

هيرمينوطيقا أبدية الزمان المحكي عند بول ريكور Hermeutiqueeternal time told by paulreceour

رانيا مريخي^{1*}، عبد الغني بارة²

¹ جامعة محمد لمين دباغين سطيف2، الجزائر، مخبر مناهج النقد المعاصر وتحليل الخطاب

ra.mrekhi@univ-setif2.dz

² جامعة محمد لمين دباغين سطيف2، الجزائر مخبر مناهج النقد المعاصر وتحليل الخطاب

a.bara@univ-setif2.dz

تاريخ النشر: 2024/12/01

تاريخ القبول: 2024/11/10

تاريخ الاستلام: 2024/09/01

ملخص:

يهدف البحث إلى الوقوف عند جهود الفرنسي بول ريكور حول مفهوم السرد ضمن أبعاده الفلسفية، بحيث صاغ ضمنه أكبر الأسئلة المعرفية والفكرية التي تشكل بالنسبة إليه توليفة بنائية تكتمل بتسلسل مجموع هاته المفاهيم التي يمثلها الزمان أولاً، باعتباره السؤال المركزي في نظرية السرد إجمالاً والتي انطلق منها ريكور في منحى هيرمينوطيقي بالموازاة مع مصطلح الأبدية، لإعادة فهم وتصحيح الرؤيا لقضايا نظرية المحكي التي طرحها أرسطو في سياق النظرية الشعرية. هذا وقد توصلنا لمجموعة من النتائج أبرزها لا حصرًا: توسيع مفهوم السرد واخلخله التصورات الكلاسيكية التي قصرت النظر لإمكاناته الواسعة بوصفه أداة التفكير وصياغة للمعرفة الإنسانية.

أن السرد أضحي إبدالا وجوديا، يتعلق بكيئونة الكائن ليلبور من خلاله تجربته الوجودية في العالم المعيش.

كلمات مفتاحية: الزمان، السرد، الأبدية، الحكمة، المحاكاة.

Abstract:

The research aims to stand up to the efforts of the french Paul Receour on the concept of narrative in its philosophical dimensions, formulating the largest cognitive and intellectual questions for him. which constitute a constructive synthesis complete with the sequence of the sum of these concepts, the first of which is time as the central question of narrative theory in general, from which receour proceeded in a interpretive direction in parallel with the concept of eternity to re-understand and correct the vision of Aristotle's narrative theory We have reached conclusions most notably : the exapansion of the narrative concept and the erosion of classical perceptions that dwarfed the vision of its concept as a theory.

The narrative became an existential substitution in man's existential experience in the living world.

Keywords: the time; the narrative; the eternal; muthos; imitation

1. مقدمة:

لعلّ أمر الوقوف على اللّبنات المركزية التي تتبني عليها فلسفة السرد عند بول ريكور، تقيّض لنا إمكان الارتحال عبر جغرافيات معرفية وفكرية متباينة المظان. شكّلت ميثاق السّير معرفي لهوية الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricoeur) في مشروعه حول نظرية السرد إجمالاً، كون هذا الأخير استطاع أن يؤسس لخطاب الهيرمينوطيقا في أماده الكونية والثقافية، حتى أضحت هذه الصّيغة الحوارية في أبحاثه فلكا واسعا لجدل المعرفة وأنطولوجيا التفكير الكوني المغاير في علاقتها بالأنثروبولوجيا. فتحول السرد عنده إلى ملتقى حوار المعارف وتباينها على نحو فلسفي تأملي عميق، متجاوز للتصورات المتعالية والأفكار المجردة التي عزلت الكائن الإنساني عن الواقع المعيش، ووحّدت الذات في دائرة الإدراك والوعي الخالص المنفصل عن عوالم التجريب الذي يجليّ هويّة الكائن بوصفها وجوداً - مع - و - في - العالم.

ولما كان السرد واحداً من المجالات التي استطاعت أن تلج أبواب المعرفة، في حوار مع مختلف التخصصات وتداخله بالفلسفة أفرز هذا التحول في مفهوم السرد الواسع إشكالية تصيغ الطرح في هذا السياق: إلى أي مدى استطاع مفهوم السرد في أبعاده التأويلية احتواء الزمان الإنساني وصياغته ضمن تركيبة المحكي الإبداعي؟

وعليه تهدف هذه الورقة البحثية إلى الوقوف على أهم التقاطعات المحورية بين المشروع التأويلي السردى عند ريكور، وأطروحة الزمان النفسي عند أوغسطين.

ولمقاربة هذه الإشكالية وأهداف هذه الورقة البحثية ارتأينا مقاربتها تأويلياً كإجراء يسعى رصد إسهامات تقاطع نظرية الزمان الإنساني والسرد بوصفه صياغة لغوية للتجربة الإنسانية في الزمان.

2. تأويلية الزمان الإنساني وأبدية الزمن السردية:

تمثّل مشروع ريكور باعتباره قرّبي قرائية بين عالمين فكريين منفصلين، سواء من الناحية التاريخية أو التّوجه النظري والتّفكّري في المسألة، بيد أنّ ما يبرّز المنجز هو طموح السّعي في التّأسيس لتأويل كوني. حيثما يغدو الفهم حدثاً إنسانياً يصيغ التجربة الوجودية في توجّهاتها الكونية، المعطاة ضمن الرّموز اللغوية التي تقوم فيها بوصفها عالم لاسيما السّرد الذي أحدث المنعرج الأهم في الحقل الهيرمينوطيقي، والفكري إجمالاً في الدرس الريكوري. إذ تحوّل إلى آلية مهمّة من آليات التفكير الإنساني في الوجود وصياغة الكينونة ل" أنّ الإمساك بالدلالة، لا يكون إلّا من طبيعة الملموس والمحقّق لأنّه هو الذي يغني التجربة الهيرمينوطيقية ويعطيها أبعادها وتلويّنها الثقافية والأيديولوجية(...) باعتبار السرد آلية التوسط الموضوعي بين عالم القيم المجردة وتحقّقاتها في الفعل الإنساني"¹ وشكّل السرد حينئذ طفرة نوعية، أعادت قراءة مفاهيم أساسية في الفلسفة الغربية، بدءاً من أرسطو ثم أوغسطين، مروراً بكانط وصولاً إلى هايدغير، وأعطى تمثيلاً نظرياً مستقلاً لاسيما مفهوم الزمان Le Temps.

كان اشتغال النظرية السردية عند ريكور، منصباً على تعضيد العلاقة بين النّص والتجربة الإنسانية المعيشة ليس في بعدها الانعكاسي العام، وإنّما بالشّكل الذي يصبح فيه إعادة صياغة المعاش على نحو نتمكّن عبره من الولوج إلى سلطان الزمان، بما هو تذكّر من جهة، وأفقاً ممكناً لا ندرك فيه التّنافرات التي قامت عليها التجربة إلّا انتظاماً وتناسقاً، والواقع المحاط بنا سوى عالماً مدسّناً عبر فعل الحكي، ثمّ يتحوّل السرد إلى إمكانية إبداعية لقيام زمنية الزّمن الإنساني وانتقالها من الواقع إلى النّص " فالزمن مبني على شكل حكاية، والذّات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلّا عبر رمز وحكاية، أي على نحو غير مباشر..² وبالتالي تتجلّى تكاملية العلاقة بين عنصري الزمان والسرد، باعتبارهما جوهر المشروع

السردى عند ريكور، الذي صاغه ضمن ثلاثيته "الزمان والسرد" التي استكمل بها مسيرة الألماني هايدغير الذي طرحها هو الآخر في باكورة إنتاجه "الوجود والزمان". ليتحوّل البحث عبر آلية متباينة عطفًا على المنجز الأنطولوجي، واستتقاقًا لسؤال الوجود بلغة السرد حيث أضحي معبرًا فسيحًا نحو عوالم المعرفة.

استطاع النص في الخطاب الريكوري، أن يتمكّن من سؤال التجربة الإنسانية بما تذيّله من إشكالات مركزية شكّل الزمان فيها بؤرة التأمل الفلسفي، واللّغز الذي يفكّ حدّة التنافر السطحي بين الآفاق المعرفية التي تبدو منفصلة في ظاهرها، زخمة بتظافرها المشروع ضمن جدل التأويل ومرونة الفهم المعهود بحتمية الآفاق المنصهرة فيما بينها، لتتجاوز بذلك عوائق الذات المتعالية Ego-Transcendentalité، ونستبدلها بالذات المقتمدة على ضيافة الآخر في سكنائها اختلافًا/تتوّعا، دون مطابقة/نسخا بوساطة عامل السرد وفعل الحكي، ذلك "أنّ ما نسمّيه الذات ليس بالمعطى منذ البدء، وإذا أعطيت فهناك خطر أن تختزل إلى ذات نرجسية، أناية هزيلة (...) بدلا من الأنا Ego المفتونة بذاتها تظهر ذات تملّوها الرموز الثقافية وهي أول ما تقدّمه مرويّات تراثنا الأدبي، إذ تعطينا هذه المرويّات وحدة ليست جوهرية ثابتة ولكنّها سردية ³ " فيصبح السرد Le récit إمكان تأويلي لمفهوم الضيافة L'hospitalité في أبعادها المختلفة، سواء تعلّق الأمر بضيافة الأفكار والمعارف، أو ضيافة الذوات على مستوى النص من جهة إبداعية، تستطيع الذات من خلالها أن ترتحل لتعايش تجارب وحيوات منفصلة عنها في إطار التجربة المعيشة، الأمر الذي يعني إمكانية أن تكون الحياة جديرة بأن تعاش حكيًا. وهذه الذات القارئة بطلّة فعالة مبنوثة بين تضاعيف النصّ الإبداعي، يستدعيها لتفعيل رؤاها وتوسيعها للخروج من ضيق المحدودية المقرون بإمكانات الواقع القهرية، نحو متّسع يتجاوز لسلطة الزمان والمكان عبر فعل القراءة.

1.2 أنطولوجيا الزمان الإنساني وتشكّل الزمن المحكي:

تحدّث ريكور عن الزمان في إطار العلاقة التأملية البينية مع القدّيس أوغسطين وأرسطو، ومما هو معلوم أنّ جوهر العلاقة التّواصلية بينهما لا يوجد ما يبرّره كونه ليس قائماً في حدّ ذاته بين المجالين، وإنّما هو مقاربة قرائية تأويلية للنّصّين تستهدف بؤرة السّؤال المركزية المضمرة في العملين، ويبرّرها عنصر الزّمان Le Temps بوصفه القاعدة الكلّية التي تؤسّس لأجزاء الخطاب السردّي. يقول ريكور (...): "ويصحّ القول إنّني أنا قارئ أوغسطين وأرسطو من يقيم هذه العلاقة بين تجربة معيشة يبطش فيها التّنافر بالتّوافق، وتجربة لغوية ضمنية يطوّع فيها التّوافق التّنافر"⁴ "لاسيما أنّ أرسطو لم يول اهتمامه بالمفاهيم الزمانية في إطار تأطيره لدرس النظرية الأدبية في كتابه "فن الشعر"، حتى وإن كانت موجودة تقوم عليها كلّ من الدّراما والملحمة، إلّا أنّها لا تتعدّى كونها دارجة في إطار البنية التكوينية التي تشكّل هيكل العمل الإبداعي. لذلك فإنّ اشتغال أرسطو مختلف بشكل كليّ، مركّزاً على عملية التّصنيف الأجناسية الذي من خلاله تتأسّس هوية كل نوع أدبيّ، بناء على مجمل الآليات الفنية والجمالية التي يحتويها النّصّ الإبداعي، وظلّت مفاهيم مجردة من الجوهر الزمنيّ.

قام ريكور بجمع المتنافر بين المجالين، الذي يتحدّد في ماهيته بما هو الكيفية أو الاستراتيجية التي طرح بها كلّ من أوغسطين وأرسطو موضوع دراسته، ليقوم التّوافق فيما بعد عبر اجترار سؤال الزمان من أساسه الفلسفي وتجيده في الخطاب السردّي، من حيث هو كنه السرد وجوهر الحكّي وكيّنونة الوجود الإنساني برمّته ف "التجربة الإنسانية قائمة في الزمن وبالزمن، ومصاغة في حبكة سردية تعطيها حركة وتهبها الحياة بعد أن فاتت وانقضت، ومن خلال توسّطها التجربة المعاشة في كليتها المتنافرة والمتضادّة بفاعلية سردية مكتوبة أو محكية حتى تضمن وحدة أكثر وانسجاماً مأمولاً"⁵، إذ يتعذّر علينا الحديث عن

المحكي خارج حدود الزمان، ما يجعل التجربة السردية مضان انبعاث العالم الزماني في صورة تكاملية تبلورها اللّغة بما هي الذاكرة، أو الخزين العلامي الرّمزي الذي يضمن للزّمن تكونه على نحو مخالف عن تتابعه الكرونولوجي، الأمر الذي تتجاوزه القدرة السردية حين تغدو فعالية إضافية، ومشروع ابتكار يبسط وعيا إبداعيا لزمان لا يلبث إلاّ أنا أبدأ منبعثا من لحظة الحكي.

وعليه فإنّ عمل ريكور، هو عبارة عن تأويلية قرائية لأنطولوجيا الزمان السردية، وقراءة من الدّرجة الثانية- كما أشار -إلى الكتابين للقبض على مؤشرات أو مبررات العلاقة في بعدها التّأويلي الذي ينأى به، عن وهم الحلقة المفرغة وشرك التّحصيل الحاصل. لذلك أشار إلى أنّ (...) "التّقاطع بين مفهوم تمّدّد النّفس (Distentio animi) المستخرج من الكتاب الحادي عشر من اعترافات أوغسطين ونظرية الحبكة المأساوية المستعارة من شعرية أرسطو أراني أتحدّث هنا عن اختراع بسبب أنّ التّقاطع المذكور يمكن اعتباره "مكتشفاً أو"منشأً"⁶ ليتحدّد من خلال قوله الإرث الذي انطلق منه نحو مشروعه السّردية، إذ نجده عاد إلى نص "فن الشعر" لأرسطو الذي يعدّ أوّل نظرية أدبية على وجه الإطلاق، مستلهما عديد المفاهيم التي تردم فجوى التّباعد والتّنافر القائم ظاهريا، واشتغل ريكور بشكل ثنائي "كون هذين العاملين وقد نشرا واحدا بعد الآخر قد تبلورا معا، وبرغم أنّ الإستعارة كانت تنتمي تقليديا إلى نظرية "الصور البلاغية..." بينما ينتمي السرد إلى نظرية "الأجناس الأدبية" فإنّ آثار المعنى التي ينتجها كلّ منهما تنتمي إلى ظاهرة الابتكار الدّلالي⁷. "بالرغم من الاختلافات الجوهرية التي الفاصلة بين الشعر والسّرد، ألاّ أنّ ذلك لا يمنع من واقع الاشتراك بينهما الذي يتجلّى في هدف المعنى الجمالي والأسلوب الفنّي الذي تبتكره قدرة الخيال

الابداعي الذي يتمكّن على واقعية الواقع اليومي، إلى عبقرية التّصوير الفنّي التي تخلق تمثيلاً عينياً لمجموع الأفكار المجرّدة التي تظلّ حبسية الوعي الصّوري.

يضاف إلى ذلك، عمله على توسيع مفهوم السرد الذي كان ضيقاً ومحدوداً مع النّظرية الأرسطية، إذ إنّهُ اقتصر على جنس دون الآخر، ليصبح السرد حينئذ هبة الفنون جميعها، والخطاب الشمولي الذي يؤسس المفاهيم التي تشكّل مقوّمات العمل السّردى بما فيها المحاكاة، والحبك من حيث هو جوهر السرد. يشير ريكور بقوله "لابدّ لنا أن نحسن الانتباه تماماً لهذه القيود الإضافية، إذ لابدّ لها أن تزول إلى حدّ ما لو أنّني اقتطفت من "فن الشعر" لأرسطو نموذج الحبك *emplotement* الذي أقترح توسيعه ليشمل كلّ تأليف نسميه سرداً⁸. إذ استطاع السرد أن يخرج عن التّأطيرات الكلاسيكية التي قرّمت إمكاناته في حدود أنواع معيّنة، ليصبح التحوّل المفهومي للسرد كاشفاً عن براديعم جديد لخطاب المحكي، بوصفه أنطولوجيا العيش داخل السرد، وبالسرد. إبداعية تطمح للعيش عبر المحكي، ومعاندة حتمية الانقضاء الزماني بشكل استرجاعي بوساطة زمن آني يقبض على أشكال الزمان، بماضيها وحاضرها ومستقبلها، وهو الزمن المروي بوصفه اللّحظة الأبدية التي يخلقها فعل الحكي، لتتحوّل السردية إلى خلاص شاعريّ أمام هاجس التّناهي، وكسب رهان حيوات مضاعفة.

تمت الإشارة إلى أنّ مفهوم الزمان عند ريكور، هو اجتهاد قرائي بدأ من "الإعترافات" لأوغسطين كأول نموذج تمكّن من خلخلة اليقين البديهيّ بشأنه، عبر تأملات فلسفية واستفهامات تؤسس لأصالة الطّرح وحدّة التأمّل الفلسفي، ويطرح أوغسطين مسألة الزمان في علاقتها بمفهوم الأبدية، ويبدو أنّ تأملاته انبثقت من سياق البحث اللاهوتي، بحيث نجده يقابل الزمان في ثلاث: الله، الأبدية، الزمن. وأنّ ماهية الزمن أعمق بكثير من التّصورات العمومية التي تزعم إدراكه بوصفه تسلسلاً للأحداث وتتابعها، إلّا أنّ هذا لا يبيّن التّصوّر

المطلوب بالكينونة الواعية بوجودها الفعلي الأصيل في العالم المعيش، وأن هذه الصيغة من التصوّر لا تؤسس الخبرة الوجودية بالتجربة الزمانية للذات الإنسانية، انطلاقاً من أن "وعينا بهذا تاريخية مؤسسة على الأحداث والوقائع ليس لها من معنى بوصفها تمثلاً للموجود وحضوراً له. فهي لا تكتسب قيمتها من ذاتها وإنما من الزمانية التي ترمّنها في قلب الوجود"⁹، الأمر الذي يتحقّق من خلال وجود العالم في معطى التغيّر والاستمرار، والتكونن داخل التاريخ.

استهلّ أوغسطين في الكتاب الحادي عشر من مجلّد "الإعترافات" بمسألة الزّمان، من خلال سؤال كان حصيفاً بأن يقشع لحظة الاطمئنان الفكري لمفهوم الزّمان، لغعادة مراجعة الوعي الإنساني بالقضية. يقول أوغسطين: "ماذا هو الزّمان إذن؟ إن لم يسألني أحد عنه، فأنا أعرفه وإن أردت أن أفسّره للسّائلين لم أعرفه"¹⁰. "فليس بمقدورنا أن نقبض على الوجود المادّي للزمن بالرّغم من أنّ الزّمان هو كيان قائم في العالم، وتحقّق الكائنات من خلاله وجودها وتطوّرها داخل فضاء النّجربة، عبر مسار تاريخي يزمن كيمياء الذات وتفاعلها وتحولاتها القائمة على الصّيرورة، كما أشار إلى ذلك هايدغير كون "هوية الآنية (...)" ليست شيئاً جوهرياً ثابتاً، بل هي أصلاً ما يتحقّق بالزّمان أي هوية الدّوام التي يحفظها الزّمان من التّبّد والتّبعثر"¹¹ "وبالتالي فهي معطى بالزّمن ومشكّل من داخل الزّمن، بما هو انقضاء وعبور وداخل هذا الانقضاء جوهر التغيّر ومشروع الكينونة في التأسيس لوجود أصيل. هذا الوجود الذي يمتثل في الخطاب الريكوري محكي الحياة الذي يقوم تجربة حدثية، بين الذات والعالم الخارجي ومع هذا الآخر الذي يعتبر عنصراً أساسياً يقوم عليه محكي الذات في تمظهراته الزّمانية والمكانية سواء. لأنّ السرد ما هو إلّا عالم الهويّات المتباينة /المتماثلة،

والمتباعدة / المتقاربة، والإمكان الذي يقف أمام هاجس هذا التناهي الزماني في عبقريته على التواصل مع من سار بهم النشاط التاريخي إلى خانة الهامش وخطوط الظل المنسي.

ذهب أوغسطين في سؤالاته، إلى تقديم مراجعة تصحيحية للتصور العام للزمن على أنه مجموع مراحل وأزمنة نوعية تأسست داخل الذات الإنسانية لتخلق الوعي المتفاوت والمتباين بين الماضي والحاضر الفعلي والمستقبل، في حين تبدو مقولة الأزمنة الثلاث في الخطاب الأوغسطيني فكرة مغلوطة عن ماهية الزمن المجردة عن كل تحديد، يقول: "الأزمنة الثلاثة: الماضي، الحاضر والمستقبل، قولة غير مضبوطة، بل قد يكون من الأنسب أن نقول: الأزمنة ثلاثة حاضر هو حاضر الماضي وحاضر هو الحاضر وحاضر هو حاضر المستقبل¹²". وعليه ينطلق أوغسطين في إشكالية الزمن، من معضلة التباس التحديد المادي والمعطى الكيفي له، بحيث أن هذا الأخير هو في حال انقضاء وتتابع ضمن اللحظة الزاهنة (الحاضر) التي يسميها أوغسطين بالحاضر ثلاثي الأبعاد، وذلك من منطلق العودة إلى مشكلة قياس الزمن. هل الزمن قابل للقياس؟ وإذا كان ذلك ممكنا ما الذي نقيسه إذا كان في حال انقضاء وتوالد بشكل دائم؟ بين ماضٍ منقضٍ ومستقبل لم يأت بعد، بينما يبقى هذا الحاضر الزاهن بما هو اللحظة التي يعيها الكائن من حيث هي وعي بالآنية من جهة، وتعذر إمكان فهمها حتى يتسنى مقاربتها فعليًا دونما لبس من جهة ثانية، وتنزيلها على مستوى الإدراك المادي دونما حرج التجريد وأزمة الوعي الصوري، مادام أن هذا "الماكان" هو ذلك الغياب الذي حضر وانقضى في الماضي، وأنّ الذي "سيكون" هو ذاك الغياب الذي سيحضر ثم ينقضي في المستقبل حدًا يسمع لنا أن نعتبر أن الحضور الحق هو هذا النمط من الانقضاء والمجيء بأبعاد الزمان الثلاثة وأنماطه التي يتشكّل ضمنها لحظة وجوده¹³.

هذا السؤال الذي يذيل وراءه سؤالاً أكبر منه، وهو نتيجة عكسية لطرحه تأتي تباعاً له حول

إمكانية وجود الزّمن ولا وجوده التي كانت من أكبر الإحراجات التي قضّت للأفكار السّابقة مضجعها، في زحمة الخطابات الكلاسيكية التي نظّرت للمسألة.

هل الزّمن موجود بالفعل حتّى يتسنى لنا قياسه؟ فما نقيسه هو شيء خاضع للوجود المادي من خلال شيئته، بينما الزّمن معطى فلوت عن التّعين الواقعي، بيدّ أنّ ما يبقى هو الحاضر بوصفه اللّحظة اللّابثة، وإن كانت كذلك فهي الأخرى في حال مرور بشكل دائم، وهي اللّحظة التي تشهد على حالات الزّمن المتباينة بين الماضي والمستقبل من جهة، فنحن نستدعي الماضي في لحظة الوعي بالحاضر وكذلك المستقبل الذي يتجلّى في أزمنة الحاضر. كيف ذلك؟ فالأول عبر الذاكرة (التذكّر) الذي ننشد من خلاله الحاضر والمستقبل من خلال ما نسمّيه بالتّوقع، وكلّها مظاهر تمثّلات زمانية داخل النّفس الإنسانية يظلّ الحاضر الزّمن الأساسي الذي تتوطّن فيه، لكونه الدائم في ظلّ التّباين الزماني في العقل الإنساني. وهوما يسميه أوغسطين بـ "الحاضر ثلاثي الأبعاد" باعتباره الشاهد المطلق على وجود الزمن والمؤسس لتاريخية الكائن في حدود تجربته الوجودية، بما هو الحاضر الدائم المؤتمن على الزّمان برّمته في صورته الجدلية بين الماضي والمستقبل والذي تمثّل عند أوغسطين في "أطروحة الحاضر ثلاثي الأبعاد...حاضر الأشياء الماضية هو التذكّر وحاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر وحاضر الأشياء المستقبلية هو التّوقع"¹⁴ لأنّ هذا الحاضر بالنسبة للفرد، هو الزّمن الوحيد الذي يعيه من هو كائن وموجود، لكن سرعان ما هو في تلاشي وغروب في الآن ذاته. وهذا الحاضر في آنيته يسترجع الماضي حيث يغدو ذاكرة مستجدّة مندمجة في أفقه، ثمّ تهيّء لقادم في عداد الحضور تبني من خلال آثار المنقضي صوراً علامية تستشرف بها إمكان تحقّقها آنياً، ثمّ تتحوّل هذه الأخيرة بدورها إلى خزين الذاكرة، والزّمن ينقضي في تجدد واستمرار بوصفه كذلك. ويؤكد أوغسطين بقوله:

(...)وأما الزمان الزمان كله فليس بالحاضر: ولذا سيرى الماضي كله يطرده المستقبل، وكلّ المستقبل يتبع الماضي، وأنّ كلا من الماضي والمستقبل مخلوقان وصادران عما هو الحاضر الدائم¹⁵.

لذلك امتثل الزمن لنا قياسيا داخل هذا الحاضر تذكرا، بمقدار ما ينبني في الذاكرة من آثار انطباعية سالفة الحدث، وتنبؤا استنادا إلى مؤشرات كائنة في حدود اللحظة الحاضرة تنتمي إلى هذا الطارئ (المتوقع حدوثه) من حيث هي أجزاء ضمن تأليف بنيوي، كالعلاقة بين السحاب وهطول المطر كونه نتيجة حتمية وبديهية لذلك. ومن ثمة يتجاوز أوغسطين إشكاليته القياس والوجود الزمني معا ضمن ثلاثية: الذاكرة - الحاضر - التنبؤ.

يجدر الإشارة، إلى أنّ طرح أوغسطين الزماني اقترن بثنائية الله والأبدية، وهي تواسجات علائقية تساهم في تخفيف عبئ اللّغز الزماني والالتباسات المحاطة به. وقد اعتبر أوغسطين أنّ الزمان الإنساني ليس هو الزمن الكسمولوجي الذي يراه أرسطو ممثلا في حركة الأفلاك والأجرام السماوية، فالزّمان بالنّسبة له هو عالم هيولي تعيش في تركيبته كلّ الكائنات والموجودات الحيّة بوصفه الشّاهد على تاريخيتها وإمكانية كينونتها. فلو حصرنا الزّمن في حركة الأفلاك فإنّ ذلك يعني تجسيده من حيث هو شيء موجود بالفعل، ثمّ تحجيمه وتقييده ضمن حركة ممتدّة من النقطة (أ) إلى النقطة (ب)، ليكون له عندئذ بداية ونهاية يقف عند حدّها. بيد أنّ الزّمان على غير شاكلة ودونما استغراق محدود بعلامة انتهاء، وهو الأمر الذي يميّز القضيتين: الأوغسطينية عن الأرسطية في الطّرح والمعالجة. لأنّ العمل سيكون عبارة عن مقابلة أو قياس اللامادّي (الزمن) بما هو مادّي (حركة الأجرام)، وبالتالي يغدو الأمر عبارة عن مفارقة وتلفيق للمفاهيم. يقول أوغسطين: "من الواضح إذن أنّ حركة جسم ما ليست هي نفسها ما نقيس به ديمومة حركته، فإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ أن يتّضح أيّ الأمرين يحسن أن يسمّى بالزمن¹⁶". في حين أنّه وبإمكاننا أن

نجد أنّ هذه الأجرام السّماوية، ما هي إلّا بنيات جسمانية مادّية تقوم هي الأخرى على بناء زمني يحكمها، إذ تظلّ كائنات بينها الزّمان ويعطيها شاهد وجودها في فضاء العالم الخارجي، وليس العكس.

على أساس من ذلك، كانت مقابلة الزمان مع الثنائي: الله الأبدية طريق البحث التأملي، لأنها مسائل تتعالق فيما بينها من حيث الجوهر والماهية على وجه التقارب لا التّطابق المباشر الذي يلغي، الفوارق بين أنطولوجيا اللحظة الآنية، والأبدية بما هي لحظة تعلق على الزّمنية الطّبيعية. الأمر الذي يدفعنا لأن نستفهم عن: ما مشروعية العلاقة بين الحاضر الدائم بما هو جوهر الزمن الإنساني، والأبدية؟ لأنّ "الزّمن دوما- ما يجعلنا نفكر في الأزلية. على اعتبار أنّ كلا من الزمن والأبدية بمثابة الإخوة ونحن نعلم أنّهما كلاهما يبدوان متطابقين، ولكنّا أعطيناها هذه الأسماء المختلفة، والهويات المتفرقة¹⁷ " ما يجعل التّفكير في الزمان مقرون بشكل بديهي مع مسألة الأبدية، ويتعذّر فهم كلّ واحد منهما بمعزل عن الآخر. فالله بما هو المطلق المتعالي عن المفهومات الواقعية، والصّور التّجسّدية، الكائن الأسمى المنزّه عن الفناء؛ بمعنى الدائم الوجود في حكم الانقضاء والزّوال، ثمّ كونه الثّابت أمام وجود وموجود عرضة للتّحول والتّجدد في ظلّ تفاعلاتها مع بنية الزّمن التي لا تعرف هي الأخرى الرّكود، يقول أوغسطين: "فأنت الكائن الأسمى وأنت الصّمد لا يعرف التّغيّر، لا يتمّ فيك يومنا الحاضر ومع ذلك فهو فيك يتمّ لأنك تسع كلّ شيء¹⁸ ". وبالتالي تغدو لحظة اللّبث الدائم تلك، هي نقطة العلاقة التي تقيم الجوار بين المفاهيم الثلاث المتداخلة.

فكنه الأبدية هو، لبث دونما أيّ بداية أو نهاية تظلّ راهنا يتدقّق افقا آنيا ومستشرفا على الدّوام، لاشيء من الوجود أو الموجود عارض لسمة التّغيّر، بل تظلّ الموجودات ذاتها

في لحظة الآن سيّالة مستمرة. فلو عدنا إيتيمولوجيا إلى المصطلح لوجدنا أنّ "الأبد Aeténitas/Eenternité في اللغة الدّهر، والدّائم والقديم والأزلي والجمع آباد وأبود، وهو في الاصطلاح الزمان الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء، أو المدّة التي لا يتوهم انتهاءها بالفكر والتأمّل، أو الشيء الذي لا نهاية له ¹⁹". وبالتالي يستغلّق فهم الزّمن بمعزل عن الأبدية التي هي بشكل ما، كائنة فوق هذا الوجود الفعلي. بينما يتم تعقّل إمكانية قيامها تحديد، فريكور يقابل بينهما بناء على مبدأ مشترك داخل هويّة كلّ منهما، أو جوهر ما تكمن من خلاله كينونة كلّ من الزّمان والأبدية وحتى الله، وذلك يمثل في تفلّت الإدراك بالجانب الكيفي الذي يتكوّن به عنصر الزّمان والأبدية وموضوع الله. فنحن ندرك بشكل يقيني وجودهم، بيدّ أنّ هذا لا يعني استحضار كيفية تخلّق الأبدية من حيث هي ذلك اللّبث الدّائم، والزّمن بوصفه الحاضر الدّائم والله من حيث هو كيان فوق كلّ تجسيد.

فالزّمن عند أوغسطين، يقع داخل النّفس الإنسانية في تجلّياته الثنائية بين الماضي والمستقبل، فيبقى الحاضر الدّائم حلبة الجدل بين الزّمنين وإن كان في طبيعته استمرار وتوالداً آنيا لا يعرف النّهاية، وإنّما ماهيته الانقضاء والتغيّر في ظلّ هذا التعاقب الزمني الحاضر. هذا الأخير يمثّل نسخة عن الأبدية في أنطولوجيا الزمان الإنساني المحكوم بالنقص الطبيعي القائم على الابتداء والانتهاء، وهذا هو مكن الفرق بينه وبين الأبدية التي لا ابتداء لها ولا نهاية، غير خاضعة للتحوّل ولا الانقطاع في حين أنّ "الأبد الزماني هو المدّة التي ليس لها حدّ محدود في الماضي والمستقبل، أو الزمان الدّائم الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله لأنّه تعالى كان وسيكون دائماً ²⁰". فالحاضر الدّائم وإن كان زماناً يتقاطع مع الزّمن الأبدي، إلّا أنّه بؤرة حيوية بالانقسامات والقطائع الزمنية التي تتأرجح بين الاسترجاع الماضي، ضمن حالات العقل المتمثّلة في الذاكرة من جهة، فتتوقّع عوالم المستقبل الذي يتحوّل فيما بعد إلى ماضٍ منقّص، انطلاقاً من طبيعة

الزّمن ذاته الذي "لا يقف داخل حدود المرحلة الواحدة نظرا لنتاهي وحداته المكوّنة لكل مرحلة، فضلا عن تداخل المراحل الزّمنية ببعض، على الرّغم من تتابعها"²¹... وبالتالي ضمن هذه الحلقة الدّائرية تشغل حركية الزّمن الإنساني عند سلّم الحاضر الدّائم، بوصفه الشاهد على قيم المتغيّرات كونها الثّمة القائمة فاصلا بين الزّمان الإنساني، والزّمان الأبدي.

3. خاتمة:

يسعفنا القول نتاجا على ما ألمعنا عليه سلفا، في هذا البحث الذي تناول أهم المفاهيم والقضايا التي أصّل لها الدّرس السّردي عند الفيلسوف الفرنسي بول ريكور واشتغل عليها باعتبارها محطّات معرفية شكّلت المبادئ الأساسيّة لهويّته الفكرية، ونشاط النظرية السّردية خصوصا، وعليه كان من خلاصة ما تقدّم كآلاتي:

1- شكّل السرد قاعدة بؤرية، ونهجا تداخلت فيه مجمل الظواهر والقضايا الفكرية الفلسفية التي أسعفت أطروحاته التي امتطت في ركبها التأويل لتجاوز النموذج الوصفي ومحدودية الاختصاص والمجال، بحيث استطاع عبر ذلك أن يجعل من السرد سبيلا متشعبا للمعرفة التي تتهندس ضمن حلقة الفهم المتواصلة بكونية العقل التّفكّري واحتمالية الطّرح وتنوّع الآليات.

2- امتثل الزّمان دالا مركزيا في فلسفة السرد عند بول ريكور، من حيث إنّّه قوام الوجود الإنساني إجمالا والذي ظلّ لغز الإشكال في الأطروحات الفلسفية منذ القدم. فشكّل أوغسطين ورقة التّقديم وجوهر الطّريق لمشروعه، ذلك أنّ كنه السرد هو الزمان ومن ثمة تقدّم ريكور بوصلة قرآنية تأويلية بين أوغسطين وأرسطو سعيا نحو تمثيل واقعي مجسّد لمعطى الزمان على سبيل الحلّ أو التفسير لالتباسيته "شاعريا" تمثّله اللغة من حيث إنّها

القدرة على صياغة الوجود والموجود في عالمها، لأنّ فهم الوجود عند ريكور لا يقوم على نحو مباشر وإنّما تتولّى الوسائط الرمزية اللغوية مهمة ركب المعنى تأويلا وفهما.

3- قام السرد عند ريكور وسيطا إبداعيا بين الزمان والوجود، وذلك لتعميق الصلة بين النصّ والتّجربة الإنسانية المعيشة التي تبقى في صورتها البيولوجية الباهتة إذا لم تتزمن داخل لقطة السرد لحبك شتاتها وإعادة تشكيل تنافرها ضمن توليفة التّأليف السردّي الإبداعي.

4- يعتبر السرد قانون إمكانية لتجديد وتمديد فعل التّجربة الإنسانية ومضاعفتها عبر القراءة وفعالية الخيال الأنطولوجي الذي يستطيع من خلاله القارئ الإقامة في عالم مختلف مغمور، يقيم الحياة في ظلّ مشهدية كثيفة بصورة الآخر حضوره نصيًا بوصفه فنيّة سردية وجمالية إبداعية تعزّز من صورة الذات في خلاصها من توحدّها وانفرادها، ثم اندماجها في آفاق الجدل والفهم الحوارية.

5- إنبنى السرد في صورته، كصياغة لغوية مفهومية لمعطى الخيال التّخيطي عند إمانويل كانط، ذلك أنّ إعادة تشكيل الحياة تستدعي حضورها على مستوى ثاني مادّته "الخيال"، إذ من خلاله يتمّ الخروج عن النّماذج الكلاسيكية على مستوى النصّ، والخروج على الرّؤية العيانية لتجربة الفعل الإنساني ليصبح الأمر حيوات داخل السرد /النصّ.

4. قائمة المراجع:

¹ عبد الله البريمي، فلسفة التّأليف في الأدب والتاريخ: هيرمينوطيقا الزمن المحكي عند بول ريكور، ضمن كتاب: فلسفة السرد: المنطلقات والمشاريع منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014، ص84.

² مرجع نفسه، ص84.

³ بول ريكور، الحياة بحثا عن السرد، ضمن كتاب: الوجود الزمان السرد، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص55.

- ⁴ بول ريكور، الزمان والسرد: الحكمة والسرد التاريخي، تر: سعيد الغانمي /فلاح رحيم، ج1، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط1، 2006، ص63.
- ⁵ حاتم الورفلي، بول ريكور: الهوية والسرد، دار التنوير، د-ب، د-ط، 2009، ص123.
- ⁶ بول ريكور، بعد طول تأمل، تر: فؤاد مليت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص95.
- ⁷ بول ريكور، الزمان والسرد، ص13.
- ⁸ مصدر نفسه، ص69.
- ⁹ حاتم الورفلي، بول ريكور: الهوية والسرد، ص117.
- ¹⁰ أوغسطين، إقرافات القديس أوغسطين، تر: إبراهيم الغربي، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، قرطاج، ط1، 2012، ص375.
- ¹¹ الفلسفة التأويلية عند ريكور، سعيد الغانمي، ضمن كتاب: الوجود الزمان السرد، ص28.
- ¹² أوغسطين، الاعترافات، ص382.
- ¹³ حاتم الورفلي، الهوية والسرد، ص117.
- ¹⁴ مصدر سابق، ص ص، 30-33.
- ¹⁵ أوغسطين، الكتاب الحادي عشر: الاعترافات، ص 372.
- ¹⁶ مصدر سابق، ص ص 38-39.
- ¹⁷ نانسي أمير توفيق مرقص، الزمان في فلسفة القديس أوغسطين، ضمن كتاب: المؤتمر السنوي الدولي الرابع لقسم الفلسفة-كيف نقرأ الفلسفة-، جامعة الإسكندرية، نوفمبر، 2018، ص225.
- ¹⁸ مرجع سابق، ص 29.
- ¹⁹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، د-ط، 1982، ص29.
- ²⁰ مرجع نفسه، ص29.
- ²¹ حاتم الورفلي، بول ريكور: الهوية والسرد، ص115.