بَينَ الكُمون والتَعالي

الدكتور عباس حمزة جبر[1]

مقدمة :

الكائنُ هو غمامةُ الأمكانِ وسَديمُ المُستطاع، اذ تقبع اصُولهُ في اللامتناهي وتلتّف جذوره وتتجدل ذؤاباته في طيات الزمكان، هو ذا فحوى ملكوته ووسطه المتعالي الذي يقودنا، ان نحن انجزنا المعرفة به، الى ما لا يحصى من الممالك والمقاطعات، انها وجوه الكينونة الكبرى وقد تبدت في اي ظهورٍ على انها عالمٌ لا حدَ له. لكن قولاً كهذا سيبقى منقوصاً من وجهة النظر الفلسفية ان لم يجري تحديد علاقة هذا المُتسع الكوني وما يطفَحُ به من كنوزٍ بالمصدر الذي يَقدِمُ منه او الذي تسبب بوجوده. من هنا يمكننا تحديد اشكاليتنا الفلسفية القائمة على ضرورة تحري اوجه علاقة الوجود وما ينطوي عليه من متسع بالمطلق. او بعبارة اخرى علينا التعرف على نمط هذه العلاقة من حيث كونها ستترجم على هيئة كمونٍ للمبدأ الاول او تعالياً له على ما عداه. وبمعنى آخر هل ان علينا فهم هذه العلاقة على انها تمظهر للجوهر ام انها مشاركة ؟

الوحدة جوهرٌ فيما الاتحادُ مُشاركةٌ، بيد ان الأحد – المتعالي هو غيرُ كل هذا ومفارق له. بهذا النوع من الادراك لعلاقة الكلية بمحتواها يمكن للاستبصار الذاتي ان يجتاز جمهرة الموجودات المحسوسة - على ما بها من تعدُد مهول - ويتجه الى ما توحي به من معنى عميق وخالد يربط القاصي بالداني من حدود الوجود. ان الفهم الذي يتدفق عبر مسارب الذات العميقة لا بد وان يجد نفسه مستنداً الى ايمان بوجود شيء ما آخر ما كان للعقل، اياً كانت قدراته، ان يستغني عنه او يتجاوزه او ان يتراجع ازاءه. والفهم المُتبصرُ او ما اسماه نيتشة بالتمثل الذاتي العميق هو من يتولى تحرير النفس من ربقة الرؤية الاختزالية المُطَفِفة réductrice التي تُعيدُ اصلَ الشيء حصراً الى هذا او ذاك من الاوساط، وهو من يتولى تخليص العقل من زيغ واوهامِ المُتعدد الذي قد لا يُفصح الا عن سراب مهما بلغت درجة موضوعيته، وسَينجُمُ عن هذا الانعتاق استثمارٌ لبَيبٌ و واعٍ للافكار في عالم الجوهر، ومن ثم في دائرة التوحيد. ففكرة الوحدة هي في حد ذاتها خلاصٌ من تيه مفازة المُتعدد وما تتسبب به من ضياع شرط قبول

---

[1] دكتوراه بالأدب الفرنسي الحديث – جامعة السوربون، دكتوراه بالفلسفة واللاهوت – جامعة بواتييه

هذه الوحدة قبولاً لا تراجع عنه والاستئناس بها ككينونة تتجاوز و ترتقي على مكوناتها وبما يطمأن النفس اللوامة، مع كل ما يمكن ان تفرضه عليها هذه الوحدة من التزام. ذلك ان الكل اكبر دوماً من مجموع اجزاءه، ولأن تآلف المكونات يفضي الى كينونة متعالية وفُضلى قياساً بالأجزاء، و سيأتي الزَرعُ في ارض الوحدانية monisme بوافر اُكُلِه.

لقد سبق لهيراقليطس ان اتخذ من اللوغوس – النار مبدأ اولياً هو ما يُمثل برأينا الاحتدام الاساسي للوجود او قاعدة خلق لاشكلانية جرى التعبير عنها عند الفلاسفة ما – قبل – سقراط بمفهوم الابيرون، والامر يتعلق في نظر فيلسوف التغيير هيراقليطس بجوهرٌ قائمٌ بذاته له القدرة الفذة على ان يمنحنا ثباتاً مهما احتدَّ تموج الاشياء وتقلبت اشكالها في هذا العالم، اذ وببركة افعاله يمكن للاشياء ان تصبح كما هي عليه. ويتفق هذا التصور الوجودي مع ما يشير اليه افلاطون عن مفهوم النموذج او المثال او الصورة (العقلية – الكونية) kosmos-noetos التي لا تدّثر ولا تفسد، انها حركة النفس في المعاني في نظر ابن سينا او هي استعراض للمخزون في الباطن عنده. وسترتبط هذه الفكرة الافلاطونية اشد الارتباط مع ما جاءت به الديانة التوحيدية في تعريفها بالاله الواحد الاحد والذي يتجسد عند موسى في استعارِ نارٍ تلتهمُ كلَ شيء و تجعله دكّاءً لكنها آخاذة و حفيظة وحيّة. ومن هنا ستطفح فكرة الصانع المُبدع démiurge بسببيتها المتعالية causalité transcendantale التي تتجاوز حقيقة ثبات صور الاجسام لكي تسمح بتجدد وتخليق الاشياء المفردة.

علينا اذا ان نعمل في صفحاتنا التالية على توضيح القضية الاتية : علينا ان نعرف على وجه اليقين فيما اذا كان هذا التجدد للاشياء - وبأعتباره حركة غائية كبرى - يمكن ان يُختصر في تحركٍ هائم للاجرام والمجرات لا وجهة له كما يُستشف مما تقول به الكوسمولوجيا الحديثة، او في تبدل لهيئات موادها وطبيعة تركيبها الفيزيو- كيمياوي، ام ان أمر التجدُدِ هذا يتعلقُ بكُلية خاضعة لوجودٍ عميقٍ آخر مُختلف اختلافاً اونطولوجياً عنها و يحيط بها ويستنفذها ويختزل عصارتها ليصبّها بالتالي في معنى ما شديد الترميز يكمُن وراء تواتر صورها ؟

لقد ادرك الانسان وعبر جميع مراحل تفكيره كيف ان حقيقة العالم الذي نحيا فيه لا فكاك لها من براثن ثنائية الأنكدار والأنبثاق، الاختفاء والظهور، النَخِرِ necrose والترميم apoptose، الموت والحياة. غير ان ما يسترعي اعظم الاهتمام في هذا الضرب من النقاش وبعيداً عن اي اعتقاد بأمكانية حصول اختفاءٍ واعدامٍ مطلق لكل ما هو موجود، هو التساؤل عن حقيقة مآل الكون والاستفهام عما اذا كانت هذه الثنائية ستبقى فاعلة ابداً بأعتبارها ناموس وجودٍ لا مَرَدَ له irreductible، ام ان هذا الوجود الكوني - على عظمة ما فيه من تنوعٍ - انما يتجه

الى اكتمالٍ اونطولوجي يمكن ان تُبدلَ معه هذه الثنائية الى ثباتٍ محل التلاشي والى حقٍ بدل الزيغ والى دوامٍ مكان الزوال والى ارضٍ غير هذه الارض؟

تتلخص مشكلة الثُنائية في ان مآل العالم يمكن ان يكون نهباً لتصور مانوي manichéenne، اي لثنائية الخير والشر دونما اي سيادة لكينونة متعالية، وهو ما يناقض فكرة الغائية التي بغيابها سيفقد وجودنا في هذا العالم معناه ومحتواه. ان فكرة الكينونة الفاعلة تعني حضور معنى قديم archè - sens يتعالى ويتجاوز اي تعادل لطرفي الثنائية و يتعدى كل وجود زائل وكل حضور حسي sensible محدود. فعند القديس توماس الاكويني نجد ان هنالك مقاربةً وتجاورٌ proximité ما بين فكرتي الظُهور المُنتشر للاشياء concrescence ومقولة اللاشيء، فهذا النوع من انتشار الموجودات انما يعبر عن حصول فيض يأتي الى العالم من خارج العالم، وما الفيض الا طفح وجود متعالٍ لأن مصدره مُبهَمٌ وغريبٌ ولا يمكن بحال ادراكه بالاحاسيس لكنه موضوع تفكر وحدوس، او هو ومثلما يعتقد ستانيسلاس بروتون فعلٌ متعدٍ يجتاح التجريد والذي يعده الاكويني الشرط الطبيعي للمعرفة العقلية. غير ان الظهور المُنتشر للكائنات concrescence يحمل في معناه الدفين اقراراً ضمنياً بحصول اجتياح يفيض معه محتوى مستقل ومتفرد واصيل ومُختلف عن المحتوى اللصيق، اي ذلك المرتبط بما هو غيره كالالوان والامتداد والشدة، فتلك صفات تستدعي بعضها بعضاً ولا يمكنها الثبات الا ضمن واقع يتعدى ديمومتها المؤقتة.

وبالحديث عن واقعية الوجود يرى ادموند هوسرل في الوجود الحق صفة الكُلية التي لا يمكن ان تُختزلَ الى ما دونها اي ان تصبح مُجرد ثباتٍ صوري، بل هي مُرتهنةٌ في بزوغها الى اصولٍ اولى وأساسية مُنبثةٌ في قَعرِ الوجود مثل بذور كامنة في سبات ازلي، فهي شديدة الترميز ودائمة الخصوبة، انها لفائف معلوماتية مُحمّلةٌ بكل ما في العالمِ من وجود بالقوة و وجود بالفعل، من افتراضِ virtualité ومن متسع وجود،

يجد مارتن هيدغر في حقيقة الوجود نوع من " تفّتُح الوعي على المُنجز " وهو توقدٌ للملكات واقتداحٌ لها و له قابلية الانتاج والتوليد في لحظة الحاضر وفيما سبق هذه اللحظة ايضاً. ان حقيقة (الواقع)، والتي يجدر التفكر بها على نحو شمولي، هي ضرب من الحضور المُكتمل الذي يمكنه ان يَخلِفَ نفسه بما هو منه، وهذا يعني بعبارة اخرى ان هذا الحضور سيتعلق بشيء يحصل " بعيداً عن التخفي والمواربة، اي لكل ما يعتصم بذاته وينوَجِدَ عبر الأفصاح عنها. " (1)

اما الفيلسوف الروحاني لويس لافيل فيرى بأن استقلال اي واحدٍ من اجزاء منظومة بعينها لا يمكن ان يُعدَ انفصالاً تاماً عن دائرة (الوعي) الكامنة التي تمتلكها بشكل او بآخر تلك منظومة و اي منظومة.

وبهدف بلوغ حلول ناجعة لمشكلة الغائية finalité علينا الاعتراف بان انبثاق الكائنات في هذا العالم سيُجبِرُنا على التفريق ما بين تفسيرٍ يعتمد اللاهوت الطبيعي وآخر يركن الى الغائية الفيزيقية (التصور المستند الى معطيات العلوم الطبيعية) فيما ستكون هذه القضية مرهونة بضرورة ان يوجد هنالك منطق من نوع ما يتحكم في معنى وامكانية تحديد الهدف النهائي الذي تتجه له الكائنات لكي يتسنى فهمها والاحاطة بأشكالية تجدد العالم.

ستبقى امامنا اذاً مهمة مُلحة تتمثل في ضرورة معرفة ان كان هنالك مرجع اقصى تأوبُ اليه اسبابُ ظُهورِ الكائنات كأن يتعلق الأمرُ بكائنٍ اصيلٍ، اي اله خالق يسمح بانبجاس العالم من العدم، وهو الهٌ (اي مرجعُ كلِ غايةٍ ومُبتغى وولَه كل راغب) لا يوجد من سببٍ لذاته الا صمديته causa sui ؟

او ان سبب الانوجاد سيتعلق بكمونٍ immanence شاملٍ وكليّ هو ليس غير مبدأ اولي تتفجر منه مظاهر تجدد المخلوقات ؟

او ان المبدأ الاساسي يحتاج هو الاخر الى سبب يعلوه، اي ان علينا البحث عن سببه فيما وراء مفهوم الكينونة ... كينونة العالم l'autrement qu'être ؟

وهنا ستمتنع الكائنات عن ان تكون مُستقلة بذاتها وستبدو لنا على انها محض عطاء وهبة donation من لدن وهّابٍ يعلو ويتجاوز الفكرة البسيطة والساذجة عن الكائنات العائمة والزائلة والتي يمكن ان يخُرَ الزمان في معناها حدَ التفكك ليجعلها رميماً او قبضة من تراب.

دعونا نُمعِن النظر ونعيده كرات كيما نستوعب فكرة المعنى الاصيل archè de sens الذي يقف على الدوام وراء اي ظهور حتى وان كان لزنبقة نبتت مصادفة في ارض مُوات (2) ! ان مثل هذا المعنى يتجاوز في سلطانه ونفاذ مغزاه الاسباب الطبيعية للانوجاد. من هنا سيكون لزاماً البحث عن تبرير لاهوتي – اونطولوجي -منطقي théo – onto – logique لهطول الأشياء وتجددها في فضاء الوجود.

مع كل قراءة كونية ننجزها ستظهر لنا حقيقة مفادها ان فكرة انبثاق الاشياء يجب ان تُؤخذ اعتباراً من قضية حضور معناً ما كامنٍ لأي كيان، اي ان الحضور الطاغي لهذا الكيان الذي يشخص امامي (هذه المنضدة مثلاً) لا بد وان يحمل مغزى يتسامى على مكوناته ويفرض وجوده على غيره من الكائنات. وسواءٌ تعلق الامر بكيان مفردٍ مُميزٍ ام بكُلية كونية totalité

cosmique حيّة ومُنتجة ولكنها ساحقة في هولها ومميتة فأن هنالك على الدوام ابتلاع وتجاوز لكل المتناقضات في نمط مُنبثق من الوجود كيما ترسو الصيرورة على نوع غامض من الغائية، ويعود الغموض هنا الى حقيقة ان الوجود يتلفع بألف حجاب حين يتعلق الامر بمُخطط ولادة وموت الاشكال وبما يجعل اسباب الظهور والاندثار اعمق من ان يفسرها منطق محدد او الاستناد الى فكرة تقول بسيادة فوضى عارمة.(3)

هنالك اذا شيء ما وراء هذا الوجود بظاهره وباطنه !

لا جَرمَ ان الغموض والابهام اللذان يحيطان بالاصول البعيدة للكون ولظاهرتي الموت والانبثاق سيصيبان النفس الانسانية بالسقم والذعر في كل مرة يرتد فيها البصر خاسئاً وهو يروم سبر الاغوار، الامر الذي سيدفعُها الى البحث في متاهة الوجود عن تفسير للغاية الحقيقية التي تكمن وراء كل ذلك : وسيبدأ عندها تَعدُدِ الخَيارات حين يهيمن على النفس الباحثة أزدواجٌ للفكرِ ما بين الاخذ بفكرة التعالي او القول بمنطق الكمون : فأما ان تكون هذه الاصول البعيدة مرتبطة بمفهوم عقلي محض noumène (على طريقة كانط) اي بفكرة قبلية a priori باقية ودائمة رغم تموجات الوجود وتَبدُلِ احواله ولها القدرة على ليّ قرون المادة وتوجيهها حيث تشاء، والشفاء من العمى التجريبي، او ان هذه الاصول مرتهنة بنوع من الكمون immanence على الطريقة التي جاء بها اسبينوزا ؟

ففي حالة الآخذ بفكرة التعالي سنجد انفسنا مرة اخرى بأزاء نهجين متباينين : فأما ان نَركُنَ الى تفسير الوجود تفسيراً روحانياً محضاً من حيث كونه خلواً من تأثيرات العلاقات والتحديدات والفردانية و الوعي بالذات و هيمنة سلطان الانا، وتلك لعمري سمات الهيام الشديد بالذي لا يمكن الاشارة اليه او القول هو ليس هذا وليس ذاك... كما هو الحال مع الروحانية الهندية والكثير من طرائق التصوف ؛ او ان نختار، عن ايمان لا نكوص بعده، التقرب من حضرة المُطلق الشخصاني، اي الأحد الصمد الذي جاءت به الديانات التوحيدية (اليهودية والمسيحية والاسلام) والذي يُمثل قوة تعالٍ transcendence لا يمكننا التفكّر في ذاتها بل علينا الاكتفاء بالتفقه في آلاءها. ان هذا المُطلق الشخصاني هو من يستحق التبجيل والتمجيد apothèose والعبادة، ولأن السَبح في مسارات آلاءه تقود الى الاقتراب من حضرته كما اكد ذلك ديكارت ومن بعده ليفيناس .(4)

فلنبدأ طريقنا بأستعراض المنهج الذي يقول بالكمون والذي برع وتعمق في اصوله جيوردانو برنو (5) و باروخ اسبينوزا.

أ - منهج الكمون :

يدشن منهج الكمون immanence نقداً جذرياً لميتافيزيقا التعالي transcendence. هذا ما يلاحظه الاستاذ المرحوم جان – ماري فيّس، فعلى الرغم من تقطيع الاوصال الذي تعرض له العقل الحديث على يد المنهج التحليلي الا ان بأمكان هذا العقل " الذهاب بعيداً في مطالبته بلانهائية الاشياء في الطبيعة والاصرار على كمونه فيها. (6) و في نظر اسبينوزا، ولما كان العالم لانهائياً، فأنه لا بد وان يكون اوحداً في وجوده اذ لا وجود وراءه ولا بعده. وهذا يعني ببساطة ان الطبيعة la Nature هي الجوهر، او هي الله ذاته، اي اننا سنكون امام نوعٍ كاملٍ وشاملٍ من الكمون الذي وبحسبه سيغدو الرب هو هذا العالم، وهو الذي يشرف عليه ويحرك اوصاله كسببٍ كامنٍ فيه. ان الله ليس بشخصٍ غريبٍ و لا هو بقوة خالقة او اساس للأخلاق، ذلك بأن الحقيقة موجودة كما هي la verité est ويجب ان تُفسّر اعتباراً من ذاتها ولذاتها. (7)

ويلخص لنا الاستاذ روبير مسراحي سمات المبدأ القائل بأسبقية الكمون immanentisme عند اسبينوزا بالقول : " هنالك عالمٌ واحدٌ وطبيعةٌ واحدةٌ ومنظومة تفسير واحدة (...) و(بأن) هذه المنظومة تنتسب الى طرائق النظر العقلي refléxive . ان هذا العالم (في نظر اسبينوزا) هو عبارة عن كلية totalité ، فالكُل مُتموضع في الكُلِ. و(بأن) الكمون يقبع في كون هذه الكُلية تُدرك نفسها وتتعرف على ذاتها في اي جزء من اجزائها فيما تعتمد هذه الاجزاء في وجودها على مجموعها. (8)

ونجد في تاريخ الفلسفة، وعند ديكارت على وجه التحديد كيف ان الاشارة الرئيسية الى علاقة الطبيعة بالله تقوم اساساً على اجراء الفصل بينهما، فيما يستلزم حديث اسبينوزا عن الامر ازالة اي اختلاف بين الاثنين : فالله هو الطبيعة Deus sive natura .

ومع ذلك فأن الغموض سيبقى مهيمناً على نقاشنا حيثما تقبَعُ المُعظلةُ الكُبرى عند تلك النقطة التي لا يُمثل اللهُ معها فكرة عقلية... لأن اسبينوزا " يُلحقُ بالله اي امتداد مكاني، وبعيداً عن تكوين اي فكرة جليّة ومكتملة عنه. وبهذا فأنه حرم نفسه من اي امكانية للتمييز بين الله والعالم. ان مثل هذا التمثل المكاني للرب والذي يخُلط ما بين الفكرة اللاهوتية والفكرة الكوسمولوجية ستجعل من الله محض تجسيم لمكونات العالم واجزاءه. " (9)

ويوضح شارل ريموند مفهوم الطبيعة مثلما صاغه اسبينوزا بالقول : " ان ما يعنيه اسبينوزا ب << الطبيعة>> هو ذلك الانموذج الولود. " (10) اي حين تكون هي السبب الاوحد لكل ما يأتي بعدها. انها الطبيعة الطابعة Nature naturante او المبدأ الفكري الاساسي حين تصبح " هي الاولى على نحوٍ مطلق وبحسبها يجب ان ينتظم كل شيء. " (11) فالطبيعة

والحالة هذه منتجة وما من سبب وراءها الا ذاتها، وبهذا ستكون طبيعة مطبوعة Nature naturée اي انها فيزيق physis ملموس ؛ او هي " مجموع المواضيع التي أُنتجت والتي يُعبّر اي منها عن صفة من صفات (الله) على نحو محدد. " ومن هنا سيتعلق الامرُ ب " منهجٍ واقعيٍ مُزدوج" مثلما يردف رولاند اومنيس، فيما يرفع البعض عقيرته معترضاً بالقول بان " اسبينوزا انما يؤسس منهجه على الاحدية وليس على اي ثنائية يمكن ان نتخيلها. " او بعبارة اخرى انه يقيم دعواه على " وحدة لا مرد لها irréductible ولا مرجع غيرها هي تلك التي نسميها الجوهر والتي من خلالها يبغي اسبينوزا تبيان حقيقة هوية الرب..." (12)

ليس بدعاً من القول التأكيد هنا على ان الجوهر عند أسبينوزا هو الذي لذاته en- soi و في ذاته pour – soi. ولكن، ومن باب اخر، ستبقى مجموعة المنظومات المتموضعة في هذا العالم قابلة للفهم بأجمعها، وبمعنى ان هنالك حتمية وجود لنظام ادراكي شمولي يمكن معه لملكة الفهم (الفاهمة entendement) ان تتلقف كُل ما هو واقعي لأنها والحالة هذه تتمتع بقدرة لا متناهية ودونما اي تمييز بين حدي مُتسع الوجود اي الحقيقي والمُمكن.(13) ستغدو الطبيعة اذاً " حقيقة واقعية اكبر اتساعاً من العالم المادي الذي تطاله احاسيسُنا. " (14)

ان هذا التناقض الطافح في فلسفة أسبينوزا سيُترجِمُ، بحسب رولاند اومنيس، اسبقية المبدأ والمفهوم على حساب قِدمِ المادة واسبابها الفيزياوية ما يعني أجراء " تجديدٍ على مفهوم النظام système و تعطل قوانين الطبيعة. " (15)

في كتاب الاخلاق يعلن أسبينوزا عن منهجه القائم على العقلانية المطلقة rationalisme absolu والذي بحسبه تتجدد مظاهر الكون وفق تلقائية لا نفاد لها وبناءً على سيادة النظام الذي يَجمعُ شُتات هذه المظاهر. ولهذا يشير أسبينوزا بما يلي " ما كان للأشياء ان تُنتج بايدي الله الا بتلك الطريقة (من التلقائية) وذلك النظام الذي تنساق(هذه الاشياء) بحسبه. " (16)

وحيث يمكن فهم الله على انه الكُلية التي يمكن التفكُر بها ابدياً والتي بحركتها يصدر العالم ويظهر، سيغدو أسبينوزا عندها هو " الفيلسوف الذي يسمح نظامه بالتفكير بمفهوم التقدم على نحو شديد العقلانية، اي بأعتبار ان التقدم هو صيرورة كُلية الكائنات المفردة والمتميزة عن بعضها البعض والتي تتولى بذاتها بناء قواها على نحوٍ متدرج. " (17)

يمكن اذاً استخلاص مفهوم التقدم progrès من منطق الكمون لسبب بسيط وهو ان التقدم لا بد له وان يأخذ بالحسبان " زمنية temporalité الاكتمال و انجاز التعبير عن الوحدة الثابتة (للمنظومة) التي توحي بها الصيرورة." (18)

يمكن ان نفهم انطلاقاً من ادراكنا لمصطلح مُتسع الوجود amplitude d'existence وامتلاءه بالوجودين الفعلي والافتراضي كيف ان اكثر ما يُثير الحيرة في قضية تَجَدُدِ الاشياء هي تلك الطبيعة الدقيقة لما يعرف بالوجود بالقوة. فالامكان هو من يغذي ويديم الصيرورة، اي الوجود الفعلي. وفي هذا المضمار يقترح جيل دولوز وجود صيغة توحيد unission اصيلة و اولية primordial افتراضية الطابع وتنقسم على ذاتها – وهو الامر الذي تسمح به اي حالة كمون immanence – وبحسب ما ينجم من مساراتِ اختلافٍ تكون شاهدة على ديمومة نسغ التوحيد، اي على هيمنة كُليتها على الاجزاء التي تتجه للانفصال عنها. وبحسب آفُق مثل هذا، فأن منبع ما ينبثق من الكائنات في عالمنا هو ذلك الضرب من " التوحيد الضمني incluse " وليس " الكل المحيط بكل شيء ". وبعبارة اخرى يتعلق الامر " بكلٍ ينافي وينابذ ويستبعد " الاجزاء Ausschliessend." (19)

وبغية ادراك الصيغ التي يتم بحسبها انجاز الاختلاف والتباين بين الكائنات من جهة، وبينها وبين منبعها من جهة اخرى يتوجب الاعتقاد، كما يرى دولوز، بأن الكُلَ حاضرٌ في الكُلِ على هيئة سديمية ؛ او هو ضربٌ من جوهر فكري noétique هائمٌ بين مسارات الاجزاء، انه مَنجَمٌ لا ينضب من المُمكنات، وهذا ما يفسر الحضور الدائم لما هو افتراضي vituel في باطن ما هو واقعي ومتحقق réel، كما ان ما هو افتراضي لا يمكن له ان يغدو حقيقة واقعة بقدر ما يمكنه ان (يحضر) في لحظة الأن s'actualise لان القاعدة التي يقوم عليها الحضور الآني l'actualisation لن توحي بحصول التشابه بين ما هو حاضر بالفعل اي ما قد مضى تحققه وما هو ضمني اي ما سيحدث لاحقاً، بل بحصول الاختلاف والتقاطع المستمرين بين مسارات التخليق. و يوضح دولوز، ازاء هذه النقطة بالذات، ولكي يتم الحضور الآني يتوجب على ما هو افتراضي ان يخلق لنفسه مسارات بزوغه بأطلاق سياقات الاختلاف بين نقطة البدء وحالاته الحاضرة. وهذا يعني ان الواقع الحقيقي ليس مُكتملاً تماماً بقدر ما هو مرهون بسياقات الاكتمال، كما انه ليس مُقدراً سلفاً بل هو كتمانٌ لا يمكن التنبؤ بحدوثه او هو كتم الخفاء مثلما يصفه صدرالدين الشيرازي.

بيد ان هنالك، وعند فلاسفة اخرين، شكلٌ آخر من الكمون قُدرَ له ان يرتدي لبوس التعالي transcendence : انه الكمون الذي يتمثل في تجلي الآخر في المثيل le même. فعند موريس بلونديل يشتمل الكائن على ضرب روحي من التعالي : انه الله اللانهائي والمطلق القابع ابداً في دواخل النفس العميقة. وبمثل هذه الحال سيكون الموجود ومثلما يعقب روبير مسراحي هو " المفارقة الكبرى او الديالكتيك اللانهائي ما بين التأريخانية والابدية ". (20)

وحيث يجري فهم النظرة الكلية الى الوجود على هذا النحو يمكن الاطاحة حينها بسيادة الجواهر الفردية. يقول كريستيان غودان بهذا الصدد : " فحتى في الحالة التي يتبع فيها الكُلُ سياقات الاجزاء التي تكّونَ هو منها فأنه سابقها في الوجود على نحو ضمني".(21) وسنجد في مثال الجدار مصداقاً لهذا القول : اذ ان فكرة البناء ومخططه تسبق على الدوام عملية رصف احجاره. وبهذا فأن تفوّق واستعلاء الكُلِ سيرتبط بذلك النوع الغائي finaliste من التفلسف. ويمكن تلخيص هذه الغائية بنوع من الديناميكية ذات الفعل المنعكس retrograde التي تجتاح الاجزاء. وحين يتعلق الامر بأله خالق فستكون هنالك ضرورة للحديث عن وجود غائية داخلية سيما وان الله وكما يفهم على انه الكُل – الآحد هو من يُبدع وجود الاجزاء وهو بارئها وما يليها في التكوين من الوحدات البنائية التي تنجم عن تآلف الاجزاء.

ستُحددُ لنا فكرة الاله – الآحد اذاً هيئة اي عنصر من عناصر الابداع والخلق. ان النظرة الكلية holisme التي تنجم عن الغوص في فلسفة انبثاق الأشياء واكتمال اركانها ستؤكد اولوية الغائية التي يتمتع بها الكل قياساً الى اجزاءه : " لا يحظى الجزء او المُكون ابداً بغائيته في ذاته، بل في هيئة الكُل الذي ينتمي اليه، اذ لم يُخلقُ الجسد لكي يخدم اليدين بل ان اليدين هما من وجدا لأسعاف الجسد. وبهذا فالاثر الذي يتركه الحضور الذي لا يدانى للكلية المطلقة والمُنزهة عن تصاغر مكونات الوجود هو من يجعل مفهوم السببية اشكالياً ان لم يكن مستحيلاً. فالسببية تفترض اولاً حصول تخارج extériorité ما بين السبب والنتيجة، وعليه فأن الكُل المُطلق سُيزيح هذا التخارج لصالح نمطين مغايرين من المفاهيم هما الترابط المتبادل corrélation والغائية finalité اللذان سيكونان عرضة للتوجيه والتلقائية في اختيار مساراتهما في انٍ واحدٍ. "(22) وهنا يكمن سر مفهوم حرية الخالق في ملكوته.

يُفصّلُ لنا جان – ماري فيس ضمن السياق اعلاه النتائج الكارثية التي يمكن ان تَنجُمُ عن الآخذ بمبدأ الكمون المطلق l'immanentisme : يقول فيّس " حين تعمد الفلسفة الى مواجهة كُلية الوجود برمته فأنها ستغدو حاضنة لفوضى التعدُد فيما لن يصبح التأمل عندها الا نمط من التعبّد في باحة الموت والاندثار. وبهذا فأن جهد التفلسف وحين يتسائل صاحبه عن حقيقة امكاناته الذاتية سيضيع تائهاً في لعبة الارتضاع من اخلاف انتهاءه وموته المحتم. عندها يغدو القول مناداة بالثبور والتفلسف اعلاناً عن احتضار المفاهيم ." (23)

ان التسليم بسيادة الجوهر Substance وبمبدأ الكمون المطلق سيجعل فكرة التخارج extériorité تنزلق الى مهاد العماء والفوضى المطلقة وبما سيدفعها الى حيث عُتمة كُليةٍ تبتلعُ

هوية كل شيء في ليل الماهية البهيم بدل ان تُديم زخم الخلق والأيجاد. يتوجب علينا اذاً الابتعاد عن الخوض وما يتسبب به من خلط ما بين الكُلية totalite والمبدأ الخلاق.

ولأجل تجنب النتائج الضارة التي ينم عنها الاخذ بالكمون المطلق يتوجب استدعاء مجموعة من المقولات catégories يمكن لأي منها ان تضرب الكلية في الصميم وان تُحدِثَ فيها فتقاً مُبدعاً. ويطلق كريستيان غودان على مثل هذه المقولات تسمية التعارضات الماحقة لما لها من تأثيرات تعمل على تلغيم اي نمط من انماط الكلية من الداخل لتجعلها عرضة لديالكتيك التوالد والتعالي على ذاتها، ويورد غودان في معرض مباحثه عن الكلية La Totalité مجموعة من هذه المقولات ومنها : اللاشيء، اللانهائي، المُتعدد، التميُز، الوحدة، المُطلق، والجزئي. (24)

ب – الآحد – المحيط :

نجد في تقاليد التفلسف الافلوطينية plotiniennes – اي تلك التي تعود في جذورها الى فكرة وحدة الكينونة عند بارمنيدس – ولاجل الاحاطة ميتا – فيزيقياً بالواقع الموضوعي objective، ما يوجِبُ علينا ان ننطلق من الواحد – الاحد عند البحث عن اصول الخلق وخفاياه. فليس الواحد - الاحد بكينونة تخضع لصيرورة بل هو وحدة منبعثة من جراء نفسها وتتخارج عبر ديالكتيك عطاء فياض كفيض الابوة من لدن الاب والحنان من الام، انه ديالكتيك يصبُ في عالم تناقضٍ واستعارٍ غير انه ليس بعقيم بقدر ما هو منبع كل فكر ومآل اي تحقق. و الوحدة هي الحقُ الذي تتحقق من لدنه الظواهرُ دون ان يعتريه باطل او يهدد حضوره غروب او ان يمسه لغوب، بل هو سبب خلق تلقائية وحرية كل شيء ومنه تُدرك الخصوبة اللامتناهية.

وحيث ان افلوطين اعتبر النورَ اول الاقانيم مُنتجاً ذاته بذاته الا انه كان غالباً ما يؤكد على تواري الاشراق ومن ثم معاودة اشعاعه من باطن ذاته على نفس نمط ما سبق واشار اليه هيراقليطس بمناسبة حديثه عن اللوغوس – النار التي تغمز اشتعالاً وانطفاءً، فيما يكون ثاني الاقانيم هو العقل المتفكّر الكوني والكلي الذي هو منتج المفاهيم والاشكال والصور.

ووفق مثل هذه الرؤية وعلى صعيد الفكر المحض تحديداً " يمكننا ان نتلقف شيئاً ما عن فكرة الجوهر، لكنا سنبقى عاجزين عن بلوغ سموها الواقعي " مثلما يعتقد فريتجوف شوون والذي يؤكد على حقيقة ان " الفكر لا يمكنه انجاز تعادل حق ولا ان تتطابق رؤاه اللهم الا على نحو مؤقت وشديد التحديد مع الوحدة الكلية للوجود. وسوف لن يستطيع الوعي السير بعيداً في عالم الفكر معتمداً على ذاته اذ سرعان ما تتباطىء خطواته ويترنح في منتصف رحلته نحو حقيقة الاشياء

وكنهها. لا يمكن والحالة هذه القبض على فكرة الجوهر الواحد الاحد الا بجهد قلبي ينبع من اعماق الروح حيث يتم تجاوز التعارض ما بين الذات العارفة وموضوع معرفتها، او لنقل ان عملية التحقق من واقع الاشياء l'objectivation ستقتصر على ما ينبثق من المنبع المتدفق بلا حدود وهو القابع في باطن ذاتية لامتناهية الادراك. ان مظاهر التحقق الواقعي objectivation للجوهر تبقى على الدوام في حالة انقطاعات قياساً بفيض الذاتوية المتعالية subjectivité transcendante، ففي باحة السريرة الجوانية العميقة، اي عند اولي الالباب المتيقظة دون غيرهم يمكن فقط التواصل ما بين الوعي والجوهر الكامن على نحو افتراضي او متحقق ." ونتيجة لهذا النوع من التسليم واليقين فأن " الجوهر المتعالي والمتفرد exclusive لا بد وان يميل الى الايحاء بحقيقته لانه كامن ومتعالي في الآن نفسه. " (25)

ونرى ان الوصل والاتصال والصلاة تتعلق جميعها بالفكر وقد صدر من فيض الواحد – الاحد حين يعود لذاته منجزاً ازدواج الكينونة والعقل وهما اللذان لا ينفصلان عن مصدر خلقهما لكنهما لا يتطابقان معه بآي حال. فالفيض يَقدِمُ من هوية آخرى مميزة تميزاً وتعالياً مطلقاً ومن ارومة عرش تفاضلي (بالمعنى الرياضي) يسمق متعالياً عن عالم الطبيعة ليقودها بوحي كلماته : يرى آيخنماير في الفيض علاقة تنبع من الواحد آحدية مفارقة وتنسل جذورها لتروي الطبيعة. (26)

ج – العرش المحيط : الكلية والمعنى

حين يُنظر الى الوَسَطِ الكوني كَكُلية جامعةٍ فهو حينئذٍ عرش تفاضُليٌّ مُهيمنٌ على المُكونات بقوةٍ خارقةٍ تُنتجُ المعاني وما يَحمِلُ من رموزٍ تتمثلُ في الثوابت الكونية كثابتي الضوء والجاذبية وثابت بلانك وغيرها من السنن التي بحسبها تُدار جَمهرةُ ظواهر المادة والطاقة. وبهذا فان فكرة الاحاطة العليمة الخبيرة (englober) بهكذا وسط شاسع انما تعني امتلاك من يُحيط لقوى فاعلة او مُضمرة تَجعلُ احتواء الكينونة امراً ممكناً، انه فِعلُ تأطيرٍ واضحٍ وجليّ لتحمّل عبء هذه الكينونة الكونية والتأثير على افعالها وتحديد وتعيين واصلاح مساراتها بضخ المعلومات اليها وارسال رسائلَ تفوقُ هيمنة الضجيج والتخريب.

غير ان الاحاطة العليمة savant هي تلك التي تَنُمُّ عن استعدادٍ باطنةٍ لأفعال مُصلِحةٍ و خلّاقةٍ تَطالُ موضوعَ الاحاطة في الزمان والمكان اللذان يحددهما الخالق بأعتبار انه مطّلع على كل ما في موضوع خَلقهِ من تفاصيل ويمكنه تغير وجهة الموضوع بحسب ما يَضمُر هو لا غيره من غائية وأرادة.

من هنا سيمكننا الحديث عن قدرة الايحاء وفعل الوحي الذي يُوصِلُ ما بين ما لا يمكن ادراكه تجريبياً غير انه يصبح غرضاً للاحاطة العليمة الخبيرة، اي لما يدعوه فشتة من شؤون الانا الاعلى .

وحين يتعلق الامر بالغور البعيد الذي يتدفق من مِهادِهِ الخَلَقُ كُله، وبمواجهة تلك العُتمة التي تُلقي بظلالها على كل بُقعةٍ من بقاع الكون المحسوس، فأن الوجود سيصبح حمّالاً لألف معنى ومعنى على شاكلة الثعبان آتوم الذي، وفي تراث حضارات البحر المتوسط، هو اول الالهة واقدمها، والذي ينفث الشمس عند اشراقها ويبتلعها عند المغيب، انه يتّفُ، مع بداية الازمان، الخَلَقَ بأجمعه بعد ان يكون قد انبثق هو ذاته من محيط الامواه البدائية.

يجسد آتوم اذاً صورة الاله – الصانع démiurge بما انه يُمثل كُلية ما هو موجود ولا يَكفُ عن الانوِجاد. انه يحمِلُ مفهوم الايجادِ والعَدمِ : اذ سُرعان ما يَنتشرُ الانبثاقُ العظيمُ في كل اركانِ الفضاءِ وفقَ فعلٍ غير مرئي وغير متوقع تتداخل تأثيراته وتغدو صعبة المسالك كمثل غابة كثيفة تشابكت اغصان شجرها وصريمها واستعصت. هكذا ستبرز للوجود دينامية خلاقةٌ بخطوط ملتوية متداخلة تتسرب بهدوء يثير الريبة ويبعث الخوف والوجل في القلوب كمثل انسلال الافاعي. فالحيّةُ تُجسّد دورة الحياة المُتجددة التي تَقدِمُ، قاضمة ذيلها، من الواحد لتبلغ الكل ثم لتعود من الكل الى الواحد. (27)

هو ذا كائنٌ اُخِذَ على انه الهٌ يوحي عن نفسهِ بتخّفيه عن عالم الموجودات. انه المعنى الاصيل archè de sens الذي يُمثلُ أقدمية بلا ظاهر و انبثاقاً بلا توقف. هنا يكمن معنى بزوغ فجر الكون بمعنييه الاسطوريّ والواقعي. (28)

انه الاله – الافعى الذي يؤكد ذاته بالقولِ " انا الباقي ... وسيعود العالم الى العماء، الى ما لم يُخلّق بَعدُ، فيما اتحول انا الى ثعبانٍ لن يتعرف عليه احدٌ، ولن تبلُغ كُنهه العُقول. "

وهكذا ينسلُ الثُعبان من دوامة الفوضى واعصارهاvortex،ومن حيث لا شكل يُميزُ الاشياء. بيد ان كَلامَ الاساطيرِ لن يطالَ الا ما هو كُلّيّ مُظلمٌ ولمّا يتميز بعدُ، وهو ترميزٌ يشير الى وجودِ حبكة تتلفع بظلام الماهية فيما لن تستطيع هذه الحبكة اعطاء العالم زُخرف معماره او تحديد تخومه القصوى.

وحدها الاجواء الدينية وما استطاع خطاب الوحي التوحيدي ان يُرسله من معاني مَن سيتمكن من احداث انقطاعات خلاقة في امتدادات الزمان والمكان، وان يَقلِبَ المفاهيم على صفحة اللامتناهي الذي اصبح يتمثُل بعدَ الان بنعيم الآخرة l'infini béatitude وتمجيد الاله الحق apothèose.

وأياً كان عليه الحال فأننا نعرف جواب يهوه لموسى في سِفرِ الخروج حين تسائل النبيُ عن الاسمِ الذي على بني اسرائيلَ ان يُطلقوه على الههم والهَ ابائِهم : " انا الذي انا." او " انني انا الله لا اله الا انا.... " انها الانا التي لا غَيرية تعتريها البتة ...انها الانا المطلقة JE SUIS ABSOLU! وعليه ... فأن عصا موسى التي يتوكؤا عليها ويَهشُ بها على غَنمَهِ والتي له فيها مآربَ أُخرى ... تلك العصا ما تلبثُ ان تستحيل حيّة تسعى، ثم لتعود سيرتها الاولى في قصة مليئة بأشاراتٍ متعددةُ المعاني polysémique. (29)

د – تخصيب المعاني

من ادنى درجات الوجود... ومن حيث الخواء وانتفاء القوة الدافعة تتنقّل كينونة الاشياء الى مراتب متدرجة من النور والاستعار مُتوقدة بما تتلقاه من معنى من بارئها. وكمثل العناصر المُشعّة كاليورانيوم و التي تُمثل سماتها طفرة نوعية في عالم المادة والطاقة، تُشّكل اثنينية dyade (الحياة – الوعي) انقلاباً اونطولوجياً يُتوَجُ بخصوبة المعاني وبتشابكٍ مُنتجٍ لدلالاتها التي ستُنجِز، مع ديانة الوحي، زخماً هائلاً وصولة ذات مضاءٍ في اجواء اللامتناهي.

وتُنبؤنا قصة العصا التي استحالت حيّة والحيّة التي أُعيدت سيرتها الاولى صيرورة عالمٍ يتأرجحُ بين التكرارِ والتميّزِ وهو الذي سَبقَ و ان قُدَّ زُخرفَهُ من نارٍ مُستعرةٍ هي الأولى في تكونّها وسببٌ لحياة كل نبتةٍ ودابة : حيَّة تسعى ام عصا يابسة مثلما سبق لهيراقليطس ان فصّله في شذراته. لكننا سنجد انفسنا، وفي هذا السياق بالتحديد، في تناغم مع طروحات كارل ياسبرز حين يشدد على حقيقة ان " ما من رَمزٍ يمكنه ان يكون اهلاً للأشارة الى الله ولا ان يغدو بديلاً عن اسمه. " (30) ولعلَّ في مثل هذه الخُلاصة البانّة ما دفع الاب تيار دو شاردان الى ان يصرح ووفق ذات المضمون " واني لاجد نفسي مُترفعاً على معاني الرموز حتى ابلُغَ الحضرة المُتعالية لما هو واقعي دون مراء ". (31)

وسواءٌ تعلق الامر بحدود تفرضها الطبيعةُ البِكرُ او اقترن الوَضعُ بكبوةٍ اونطولوجية يقاسيها الانسانُ حين تُناكِفَهُ قوى الطبيعة الضارة او حين ممارسته لصنفٍ من الحرية لا ايقاعاً متناغماً لها مع تصاريف الوجود، فأن هذه المواقف هي من تتولى دفعنا، بحسب ياسبرز، الى البحث عن العلامات البارزة التي يتجلى بحسبِها معنى التعالي. وبالرغم من هذا الضرب من المغامرة الروحية واياً كانت نتائجها فأننا " سنبقى نلاحق ما يُثبِتَ لنا، على نحو قاطع، وجود الوجود ". مثلما تردف الاستاذة جان هيرش تعقيباً على ما ذهب اليه ياسبرز. وهذا يعني اننا سنبقى مُرتهنين للسير في الكثير من الدروب والمسالك الوعرة قبل ان نجرأ على الحديث بثقة

واطمئنان عن الكينونة وعلاقتها مع الآخر الذي هو ليس منها. غير ان ما سيتبقى لنا انما هي تلك الآياتُ signes الفارقاتُ اللاتي تتجاوز معانيها الحاجة الى انتهاج التجريب والقياس لادراك كنه الشيء والتيقُنِ من حقيقة ما هو موجود. ان تلكم الآيات هنَّ من يجلبنَّ اليقين الذي لا مراء بعده، وتلك لعمري رموزٌ ومفاتحٌ تُخاطب اُسسَ التَعقُلِ وتَمُسُ شغاف القلوب لسطوع الحقائقِ التي تُعبّر عنها.

يعدُ الرمزُ منبعاً لحضورٍ مُضمَرٍ وتجلٍ قصيٍ للمعنى، وحين يُنظرُ للرمزِ ومفاتِحهُ ses chiffres على انهن اصالةٌ في المعنى وانباءٌ ترد الينا من اقدمية لا ظاهر لها archè de sens فأن المعنى سيتجلى وقد حُمّلَ بأمكانات تعبيرٍ لا حدَّ يوقِفُها، اذ ان للرمزِ قدرة كبرى على انجاز التناص intertextualité وتجسير القول le dit مع صنوف البوح المختلفة. وتُعَدُ مَفاتحُ التَرميزِ chiffresبحسب ياسبرز، مسالكَ ينتَهجُها الروحُ في تبصرةٍ لما يمكن القبض عليه ويتسنى لنا تَلقُفه من تجاربٍ باطنةٍ ولكل فعلٍ ذاتي يَروم انجازَ حوارٍ ولودٍ ومنتجٍ ما بين الفلسفة والايمان دون ادنى تضحية بالحقيقة الواقعية للأشياء وبعيداً عن هيمنة الرؤية الشمولية holistique على العقل (32)

وقبل اجراء اي صياغة لمفهومٍ ما من المفاهيم، يجب علينا الاعتراف بأن عملية ادراك شيء ما لا تتم الا بأطلاق تسمية عليه تُميزهُ عن غيرهِ من الموجودات. وتُعَدُ عملية التسمية اولى خطوات الترميز الذي يستطيعُ انتشال الموجود من دائرة التجانس المطلق homogénèité.

لقد سبق للسوفسطائيين ان وجدوا في اللغة اداة لادراك الكُلية la totalité، اذ و بدون اللغة لن تجد الكُلية، مثل غيرها من مقولات الفكر، معناً محدداً يدل عليها : " ليس هنالك من كلية مفهومة مسبقاً – وحتى تلك المتعلقة بالرغبات او بالادراك الحسي ستظل عبارة عن تكوينات يتوجب ان تشير اليها اللغة. (33) ان تفضيل استيعاب كنه الموضوع، اي موضوع على انه كُلية مسماة وموسومة برمز وبقوة دلالة تشير اليه يعود الى دوافع معرفية عميقة تنحو الى قول كل شيء عن ذلك الموضوع الذي تم تحديد سماته العامة ؛ انها طاقة (لبيدو) المعرفة libido siendi الذي ينشُدُ، وعند الجنس البشري تحديداً، حصر العالم المترامي داخل اسوار الفهم والادراك. بيد ان البشر يتناسون او يتغافلون، عن عمد او على نحو تلقائي، عن الحقيقة الكبرى التي تشير الى ان جذور السمات الخاصة بشيء ما انما تمتد عميقاً لتلامس سدى ولحمة نسيج الوجود بأجمعه : " فحتى لو ان للكلام معناً محدد فأن العالَم يغفو على معناً خاص به يتجاوز قدرات اللغة على التعبير عنه، بل ان معنى العالم يتعالى على العالم ذاته لان معنى ما

يمكن وصفه من الاشياء يظل من الدقة في تفاصيله بما يجعل الوصف عاجزاً عن الالمام بها جميعاً. " (34)

وبناءً على ما تقدم، وفي عالم االرموز على وجه التحديد، سيكون كل ما هو ذو مغزى وذو دلالة مُثقلاً بالمعاني لانه يحوي مُتعدد من الدلالات، او لأن الدلالة ستكون مُتعدية ومشتبكة مع مُتعددٍ من المعاني polyvalence يتشكلُ بحسبه حقلُ الترميزchamps de symbolique يستند منطق الرموز، بحسب عالم الانثروبولوجيا مرسيا الياد، على وجود رغبة انسانية عميقة تطمح على الدوام الى مد الجسور و التوحيد ما بين صنوف الخلق المُختلفة مثلما تسعى لتحطيم الحدود التي يرسمها التعدُد بين الاشياء. وعلى هذا فأن ما هو رمزي سيُحقق ما لا يستطيع المخيال l'imaginaire الحلم به، بل ان الترميز قادرٌ على فتح مجالات جديدة في القدرة على التخيُل faculté d'imagination. وبهذا يمكن التعبير عن الكُلية او عن اي جزءٍ منها بكلمة او بأية من الايات. وبهذا فأن الكُلية ستظهر للعيان عبر افعال الترميز بأعتبارها جهداً يبغي الكشف الدلالي، وهو كشفٌ قادرٌ على ابراز تأثير المعاني حتى وان تعرض للتجاهل او جرى تفكيكه او نكرانه. والرمز هو تعبير تركيبي و نقطة تكثيف سيميائية (دلالية) تربُط وتنشُط ما بين اتجاهات المعاني المختلفة والتي يوظفها الانسان كافتراض وجود. يقول بول ريكور بهذا الصدد : " اننا نطلق تسمية رمز على كل بُنيةِ structure معنى، او اي معنى مباشر، اولي، لفظي والذي يدل علاوة على ذلك على معنى اخر غير مباشر، ثانوي لا يمكن استيعابه الا بالمرور بالمعنى الاول. " (35)

ومن جهة اخرى، فأن ترميزاً سيحصل في ذات اللحظة التي يجري فيها اطلاق فكرة عن شيءٍ ما عِبرَ الاشارةِ غيرِ المُباشرةِ اليه او عن طريقِ المُماثلةِ analogie او عن طريق اي سياق فكري آخر. (36)

يمكن اذاً فهم وادراك اي كُلية بأعتبارها صورة تُمثل الحالة الراهنة (الواقعية والافتراضية) لما يكون عليه ادراكنا وتمثُلنا وعموم معرفتنا بشيء ما. غير ان الترميز قد لا ينجح في الكشف عن كل جوانب ما هو حقيقي و واقعي كما قد لا يفلح نهائياً في استيعاب جميع اوجه و مجموع ما هو موجود في الواقع، ذلك لأن الواقع سيبقى وعلى الدوام رهن حركة دؤوبة وفي سياقات تطور وفيض غير منقطع، ولن تَستنفِذَ الكلماتُ حقيقة المعنى ولا الاحاطة بآياته الا ببناء سياق contexte شمولي لن ينجح في تشييده الا العقل وهو يعانق آيات الكُلي بقدرة الوحي حين يُعبّر عن حقيقة الوجود، وبعكسه سيغدو الرَمزُ العائمُ لغطاً من دون سياقٍ وستكون له اثاره الضارة وخوضاً عند تحضير صيغة اي مفهوم.

وبالاستناد الى ما سبق ذكره في اعلاه، فأن جُهدَ الترميز يمكن ان يعمل بازدواجٍ على بناء الكُلية او تفتيتها. فهو من جهة يكبح ويحيل الى كبتٍ مُستديمٍ في دائرة اللاوعي زُمراً كثيرة من المعاني التي قد لا يتسنى الافصاح عنها دُفعة واحدة، او انه قد يُمزّق الكُلية لينبثق عن تفتتها بعد ذلك شيء ما جديد لم نآلفه من قبل. كما ان الترميز يَدفعُ الى البحث عن تلك الدقة وعن رُشد الوعي وهو يتلمس صحة المعاني. من هنا سيكون لزاماً الاحاطة بذلك المعنى الاستثنائي لمفهوم كُلية الوجود وديمومته، فالمعنى لن يعيش طويلاً في باطن موضوع آيلٍ للتفكك بقدر ما يُمكن ان يدوم في الكُلية وقد آخُذت على انها مُطلقةٌ وتترفعُ وتستعصي على اي محاولة لفرض منطق يَقودُ الى تفتيتها حتى وان لَبسَ هذا المنطق لُبوس العلموية scientisme.

وبما اننا توصلنا الى الابقاء على الكُلية باعتبارها قاعدة خلق كبرى فأن العقل العملي pratique (وبالمفهوم الكانطي) سيُمكنهُ بعد الان تلمُسَ مسارات ظهور الاشياء التي تقع ما بين الوسط المُتعالي - بأعتباره كلية مادية تستند على اصل غير محدد للظهور – وبين آفق آخر (الوسط الالهي) يتعالى على كل موجود يمكن تشخيصه. وربما يتعلق الامر بنوع من الصفاء الفكري الخالص لكُلية غالباً ما يُنظر اليها جزافاً على انها خلوٌ من اي معنى وبخاصة عند التجريبيين والمناطقة.

وعلى اية حال، وبمقابل حتمية وضرورة استناد الظواهر على كُليةٍ totalité سابقة عليها فأننا، ومع بزوغ اي ظاهرة، سنجد انفسنا بأزاء كينونة مُتحولة étant يَسهُلُ تشخيصُها من قبل الوعي، وهي صيغة وجود تندرج في صيرورة نشطة وفي حركة لا انقطاع لها ما تلبث توابعها ان تبرز هنا وهناك عبر كل دائرة الادراك الحسي perception والقدرة على الترميز.

لقد وجد الاغريق القدماء في التوالد الدفين phusis انبثاقاً مطلقاً، غير ان واقع هذا الانبثاق هو من سيقود لاثارة سيل من التساؤلات عن فحوى الكينونة المُتحولة التي يُشخّصها الادراك الحسي بأعتبارها مظهراً لتجدد الكلية مثلما يلاحظ هيدغر. وفي الحقيقة فأن اطلاق سياق التساؤل الاونطولوجي questionner انما يهدف الى رصد ما يمكن ان يقع فيما وراء الوجود المُشخّص، اي اعتباراً من اعتاب الوسط الالهي، وتلك قضية تختص بها الميتافيزيقا على نحوٍ دائم. فالميتافيزيقا، وبحسب هيدغر انما تتولى بناء " لبّ اي فلسفة " (37)، غير ان كل ما ينبثق في هذه اللحظة ومهما كان مداه وسعته سيظل مؤقت الوجود وغير مكتفٍ بذاته ؛ انه من طبيعة فيزيقية او هو مستندٌ على قاعدة تخضع للحس و للتجريب. غير انه وفي نظر هيدغر تمتد اسس "الفيزياء" وبالطريقة التي فهمها بها الاغريق الى ما وراء الوجود المُشخّص

وتلامس جذورها الوجود الشمولي : " يحدد الفيزيق، ومنذ الاصول الاولى، جوهر تأريخ الميتافيزيقا. وعلى نفس المنوال الذي ذهب اليه توماس الاكويني في اعتبار الوجود فعلٌ خالصٌ actus purus، او هو روح مطلق كما هو الحال مع هيغل، او عود ابدي لممارسة ارادة القوة (نيتشة) فأن الميتافيزيقا ستبقى فيزيقاً وعلى نحوٍ دائم." (38) غير ان هيدغر وعلى ذات المنوال لا يكف عن الاشارة الى ما يسميه " الافق المتعالي " الذي يتمثلُ في واقعة الحرية والتي تسمح للمخلوق البشري بأنجاز طفرة نوعية قوامها تصاعد حدة الوعي والقدرة على صياغة الاسئلة الكبرى عن طبيعة الوجود المُشخّص : " لِمَ يتوجب اذاً ان يكون هنالك وجودٌ مُشخّص بدل ان لا يوجد شيءٌ على الاطلاق ؟ "ان الطفرة التي يمثلها هذا التساؤل ستدفع الى انبجاس (er - springt) الاساس الذي قامت عليه هذه الطفرة وسيغدو هذا الاساس حقيقة قائمة بذاتها بفضل فعل الانبجاس ذاته (spingend erwirkt). ان مثل هذه القفزة ستنبؤنا عن انها هي اساس الانبثاق الاصيل (Ur - sprung)، او ان هذا الفعل هو من – يسمح – بأنبثاق – الاساس . " (39)

يتوجب التفكير ملياً بعُقدة الارتباط التي توصِلُ ما بين هذا الدفق من الوعي، بأعتباره هوية مُميزة، وبين الوجود المُشخّص، اي بعبارة اخرى ان هنالك ضرورةقصوى لرصد ما يربط بين السريرة المجردة (الباطنة)، مُبدعة ومُكتَشِفة المعنى والتي تتولى صياغة الرموز وحل شفراتها، عند انفتاحها على الوجود - والتي هي حقيقة في ذاتها ولذاتها – وبقية العالم، مثلما ينصحنا هيغل. (40)

بيد ان للسريرة الباطنة (مُبدعة المعنى) انفتاحاً على الوجود بدرجات متباينة من الانفراج والحدة يجعلها تستقي لنفسها تحديداً détermination موضوعياً. وفي كل مرة نتيقن فيها من تميّزنا عن جمهرة الاشياء التي يَعُج بها الوسط الذي نحيا فيه سنجد انفسنا في اجواء واقعية réaliteالوجود الذي لا يكف عن التشكُل بأختلاف الاشياء وتفاضلها. من هنا سيفضي بنا التموضع بجوار الوجود المُشخّص، اي الكينونة المتحولة l'étant الى حصول ايمان بحقيقة الموضوع الذي يشخص امامي وبأنني قادرٌ على تحسسه مباشرة او عن طريق يدُل عليه وبأن الوجود المحسوس حاضرٌ في هذه اللحظة بكُليتهِ وبأنه مترامي المعنى ومشتبك في (تناصٍ) مع غيره. انها دائرة التنوع و تشابك المعاني التي بدونها لن يتسنى لي ان امتلك تجربتي الخاصة. انه تَنوعٌ مُتمايزٌ ومُتبدل الرموز مثل جلود الافاعي لكنه يصلح دوماً كدلالة شاخصة وسط بحر الوجود المتلاطم في تموجات تُظهِرُ التميُز singularité وبالتالي الاختلاف différence : هو

ذا اختلاف الوجود والصيرورة، اختلاف الوجود والظهور، واخيراً تصارع الذات والموضوع بغية القبض على غاية الوجود واتجاهات صيرورته.

علينا الاقرار بأن هذا النمط من الديالكتيك سيبقى قاصراً ولن يُطلعَنا الا اجتزاءً على حقيقة العمق الذي يتسبب في تغيُّر الاشياء وتقلُب احوالها وتباين معانيها، ذلك لأن المسار الذي يأتي منه الأنبثاق انما ينتمي الى نظام غير سالك على الدوام من انظمة الحقيقة.

ما علينا الأن الا ان نذّكر هنا مرة اخرى بقضية غائية finalité وتناهي الموضوع، اي موضوع objet. ولَئن امتلك الكائن العضوي وحدة قائمة بذاتها ومميزة، بمعنى حصوله على شذرة من شذرات الجوهر، فأن ما هو غير عضوي لا يمتلك اي وحدة قائمة بذاتها لانه يعاني من قصور في هويته الاونطولوجية، وتلك لعمري حال الوجود الطبيعي الذي لم يفلح بَعدُ بتجاوز حالة التبعثر والنثار. ان هذا النوع من الوجود لن ولن يحوز على اي معنى مُحدد سوى انه موضوع اندماج في كينونة لاحقة، اي انه خاضع لوحدة غائية وفعل قاهر يجعل من رموزه احرف لغة شديدة التعقيد.

وعند هذه التخوم الفاصلة ما بين حَملِ المعنى ومصدر انبثاقه سيكتسب الجدل الذي اطلقه هيدغر بخصوص الانفصال والتفريق ما بين الوجود والصيرورة، ما بين الوجود والظهور سيكتسب اضاءات شديدة. يتحدث هيدغر عن حصول تعارضٍ ملازمٍ لفعل التساؤل عن معنى الوجود : فهذا الفعل " يُمثل ذلك التحديد الاكثر شيوعاً للوجود بدلالة شيء ما اخر يتجاوزه، لأن هذا التعارض هو من سيقفز امام ناظرينا اعتباراً من الوجود حين يتماهى في وضوح معتاد ومعروف لدى الجميع. ان ما سيصير لاحقاً على حالٍ من الاحوال لم يكن بَعدُ شيئاً، كما ان الذي لا حاجة له بالصيرورة، اي ما هو < موجودٌ حقاً >، اي الوجود الذي شَخّصهُ الادراك الحسي l'étant كان قد ترك وراءهُ كل صيرورة اياً كان نمط وجوده وما سيؤول اليه لاحقاً. ان ما هو قائمٌ في لحظة الان له القدرة على مجابهة الصيرورة. (41) ها نحن اذاً بأزاء الوجود المُشَخّص في تعارضه مع الصيرورة ولسنا بصدد الحديث عن وجود خالدٍ كما تصوره بارمنيدس، اذ ان هذه الصيغة الاخيرة للوجود هي كل الوجود، اي انها الكلية totalité بمفهومها الميتافيزيقي الخالص والبسيط.

اننا هنا، ومع هيدغر، بأزاء انبثاق الاشياء بأعتباره اية مُبينة من آيات الوجود وآلاءه، وهو مَحمولٌ prédicat لن يجاري اثر الخرق الذي لا بد وان تتعرض له الكلية بمفهومها الهيراقليطي حيث كل شيء في حالة جريان. وحتى هذا الكُل الذي يجري مثل نهر دافق اتراه قادر على مناطحة ذلك النمط من الديمومة الخالقة للرموز و التي تمتلك الموت والحياة والنشور؟ هنا سنجد

في ما ينبثق اعتباراً من الكُلية اثراً ظاهراً apparence، انه لحظة شاردة في مقابل الوجود الخالد او في مقابل ما هو آخر ومختلف اختلافاً مطلقاً قياساً بما ندركه عن الوجود. يقول هيدغر في هذا الشأن : " ان ما هو محض ظهور هو ما ينبثق حيناً ويختفي من جديد على نحو سريع وبأقل ما يمكن من درجات الثبات وهو والحالة هذه يتعارض مع الوجود الراسخ. " (42)

ولكن وأياً ما كان عليه الشيء المُنبثق من تصاغرٍ او من اتساعِ مدى فلا بد له ان يترك اجتراحاً مهما كان ضئيلاً على اديم وفي مضمون صيرورة العالم، اذ تكفي رفرفة جناحيّ فراشة لتغيير مسارات الاشياء في عالمنا، ويمكن لحيدٍ بسيط في مسار جزيء ذري او ما – تحت - ذري يقع في الشمس ان يثير ولأسابيع عديدة جملة من التبدلات في الطقس على الأرض. يبقى علينا التأكيد هنا بأن هذه التأثيرات ليس لها شيء من تلك الشمولية التي تحيط بالوجود كما هو حال الكُلية بمفهومها الميتافيزيقي. لن يكون للتساؤل عن فحوى الحقيقة اي تضاد مع ما ندعوه بالظهور، اذ يمكن للظهور ان يمثل شيئاً من الجلاء والوضوح فيما تغور حقيقته في اعماق الزمكان السحيقة. يتوجب علينا ان ننظر لما يظهر على مسرح الوجود من اشياء بنفس منظار الأغريق القدماء : انه ذلك الذي يشير الى نفسه، ويحضر بنفسه، ويمتلك ذاته على نحو اصيل في الما – هيهنا : " يكُمن جوهر الظهور في كل ما يمكنه ان يظهر. " (43) وبمثل هذا الفهم سنلحظ وجود تجاورٍ proximité ما بين الوجود والظهور مثلما يلخصه لنا هيدغر.

ولكن كيف والى اي مدى يمكننا تجاوز ذلك التعارض الذي وجدناه ما بين الوجود والظهور، ما بين الذات والموضوع لكي يتسنى لنا التقاط الاصل القديم للتوالد الدفين phusis ؟

بالرغم من كل ما يمكن ان يثار عن الاكتمال الاونطولوجي لهوية الكائن الذي ينبثق امام الادراك الحسي فأن هذا الكيان سيبقى موضوع تغيرات وهلاك لا مرد لها. انه مُعرّض لأنقلاب يطال طبعه وطابعه وبما سيحرمه اجلاً او عاجلاً من خصائصه وليكّف في نهاية المطاف عن ان يكون مصدراً دلالياً يَستَدلُ به الادراك الحسي وهو يجول ببصره في خارطة الوجود.

ان الظاهرة le phénomène هي عبارة عن (كائن – داخل – في ...) être- dans، انها محاطُة وما هي بمحيطة ... انها محاطُة على الدوام بما يتجاوزها، يغذيها ويستلبُها. فنحن معشر الكائنات الحية محاطون بأوساط لا حدود ظاهرة لها، اقربها ذلك المحيط الجرثومي الهائل...

ان ما يُثير اقصى درجات الاهتمام ويورث الهم الوجودي لدى الانسان هو الاحساس بذلك البون الشاسع في المقام الاونطولوجي ما بين الظاهرة و الأصول البعيدة التي تنبع عنها : انها هاوية اللاتحديد indétermination و الاحتدام المعلوماتي لجمهرة الرموز التي تولد منها وتتجه اليها داخرة كل الكائنات. فالاصول البعيدة وبأعتبارها كلمات تامات، او هي كما يسميها وايتهيد بالمخلوقات الخالدة créatures éternelles (44) مختلفة في طبع وطابع وجودها عن ما هو ظاهر للعيان وملموس، وهي، اي هذه الاصول، تتحدى قُدرة المُراقبِ بنمط من الاحتدام لا يمكن فك الغازه و نواميسه. انها تتجاوز وتعلو، على نحو لا يمكن تحديد ماهيته، على كل معرفة تروم الالمام بطبيعة الحقيقة الباطنة لهذا النمط من الاحتدام، ولهذا غالباً ما كنّا نشير في هذا البحث وفي غيره الى ظلام الماهية، وسيكون من الجنون حقاً الاعتقاد بامكانية الجنس البشري او اي جنس فضائي اخر على الهيمنة والاحتيال التامين والنهائيين على الفوضى الخلّاقة التي يحفل بها الكون.

ان في مثل هذا النوع من التسليم ما يُبعِد العقل عن الركون الى مملكة المُتعدد وبما يجعله يبتغي التقرب من الأحد – المطلق الذي يتعالى على اي نظام trans-ordinal والمفارق لأي مقولة trans-catégorial.

لا يمكن اضفاء صفات المحدود على الله : " لن يتسنى للانسان ان يطلق الاسماء جزافاً على الاله الا حين تكون الوقائع التي تُعينّها اللغة مرتبطة بالله ارتباطاً اصيلاً اكثر من تعلقها بعالم البشر. " (45) "

وهكذا ... ومن طاليس الى اقرب المدارس الفلسفية الى عصرنا الحالي، وفي اطار البحث عن اصول ما هو موجود وكائن في عالمنا، اصبح من المتعارف عليه الحديث عن ذلك الطابع الخاص لمبدأ وحيد يعد ينبوع كل وجود : ماء، نار، هواء او تراب او هو مبدأ غير محدد (ابيرون) او حتى مذهب حيوية المادة hylozoisme، او عدمٌ، او فراغٌ ديناميكي او قاعدة خلق قصوى، او اي اصلٍ لا يمكن ادراك كنهه. ويمكن لايٍ من هذه المفاهيم التي اشرنا اليها التوسط في الدلالة على ذلك الواقع الاول والآخر، الظاهر والباطن، المتميز تميزاً فريداً حدَّ الكمال والذي بقدرة فيضه تتدفق الاشياءُ والذي هو المُطلقُ بامتياز.

مصادر البحث

(1) HEIDEGGER Martin، Essais et conférences، éd. Gallimard، Paris، 1958.pp. 54-55.

(2) من الواضح اننا نلفت الانتباه الى قصيدة ت. اس اليوت **الارض اليباب.**

(3) وحتى حين يتعلق الامر بالكُلية الكونية فأن احداً لن يستطيع الجزم ببقاءٍ ابدي . انظر بهذا الخصوص..Cf. WEINBERG Weinberg S، les trois premiers minutes de l'univers، Paris، éditions du Seuil، 1978.

(4) LEVINAS Emmanuel، Totalité et infini، Martinus Nijhoff، 1971، p.233.

(5) Cf. à ce propos VEDRINE Hélène، La conception de la nature chez Giordano Bruno، Paris، éditions Vrin، 1999.

(6) VEYSSE Jean-Marie، Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemande، Paris، éditions Vrin، 1994، p.7.

(7) Cf. VAYSSE Jean-Marie، La Métaphysique. Spinoza et le problème de la métaphysique، in **Philopsis** : Revue numérique : http/ www. Philopsis.fr.

(8) MISRAHI Robert، Encyclopedia Universalis، in: Immanence et Transcendance، Paris: Dictionnaire de la Philosophie، éditions Albin Michel، 2000، pp.822-823.

(9)VAYSSE Jean-Marie، Totalité et subjectivité، op.cit.، p. 43.

(10) RAMOND Charles، Spinoza et la pensée moderne. Constitutions de l'objectivité، Paris-Montérial، 1998، p.102.

(11) OMNES R. Alors l'un devint deux، éditions Flmmarion، Paris، 2002، p.340.

(12) Ibid. p.333.

(13) VAYSSE Jean-Marie، Totalité et subjectivité، op.cit.، p.55.

(14) Cf. RAMOND Charles، Spinoza et la pensée moderne، op..cit.، pp.102-103.

(15) OMNES R. op.cit.، p.335.

(16) Cite par RAMOND Charles، Spinoza et la pensée moderne، op.cit. ، p. 103.

(17) VAYSSE Jean-Marie، Totalité et subjectivité، op.cit.، p.20.

(18) Idem.

(19) ROSENZWEIG Franz، L'étoile de la rédemption، Paris، éditions du Seuil، 1982، p.23.

(20) MISRAHI Robert، Immanence et transcendence، op.cit.، p.827.

(21) GODIN Christian، DE L'IMAGINAIRE AU SYMBOLIQUE، éditions Champ Vallon، Seyssel، 1998.. ، tome I، La Totalité، p. 885.

(22) Ibid. p.886.

(23) VAYSSE Jean-Marie، Totalité et subjectivité، op. cit.، p.50.

(24) GODIN Christian، La Totalité، op.cit، p.430.

(25) SCHUON Frithjof، Substance sujet et objet، in، www. Frithjofschuon.com.

(26) Cf. ROUX Alexandra، Variation sur l'âme du monde : Essai sur Schelling، IN، BOUTON et J.-L. VIEILLARD-BARON coordination Ch. ، Hegel et la philosophie de la nature، éditions Vrin، Paris، 2009 ، pp.200-206.

(27) GODIN Christian، La Totalité، op.cit.، p. 283.

(28) لتتبع كلا القرائتين الاسطورية والعلمية لواقعة التكوين انظر كتب Hubert REEVES وعلى الاخص L'Heure de s'enivrer، éditions du Seuil، Paris، 1986. ،

(29) حول قصة تحولات العصا انظر على الاخص BUBER Martin. ، Moïse، Paris، PUF.، 1957

(30) JASPERS Karl، Introduction à la philosophie، Librairie Plon، Paris، 2012. pp.48-49.

(31) TEILHARD DE CHARDIN Pierre، Hymne de l'univers، Paris، éditions du Seuil، 1961، p.67.

(32) Cf. JASPERS Karl، Foi philosophique et révélation، in Revue de théologie et de la philosophie، n. XCVIIe année، 1964 -1، p. 25.

(33) GODIN Christian، La Totalité، op.cit.، p.209.

p. 277.، op.cit.،La Totalité،(34) GODIN Christian
Idées ، in Husserl، Introduction à Ideen،(35) Cf. RICOEUR Paul
1950. ، éditions Gallimard، Paris،directrices pour une phénoménologie
1. L'intrigue et le recit ، Temps et recit،Cf. aussi RICOEUR Paul
Soi-، 1983. Cf. aussi RICOEUR Paul، éditions du Seuil، Paris،historique
1990.، éditions du Seuil، Paris،meme comme un autre
، 1974، PUF.، Paris، Qu'est-ce que le symbolisme،(36) Cf. PEYRE Henri
35.، 23،PP. 17
، Paris، Introduction à la métaphysique،(37) HEIDEGGER Martin
p.30.، 1967.،éditions Gallimard
(38) Idem.
p.18.،(39) Ibid.
، Paris، Principes de la philosophie du droit،(40) HEGEL G.W. F.
p.174.، 1986،Librairie philosophique J. VRIN
p. 104.، op.cit.،(41) HEIDEGGER M. Introduction à la métaphysique
p.107.،(42) Ibid.
p.109.،(43) Ibid.
éditions ، Paris، Procès et Réalité،(44) Cf. WHITEHEAD Alfred North
p. 86 et suivantes.، 1995،Gallimard
in Revue des ، La tentative de M. H. Duméry،(45) LEONARD A.
، n.2 avril 1959، tome XlII،sciences philosophiques et théologiques
p.289.