضح في «في الزمن والأبدية»: «الزمن هو النسيج الحي الذي تُحاك فيه خيوط العلاقة بين الذات والموضوع، وبين الوعي والعالم. ليس الزمن وعاءً لهذه العلاقة، بل هو الوجه الظاهر لها" (Lavelle, 1945, p. 93).

يفتح هذا الفهم آفاقًا جديدة لتأويل التجربة الزمنية تتجاوز مأزق النظريات الفلسفية التقليدية. فالماضي ليس مجرد مخزون ذكريات في الذات، ولا مجرد سلسلة أحداث موضوعية، بل هو المشترك المعاش بين الذات والعالم. والمستقبل ليس مجرد توقعات ذاتية، ولا مجرد احتمالات موضوعية، بل هو أفق الإمكانات المشتركة بين الذات والعالم. أما الحاضر، فهو تلك اللحظة الحية التي يحدث فيها التماس المباشر بين الذات والموضوع، وتتحقق فيها المشاركة الفعلية بينهما.

ويتجلى هذا الفهم الديالكتيكي في تصور لافيل لما يسميه «الحاضر الحي" (le présent vivant)، وهو ليس مجرد نقطة رياضية متلاشية بين الماضي والمستقبل، بل هو فضاء ممتد يتسع لحركة الوعي بين استعادة الماضي واستشراف المستقبل، يقول: «الحاضر الحي هو المجال الذي تتجلى فيه سعة الوعي وعمقه، فهو يتسع ويضيق بحسب قدرة الوعي على استيعاب الماضي واستشراف المستقبل. إنه الفضاء الزمني الذي يتحقق فيه التركيب الخلاق بين الذاكرة والتطلع، بين الاستعادة والاستباق» (Lavelle, 1945, p. 102).

هذا التصور للحاضر الحي يتجاوز رؤية برغسون للحاضر كلحظة متلاشية، كما يتجاوز نظرة هوسرل له كنقطة مرجعية للاحتفاظ (rétention) والتوقع (protention). فالحاضر عند لافيل هو الموضع الزمني الذي تتحقق فيه ديالكتيك الذات والموضوع بأقصى كثافتها. وفي هذا السياق، يطرح لافيل مفهومًا مبتكرًا هو «اللحظة المشبعة" (l'instant saturé) وهي اللحظة التي يتحقق فيها التوازن المثالي بين قطبي الديالكتيك - الذات والموضوع - ويشعر فيها الوعي بالامتلاء الوجودي والحضور الكلي.

يقول شارحًا هذا المفهوم: «اللحظة المشبعة هي تلك التي نشعر فيها بتطابق كامل بين فعل وعينا وموضوع هذا الوعي، بين حريتنا وضرورة العالم، بين ذاتيتنا وموضوعيتنا. إنها ليست هروبًا من الزمن، بل هي تكثيف للزمن وتعميق له، بحيث يتجاوز نفسه نحو الأبدية دون أن يتنكر لزمنيته» (Lavelle, 1947, p. 178).

يقدّم هذا المفهوم بديلاً فلسفيًا عميقًا لتجارب «الخروج من الزمن» التي وصفتها التقاليد الصوفية والدينية، إذ لا يرى فيها انفصالاً عن الزمنية بل تحقيقًا لجوهرها الأعمق. فما يبدو خروجًا من الزمن هو في

الحقيقة - كما يراه لافيل - دخول في صميم الزمن، في تلك النقطة التي يتجاوز فيها الزمن ذاته نحو مطلق من دون أن يفقد زمنيته. وهنا يتقاطع لافيل مع نظرية الفيلسوف المعاصر جان-لوك ماريون (Jean-Luc Marion) حول «الظواهر المشبعة" (phénomènes saturés)، تلك التي تفيض عن طاقة الوعي الاستيعابية وتكشف عن حضور المتعالي في قلب المحايث.

وينتقل لافيل من هذا التصور الفينومينولوجي للزمن إلى ما يمكن تسميته «أنثروبولوجيا زمنية" (anthropologie temporelle) تبحث في كيفية تشكل الإنسان زمنيًا من خلال ديالكتيك الذات والموضوع. فالإنسان في منظوره ليس كائنًا ثابتًا بل هو مشروع متحقق في الزمن، وعملية مستمرة لبناء الذات من خلال تفاعلها مع العالم. يقول: «الإنسان ليس كائنًا مكتملاً، بل هو فعل متواصل لبناء الذات من خلال مواجهة العالم والتفاعل معه. هذا البناء هو عملية زمنية بامتياز، إذ لا تتحقق الذات إلا في الزمن ومن خلاله» (Lavelle, 1939, p. 217).

هذا الفهم لا يبتعد كثيرًا عن مفهوم «المشروع» (projet) عند سارتر، لكنه يتميز عنه بنزعته التفاؤلية وإيمانه بإمكانية تحقيق نوع من «الاكتمال المفتوح» (achèvement ouvert) في بناء الذات. فالإنسان عند لافيل ليس «محكومًا بالحرية» كما عند سارتر، بل هو مدعو إليها، ومن خلالها يُدعى إلى المشاركة في الوجود المطلق. وبذلك يقدم لافيل منظورًا يتجاوز النزعة الوجودية العدمية نحو ما يمكن تسميته «الوجودية الروحية" (existentialisme spirituel).

بهذا المعنى، يمكن القول إن النظرية الزمنية عند لافيل تشكل جسرًا بين فلسفة الذات وفلسفة الموضوع، بين الفينومينولوجيا والأنطولوجيا، بين الوجودية والميتافيزيقا. وهذا ما يجعله يحتل موقعًا متفردًا في المشهد الفلسفي المعاصر، فهو لا ينتمي بشكل كامل لأي من التيارات السائدة، بل يبني نسقه الخاص الذي يستوعب عناصر متباينة ضمن رؤية متماسكة. كما يلاحظ بول ريكور: «استطاع لافيل أن يجمع بين عمق برغسون وصرامة هوسرل وأصالة هيدغر، مقدمًا تركيبًا فلسفيًا يحتفظ بإشكالية الذات دون التضحية بسؤال الموضوع، وبمطلب المعنى دون إهمال واقعية الوجود" (Ricœur, 1985, p. 213).

3.2- الزمن والحرية والفعل الإنساني

تبلغ فلسفة لافيل ذروتها الإبداعية في الارتباط العضوي الذي يقيمه بين الزمن والحرية، مؤسسًا لما يمكن تسميته «أنطولوجيا التحرر» التي تتجاوز التصورات الميكانيكية والحتمية للوجود. فالزمن في نسقه الفلسفي ليس سجنًا للوجود المتناهي، بل هو الفضاء المفتوح الذي تتحقق فيه حرية الإنسان بمعناها الجوهري والأصيل. يقول لافيل في «في الفعل»: «الحرية ليست غياب القيود، بل هي القدرة على المشاركة في خلق الذات والعالم من خلال الأفعال التي نقوم بها في كل لحظة" (Lavelle, 1937, p. 112).

يتجاوز هذا الربط العميق بين الزمانية والحرية الثنائية التقليدية بين الحتمية والحرية المطلقة التي سيطرت على النقاشات الفلسفية الحديثة. فالإنسان عند لافيل كائن حر لأنه كائن زمني بالضرورة؛ أي إنه يعيش في ذلك التوتر الخلاق بين ما هو متحقق بالفعل (الماضي) وما هو ممكن (المستقبل). هذا التوتر الزمني هو ما يفتح أمامه فضاء الاختيار والإبداع والتجاوز، وهو ما يمكنه من أن يكون مشاركًا في فعل الوجود وليس مجرد نتاج له.

ويميز لافيل بين مفهومين للحرية: «الحرية السلبية» (liberté négative) التي تعني التحرر من القيود الخارجية، و«الحرية الإيجابية» (liberté positive) التي تعني القدرة على الفعل والخلق والمشاركة. والحرية بمعناها الأصيل هي هذه الحرية الإيجابية التي لا تكتفي بنفي القيود، بل تسعى إلى تحقيق الذات من خلال فعل وجودي خلاق، يقول في «في الزمن والأبدية»: «الحرية الحقيقية ليست في الخروج من دائرة الضرورة، بل في تحويل الضرورة ذاتها إلى أداة للتحقق والتجاوز. إنها ليست في رفض العالم، بل في إعادة تشكيله وفق منظور فريد يعبر عن خصوصية وجودنا» (Lavelle, 1945, p. 163).

إنّ هذا المفهوم للحرية يتجاوز الفهم السارتري الذي يراها مرادفًا للعدم (néant) ومصدرًا للقلق والاغتراب، ليقدمها كصيغة إيجابية للمشاركة في الوجود والانخراط في فعليته المتجددة. فالحرية عند لافيل ليست «حكمًا» على الإنسان كما عند سارتر، بل هي «هبة» تتيح له المشاركة في فعل الوجود. وليست فراغًا وجوديًا يتعين على الإنسان أن يملأه بمشروعه الخاص، بل هي امتلاء وجودي يتحقق من خلال المشاركة في كلية الوجود المطلق.

ومن هنا يصوغ لافيل مفهومه الأصيل عن «حرية المشاركة» (liberté de participation) التي تتجاوز ثنائية الحرية المطلقة والحتمية الصارمة. فالحرية في منظوره ليست نفيًا للضرورة، بل هي تحويل للضرورة الخارجية إلى ضرورة داخلية نابعة من جوهر الذات. يقول: «الحرية الأصيلة هي تلك التي تحول الضرورة الخارجية إلى اختيار داخلي، والقيد الموضوعي إلى شرط للتحقق الذاتي. إنها القدرة على تحويل ما هو مفروض علينا إلى ما نختاره لأنفسنا» (Lavelle, 1939, p. 142).

يتقاطع هذا الفهم للحرية مع مفهوم «الضرورة الحرة» (libre nécessité) عند سبينوزا، ومع فكرة «الضرورة المتجاوزة» (nécessité dépassée) عند هيغل، لكنه يتميز عنهما بطابعه الشخصي والوجودي. فالحرية عند لافيل ليست انخراطًا في الحتمية العقلية للنظام الكوني كما عند سبينوزا، ولا هي مجرد لحظة ديالكتيكية في سياق التطور الكلي للفكرة المطلقة كما عند هيغل، بل هي فعل شخصي يقوم به الفرد المتناهي في سياق مشاركته في فعل الوجود المطلق.

ويتجلى هذا الفهم للحرية في مفهوم لافيل عن «الفعل" (l'acte) الذي يمثل نقطة التقاء الزمن بالحرية. فالفعل هو التعبير الأصيل عن الحرية، وهو في الوقت نفسه تجسيد للزمن الحي. يقول لافيل: «الفعل هو نقطة التقاء الحرية بالزمن، إذ من خلاله يتحول الممكن إلى متحقق، والمستقبل إلى ماض" (Lavelle, 1945, p. 154). بهذا المعنى، يصبح الزمن ليس مجرد إطار للفعل، بل هو الهيكل الداخلي للفاعلية الإنسانية ذاتها.

ويميز لافيل بين الفعل والعمل (l'acte et l'œuvre)، فالعمل هو النتيجة الموضوعية المتحققة في العالم الخارجي، أما الفعل فهو الحركة الداخلية للوعي التي تتجاوز نتائجها الظاهرة. يقول: «العمل هو ما يتحقق في العالم الخارجي، أما الفعل فهو ما يتحقق في الذات نفسها حتى وإن لم ينتج عنه أي أثر خارجي. العمل ينتمي إلى عالم الأشياء. أما الفعل، فينتمي إلى عالم الحرية» (Lavelle, 1937, p. 183).

من شأن هذا التمييز أن يوسّع بيكار فهم زمانية الفعل الإنساني. فالفعل عند لافيل له بنية زمانية مثلثة: فهو ينطلق من المستقبل بوصفه إمكانًا متخيلًا، ويتحقق في الحاضر كفعل واقعي، ويستقر في الماضي كأثر متحقق، يقول: «زمانية الفعل هي حركة من الممكن إلى المتحقق، من الإمكان إلى الفعل، من المستقبل إلى الماضي مرورًا بالحاضر الحي الذي فيه يتحول الممكن إلى واقع" (Lavelle, 1945, p. 172).

هذا الفهم لزمانية الفعل يقدم تصورًا مبتكرًا للعلاقة بين الأبعاد الزمنية الثلاثة. فالمستقبل ليس مجرد زمن «لم يأت بعد»، بل هو الأفق المفتوح للإمكانات التي تحفز الفعل. والحاضر ليس مجرد لحظة متلاشية بين الماضي والمستقبل، بل هو لحظة القرار والاختيار، اللحظة التي فيها تتحول الإمكانات إلى وقائع. والماضي ليس مجرد ما «لم يعد موجودًا»، بل هو مخزون التجارب والإنجازات التي تشكل هوية الذات وتغذي أفعالها المقبلة.

ويطرح لافيل في هذا السياق مفهومًا مبتكرًا هو «الحاضر الخلاق» (le présent créateur)، وهو الحاضر الذي لا يقتصر على نقطة التقاء الماضي بالمستقبل، بل هو فضاء خلق واختيار يتسع بقدر عمق الوعي وقدرته على استيعاب الماضي واستشراف المستقبل، يقول: «الحاضر الخلاق هو تلك اللحظة الزمنية الممتدة التي فيها يتجلى وعي الإنسان بحريته وقدرته على أن يكون أكثر مما هو عليه. إنها لحظة انبثاق الجديد من رحم القديم، وتحول الإمكان إلى واقع" (Lavelle, 1947, p. 197).

هذا المفهوم للحاضر الخلاق يتجاوز التصورات الكلاسيكية للحاضر كنقطة متلاشية، ليقدمه كفضاء مفتوح للإبداع والتجاوز. فالحاضر الخلاق هو اللحظة التي فيها تتجسد حرية الإنسان في أقصى كثافتها، وفيها يمارس قدرته على تجاوز معطيات الماضي وقيود الحاضر نحو آفاق جديدة من الوجود. يقول لافيل: «الحاضر الخلاق هو لحظة انبثاق المعنى في سياق الوجود، إنه اللحظة التي فيها نتجاوز ما نحن عليه نحو ما يمكن أن نكونه، ونحول ما هو معطى إلى ما هو مصنوع" (Lavelle, 1951, p. 218).

وتصل فلسفة لافيل في الزمن والحرية إلى ذروتها في مفهومه عن «التزامن» (la synchronie)، وهو ليس مجرد تزامن خارجي بين أحداث منفصلة، بل هو تجاوز داخلي للتعاقب الزمني نحو وحدة أعمق وأشمل، يقول: «التزامن الحقيقي هو ذلك الذي يقيمه الوعي بين لحظات منفصلة، محققًا بينها وحدة داخلية تتجاوز التعاقب الخارجي. إنه القدرة على رؤية التزامن في التعاقب، والوحدة في التنوع، والثبات في التغير» (Lavelle, 1945, p. 217).

هذا المفهوم للتزامن يفتح الباب لفهم أعمق للعلاقة بين الزمن والأبدية في فلسفة لافيل. فالأبدية عنده ليست نفيًا للزمن أو تجاوزًا له، بل هي البعد العمودي للزمن، البعد الذي فيه تتجلى وحدة اللحظات وتزامنها في الوعي. يقول: «الأبدية هي رؤية الزمن من منظور التزامن لا التعاقب، من منظور الوحدة لا التشتت. إنها ليست خروجًا من الزمن، بل هي الدخول في عمقه وجوهره" (Lavelle, 1945, p. 226).

وبهذا المعنى، تصبح العلاقة بين الزمن والحرية والأبدية علاقة دائرية: فالحرية هي انفتاح الزمن على الأبدية، والأبدية هي تحقق الحرية في قلب الزمن. هذه الدائرة الهرمنيوطيقية هي ما يسميه لافيل «الدائرة الروحية" (le cercle spirituel) التي فيها يتجاوز الإنسان محدوديته الزمنية دون أن ينكرها، ويتحقق كذات حرة دون أن ينفصل عن وحدة الوجود. يقول: «الدائرة الروحية هي تلك الحركة التي بها يتجاوز الإنسان زمنيته المتناهية نحو الأبدية، ومحدوديته نحو المطلق، دون أن ينكر زمنيته أو يتنكر لمحدوديته. إنها المصالحة بين الزمن والأبدية، بين المتناهي والمطلق» (Lavelle, 1951, p. 243).

بهذا المعنى، يقدم لافيل «ميتافيزيقا التحرر» التي تتجاوز النزعات العدمية في الفلسفة الوجودية المعاصرة، كما تتجاوز النزعات المادية في الفلسفات الوضعية، لتفتح أفقًا جديدًا يجمع بين الواقعية والتعالي، بين الزمنية والأبدية، بين المتناهي والمطلق. كما يلخص فيلسوف الوجود الروحي رينيه لو سين (René Le Senne): «استطاع لافيل أن يحقق المصالحة بين قطبين طالما اعتبرا متعارضين: بين الحرية الإنسانية والوجود المطلق، بين الزمن والأبدية، بين الوعي الفردي المتناهي والمشاركة في كلية الوجود» (Le Senne, 1949, p. 227).

3- فينومينولوجيا الزمن عند لوي لافيل

1.3- انقلاب اتجاه الزمن: من المستقبل إلى الماضي

يرتقي تصور لافيل لاتجاه الزمن إلى مرتبة الانقلاب الإبستمولوجي الجذري في فهم الزمانية وتدفقها؛ إذ ينسف الرؤية التقليدية المترسخة التي طالما صورت الزمن كتيار منساب من الماضي المتلاشي نحو المستقبل الآتي. في مقابل هذا التصور المألوف، يطرح لافيل نموذجًا جديدًا يقلب المعادلة رأسًا على عقب، فيرى أن الزمن في جوهره يتحرك في الاتجاه المعاكس - من المستقبل الحبلى بالإمكانات نحو الماضي المثقل بالوقائع، عبر بوابة

الحاضر الحي. يصيغ لافيل هذه الرؤية المبتكرة بدقة بالغة في كتابه المحوري «في الزمن والأبدية»: «إن معنى الزمن في نظام الوجود هو تحويل المستقبل إلى ماضٍ، وليس العكس" (Lavelle, 1945, p. 141).

تنبثق هذه الرؤية المعكوسة للزمن من عمق فلسفته الوجودية التي تنظر للإنسان كفاعلية خلاقة لا كمجرد متلقٍ سلبي للصيرورة. فالكائن البشري في منظور لافيل يقف دائمًا على مشارف مستقبل مشرع الأبواب على مصراعيه، يلوح بإمكانات متعددة وآفاق متنوعة، وعبر أفعاله الحرة وخياراته الواعية يحول هذه الإمكانات المستقبلية إلى وقائع منجزة تنضوي في خزانة الماضي، وتترسب في طبقات الذاكرة، وتتحول إلى هوية مكتملة.

يفصح لافيل عن جوهر هذه الحركة المعكوسة للزمن بقوله: «المستقبل هو مجال الممكن، والماضي هو مجال المتحقق، والحاضر هو لحظة التحول التي يتم فيها اختيار إمكانية معينة وتحويلها إلى واقع» (Lavelle, 1945, p. 142). بهذا المنظور العميق، يتحول اتجاه الزمن من المستقبل إلى الماضي إلى مرآة تعكس الفعل الوجودي الأساسي الذي يمارسه الإنسان في نحت ملامح حياته وتشكيل معالم هويته.

ينطوي هذا الانقلاب في تصور حركة الزمن على تجاوز جذري للفهم الميكانيكي الذي يختزل الزمن في خط مستقيم ينساب بشكل أحادي الاتجاه، ليفسح المجال لرؤية أكثر عمقًا وثراءً للزمانية كنسيج وجودي متشابك وكفضاء أخلاقي متعدد الأبعاد. فالزمن في هذا المنظور ليس مجرد تعاقب آلي للحظات المنفصلة، بل هو المسرح الحي الذي تتجلى فيه الحرية الإنسانية في أبهى صورها، وتتشكل فيه الذات في أعمق تجلياتها، وينبثق فيه المعنى في أجلى تمظهراته.

هكذا، يتحول الزمن من قيد يكبل الإنسان إلى أفق ينفتح أمامه، ومن عبء ثقيل يرزح تحته إلى فرصة ثمينة يغتنمها، ومن تيار جارف يجرفه إلى مادة طيعة يشكلها. وفي هذه النقلة النوعية في فهم الزمانية، تكمن عبقرية لافيل الفلسفية التي تقدم للإنسان المعاصر رؤية متجددة تحرره من سطوة الماضي وسلبية الحاضر، وتفتح أمامه آفاق المستقبل كمجال للإبداع والتجاوز.

2.3- بنية الأبعاد الزمنية: الماضي والحاضر والمستقبل

يرسم لافيل تشريحًا فلسفيًا بديعًا لبنية الأبعاد الزمنية الثلاثة (الماضي، الحاضر، المستقبل)، محطمًا القوالب الميكانيكية التي اختزلتها في مجرد نقاط متعاقبة على خيط زمني أحادي البعد. ففي أنطولوجيته المتفردة، تتحول هذه الأبعاد من مجرد شرائح زمنية متتالية إلى أنماط وجودية متباينة ومتضافرة، تنسج في تفاعلها نسيج الوجود البشري المعقد.

يتجلى المستقبل في مرآة فلسفة لافيل كفضاء الإمكان المنفتح وكأفق الحرية المشرع الأبواب. إنه ذلك المجال المترامي الأطراف، حيث تتراقص الاحتمالات وتلوح الإمكانيات قبل أن تتبلور في صورة واقع متجسد.

ينحت لافيل هذا التصور بدقة بالغة قائلاً: «المستقبل ليس ما سيكون، بل هو ما يمكن أن يكون. إنه مجال الممكنات المفتوحة أمام فعلنا الحر» (Lavelle, 1945, p. 160). بهذا المعنى، يتحرر المستقبل من قبضة الحتمية والجبرية، ليصبح أرضًا خصبة تسقيها خيالات الذات وإبداعاتها، وفضاءً مفتوحًا على مصراعيه أمام فاعلية الوعي وخصوبة الإرادة.

أما الماضي، فيبرز في نسق لافيل كأرض الضرورة والتحقق. إنه ذلك السجل الوجودي المنقوش بالوقائع التي استحالت قدرًا لا رجعة فيه بعد أن كانت مجرد إمكانيات مرتعشة في أحضان المستقبل. يضيء لافيل هذا البعد الزمني بقوله: «الماضي هو ما أصبح ضروريًا بعد أن كان ممكنًا. إنه تاريخنا الشخصي الذي يحدد هويتنا ويشكل أساس وجودنا الحاضر" ((Lavelle, 1945, p. 165. وهكذا يتحول الماضي من مجرد مخزن للذكريات إلى بنية وجودية محفورة في صميم كينونتنا، ومن مجرد أثر عابر إلى جذر راسخ يستمد منه وجودنا الراهن عصارته ونسغه.

ويبرز الحاضر في ثالوث لافيل الزمني كنقطة التقاء حاسمة وكمعبر وجودي فريد. إنه ليس مجرد لحظة شاحبة تترنح بين عملاقين - ماضٍ يتلاشى ومستقبل يتشكل - بل هو تلك البؤرة المتوهجة التي فيها يلتقي الممكن بالمتحقق، والحرية بالضرورة، والتطلع بالاستعادة. ينقش لافيل ملامح هذا الحاضر الحي بقوله: «الحاضر هو اللحظة التي نمارس فيها حريتنا لتحويل إمكانية من إمكانيات المستقبل إلى واقع يصبح جزءًا من ماضينا" (Lavelle, 1945, p. 170). بهذا المعنى، يتحول الحاضر من مجرد نقطة عابرة إلى بوتقة خلق وتشكيل، ومن مجرد فاصل زمني إلى محراب تتجلى فيه المشاركة في فعل الوجود بأبهى صورها.

لكن ما يميز نظرة لافيل لهذه الأبعاد الثلاثة هو إدراكه لتداخلها العضوي وتشابكها الجدلي في بنية زمنية موحدة. فالأبعاد الثلاثة ليست كتلًا زمنية منفصلة، بل هي أوجه متعددة لظاهرة وجودية واحدة. يصوغ لافيل هذه الوحدة قائلاً: «نحن نعيش في الحاضر، ولكننا نحمل ماضينا ونستشرف مستقبلنا في كل لحظة. الزمن بنية وحدانية تتجلى في ثلاثة أبعاد متكاملة» (Lavelle, 1945, p. 175). وفي هذه البنية الثلاثية المتكاملة للزمن، تتأسس خصوصية الوجود الإنساني كوجود تاريخي وحر في آن واحد، وكوجود محدود بتاريخه ومنفتح على إمكاناته في الوقت ذاته.

3.3- الزمن والأبدية: جدلية الزماني والسرمدي

تنبثق عبقرية لافيل الفلسفية في نسجه خيوطًا تربط بين الزمن والأبدية في نسيج أنطولوجي متماسك، متحديًا التصورات التقليدية التي طالما أقامت جدارًا فاصلاً بينهما. ففي بصيرته المتوقدة، لا يقف الزمن والأبدية على طرفي نقيض في ثنائية متنافرة، بل يتعانقان في جدلية حية تكشف عن الوحدة العميقة الكامنة خلف التنوع الظاهر للوجود.

تتجلى الأبدية في مرآة لافيل الفلسفية ليس كنفي للزمن أو كتجاوز له إلى منطقة متعالية منفصلة عن النسيج الزمني للوجود، بل كعمق باطني يسكن في صميم كل لحظة زمنية، وكأساس ميتافيزيقي يتغلغل في نسيج الصيرورة ذاتها. ينحت لافيل بدقة بالغة هذا التصور المتفرد قائلاً: «الأبدية ليست امتدادًا لا نهائيًا للزمن، بل هي الحضور الكلي الذي يتجلى في كل لحظة زمنية. إنها ليست ضد الزمن، بل هي أصل الزمن وغايته" (Lavelle, 1945, p. 200).

بهذا المعنى الجذري، تتحول الأبدية من مفهوم سلبي يعرف بالسلب (كغياب للزمن أو كلا-زمن) إلى مفهوم إيجابي ينبض بالحياة، يرتبط بالحضور التام والمشاركة الكاملة في فعل الوجود المطلق. إنها ليست هروبًا من الزمن، بل هي استغراق فيه حتى بلوغ عمقه اللامتناهي، وليست إنكارًا للصيرورة، بل هي الوصول إلى ينبوعها المتدفق الذي لا ينضب.

ويبلور لافيل في هذا السياق مفهومه المتفرد عن «الحاضر الأبدي" (le présent éternel) كنقطة التقاء سحرية بين الزمن والأبدية، كبرزخ فلسفي يجمع بين المتناهي والمطلق. فالحاضر في عمقه الأنطولوجي ليس مجرد لحظة شاحبة تنزلق بين أصابع الزمن، بل هو نافذة مشرعة على سماء الأبدية، وشرفة تطل على أفق المطلق. يصوغ لافيل هذا المفهوم بعبارة تنضح بالعمق الوجودي: «في كل لحظة حاضرة يمكننا أن نختبر لمحة من الأبدية، عندما نتجاوز التشتت الزمني ونعيش الحضور الكلي للوجود» (Lavelle, 1945, p. 205).

في هذا الحاضر الأبدي، تنكسر قشرة الزمن الخارجية لتكشف عن لبه الداخلي، وتتبدد غشاوة التعاقب الظاهري لتكشف عن حقيقة التزامن الباطني. إنها اللحظة الفريدة التي فيها ينفتح الزمن المتناهي على اللامتناهي، وتلتقي الصيرورة المتدفقة بالوجود الثابت، ويتعانق النسبي مع المطلق في مصالحة أنطولوجية.

وتتجسد هذه الجدلية العميقة بين الزمن والأبدية في صميم التجربة الروحية للإنسان، تلك التجربة التي فيها يسعى الكائن المتناهي المغمور في دوامة الزمن إلى تجاوز محدوديته نحو رحابة الوجود المطلق. يرسم لافيل ملامح هذه التجربة بريشة فلسفية دقيقة: «التجربة الروحية هي تجربة التوتر بين الزماني والأبدي في قلب الوجود الإنساني. نحن كائنات زمنية تتوق إلى الأبدية، وكائنات متناهية تشارك في المطلق» (Lavelle, 1945, p. 210).

في هذا التوتر الخلاق بين المتناقضات، تكمن المفارقة الوجودية التي تميز الإنسان: فهو كائن يعيش في الزمن ويتوق إلى ما وراء الزمن، ويتحرك في عالم المتغيرات ويتطلع إلى الثابت المطلق، ويرزح تحت وطأة المحدودية ويحلم باللامحدود. هذه المفارقة ليست مأساة وجودية كما اعتبرها الوجوديون، بل هي الفرصة الفريدة التي تتيح للإنسان أن يتجاوز ذاته دون أن يفقدها، وأن يشارك في المطلق دون أن يذوب فيه.

وفي هذا المنعطف الفلسفي الدقيق، يتجاوز لافيل الثنائيات التقليدية التي طالما أسرت الفكر الميتافيزيقي الغربي: ثنائية الزمن والأبدية، والنسبي والمطلق، والمتناهي واللامتناهي. فبدلاً من رؤية هذه الثنائيات كمتعارضات مستعصية على التوفيق، يراها كقطبين متكاملين في وحدة أعلى، وكأبعاد متداخلة لحقيقة وجودية واحدة. وبذلك يقدم لنا نموذجًا فلسفيًا يتجاوز منطق الفصل والاستبعاد الذي سيطر على الفكر الغربي، نحو منطق الاحتواء والتكامل الذي يستوعب المتناقضات في وحدة تركيبية أعلى.

4- الأبعاد الأنطولوجية للزمن عند لوي لافيل

1.4- الزمن كتعبير عن اللاعودة وعدم التكرار

تتجلى لمعة لافيل الفلسفية في استكناهه لخاصية اللاعودة أو استحالة الانعكاس (Irréversibilité) كسمة جوهرية تميز نسيج الزمن وتحدد هويته الأنطولوجية العميقة. ففي تأملاته الدقيقة، يكشف لافيل عن هذه الخاصية التي تميز الزمن عن المكان بشكل جذري؛ إذ لا يمكن استعادة اللحظات المنصرمة أو تكرارها كما نستطيع الرجوع إلى النقاط المكانية المغادرة. ينحت لافيل هذه الفكرة المحورية بعبارة تنبض بالعمق الوجودي: «إن عدم قابلية الزمن للارتداد تمثّل الصفة الأكثر جوهرية للزمن، وهي أيضًا الأكثر إثارة للمشاعر؛ لأنها ما يضفي على حياتنا هذه الجدية الكبيرة" (Lavelle, 1945, p. 90).

يغوص لافيل في أعماق هذه الخاصية ليكشف أنها ليست مجرد سمة عارضة تلتصق بالزمن من الخارج، بل هي المبدأ الداخلي الذي يشكل ماهيته الجوهرية ويحدد هويته الأنطولوجية. فالزمن بوصفه حركة تحويلية من الممكن إلى المتحقق، من المستقبل إلى الماضي عبر بوابة الحاضر، لا يمكن أن يتخذ شكلاً دائريًا أو متكررًا؛ لأن ما استحال واقعًا لا يعود إلى حالة الإمكان الأولى، وما ترسب في أعماق الماضي لا يمكن أن يعود ليسبح في أفق المستقبل. يصوغ لافيل هذه الحقيقة الوجودية بدقة فلسفية عميقة: «لو كان الزمن دائريًا، لفقدت أفعالنا معناها وقيمتها؛ إذ لن يكون هناك فرق بين ما هو ممكن وما هو متحقق" (Lavelle, 1945, p. 95).

في هذا التصور، يكشف لافيل عن البعد الأنطولوجي العميق لخاصية اللاعودة؛ إذ تربطها بإشكالية الوجود والعدم في صلب الصيرورة الزمنية. فالزمن في جوهره ليس مجرد إطار خارجي للأحداث، بل هو ذلك التوتر الداخلي بين الوجود الذي ينبثق والوجود الذي يتلاشى، بين ما يولد وما يموت في كل لحظة. كل نبضة من نبضات الزمن تحمل في طياتها ميلاد وجود جديد وموت وجود سابق، انبثاق إمكانية متحققة واندثار إمكانية أخرى. يبلور لافيل هذه الرؤية المتفردة بعبارة تفيض بالعمق الوجودي: «الزمن هو تجلٍ مستمر للوجود والعدم في صيرورة لا تتوقف. كل لحظة هي ميلاد ووفاة في آن واحد» (Lavelle, 1945, p. 100).

وهكذا، تتحول خاصية اللاعودة من مجرد ملاحظة تجريبية عن سير الزمن في اتجاه واحد، إلى مبدأ ميتافيزيقي عميق يكشف عن العلاقة الجوهرية بين الزمن والوجود، بين الصيرورة والكينونة. إنها الخاصية التي تضفي على الزمن كثافته الوجودية، وعلى أفعالنا قيمتها الأخلاقية، وعلى وجودنا جديته القصوى. فلأن كل لحظة زمنية فريدة لا تتكرر، تكتسب كل اختياراتنا وأفعالنا أهمية قصوى، وتتحول حياتنا من لعبة عابثة إلى مغامرة وجودية مفعمة بالمعنى والقيمة.

2.4- الزمن وتكوين الذات: الهوية والاختلاف

هذا ويرتبط مفهوم الزمن عند لافيل ارتباطًا وثيقًا بمسألة الهوية والاختلاف. فالذات الإنسانية ليست جوهرًا ثابتًا، بل هي كيان يتشكل في الزمن من خلال أفعاله واختياراته، يقول لافيل: «الذات ليست معطى قبليًا، بل هي مشروع يتحقق في الزمن. نحن لا نولد ذواتًا كاملة، بل نصير ذواتنا من خلال مشاركتنا في فعل الوجود» (Lavelle, 1937, p. 180).

الهوية الشخصية عند لافيل هي توازن متحرك بين الاستمرارية والتغير، بين البقاء والتجدد، يقول: «أن أكون أنا ذاتي يعني أن أحافظ على استمرارية وجودي عبر التغيرات التي أمر بها. الزمن هو المجال الذي أتشكل فيه كذات فريدة ومتجددة في آن واحد" (Lavelle, 1937, p. 185).

هذا الفهم للذات كمشروع زمني يميز فلسفة لافيل عن التصورات الجوهرانية التقليدية للهوية، كما يميزها عن التصورات التفكيكية التي تنفي وجود الذات. فالذات عنده ليست جوهرًا ثابتًا ولا وهمًا زائلًا، بل هي فعل مستمر للمشاركة في الوجود يتحقق في الزمن ومن خلاله.

3.4- الزمن والقيمة: البعد الأخلاقي للزمانية

على خطٍّ موازٍ تنطوي فلسفة لافيل الزمانية على بعد أخلاقي عميق، إذ يربط بين الزمن ومسألة القيمة. فالزمن ليس مجرد إطار محايد للأحداث، بل هو المجال الذي تتجلى فيه القيم وتتحقق.

يرى لافيل أن كل لحظة زمنية تحمل إمكانية تحقيق قيمة معينة من خلال الفعل الحر، يقول: «الزمن هو مجال تحقق القيم. كل لحظة تمثل فرصة لإنجاز قيمة معينة لا يمكن تحقيقها إلا في تلك اللحظة بالذات» (Lavelle, 1945, p. 220). وبما أن الزمن لا يعود، فإن كل لحظة تحمل فرصة فريدة لا تتكرر لتحقيق قيمة معينة.

من هنا تأتي المسؤولية الأخلاقية للإنسان في علاقته بالزمن. فالإنسان مسؤول عن تحويل إمكانيات المستقبل إلى قيم متحققة في الماضي من خلال أفعاله الحرة في الحاضر، يقول لافيل: «المسؤولية الأخلاقية تنبع

من كوننا صانعين للزمن ومشاركين في تشكيله. نحن لا نخضع للزمن فحسب، بل نشارك في خلقه من خلال أفعالنا وقراراتنا" (Lavelle, 1945, p. 225).

5- مقارنات معمقة بين فينومينولوجيا الزمن عند لافيل وغيره من الفلاسفة

1.5- لافيل وبرغسون: من الديمومة إلى المشاركة

تتجلى في فضاء الفكر الفلسفي المعاصر محاورة عميقة حول ماهية الزمن، تلك المقولة الوجودية التي استعصت على القبض والتحديد منذ فجر التفكير الفلسفي. وتبرز في هذا المشهد الفكري مقاربتان متميزتان ومتحاورتان: مقاربة لوي لافيل (1883-1951) ومقاربة هنري برغسون (1859-1941)، اللذان شكّلا معًا ثورة معرفية على التصور الميكانيكي السائد للزمن في العصر الحديث، مع اختلاف جوهري في أبعاد هذه الثورة ومآلاتها الفلسفية.

تنطلق الرؤيتان من رفض صارم لذلك الاختزال الكمّي للزمن الذي تأسس عليه العلم الحديث، والذي يُجرِّد الزمن من رُوحه وحيويته، ويُقزِّمه إلى مجرد متتالية رقمية قابلة للقياس والتكميم. فكلاهما يدرك أن الزمن ليس مجرد إطار خارجي للأحداث، بل هو «نسغ الوجود» ذاته وجوهر الحياة والوعي. يقول برغسون في كتابه «التطور الخلاق»: «إن الزمن الأصيل هو ما يُعاش وليس ما يُقاس، هو ما يُختبر وليس ما يُحسب» (Bergson, 1907/2007, p. 39).

ويتقاطع لافيل مع هذه الرؤية في كتابه «الوجود الكلي» حين يؤكد: «الزمن ليس مجرد وعاء فارغ للأحداث، بل هو الحركة الجوهرية للوجود ذاته في تحققه المستمر» (Lavelle, 1947, p. 142). فكلاهما يرفض بشدة ذلك التصور النيوتوني للزمن كإطار مطلق، منفصل عن محتواه ومجرد من الحياة، غير أن نقطة الافتراق الجوهرية بين الفيلسوفين تكمن في تأسيسهما الأنطولوجي لمفهوم الزمن. فبرغسون يبني فلسفته الزمانية على مفهوم «الديمومة» (Durée)، تلك الحركة الحية للوعي الذاتي في تدفقه المستمر الذي لا ينقسم. الديمومة البرغسونية هي التجربة الحية للزمن في الوعي، ذلك النسيج المتصل الذي لا يقبل التجزئة إلى لحظات منفصلة كما يتضح في قوله: «الديمومة الحقيقية هي تلك التي لا يمكن لأجزائها أن تُتخذ كأجزاء منفصلة؛ لأنها تتداخل في وحدة عضوية متكاملة" (Bergson, 1889/2001, p. 73).

أما لافيل، فينطلق من أفق أنطولوجي أكثر شمولاً، إذ يتجاوز المستوى الذاتي للوعي ليربط الزمن بمفهوم «المشاركة" (participation) كعلاقة وجودية بين الكائن المتناهي والوجود المطلق. في كتابه «فعل الوجود» يكتب لافيل: «ليست المسألة مجرد تدفق للوعي الذاتي، بل هي تجلٍّ للمشاركة الوجودية التي تجعل من

الزمن فضاء التقاء المتناهي باللامتناهي" (Lavelle, 1946, p. 187). وبهذا يكتسب الزمن عند لافيل بُعدًا ميتافيزيقيًا عميقًا؛ إذ يغدو المجال الذي يتجلى فيه سر الوجود ذاته.

في دراسته المعمقة لفلسفة لافيل، يشير جان إيكول إلى هذا الفارق الجوهري بقوله: «إذا كان برغسون قد حرر الزمن من سجن المكان، فإن لافيل قد حرره من سجن الذاتية المغلقة، ليجعله عنصرًا جوهريًا في جدلية المتناهي واللامتناهي" (École, 1957, p. 218).

يمثل الموقف من العلاقة بين الزمان والمكان محورًا آخر للتباين بين الفيلسوفين. فبرغسون يقيم معارضة جذرية بينهما، إذ يرى في المكان تجسيدًا للعقلانية التحليلية التي تجزئ الحركة الحية للزمن وتقتل جوهره. «كل محاولة لإدخال الزمن في قوالب مكانية هي تشويه لطبيعته الحقيقية»، كما يقول في كتابه «المادة والذاكرة» (Bergson, 1896/2012, p. 216).

على النقيض من ذلك، ينظر لافيل إلى العلاقة بين الزمان والمكان نظرة أكثر جدلية وتكاملية. ففي كتابه «الأنطولوجيا الملموسة» يؤكد أن: «المكان والزمان ليسا كيانين متعارضين، بل هما وجهان متكاملان لفعل المشاركة الوجودية. المكان هو انبساط الوجود، والزمان هو حركته وصيرورته" (Lavelle, 1945, p. 165). هكذا يتجاوز لافيل الثنائية البرغسونية الحادة بين الزمان والمكان ليقدم رؤية تكاملية تجمع بينهما في إطار نظرية المشاركة.

ينعكس هذا الاختلاف في رؤية كل منهما لعلاقة العقل بالزمن. فبرغسون يقيم شبه قطيعة بين العقل التحليلي والإدراك الحقيقي للزمن، إذ يعتبر أن العقل بأدواته المنطقية والتصورية يعجز عن الإمساك بالطبيعة الحية للديمومة، ولا يمكن إدراكها إلا بالحدس، يقول في «المقدمة الميتافيزيقية»: «يسلك العقل طريقًا معاكسًا لطريق الحياة ذاتها، فهو يثبت ما هو متحرك، ويجزئ ما هو متصل، ويُميت ما هو حي» (Bergson, 1903/1999, p. 89).

أما لافيل، فيرفض هذا التعارض الحاد بين العقل والزمن، ويقدم رؤية توليفية تجعل من العقل قوة منظمة للزمن ومانحة له المعنى، دون أن تشوهه. في «فلسفة الروح» يوضح أن: «العقل ليس عدوًا للزمان، بل هو القوة التي تحول تجربتنا الزمنية من مجرد تعاقب عشوائي إلى مسار وجودي ذي معنى. إنه لا يقتل الزمان، بل يمنحه شكلاً وغاية" (Lavelle, 1951, p. 237).

ويشير جان والـ Jean Wahl في دراسته المقارنة بين الفيلسوفين إلى أن: «لافيل قد تجاوز التناقض البرغسوني بين العقل والحدس، ليدمجهما في رؤية متكاملة تجعل من العقل عنصرًا حيويًا في المشاركة الواعية عبر الزمن" (Wahl, 1962, p. 173).

تتجلى رؤيويّة لافيل بشكل خاص في إعادة تفكيره الجذرية في مسألة اتجاهية الزمن. فبينما يتمسك برغسون، رغم ثورته على الفهم التقليدي للزمن، بالتصور الكلاسيكي لاتجاهه من الماضي إلى المستقبل، يقدم لافيل انقلابًا راديكاليًا لهذا التصور. في كتابه «الزمن والخلود» يكتب: «معنى الزمن الحقيقي لا يكمن في الانتقال من الماضي إلى المستقبل، بل في تحويل المستقبل المفتوح والممكن إلى ماضٍ متحقق ومكتمل. الفعل الوجودي الحقيقي هو الذي يُحوِّل ما كان مجرد إمكان إلى واقع متجذر في الوجود" (Lavelle, 1945, p. 218).

هذا الانقلاب الجذري في فهم اتجاهية الزمن يمثل إسهامًا أصيلاً للافيل في الفكر الفلسفي المعاصر، وقد أشار إليه فيليب سرانج في دراسته «لوي لافيل والوجودية المسيحية» بقوله: «لقد أنجز لافيل ثورة كوبرنيكية في فهم الزمن، تضاهي في جذريتها ثورة كانط في نظرية المعرفة" (Serrange, 1965, p. 294).

تنعكس هذه الاختلافات على فهم كل من الفيلسوفين لعلاقة الزمن بالحرية. فالحرية البرغسونية هي تعبير عن تلقائية الذات العميقة وانبثاقها الإبداعي في سياق الديمومة، وهي بذلك تتعارض مع الحتمية الميكانيكية. أما لافيل، فيربط الحرية بمفهوم الاختيار الوجودي الذي يتجلى في كل لحظة زمنية كفعل مشاركة واعية في الوجود.

في «قيمة الحرية» يؤكد لافيل: «ليست الحرية انبثاقًا تلقائيًا فحسب، بل هي فعل اختيار وجودي أصيل. الزمن هو المجال الذي تتحقق فيه حريتنا عبر تحويل الإمكانات اللامتناهية إلى وجود متعين ومتناهٍ» (Lavelle, 1948, p. 176).

2.5- لافيل وأوغسطين: بين التوسع النفسي والتوسع الوجودي

تتراءى في أفق الفكر الفلسفي الممتد عبر قرون من التأمل البشري، مقاربات للزمن تتجاوز سطحه المتدفق إلى أعماقه الوجودية الغائرة. وفي هذا الفضاء المعرفي، تلتقي مقاربتان متباعدتان زمنيًا ومتقاربتان روحيًا: مقاربة القديس أوغسطين (354-430) ومقاربة لوي لافيل. يتلمس كلاهما جوهر الزمن المتمنع على الإدراك المباشر، ويستشعر سره المتوارى في طيات النفس والوجود، متجاوزَين حدود التصور الفيزيائي والكوسمولوجي إلى آفاق السؤال الوجودي العميق.

عندما صاغ أوغسطين عبارته الشهيرة في الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»: «ما هو الزمن إذًا؟ إذا لم يسألني أحد، أعرف ما هو؛ لكن إذا أردت أن أشرحه لسائل، فلا أعرف" (Augustine, 397-400/1991 XI.14.17)، لم يكن يعبر عن حيرة شخصية فحسب، بل كان يكشف عن استحالة معرفية ووجودية تلازم الإنسان في مواجهته للزمن.

هذه الاستحالة نفسها تشكل نقطة انطلاق للافيل، لكنه يرتقي بها من مستوى التساؤل الحائر إلى مستوى التأسيس الأنطولوجي. في «الوجود والزمن» يكتب لافيل: «لا تكمن مشكلة الزمن في صعوبة تعريفه، بل في أنه يمثل الشرط الوجودي الذي يجعل من حضورنا في العالم حضورًا منقسمًا على ذاته، متوترًا بين ثبات الكينونة وحركة الصيرورة" (Lavelle, 1945, p. 142).

وفي دراسته المعمقة للفلسفة الأوغسطينية، يلاحظ جان غيتون أن «استحالة القبض على الزمن عند أوغسطين ليست مجرد قصور معرفي، بل هي انعكاس لطبيعته الوجودية المتمردة على الثبات" (Guitton, 1955, p. 197)، وهو ما يتقاطع مع رؤية لافيل التي تجعل من هذه الاستحالة مدخلاً لفهم العلاقة الجدلية بين المتناهي واللامتناهي.

يُعد تصور أوغسطين للزمن كامتداد للنفس (distentio animi) من أكثر المفاهيم إبداعًا في تاريخ الفكر الفلسفي، يقول: «لذلك يبدو لي أن الزمن ليس شيئًا آخر غير امتداد، ولكن امتداد ماذا، لا أعرف، وربما كان امتدادًا للنفس نفسها" (Augustine, 397-400/1991, XI.26.33). هذا الامتداد ليس امتدادًا فيزيائيًا، بل هو حالة نفسية-روحية تتشكل من خلال ثلاثية الذاكرة والانتباه والتوقع.

ينطلق لافيل من هذا التصور الأوغسطيني ليعيد صياغته في إطار فلسفته الشاملة للمشاركة الوجودية. في «الزمن والخلود» يكتب: «أدرك أوغسطين ببصيرته النافذة أن الزمن ينبع من النفس ولا يوجد خارجها، لكنه لم يكتشف السر الأعمق: أن النفس ذاتها هي انبثاق وجودي، وأن امتدادها الزمني هو صورة لمشاركتها في الوجود المطلق" (Lavelle, 1945, p. 203).

يُحوِّل لافيل بذلك الامتداد النفسي الأوغسطيني إلى توسع وجودي (dilatation ontologique)، حيث يغدو الزمن لا مجرد عملية نفسية، بل مجال تحقق الذات الإنسانية من خلال مشاركتها في الوجود المطلق. يقول في «فعل الوجود»: «الزمن ليس امتدادًا سلبيًا للنفس كما قد يُفهم من كلام أوغسطين، بل هو الشكل الفاعل لمشاركة النفس في الوجود. إنه حضور الأبدي في المتغير، واللامتناهي في المتناهي" (Lavelle, 1946, p. 213).

وفي تحليله لهذا التحول، يشير إتيان هنري إلى أن «لافيل قد ارتقى بالتصور الأوغسطيني للزمن من المستوى النفسي إلى المستوى الميتافيزيقي، ليجعل منه لا مجرد خاصية للنفس البشرية، بل صفة جوهرية للوجود ذاته في تحققه المستمر" (Henry, 1954, p. 176).

يُقيم أوغسطين تفرقة شهيرة بين الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، لكنه يعيد تعريفها بصورة راديكالية كثلاث حالات للوعي: «الحاضر من الأشياء الماضية هو الذاكرة، والحاضر من الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر، والحاضر من الأشياء المستقبلية هو التوقع" (Augustine, 397-400/1991, XI.20.26).

وبهذا، يحاول أوغسطين حل إشكالية وجود الماضي الذي لم يعد موجودًا، والمستقبل الذي لم يأت بعد، بردهما إلى حالات حاضرة في النفس.

يستلهم لافيل هذه الرؤية لكنه يتجاوزها نحو تصور أكثر تكاملاً وعمقًا. في مؤلفه «الوعي الذاتي» يكتب: «ليست الأزمنة الثلاثة مجرد حالات نفسية متباينة كما رآها أوغسطين، بل هي لحظات متكاملة في الفعل الوجودي الواحد: الماضي هو الوجود المتحقق، والمستقبل هو الوجود الممكن، والحاضر هو فعل التحقق ذاته" (Lavelle, 1933, p. 189). بهذا التصور يتجاوز لافيل النظرة الأوغسطينية التي تجعل من الحاضر مجرد نقطة عبور بين الماضي والمستقبل، ليمنحه مكانة مركزية كلحظة إبداعية يتحقق فيها الوجود الشخصي. يقول: «الحاضر الحقيقي ليس هذه النقطة المتلاشية التي لا امتداد لها، بل هو اللحظة المشبعة بالوجود، التي تنفتح فيها الذات على الوجود الكلي وتشارك فيه" (Lavelle, 1945, p. 215).

في تعليقه على هذا التحول، يلاحظ فيليب سرانج Philippe Serrange أن «لافيل قد أعاد للحاضر كثافته الوجودية التي سلبها منه أوغسطين حين اختزله إلى لحظة عابرة، ليجعل منه بؤرة للخلق والإبداع الذاتي» (Serrange, 1965, p. 243).

من أكثر نقاط التوتر في فلسفة أوغسطين الزمانية تلك الفجوة العميقة التي يراها بين الزمن البشري المتناهي والأبدية الإلهية. فالأبدية عنده ليست زمنًا لا نهائيًا، بل هي نقيض الزمن وتجاوزه المطلق، يقول: «سنواتك كلها معًا تقف ثابتة؛ لأنها تقف ثابتة... أما سنواتنا فلن تكون كلها إلا عندما تنتهي جميعها. سنواتك يوم واحد، ويومك ليس كل يوم، بل هو اليوم" (Augustine, 397-400/1991, XI.13.16).

يسعى لافيل إلى تجاوز هذه الثنائية الحادة بين الزمن والأبدية، ليقدم تصورًا أكثر جدلية وتكاملية من خلال مفهوم «الحاضر الأبدي" (présent éternel). في «قيمة الزمن» يكتب: «ليست الأبدية نقيض الزمن كما رآها أوغسطين، بل هي حضوره الكلي والمكتمل. الأبدي ليس ما يتجاوز الزمني، بل هو ما يتجلى فيه ويمنحه معناه وقيمته" (Lavelle, 1948, p. 231).

وفي «الوجود والزمن» يوضح لافيل أن «كل لحظة زمنية تحمل في أعماقها بذرة الأبدية، وكل فعل وجودي حقيقي هو نقطة تماس بين المتناهي واللامتناهي، بين الزمني والأبدي" (Lavelle, 1945, p. 264). بهذا التصور يتجاوز لافيل النظرة الثنائية الأوغسطينية التي تفصل بين الزمن البشري والأبدية الإلهية، ليقدم رؤية أكثر تكاملية تجعل من الزمن تجليًا للأبدي، ومن الأبدي عمقًا للزمني.

في دراسته للمفهومين، يشير جاك ماريتان إلى أن «لافيل قد ابتكر جسرًا ميتافيزيقيًا بين زمانية أوغسطين وأبديته المتعارضتين، من خلال فلسفته في المشاركة التي تجعل من الزمني والأبدي وجهين لحقيقة وجودية واحدة" (Maritain, 1960, p. 217).

هذا ويلعب مفهوم الذاكرة (memoria) دورًا محوريًا في فلسفة أوغسطين الزمانية، فهي ليست مجرد قدرة نفسية على استعادة الماضي، بل هي قوة روحية تتيح للنفس أن تجمع شتات وجودها المتناثر في الزمن. يقول: «عظيمة هي قوة الذاكرة، إنها نوع من الحياة المتعددة والواسعة بشكل لا يمكن سبره...إني أصعد عبرها إلى الله" (Augustine, 397-400/1991, X.17.26).

يطور لافيل هذا المفهوم الأوغسطيني للذاكرة ويدمجه في نظريته الشاملة للمشاركة الوجودية. في «الذاكرة والخلود» يكتب: «ليست الذاكرة مجرد استعادة للماضي كما رآها أوغسطين، بل هي عملية خلق مستمرة تتيح للذات أن تحقق وحدتها عبر الزمن، وأن تجدد مشاركتها في الوجود مع كل لحظة" (Lavelle, 1942, p. 185). وفي «الحضور الكلي» يضيف: «الذاكرة هي التي تحول تجربتنا الزمنية من مجرد تعاقب خارجي إلى استمرارية داخلية حية، ومن تشتت وجودي إلى وحدة متماسكة. إنها ليست مجرد قدرة على الاحتفاظ بالماضي، بل هي قوة تحويل للماضي إلى حاضر حي" (Lavelle, 1934, p. 215).

في تحليله المقارن بين المفهومين، يشير أندريه كومت-سبونفيل إلى أن «لافيل قد ارتقى بمفهوم الذاكرة الأوغسطيني من المستوى النفسي والدلالي إلى المستوى الوجودي، ليجعل منها لا مجرد وظيفة نفسية، بل فعلاً وجوديًا يتيح للذات أن تتجاوز تناهيها الزمني وتشارك في أبدية الوجود" (Comte-Sponville, 1999, p. 178).

تنطلق فلسفة أوغسطين الزمانية من تجربة التأمل الباطني (introspection) التي تشكل جوهر مشروعه في «الاعترافات»، يقول: «لن أذهب إلى الخارج، بل سأعود إلى نفسي، ففي الإنسان الباطني يسكن الحق" (Augustine, 397-400/1991, X.6.8). هذا المنهج الذي يعتمد على فحص النفس والوعي الذاتي يتيح له اكتشاف الزمن كواقع باطني أكثر منه خارجي.

يستلهم لافيل هذا المنهج الأوغسطيني في التأمل الباطني، لكنه يوسعه ويعمقه ليتجاوز حدود الذاتية المغلقة. في «الوعي الذاتي» يكتب: «التأمل الباطني ليس انغلاقًا للوعي على ذاته كما قد يُفهم من تجربة أوغسطين، بل هو انفتاح الوعي على أصله الوجودي، واكتشافه لذاته كنقطة تقاطع بين المتناهي واللامتناهي»(Lavelle, 1933, p. 204). وفي «المشاركة والتأمل» يضيف: «ما يكتشفه الوعي في أعماق ذاته ليس مجرد صورته الخاصة، بل الوجود الكلي الذي يشارك فيه ويستمد منه وجوده. التأمل الباطني الحقيقي ليس انغلاقًا بل انفتاح، ليس عزلة بل مشاركة" (Lavelle, 1950, p. 227).

في دراسته لهذا التحول، يلاحظ جان لاكروا أن «لافيل قد حول التأمل الباطني الأوغسطيني من وسيلة للاعتراف والكشف عن الذات إلى أداة أنطولوجية للمشاركة في الوجود الكلي، مما منح هذا المنهج بعدًا ميتافيزيقيًا تجاوز به محدودية التجربة الذاتية" (Lacroix, 1958, p. 165). يتضح من خلال هذه المقارنة أن

علاقة لافيل بأوغسطين ليست مجرد تأثر واستلهام، بل هي علاقة حوار وتجاوز. فلافيل يمتد بجذوره في تربة الفكر الأوغسطيني، لكنه ينمو متجاوزًا حدودها نحو آفاق أنطولوجية أكثر رحابة وشمولاً.

إن التكامل المحتمل بين الرؤيتين يفتح أفقًا فلسفيًا معاصرًا يتجاوز ثنائيات الفكر الغربي التقليدية: الزمن والأبدية، التغير والثبات، التناهي واللاتناهي، الذاتية والموضوعية. هذا الأفق المتكامل يتيح فهمًا أعمق للتجربة الإنسانية في الزمن، ويكشف عن المعنى الوجودي العميق للحظة الراهنة كنقطة تجلٍّ للوجود المطلق في التناهي البشري.

كما يلاحظ بول ريكور في دراسته «الزمن والسرد»: «إن الحوار غير المباشر بين أوغسطين ولافيل يمثل واحدة من أغنى اللحظات في تاريخ الفكر الفلسفي حول الزمن، لأنه يجمع بين عمق التجربة الذاتية وشمولية الرؤية الأنطولوجية، بين حميمية الاعتراف وكونية المشاركة" (Ricœur, 1983, p. 213).

3.5- لافيل وهايدغر: بين الزمانية المتناهية والمشاركة في المطلق

تُعد المقارنة بين لافيل وهايدغر (1889-1976) من أكثر المقارنات ثراءً، نظرًا لتقاربهما الزمني ولأهمية الزمان في فلسفتيهما. ففي «الوجود والزمان» (1927)، قدم هايدغر تحليلاً راديكاليًا للزمانية (Temporalität) كبنية أساسية للوجود الإنساني (الدازاين Dasein). وفي كتاباته، قدم لافيل تصورًا للزمن كمجال للمشاركة في الوجود. ورغم بعض نقاط التلاقي، تظهر اختلافات جوهرية بين تصوريهما.

أولاً، يؤكد هايدغر على الطابع المتناهي للوجود الإنساني الذي يتحدد بكونه «وجودًا-نحو-الموت» (Sein-zum-Tode). الزمانية عنده هي أفق الفهم الذاتي للدازاين، والمستقبل له الأولوية كبعد زمني؛ لأنه يمثل إمكانية الموت التي تحدد الوجود الإنساني، يقول هايدغر: «الدازاين يسبق ذاته في وجوده. الوجود يعني دائمًا وجود-مسبق- للذات. الدازاين هو دائمًا أكثر مما هو عليه فعليًا...وهو هكذا فقط طالما أنه وجود» (Heidegger, 1927/1996, p. 185-186).

أما لافيل، فيقدم رؤية تختلف جذريًّا عن هذا التصور؛ إذ يرى أن المشاركة في الوجود المطلق تمنح الإنسان نوعًا من التعالي على محدودية الزمن المتناهي. الموت في فلسفته ليس نهاية مطلقة، بل هو تحول في شكل المشاركة، يقول: «تناهي الزمن البشري لا يلغي مشاركته في الأبدية. الموت ليس نفيًا للوجود، بل هو تحول في طبيعة حضورنا في الوجود. إنه تخلٍ عن أشكال محددة من المشاركة لصالح شكل أكثر نقاءً وخلوصًا» (Lavelle, 1945, p. 300).

ثانيًا، يختلف الفيلسوفان في فهم العلاقة بين الماضي والمستقبل. هايدغر يرى أن المستقبل له الأولوية المطلقة في بنية الزمانية، فالدازاين يفهم ذاته أولاً من خلال إمكانياته المستقبلية: «مستقبلية الزمانية الأصلية...

هي التي تجعل الدازاين قادرًا على أن يكون ماضيه بطريقة تجعل الماضي ينبثق من مستقبله» (Heidegger, 1927/1996, p. 373).

لافيل يتفق مع هايدغر في إعطاء أهمية خاصة للمستقبل، لكنه يطور هذه الفكرة في اتجاه مختلف. فهو يرى أن معنى الزمن هو تحويل المستقبل (الممكن) إلى ماضٍ (المتحقق)، وليس العكس. الماضي عنده ليس مجرد عبء أو إرث ينبغي تجاوزه، بل هو حصيلة الوجود المتحقق ورصيد المشاركة في الوجود، يقول: «المستقبل هو مجال الحرية، والماضي هو مجال الوجود المتحقق. والحاضر هو المجال الذي يتم فيه تحويل الأول إلى الثاني، أي تحويل الحرية إلى وجود" (Lavelle, 1945, p. 220).

ثالثًا، يختلف الفيلسوفان في مفهوم الأصالة (Eigentlichkeit/authenticité). فالأصالة عند هايدغر تكمن في مواجهة الدازاين لتناهيه وموته المحتوم، وفي تحمله للقلق الوجودي (Angst) الذي ينبع من هذه المواجهة. يقول: «التقدم-نحو-الموت هو إمكانية الدازاين التي فيها يصبح واضحًا تمامًا للدازاين ذاته في أخص إمكانياته للوجود" (Heidegger, 1927/1996, p. 307).

أما الأصالة عند لافيل، فتكمن في تحقيق المشاركة الواعية في الوجود من خلال الفعل الحر الذي يحول إمكانيات المستقبل إلى حقائق متجسدة. ليس القلق هو المشاعر المميزة للوجود الأصيل، بل الفرح الذي يأتي من الشعور بالمشاركة في الوجود المطلق. يقول: «الفرح الروحي هو علامة الوجود الأصيل، لأنه شعور الذات بتحقق مشاركتها في الوجود. إنه ليس هروبًا من حقيقة الوجود المتناهي، بل هو إدراك لعمق هذا الوجود وارتباطه بالمطلق» (Lavelle, 1940, p. 175).

4.5- لافيل وهوسرل: تعميق الفينومينولوجيا الزمنية

تشكل المقارنة بين لافيل وهوسرل (1859-1938) منطلقًا أساسيًا لفهم موقع لافيل في تيار الفلسفة الفينومينولوجية. فلافيل، رغم أنه لا ينتمي رسميًا إلى المدرسة الفينومينولوجية، تأثر بشكل عميق بتحليلات هوسرل للوعي الزمني، وحاول تطوير هذه التحليلات في اتجاه أنطولوجي روحاني.

في محاضراته حول «فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن» (1905)، قدم هوسرل تحليلاً دقيقًا للبنية الثلاثية للوعي الزمني: الاحتفاظ (Retention) وهو وعي الماضي القريب كماضٍ، والإدراك الآني (Impression) وهو وعي اللحظة الحاضرة، والاستباق (Protention) وهو توقع المستقبل القريب. هذه البنية الثلاثية هي التي تجعل الوعي قادرًا على إدراك الاستمرارية والتغير في آن واحد، يقول هوسرل: «الآن ليس مجرد نقطة في الزمن، بل هو ما أسميه الامتداد-الآن، الذي يتضمن مرحلة-احتفاظ ومرحلة-استباق» (Husserl, 1928/1991, p. 76).

لافيل استوعب هذا التحليل الفينومينولوجي بعمق، لكنه وجده غير كافٍ. فهو يرى أن الوعي الزمني ليس مجرد بنية قصدية (intentionnelle)، بل هو تعبير عن انخراط الذات في فعل الوجود. يقول: «الاحتفاظ والاستباق ليسا مجرد عمليات معرفية، بل هما تجليات لمشاركتنا في الوجود المطلق. فمن خلالهما لا ندرك الزمن فحسب، بل نشارك في تكوينه كنمط للوجود" (Lavelle, 1945, p. 250).

إضافة إلى ذلك، ينتقد لافيل موقف هوسرل من المشكلة الميتافيزيقية. فهوسرل، في محاولته تأسيس الفلسفة كعلم صارم، وضع الأسئلة الميتافيزيقية التقليدية بين قوسين من خلال الرد الفينومينولوجي (époché) واكتفى بتحليل بنية الظاهرة كما تتجلى للوعي. أما لافيل فيرى أن الفينومينولوجيا يجب أن تكون مدخلاً إلى الميتافيزيقا، وليست بديلاً عنها. الوعي الزمني عنده هو مدخل إلى فهم الوجود في ذاته، وتحليل بنية هذا الوعي يجب أن يقودنا إلى استكشاف البنية الأنطولوجية للوجود. يقول: «من الضروري تجاوز فينومينولوجيا الوعي الزمني نحو أنطولوجيا الزمن؛ أي نحو فهم الزمن كنمط للوجود وليس فقط كنمط للوعي" (Lavelle, 1945, p. 255).

ومن نقاط الاختلاف الأساسية بين الفيلسوفين موقفهما من مسألة الذاتية المتعالية. فهوسرل يؤسس فلسفته على فكرة الأنا المتعالية (ego transcendantal) كأساس يقيني لكل معرفة: «الأنا المتعالية هي السبب في وجود العالم... أي موضوعية هي موضوعية بالنسبة لي" (Husserl, 1931/1994, p. 118).

أما لافيل، فيرفض هذه الذاتية المطلقة، ويرى أن الذات نفسها تتأسس من خلال مشاركتها في الوجود. الذات عنده ليست أصلًا مؤسسًا للمعنى، بل هي نفسها تتأسس من خلال علاقتها بالوجود المطلق. يقول: «الذات ليست مصدرًا مطلقًا للمعنى، بل هي نفسها تكتسب معناها من خلال مشاركتها في الوجود. إنها ليست مؤسسة للعالم، بل هي حدث في العالم، وإن كان حدثًا فريدًا من نوعه" (Lavelle, 1937, p. 180).

5.5- لافيل وميرلو-بونتي: الجسد والزمن المتجسد

تظهر مقارنة مثيرة للاهتمام بين تصور لافيل للزمن وتصور موريس ميرلو-بونتي (1908-1961) خاصة في كتابه «فينومينولوجيا الإدراك» (1945). رغم الاختلافات الجوهرية في منطلقاتهما الفلسفية، إلا أن ثمة تقاربات في فهمهما للزمن كبعد أساسي للتجربة الإنسانية.

ميرلو-بونتي يطور نظرية في الزمن تنطلق من تجربة الجسد في العالم. الزمن عنده ليس بناء ذهنيًا محضًا، بل هو متجذر في وجودنا الجسدي وعلاقتنا العملية بالعالم. يقول: «نحن لا نفكر في الزمن، نحن لا نتمثله كنظام من المواقف المتعاقبة في علاقة بـ«الآن»، لكننا نعيشه بوصفه بُعدًا من أبعاد وجودنا" (Merleau-Ponty, 1945, p. 471).

وهذا الفهم للزمن كبعد من أبعاد الوجود المتجسد يقترب من فهم لافيل للزمن كمجال للمشاركة في الوجود. فكلاهما يرفض اختزال الزمن إلى مجرد بعد ذهني أو نفسي، ويربطه بالوجود الكلي للإنسان. غير أن ميرلو-بونتي يركز على بعده الجسدي والإدراكي، بينما يركز لافيل على بعده الروحي والوجودي.

يقول ميرلو-بونتي: «الزمن ليس خطًا، بل شبكة من القصدية. فعندما ننتقل من اللحظة A إلى اللحظة B، فإن اللحظة A لا تضيع، بل تتحول فقط: من بؤرة التجربة المباشرة تتحول إلى خلفية للحظة B. والزمن ليس سلسلة من اللحظات ‹الآن›، بل هو حقل من الحضور" (Merleau-Ponty, 1945, p. 477).

هذا التصور للزمن كحقل من الحضور يتقارب مع مفهوم لافيل للحاضر كنقطة التقاء الأبعاد الزمنية، لكن مع اختلاف مهم. فميرلو-بونتي يرى أن هذا الحضور متجذر في الجسد وعلاقته العملية بالعالم. أما لافيل، فيرى أنه متجذر في الروح وعلاقتها المباشرة بالوجود المطلق، يقول لافيل: «الحاضر ليس مجرد لحظة عابرة، بل هو اللحظة التي تتقاطع فيها الزمانية البشرية مع الأبدية الإلهية. إنه اللحظة التي يتجلى فيها الوجود المطلق في قلب الزمن المتناهي" (Lavelle, 1945, p. 215).

ويختلف الفيلسوفان أيضًا في فهمهما للعلاقة بين الزمن والحرية. فميرلو-بونتي يرى أن الحرية متجذرة في الوضع الجسدي والاجتماعي للإنسان، وهي دائمًا حرية مشروطة ومقيدة. أما لافيل، فيرى أن الحرية تتجاوز هذه الشروط المادية، وتنبع من قدرة الروح على المشاركة في الوجود. يقول: «الحرية ليست مجرد قدرة على اختيار بدائل في موقف معين، بل هي قدرة الروح على تجاوز كل الشروط المادية والزمنية نحو المشاركة في المطلق" (Lavelle, 1937, p. 220).

6.5- لافيل وبول ريكور: الزمن والسرد والهوية

تُعد المقارنة بين لافيل وبول ريكور (1913-2005) ذات أهمية خاصة؛ لأنها تبرز استمرارية بعض أفكار لافيل في الفلسفة المعاصرة، رغم اختلاف السياقات والمنطلقات. فريكور، في ثلاثيته الشهيرة «الزمان والسرد» (1983-1985)، طور نظرية متكاملة حول العلاقة بين الزمن والسرد والهوية الشخصية، تتقاطع في بعض جوانبها مع أفكار لافيل حول الزمن والذات.

يرى ريكور أن هناك علاقة وثيقة بين تجربة الزمن والسرد؛ فالزمن لا يصبح زمنًا بشريًا إلا عندما يتم تنظيمه سرديًا، والسرد لا يكتسب معناه الكامل، إلا عندما يصبح شرطًا للوجود الزمني، يقول: «الزمن يصبح زمنًا بشريًا بقدر ما يتم تنظيمه على طريقة السرد، والسرد يكتسب معناه الكامل، عندما يصبح شرطًا للوجود الزمني» (Ricœur, 1983, p. 85).

هذه العلاقة بين الزمن والسرد تتقاطع مع فكرة لافيل عن الزمن كمجال لتكوين الذات؛ فكلاهما يرى أن الإنسان كائن زمني، وأن هويته تتشكل من خلال علاقته بالزمن، غير أن ريكور يركز على دور السرد (الرواية الذاتية) في تنظيم التجربة الزمنية وإعطائها معنى، بينما يركز لافيل على دور الفعل الحر والمشاركة في تكوين الذات عبر الزمن.

يطور ريكور مفهوم «الهوية السردية" (identité narrative) كبديل للتصورات الميتافيزيقية التقليدية للهوية. الهوية السردية ليست جوهرًا ثابتًا، بل هي تنظيم سردي للتجربة الزمنية، يجمع بين الثبات والتغير، بين «العينية" (mêmeté) و«الذاتية" (ipséité). يقول: «الهوية السردية تقف في منتصف الطريق بين الهوية كعينية والهوية كذاتية. إنها تمكننا من فهم كيف يمكن للشخص أن يبقى ‹هو نفسه› رغم التغيرات التي يمر بها عبر الزمن" (Ricœur, 1990, p. 195).

يتقارب هذا المفهوم للهوية مع مفهوم لافيل للذات كمشروع يتحقق في الزمن؛ فكلاهما يرفض النظرة الجوهرانية للهوية، ويرى أن الذات تتكون من خلال الفعل والتجربة في الزمن. لكن ثمة اختلاف مهم: فريكور يرى أن الهوية تتشكل من خلال السرد والتأويل، أما لافيل فيرى أنها تتشكل من خلال المشاركة في الوجود عبر الفعل الحر، يقول لافيل: «الذات ليست معطى قبليًا، بل هي عملية تكوين مستمرة من خلال أفعالها الحرة. نحن نصير ذواتنا في كل لحظة من خلال اختياراتنا ومشاركتنا في الوجود" (Lavelle, 1933, p. 150).

كما يتقاطع الفيلسوفان في الاهتمام بمسألة الذاكرة والتذكر. فريكور يرى أن الذاكرة ليست مجرد استعادة للماضي، بل هي إعادة بناء له في ضوء الحاضر ومشروع المستقبل. وهذا يتقارب مع فكرة لافيل عن الماضي كوجود متحقق يستمر حضوره في الحاضر ويؤثر في المستقبل، يقول لافيل: «الماضي ليس ما انقضى وانتهى، بل هو ما تحقق وأصبح جزءًا من كياننا. إنه الوجود الذي اكتسبناه من خلال مشاركتنا الماضية في الوجود» (Lavelle, 1945, p. 230).

7.5- لافيل وإيمانويل ليفيناس: الزمن والآخر

تُعد المقارنة بين لافيل وإيمانويل ليفيناس (1906-1995) مدخلاً مهمًا لفهم البعد الأخلاقي في فلسفة لافيل الزمانية. فكلاهما يتجاوز الفهم الفردي أو الذاتي للزمن نحو فهم أوسع يربط الزمن بالآخر وبالعلاقة الأخلاقية.

في كتابه «الزمن والآخر» (1948)، يطور ليفيناس نظرية زمانية تنطلق من العلاقة بالآخر. الزمن عنده ليس تجربة فردية للذات، بل هو ينبثق من العلاقة بالآخر، من «مواجهة الوجه» (face à face). يقول: «الزمن ليس حقيقة منعزلة للذات وحدها، بل هو علاقة الذات بالآخر" (Levinas, 1948/1979, p. 64).

ويرى ليفيناس أن المستقبل هو «الآخر المطلق» (absolument autre)؛ أي ما لا يمكن للذات أن تمتلكه أو تحتويه. المستقبل ليس مجرد امتداد للحاضر، بل هو انقطاع عنه، إنه مجيء الآخر الذي يقاطع استمرارية الذات. يقول: «العلاقة مع المستقبل، وجود المستقبل في الحاضر، يبدو ممكنًا أولاً في العلاقة وجهًا لوجه مع الآخر" (Levinas, 1948/1979, p. 68).

هذا الفهم للزمن في علاقته بالآخر يختلف عن فهم لافيل الذي يركز على العلاقة بالوجود المطلق. فالزمن عند لافيل هو مجال المشاركة في الوجود، وليس مجال المواجهة مع الآخر. المستقبل عنده هو مجال الإمكان والحرية، وليس مجال الانقطاع والمفاجأة. يقول: «المستقبل هو الوجود الممكن، الذي لم يتحقق بعد. إنه مجال حريتنا وإبداعنا، وليس مجال غيرية مطلقة" (Lavelle, 1945, p. 180).

ومع ذلك، يتقاطع الفيلسوفان في التأكيد على البعد الأخلاقي للزمن. فليفيناس يرى أن الزمن هو أساس المسؤولية الأخلاقية تجاه الآخر، ولافيل يرى أنه مجال تحقق القيم وتجسدها في العالم. كلاهما يتجاوز الفهم الحيادي للزمن كإطار للأحداث إلى فهمه كبعد أخلاقي أساسي في التجربة الإنسانية.

يقول ليفيناس: «الزمن ليس مجرد تجربة للمدة، بل هو تجربة للمسؤولية، للاستجابة لنداء الآخر" (Levinas, 1961/1990, p. 215). ويقول لافيل: «الزمن هو مجال تحقق القيم. كل لحظة تمثل فرصة لإنجاز قيمة معينة لا يمكن تحقيقها إلا في تلك اللحظة بالذات» (Lavelle, 1945, p. 220).

6- فينومينولوجيا تجربة الزمن عند لافيل

1.6- الزمن المعيش والزمن الموضوعي

يميز لافيل بين نوعين من الزمن: الزمن المعيش (le temps vécu) والزمن الموضوعي (le temps objectif). الزمن المعيش هو الزمن كما نختبره في وعينا الباطني، وهو زمن غير متجانس ويتغير إيقاعه حسب حالاتنا النفسية وتجاربنا. أما الزمن الموضوعي، فهو الزمن المقاس بالساعة، الذي يجري بإيقاع ثابت ومنتظم.

لكن لافيل، على عكس برغسون، لا يرى تعارضًا حادًا بين هذين النوعين من الزمن، بل يعتبرهما مظهرين متكاملين لحقيقة واحدة. يقول: «الزمن المعيش والزمن الموضوعي ليسا زمنين منفصلين، بل هما وجهان لتجربة زمنية واحدة. الأول يعبر عن المشاركة الذاتية في الزمن، والثاني يعبر عن البعد المشترك لهذه المشاركة» (Lavelle, 1945, p. 180).

يرى لافيل أن تجربتنا للزمن تجمع دائمًا بين الذاتي والموضوعي، بين الفردي والكوني. فنحن نعيش زمننا الخاص، لكننا في الوقت نفسه نشارك في زمن كوني مشترك. هذه المزاوجة بين الذاتي والموضوعي هي التي تجعل تجربة الزمن عميقة ومتعددة الأبعاد.

2.6- لحظة الحاضر: بين الاستبقاء والاستشراف

يولي لافيل اهتمامًا خاصًّا لتحليل لحظة الحاضر، بوصفها النقطة المحورية في تجربة الزمن. فالحاضر ليس نقطة رياضية عديمة الامتداد، بل هو لحظة حية تجمع بين الاستبقاء (Rétention) والاستشراف (Protention)، يقول: «الحاضر الحي هو وحدة ديناميكية تجمع بين احتفاظنا بالماضي القريب واستباقنا للمستقبل القريب. إنه ليس لحظة معزولة، بل هو مركز إشعاع زمني يمتد في الاتجاهين" (Lavelle, 1945, p. 190). هذه البنية المزدوجة للحاضر هي التي تجعله حيًا ومتحركًا، وليس ساكنًا أو منعزلاً.

يشير لافيل إلى أن تجربة الحاضر تختلف من شخص لآخر ومن موقف لآخر. فالحاضر يمكن أن يتسع أو يضيق، يتكثف أو يتخفف، حسب طبيعة التجربة ونوعية الانتباه. يقول: «لحظة الحاضر ليست ذات مدة ثابتة، بل هي مرنة ومتغيرة. في بعض اللحظات نشعر بكثافة الحاضر واتساعه، وفي لحظات أخرى نشعر بضيقه وتلاشيه" (Lavelle, 1945, p. 195).

3.6- الأزمنة النوعية: النفسية والتاريخية والكونية

يميز لافيل بين مستويات أو أنماط مختلفة من الزمن النوعي: الزمن النفسي (le temps psychologique)، والزمن التاريخي (le temps historique)، والزمن الكوني (le temps cosmique). هذه الأنماط ليست منفصلة، بل هي متداخلة ومتكاملة في تجربتنا الشاملة للزمن.

الزمن النفسي هو زمن التجربة الذاتية الخالصة، زمن المشاعر والأفكار والحالات الباطنية، وهو زمن ذو طابع ذاتي بحت، يتسم بالتدفق المستمر والإيقاع المتغير. يقول لافيل: «الزمن النفسي هو زمن الوعي الباطني، حيث تتداخل اللحظات وتتشابك في تدفق حي لا ينقطع" (Lavelle, 1945, p. 280).

أما الزمن التاريخي، فهو زمن الأحداث الاجتماعية والثقافية المشتركة، زمن التحولات الجماعية والمؤسسات والحضارات. وهو زمن يجمع بين الذاتي والموضوعي؛ إذ يُعاش فرديًا لكنه يُشكَّل جماعيًّا، يقول لافيل: «الزمن التاريخي هو زمن مشترك بين الذوات، يتشكل من خلال تفاعل الأفراد والجماعات في سياق اجتماعي وثقافي" (Lavelle, 1945, p. 285).

وأخيرًا، الزمن الكوني هو زمن الطبيعة والكون، زمن التحولات المادية والفيزيائية، وهو زمن موضوعي يسير وفق قوانين ثابتة ومنتظمة، لكنه ليس منفصلًا عن تجربتنا الذاتية. يقول لافيل: «الزمن الكوني ليس غريبًا عنا، بل نحن ننتمي إليه ونشارك فيه بحكم كوننا كائنات طبيعية. إنه الإيقاع الكوني الذي تشارك فيه كل الموجودات» (Lavelle, 1945, p. 290).

هذه المستويات الثلاثة للزمن النوعي تتكامل في تجربتنا الشاملة للزمن، مشكلة بنية معقدة ومتعددة الأبعاد. يقول لافيل: «تجربة الزمن الكاملة هي نسيج معقد يجمع بين الذاتي والموضوعي، الفردي والجماعي، النفسي والطبيعي. نحن نعيش في هذه المستويات كلها في آن واحد، متنقلين بينها بحسب نمط وجودنا وانتباهنا" (Lavelle, 1945, p. 295).

7- تأثير لافيل وأهمية فلسفته الزمانية اليوم

1.7- لافيل وإعادة الاعتبار للميتافيزيقا الروحانية

تُمثل فلسفة لوي لافيل الزمانية انبثاقًا روحانيًا وسط مشهد فلسفي أثقلته النزعات المادية والوضعية، حيث أسس مقاربة ميتافيزيقية تستعيد الجوهر الروحي للتجربة الإنسانية دون أن تنفصل عن تعقيدات الوجود المعيش. إن عظمة لافيل تكمن في قدرته على تجاوز الثنائيات الحادة التي أرهقت الفكر الفلسفي الغربي، مؤسسًا لرؤية تستوعب تعددية الزمن وتداخلاته مع معضلات الوجود والحرية.

تنبثق فلسفة لافيل من رؤية تأسيسية تضع الزمن كمجال لتجلي الوجود في صيرورته المستمرة. لقد تجاوز الفهم الآلي للزمن نحو مقاربة تستكشف أعماق التجربة الزمانية، فالزمن عنده ليس مجرد إطار خارجي لتعاقب الأحداث، بل هو «حضور الوعي لذاته في لحظة الفعل الوجودي" (Lavelle, 1945, p. 76). تتميز هذه المقاربة بعمقها الفينومينولوجي الذي يتجاوز التصورات الكانطية للزمن كصورة قبلية نحو فهم الزمن كتجربة معيشة متعددة الأبعاد.

يشير ميشال هنري في تحليله لفلسفة لافيل إلى أن «الزمن عند لافيل يكتسب صفة أنطولوجية، فهو ليس مجرد شكل للتجربة بل هو جوهر الوجود في تكشفه الذاتي" (Henry, 1963, p. 124). هذا التحول الأنطولوجي في فهم الزمن هو ما سمح للافيل بتجاوز الفصل الديكارتي بين الذات والموضوع، مؤسسًا لرؤية تكاملية تستعيد وحدة التجربة الإنسانية في أفق زماني متجدد.

2.7- جدلية الحرية والزمن: تحقق الذات في أفق الاختيار

تكمن أصالة فلسفة لافيل في ربطه العميق بين الزمن والحرية، فالزمن ليس قيدًا على الحرية، بل هو مجالها الحيوي. يقول لافيل: «الحرية ليست تحررًا من الزمن بل هي إبداع للزمن، إنها قدرة الوعي على أن يخلق لحظته الخاصة من خلال فعل الاختيار" (Lavelle, 1957, p. 145). هذا التصور يتجاوز الفهم السلبي للحرية كغياب للقيود نحو فهم إيجابي للحرية كقدرة على الإبداع والتحقق الذاتي.

يلاحظ إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier أن «فلسفة لافيل تقدم صياغة متميزة للعلاقة بين الزمن والحرية تتجاوز التناقض الظاهري بينهما، فالزمن ليس نقيضًا للحرية، بل هو الأفق الذي تتحقق فيه" (Mounier, 1950, p. 93). هذه الجدلية المتميزة بين الزمن والحرية تؤسس لفهم أصيل للوجود الإنساني كمشروع إبداعي متجدد، يتجاوز كلًا من الحتمية المادية والمثالية المطلقة.

3.7- الأبعاد الأكسيولوجية للزمن: القيمة كتجلٍ زماني

لم تقتصر مساهمة لافيل على الأبعاد الأنطولوجية للزمن، بل امتدت لتشمل أبعاده الأكسيولوجية. فالزمن عنده ليس مجرد إطار للصيرورة، بل هو مجال لتجلي القيم وتحققها. يكتب لافيل: «القيمة ليست معطى خارجيًا عن الزمن، بل هي تتجلى في الزمن من خلال أفعال الوعي التي تحول اللحظة العابرة إلى تجربة ذات معنى» (Lavelle, 1951, p. 208).

يوضح جان-لوي كريتيان Jean-Louis Chrétien هذا البعد قائلًا: «يقدم لافيل تصورًا فريدًا للزمن كأفق أكسيولوجي، فاللحظة ليست مجرد نقطة على خط الزمن، بل هي مجال لتجلي القيمة من خلال فعل الاختيار" (Chrétien, 1998, p. 85). هذا الاندماج بين الزمن والقيمة هو ما يميز فلسفة لافيل ويؤسس لأخلاقية متجددة تتجاوز كلًا من النسبية المطلقة والمطلقية المجردة.

4.7- تجليات الزمن في عصر التكنولوجيا: استشراف لافيلي للعصر الرقمي

تتبدى في أفق الفكر الميتافيزيقي الذي رسمه لوي لافيل، ظاهرة الزمن كمفتاح سري لفهم العالم والذات؛ فعلى الرغم من أن لافيل قد سبق الهجمة الرقمية التي اكتسحت الوجود الإنساني، إلا أن رؤيته الثاقبة للزمانية تقدم لنا سُلَّمًا فلسفيًا نرتقي من خلاله إلى فهم أعمق للمتغيرات الجذرية التي أحدثتها الثورة التكنولوجية في نسيج تجربتنا الزمانية المعاصرة.

إن المعمار المفاهيمي الذي شيده لافيل في تمييزه الجوهري بين «الزمن المعيش»(le temps vécu) - ذلك الزمن النابض بالحياة، المتموج بإيقاعات الوعي والتجربة الذاتية - و«الزمن الموضوعي" (le temps objectif) - الزمن المقيس، المُحسوب، المتجانس في صيرورته الآلية - يفتح أمامنا آفاقًا تأويلية خصبة لاستكشاف ذلك التوتر الوجودي الحاد الذي يميز علاقتنا المعاصرة بالزمن.

فالإنسان المعاصر يجد نفسه ممزقًا بين زمنين متباينين: زمن الآلة بإيقاعه المحموم، وتتابعه المنتظم، وسرعته المتزايدة باطراد، التي تدفع بالوجود الإنساني نحو «سباق محموم مع الثانية والنانوثانية» كما يصفه جان بودريار Jean Baudrillard (Baudrillard, 1990, p. 42)، وبين زمن التجربة الإنسانية بتموجاته وتعرجاته وكثافته المتغيرة، الذي يمتد ويتقلص تبعًا لحالات الوعي ونوعية الخبرة الإنسانية.

هذا الصراع الزماني الذي نعيشه اليوم، والذي تجلى بصورة أكثر حدة مع هيمنة الوسائط الرقمية التي تقطع الزمن إلى لحظات متناهية الصغر، وتفتته إلى شظايا متناثرة، قد تنبأ به لافيل بصورة شبه نبوئية عندما كتب: «يكمن خطر العصر الحديث في أن يُنسى الزمن المعيش لصالح الزمن المُقاس، فيصبح الإنسان عبدًا للحظة المتتالية بدلاً من أن يكون سيّدًا للحظة الحاضرة في عمقها الوجودي» (Lavelle, 1945, p. 128).

إن التمزق الزماني الذي نعاني منه في عصر التكنولوجيا الرقمية لا يتجلى فقط في التسارع المحموم الذي أشار إليه هارتموت روزا (Rosa, 2010) في نظريته عن التسارع الاجتماعي، بل يمتد إلى ما يمكن تسميته بـ«تفكك النسيج الزماني للتجربة»، حيث تتشظى اللحظة الواحدة إلى زمنيات متوازية ومتداخلة، ما بين زمن العمل وزمن التواصل الاجتماعي وزمن الترفيه الرقمي، متجاوزة التقسيم التقليدي للحاضر والماضي والمستقبل نحو ما أسماه لافيل «تداخل الأبعاد الزمانية في لحظة الوعي الحاضرة» (Lavelle, 1945, p. 156).

لقد استشرف لافيل، بحدس فلسفي نافذ، المعضلة الزمانية التي نعيشها اليوم، والتي تتجلى في تناقض صارخ: فبينما تقدم التكنولوجيا وعدًا بالتحرر من قيود الزمن من خلال تقنيات «توفير الوقت»، نجد أنفسنا أسرى «فقر زماني» متزايد، حيث يتقلص الزمن المعيش لصالح الزمن الموضوعي المتسارع. هذا التناقض الذي أشار إليه لافيل بعبارته النافذة: «كلما زادت قدرتنا على قياس الزمن بدقة، قلت قدرتنا على عيشه بعمق" (Lavelle, 1945, p. 180)، يلخص جوهر المأزق الزماني الذي نواجهه في العصر الرقمي.

بهذا المعنى، تقدم فلسفة لافيل الزمانية ليس فقط تشخيصًا لمعضلتنا المعاصرة، بل وتفتح أمامنا أفقًا لتجاوزها من خلال استعادة ما أسماه «اللحظة الحاضرة في عمقها الوجودي»، حيث يتجاوز الإنسان الانقسام بين الزمن المقيس والزمن المعيش نحو ما سماه «الآنية المطلقة» (l'instant absolu)، تلك اللحظة التي تختزل في حضورها الكثيف أبعاد الماضي والمستقبل، وتتجلى فيها الذات في فعل الحرية والإبداع.

يكتب برنار ستيغلر، المتأثر بفلسفة لافيل: «نعيش اليوم أزمة زمانية عميقة تتمثل في تصادم بين الزمن التكنولوجي المتسارع والزمن الحيوي للتجربة الإنسانية، وهذا التصادم يولد ما يمكن تسميته بالاغتراب الزماني" (Stiegler, 2001, p. 135). هذا التشخيص يمكن فهمه بعمق أكبر من خلال مفاهيم لافيل عن تعددية الأبعاد الزمانية وتداخلها في تشكيل الوعي الإنساني.

في نهاية هذا الترحال الفكري عبر مسالك فلسفة لوي لافيل، نصل إلى ذلك الأفق المفتوح حيث تتجلى أصالة رؤيته للزمن في كامل تألقها الميتافيزيقي. فالزمن، بحسب المنظور اللافيلي، ليس مجرد إطار خارجي للصيرورة، بل هو النسيج الحي للوجود ذاته في تشكله المستمر. إنه ذلك المجال الأنطولوجي الذي تتحقق فيه الذات من خلال فعل المشاركة الحرة في الوجود.

تكمن عبقرية لافيل في قدرته على تجاوز الثنائيات المستعصية التي أرهقت الفكر الفلسفي الغربي. فهو يتخطى الفصل التقليدي بين الزمن والأبدية، بين الوجود والقيمة، بين الحرية والضرورة، مؤسسًا لرؤية تكاملية تستعيد وحدة التجربة الإنسانية في أفق زماني متجدد. يكتب لافيل: «الزمن ليس نقيض الأبدية، بل هو الطريق إليها، إنه التجلي المتناهي للمطلق في فعل الوعي المتجدد" (Lavelle, 1945, p. 276).

إن هذا التصور العميق للزمانية يفتح أمامنا إمكانية تأسيس أنطولوجيا جديدة تتجاوز كلًا من المادية المختزلة والمثالية المطلقة. أنطولوجيا تدرك الوجود كعملية تشكل مستمرة، كفعل مشاركة حرة، لا كجوهر ثابت أو كتمثل ذهني محض. هذه الأنطولوجيا التي يمكن تسميتها «بالواقعية الروحية» تقدم منظورًا فريدًا يجمع بين التواضع المعرفي والعمق الميتافيزيقي، بين الالتزام بالتجربة المعيشة واستشراف الأفق المتعالي.

ولا تقتصر قيمة فلسفة لافيل الزمانية على عمقها النظري فحسب، بل تمتد إلى أبعادها العملية. فمفهومه للزمن كمجال لتحقق القيم يؤسس لأخلاقية متجددة تتجاوز كلًا من النسبية المطلقة والدوغمائية المغلقة. إنها أخلاقية تدرك القيمة لا كمعطى خارجي، ولا كاختيار ذاتي محض، بل كتجلٍ للمطلق في فعل الاختيار الحر والمسؤول. كما كتب مونييه متأثرًا بلافيل: «القيمة ليست ما نختاره، بل هي ما يتجلى من خلال اختيارنا المسؤول" (Mounier, 1950, p. 117).

في عصر أصبحت فيه التكنولوجيا تهيمن على تجربتنا الزمانية، وتعمل على تسريع إيقاع الحياة وتفتيت نسيج الزمن المعيش، تبرز فلسفة لافيل كمصدر إلهام لاستعادة الحضور الواعي في اللحظة الراهنة. فتمييزه بين الزمن المعيش والزمن الموضوعي يسمح لنا بفهم التوتر الوجودي الذي نعيشه اليوم، ويفتح أمامنا إمكانية تجاوزه نحو تجربة زمانية أكثر أصالة وعمقًا، تجربة استعادة «الآنية المطلقة» التي تختزل في حضورها الكثيف كل أبعاد الزمن.

لكن ما يمنح فلسفة لافيل قيمتها الاستثنائية في السياق الراهن هو قدرتها على توليد إمكانيات فكرية جديدة تتجاوز الأطر الفلسفية السائدة. فهي تفتح أمامنا أفقًا فلسفيًا ثالثًا يتخطى كلًا من «ميتافيزيقا الحضور» التي انتقدها دريدا و«تفكيك المعنى» الذي قاد إليه هذا النقد. إنها تؤسس لما يمكن تسميته «ميتافيزيقا العبور» التي تدرك الوجود لا كحضور ثابت ولا كغياب مطلق، بل كحركة مستمرة من التجلي والتجاوز، كصيرورة إبداعية لا تنضب.

هكذا، وعبر هذا المسار التأملي في فلسفة لافيل، تتبدى لنا إمكانية فلسفية جديدة تجمع بين العمق والانفتاح، بين التجذر والتجاوز. إمكانية استعادة المعنى في عالم التشظي، استعادة القيمة في عصر النسبية، استعادة الحضور في زمن الغياب. ليست هذه الاستعادة عودة إلى يقينيات مطلقة، بل هي انفتاح على تجربة «اليقين المتجدد» الذي ينبثق من صميم التجربة الزمانية ذاتها.

المراجع المعتمدة:

***- المراجع العربية**

بن جدو، هشام. (2022). سؤال القيمة: مقاربة لرصد إشكالية القيمة في فلسفة لافيل. الدوحة، قطر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

الخويلدي، زاهر. (2021). الزمن الإنساني والزمان الكوني وزمانية الوجود Akhbaar.org.

***- المراجع الأجنبية**

***- المصادر والمراجع**

Augustine. (397-400/1991). *Confessions*. Oxford University Press.

Baudrillard, J. (1990). *De la séduction*. Galilée.

Bergson, H. (1889/2001). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. PUF.

Bergson, H. (1896/2012). *Matière et mémoire*. PUF.

Bergson, H. (1903/1999). *Introduction à la métaphysique*. PUF.

Bergson, H. (1907/2007). *L'évolution créatrice*. PUF.

Cabestan, P. (2005). *La phénoménologie française et la question du spirituel*. Vrin.

Chrétien, J. L. (1998). *L'appel et la réponse*. Éditions de Minuit.

Comte-Sponville, A. (1999). *La philosophie du temps*. Gallimard.

Dallmayr, F. (2013). *Being in the World: Dialogue and Cosmopolis*. University Press of Kentucky.

École, J. (1957). *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*. Nauwelaerts.

Forest, A. (2000). *Louis Lavelle et le renouveau de la métaphysique de l'être au XXe siècle*. Beauchesne.

Gabellieri, E. (2010). *Louis Lavelle: La philosophie, la volonté, l'esprit*. L'Harmattan.

Guitton, J. (1955). *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Vrin.

Heidegger, M. (1927/1996). *Être et temps*. Gallimard.

Henry, M. (1954). *La philosophie spiritualiste française*. PUF.

Henry, M. (1963). *L'essence de la manifestation*. PUF.

Husserl, E. (1928/1991). *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. PUF.

Husserl, E. (1931/1994). *Méditations cartésiennes*. Vrin.

Lacroix, J. (1958). *Panorama de la philosophie française contemporaine*. PUF.

Lavelle, L. (1928/1987). *De l'Être*. Aubier.

Lavelle, L. (1933). *Le Moi et sa totalité*. Aubier.

Lavelle, L. (1934). *La Présence totale*. Aubier.

Lavelle, L. (1934/1991). *La Présence totale*. Aubier.

Lavelle, L. (1937). *De l'Acte*. Aubier.

Lavelle, L. (1939). *L'erreur de Narcisse*. Grasset.

Lavelle, L. (1940). *Le mal et la souffrance*. Plon.

Lavelle, L. (1942). *La mémoire et l'éternité*. PUF.

Lavelle, L. (1945). *Du temps et de l'éternité*. Aubier.

Lavelle, L. (1946). *De l'être*. Aubier.

Lavelle, L. (1947). *Introduction à l'Ontologie*. PUF.

Lavelle, L. (1948). *De la valeur*. PUF.

Lavelle, L. (1950). *Traité des valeurs*. PUF.

Lavelle, L. (1951). *Traité des valeurs*. Presses Universitaires de France.

Lavelle, L. (1957). *De l'acte*. Aubier.

Le Senne, R. (1949). *Introduction à la philosophie*. PUF.

Le Senne, R. (1952). *La découverte de Dieu*. Aubier.

Levinas, E. (1948/1979). *Le temps et l'autre*. PUF.

Levinas, E. (1961/1990). *Totalité et infini*. Livre de Poche.

Maritain, J. (1960). *Pour une philosophie de l'histoire*. Seuil.

Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.

Mounier, E. (1950). *Le personnalisme*. Presses Universitaires de France.

Ricœur, P. (1983). *Temps et récit (Tome 1)*. Seuil.

Ricœur, P. (1985). *Temps et récit (Tome 3)*. Seuil.

Ricœur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.

Rosa, H. (2010). *Accélération: Une critique sociale du temps*. La Découverte.

Serrange, P. (1965). *Louis Lavelle et l'existentialisme chrétien*. Beauchesne.

Stiegler, B. (2001). *La technique et le temps (Tome 3)*. Galilée.

Wahl, J. (1954). *Traité de métaphysique*. Payot.

Wahl, J. (1962). *Études kierkegaardiennes*. Vrin.

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com