مفهوم الزمان في فلسفة بول ريكور

د/ محمود إبراهيم محمد عبدالقادر

مقدمـــة:

تُعد مشكلة الزمان من أهم المشكلات التي تم مناقشتها خلال تاريخ الفكر الفلسفى، سواء فى الفلسفة القديمة، أو الوسيطة، أو الحديثة والمعاصرة، فقد أرَّقَ معنى الزمان الفلاسفة قديماً وحديثاً، وظل الأمر كذلك بين الإنسان والزمان يحاور كل منهما الآخر ويطارده حتى جاءت فكرة تحديد مفهوم للزمان، يسيرُ وِفْقَهُ الإنسان بل والزمان ذاته، فالزمان خاصية من خصائص الكون، وقانون من قوانين الطبيعة، فتحديد مفهوم الزمان في السياق الفلسفي أمر يتصف بالصعوبة والغموض؛ وذلك لكون العملية الفلسفية تدخل ضمن التفكير الجدلي للموجودات، وحقيقة الكون وبداياته، إذ لكل فكر فلسفى نظرٌ وتفكيرٌ وفروضٌ تختلف عن بعضها بعضاً.

وقد تبين من دراسة التاريخ المدون للجنس البشرى عمق هذه المشكلة، وأثرها الكبير في حياة الإنسان، فمنذ أن بدأ الإنسان بالتفلسف اتخذ من تعاقب حركات الأرض وتغير فصولها مقياساً لتغيرات حياته اليومية، دفعه ذلك للاعتقاد بأن الزمان عبارة عن عجلة دوارة لا تلبث أن تعود سيرتها الأولى بعد انتهاء دورتها(١).

فالزمان قضية أساسية، بل حقيقة حتمية لا مناص منها، تعايشها جميع الكائنات على مختلف مستوياتها وتدرجها التطورى، فالحضارات جميعها على مختلف العصور والأزمان لم تهمل العنصر الزمنى، بل أدركت حقيقته وأهميته، وتبعاً لذلك اخترعت الأساطير والرموز لتصويره، ثم شيدت الأدوات والآلات لقياسه، وهكذا أصبح جزءاً من حياتهم – إن لم تكن حياتهم جزءاً منه –، فالزمان يُعد أحد دعائم الوجود الأساسية بجانب المكان والمادة(٢).

كما أن الزمان الحقيقى هو زمان فى ذاته – ومن طبيعته الذاتية أنه يتدفق بدون ارتباط بأي شيء خارجي – وأن له بنفس القدر من المساواة شكلاً آخر هو الاستمرار، فهو نسبى، بل زمان مشترك وحسى، وهو كمقياس للاستمرار إنما يقاس بواسطة الحركة التى يمكن أن تستخدم بشكل عام ومشترك بدلاً من الزمان الحقيقى(٣)، فدراسة فلسفة الزمان تبدو من الأهمية بحيث يُطرح السؤال لماذا نقوم بالبحث حول الزمان؟ والإجابة تكمن فى المحاولة الجادة لفهم طبيعة الزمان؛ لأن معرفته تجيب على عدد من التساؤلات الميتافيزيقية والمعرفية(٤).

وبناءً على تلك الأهمية لمشكلة الزمان أراد الباحث أن يطرح تلك المشكلة من خلال أحد أهم فلاسفة القرن العشرين، وهو "**بول ريكور**" (١٩١٣ – ٢٠٠٥)، وهو فيلسوف فرنسي، وعالم إنسانيات معاصر، اهتم بالبنيوية، ويُعد من ممثلي التيار التأويلي، وواحداً من رواد السرد، وتعدُّ قضية الزمان من أهم القضايا التي

طرحها "ريكور"، وذلك من خلال ثنايا كتاباته المتعددة، منها "الذاكرة، التاريخ، النسيان" و "الزمان والسرد"، ويقع في ثلاثة أجزاء.

محاور البحث :

أولاً– مفهوم الزمان.

ثانياً– التباس وجود الزمان ولا وجوده عند ريكور.

ثالثاً– من السرد إلى الزمانية (التاريخية) عند ريكور.

رابعاً– زمان النفس وزمان العالم عند ريكور (من خلال السجال بين أرسطو وأوغسطين).

خامساً– الزمان الحدسي أم الزمان الخفي عند ريكور(من خلال مواجهة هوسرل لكانط).

سادساً– رؤية ريكور لمفهوم الزمان عند هيدجر.

أما عن منهج البحث فإن الباحث سوف يقوم باستخدام المنهج التحليلي المقارن، حيث يقوم بعرض وتحليل أفكار "ريكور"، ثم مقارنتها مع مثيلاتها من أفكار غيره من الفلاسفة.

أولاً– مفهوم الزمان:

الزمان هو الوقت، كثيره وقليله، وهو المدة الواقعة بين حادثتين، أولهما سابقة وثانيتهما لاحقة، وزعم أرسطو أن الزمان مقدار حركة الفلك الأعظم؛ وذلك لأن الزمان متفاوت زيادة ونقصاناً، فهو إذن كَمٌّ، وليس كماً منفصلاً لـــ امتناع الجوهر الفرد، فلا يكون مركباً من أنات متتالية، فهو إذن كم متصل، إلا أنه غير قار، فهو إذن مقدار لهيئة غير قارة وهي الحركة، والزمان في الفلسفة الحديثة وَسَطٌ لا نهائي غير محدود، شبيهٌ بالمكان تجرى فيه جميع الحوادث، فيكون لكل منها تاريخ، ويكون هو نفسه مدركاً بالعقل إدراكاً غير منقسم، سواء كان موجوداً بنفسه (كما ذهب إلى ذلك نيوتن وكلارك)، أو موجوداً في الذهن فقط (كما ذهب إلي ذلك ليبنتز)[٥]، فالزمان وسط متجانس غير محدود، تمر فيه الأحداث متلاحقة، والمدة جزء منه، وقد يطلق الزمان على مدة معينة[٦].

كما أن الزمان هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع، والأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق، ولا تتابع أو تلاحق إلا فى "المنفصل"، فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة، ولكن اتصال هذه اللحظات اتصال الماضى بالحاضر، فالزمان والمكان العقليان أو الشعوريان جزء من المكان والزمان الخارجين، فعندما أتذكر حادثة وقعت فى الماضى وأُعَيِّنُ تاريخها، وعندما أتوقع حادثة ستقع فى المستقبل وأُعَيِّنُ تاريخها، فإننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زمانه الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى، ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى زمان الماضى والمستقبل، زمان الأحداث التى وقعت والتى ستقع، غير منفصل عن زمانى الشعوري الحاضر[٧].

وعلى هذا فالزمان يُقدَم عبر ثلاث مراحل أو صيغ، هى الماضى، والحاضر، والمستقبل، هذه المراحل الثلاثة ليست ثابتة فى الزمان، فالمستقبل يتحول إلى حاضر، والحاضر يتحول

إلى ماض، والماضى يحتفظ بوضعه بوصفه ماضياً، كما يسعى أيضاً إلى الترسيب فى الحاضر، وأن يتبلور فيه فى شكل حتميات، ويخزن فيه مختلف أشكال قَدَرِيَّتِهِ، إنه أحد مصادر الحاضر(٨).

أما ريكور فيرى أن الزمان يصير زماناً إنسانياً ما دام ينتظم وفقاً لانتظام نمط السرد، وأن السرد يكون ذا معنى ما دام يصور ملامح التجربة الزمانية، فدائرة الزمانية والسردية ليست دائرة أو حلقة مفرغة، بل هي صِحْيَّةٌ يعزز شطراها كل منهما الآخر(٩).

وقد ميَّزَ ريكور بين نوعين من الزمان، هما زمان الإرسال، وزمان التأويل، ويرى أن هذين الزمانين يستند الواحد منهما إلى الآخر، وأنهما معاً ينتميان إلى بعضهما، فإننا نشعر أن للتأويل تاريخاً، وأن هذا التاريخ جزء من التقاليد نفسها، فالمرء لا يؤول من عَدَمٍ، ولكنه يفعل ذلك لكي يُوضح، ولكي يجعل التقاليد التى نحيا فيها مستمرة، ويحافظ عليها، وهكذا، فإن زمان التأويل ينتمي على نحو من الأنحاء إلى زمان التقاليد، كما أن التقاليد تحيا بفضل التأويل(١٠).

ثم يتساءل ريكور كيف يمكن للتأويل أن يُسجل فى زمان التقاليد؟ ولماذا لا تعيش التقاليد إلا فى زمان التأويل؟ ويجيب على هذا التساؤل بأن هذا يحدث فى زمان ثالث زمان عميق، هو زمان المعنى الذى يجعل تقاطع هذين الزمانين ممكناً، فالأول يُرسل، والثانى يجدد(١١).

ويرى ريكور أنه داخل كل قصة مروية يوجد نوعان من الزمان، فمن ناحيةٍ هناك تعاقب متقطع مفتوح ولا نهائي نظرياً، وهو سلسلة من الأحداث، ومن ناحية أخرى تقدم القصة المروية جانباً زمانياً آخر يتسم بالتكامل والنضج، والاختتام الذى تدين له القصة بحصولها منه على صياغة تصويرية متعينة، بهذا المعنى يكون تأليف القصة من الوجهة الزمانية استخراج صياغة تصويرية من تعاقب ما، كما يمكن أن نعرف أهمية الأسلوب فى تشخيص القصة من وجهة النظر الزمانية بقدر ما يمثل الزمان بالنسبة إلينا ما ينقضي ويجرى، وما يبقى ويظل من ناحية أخرى(١٢).

كما بين ريكور أن للرسالة أيضاً(الرسالة النصية) وجوداً زمانياً، وجوداً فى الدوام والتتابع، حيث يضع الجانب التزامنى للشفرة النظام خارج الزمان التتابعى، ثم يصادق الوجود الزمنى للرسالة على فاعليتها، والحقيقة أن هذا النظام له وجود افتراضي(١٣).

فالزمان كما تصورته معظم مجتمعات العالم يتصف بخاصيتين رئيستين، الأولى أنه كان قياساً للعمر، ومدة البقاء والعمليات الجارية استناداً إلى المعيار الإنسانى، ومن ثم كان نسبياً، والثانية أن الزمان بوصفه تجربة يتميز في جوهره بالتواتر والتكرار، فهو ينطوي على دورات متعاقبة للأحداث للميلاد والموت(١٤)، وعلى هذا فمشكلة الزمان على رأس مشاكل الوجود؛ لأن الإنسان يعيش فى الزمان لا بوصفه إطاراً يطرأ فيه على الإنسان ما يطرأ من التغير كالصبا و الشباب، فليس الزمان سبب التغير، بل العكس هو الصحيح(١٥).

أخيراً فإن الزمان من حيث هو حياة يعد تضامناً وتنظيماً لمهام متتابعة، فالزمان متواصل، وهو مرادف للسعادة، مرادفٌ لخيرٍ، لهبةٍ، وإن وضوح الامتلاك يأتى ليعزز الوعد بالزمان(١٦).

وعلى هذا يمكننا القول إن الحديث عن الزمان بتعريفاته وأفكاره ليس حديثاً واحداً، إنما تبين أن هناك اختلافاً فى الرؤى من القديم حتى المعاصر، فلكل الحضارات واللغات المختلفة طرقها المختلفة تماماً فى تصورها للزمان.

ثانياً- التباس وجود الزمان ولا وجوده عند ريكور:

يرى ريكور أن ظاهراتية الزمان تنبثق من سؤال أنطولوجي: "ما الزمان"؟ وما إن يُطْرَح هذا السؤالُ حتى تتدافع المصاعب القديمة بخصوص وجود الزمان ولا وجوده، فمن جهةٍ يميل البرهان الشكي نحو اللاوجود، ومن جهة أخرى تدفعنا ثقة حذرة إلى القول إن الزمان موجود، والبرهان الشكي يرى أنه ليس للزمان وجود، ما دام المستقبل لم يأت بعد، والماضي لم يُعد موجودًا، والحاضر لا يمكث(١٧).

لكننا مع هذا نتحدث عن الزمان بوصفه ذي وجود، ونحن نقول إن الأشياء التي ستقع "ستكون" وإن الأشياء الحاضرة "تمر بنا"، والمرور ليس عدماً، فنحن نتحدث عن الزمان، ونتحدث عنه حديثاً ذا معنى، وهذا يدعم دعوانا بوجود الزمان ويرجحها، لكننا نتحدث عن الزمان بطريقة ذات معنى، وبألفاظ إيجابية (سيكون، كان، كائن)، وإن انعدام حيلتنا عن تفسير كيفية حدوث هذا الأمر ينشأ عن هذا اليقين(١٨)، وعلى هذا فالزمان أمام التفكير يبدو على صورة إشكالٍ مستعصٍ ليس فقط كصعوبة أو غموض يمكن تجليته واكتشاف كنهه بل هو استعصاء، يمثل إشكالية، فكما أكد ريكور أن الزمان يحتوينا كلنا، ولا نستطيع أن نخرج منه(١٩).

ويرى الباحث هنا أن الزمان مرتبط بالأشياء، ولا يوجد بشكل مستقل عنها، كما أنه لا يمكن تصور أو وجود الأشياء بدون زمان، وهذا الزمان لا يمكن تصوره بدون الإنسان الذى يدركه بذاته العاقلة، فهو مرتبط بوجود الإنسان.

ثالثاً- من السرد إلى الزمانية (التاريخية) عند ريكور:

يؤكد ريكور أنه اقتحم مسألة الزمان من خلال اهتمامه بالسرد، وبـــ "الوظيفة السردية"، وأنه لم يتمكن من الكتابة عن موضوع الزمان إلا بعد أن أدرك ارتباطاً معنوياً بين "الوظيفة السردية" و"التجربة الإنسانية للزمان"، ويرى أن كتابه "الزمان والسرد" يعمل على تحليل وتصحيح الفكرة الموجهة والقائمة فى أصل هذه الأبحاث، وهي أن السرد لا يُنهى مساره إلا فى تجربة القارئ التى يعيد تصوير تجربتها الزمنية(٢٠).

ثم يقول ريكور "إنه لحل معضلة العلاقة بين الزمان والسرد ينبغي أن أقيم الدور التوسطي للحبك بين مرحلة التجربة العملية التي تسبقها، والمرحلة التي تتبعها، بهذا المعنى

يتشكل ما أذهب إليه من بناء الوساطة بين الزمان والسرد بإظهار الدور التوسطي للحبك في عملية المحاكاة، وأقترح فصلها عن فعل التصور النصي، كما أن كشف الدور التوسطي لزمان الحبك بين الجوانب الزمنية المصورة سابقاً في الحقل العلمي وإعادة تصوير تجربتنا الزمنية يكون عن طريق هذا الزمان المكون"(٢١).

ثم نود الإشارة إلى أن السرد يحتل لدى ريكور منزلة انطولوجية، ويتحول إلى مصدر أولي من مصادر المعرفة بالذات وبالعالم، والنص السردي مهما كان النوع الذي ينخرط فيه سواء كان أسطورة، أو قصة، أو رواية ينطوي على أفقين، أفق التجربة، وهو أفق يتجه نحو الماضي، ولابد أن يكتسب صياغة تصويرية معينة تنقل تتابع الأحداث إلى نظام زمني فعلي، وأفق التوقع وهو الأفق المستقبلي الذي يهرب به النص السردي بمقتضي تقاليد النوع نفسه أحلامه وتصوراته، ويوكل للمتلقي أو القارئ مهمة تأويلها، وبالتالي لا ينقل النص الواقع الفعلي مباشرة، بل ينقله بحسب مقتضيات سردية توجهها أعراف النوع(٢٢).

إن منطق السرد يتألف من المسح النظامي للأدوار السردية الرئيسية، وهو جرد نظامي بمعنيين، الأول أنه يساعد على نشوء أدوار تزداد تعقيداً من خلال تحديداتها، أو تعييناتها المتعاقبة التي يحتاج تمثلها الألسني إلى اعتماد متزايد على الشكل المنطوق للخطاب، والثاني أنه يساعد على نشوء مجاميع من الأدوار من خلال الربط بينها، وهو ما يتخذ في الغالب شكلاً ثنائياً، وتضع تلك الثنائية نمطين من الأدوار في علاقة ضدية، مع المتأثرين المتلقين الذين يقع عليهم تأثير عمليات تحوير في وضعهم أو الإبقاء عليه كما هو، ويلازمهم الفاعلون الذين يستهلون هذه العمليات(٢٣).

ثم يوضح ريكور أن الزمانية هي "بنية الوجود التي تصل اللغة في السرد"، وأن السردية هي "بنية اللغة التي تكون الزمانية مرجعها الأخير"، وهو يؤكد أن دراسته لحقيقة السرد تقوم على فكرة الطبيعة السردوية للزمان نفسه(٢٤)، فالزمان هو صورة كل تنوع، وأنه يتحدد بالمفاهيم والمقولات، وهو ينظم، يبعثر، يُنوع، ويوحد، أَلَمْ يَقُل أوغسطين إنه يتمدد ويتقصد(أي يصبح قصدياً)(٢٥).

إن السرد يؤلف الخواص الدائمة لشخصية ما ببناء نوع من الهوية الدينامية المتحركة الموجودة في الحكمة التي تخلق هويته الشخصية، هنا تتضح الأنطولوجيا لدى ريكور بدخول عنصر السرد، فالأنطولوجيا التي يسعى ريكور إلى تكوينها لا تعتمد على شعرية الممكن فقط، بل إن الذات نفسها فيها هي شبكة متقاطعة من الآخرين، وليس نقطة البدء لديه هي الذات المطابقة بل هي الآخر(٢٦).

غير أن الهوية السردية ليست جوهراً قائماً بذاته، بل هي إشكالية مفهومية قائمة على البقاء في الزمان، ومن خلال التقاليد اللغوية التي ينقلها السرد، فإن قوام هذه الذاتية ليس الوجود للذات، بل الوجود للآخرين ومعهم وبينهم في

حركة لا انقطاع لها من الأفعال الحاضرة، والماضية، والمستقبلية التي ينقلها تراث سردي حاضر وتقاليد جاهزة تسبق وجود الذات الفعلي(٢٧).

كما أن الفرضية التي تحكم التحاليل التي تتعلق بمكان السردية في المعرفة التاريخية تحتوى على جانبين، جانب يسلم بأن السردية لا تشكل حلاً بديلاً لمشكلة التفسير/ الفهم، وجانب آخر يؤكد أن صياغة الحبكة تشكل مكوناً أصلياً من عملية كتابة التاريخ، ولكن على مستوى آخر غير مستوى التفسير/ الفهم(٢٨).

وعلى هذا فالزمان السردي عند ريكور له معنيان، الأول، أنه زمان التفاعل بين مختلف الشخصيات والظروف، والثاني أنه زمان جمهور القصة ومستمعيها، فالزمان السردي في النص وخارجه هو زمان الوجود مع الآخرين، فـــ ريكور يرى أن الزمانية والتاريخية شيء واحد، كلتاهما تضعنا في قلب الوجود في العالم(٢٩).

فالزمانية تشكل ليس فقط سمة أساسية للوجود الذى هو نحن، بل هي السمة التي تشير إلى العلاقة بين هذا الوجود وبين الوجود بما هو وجود، فـــ ريكور يؤكد أنه يعد مفهوم الوجود كفعل وقوة هو على خير ما يكون من التوافق مع أنثربولوجيا فلسفية للإنسان القادر، كما أن الوجود والقوة لهما علاقة بالزمان(٣٠).

وعلى هذا يمكن القول إن هناك نوعين من الزمانية، الأولى زمانية الوجود في العالم مع الآخرين، والثانية هي الزمانية العميقة التي يكمن مضمونها في محاولة حل لغز الموت والأبدية، وبالمقابل هناك أيضاً نوعان من المرجعية، مرجعية أولى يشير بها النص السردي إلى واقعه المباشر، ومرجعية ثانوية هي بنية الزمانية التي يتولى فيها الإجابة عن معضلة معيشة ينقلها الخيال الاجتماعي، وبالتالي فالتاريخية هي استدعاء الزمان للتفكير بالوجود، ولكن لا الوجود الفردي، بل الوجود في العالم ومع الآخرين، بكل غناه الدلالي والتأويلي(٣١).

إن ما يهم ريكور ليس فقط التوفيق بين المنظور الفينومينولوجي وبين المنظور الكوني للزمان، إنما أيضاً المرور من الذاكرة الحية إلى الوضع الخارجي للمعرفة التاريخية، ثم يتفق ريكور مع بنفينيست في إرجاع كل الأحداث إلى حدث مؤسس يحدد محور الزمان، ثم إمكانية اجتياز الفترات الزمنية بحسب الاتجاهين المتعارضين للسابق واللاحق بالنسبة إلى التاريخ، وتشكيل جدول وحدات يستخدم لتسمية الفترات المتواترة، اليوم، الشهر، السنة(٣٢).

رابعاً- زمان النفس وزمان العالم عند ريكور (من خلال السجال بين أرسطو وأوغسطين):

إن ريكور ينطلق في حديثه عن زمان النفس وزمان العالم من تجربة أوغسطين فى اعترافاته، التى يتحدث فيها عن الزمان كما يعيشه، أي على نفس زمان النفس البشرية فى تجربتها الداخلية، والإشكال الأساسى فى هذا

الزمان هو أنه يُعاش كحاضر مستمر، ثم هناك عند أرسطو أكثر من مفهوم للزمان، أشهرها هو مفهومه المادى الفيزيائى الطبيعي الذي يؤكد أن الزمان لم يبدأ في زمان، وهو قائم على اللحظة المتوقفة على الحركة، بمعنى أن هناك زماناً كونياً(٣٣).

ثم يتسائل أوغسطين أولاً، هل للزمان وجود موضوعى؟ ويؤكد أن للزمان ثلاثة أبعاد، الماضي، والحاضر، والمستقبل، فالماضي ليس موجوداً الآن، والمستقبل ليس بَعْدُ، والحاضر عابِرٌ هاربٌ، كما أننا نعيش الزمان، فنقول "زمان طويل"، "زمان قصير"، ومعنى هذا أن له مدة، وما له مدة له وجود، والحق أن الزمان إنما يوجد في النفس، وأبعاده هي ثلاث لحظات للنفس، فالانتباه هو الحاضر، والتوقع هو المستقبل، والتذكر هو الماضي(٣٤).

ويُبين أوغسطين أن الزمان يتولد من الأبدية، وليس هو سوى " إشارة "، و" شكل" منها، فالزمان يجري وتبقى هي ثابتة، وهو إما أنه الأمس أو اليوم أو الغد، بينما هي "اليوم" بصورة مستمرة وأزلية، فالزمان مخلوق كالعالم، وقد بدأ يجري في اللحظة التي أخذت فيها المادة تتحرك بتأثير الصورة(٣٥).

ثم يشير ريكور إلى أن أوغسطين يبدو أنه يدير ظهره ليقين أن الماضي والمستقبل هما ما نقيسهما، لكنه بوضع الماضي والمستقبل في داخل الحاضر عن طريق استحضارهما في الذاكرة، والتوقع سيتمكن من تخليص هذا اليقين الأولي من نكبته الظاهرة بتحويل فكرة المستقبل الطويل والماضي الطويل إلى توقع وذكرى، لكن هذا اليقين باللغة، وبالتجربة، وبالفعل، لايمكن استرداده إلا بعد تضييعه وتحويله تحويلاً عميقاً(٣٦).

إن أوغسطين يصل إلى نتيجة مؤداها أن الزمان الوحيد الذى يمكن أن يسمى هو "الآن"، لو تمكنا من إدراكه في ذاته، وهو لا ينقسم إلى أجزاء أصغر وأدق، وحين يكون حاضراً لا تكون له ديمومة(٣٧).

أما ريكور فيقول: "لابد لي من الإدلاء بملاحظتين، الملاحظة الأولى: أنني أبدأ قراءتي الكتاب الحادي عشر من "الاعترافات" لأوغسطين مع السؤال: "ما الزمان إذن؟، ولست أجهل أن تحليل الزمان يرتكز على التأمل في العلاقات بين الأبدية والزمان، وبهذا فإن عزل تحليل الزمان عن التأمل يعني ممارسة العنف على النص، على نحو لا يسوغه تماماً مقصدى في أن أضع داخل دائرة التأمل نفسها التناقض الأوغسطيني بين (القصد، الابتغاء) و(الانتشار، التبدد)، والتناقض الأرسطي بين الحبكة والقلب، فأوغسطين لا يشير إلى الأبدية إلا لكي يؤكد تأكيداً قاطعاً طبيعة النقص الأنطولوجي في الزمان الإنساني"(٣٨).

أما الملاحظة الثانية فتشير إلى أن التحليل الأوغسطيني للزمان يضفي عليه خاصية تساؤلية إلى حد كبير، بل ملتبسة لم تقم بها أية نظرية قديمة في الزمان منذ أفلاطون إلى أفلوطين على هذه الدرجة من الدقة، كما لا يقتصر الأمر على مواصلة أوغسطين،

كأرسطو، الاعتماد على الالتباس الذى أقره التراث، بل إن كل حل لأي التباس في بحثه يأتي بمصاعب جديدة لن تتوقف عن التقدم به إلى الأمام(٣٩).

ثم يؤكد أوغسطين أنه لما كانت الأشياء قد خلقت كان الزمان لا وجود له إلا باعتبار الأشياء المخلوقة، فالزمان صورة الأبدية، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء(٤٠).

إن ريكور يرى أن الإخفاق في نظرية أوغسطين يتمثل في كونها لم تفلح في استبدال الشعور النفسي عن الزمان بتصور كوني(كوزمولوجي)، برغم ما يمثله علم النفس لديه من تطور لا سبيل إلى إنكاره في علاقته بأية كونيات عن الزمان، فأوغسطين لا يفند جوهر نظرية أرسطو عن أسبقية الحركة علي الزمان، برغم أنه قد أسهم في حل باق لمشكلة تركها أرسطو معلقة حول العلاقة بين النفس والزمان، ويقف خلف أرسطو تراث كوني كامل، استناداً إليه يحيط بنا الزمان ويغلفنا ويطوقنا دون أن تمتلك النفس القوة على توليده(٤١).

ويوضح ريكور أن أوغسطين يحاول أن يستمد من انتشار الروح وحده مبدأ الامتداد نفسه وقياس الزمان، ومن هذه الناحية لا بد لنا أن نحيطه بالإجلال؛ لأنه لم يتردد في اعتقاد أن القياس خاصية أصيلة للزمان، وكذلك لرفضه التصديق والاعتماد على ما سيصير عند برجسون(٤٢).

ثم يؤكد ريكور أن تقسيمه للزمان يشير إلى أيام وسنين، وكذلك الحال مع قدرتنا على مقارنة المقاطع الطويلة بالقصيرة، المألوفة لدى البلاغيين في العصور القديمة، إلى خواص الزمان نفسه، فانتشار النفس هو نفسه إمكانية قياس الزمان، وبالتالي فإن تفنيد الأطروحة الكونية الكوزمولوجية ليس مجرد استطراد لشد الأواصر في الحجة الأوغسطينية، بل هو يشكل رابطة لا يُستغنى عنها في هذه الحجة(٤٣).

ويرى ريكور أن أوغسطين يتغاضى عن أطروحة أرسطو الفائقة البراعة القائلة إن الزمان شيء ليس هو بالحركة نفسها لكن له علاقة بالحركة، وبهذا فهو مضطر إلى أن يرى في انتشار الروح مبدأ امتداد الزمان، غير أن البراهين التي يظن أنه ينجح في القيام بها لا تتوقف، وفرضية أن الحركة كلها قد تتنوع، وبالتالي تسرع أو تبطئ، بل حتى تتوقف تماماً دون أن تتعرض الفواصل الزمانية إلى تغيير من أي نوع، أمر لا يمكن التفكير فيه، ليس فقط بالنسبة ليوناني قديم كانت الحركات النجمية عنده ثابتة على نحو مطلق، بل حتى بالنسبة لنا اليوم(٤٤).

ثم يتسأل أوغسطين كيف نستطيع أن نقيس الزمان؟ نحن نشعر بأن لا طول له حتى الوقت الحاضر الذى نشعر به، ثم يرى أوغسطين أن الأفلاطونيون حلو المشكلة بأن قاسوا الزمان على الحركة المستمرة والمتماثلة دائمًا التي للأفلاك، فقالوا: إن الزمان هو حركة الشمس، والقمر، والكواكب، وهذا لم يوافق عليه

أوغسطين، وقال: لنفترض أن الأفلاك توقفت عن المسير، وأن توقفها لا يوقف الزمان، ثم إن الزمان قلَّ أن يندمج بالحركة، إذ نرى أن نفس الحركة – كنقل جسم ما أو إلقاء قصيدة – يمكن لها أن تجري إما أسرع وإما أبطأ، أي أننا نؤدى نفس الحركة حسب أزمنة متغيرة، وهو يؤكد أن الزمان حركة جسم(٤٥).

ثم يبين ريكور أن أوغسطين لم يكن قادراً على الامتناع تماماً عن الإحالة إلى الحركة من أجل قياس الفواصل الزمنية، لكنه حاول أن يجرد هذه الإحالة عن أي دور تكويني، وأن يختزلها إلى مجرد وظيفة عملية، بالطبع لا نستطيع القول متى تبدأ الحركة ومتي تنتهي ما لم نشر إلى الموضع الذى تبدأ منه وتنتهي إليه، لكن أوغسطين ينتبه إلى السؤال المتعلق بـــ "كم يلزم من الوقت للجرم حتى يكمل حركته بين نقطتين؟" لا يمكن أن يجد جواباً عنه في تأمل الحركة ذاتها، لذلك فإن اللجوء إلى العلامات التي يستعيرها الزمان من الحركة لا يفضي إلى مكان، والذى يستمده أوغسطين من هذا هو أن الزمان شيء غير الحركة(٤٦).

ثم يُعَقِّبُ ريكور بأنه لكي نوضح زمان العالم الذي يخفق التحليل الأوغسطيني في التعرف عليه، لابد أن نصغي إلى أرسطو، فالاستدلال ذو المراحل الثلاث الذى يفضي إلى التعريف الأرسطي للزمان يحتاج أن تتم متابعته خطوة خطوة، وهو يصرُّ على أن الاستدلال على الزمان يرتبط بالحركة دون أن يتماهي بها، ولهذا فإن المقولة الخاصة بالزمان تظل رأسية في الطبيعة بطريقة تكون فيها الأصالة التي تعود للزمان لا ترتقي به إلى مستوى مبدأ مكون، أي ذلك الشرف الذى لا يُعطي إلا للتغير وحده الذى يتضمن حركة موضعية(٤٧).

فأرسطو رأى أن الزمان خاصية جوهرية لا يمكن صرف النظر عنها أو تجاهلها، فهو يرتبط بالتذكر، ومن ثم بمدى سعة هذه الذاكرة، وهو يشير إلى أن الكائنات التي تدرك الزمان هى الوحيدة القادرة على التذكر، وهذا بالتالي يتناسب مع قوة إدراكها للزمان، أي أن قوة التذكر تتناسب مع مدى إدراكنا للزمان(٤٨)، فلقد حاول أرسطو أن يطور نظريته عن الزمان، وذلك من خلال تأكيده أهمية دوره المهم الذى يؤديه فى عملية التغير، والحركة، والتقدم(٤٩).

ثم يقول أرسطو في كتابه " الطبيعة " إنه مما يخطر بالبال بالنسبة للزمان أنه إما ألا يكون موجوداً أصلاً، وإما أن يكون إن كان موجودًا كان أمراً خفياً صعباً، مما أنا واصفه، وهو أن بعضه قد كان وليس هو موجوداً، وبعضه مزمع بأن يكون وليس موجودًا بعد، ومن هذين يتركب الزمان على المتناهي المأخوذ دائما، وما كان مركباً مما ليس بموجود فليس يمكن أن نتوهم له شراكة في الوجود"(٥٠).

ومع ذلك فإن "كل متجزئ فواجب ضرورة متى كان موجوداً أن يكون إما أجزاؤه كلها موجودة، وإما بعضها، والزمان بعض أجزائه قد كانت وانقضت، وبعضها مزمع بأن يكون، وليس يوجد واحد منها، وإن كان الزمان متجزئاً"(٥١).

ثم يشرح ريكور أن هذا الاهتمام بأولية الحركة على الزمان يتضح في تعريف الطبيعة نفسه عند أرسطو فى الكتاب الثاني من الطبيعة، فالطبيعة مبدأ أو علة أولى للتحرك والسكون فيما ينتمي إليه أصلاً، بحد ذاته، لا بصفة عرضية طارئة عليه، فلا ريب أن كون الزمان ليس بحركة شيء أشار إليه أرسطو قبل أوغسطين، فالتغير أو الحركة يوجد في حالة كل ما يتغير أو يتحرك، بينما يوجد الزمان في كل مكان، في كل شيء علي السواء، يمكن أن يكون التغير سريعاً أو بطيئاً، بينما لا يمكن للزمان أن يتضمن السرعة؛ لئلا يكون مهدداً بأن يعرف بنفسه، ما دامت السرعة تنطوى على الزمان(٥٢).

والدليل على ذلك أن أرسطو أكد "أنه لما كان قد يُظن بالزمان أن يكون حركة وتغيرًا ينبغي أن نقصد بالبحث فيه والنظر هذا المعنى، فنقول إن التغير في كل واحد مما يتغير، وحركته إنما تكون في المتغير نفسه فقط، وبحيث اتفق أن يكون ذلك المتحرك نفسه، والزمان هو على مثال واحد بكل مكان وعند كل شيء، وأيضا فإن كل تغير قد يكون أسرع وقد يكون أبطأ، وليس يكون الزمان هكذا، وذلك أن السريع والبطئ إنما يُحددان بالزمان" (٥٣).

ويعود ريكور ليبين أن البرهان الذى يصر على أن الزمان لا يخلو من حركة، يدمر طموح أوغسطين في تأسيس قياس الزمان في انتشار العقل وحده، فأرسطو يؤكد أنه حين ندرك الحركة فإننا ندركها والزمان معاً، وبالعكس أيضاً حين يُعتقد أن بعضاً من الزمان قد انقضي، يبدو لنا أن حركة معينة أيضاً قد حدثت معه، فإذا لم يكن هناك إدراك للزمان من دون إدراك للحركة، فلا وجود للزمان ذاته من دون وجود الحركة، فمن الواضح إذن أن الزمان ليس بحركة ولا بمستقل عن الحركة(٥٤).

ثم يقول أرسطو: "إنه لما كانت كل حركة في زمان، وفي زمان بمعنى أن تكون حركة، وكان كل متحرك يمكن أن يتحرك أسرع وأبطأ، ففي كل زمان قد تكون حركة أسرع وأبطأ، فإذا كان ذلك كذلك فواجب ضرورة أن يكون الزمان متصلاً، وأعني بالمتصل المنقسم إلى ما ينقسم دائماً، فإن المتصل إذ وُضع بهذه الصفة فواجب ضرورة أن يكون الزمان متصلاً"(٥٥).

وهكذا تبين لنا مدى ربط أرسطو بين الزمان والحركة، فدائماً ما يبدأ أرسطو من المحسوس للإرتفاع للمعقول، فالزمان لا يوجد دون الحركة أو التغير، فهو موجود في كل مكان وفي كل الأشياء.

وعلى هذا فكون الزمان هو عدد الحركة لا يعني عند أرسطو أن الزمان نفسه عدد، وإنما هو عدد من ناحية أنه هو الذى يعد إذ يقول "إننا نسمى عدداً الشيء الذى يُعد، والمعدود والشيء الذى به يُعد، فإن الزمان هو الذى يعد"، فأرسطو يعرفه انطلاقاً من كونه مقداراً للحركة تارة، وعلى اعتبار أنه ما يُعد تارة أخرى، كما أنه يعزله عن الإنسان ولا يربطه به اللهم إلا من حيث إنه القائم بعملية العد للزمان، أو التقدير للحركة وفقاً للزمان"(٥٦).ويستنتج الباحث

أن للزمان صورتين، صورة غير محددة ولا متناهية، وصورة فيها تدفق وانتظام واتساق، وكل خبراتنا الزمانية مرتبطة بالتغيرات، وهناك أيضاً زمان مطلق حقيقى مستقل عن أية آلة زمنية، ثم زمان نسبى ظاهرى مشترك، زمان يحس وتقاس استمراريته من خلال الحركة وهو يقاس بآلات قياس الزمان.

خامساً- الزمان الحدسي أم الزمان الخفي عند ريكور(من خلال مواجهة هوسرل لكانط):

أ- ظهورالزمان(الشعور الداخلي بالزمان) عند هوسرل:

بداية يؤكد هوسرل أن كل الناس تعلم ما الزمان، وهو أعرف الأشياء جميعاً، ثم إنا إذا أخذنا نطلب معرفة ما علة الوعى بالزمان، وأية علاقة حقيقية توجد بين الزمان الموضوعى والوعى الذاتى بالزمان، وكيف أن الموضوعية الزمانية، أو كل موضوعية شخصية، إجمالاً، إنما تنشأ في الوعى الذاتى الزمنى، أو كلما أردنا فقط أن نفحص الوعى الذاتى المحض للزمان، وعن الفحوى الفينومينولوجى لمعايش الزمان، فما نلبث أن نقع في صعوبات جمة، ونتوه في تناقضات(٥٧).

ثم يأتى ريكور فيؤكد أنه اختار استنطاق هوسرل بسبب الطموح الرئيس الذى يبدو أنه يسمى ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان لديه، وقد جعل الزمان نفسه يظهر عن طريق منهج مناسب، وبهذه الطريق يحرر الظاهراتية من أي التباس، غير أن هذا الطموح في جعل الزمان يظهر بذاته يصادف الأطروحة الكانطية في الجوهر عن خفاء الزمان(٥٨).

ويرى – أي ريكور – أن مقدمة هوسرل لـــ "ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان" تعرض بوضوح لطموحه في وصف ظهور الزمان بذاته وصفاً مباشراً، وهكذا ينبغي فهم الشعور بالزمان بمعنى الشعور الداخلي، وفي هذا الوصف يلتقي اكتشاف ظاهراتية الشعور بالزمان والتباسها معاً، فوظيفة استبعاد الزمان الموضوعي هي إنتاج الشعور الداخلي الذى سيكون مباشرة شعوراً زمانياً(٥٩).

فالوعى بالزمان(الزمان الداخلى)يشير إلى التطابق بين الوعى وزمانه، فبالنسبة للموجودات الواعية فإنها تتميز بالوعى بالزمان أكثر من الموجودات الطبيعية، كما أن مفهوم الزمان الموضوعى(الزمان الخارجى) يشير إلى التطابق بين الأشياء (الموجودات الطبيعية) والزمان(٦٠).

ثم يُبين هوسرل أن المعيش الذى نحياه الآن يصير بالإضافة إلينا موضوعاً لتأمل مباشر، إذ يعمل فيه الموضوعى باستمرار، كما أن الرؤية تتعدى الآن المحض، وبذلك قادرة على أن تمسك على نحو قصدى في كل آن جديد بما ليس له وجود الآن، وأن تصبح متيقنة من جزء من الماضى على شكل معطى بديهى، وهنا نجد تمييزاً بين ما هو موضوعى في كل مرة من جهة ما هو كائن وما كان، وما يدوم أو يتبدل، ومن جهة أخرى ظاهرة الحاضر والماضى، وظاهرة الديمومة أو التبدل التى هى في كل مرة آن واحد(٦١).

ويوضح ريكور أنه إذا كان هوسرل قد دفع استبعاد الزمان الموضوعي إلى قلب علم النفس بوصفه علم الموضوعات النفسية، فذلك لكي يجرد الزمان – الامتداد (وينبغي أخذ هذه الكلمة بمعنى الفاصل، أو الانقطاع الزمني) بحيث يظهران في ذاتهما، ولا يكتفي هوسرل بحصر نفسه في جميع الانطباعات الأولى التي هي تجارب عادية، بل يسلك سلوكاً نقدياً من البنية التي تمثلها، وقد يطلق أيضاً اسم معطي على الزمان المحايث لدفق، غير أن هذا المعطي لا يشكل أبداً أي مباشر أو بالأحرى أن المباشر لا يُعطي مباشرة(٦٢).

إن هدف هوسرل ليس سوى استخراج "هيولانية" (مادية) الشعور، فإذا لم نُرد أن نحكم علي هذه الهيولانية بالصمت إذاً يجب أن نُعد من بين المعطيات الظاهراتية فهم الزمان أو التجارب المعيشة التي يبدو فيها الزماني بالمعنى الموضوعي، وهذه المفاهيم هي التي تسمح بالخطاب عن الهيولاني أو الرهان الأعلي لظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، وبخصوص هذه المفاهيم يصر هوسرل علي أنها تعبر عن سمات التنظيم في الزمان المحسوس، وأنها تصلح كأساس لتشكيل الزمان الموضوعي نفسه(٦٣).

فهوسرل لا يشك علي الإطلاق بأن الحقائق القبلية تنتمي إلى هذه المفاهيم التي هي نفسها متأصلة في الزمان المحسوس، ويستمد من هذه الحقائق القبلية (قبلية الزمان):١- أن التنظيم الزمني الثابت هو تنظيم سلسلة لانهائية ذات بُعدين.٢- أن الزمانين المختلفين لا يمكن أن يتطابقا.٣- أن علاقتهما ليست علاقة تزامني؛ لذلك فإن رهان هوسرل أن القبلي الزمني قابل للتوضيح عن طريق إضاءة تشكيله الجوهرى، وربما أيضًا عن طريق وضع محتوى الفهم وشخصيات الفعل المتصلة بالزمان علي نحو خاص، وهي المحتوى والشخصيات التي يراد لها في الجوهر قوانين قبلية للزمان(٦٤).

كما نود التأكيد علي أن هناك أمرين قامت عليهما ظاهراتية الزمان عند هوسرل، وهما وصف ظاهرة الاستبقاء ونظيرتها المقابلة لها الاستدعاء والتمييز بين الاستبقاء(أو التذكر الأولي) والاستجماع (أو التذكر الثانوي)، إن هوسرل يبدأ تحليله للاستبقاء، بأن يوفر لنفسه دعم إدراك موضوع ما بقدر الإمكان، كصوت معين مثلًا، وبالتالي شيء يمكن تشخيصه بالاسم نفسه سواء أدل علي كونه صوتاً فعلاً أو علي كونه مثالاً علي صوت معين، وهذا شيء لا يريد هوسرل اعتباره موضوعاً مدركاً، وضع أمامي، بل هو موضوع محسوس، فبسبب طبيعته الزمانية، ليس الصوت سوى حدوثه نفسه، سوى تعاقبه واستمراره، سوى زواله(٦٥).

ويعقب ريكور من ناحية بافتراض أن الزمان الموضوعي قد مورس عليه الاختزال، وأن الزمان يبدو تجربة معيشة، ومن ناحية أخرى، إذا أردنا تجنب اختزال الخطاب عن الهيولي إلى الصمت، فإنه من الضرورى تلقي الدعم من شيء ما مدرك، كما أن الجانب المتبقي من الموضوع الزمني يجب تعليقه بين

قوسين، من أجل الوصول إلى الغاية القصوى في عملية الاستبعاد هذه، حينئذ فإن الموضوع الزمني بوصفه موضوعاً مختزلاً هو الذى يوفر للبحث غايته، وهذا الموضوع الزمني الذى يؤشر إلى ما يجب تشكيله في عالم المحايثة الخالصة، وهو تحديدًا الديمومة، بمعنى استمرار الشيء نفسه من خلال تعاقب الأطوار الأخرى(٦٦).

ثم يُبين هوسرل أن كل إدراك لموضوع زمنى ينطوى هو نفسه على زمنية، وأن كل إدراك لمدة يقتضى أن يكون ذلك الإدراك ذا مدة إدراكية، وأن كل إدراك لكل صورة زمنية، إنما يشتمل هو نفسه على صورة زمنية، وإن نحن جردنا من الإدراك كل معنى مفارق، فلن نبطل عنه ولا عن أي من الأمور الفينومينولوجية المقولة له، زمنيته الفينومينولوجية الداخلة في حقيقته الأولى(٦٧).

ويستنتج ريكور أن اكتشاف هوسرل في أن "الآن" لا يتم تقصيرها إلى لحظة، بل يتضمن قصدية مستعرضة أو طولية (بغية مقارنتها بالقصدية المتعالية التي تؤكد في الإدراك وحدة الموضوع) تكون بسببها في الوقت الواحد نفسه استدعاء واستبقاء للظهور الكوني الذى كان قد مر به، وكذلك استدعاء للطور المحايث، وهذا الاكتشاف هو الذى يتيح له أن يتخلص من أي نوع من الوظيفة التركيبية المضافة إلى نسخة كلية(٦٨).

ثم يحلل ريكور الأمر بأنه يجب أن نفهم من الاستمرار وحدة الديمومة التي تفترض اختزالها إلى حالة معطي هيولاني خالص، إنه يبدأ ويقف، ووحدة ديمومته بأسرها، وحدة العملية كلها التي يبدأ فيها وينتهي، تتتابع حتى النهاية في الماضي البعيد جدًا، هنا لم يعد هناك شك بأن المشكلة تتعلق بالديمومة في ذاتها، وليس الاستبقاء المذكور هنا سوى اسم للحل المبحوث عنه(٦٩).

ويؤكد ريكور أن رهان هوسرل البعيد هو أنه يجب أن يبحث في الآن عن نمط معين من القصدية التي لاتتجه نحو مترابط متعال، بل نحو الآن التي انقطعت توًا، وفضيلة هذا الآن هي أنها تستبقيه الآن بطريقة تولد فيها نقطة الآن الحالية للطور الذي انقضي حاضراً، هذه القصدية الطولية وغير المموضعة هي التي تضمن استمرار الديمومة وتحافظ علي المطابق في الآخر، إن هذه القصدية هي التي تضمن استمرار النقطة الحالية في الحاضر الممتد للديمومة الواحدية(٧٠).

ثم إن هوسرل يحاول أن يخصص الاستبقاء في علاقته بالانطباع الأصيل عن طريق استخدام كلمة تعديل، وكان القصد من اختيار هذه الكلمة أن تدل علي أن امتياز أصلية كل حاضر جديد يمتد إلى سلسلة من اللحظات يحتفظ بعمقها، ويستتبع ذلك أن خط الاختلاف لم يعد بالإمكان رسمه بين نقطة الحاضر الدقيق وكل ما توقف دفقه سابقاً وانقضي، بل بين الحاضر القريب والماضي بشكل عام، كما يمكن التأكيد أن الحاضر والماضي القريب يتبادلان الانتماء إلى بعضهما، وأن الاستبقاء هو حاضر

موسع لا يضمن استمرارية الزمان فحسب، بل الانتشار علي الدوام للخاصية الحدسية لنقطة المصدر علي كل ما تستعيده اللحظة الحاضرة فيه أو تحته(٧١).

ثم نود أن نؤكد أن هوسرل يرى أن الحاضر، إذ جرد عن التجربة المعيشة، يصبح نقطة "وهمية " تفصل الماضى عن المستقبل، أما على صعيد التجربة المعيشة فإن الحال يختلف تمامًا، إذ يصبح للحاضر قوام خاص نعيشه في ما نسميه وعى الزمان، إن زمن التجربة ليس – في هذا الضوء– مجرد تراكم للحظات متلاحقة، بل هو تيار زمنى، أو الوجه الزمنى لتيارية الوعى، إن الحاضر في هذا الزمان المعيش يقوم كوحدة شعورية تنساب في بعدين أو اتجاهين مختلفين، بُعد يتجه نحو الماضى في عودة قصيرة الأمد ندعوها الحفظ، وبُعد يتجه نحو المستقبل في قفزة، بدورها قصيرة الأمد نسميها الاطلال(٧٢).

فنظرية الزمان تعتمد على الرؤيا التى مؤادها أن أي شيء حقيقى لابد أن يكون في حاضر أو في علاقه بحاضر، فالحاضر هو محل الواقع، فبالنسبة لأي حاضر يطرح السؤال "ما مكانة ماضيه؟" فالماضى هو المحدد السببي(العلي) الذى يجعل من الممكن حدوث حاضر، والذى يكون شرطاً محدداً لهذا الحاضر، حيث يفرض عليه العلاقات التى لابد أن تستمر(٧٣).

فالحقيقة تتواجد في الحاضر كما يرى البعض، فالحاضر يتضمن ماضياً ومستقبلاً، ويتنوع من حيث الشكل الزمنى، فقد يتواجد الحاضر على أنه صورة كاملة للحقيقة الزمنية، وقد يبدو وكأنه يترك لنا مساحة لكى نتخلص من الماضى والمستقبل، وفيما عدا ذلك فلا يمكننا أن نعده حاضرًا لأن ما حدث وتم أصبح ماضياً لا يمكننا أن نوقف حدوثه، وما سوف يتواجد سوف يصبح بالفعل أمراً واقعاً في الحاضر الشامل، ولكننا في جميع الأحوال لا نستطيع أن ننظر إلى الطبيعة الأساسية للحاضر والوجود على أنها أمراً قد يختفي؛ لأن ما يميز الحاضر هو أنه سوف يكون موجودًا ثم يختفي، فالعالم عبارة أحداث متلاحقة تتضمن الوجود وعدم الوجود(٧٤).

وعلى هذا فإن كل ما هو مميز وبارز يحكمه ما هو مرتبط بالحاضر؛ لأن الحاضر هو أساس الحقيقة، ولكن هذا لا يعنى أن الماضى والمستقبل مصطلحات غير ذات معنى، فالماضى والمستقبل موجودان بالفعل لكنهما لا يكتسبان معنى إلا من خلال ربطهما بالحاضر(٧٥)، فشكل الماضى يتضح في التركيب المعرفي للحاضر، وأن وظيفة الماضى هى وظيفة "زمنية" تؤدى إلى الحاضر، وبالتالي تقوم بتوضيحه، فالماضى هو الوحيد الذى يجب أن نحافظ عليه، فهو قائم على معرفتنا ويستمد حداثته من الحاضر(٧٦).

ثم يرى هوسرل أن الموقع الزمني لانطباع ما يكون أولاً حاضراً، ثم يتحول إلى ماض، ليس بالأمر العرضي الخارج عن حركة التقهقر

إلى الماضي، ولا يتخذ الحدث مكانه في الزمان إلا من خلال تعديل مسافته من الحاضر(٧٧).

أخيراً يؤكد هوسرا أن الزمان المثبت حق الإثبات هو سلسلة لا متناهية ذات بُعد واحد، أو أن زمانين مختلفين من الممتنع إطلاقا أن يوجدا معاً، وبأن علاقة أحدهما إلى الآخر لا تنعكس أبداً، أو بأن الزمان فيه علاقة متعددة، وبأن لكل زمان، زمان متقدم عليه، وزمان متأخر عنه(٧٨).

ب- خفاء الزمان عند كانط :

إن الزمان عند كانط ليس شيئاً موضوعياً واقعياً، كما أنه ليس جوهراً أو عرضاً أو رابطة، بل هو الشرط الذاتى الذى يجعل في وسع العقل البشرى أن يحقق ضرباً من التأزر بين جميع الموضوعات الحسية، وفقاً لقانون محدد، فالزمان إذن حدس صرف(٧٩)، كما يرى كانط أن فكرة الزمان لا تنشأ من الإحساسات، بل إن الإحساسات تفترضها أولياً، فالفكرة تكون مدركة أولياً لكل إحساس بوصفها شرطاً لعلاقات واضحة في الأشياء الحسية، إن الحدس ليس حسياً بل حدس خالص، أي لكى يعطى الموجود ويكون بوسعنا أن ندركه كمدرك حسى فلا بد من أن نفترض أولياً أن كل ذلك يتم في زمان(٨٠).

ثم يؤكد كانط أن الزمان تصور ضروري يؤسس كل الحدوس، أي يؤسس الوجود الظاهر للأشياء، كما أنه إنسانى الطابع موضوعى الوجود يكتسب موضوعيته مما يترتب على افتراضه وإنسانيته من وعى الإنسان به، أي أن كل ما يُحدس أو كل إدراك حسى، أو كل ما يوجد ويمكنه أن يمدنا بإدراك حسى يكون وجوده في زمان ما، وما لا يكون في زمان يخرج عن نطاق قدراتنا المعرفية(٨١).

ثم يأتى ريكور ويرى أن ما يفنده المنهج الكانطي ليس هو التحليلات الظاهراتية عند هوسرل، بل دعواها في التحرر من أية إحالة إلى الزمان الموضوعي، وأنها تحرز من خلال التأمل المباشر زمانية خالصة من أي قصد متعال، كما أن كانط نفسه غير قادر علي وضع الافتراضات القبلية التي يستلزمها زمان لا يظهر أبداً في ذاته، دون استعارة من ظاهراتية ضمنية للزمان، لا يمكن التعبير عنها في ذاتها، لأن نمط تأمله المتعالي يخفيها(٨٢).

وبناءً على هذا فالزمان هو الخاصية الأنطولوجية الأساسية للواقع الموضوعى للظواهر، أي له قدرة على التجلى كأساس معرفي للظواهر، ومن هذا المنطلق وحده لفهم الزمان يتسنى لنا فهم قول كانط" "إن ما يشكل بالضرورة وجود الأشياء ينتمى إلى الفلسفة المتعالية"؛ لأن ما يعنيه بالفلسفة المتعالية هى تلك الفلسفة التى تحدد أولياً الوجود اليقينى للموجود، أي أن الفلسفة المتعالية بوصفها أنطولوجية تؤسس المعرفة التجريبية(٨٣).

ثم يبين ريكور أن ما يضع كانط مقابل هوسرل أكثر من سواه هو التأكيد علي الطبيعة غير المباشرة لكل الأحكام المتعلقة بالزمان، فالزمان لا يظهر، بل هو شرط الظهور، ولا يكتمل هذا الأسلوب في الاستدلال الذى يقف في

الجهة الأخرى المقابلة لطموح هوسرل في جعل الزمان يظهر بذاته، إلا في تحليلة الحكم، ولا سيما في مماثلات التجربة(٨٤).

ويعقب ريكور أننا سنرتكب خطأ إذا اعتقدنا أن كانط بجعله الزمان والمكان عيانين قبليين، قد أضفي علي هذا التأكيد الصفة العيانية، ومن هذه الناحية يجب أن لا تفضي بنا نسبة الزمان إلى الحدس الداخلي إلى السير في طريق منحرف، وإذا أمكن استخلاص مضمون ظاهراتي هنا، فينبغي العثور عليه في الإحالة التي لا يمكن لها أن تتمثل في فكرة أمام العقل، وأول تعريف للحدس أو العيان من حيث هو علاقة كامنة بالموضوعات كما هي معطاه يرتبط بفكرة أن العقل يتأثر بطريقة ما(٨٥).

فكانط يرى أن المكان والزمان مصدرهما إنسانى ينبعان من القدرة الحسية في جانبها القبلى، ومن ثم ذاتيان، وبالرغم من ذلك ليسا من خلق العقل، وإنما لهما وجودهما الموضوعى خارجاً عن الذات، فالمكان والزمان صورتان قبليتان للحدوس التجريبية وهما كذلك حدسان قبليان(٨٦)، غير أن الزمان يتألف من علاقتى القبل والبعدن وهما عنصران ذاتيان نضيفهما للزمان، وهما عنصران متمايزان لا يلتقيان مطلقاً، فالحادثة إما أن تكون قبل أخرى أو بعدها، وطالما هما كذلك فإنهما يحوزان علي التنوع والاختلاف وبالتالي فلا وحدة من خلالهما ولكن توجد علاقة تربط بينهما، واعتماداً على هذه العلاقة يستمر الزمان في التدفق(٨٧).

كما أن الزمان عند كانط شكل من أشكال الحساسية الإنسانية، أي لا يرجع إلا إليها، فلا يمكن أن تظهر الأشياء لنا في التجربة الحسية إلا على هيئة الزمان، بمعنى التوالى؛ وليس إذن شكلاً للأشياء في ذاتها، أي للأشياء الخارجية، بصرف النظر عن الذات العارفة، حقاً إن الظواهر تتضمن حقيقة الأشياء في ذاتها، لأنها ظواهر لها، ولكن الإضافة الزمانية ليست صادرة عن هذه الأشياء في ذاتها، بل عن حساسيتنا نحن العارفين المدركين، ذلك أن الأشياء في ذاتها لا تأتى إلى عقولنا كما هى دون تغير، بل لابد لها أن تمر بهذا الإطار، إطار الزمان، فتترتب وفقًا له؛ فكأنها بمجرد أن تصبح مدركة لابد أن تظهر على هيئة الزمان(٨٨).

ونود أن نؤكد أن الزمان عند كانط يحدد علاقة التصورات في حالاتنا الداخلية، كما أنه في الوقت نفسه هو إطار لحسنا الداخلى، فهو يتصور الزمان يسكن في الذات ويرتبط بها ارتباطًا ضرورياً، كما يكشف في الوقت ذاته عن زمانية الذات وتناهيها، أي أن الذات زمانية من حيث إنها ما يقطن فيها الزمان من ناحية، ومن حيث هى متناهية من ناحية أخرى، وهنا تتضح وحدة بين الأنا أفكر والزمان، إذ أن الزمان والأنا أفكر لم يعودا متنافرين إنهما نفس الشيء(٨٩).

ثم يعود ريكور ويؤكد إننا لن ندرك أن واقعتين معينتين تتزامنان أو تتعاقبان لو لم يكن تمثيل الزمان الأرضية التي يقوم عليها هذا الفهم

للمحمولات الزمانية في التجربة الدائمة، فالزمان بسبب كونه يؤسس نسقًا للمفاضلة، يمكن أن يُفرغ من جميع ما فيه من وقائع، تماماً كما يفرغ المكان من جميع محتوياته، دون أن يتسبب ذلك في إلغاء الزمان نفسه، فإن الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا مفهومين استطراديين، أي مفهومين تكوينيين(٩٠).

وعلى هذا فالتعاقب فهو قانون الأحداث الظاهرة والباطنة، وهذا التعاقب زمان بالقوة يصير زماناً بالفعل حالماً نعده، فهو أساساً للزمان، فجميع الظواهر تتعاقب في الزمان، وتصور التعاقب يتم بإضافة أجزاء زمانية متساوية، غير أن الظواهر تملأ الزمان على أنحاء متنوعة، بعضها يبقى وبعضها يمر، وبعضها يتعاقب(٩١).

إن الزمان شرط قبلي صورى لجميع المظاهر مهما كان نوعها، فهو مباشر مع الظواهر الداخلية والخارجية كافة، وهذا هو السبب في أن خطاب الاستطيقا يدور حول الافتراض القبلي، لا حول التجربة المعيشة، فالزمان ليس سوى صورة لعياننا الداخلي، وإذا جردنا عياننا الداخلي من الشرط الخاص بالقوة الحساسة لدينا فسيختفي مفهوم الزمان أيضاً، فهو لايحل في الأشياء الموضوعية، بل يحل في الذوات التي تعاينها(٩٢).

ويؤكد كانط أن الضرورة القبلية يتأسس عليها إمكان المبادئ اليقينية لعلاقات الزمان أو مسلمات الزمان بعامة، فليس له سوى بُعد واحد، الأزمنة المختلفة ليست معاً بل تتتالى في حين أن الأمكنة المختلفة لا تتتالى بل تكون معاً، ولا يمكن لهذه المبادئ أن تستمد من التجربة، ولا يمكنها أن تقول سوى: ذاك ما يعلمه الإدراك الحسى المشترك وليس ذاك ما يجب أن يكون(٩٣).

غير أن إعطاء شكل للزمان برسم خط له، لا يشكل أساساً خارجياً لتمثيل الزمان، بل هو جزء لا يتجزأ من الكيفية غير المباشرة التي يتبدى بها عبر استخدام مفهوم للذات عن طريق الخيال، بالإضافة إلى أن تمثيل الزمان علي صعيد التخطيطات والمبادئ هو دائماً مصحوب بتحديد للزمان، وهو تحديد لا يضيف للتسليم بزمان لا يتناهى تكون الأزمنة جميعًا أجزاء متتالية منه، وفي تحديد هذه المتواليات الخاصة تتضح الطبيعة غير المباشرة لتمثيل الزمان، وهذه الطبيعة المزدوجة لتمثيل الزمان – أي كونه غير مباشر ومحدداً في الوقت نفسه– هي العلة المبدأية لعدم ظهور الزمان علي صعيد التحليلية(٩٤).

ثم يقول كانط " إن الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أي صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة"، ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعيناً للظاهرات الخارجية، فهو لا ينتمى لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يُعين على العكس علاقة التصورات بحالتنا الباطنة، وبالضبط، لأن هذا الحدس الباطن لا يعطى أية هيئة، فإننا نستعين على سد هذا النقص بالتمثيل، وبتصور التتالى الزمانى بخط يمتد إلى ما لا نهاية، وتشكل مختلف أجزائه سلسلة ذات بعد

واحد، ونستنتج من خصائص ذلك الخط، كل خصائص الزمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إن أجزاء الخط هى معًا، في حين أن أجزاء الزمان هى دائمًا متتالية، وينجم عن ذلك بوضوح أن تصور الزمان عينه هو حدس، لأن جميع علاقاته يمكن أن يعبر عنها بحدس خارجي"(٩٥).

ثم يعود ريكور ويرى أن الملاحظات الخاصة بالزمان تتعلق بمبدأ البقاء، فكانط يرى أن أنماط الزمان الثلاثة هي "الدوام والتوالى والتزامن"، تقابلها ثلاث قواعد في جميع العلاقات الزمنية للظواهر، ماذا يعنى البقاء ليس فقط بالنسبة إلى وجود ظاهرة، بل للزمان نفسه؟ تطلق هذه التسمية للإشارة إلى الزمان عموماً. فلكي يمكن اعتبار ظاهرتين معينتين متتاليتين أو متزامنتين لابد من إعطائهما أساساً داعماً يوجد في جميع الأزمنة، أي شيئاً ثابتاً ودائماً، فالتغير لا يؤثر في الزمان نفسه، بل بالمظاهر في الزمان، ولكن مادام الزمان نفسه لا يمكن أن يدرك، فلن نستطيع أن نميز هذا الزمان الذى لا ينقضي ولا يمر ولكن يمر به كل شيء إلا عن طريق علاقة بين ما يبقي وما يتغير في وجود ظاهرة ما، وهذا ما نسميه بدوام ظاهرة ما(٩٦).

فالزمان من خلال تحديداته المتعالية، يحدد نظام الطبيعة، لكن الزمان بدوره يتحدد ببناء النظام البديهي للطبيعة، وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن تحديد متبادل للنظام البديهي المكون لأنطولوجيا الطبيعة ونظام تحديد الزمان(٩٧).

فللزمان حقيقة موضوعية من حيث صلته بكل الموضوعات التى يمكن أن تقدم لنا بواسطة الحس، ولما كانت كل امتثالاتنا بالنسبة إليها حسية، فليس ثمة موضوع يقدم لنا في التجربة الحسية لا يخضع لشرط الزمان، فالزمان إذن موجود في كل امتثالاتنا عن الموضوعات الخارجية(٩٨).

أخيراً اعتبر كانط الزمان شرطاً أولياً لكل معرفة، فقال :"إن الزمان هو التحديد الصورى الأولى لكل الظواهر"، فكيف لا يكون الزمان تحديداً للظواهر الخارجية وفي نفس الوقت يكون التحديد الصورى الأولى لكل الظواهر؟ إنه لا يكون كذلك – أي الزمان – إلا من حيث كونه أنطولوجى، والواقع أن الزمان لا يكون أنطولوجياً إلا من خلال علاقته بالذات، فعندما تقوم الذات بوضع المبادئ أو الشروط الأولية – والتى فيها الزمان – التى تجعل وجود الموجود ممكناً فهى تحقق امكانية أن يكون الزمان هو التحديد الصورى الأولى لكل الظواهر(٩٩).

ويستنتج الباحث أن نظرة كانط للزمان تنبع من الطبيعة المثالية المشروطة، وهى طبيعة تعطي العقل الدور الأساسى في وضع القواعد الأولية، وأنه يضفي مقولاته على عالم الحس، كما أن الزمان عند كانط ليس مفهومًا تجريبيًا إنما هو معطى قبلى من خلاله يمكن تحقيق الظواهر.

سادساً- رؤية ريكور لمفهوم الزمان عند هيدجر:

يرى هيدجر أن الزمان هو العنصر الأساسى في تكوين الآنية، وهو العامل الأصلى في انتقال الوجود الممكن إلى حالة الآنية، والزمانية حالة جوهرية للوجود المتحقق أي

الآنية، وعلى هذا فلابد إذا أردنا أن نفسر حقيقة الوجود عموماً أن نلجأ إلى الزمان فنفسر الوجود من ناحيته، وحينئذ سنرى الزمان يمكن أن يفسر الطابع الأصلى للوجود ولكل ما في الوجود(١٠٠).

كما أن الزمان عند هيدجر متناهيٌ، إذ يقول "إن الزمان أصلٌ متناهٍ"، وبما أن الزمان كذلك فإن الموجود الذى يمكنه أن يكشف عن تناهى الزمان هو ذاته الموجود الذى يكشف وجوده عن الوجود، أي الموجود الإنسانى، وبناءً على ذلك فقد فهم هيدجر الزمان "بوصفه الوجود الذى يمكن أن يوجد في كلية الموجود الإنسانى"، فالزمان الممكن من وجهة نظر هيدجر هو الزمان الزمانى أو هو تزمن الزمانية، إن هذا التزمن الذى يكون للزمان في الزمانية "لا يأتى من توالى التخارجات الزمانية، لكنه يتحقق في أصالته الداخلية، وتزمن الزمانية هذا هو الذى يحقق وجود الموجود في العالم فـــ "بقدر ما يتزمن الموجود الإنسانى نفسه يكون في العالم"(١٠١).

غير أن الانشغال بالزمان – كما يرى هيدجر – يمكن أن يتم حسب الطريقة المخصوصة للتوقيت؛ انطلاقًا من حوادث العالم الذى يحيط بنا، فإن هذا يحدث دائماً وأبداً في أفق الانشغال بالزمان، ونحن نعرفه تحت مسمى الحساب الفلكى والتقويمى للزمان، و له ضرورته الأنطولوجية (١٠٢).

ثم يرى هيدجر أن "الزمان العمومى" ينكشف بوصفه هو الزمان، الذى داخله يعرض الكائن القائم أمامنا داخل العالم، وذلك يقتضي أن نسمى هذا الكائن الذى ليس من جنس الدازين بالزمان الداخلى، وإن تأويل الزمنية الداخلية إنما يوفر استبصاراً أكثر أصلية إلى ماهية الزمان العمومى(١٠٣).

ويأتى ريكور ويُبين أننا في البداية ندين لهيدجر بثلاث كشوف تثير الأعجاب، الأول : إن سؤال الزمان ككل تحيط به البنية الأساسية " للهم "، والثاني : إن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة – الماضي والحاضر والمستقبل– هي وحدة تخارجية يتواصل فيها التخارج المتبادل لهذه التخارجات من تشابكها ببعضها، والثالث : إن نشر هذه الوحدة التخارجية يكشف بدوره عن تكوين زمان يمكن القول إنه يتركب من طبقات، ويكون في مستويات من التزمين الذى يحتاج إلى تسميات متميزة: الزمانية والتاريخية والتزمن(ضمن الزمنية)(١٠٤).

فكما ينبثق الحاضر في نطاق الوحدة التى تشد تزمن الزمانية انطلاقاً من المستقبل والكانية، كذلك فإنه مع أفقى المستقبل والكانية، وعلى وتيرة أصلية واحدة، يتزمن الأفق الذى من شأن حاضر ما(١٠٥).

الهم والزمانية:

إن القول بالزمانية عند هيدجر هو تعبير عن هم الزمان الذى لا يكاد ينفصل عن حركة الموجود البشرى نحو الأمام أو الخلف، ومفارقته المستمرة لذاته ابتداء من واقعة وجوده في العالم، فالإنسان يجد نفسه ملقى في هذا العالم، ولكنه يشعر بأنه ليس ما هو كائنه الآن

فحسب، بل هو ما كانه، وما سيكونه أيضاً، وشعوره بأنه دائماً فيما وراء ذاته هو الذى يجعله يهتم بالمستقبل، كما أن شعوره بأنه موجود من ذى قبل في العالم وأنه يحمل فوق ظهره أثقال أفعاله إنما هو الذى يجعله يهتم بالماضى(١٠٦).

ثم يرى هيدجر أن الزمانية بما هى تزمن الزمان المتناهى متخارجة ومتناهية؛ لأن الزمانية المتخارجة بالرغم من أنها تكون الزمان الأصيل فهى ليست إلا زمانية متناهية، والزمانية من حيث هى التخارج الأصيل في ذاته ولأجل ذاته هى أيضاً ذات طبيعة تجاذبية مطلقة، وتتعمق آفاق الزمانية في الوجود الإنسانى بحيث تبدو أفقاً له في كل منحى من مناحى وجوده، فأفق الزمانية الكلية يحدد ما عليه ينفتح الموجود والمتواجد الوقائعى، ومع الوجود هناك تكون قدرة وجود في كل تشريع في أفق المستقبل، وفي أفق الـــ "ما كان" ينفتح الوجود بالفعل، وفي أفق الحاضر ينكشف الاهتمام(١٠٧).

أما ريكور فيؤكد أن ربط البنية الأصلية للزمان ببنية الهم يعني مباشرة إزاحة سؤال الزمان من نظرية المعرفة ونقله إلى صعيد طراز وجود يستطيع أن: ١- يستبقي علامة علاقته بسؤال الوجود. ٢- أن تكون له أوجه إدراكية وإرادية وانفعالية دون أن يمكن اختزاله هو نفسه إلى واحد من هذه الأوجه أو حتى وضعه علي صعيد يكون من الضرورى فيه التمييز بين هذه الأوجه الثلاثة.٣- أن يمسك بالسمات الوجودية مثل إقامة مشروع والقذف في العالم والسقوط. ٤- أن يوفر وحدة بنيوية لهذه السمات من شأنها أن تدل علي مطالب الوجود ككل الذى يفضي مباشرة إلى سؤال الزمانية(١٠٨).

ثم يؤكد هيدجر أن لكل شيء زمانه الخاص، وهذا معناه : أن كل ما هو في الزمان، كل موجود، يأتى ويمضى في اللحظة المناسبة، كما أنه يبقي هناك لفترة زمنية محددة هي بالضبط تلك التى منحت له، فلكل شيء إذن زمنه الخاص، وكل ما يوجد في الزمان ويتحدد به نسميه: زمانى، فعندما يُتوفى شخص ويفارق الحياة، نقول عنه : أنه رحل عن الزمانى، فالزمانى إذن يعنى ما هو ظرفي وعابر، إنه ما يمضى عبر الزمان(١٠٩).

إن سؤال الزمان هو في الدرجة الأولي سؤال عن اكتماله البنائي، وإذا لم يكن الحاضر هو الموجه المناسب لهذا البحث عن الكلية، فيبقي علينا أن نعثر في "الوجود– قدام – ذاته" لدى الهم علي سر اكتماله، وهنا تُقدم فكرة "الوجود – نحو – النهاية" ذاتها بوصفها السمة الوجودية التي تحمل علامة خاتمتها الداخلية، والوجود كنهاية جدير بالاعتبار لأنه ينتمي إلى ما يبقي في تعليق لإمكانية الآنية علي الوجود، فنهاية الوجود في العالم هي الموت، والانتهاء كموت هو مكون كلية الآنية(١١٠).

وفي تحليل ريكور لهيدجر يؤكد أن أصالته تكمن في سعيه للبحث في الهم نفسه عن مبدأ اشتمال الزمان علي المستقبل والماضي

والحاضر، ومن هذا التغيير نحو ما هو أكثر أصلية ستنتج ترقية للمستقبل بحيث يحتل المكان الذى يشغله حتى الآن الحاضر، كما ينطوى علي إعادة صياغة كاملة للعلاقات بين الأبعاد الثلاثة للزمان، غير أن فكرة التمكين عند هيدجر تختلف عن شرط الإمكانية عند كانط، فاعتبارات التمكين المتأصلة في الهم تعلن أصلاً أولية المستقبل في تحليل البنية المصوغة للزمان، والرابطة الوسيطة في الاستدلال يوفرها التحليل الاستباقي الناتج هو نفسه عن التأمل في الوجود نحو النهاية، والوجود نحو الموت(١١١).

فالحاضر ينبثق من المستقبل شأنه شأن ما كان، وذلك حين يستشرف المستقبل، ولا يبقى في انتظار ما لا يجئ أبداً، ولو انتظر الدهر كله، بل إن الحاضر ينبثق كذلك من الـــ "ما كان" بما أنه ما هو إلا استشرافه الذى تحقق فأصبح حاضراً، ومثلما ينبثق الحاضر في وحدة تزمن الزمانية من المستقبل، وما كان كذلك فإن الحاضر يُزمن نفسه بأصالة مماثلة مع أفق المستقبل والـــ ما كان(١١٢).

ثم يُبين ريكور أن هيدجر يذهب إلى تضمين الماضي في المستقبل، ويرى أن المرور من المستقبل إلى الماضي لم يعد يشكل نقلة خارجية؛ لأن " الإنوجاد " يبدو كأنما يستدعيه المستقبل بوصفه إقبالاً نحو، وبهذا المعنى يبدو متضمناً فيه(١١٣).

ويؤكد هيدجر بصفة خاصة أهمية المستقبل؛ لأنه يلاحظ أننا نعمل دائماً من أجل ما لم يوجد بعد، ولكنه لا يقتصر على القول بأننا نعدو دائماً أمام ذواتنا، بل يقرر أيضاً أننا كثيراً ما نجرى خلف ذواتنا، ومعنى هذا أننا لا بد دائماً من أن نعود إلى الوراء قليلاً لكى نتقبل ماضينا، ونأخذه على عاتقنا، وهذا العود المستمر إلى الماضى لا يكاد ينفصل عن حركتنا الدائبة نحو المستقبل(١١٤).

ثم يشير هيدجر إلى أن الماضى والمستقبل لا يتجليان لنا أصلاً كمقطعين للزمان، بل كبعدين لكوننا الممكن، فيتوفر الكون الممكن على هذين البعدين؛ لأنه مشروع ملقى به، ونظراً لأننا ملقى بنا، فإننا نجد أنفسنا بطريقة لا محيد عنها في وضعيات مشروطة بالماضى، ونظراً لأننا مشروع فنحن دائماً سابقون لأنفسنا، لأن فعلنا يمتد نحو المستقبل، وهكذا فإن الماضى والمستقبل هما بالشكل الذى ينتميان به إلى الكون الممكن كيفيتان يمتد بهما الكون الممكن إلى الأمام وإلى الخلف، وبهذا الفهم يسمى هيدجر الأبعاد الزمانية بالامتدادات الزمانية(١١٥).

أما فيما يتعلق بالحاضر وبمعزل عن كونه يولد الماضي والمستقبل بمضاعفة ذاته، فإن كيفية الزمانية تمتلك أصالة خفية خفاءً بالغ العمق، وهناك الحقيقة اليومية في اهتماماتها بالأشياء الجاهزة تحت اليد، والأشياء الحاضرة تحت اليد، وبهذا المعنى، فإن الحاضر هو حقاً زمان الاهتمام، ولكن لا يجب التفكير فيه بمتابعة نموذج الحضور تحت اليد للأشياء التي نهتم بها، بل بالأحرى بوصفه تضميناً للهم، فمن خلال توسط سياق يقدم في كل حالة للإقبال

نستطيع أن نعيد التفكير بالحاضر في كيفيته الوجودية، إذ نتحدث عن إحضارٍ للأشياء بمعنى استحضارها لا بمعنى كونها حاضرة(١١٦).

ثم يُبين هيدجر أننا عندما نكون ملزمين بتحديد الزمان انطلاقاً من الحاضر، فإننا نفهم هذا الأخير على أنه الآن (الراهن)، في مقابل ذلك الآن الذى لم يعد هناك فأصبح ينتمى للماضى، وذلك الآن الذى لم يأت بعد من المستقبل، إلا أن الحاضر معناه، (الكينونة – الحضور)، فالزمان بوصفه وحدة الحاضر والماضى والمستقبل هو الذى تم تمثيله انطلاقاً من الآن الراهن(١١٧).

ويستنتج الباحث هنا أن الماضى والمستقبل كلاهما غير منفصل عن الحاضر، وكذلك يُنظر إليهما بعين الحاضر، فالحاضر هو الأساس وهو أهم اللحظات الزمنية المليئة بالتجربة الواقعيه المعاشة، فالماضى والمستقبل كلاهما حاضرٌ في تلك التجربة المعاشة في اللحظة الحاضرة.

أما فيما يتعلق بالزمانية فهي الوحدة المصوغة من الإقدام نحو، والانوجاد، والاستحضار، وهي أشياء معطاة ينبغي التفكير فيها مجتمعة، هذه الظاهرة لها وحدة مستقبل يصير حاضراً في عملية الأنوجاد، ونحن نضعها تحت اسم الزمانية، ويعقب ريكور بأنه إذا كان خفاء الزمان ككل لم يعد عائقًا للتفكير، بمجرد أن نفكر بالإمكانية بوصفها تمكيناً وبالزمانية بوصفها تزميناً، فإن ما يبقي غامضًا هو الانشعاب الثلاثي الداخلي لهذا الكل البنيوي(١١٨).

وإذا حاولنا الكشف عن الزمانية داخل حالات الموجود الإنسانى فسنكتشف أن هذه الزمانية لا يقتصر دورها فقط على أنها تجعل حالات وجود هذا الموجود وحدة واحدة، أو تكشف عن خصوصيته، بل إنها أيضاً تبدو كأفق يمكننا أن نصل منه إلى وجود هذا الموجود، فالزمانية تمتلك شيئاً ما مثل الأفق(١١٩).

وإذا أردنا التبسيط إلى حد كبير، فيمكننا القول إن الانشغال يركز على الحاضر، تمامًا كما تركز الزمانية الأصلية علي المستقبل، وتركز التاريخية علي الماضي، غير أن الحاضر يبين استخلاص كل تخارج من تخارجات الزمانية من الآخر، وهو لا يفهم فهماً وجودياً إلا في نهاية المطاف، فباسترداد مشروعية الوجود في داخل العالم الذى يحيط بالآنية، نغامر بخطر إخضاع فهم الآنية مرة أخرى إلى مقولات ما هو حاضر تحت اليد وجاهز تحت اليد، وهي المقولات التي يرى هيدجر أن الميتافيزيقا حاولت دائماً أن تصنف الأشياء تحتها، وصولاً إلى التمييز النفسي والطبيعي(١٢٠).

كما أننا نود الإشارة إلى أن هيدجر قد اعتبر أن الزمان هو الأفق الترانسندنتالى المتعالى الذى ننظر منه إلى السؤال عن الوجود، إذ أنه بالزمان والزمانية يفسر الدازين، وقد ارتبط الزمان دائمًا بالوجود، فنحن لا نفكر في أحدهما دون أن نفكر في الآخر، والوجود مرادف للحضور، والحضور يكون في أفق الحاضر ويتكلم بصوته، والحاضر بُعد من

الأبعاد الثلاثة التى تلازم تصورنا للزمان الذى يسير على طريق لا رجوع فيه من ماض إلى حاضر إلى مستقبل(١٢١).

غير أن هناك ثلاث خصائص هي علي وجه التحديد الخصائص التي قام المفهوم العادى عن الزمان بتسويتها، وهي : قابلية التوقيت، التمدد، والطابع العام، فقابلية التوقيت ترتبط بالحساب مع الزمان الذى قيل إنه يسبق المحاسبة الفعلية، وهنا يتم تأكيد أن قابلية التوقيت تسبق تعيين المواقيت، غير أن قابلية التوقيت تتولد من البنية العلائقية للزمان الأصلي، حين يشار إلى الحاضر بتجاهل أولية الإحالة إلى المستقبل، فكل واقعة أو حدث قابلة للتوقيت بمجرد أن تكون لها علاقة بـــ " آن " ما(١٢٢).

وهكذا فقد أكد هيدجر أن الزمان ليس صانعاً للإنسان، وأن الإنسان ليس صانعاً للزمان، إذ ليس ثمة صنع هنا، فالزمان متناه والموجود الإنسانى وإن كان زمانياً فإنه بشعوره بالزمان وبقدرته على الاستباق والتجاوز يشارك في الأبدية ويسطر الخلود الذى يبقى في البقاء(١٢٣)، أخيراً فإن أصالة نظرية هيدجر في الزمان تنحصر في قوله بالتحام آنات الزمان، وتوحيده بين الكينونة البشرية وطابع الزمانية، وربط "الوجود من أجل الموت" بتناهى الزمان، ورفضه كل إحالة إلى الأبدية، والحق أن الإنسان في نظر هيدجر لا يصبح ذاتاً حقيقية إلا حين يربط أقسام الزمان بعضها بالبعض الآخر، وحين يجعل من وحدة الزمانية بناءً كلياً يرتكز عليه في تدعيم وجوده(١٢٤).

ويعقب الباحث هنا بأن قضية وجود الزمان قد أرقت معظم المفكرين، فلا يمكن أن نمسك بها، لأنها تأخذنا دائماً إلى متاهات حول المفهوم وإشكالياته، فالفكر يتصور الزمان تارة بوصفه ما يجرى ويحدث، وتارة أخرى بوصفه ثابتا غير متحرك، أو بوصفه مكاناً واسعاً ننتظر فيه دوماً ما سيجرى ويحدث.

نتائج البحث :

بعد هذا العرض لمفهوم الزمان عند بول ريكور، نستخلص عدداً من النتائج، منها:

أولاً– تبين لنا أن الزمان ناتج عن العلاقات المتعددة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان والموجودات الطبيعية، وأنه حقيقة حتمية لا مفر منها، لأن جميع الكائنات تعيش في الزمان وتعيه، وهو متدفق دائماً وهو سمة جوهرية للإنسان.

ثانياً– أكد ريكور أهمية الزمان، إلا أنه أعطاه معنى مرتبطاً بنمط السرد، وأن السرد يصير ذا معنى ما دام أنه مرتبط بملامح التجربة الزمانية، وعلى ذلك ميز بين زمان الإرسال وزمان التأويل، كما جعل للرسالة النصية وجوداً زمانياً في الدوام والتتابع.

ثالثاً– حاول ريكور حل مشكلة العلاقة بين الزمان والسرد من خلال تقديمه دوراً توسطياً (للحبك) بين التجربة العملية التى تسبقها والمرحلة التي تتبعها، وكذلك إظهار دور الحبك في عملية المحاكاة.

رابعاً– اتضح لنا أن ريكور ينطلق من تجربة كل من: أوغسطين الذى رأي أن الزمان كما نعيشه يوجد في التجربة الداخلية للنفس الإنسانية، وهو زمان يُعاش كحاضر مستمر، وكذلك أرسطو الذى أكد المفهوم المادى الفيزيائى الطبيعى للزمان، وهو قائم على اللحظة المتوقفة على الحركة.

خامساً– تبين لنا من خلال عرض الزمان عند هوسرل أنه يرى أن أية علاقة حقيقية بين الزمان الموضوعى والوعى الذاتى للزمان، وكذلك الموضوعية الزمانية، وكل موضوعية شخصية إنما تنشأ في الوعى الذاتى للزمان، فينبغى أن نفهم الشعور بالزمان عند هوسرل بمعنى الشعور الداخلى.

سادساً– يرى ريكور أن كانط أكد الطبيعة غير المباشرة لكل الأحكام المتعلقة بالزمان، فالزمان لايظهر فقط بل هو شرط الظهور، والزمان عند كانط إنسانى ينبع من القدرة الحسية في جانبها القبلى.

سابعاً– يرى هيدجر أن الزمان الممكن هو الزمان الزمانى أو تزمن الزمانية، وهو لا يأتى من توالى التخارجات الزمانية، لكنه يتحقق في أصالته الداخلية، وتزمن الزمانية هو الذى يحقق وجود الموجود في العالم.

ثامناً– تبين لنا طبيعة العلاقة بين الماضى والحاضر والمستقبل، وأن كلاهما غير منفصل عن الآخر، وهو ما أكده هيدجر بأن الانشغال يركز على الحاضر، والزمانية الأصلية تركز على المستقبل، والزمانية التاريخية تركز على الماضى، إلا أن الحاضر هو الذى يُبين كل تخارج من تخارجات الزمانية.

الحواشي السفلية:

1) Time , U. S. A, Cambridge University press , First published , 2006 , p., 1.

٢) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ١٩٨٢، ص ص ٦٣٦-٦٣٧.

٣) مجمع اللغة العربية : المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٩٥.

٤) يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥، ص ص١٦١، ١٦٤.

٥) إتيين كلاين : هل الزمن موجود؟، ترجمة : فريد الزاهى، هيئة أبو ظبى، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ص ١٢-١٣.

٦) بول ريكور : الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة : سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦، ص ص ١٩-٢٠.

٧) بول ريكور : صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة : منذر عياشى، مراجعة : جورج زيناتى، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٥٩.

٨) المرجع السابق، ص ٦٠.

٩) تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة : سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولي، ١٩٩٩، ص ٤٢.

١٠)بول ريكور : نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة : سعيد الغانمى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص ٣٤.

١١)كولن ولسون، جون جرانت : فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة : فؤاد كامل، مراجعة : شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٥٩، ١٩٩٢، ص ١٢.

١٢)بولس سلامة: الصراع فى الوجود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٤١٩.

١٣)غاستون باشلار : جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢، ص ص ١٣٣- ١٣٤.

١٤)بول ريكور : الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، سبق ذكره، ص٢٦.

١٥)المرجع السابق، ص ص٢٦- ٢٧.

١٦)بول ريكور : الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم : جورج زيناتى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص ٣١.

١٧)بول ريكور : بعد طول تأمل، ترجمة : فؤاد مليت، مراجعة : عمر مهيبل، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص ٩٠.

١٨)بول ريكور : الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، سبق ذكره، ص ص ٩٧-٩٨.

١٩)تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سبق ذكره، ص ٣١.

٢٠)بول ريكور : الزمان والسرد التصوير في السرد القصصي، ترجمة : فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦، ص ٧٩.

٢١)تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سبق ذكره، ص ١٨٨.

٢٢)بول ريكور : فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، ترجمة : عدنان نجيب الدين، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص ٧٩.

٢٣)تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سبق ذكره، ص ص ٢٨-٢٩.

٢٤)المرجع السابق، ص ٢٩.

٢٥)بول ريكور : الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق : جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ٢٠٠٩، ص ص ٣٥٩-٣٦٠.

٢٦)تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سبق ذكره، ص ص ٢٩-٣٠.

٢٧)بول ريكور : الذاكرة، التاريخ، النسيان، سبق ذكره، ص ٥١١.

٢٨)تحرير : ديفيد وورد : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، سبق ذكره، ص ٣٠.

٢٩)بول ريكور : الذاكرة، التاريخ، النسيان، سبق ذكره، ص ٢٣٤.

٣٠)بول ريكور : الذات عينها كآخر، سبق ذكره، ص ٢٦.

٣١)عبدالرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الأول، الطبع الأولى، ١٩٨٤، ص٢٥١.

٣٢)علي زيعور : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ١٩٨٣، ص ١٧٩.

٣٣)بول ريكور : الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، سبق ذكره، ص ٢٨.

٣٤)المرجع السابق، ص ٢٩.

٣٥)المرجع السابق، ص ص ٢٣-٢٤.

٣٦)المرجع السابق، ص ٢٤.

٣٧)عبدالرحمن بدوي : فلسفة العصور الوسطي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩، ص ٣١.

٣٨)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، ترجمة : سعيد الغانمي، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦، ص١٧.

٣٩)المرجع السابق، ص١٨.

٤٠)المرجع السابق، ص١٨.

٤١)المرجع السابق، ص ص ١٨-١٩.

٤٢)علي زيعور : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، سبق ذكره، ص ١٨٠.

٤٣)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ١٩.

٤٤)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ٢٠-٢١.

٤٥)عبداللطيف الصديقى : الزمان أبعاده وبنيته، سبق ذكره، ص ص ٣٨-٣٩.

46) Bas C. van Fraassen: An Introduction of The philosophy of Time and space , Columbia University press, 2013, p., 18.

٤٧)أرسطو : الطبيعة، ترجمة : إسحق بن حنين، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٨٤، ص ص ٤٠٤ – ٤٠٥.

٤٨)المرجع السابق، ص ٤٠٥.

٤٩)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٢١.

٥٠)أرسطو : الطبيعة، سبق ذكره، ص ٤١٢.

٥١)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٢١.

٥٢)أرسطو : الطبيعة، ترجمة : إسحق بن حنين، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي، المكتبة العربية، تصدرها الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، الجزء الثاني، ١٩٦٥، ص ٦٢٢.

٥٣)جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٤٨.

٥٤)إدمند هوسرل : دروس فى فينومينولوجيا الوعى الباطنى بالزمن، ترجمة : لطفى خير الله، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص ٧.

٥٥)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ٣٣-٣٤.

٥٦)المرجع السابق، ص ٣٤.

57) Roger Mclure : The philosophy of Time :Routledge studies in Twentieth Century philosophy , London and New York , First published , 2005 p., 41.

٥٨)إدمند هوسرل : فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة : فتحى انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، ص ص ١٠٧-١٠٨.

٥٩)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ٢٠٠٦، ص ٣٤.

٦٠)المرجع السابق، ص ٣٥.

٦١)المرجع السابق، ص ٣٦.

٦٢)المرجع السابق، ص ٣٧.

٦٣)المرجع السابق، ص ٣٨.

٦٤)إدمند هوسرل : دروس فى فينومينولوجيا الوعى الباطنى بالزمن، سبق ذكره، ص٣٠.

٦٥)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٣٨.

٦٦)المرجع السابق، ص ص ٣٨ -٣٩.

٦٧)المرجع السابق، ص ٤١.

٦٨)المرجع السابق، ص ٤٣.

٦٩)أنطوان خوري : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص ٥٦.

70) Josseph L. Blau: New and Movements in American philosophy New York, pretice, Hell, Ince, 1952, pp. 269 – 270.

71) G. H. Mead: The philosophy of The present, edited by, Arthur Emurphy, lasalle, Iinois, open caut, 1932, p. 1.

72) David L. Miller, G. H. Meades Concetion of present, philosophy of science, vol. 10, No. I, 1993, p. 40.

73) Alfred Tonness, Anotation on The problem of the past with especial reference to G. H. Mead, the Journal of philosophy, vol., 29, Issue 22, 1932, p. 599.

٧٤)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ٢٠٠٦، ص ٥٧.

٧٥)إدمند هوسرل : دروس فى فينومينولوجيا الوعى الباطنى بالزمن، سبق ذكره، ص ١٦.

٧٦)زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٥٤.

٧٧)إيمانويل كانط : أنطولوجيا الوجود، ترجمة :جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير، ٢٠٠٩، ص ٢٣١.

٧٨)المرجع السابق، ص ٢٣٢.

٧٩)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٦٥.

٨٠)إيمانويل كانط : أنطولوجيا الوجود، سبق ذكره، ص ٢٣٣.

٨١)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٦٥.

٨٢)المرجع السابق، ص ص ٦٥ -٦٦.

٨٣)محمود فهمى زيدان: كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ٨١.

٨٤)محمد توفيق الضوى : مفهوم المكان والزمان فى فلسفة الظاهر والحقيقة (دراسة في ميتافيزيقا برادلى)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣، ص ٥٠.

٨٥)عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣، ص ١١٢.

٨٦)جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ١٧١.

٨٧)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٦٨.

٨٨)يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، د.ت، ص ص ٢٢٣، ٢٢٨.

٨٩)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٦٩.

٩٠)إيمانويل كانط : نقد العقل المحض، ترجمة : موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان، ١٩٨٨، ص ٦٤.

٩١)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٧٢.

٩٢)ايمانويل كانط : نقد العقل المحض، سبق ذكره، ص ٦٦.

٩٣)بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ٧٣-٧٤.

٩٤)المرجع السابق، ص ٧٧.

٩٥)عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى، سبق ذكره، ص ١١٣.

٩٦)جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ١٧٢.

٩٧)عبد الرحمن بدوى: الزمان الوجودى، سبق ذكره، ص٤٥.

٩٨)جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ص ١٧٨- ١٧٩.

٩٩)مارتن هيدجر : الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق : فتحى المسكينى، مراجعة : اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ص ٧٠٢.

١٠٠) المرجع السابق، ص ٧٠٣.

١٠١) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ٩٤.

١٠٢) مارتن هيدجر : الكينونة والزمان، سبق ذكره، ص ٦٢٩.

١٠٣) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٤١٦.

١٠٤) جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ص١٨٣- ١٨٤.

١٠٥) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ٩٤- ٩٥.

١٠٦) مارتن هيدجر:التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، عبدالهادى مفتاح، المركز الثقافى العربى، بيروت، لبنان، د.ت، ص ٩٠.

١٠٧) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ٩٥- ٩٦.

١٠٨) المرجع السابق، ص ١٠٢.

١٠٩) جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ١٨٢.

١١٠) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ١٠٣.

١١١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، سبق ذكره، ص ٤١٦.

١١٢) مارتن هيدجر : كتابات أساسية (منبع الأثر الفنى) الجزء الأول، ترجمة: اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٤١.

١١٣) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ١٠٤.

١١٤) مارتن هيدجر : التقنية- الحقيقة- الوجود، سبق ذكره، ص ١٠٧.

١١٥) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ١٠٥.

١١٦) جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ١٨٠.

١١٧) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ص ١٢١- ١٢٢.

١١٨) يمنى طريف الخولى : الزمان فى الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤، ص ٢٠.

١١٩) بول ريكور : الزمان والسرد الزمان المروي، سبق ذكره، ص ١٢٢.

١٢٠) جمال محمد أحمد سليمان : الوجود والموجود / مارتن هيدجر، سبق ذكره، ص ١٥١.

١٢١) زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، سبق ذكره، ص ٤١٧.

قائمة المراجع والمصادر :

أولاً : المصادر:

١- **بول ريكور** : الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم : جورج زيناتى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٢- **بول ريكور** : الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق : جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ٢٠٠٩.

٣- **بول ريكور** : الزمان والسرد التصوير في السرد القصصي، ترجمة : فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثاني، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦.

٤- **بول ريكور** : الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة : سعيد الغانمي، فلاح رحيم، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الأول، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦.

٥- **بول ريكور:** الزمان والسرد الزمان المروي، ترجمة : سعيد الغانمي، مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولي، ٢٠٠٦.

٦- **بول ريكور** : بعد طول تأمل، ترجمة : فؤاد مليت، مراجعة : عمر مهيبل، المركز الثقافى العربى، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

٧- **بول ريكور** : صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة : منذر عياشى، مراجعة : جورج زيناتى، دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٨- **بول ريكور** : فلسفة الإرادة (الإنسان الخطاء)، ترجمة : عدنان نجيب الدين، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

٩- **بول ريكور** : نظرية التأويل (الخطاب وفائض المعنى)، ترجمة : سعيد الغانمى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.

ثانياً : المراجع العربية :

١- **إتيين كلاين** : هل الزمن موجود؟، ترجمة: فريد الزاهى، هيئة أبو ظبى، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ .

٢- **أحمد دعدوش** : مشكلة الزمن من الفلسفة إلى العلم، دار ناشرى للنشر الالكتروني، ٢٠١١ .

٣- **إدمند هوسرل** : دروس فى فينومينولوجيا الوعى الباطنى بالزمن، ترجمة : لطفى خير الله، منشورات الجمل، بيروت، بغداد، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٤- **إدمند هوسرل:** فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحى انقزو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

٥- **أرسطو : الطبيعة**، ترجمة : إسحق بن حنين، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي،

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، ١٩٨٤.

٦- **أرسطو** : الطبيعة، ترجمة : إسحق بن حنين، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوي، المكتبة العربية، تصدرها الثقافة والإرشاد القومي، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، الجزء الثاني، ١٩٦٥.

٧- **إميل توفيق** : الزمن بين العلم والفلسفة والأدب، دار الشرق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

٨- **أنطوان خوري** : مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٤.

٩- **إيمانويل كانط** : أنطولوجيا الوجود، ترجمة :جمال محمد أحمد سليمان، دار التنوير، ٢٠٠٩.

١٠- **إيمانويل كانط** : نقد العقل المحض، ترجمة : موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان، ١٩٨٨.

١١- **بولس سلامة:** الصراع فى الوجود، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٢.

١٢- **تحرير : ديفيد وورد** : الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة : سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولي، ١٩٩٩.

١٣- **جمال محمد أحمد سليمان** : الوجود والموجود/مارتن هيدجر، دار التنوير، بيروت، ٢٠٠٩.

١٤- **جميل صليبا** : المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، الجزء الأول، ١٩٨٢.

١٥- **زكريا ابراهيم** : دراسات فى الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٨٧.

١٦- **زكريا ابراهيم** : كانط أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٧٢.

١٧-**عبد الرحمن بدوى:** الزمان الوجودى، دار الثقافة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٣.

١٨- **عبدالرحمن بدوي** : فلسفة العصور الوسطي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩.

١٩- **عبدالرحمن بدوى** : موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الجزء الأول، الطبع الأولى، ١٩٨٤.

٢٠- **عبداللطيف الصديقي** : الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولي، ١٩٩٥.

٢١- **علي زيعور** : أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولي، ١٩٨٣.

٢٢- **غاستون باشلار** : جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢ .

٢٣- **كولن ولسون، جون جرانت** : فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة : فؤاد كامل، مراجعة : شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة،

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ١٥٩، ١٩٩٢.

٢٤- **مارتن هيدجر :** التقنية- الحقيقة- الوجود، ترجمة: محمد سبيلا، عبدالهادى مفتاح، المركز الثقافى العربى، بيروت، لبنان، د.ت.

٢٥- **مارتن هيدجر :** الكينونة والزمان، ترجمة وتعليق: فتحى المسكينى، مراجعة : اسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.

٢٦- **مارتن هيدجر :** كتابات أساسية (منبع الأثر الفنى) الجزء الأول، ترجمة: اسماعيل المصدق، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

٢٧ - **مجمع اللغة العربية :** المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.

٢٨- **محمد توفيق الضوى :** مفهوم المكان والزمان فى فلسفة الظاهر والحقيقة (دراسة في ميتافيزيقا برادلى)، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣.

٢٩- **محمود فهمى زيدان:** كنط وفلسفته النظرية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م.

٣٠ - **يحيى هويدى:** دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩٥.

٣١- **يمنى طريف الخولى :** الزمان فى الفلسفة والعلم، مؤسسة هنداوى للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٤.

٣٢- **يوسف كرم :** تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، د.ت.

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

1-Alfred Tonness: Anotation on the problem of the past with especial reference to G. H. Mead, the Journal of philosophy, vol., 29, Issue 22, 1932.

2-Bas C. van Fraassen: An Introduction of The philosophy of Time and space , Columbia University press, 2013.

3-David L. Miller: G. H. Meades Concetion of present, philosophy of science, vol. 10, No. I, 1993.

4-G. H. Mead: The philosophy of The present, edited by, Arthur Emurphy, lasalle, Iinois, open caut, 1932.

5-Josseph L. Blau: New and Movements in American philosophy New York, pretice, Hell, Ince, 1952.

6-Robert Disalle : Understanding Space – Time , U. S. A, Cambridge University press , First published , 2006.

7- Roger Mclure : The philosophy of Time :Routledge studies in Twentieth Century philosophy , London and New York , First published , 2005.