الجزء الأول

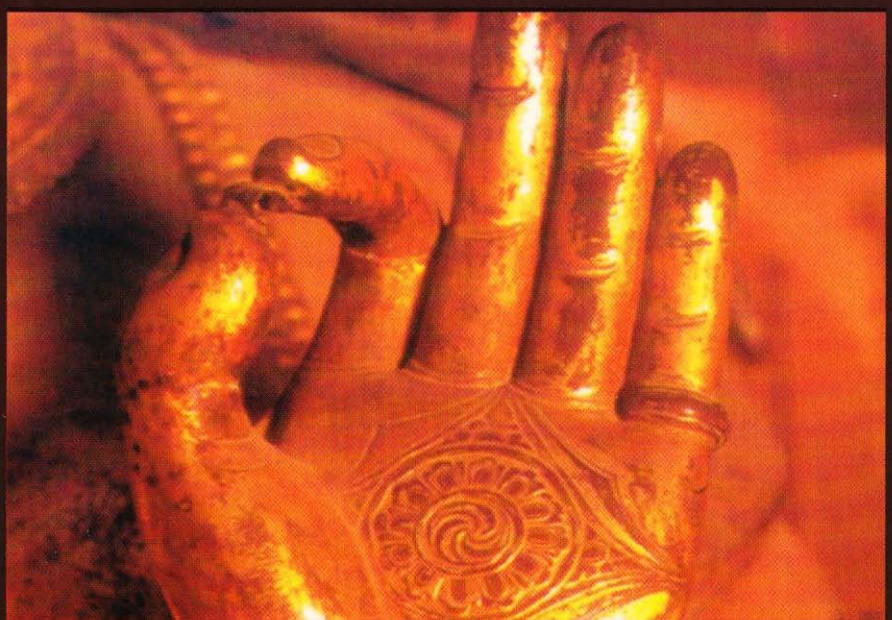
بول ريكور

الزمان والسرد

الحبكة والسرد التاريخي

ترجمة
سعيد الغانمي و فلاح رحيم

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي



علي موزة

الكتاب الجديد

منتدى مكتبة الاسكندرية www.alexandra.ahlamontada.com

منتدى مكتبة الاسكندرية www.alexandra.ahlamontada.com

دار الكتاب الجديد

سعيد الغانمي

- ناقد وكاتب عراقي مقيم في أستراليا.
- له أكثر من ثلاثين كتاباً مطبوعاً ما بين موضوع ومترجم.

من أعماله المنشورة:

- اللغة علماً، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.
- المعنى والكلمات، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1988.
- أقنعة النص، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1991.
- العمى والبصيرة، تأليف بول دي مان، ط1، الإمارات، المجمع الثقافي، 1995، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
- السيمياء والتأويل، تأليف: روبرت شولز، المؤسسة العربية، بيروت، 1993.
- منطق الكشف الشعري، المؤسسة العربية، بيروت، 1998.
- مئة عام من الفكر النقدي، دار المدى، دمشق، 2000.
- ملحمة الحدود القصوى، المخيال الصحراوي في أدب إبراهم الكوني، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.
- الكنز والتأويل، قراءات في الحكاية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993.

فلاح رحيم جاسم الحيدري

ولد في العراق، عام1956.

- حصل على شهادة الماجستير في الأدب الإنجليزي من كلية الآداب.
- نشر العديد من المقالات الأدبية والفكرية في الدوريات العراقية والعربية.
- يعمل الآن أستاذاً بكلية التربية بنزوى- سلطنة عمان.

ترجم إلى العربية:

- بحر ساركاسو الواسع (رواية) جين ريز،
- ماريو والساحر (رواية) توماس مان.
- تحت غابة الحليب، ديلان توماس.
- فضيحة، شوساكو أندو.
- اضطراب وأسى مبكر، توماس مان.
- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا- بول ريكور، (دار الكتاب الجديد المتحدة، 2002).
- الذاكرة في الفلسفة والأدب — ميري ورنوك (تحت الطبع - دار الكتاب الجديد المتحدة).
- حفلة الوداع " رواية " ميلان كونديرا، (تحت الطبع).
- القراءات المتصارعة — بول آرمسترونغ، (تحت الطبع).
- الترجمة وإعادة القراءة والتحكم في السمعة الأدبية-أندريه لوفيفر، (تحت الطبع).

بول ريكور

الزمان والسرد

الحبكة والسرد التاريخي

الجزء الأول

ترجمة
سعيد الغانمي و فلاح رحيم

راجعه عن الفرنسية
الدكتور جورج زيناتي

دار الكتاب الجديد المتحدة

عنوان الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية

Temps et récit: L'intrigue et le récit historique
Tome 1
Paul Ricœur

Les Editions du Seuil

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1983 في دار سوي الفرنسية

حقوق الطبعة العربية محفوظة لدار الكتاب الجديد المتحدة وذلك بالتعاقد مع دار سوي الفرنسية

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2006 إفرنجي

أوتوستراد شاتيلا ـ الطيونة، شارع هادي نصر الله ـ بناية فرحات وحجيج ـ طابق 5.
خليوي: 933989 ـ 3 ـ 00961 ـ هاتف وفاكس: 542778 ـ 1 ـ 00961 – ص.ب. 6703/14 بيروت ـ لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb – الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

بول ريكور
الزمان والسرد ترجمة: سعيد الغانمي وَ فلاح رحيم
راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي
17 × 24 سم
424 صفحة
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-328-9
رقم الإيداع المحلي: 2003/5679
رقم المجموعة: ISBN 9959-29-327-0
الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopyings, recording or by any information storage retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس ـ الجماهيرية العظمى ـ oeabooks@yahoo.com

المحتويات

مقدمة الترجمة العربية 7
مقدمة المؤلف 13

القسم الأول
دائرة السرد والزمانية

1. التباسات تجربة الزمن في الكتاب الثاني من اعترافات القديس أوغسطين 23
2. الحبك: قراءة «فن الشعر» لأرسطو 63
3. الزمان والسرد: ثالوث المحاكاة 95

القسم الثاني
التاريخ والسرد

4. أفول السرد 153
5. دفاعات عن السرد 193
6. القصدية التاريخية 275

استنتاجات 353
هوامش الكتاب 360
دليل الأعلام 405
فهرس المصطلحات 409
دليل المصطلحات 423

مقدمة الترجمة العربية

ما الذي يجعل بول ريكور راهناً بالنسبة للقارىء العربي؟ ولماذا «الزمان والسرد»؟

اتفق مترجما هذا الكتاب على أهمية تقديم فكر بول ريكور وأعماله الرئيسة إلى القارىء العربي بوصفه عوناً على تجاوز الكثير من محن الفكر العربي الحديث. وقد شرعا في عملية التقديم هذه من قبل(*) في محاولة لسد نقص مؤسف في التعريف بهذا المفكر الأصيل. يصدر الاحتفاء بريكور وإحياء فكره من إدراك نقدي لمفارقة ظل الفكر العربي يكابد آثارها المدمرة منذ الثمانينيات من القرن العشرين. فمنذ ذلك الحين بدأ يتبلور في ميادين الفكر والثقافة مساران مهيمنان لا سبيل إلى التفكير في بديل عنهما. يدعو المسار الأول منطلقاً من الدعاوى الشكلانية والبنيوية وما بعد البنيوية إلى النظر في النص بوصفه كياناً مغلقاً وإلى اللغة بوصفها منبتة الصلة بالإحالة على التجربة المعيشة والوجود الإنساني. وبرغم عمق بعض الدراسات الساعية في هذا الاتجاه وقدرتها على فتح الطريق أمام قراءة جديدة لتراثنا الأدبي والفكري، فإن معضلته تتمثل في عجزه عن الحركية الإيجابية التي

(*) أصدر سعيد الغانمي ترجمته لكتاب «الوجود والزمان والسرد؛ فلسفة بول ريكور» عن المركز الثقافي العربي عام 1998 وأصدر فلاح رحيم ترجمته لكتاب بول ريكور «محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا» عن دار الكتاب الجديد المتحدة، عام 2002 .

تعيد للفكر خصوبته الفاعلة. ولا نبالغ إذا قلنا إن هذا المسار يكاد يصل بنا إلى عدمية عقيمة . أما المسار الثاني الذي يتبلور على نحو متزايد فإنه مسار التعصب والانغلاق الأصولي الذي يقصي الآخر ويدعي احتكار الحقيقة. وهو وريث عقود التمترس الايديولوجي المقيت الذي لم يصل بالعرب إلى إنجاز يذكر.

مقابل هذه المفارقة نقدم حلول بول ريكور التي لا تدَّعي السحر، وإنما تفتح أمام الفكر طريقاً خصباً مثمراً فاعلاً. ميزة فكر ريكور أنه إيجابي ينطلق من شاغل متجدد هو تأمل العلاقة الإشكالية الثرّة بين النص والفعل. يتمحور سؤاله الأهم حول الكيفية التي يتمثل بها النص التجربة المعيشة دون السقوط في تبسيط مخل أو تعميم فج. وجذور فكره تمتد في حقلين لم يجدا في الفكر العربي اهتماماً يناسب أهميتهما، ونعني بهما الظاهراتية (الفينومينولوجيا) ونظرية التأويل (الهرمنطيقا).

ساعد ريكور على إغناء مشروعه الطموح قدرته على محاورة معظم المناهج الفكرية الحديثة حواراً أثرى منهجه واستنتاجاته على الدوام. لم يرفض ريكور رفضاً قاطعاً متحيزاً الدعوات التي قادتها البنيوية وقرينتها السيميائية إلى الانشغال باللغة كنظام مغلق، بل تمكن من استلهامها محققاً نقلة تجاوزتها دون أن تلغيها. وبفضل منهجه الظاهراتي التأويلي المنشغل بالوعي والقصدية تمكن ريكور من التفاعل مع أنماط متنوعة من الوعي التفسيري وكتب في الفرويدية والأنثروبولوجيا ومناهج التاريخ والماركسية والهرمنطيقا والرمزية وغيرها، حريصاً في كل ما كتب على إبراز النقلة الحركية المدهشة للفكر بين نص وتجربة معيشة. وظل ثالوث ريكور المحوري ناشطاً على الدوام، ونقصد به ثالوث الفهم والتفسير والنقد. لحظة الفهم في منهج ريكور على الأخص تهمنا كعرب يحملون إرثاً حضارياً عريقاً لا يريدون أو لا يستطيعون إلغاءه. وتفتح لحظة التفسير الباب واسعاً أمام اجتهادات الفكر وإبستمولوجيا التفاعل مع المعيش. أما لحظة النقد والمفارقة

فما أحوجنا إليها. ويتحقق فعل هذا الثالوث في إطار الدائرة التأويلية التي تمنع التنكر لأي ركن فيه.

هكذا نرى أن بول ريكور يشق أمامنا طريقاً جديداً يرفض من جهة عقم دعاوى انغلاق النص دون أن يغفل خصوصية البناء الرمزي للنصوص وخواصها اللغوية الأسلوبية، وهو ما يضمنه مفهومه في التوسط الرمزي بوصفه مكوّناً أساسياً للوجود الإنساني. بهذا الانفتاح ينقذنا ريكور من هوّة العدمية التي بدأت تلف الكثير من المثقفين العرب بعد عقود من الانغلاق أمام التجربة المعيشة. يرفض ريكور من جهة أخرى دعاوى احتكار الحقيقة منطلقاً من أطروحة أن التفسير مهما أنجز لن يتمكن من الإحاطة بكل أركان الفهم. لكن كل الدعاوى الفكرية الجادة تجد في فكر ريكور متسعاً لها وقبولاً إذ أن طبيعتها الاختزالية في مواجهة غزارة الوجود لا تنزع عنها الشرعية. وهكذا يوفر لنا ريكور دعامة فكرية رصينة في سعينا إلى التعددية وقبول الآخر.

يشكل كتاب «الزمان والسرد» واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في أواخر القرن العشرين، حتى لقد وصفه المنظر التاريخي هيدن وايت بأنه «أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أُنتِجتْ في قرننا هذا». وارتأى باحثون آخرون أنه يشكل قمة من قمم الفلسفة الغربية يضفي فيها ريكور دماً ولحماً على نظرية كانط في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقاً سردياً لنظرية هيدغر في فهم الزمان الأنطولوجي.

يقع هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء. يراجع ريكور في الجزء الأول، الذي بين يدي القارئ، المفهوم الغربي عن علاقة الزمان بالسرد. وهو يقع في قسمين. يعنى القسم الأول، وهو بعنوان «دائرة السرد والزمانية»، بمراجعة مفهوم القديس أوغسطين عن الزمان، الذي حاول فيه أن ينظّر للزمان من خلال الأبدية، ولكنه وجد نفسه ينساق في البحث عن الزمن إلى البحث في حاضر ثلاثي الأبعاد، هو ما يسميه بحاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، في مقابل تنظير أرسطو للزمان في كتابه «فن الشعر»، الذي يكمن

في قراره، في رأي ريكور، مفهوم عن الزمان بوصفه تتابعاً للأفعال السردية وتنظيماً لها. وهذا ما يشكل قوام مفهوم الزمان عند ريكور. غير أن أرسطو سرعان ما أهمل هذا المبحث، وأجل بحث الزمان إلى كتاب «الطبيعيات»، حيث انتقل مدار البحث من الخاصية الإنسانية في ترتيب الأحداث السردية إلى نوع الحركة الطبيعية في إطارها الكوني الكوزمولوجي. وفي الفصل الثالث عن ثالوث المحاكاة يقدم ريكور مراجعة نقدية لمفهومي كانط وهيدغر عن الزمان، حيث ينظر كانط إليه لا بوصفه موجوداً تجريبياً، كما دأب على ذلك التراث الذي يمتدّ من أرسطو حتى نيوتن، بل بوصفه مخططاً لإدراك التصورات في الجهاز العقلي المجرد. فلا وجود للزمان في الخارج، بل هو مفهوم متعالٍ في العقل الإنساني نفسه.

ومن ناحية أخرى، اعتبر هيدغر الزمان أفقاً لإدراك الوجود في العالم. وما دامت الآنية (الوجود هناك) لا تدرك ذاتها إلا بوصفها مقذوفة في العالم وبين الآخرين، فهي مقذوفة للوجود في الزمان، لا باعتباره ظاهرة طبيعية تحددها حركة الأفلاك، بل باعتباره منزعاً إنسانياً لاستشراف المستقبل الذي يتربص به الموت. وبالتالي فالزمان هو أفق هذا الوجود في العالم مفهوماً بوصفه اشتراعاً للإمكانيات البشرية التي تحاصرها المحدودية والنهائية.

يطور ريكور في الفصل الثالث مفهوماً عن الزمان يوفق فيه بين ما أفلت من أوغسطين وأرسطو من جهة، حيث يستمد الزمان قيمته عند الأول من خاصية ارتباطه بالأبدية بوصفها الحاضر الدائم، برغم انتباهه لطبيعته الذاتية، ويستمد الزمان عند الثاني قيمته من ارتباطه بحركة الأجرام السماوية من جهة، ومن خاصية ترتيب الأحداث السردية في «فن الشعر» من جهة ثانية، وحيث يوفق أيضاً بين الذاتية المتعالية عند كانط، والأنثروبولوجيا التأويلية عند هيدغر. من هنا يعيد ريكور النظر في مفهوم المحاكاة الأرسطية، موسعاً إياه لكي يجعله على ثلاث مراحل هي المحاكاة 1، التي يقرنها بفهم الوظيفة التوسطية للفعل، في بناه الثلاث، وهي البنائية، أي انخراطه في تراث

سابق، واستجابته للتوقعات والمعايير، والرمزية، بمعنى أن الفعل هو شبكة مفهومية تستند إلى إطار ثقافي شامل، وتحكمها المعايير السائدة في الثقافة بمعناها الأوسع، والزمنية، بمعنى أن يعبر أي فعل سردي عن فكرة حاضر الحاضر، أو فهم هيدغر للزمن بوصفه حاضراً للانهماك والهم، لا للتوقيت. لقد أشار أرسطو إلى سوء الحظ من غير استحقاق في بعض الأعمال الأدبية، ورأى أنه يثير شفقة الجمهور. وليس سوء الحظ الذي يواجه البطل دون أن يستحقه سوى تسمية أخرى للمحاكاة 1، كما يفهمها ريكور.

ومن ناحية أخرى هناك المحاكاة 2، التي هي وساطة بين الأحداث التي تتكون منها القصة وبين القصة نفسها. فهي عمل فعالية التصور لاستخراج تصور من تتابع بسيط، كما هي تأليف بين الأحداث المتغايرة. تحوّل حبكة الأحداث المتسلسلة إلى قصة متماسكة، من خلال انتهائها إلى نتيجة معينة تستخرج من التتابع البسيط تصوراً معيناً. وهذه هي وظيفة الخيال، لا بوصفه ملكة نفسية أو فردية، بل بوصفه القالب التوليدي المكوّن للقوانين، وبالتالي يقوم الخيال المنتج مقام المخيال الذي يؤدي وظيفة التخطيطية عند كانط، لأن الخيال المنتج هو المصهر الذي تتمّ فيه عملية توليد النماذج، في إطار ما يسميه ريكور بالابتداع والترسب. وتشير المحاكاة 3 إلى تقاطع عالم النص وعالم القارئ أو السامع، أي إلى امتزاج المرجع الداخلي للنص بالمرجع الخارجي له. وهنا يعيد ريكور النظر في التأمل الغربي بالزمن، الذي انقسم بالتساوي بين فهم أوغسطين له قريناً بالأبدية وفهم هيدغر له قريناً بالموت.

في القسم الثاني يبدأ ريكور بعد أن أكمل طرح المهاد النظري لبحثه في القسم الأول في دراسة واحد من ركني السرد: التاريخ والقصص، فيخصص القسم الثاني، وهو بعنوان «التاريخ والسرد» لتحليل الإشكالية التي تقوم عليها الكتابة التاريخية باعتبارها استمراراً للأنطولوجيا التي تقوم عليها الكتابة السردية عموماً، برغم ما تدعيه الكتابة التاريخية من أصالة السرد الموضوعي الصادق. يطور ريكور أطروحاته في هذا القسم انطلاقاً من حوار ثر بين

التاريخ والنقد الأدبي والفلسفة الظاهراتية في محاولة لفتح قنوات اتصال بين هؤلاء الشركاء المتفرقين.

في الفصل الرابع من الكتاب المعنون بـ «أفول السرد» يتناول ريكور بنقده الجذور المعرفية للكتابة التاريخية في طبعتيها لدى مدرسة الحوليات الفرنسية، ولدى الوضعية المنطقية الإنجليزية. يحاول ريكور تحقيق التقاء بنّاء بين منهجية الأولى وإبستمولوجية الثانية. في الفصل الخامس «دفاعات عن السرد» يقدم ريكور عرضاً نقدياً لمحاولات مجموعة هامة من المنظّرين التاريخيين لمد الكفاءة السردية إلى الخطاب التاريخي مؤسساً عبر ذلك لفهم جديد للسببية في التاريخ وقابلية متابعة القصص ودور الفعل التصوري.

أما الفصل السادس «القصدية التاريخية» فيعنى بمشكلة الاشتقاق غير المباشر للمعرفة التاريخية من الفهم السردي من جهة وبمنزلة الحدث الإبستمولوجية ومنزلته الأنطولوجية من جهة أخرى. وتثار في سياق ذلك العلاقة الإشكالية بين مساهمة الفاعلين الأفراد والأحداث الجزئية من جانب والتيارات الكبيرة والعميقة للتاريخ التي تتصف بالشمول من جانب آخر.

اعتمدنا في ترجمة هذا الكتاب على الترجمة الإنجليزية الصادرة عن مطبعة جامعة شيكاغو، 1984، التي قام بها كاثلين ماكلوخلين وديفيد بيلور، وراجعها المؤلف نفسه، مثنياً عليها بوصفها «إعادة كتابة» لنصه الأصلي. تمت ترجمة الجزء الأول مناصفة فقام سعيد الغانمي بترجمة الفصول الأربعة الأولى وهوامشها، بينما قام فلاح رحيم بترجمة مقدمة المؤلف والفصلين الأخيرين وهوامشهما. وراجع كل منهما ترجمة الآخر. وتولى سعيد الغانمي مراجعة هذا الجزء من الكتاب كاملاً وتوحيده أسلوبياً واصطلاحياً. ويتمنى المترجمان أن يكونا قد قدما للقارئ العربي عملاً تأسيسياً متميزاً. وفي الختام لا بدّ من إزجاء كلمة شكر للصديق سالم الزريقاني مدير عام دار الكتاب الجديد المتحدة الذي يحرص على تقديم ما يغني القارئ العربي وثقافته.

المترجمان

www.alexandra.ahlamontada.com منتدى مكتبة الاسكندرية

مقدمة المؤلف

يشكل «حكم الاستعارة» و«الزمان والسرد» ثنائياً. إذ إن هذين العملين وقد نشرا واحداً بعد الآخر، قد تبلورا معاً. وبرغم أن الاستعارة كانت تنتمي تقليدياً إلى نظرية «الصور البلاغية» (أو صور الخطاب) بينما ينتمي السرد إلى نظرية «الأجناس» الأدبية، فإن آثار المعنى التي ينتجها كل منهما تنتمي إلى ظاهرة الابتكار الدلالي ذاتها. وفي كلتا الحالتين ينتَج هذا الابتكار بأكمله على مستوى الخطاب، أي مستوى أفعال اللغة التي تساوي الجملة أو تزيد عليها.

مع الاستعارة يكمن الابتكار في إنتاج صلة دلالية بوساطة نسبة غير متصلة بالموضوع: «الطبيعة معبد من الأعمدة الحية...». الاستعارة نابضة ما دمنا نستطيع أن ندرك، من خلال الصلة الدلالية الجديدة، ولنقل في كثافتها، مقاومة الكلمات في استخدامها المعتاد وبالتالي عدم توافقها على مستوى التأويل الحرفي للجملة. ولا تمثل الإزاحة في المعنى، التي تخضع لها الكلمات في المنطوق الاستعاري، وهي الإزاحة التي اختزلت البلاغة القديمة الاستعارة إليها، الاستعارة كلها. بل هي وسيلة واحدة فقط تقوم على خدمة العملية التي تقع على مستوى الجملة بأكملها، ووظيفتها إنقاذ الصلة الجديدة للإسناد «الغريب» التي يهددها تنافر النسبة على المستوى الحرفي.

مع السرد، يكمن الابتكار الدلالي في إبداع تركيبة أخرى هي الحبكة. بوساطة الحبكة تجتمع الأسباب والأهداف والمصادفة معا داخل الوحدة

الزمنية لفعل كامل وتام. إن هذه التركيبة من التنوع هي ما يقترب بالسرد من الاستعارة. في الحالتين، ينبثق الشيء الجديد، اللامنطوق و اللامكتوب بعد، في اللغة. هنا استعارة حية، أي صلة إسناد جديدة، وهناك حبكة مختلقة، أي انسجام جديد في تنظيم الأحداث.

يمكن في الحالتين رد الابتكار الدلالي إلى المخيلة المنتجة وعلى نحو أدق إلى التخطيطية التي هي منشأه الدال. في الاستعارات الجديدة، تُظهر ولادة صلة دلالية جديدة على نحو رائع ما يمكن أن تكون تلك المخيلة التي تنتج الأشياء على وفق قواعد. وقد قال أرسطو «أن تكون بارعا في صنع الاستعارات يكافئ أن تكون متبصّراً في إدراك التشابهات». ولكن ما معنى أن تكون متبصرا في إدراك التشابهات إن لم يكن تدشين التشابه من خلال الجمع بين كلمتين يبدو في البداية أنهما «متباعدتان»، ثم فجأة «تتقاربان»؟ هذا التغيير في المسافة داخل الحيز المنطقي هو ما يمثل عمل المخيلة المنتجة. ويتكون هذا من إضفاء التخطيطية على العملية التركيبية، وتصوير الاستيعاب الإسنادي الذي منه ينتج الابتكار الدلالي. بهذا تكون المخيلة المنتجة الناشطة في العملية الاستعارية هي قابليتنا على إنتاج أنواع منطقية جديدة من خلال الاستيعاب الإسنادي، بالرغم من مقاومة تصنيفاتنا الراهنة للغة. وحبكة السرد قريبة من هذا الاستيعاب الإسنادي. إنها «تدرك معا» وتدمج في كل واحد وقصة تامة أحداثا متعددة ومتناثرة، وبذلك تضفي التخطيطية على الترميز المفهوم الذي يُلحق بالسرد مأخوذا ككل.

أخيراً، فإن المعقولية التي تظهر عبر عملية إضفاء التخطيطية هذه في الحالتين لابد من أن تُميّز عن العقلانية التوافقية التي يفعّلها علم الدلالة البنيوي، في حالة الاستعارة، والعقلانية التي تسن القوانين الناشطة في علم السرد والتاريخ الأكاديمي، في حالة السرد. تهدف هذه العقلانية بدلا من ذلك إلى محاكاة نوع الإدراك المتجذر في هذه التخطيطية على مستوى يتجاوز ما وراء اللغة.

نتيجة لما سبق، سواء كان الأمر يتعلق بالاستعارة أم الحبكة، أن تفسر أكثر يعني أن تفهم أفضل. والفهم، في الحالة الأولى، هو إدراك الدينامية التي بفضلها ينبثق منطوق استعاري، وصلة دلالية جديدة، من حطام الصلة الدلالية كما تبدو في قراءة حرفية للجملة. الفهم، في الحالة الثانية، هو إدراك العملية التي توحّد في فعل واحد كامل وتام، المزيج المتنوع المُكون من الظروف والغايات والوسائل والمبادرات والتفاعلات وانقلاب الحظ وكل النتائج غير المقصودة الصادرة عن الفعل البشري. وتتكون المشكلة الإبستمولوجية التي تطرحها الاستعارة أو السرد في جزئها الأعظم من ربط التفسير الذي تفعّله العلوم السيميائية ـ اللغوية بالفهم القبلي الناتج عن ألفة مكتسبة مع استخدام اللغة، سواء أكان استخداما شعريا أم سرديا. المسألة في الحالتين هي إضاءة في آن واحد لاستقلالية هذه الأنظمة العقلية وقرابتها المباشرة أو غير المباشرة، القريبة أو البعيدة، ابتداء من فهمنا الشعري.

ويمضي التوازي بين الاستعارة والسرد أبعد من ذلك. لقد قادتني دراسة الاستعارة الحية إلى طرح ما هو أبعد من مشكلة البنية أو المعنى وأبعد من مشكلة المرجعية أو ادعائها الصحة. لقد دافعت في «حكم الاستعارة» عن الأطروحة القائلة إنّ الوظيفة الشعرية للغة لا تقتصر على الاحتفاء باللغة لذاتها على حساب الوظيفة المرجعية التي تهيمن في الوظيفة الوصفية. وأكدت على أن تعليق هذه الوظيفة المرجعية المباشرة ما هو إلا الجانب المعكوس، أو الشرط السلبي، لوظيفة مرجعية أكثر احتجابا للخطاب، لنقل إنها تتحرر من خلال تعليق القيمة الوصفية للعبارات. وهكذا يمنح الخطاب الشعري اللغة جوانب وخواص وقيما للواقع لا تطالها لغة وصفية على نحو مباشر ولا يمكن أن تقال إلا عبر تفاعل معقد بين المنطوق الاستعاري والانتهاك المحكوم بقاعدة للمعاني المعتادة لكلماتنا. لقد جازفت ليس فقط في الكلام عن معنى استعاري فحسب ولكن عن مرجعية استعارية في معرض الكلام عن قدرة المنطوق الاستعاري على إعادة وصف واقع لا يتوفر للوصف

المباشر. بل حتى اقترحت أن «الرؤية بوصفها...» ، التي تختصر قوة الاستعارة، يمكن أن تكون الكاشف عن «الوجود بوصفه...» على المستوى الأنطولوجي الأعمق.

تطرح وظيفة المحاكاة في السرد مشكلة توازي تماما مشكلة المرجعية الاستعارية. إنها، في الواقع، إحدى التطبيقات الأخيرة على ميدان الفعل البشري. يقول أرسطو إن الحبكة هي محاكاة mimesis فعل. وسوف أميز في حينه ثلاثة معان على الأقل لمصطلح محاكاة: إحالة إلى الوراء نحو فهمنا المألوف للفعل؛ دخول إلى مملكة التأليف الشعري؛ وأخيرا تصور جديد عبر إعادة التصوير الشعري هذه لنوع الفعل المفهوم مسبقا. ومن خلال هذا المعنى الأخير تنضمّ وظيفة الحبكة في المحاكاة إلى المرجعية الاستعارية. وبينما تسود إعادة الوصف الاستعارية في ميدان القيم الحسية والعاطفية والجمالية والقيمية، التي تجعل العالم صالحا للسكنى، فإن وظيفة المناطة بالحبكات تحدث بالأفضلية في ميدان الفعل وقيمه الزمانية.

وهذا الملمح الأخير هو الذي سأتوقف عنده في هذا العمل. أرى في الحبكات التي نبتكرها الوسيلة المميزة التي من خلالها نعيد تصور تجربتنا الزمنية المضطربة وغير المتشكلة التي هي عند حدودها القصوى خرساء. «ما الزمن، إذن؟» يسأل أوغسطين. «إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسّره، لارتبكتُ». تكمن الوظيفة المرجعية للحبكة في قدرة التأليف الشعري على إعادة تصوير هذه التجربة الزمنية، التي هي فريسة التباسات التأمل الفلسفي.

والتخوم بين هاتين الوظيفتين غير مستقرة. في المقام الأول، الحبكات التي تتصور الحقل العملي وتحوّله لا تحيط بالفعل فقط ولكن بالمعاناة أيضا، ومن هنا بالشخصيات بوصفها فاعلين وضحايا. وبذلك يطوف الشعر الغنائي حول الشعر الدرامي. كما أن الظروف التي تطوق الفعل، والنتائج غير المقصودة التي تكوّن جزءا من الجانب المأساوي للفعل، تتكون أيضا من

بعد سلبي يمكن الوصول إليه عبر الخطاب الشعري، خصوصا في أنماط الرثاء والتحسر. بهذه الطريقة فإن الصلة بين إعادة الوصف الاستعارية والمحاكاة وثيقة إلى حد أننا نستطيع أن نتبادل المعجمين ونتكلم عن القيمة المحاكاتية للخطاب الشعري وقدرة القصص السردي على إعادة الوصف.

ما يتكشف إذاً هو مجال شعري شاسع يحتوي على المنطوق الاستعاري والخطاب السردي.

صيغ لب هذا الكتاب لأول مرة بوصفه محاضرات برك التي ألقيتها في جامعة ميسوري في كولومبيا، ميسوري، عام 1978. وقد طُبع الأصل الفرنسي لهذه المحاضرات بوصفه الفصول الثلاثة الأولى لكتاب (La Narrativite) باريس، 1970، ثم أضيفت إليه محاضرة زخاروف في 78-1979 التي ألقيت في معهد تيلور، كلية سنت جيلز، أوكسفورد: «مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية في نظرية التاريخ» أوكسفورد: كلارندون، 1980، كما أن أجزاء مختلفة من العمل تطورت على نحو تخطيطي في حلقتين دراسيتين قدمتهما في جامعة تورنتو حيث شغلت كرسي نورثرب فراي في برنامج الأدب المقارن. والعديد من الخطوط العامة للمشروع بأكمله كانت موضوع حلقاتي الدراسية في مركز دراسات الظاهراتية والهرمنطيقا في باريس وجامعة شيكاغو.

أود أن أشكر الأساتذة جوزيف بين ونوبل كننغهام من جامعة ميسوري في كولومبيا و ج. ب. ف. كولير من معهد تيلور و نورثرب فراي و ماريو فالديس من جامعة تورنتو لدعواتهم الكريمة، وكذلك زملائي وطلابي في جامعة شيكاغو للاستقبال الكريم الذي حظيت به و عملي هذا، وما تلقيت من إلهام منهم ونقد بناء. كما أشكر أيضا مركز الإنسانيات الوطني لإتاحته فرصة متابعة عملي هناك بين عامي 79-1980 ومرة أخرى في 1980-1981. ولابد أن أشكر على نحو خاص كل المساهمين في حلقتي الدراسية في مركز الدراسات الظاهراتية و الهرمنطيقية في باريس، الذين رافقوا كل مسار

البحث الكامن خلف هذا العمل والذين ساهموا في المجلد الجماعي «السردية La Narrativite».

وأنا مدين بالشكر لمترجمي الكتاب كاثلين ماكلوخلن و ديفيد بيلور. لقد توليا النص الفرنسي وقاما بإعادة التفكير فيه وإعادة كتابته. وقد وطد هذا العمل الشاق وشائج الصداقة التي تربطنا عبر صلة العمل المشترك.

بول ريكور

منتدى مكتبة الاسكندرية www.alexandra.ahlamontada.com

القسم الأول

دائرة السرد والزمانية

يهتم الجزء الأول من هذا العمل بإضاءة المسلمات الأساسية التي سيجري تمحيصها في الأقسام التالية من خلال مناهج متعددة معنية إما بالسرد التاريخي أو القصصي. ولهذه المسلمات جوهر تشترك به. وسواء أكان قضية تأكيد الهوية البنائية للكتابة التاريخية، وبضمنها فلسفة التاريخ، والسرد القصصي، كما سأحاول أن أبرهن في القسم الثاني من هذا الجزء، وفي الجزء الثاني أيضاً، أو كانت مسألة تأكيد للحفاظ على صلة القربى بين دعاوى الحقيقة التي يدعيها هذان النمطان السرديان، كما سأبيّن في الجزء الثاني، فإن مسلمة واحدة تهيمن على الأخريات جميعاً، وهي أنّ ما تتمّ المراهنة عليه في آخر الأمر في حالة الهوية البنائية للوظيفة السردية، مثلما في حالة دعوى الحقيقة لأي عمل سردي، هي الطبيعة الزمانية للتجربة الإنسانية. فالعالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائماً عالم زماني. وسيتكرر القول مراراً في سياق هذه الدراسة: إن الزمن يصير زمناً إنسانيّاً ما

دام ينتظم وفقاً لانتظام نمط السرد، وأن السرد بدوره، يكون ذا معنى ما دام يصور ملامح التجربة الزمانية. وسيعنى الجزء الأول من هذا العمل بهذه المسلمة الأساسية.

لا ريب أن هذه قضية دائرية. غير أن الدائرية موجودة في كل تأكيد هرمنيوطيقي (تأويلي). وسيتفحص القسم الأول هذا الاعتراض. وسأحاول أن أوضح في الفصل الثالث، أن دائرة السردية والزمانية ليست دائرة أو حلقة مفرغة، بل هي صحية، يعزز شطراها كلٌّ منهما الآخر. ولتمهيد الطريق لهذا النقاش، فكرتُ أن من الأجدى أن أقدم بمقدمتين تاريخيتين مستقلتين عن التنافذ بين السردية والزمانية. تعنى أولاهما (الفصل 1) بنظرية الزمان لدى أوغسطين، وتعنى الثانية (الفصل 2) بنظرية الحبكة لدى أرسطو.

وهناك مبرر ذو شقين لاختيار هذين المؤلفين.

الأول: أنهما يمثلان لنا طريقتين مستقلتين للدخول في الدائرة التي تشكل المشكلة التي تعنينا، إحداهما من جهة مفارقات الزمن، والأخرى من جهة التنظيم العقلاني للسرد. ولا يكمن استقلالهما فقط في كون «اعترافات» القديس أوغسطين، و«فنّ الشعر» لأرسطو ينتميان إلى عالمين ثقافيين مختلفين اختلافاً عميقاً، وتفصل بينهما قرون متعددة، وينطويان على إشكاليات ليست متطابقة. ما يهم دراستي أكثر من سواه هو أن المؤلف الأول يبحث في طبيعة الزمن، دون أن يهتم اهتماماً واضحاً بإقامة بحثه على البنية السردية للسيرة الذاتية الروحية التي طوّرها في الكتب التسعة الأولى من «الاعترافات». وينشئ الآخر نظريته عن الحبكة الدرامية دون أن يعير أي انتباه إلى الإلزامات الزمانية لتحليله، تاركاً معضلة كيفية الشروع بتحليل الزمان لكتاب «الطبيعيات». وبهذا المعنى بالضبط يقدم كتابا «الاعترافات» و«فنّ الشعر» مدخلين، كلاً بمعزل عن الآخر، لمشكلتنا الدائرية.

لكننا لن نصرف نظرنا في الأساس لاستقلال هذين التحليلين. فهما لا يتقاربان وحسب عند التساؤل نفسه بعد الانطلاق من أفقين فلسفيين مختلفين

كلَّ الاختلاف، بل يولِّد كل منهما الصورة المقلوبة للآخر. يعطي التحليل الأوغسطيني تمثيلاً للزمن لن يكفَّ فيه التنافر عن إحباط الرغبة في التوافق الذي يشكل جوهر الكائن الحي animus. ومن ناحية أخرى، يقيم التحليل الأرسطي هيمنة التوافق على التنافر في تصوير الحبكة. وعلاقة القلب هذه بين التوافق والتنافر هي التي بدت لي أنها تشكل الاهتمام الأساس للمواجهة بين «الاعترافات» و«فن الشعر» ـ وهي مواجهة قد تبدو منفرة جداً، ما دامت تتجه من أوغسطين إلى أرسطو، خلافاً للترتيب الزماني التاريخي. غير أنني فكرت أن التقاء «الاعترافات» و«فن الشعر» في ذهن قارئ واحد بعينه قد يكون مثيراً جداً لو أنه انتقل من عمل تهيمن فيه الحيرة التي خلقتها مفارقة الزمن، إلى عمل على العكس من الأول تسود فيه الثقة بقوة الشاعر والقصيدة على جعل النظام يهزم الفوضى.

وسيجد القارئ في الفصل 3 من القسم الأول، بيت القصيد الذي تؤلف بقية العمل تطويراً له وأحياناً طباقاً معه. وسأتأمل هناك التفاعل المقلوب في ذاته ولذاته ـ دون عناية بالتفسير التاريخي ـ بين التنافر والتوافق، الذي أورثه لنا التحليل الطاغي للزمن عند أوغسطين، وتحليل الحبكة عند أرسطو[1].

1

الفصل الأول

التباسات تجربة الزمن:
الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أُوغسطين

يجد التناقض الأساسي الذي ستدور حوله تأملاتي أفصح تعبير عنه مع نهاية الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين[1]. فقد وضعت سمتان تميّزان الروح الإنسانية بحيث تقابل إحداهما الأخرى، آثر المؤلف أن يصوغ لهما بحسّه المعروف بالطباق البلاغي مصطلحين هما: intentio [القصد، السعي، الابتغاء] و distentio animi [انتشار النفس أو التمدد أو التبدد]. وسأقارن هذه المقابلة لاحقاً بالمقابلة الأرسطية بين الحبكة muthos والقلب peripeteia.

ولا بدَّ لي من الإدلاء، بملاحظتين أوليتين. الأولى أنني أبدأ قراءتي الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» من الفصل (17:14)، مع السؤال: «ما الزمان، إذن؟». ولستُ أجهل أن تحليل الزمان يرتكز على التأمل في العلاقات بين الأبدية والزمن، مستوحياً الآية الأولى من «سفر التكوين»: «في البدء خلق الله...»[2]. وبهذا المعنى فإنّ عزل تحليل الزمان عن التأمل يعني ممارسة العنف على النص، على نحو لا يسوِّغه تماماً مقصدي في أن أضع

داخل دائرة التأمل نفسها التناقض الأوغسطيني بين intentio [القصد، الابتغاء] و distentio [الانتشار، التبدد]، والتناقض الأرسطي بين الحبكة muthos والقلب peripeteia. مع ذلك، هناك تسويغ معين لهذا العنف نجده في تفكير أوغسطين، حين ينصرف إلى الاهتمام بالزمن، فهولا يشير إلى الأبدية إلا لكي يؤكد تأكيداً قطعياً طبيعة النقص الأنطولوجي في الزمن الإنساني، ولكي يصطرع مباشرةً مع الالتباس الذي يشوب تصور الزمن في ذاته. ولتصحيح هذا الخطأ الذي أُرتكِبَ بحقّ نص أوغسطين إلى حدّ ما، سأعيد التأمل في الأبدية في مرحلة لاحقة من التحليل بغية البحث فيه عن تكثيف تجربة الزمن.

الثانية، وبمعزل عن التأمل في الأبدية، وبسبب مكر المنهج الذي أقررتُ به تواً، فإنّ التحليل الأوغسطيني للزمن يضفي عليه خاصية تساؤلية إلى حدّ كبير، بل ملتبسة لم تقمْ بها أية نظرية قديمة في الزمان، منذ أفلاطون إلى أفلوطين، على هذه الدرجة من الدقة. ولا يقتصر الأمر على مواصلة أوغسطين، كأرسطو، الاعتماد على الالتباس الذي أقرّه التراث، بل إنّ كل حلّ لأيّ التباس في بحثه، يأتي بمصاعب جديدة لن تتوقف عن التقدم به إلى الأمام. وهذا الأسلوب الذي يتسبب بظهور معضلة فكرية جديدة مع كل تقدم فكري، يضع أوغسطين، على التناوب، في معسكر الشكيين الذين لا يعرفون، وفي معسكر الأفلاطونيين والأفلاطونيين الجدد الذين يعرفون. فأوغسطين يبحث (وسنرى الفعل «يبحث» quaerere يظهر مراراً في ثنايا النص). ولعلّ من الضروري الذهاب إلى القول إنّ ما يُسمَّى بالقضية الأوغسطينية عن الزمن، وهي قضية أفضل عن قصد تسميتها بالقضية النفسية لكي أميّزها عن قضية أرسطو، بل عن قضية أفلوطين، هي أكثر التباساً مما يقرّ به أوغسطين. وهذا، في حالتي، هو ما سأحاول توضيحه .

لا بدّ من دمج هاتين الملاحظتين الافتتاحيتين معاً. فإقحام تحليل للزمان في داخل تأمل في الأبدية يضفي على البحث الأوغسطيني نبرة خاصة من

«تفجع» مفعم بالأمل، وهذا شيء يختفي عن تحليل يعزل ما هو خلاصة الزمان إذا شئنا الدقة. لكننا بعزل تحليل الزمن عن استتاره في الأبدية نستطيع إظهار ملامحه الملتبسة. وبالطبع، يختلف هذا النمط الملتبس عن الالتباس لدى الشكيين في أنه لا ينكر وجود نوع معين من اليقين الثابت. لكنه يختلف أيضاً عن الالتباس لدى الأفلاطونيين الجدد في أنّ جوهره القطعي لا يمكن الإلمام به في ذاته فقط بمعزل عن ضروب الالتباس التي يولدها[3].

هذه الخاصية الملتبسة للتأمل الخالص في الزمن ذات أهمية كبرى لكل ما سيلي في البحث الحاضر. ويتمثل هذا في ناحيتين:

الأولى، لا بدّ من الإقرار بعدم وجود ظاهراتية (فينومينولوجيا) خالصة للزمن لدى أوغسطين. وربّما لن توجد أبداً[4]. وبالتالي فإنّ النظرية الأوغسطينية في الزمن هي جزء لا يتجزأ من العملية الجدالية التي يجندل بها هذا المفكر رؤوس هيدرا النزعة الشكية التي تتولد ذاتياً باستمرار رأساً تلو الآخر. وبالنتيجة، لا وجود لوصف من دون نقاش. ولهذا السبب فإنّ من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، أن نعزل جوهراً ظاهراتياً فيه عن كتلة المحاججة. وربّما لم يكن «الحل النفسي» الذي نُسِب إلى أوغسطين «علمَ نفسٍ» يمكن عزله عن بلاغة المحاججة، ولا «حَلاً» يمكن إزالته مرة واحدة وإلى الأبد عن ميدان الالتباس.

فضلاً عن ذلك، يتخذ أسلوب الالتباس دلالة خاصة في الاستراتيجيا الشاملة للعمل الحالي. وستكون قضية هذا الكتاب الدائمة أن يكشف أن التأمل في الزمن مراودة غير حاسمة لا تستجيب لها سوى الفعالية السردية. وليست هذه الفعالية ما يحلّ الالتباس عن طريق استبداله بسواه.

وإذا هي حلّت الالتباس، فبالمعنى الشعري لا بالمعنى النظري للكلمة. وإنني أزعم أنّ بناء الحبكة يستجيب للالتباس التأملي بإيجاد شعري لشيء ما قابلٍ، بالتأكيد، على إيضاح الالتباس (وسيكون هذا هو المعنى الأولى للتطهير catharsis عند أرسطو)، وليس على حلّهِ نظرياً. وبمعنى ما فإنّ

أوغسطين نفسه ينتقل نحو حلٍّ من هذا النوع. فانصهار الجدال بالترتيلة في القسم الأول من الكتاب الحادي عشر ـ وهو ما سأعلقه بين قوسين في البداية ـ يفضي بنا أصلاً إلى فهم أنّ التصوير الشعري وحده، ليس للحلّ وحسب، بل للسؤال نفسه أيضاً، سيخلّص الالتباس من اللامعنى الذي يطوقه.

التباس وجود الزمان ولا وجوده

ليست فكرة انتشار النفس distentio animi، باقترانها بفكرة القصد intentio سوى البقية المتنخلة بألمٍ وبطء من الالتباس الأساسي الذي ينازعه أوغسطين، أعني فكرة قياس الزمن. لكنّ هذا الالتباس نفسه مسطور في دائرة التباس أكثر جذرية، أي التباس وجود الزمان ولا وجوده. لأنّ ما يمكن قياسه هو، بطريقة ما، ما يوجد. وقد نستهجن هذه الحقيقة إذا شئنا، لكن فينومينولوجيا أو ظاهراتية الزمن تنبثق من سؤال أنطولوجي: «ما الزمن، إذن؟» (quid est enim tempus?)[5]. ما أن يُطرَح هذا السؤال، حتى تتدافع المصاعب القديمة بخصوص وجود الزمان ولا وجوده. ولكن يحسن بنا منذ البداية أن نعرف أن أسلوب أوغسطين التساؤلي يفرض نفسه. فمن جهة يميل البرهان الشكّي نحو اللاوجود، ومن جهة أخرى تدفعنا ثقة حذرة بالاستعمال اليومي للغة إلى القول، على نحوٍ ما لا نستطيع أن نعرف كيف نفسره بعد، إنّ الزمان يوجد. والبرهان الشكي معروف: ليس للزمان وجود، ما دام المستقبل ليس بعد، والماضي لم يعد موجوداً، والحاضر لا يمكث. لكنا مع ذلك نتحدث عن الزمان بوصفه ذا وجود. ونحن نقول إنّ الأشياء التي ستقع «ستكون»، وإن الأشياء الماضية «كانت»، والأشياء الحاضرة «تمرّ بنا». والمرور ليس عدماً. والملاحظ أنّ الاستعمال اللغوي هو الذي يضفي المقاومة مؤقتاً على قضية لا وجود الزمان. فنحن نتحدث عن الزمان، ونتحدث عنه حديثاً ذا معنى، وهذا ما يدعم دعوانا بوجود الزمان ويرجّحُها. «نحن بالتأكيد نفهم ما تعنيه الكلمة، سواء حين نستعملها نحن، أو حين نسمع الآخرين يستعملونها» (15: 14)[6].

لكننا إذا صحَّ أننا نتحدث عن الزمان بطريقة ذات معنى، وبألفاظ إيجابية (سيكون، كان، كائن)، فإن انعدام حيلتنا عن تفسير كيفية حدوث هذا الأمر ينشأ عن هذا اليقين بالضبط. لا شكّ أن الحديث عن الزمان يقاوم البرهان الشكّي، غير أنَّ الفجوة بين «ماذا» و«كيف» تضع اللغة نفسها موضع السؤال والاستفهام. نحن نحفظ عن ظهر قلب صيحة أوغسطين التي أطلقها، وهو على أعتاب تأمله: «ما الزمن، إذن؟، إنني لأعرف معرفة جيدة ما هو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسّره، لارتبكتُ» (17:14). بهذه الطريقة تضع المفارقة الأنطولوجية اللغة في تناقض ليس فقط مع البرهان الشكي، بل مع ذاتها. إذْ كيف يمكن التوفيق بين الخاصية الإيجابية للأفعال «يحدث» و«يقع» و«يكون» وبين سلبية ظروف الزمان: «لم يعد» و«ليس بعد» و«ليس دائماً»؟ هكذا يتمّ تضييق السؤال. كيف يستطيع الزمن أن يوجد، إذا كان الماضي لم يعد موجوداً، وإذا كان المستقبل لم يوجد بعد، وإذا كان الحاضر غير موجود دائماً؟

تتداخل بهذه المفارقة الأولية مفارقة مركزية ستنبثق عنها موضوعة الانتشار والتمدد والتبدد distention. كيف يمكن لنا أن نقيس ما لا يوجد؟ إن مفارقة القياس هي نتيجة مباشرة لمفارقة وجود الزمان ولا وجوده. هنا تكون اللغة دليلاً أكيداً على نحو نسبي مرة أخرى. فنحن نتكلم عن زمان طويل وزمان قصير، ونلاحظ بطريقة ما طوله ونأخذ قياسه (انظر 19:15، حيث تخاطب الروح نفسها: «لأننا موهوبون بالقدرة على الإحساس بالفواصل الزمنية وقياسها. فماذا سيكون الجواب؟»). وأكثر من ذلك أننا لا نستطيع أن نصف بالطول أو القصر إلا الماضي أو المستقبل. واستباقاً لـ «حل» الالتباس، فإننا نقول حقاً عن المستقبل إنه يقصر، وعن الماضي إنه يطول. غير أنّ اللغة محدودة بالشهادة على حقيقة القياس. لكن «الكيف» يروغ منه مرة أخرى: «كيف يمكن لأي شيء لا يوجد أن يكون إمّا طويلاً أو قصيراً (sed quo pacto?)؟» (18:15).

يبدو في البداية أنّ أوغسطين يدير ظهره ليقين أنّ الماضي والمستقبل هما ما نقيسهما. لكنه بوضع الماضي والمستقبل، فيما بعد، 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. لكنّ هذا اليقين باللغة، وبالتجربة، وبالفعل، لا يمكن استرداده إلا بعد تضييعه وتحويله تحويلاً عميقاً. وبهذا الخصوص فإن من سمات البحث الأوغسطيني أن يتم توقع الجواب النهائي عدة مرات وبطرق شتّى بحيث إنه يُعرَض في البداية على النقد، قبل أن يتبلور معناه الحقيقي[7]. وحقاً أن أوغسطين يبدو أوّل الأمر رافضاً اليقين القائم على برهان واهٍ جداً: «ربّاه، يا نور وجودي، ألا تجعلنا حقيقتك نظهر حمقى في هذه الحالة أيضاً؟» (18: 15)[8]. لذلك فهو يلتفت أولا إلى الحاضر. أفلم يكن الماضي طويلاً حين كان ما يزال حاضراً؟ بهذا السؤال، أيضاً، يتم توقع شيء من الجواب النهائي ما دامت الذاكرة والتوقع سيظهران بوصفهما جهتين للحاضر. لكنّ الحاضر، في هذه المرحلة من المحاججة، يظلّ في مقابلة مع الماضي والمستقبل. ولم تبزغ بعد فكرة وجود حاضر ثلاثي الأبعاد. وهذا هو السبب في وجوب طيّ حل قائم على الحاضر وحده. فإخفاق هذا الحلّ ينتج عن تصفية فكرة الحاضر، الذي لم يعد يتّسم بكونه ما لا يمكث فقط، بل أيضاً بكونه ما ليس له امتداد.

ترتبط هذه التصفية، التي تبلغ بالمفارقة أقصاها، ببرهان شكي مشهور: هل يمكن لمائة سنة أن تكون حاضرة دفعة واحدة؟ (19: 15). (يتوجه البرهان، كما نرى، إلى نسبة الطول للحاضر فقط). السنة الحالية فقط حاضرة، وفي السنة الشهر، وفي الشهر اليوم، وفي اليوم الساعة: «وحتى الساعة الواحدة تتكوّن من دقائق تنقضي باستمرار. والدقائق التي انصرمت ماضٍ، وأيّ جزء يتبقى من الساعة هو مستقبل» (20: 15)[9].

لذلك كان لا بدّ أن يخلص إلى ما خلصَ إليه الشكيون: «في الحقيقة،

إن الزمن الوحيد الذي يمكن أن يسمّى حاضراً هو «الآن» instant، لو تمكنا من إدراكه في ذاته، وهو ما لا ينقسم إلى أجزاء أصغر وأدقّ... وحين يكون حاضراً لا تكون له ديمومة spatium»[10]. وفي مرحلة لاحقة من النقاش سيضيق تعريف الحاضر أكثر بحيث ينحصر في فكرة الآن الشبيه بالنقطة. في البداية ينعطف أوغسطين انعطافة مثيرة إلى النتيجة القاسية لمكيدة المحاججة: «كما رأينا سابقاً بوضوح بالغ، فليس بالإمكان أن تكون للحاضر ديمومة».

ما الذي يبقى صامداً أمام انقضاض النزعة الشكية إذن؟ إنها، كما هي العادة دائماً، التجربة التي تصوغها اللغة ويضيئها الوعي: «ربّاه، نحن برغم ذلك ندرك مدد الزمان. نقارن بعضها ببعض، ونقول إنّ بعضها أطول وبعضها أقصر. بل إننا نحسبُ كم تطول مدة على أخرى وكم تقصر عنها» (21:16). إنّ الاحتجاج الذي تنقله المفردات: (ندرك) sentimus، و(نقارن) comparamus، و(نحسِب) metimur هو احتجاج فعالياتنا الحسية والعقلية والعملية فيما يتعلق بقياس الزمن. لكنّ عناد ما ينبغي أن يُصطَلَح عليه بالتجربة لاحقاً لا يمضي بنا إلى أبعد من هموم السؤال «كيف». وما زال اليقين الزائف يختلط بالبرهان الأصيل.

قد نعتقد أننا نخطو خطوة حاسمة باستبدال فكرة الحاضر بالانقضاء والعبور والانتقال، متابعين خطى الحكم السابق: «إذا قسناها بوعينا للزمن، فيجب أن نفعل ذلك، وهي تنقضي وتنصرم (praetere untia)». ويبدو أنّ هذه الصيغة التأملية تطابق يقيننا العملي. ولكنها أيضاً ستكون عرضة للنقد قبل العودة إلى مواصلة السؤال، تماماً كما حصل مع التمدد والتبدد distentio، بفضل جدل الحاضر ثلاثيّ الأبعاد. وما دمنا لم نكوّن فكرة عن العلاقة التمددية distended بين التوقع والذاكرة والانتباه، فنحن لا نفهم ما نقوله فعلاً حين نكرر للمرة الثانية: «النتيجة هي أننا نستطيع أن ندرك الزمن ونقيسه في أثناء انقضائه». وهذه الصيغة استباق للحل ومأزق مؤقت في الوقت نفسه. لذلك لم يكن من المصادفة أن يتوقف أوغسطين في الوقت الذي يبدو فيه

أكثر يقيناً: «أبتاه، إنّ هذه لنظريات حائرة، وليست تأكيدات صريحة» (17:22)[11]. والأكثر من ذلك أنه لا يستمرّ بمتابعة هذا البحث، بدافع من فكرة الانقضاء هذه، بل بالعودة إلى نتيجة البرهان الشكّي: «ليس بالإمكان أن تكون للحاضر ديمومة duration». فمن أجل تمهيد الطريق لفكرة أنّ ما نقيسه هو في الحقيقة المستقبل، الذي يُفهم لاحقاً بوصفه توقعاً، والماضي الذي يُفهم بوصفه تذكراً، لا بدَّ من البرهنة أولاً على وجود الماضي والمستقبل اللذين أُنكر وجودهما بسرعة بالغة، ولكن يجب البرهنة عليهما بطريقة لم نتوصل إلى صياغتها حتى الآن[12].

باسم ماذا يمكن أن يُمنح الماضي والمستقبل الحقَّ في أن يوجدا بطريقة أو أخرى؟ مرة أخرى باسم ما نقوله أو نفعله بخصوصهما. فماذا نقول ونفعل بهذا الخصوص؟ إننا نقص الأشياء التي نعتقد أنها حقيقية، ونتوقع الأحداث التي تقع كما تنبأنا بها[13]. لذلك ما زالت اللغة، بالإضافة إلى التجربة والفعل اللذين تصوغهما اللغة، هي ما يصمد بوجه هجوم الشكيين. فالتوقع تنبؤ، والقص تمييز بالعقل cernere. يتكلم كتاب «عن الثالوث» (15، 12:21) بهذا المعنى عن «شهادة» ذات شقين (مايرنغ، ص67) هما التاريخ والتوقع. ومن هنا، وبرغم البرهان الشكي، يخلص أوغسطين إلى أنّ الماضي والمستقبل كليهما يوجدان ergo sunt (22:17).

وليس هذا التصريح مجرّد تكرار للتوكيد الذي سبق أن رفضه في الصفحات الأولى، ألا وهو أنّ المستقبل والماضي يوجدان. إذ يظهر اللفظان الخاصان بالماضي والمستقبل من الآن فصاعداً بوصفهما صفتين: المستقبلي futura والماضي praeterita. ويتيح هذا التحوّل الضئيل إلى حد ما، المجال لنكران المفارقة الأولية حول الوجود واللاوجود، وبالنتيجة، حول المفارقة المركزية الخاصة بالقياس أيضاً. وفي حقيقة الأمر، فنحن مهيئون لأن نَصِفَ بالوجود، ليس الماضي والمستقبل وحسب، بل الخصائص الزمانية التي يمكن أن توجد في الحاضر، من دون الأشياء التي

نتحدث عنها، حين نرويها أو نتوقها، وكأنها ما زالت موجودة، أو هي موجودة أصلاً. لذلك لا نستطيع إلا أن نكون في غاية اليقظة مع تحوّلات التعبير لدى أوغسطين.

حين يكون على وشك الإجابة عن المفارقة الأُنطولوجية، يصمت مرة أخرى: «ربّاه، يا رجائي، اسمح لي أن أوغل في البحث (quaerere amplius (23:18))». وهو لا يقول هذا على سبيل التأثير البلاغي، أو ورع الابتهال وحسب. فبعد هذه الوقفة، تأتي خطوة متهورة ستفضي إلى التأكيد الذي ذكرته سابقاً . وهي أطروحة الحاضر ثلاثيّ الأبعاد. غير أنّ هذه الخطوة، كما هي العادة في مثل هذه الحالات، تأخذ شكل سؤال: «إذا وجد المستقبل والماضي، فأنا أريد أن أعرف أين يوجدان». لقد بدأنا بالسؤال «كيف؟»، وها نحن نواصل السؤال عن «أين؟». وليس هذا السؤال بالسؤال الساذج. فهو يكمن في البحث عن موضع للأشياء المستقبلية والماضية من حيث هي مروية أو متوقعة. وستنضوي البرهنة التالية في حدود هذا السؤال، وستخلص إلى وضع الخصائص الزمانية التي ينطوي عليها القص والتوقع «في داخل» النفس. وهذه الانتقالة، عن طريق السؤال «أين؟»، أمر جوهري، إذا أردنا أن نفهم فهماً صائباً الإجابة الأولى: «وبالتالي فأينما كانت الأشياء المستقبلية والماضية، ومهما كانت، فإنها لا توجد إلا في كونها حاضرة». يبدو أننا ندير ظهورنا للتأكيد السابق في أنّ ما نقيسه هو الماضي والمستقبل فقط، بل يبدو أننا ننكر ما أقررنا به، وهو أن ليس للحاضر ديمومة. لكنّ الحاضر المشار إليه هنا، حاضر مختلف تماماً، حاضر صار صفة جمعية (الأشياء الحاضرة praesentia، إلى جوار الأشياء الماضية praeterita، والأشياء المستقبلية futura)، وهو حاضر يمكن له أن يقبل بالتعدد الداخلي. ويبدو أننا قد نسينا أيضاً التأكيد بأننا «نقيس الزمان، في أثناء انقضائه» (21:16). لكننا سنعود إلى هذه النقطة فيما بعد، حين نعود إلى سؤال القياس.

إذن ففي إطار السؤال «أين؟»، نتبنى مرة أخرى فكرتَيْ القص والتوقع،

بُغيةَ مزيدٍ من التوضيح لهما. ونحن نقول إنّ السرد يعني الذاكرة، وإنّ التنبؤ يعني التوقع.

والآن، ما الذي يعنيه التذكر؟ إنه يعني أن تملك صورة عن الماضي. كيف يمكن ذلك؟ لأن هذه الصورة هي الانطباع الذي تركته الأحداث، الانطباع الذي يظلّ عالقاً في الذهن[14].

لا بدَّ أن القارئ لاحظ بعد الوقفات المحسوبة السابقة أنّ كلّ شيء بدأ يتسارع فجأة.

وليس تفسير التنبؤ بالأمر المستغلق. فبفضل التوقع الحاضر تكون الأشياء المستقبلية موجودة لدينا بوصفها أشياء ستأتي. ولدينا إدراك سابق (praesensio) لما يُمكّنُنا من أن نتنبأ بها ونستبقها (praenuntio). وهكذا فالتوقع هو نظير الذاكرة. إذْ يكمن في صورة توجد سلفاً، بمعنى أنها تسبق الحدث الذي لم يوجد بعد (nondun). لكنّ هذه الصورة ليست انطباعاً تركته الأشياء الماضية، بل هي «علامة» أو «أمارة» على أشياء مستقبلية، يتمّ على هذا النحو استباقُها، أو التنبؤ بها، أو تصورها، أو توقعها، أو تخيلها سلفاً (لاحظ ثراء معجم الحياة اليومية عن التوقع).

وهذا الحلّ رائع، ولكن ما أجهده، وما أفدح ثمنه، وما أشدّ هشاشته! حلّ رائع، لأننا بائتماننا الذاكرة على الأشياء الماضية، وائتماننا التوقع على الأشياء الآتية، فإننا يمكن أن نكون قد حصرنا الذاكرة والتوقع في حاضر ممتد وجدلي، لا ينحصر هو نفسه في الطرفين اللذين رفضناهما سابقاً، فلا هما من الماضي، ولا من المستقبل، ولا من الحاضر الشبيه بالنقطة، ولا حتى من انقضاء الحاضر. ونحن نعرف الصيغة الشهيرة التي نعاين بسهولة ارتباطها بالالتباس الذي يُفتَرض أن تأتي لتحلّه: «ربّما صحَّ القول إن هناك ثلاثة أزمنة: حاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلية. وتوجد مثل هذه الأزمنة المختلفة في العقل، لا في أيّ مكان آخر يمكن لي أن أراه» (26:20).

وحين يقول أوغسطين ذلك، فإنه يعي أنه ينأى، نوعاً ما، عن اللغة العادية، التي دعم بها موقفه، وإن كان ذلك باحتراس، في مقاومة برهان الشكيين: «ليس من الصائب تماماً القول إنّ هناك ثلاثة أزمنة: الحاضر والماضي والمستقبل». لكنه يضيف كأنما في حاشية هامشية: «إنّ استعمالنا للكلمات غير دقيق على العموم، ونادراً ما يكون صائباً، وإن كان المعنى الذي نقصده مفهوماً». ولكن ليس هناك ما يمنعنا من الاستمرار في التحدث، كما نتحدث الآن، عن الحاضر والماضي والمستقبل: «لن أعترض أو أُحاجج، ولن ألوم مَن يتحدث عن هذه الألفاظ، بشرط أن يفهم ما يقوله». وهكذا تعاد صياغة اللغة اليومية، ولكن على نحو أكثر انضباطاً.

ولكي يمكّننا أوغسطين من فهم معنى هذا التصحيح، يعتمد على موازنة ثلاثية، يبدو أنّها بيّنة بذاتها: «حاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة، وحاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر (ستتحوّل هذه الكلمة فيما بعد إلى الانتباه attentio التي تتطابق مطابقة فضلى مع الانتشار والتبدد distintio)، وحاضر الأشياء المستقبلية هو التوقع» (26:20). كيف نعرف ذلك؟ يرد أوغسطين باقتضاب: «إذا تحدثنا بهذه الألفاظ، فأستطيع أن أرى (video) ثلاثة أزمنة، أقرّ أنها توجد». هذه الرؤية، وهذا الإقرار يشكّلان بحقٍّ، الجوهر الظاهراتي للتحليل بأسره، لكن الإقرار (Fateor) القرين بالرؤية (video)، يحمل شهادة على نوع من الحوار تكون الرؤية خلاصته وخاتمته.

حل رائع، ولكنه جاهد أيضاً.

فلنتأمل الذاكرة. لا بدَّ أن تتوافق بعض الصور مع قوة الإحالة على الأشياء الماضية (لاحظ حرف الجر اللاتيني de)، وهي قوة غريبة حقاً. فمن ناحية، يوجد الانطباع الآن، ومن ناحية أخرى، فهو يمثل أشياء ماضية، ما زالت في ذاتها موجودة في الذاكرة. وهذه الكلمة: «ما زالت» (adhuc) هي حل للالتباس، ومصدر لغز جديد في الوقت نفسه: إذ كيف يمكن أن تكون الصور الانطباعية (vestigia)، التي هي أشياء حاضرة مسطورة في النفس،

متعلقةً بالماضي في الوقت نفسه؟ وتمثّل الصور المستقبلية صعوبة مشابهة: حيث يقال عن الصور العلامية إنها موجودة سلفاً (24:18) (jam sunt). لكنّ «سلفاً» تعني شيئين: «كل ما يوجد سلفاً، ليس بمستقبل، بل هو حاضر». وبهذا المعنى، فنحن لا نرى أشياء مستقبلية هي نفسها ما لم يوجد بعد (nomdum). غير أنّ «سلفاً» مع ذلك، تشير بالإضافة إلى الوجود الحاضر للعلامة، إلى خاصيتها الاستباقية، فالقول عن شيء إنه «يوجد سلفاً»، يعني القول إنني أعلن عن وجود علامة على شيء سيأتي، وإنني أتنبأ به، وبهذه الطريقة يقال المستقبل مقدَّماً (ante dicatur). فالصورة الاستباقية ليست أقلَّ إلغازاً من الصورة الانطباعية[15].

وما يجعل من هذا لغزاً يكمن في بنية صورة، تمثّل أحياناً انطباعاً عن الماضي، وأحياناً علامة على المستقبل. ويبدو أن أوغسطين يرى هذه البنية خالصة ومجردة كما تقدم نفسها.

والأمر الأكثر إلغازاً هو اللغة شبه المكانية، التي يصاغ بها السؤال والجواب عنه: «إذا كان المستقبل والماضي يوجدان، فأنا أريد أن أعرف أين هما» (23: 18).

ويأتي الردّ على هذا السؤال: «توجد بعض الأزمنة المختلفة في العقل، لا في أيّ مكان آخر يمكن لي أن أراه» (26: 20). هل لأنّ السؤال طُرح بألفاظ «مكانية» (أين هي الأشياء الماضية والمستقبلية؟)، نحصل على إجابة بألفاظ «مكانية» (في النفس، في الذاكرة)؟ أفليست اللغة شبه المكانية عن الصورة الانطباعية والصور العلامية، المنطبعة في النفس، هي ما يستدعي التساؤل عن موضع الأشياء المستقبلية والماضية[16]؟ هذا ما لا نستطيع أن نورده في هذه المرحلة من بحثنا.

وحلّ التباس وجود الزمان ولا وجوده، عبر فكرة الحاضر ثلاثي الأطراف، يستمرّ هشّاً، ما دام لغز قياس الزمن لم يُحَلَّ بعد. ولم يتلقَّ بَعْدُ الحاضر ثلاثيُّ الأطراف الختم المحدد لانتشار النفس distentio animi حتى

الآن، كما لم نتعرف في هذا الثالوث نفسه على الانزلاق الذي يسمح للروح نفسها أن تتوافق مع امتداد من نوع آخر غير الذي أُنكر في الحاضر الشبيه بالنقطة. وتظلّ اللغة شبه المكانية، من ناحيتها، في حالة تعليق وإرجاء، ما دام هذا الامتداد في النفس البشرية، الذي هو أساس قياس الزمن، لم يتجرد عن الأساس الكوني. فانضواء الزمن في النفس لا يكتسب معناه الكامل ما لم تتمّ إضاءة كلّ القضايا التي يمكن أن تضع الزمن في دائرة الحركة الفيزياوية عبر نقاش مستفيض. وبهذا المعنى، فإنّ عبارة «أراه، وأقرّ به» في (20:26) لا تتأسس تأسيساً ثابتاً ما دامت فكرة انتشار النفس وتمددها لم تتشكل بعد.

قياس الزمن

عندما يحلّ أوغسطين لغز قياس الزمن، يصل إلى هذا التحديد الأخير لسمات الزمن الإنساني (21:31).

يتم التصدي لسؤال القياس، حيث تركناه في الفقرة (16:21): «لقد قلتُ تواً إننا نقيس الزمن وهو يتقضى (praetereuntia) (27:21)». والآن ها هو التأكيد الذي يتكرر بقوة («إنني لأعرفه، لأننا نقيس الزمن فعلاً. ونحن لا نقيس شيئاً لا يوجد»)، يتحوّل مباشرة إلى التباس. فما يتقضى، في الواقع، هو الحاضر. لكننا أقررنا بأنّ الحاضر ليس له امتداد. ويجدر بنا أن نحلّل تحليلاً مفصلاً هذه المحاججة التي تعيدنا مرة أخرى إلى الشكيين. فهي تُهمل في الدرجة الأولى الفرق بين الانقضاء والحضور، بمعنى أن يكون الحاضر «آناً» غير قابل للانقسام (أو «نقطة» كما سيرد لاحقاً). ففي جدل الحاضر ثلاثي الأطراف فقط، متأوِّلاً على أنه انتشار distention، يمكن إنقاذ توكيد يضلُّ سبيله في متاهة الالتباس. لكنّ الأمر الأكثر أهمية، هو أن المحاججة العكسية تنهض على وجه التحديد بمصادر الخيال شبه المكاني الذي يتم فيه أخذ الزمان على أنه حاضر ذو ثلاثة أطراف. فالانقضاء، بالنتيجة، هو الوجود في طور الانتقال. لذلك يكون من المشروع أن نتساءل: «من أين

يأتي (unde)، ويتقضى من خلال ماذا (qua)، وإلى أين يذهب (quo)؟». وكما نرى، فمصطلح الانقضاء (transire) هو الذي يلزمنا بالسكنى على هذا النحو في شبه ـ المكانية. والحال أننا إذا تابعنا نزوع هذا التعبير المجازي، فلا بدّ لنا أن نقول إن الانقضاء يأتي من (ex) المستقبل، ويتقضى من خلال (per) الحاضر، ويتجه إلى (in) الماضي. وهكذا يؤكد هذا الانتقال أن قياس الزمن يتم بالنسبة إلى فترة ما قابلة للقياس (in aliquo spatio)، وأن جميع العلاقات بين الفواصل أو الزمن لها علاقة بـ «فترة معينة» (spatia temporum). ويبدو أنّ هذا يفضي إلى مأزق كلي: وهو أنّ الزمان ليس بممتد في المكان، و«لا نستطيع أن نقيس ما ليس له ديمومة».

عند هذه النقطة يتوقف أوغسطين كما توقف عند اللحظات الحاسمة السابقة. وهنا أيضاً ينطق لأول مرة بكلمة (حيرة) أو (لغز): «إنّ عقلي ليلتهب لحلّ هذا اللغز العصيّ» (28: 22). حقاً إن أفكارنا اليومية عويصة، كما عرفنا ذلك في مطلع هذا البحث، ولكنْ مرة أخرى، وعلى خلاف الشكيين، هناك إقرار بوجود لغز تصحبه رغبة وقّادة، هي عند أوغسطين شكل من أشكال الحب: «هبني ما أُحبّ، لأنّ من عطاياك أن تجعلني أُحبه»[17]. هنا يتضح الجانب التسبيحي في البحث، مبيّناً كم يدين التدقيق في الزمن إلى حصره في إطار التأمل في الكلمة الأبدية. وسنعود إلى هذا لاحقاً. ولكن دعونا نكتفِ الآن بالتشديد على الثقة العصماء التي يهبها أوغسطين للغة اليومية: «كم يستغرق منه القيام بذلك؟ منذ كم وهي موجودة..! نحن نستعمل هذه الكلمات ونسمع الآخرين يستعملونها. وهم يفهمون ما نعني، ونحن نفهمهم» (28: 22). لهذا السبب، سأقول هناك لغز، لا جهل. ولحلّ هذا اللغز، لا بدّ من رفض الحلّ الكوني، حتى ينصرف التحقيق في داخل النفس وحدها، وبالتالي ينهض على أساس البنية المتعددة للحاضر ثلاثيّ الأطراف، أي إلى أساس الامتداد والقياس. وهذا النقاش حول علاقة الزمن بحركة الأجرام السماوية، وبالحركة على العموم، لا يشكّل استطراداً ولا انعطافاً.

ويصعب القول إن رؤية أوغسطين هنا مستقلة عن الجدال الذي يمتدّ تاريخه الطويل من «طيماوس» أفلاطون، و«طبيعيات» أرسطو، حتى «تساعية» أفلوطين الثالثة. حيث يتكبّد انتشار النفس distentio animi آلاماً عظيمة، ويهزم في سياق المحاججة، وعند نهايتها الموغلة في العقلانية، التي تنطوي على البلاغة اللاذعة للبرهان بالخُلف (reductio ad absurdum).

الحُجة الأولى: إذا كانت حركة الأجرام السماوية هي الزمن، فلم لا يصحّ هذا على حركة جميع الأجسام الأخرى أيضاً؟ (29: 23). تستبق هذه الحجة الأطروحة القائلة بأن حركة النجوم قد تختلف، فتشتد أو تبطئ، وهذا شيء مستحيل عند أرسطو. وهكذا يتم إرجاع النجوم إلى مستوى الأشياء الأخرى في الحركة، سواء أكانت هذه الأشياء دولاب الخزاف، أو سيل المقاطع الصوتية التي يطلقها الصوت البشري.

الحجة الثانية: إذا توقفت أنوار السماء عن الحركة، واستمرّ دولاب الخزّاف بالدوران، فلا بدّ في هذه الحالة من أن يقاس الزمن بشيء آخر غير الحركة. ومرة أخرى، تفترض هذه الحجة أن قضية ثبات الحركات السماوية قد ثلمتْ. ويمكن التنويع على هذه الحجة، بأنّ الحديث عن حركة دولاب الخزاف، يستغرق هو نفسه زمناً، زمناً لا يُقاس بحركة النجوم التي يُفتَرض أنها تغيرت أو توقفت تماماً.

الحجة الثالثة: ينطوي تحت المسلمات السابقة اعتقاد أشاعه الكتاب المقدس، وهو أنّ النجوم ليست سوى أنوار يُقصد بها الإشارة إلى الزمن. فإذا قلنا بذلك، فإننا نكون قد جرّدنا النجوم من هذا المقصد، فلا تعود تشكل الزمن بحركتها.

الحجة الرابعة: إذا سأل أحد: ما الذي يشكّل القياس، وأجبناه بأنه «اليوم»، فإننا نفكّر تلقائياً بأن الساعات الأربع والعشرين من اليوم تقاس بحركة الشمس من خلال دورة كاملة. لكنْ لو استدارت الشمس أسرع، وأكملت دورتها في ساعة واحدة، فلن يُقاس «اليوم» بحركة الشمس

(30 : 23). ويؤكد مايرنغ كيف ينتقل أوغسطين، من خلال افتراض سرعة متحوّلة تُنسب للشمس، وينأى عن جميع أسلافه. إذْ لم يستخدم أرسطو، ولا أفلوطين، برغم أنهما يميزان أيضاً بين الزمن والحركة، مثل هذه الحجة قطّ. ففي رأي أوغسطين ما دام الله سيد الخليقة، فإنه يستطيع أن يغيّر سرعة النجوم، تماماً مثلما يغيّر الخزاف سرعة دوران دولابه، أو مثلما يغيّر المتكلم سرعة مقاطعه الصوتية (ويتبع إيقاف يوشع الشمس هذه الخطوط نفسها، ما دام افتراض تسريع حركتها مستقلاً عن اللجوء للاحتجاج بالمعجزة). فلا يتجرأ أحد سوى أوغسطين على القول بأنّ في وسع المرء أن يتحدث عن وحدة قياس الزمن، كاليوم والساعة، دون العودة إلى مرجع فلكي. وسوف تكون فكرة انتشار النفس distentio animi على وجه التحديد، هي البديل عن هذا الأساس الفلكي لوحدة قياس الزمن[18].

وإنه لأمر جوهري حقاً أن نلاحظ أنّ أوغسطين يقدّم فكرة الانتشار distentio، للمرة الأولى عند نهاية المحاججة التي تفصل تماماً فكرة «اليوم» عن فكرة الحركة السماوية، وهو يقوم بذلك دون أية استفاضة أخرى: «لذلك أرى الزمن امتداداً (أي تمدداً وانتشاراً distentio) من نوع ما. لكن هل أرى ذلك حقاً، أم أبدو وكأنني أراه؟ ستوضّح ذلك لي، يا نوري وحقّي» (30 : 23).

لماذا هذا التحفظ، وهو على وشك إحداث قطيعة؟ في الحقيقة إننا لم ننتهِ بعد من الكونيات، برغم الحجج السابقة. لقد نبذنا فقط القضية المتطرفة التي تقول: «إنّ الزمن تشكله حركة جسم مادي» (31 : 24). غير أن أرسطو أيضاً فنّدها بتأكيده أنّ الزمن هو شيء متحرك، وإن لم يكن ذاته حركة، أي إنّ الزمن هو قياس الحركة بقدر ما يمكن قياس الحركة. فهل يستطيع الزمن أن يكون قياساً للحركة، دون أن يكون هو ذاته حركة؟ ولكي يوجد الزمن، ألا يكفي أن تكون الحركة قابلة للقياس بالقوة؟ يبدو في الوهلة الأولى أنّ أوغسطين يمنح أرسطو هذا الامتياز الأساسي حين يكتب قائلاً: «من

الواضح، إذن، أنّ حركة جسمٍ ما ليست هي نفسها ما نقيس به ديمومة حركته. فإذا كان الأمر كذلك، فلا بدّ أن يتضح أيّ الأمرين يحسن أن يسمّى بالزمن»[19]. لكن إذا ظهر أنّ أوغسطين يسلّم بأنّ الزمن هو قياس الحركة، وليس الحركة نفسها، فليس ذلك لأنه يفكر بالحركة المطردة للأجرام السماوية، مثلما كانت الحالة عند أرسطو، بل بقياس حركة النفس الإنسانية. وفي حقيقة الأمر، إننا إذا أقررنا أن الزمن يقاس بوساطة المقارنة بين زمن أطول وزمن أقصر، إذن فنحن بحاجة إلى طرف مقارنة ثابت. ولا يمكن أن يكون هذا الطرف الثابت هو حركة النجوم الدائرية، ما دمنا قد اعترفنا بأنّ تلك الحركة تتغير. إذ يمكن للحركة أن تتوقف، لكن ليس الزمن. ألسنا إذن نقيس السكون، كما نقيس الحركة؟

ألا يفضي هذا التردد، الذي لن نفهم سببه، بعد هذه المحاججة المظفرة ضدّ المطابقة بين الزمان والحركة، بأُوغسطين إلى أن يعود مرة أخرى إلى اعتراف بجهله العميق: «أعرف أن خطابي عن الزمان موجود في الزمان، ولذلك أعرف أن الزمان يوجد، وأنه يقاس. لكني لا أعرف ما هو الزمان، ولا كيف يقاس. إنني في حالة يرثى لها، لأنني لا أعرف ما لا أعرفه» (32 : 25).

لكنه سرعان ما يعود في الصفحة التالية إلى إطلاق الصيغة الخادعة الآتية: «إذن (inde)، يبدو لي أنّ الزمان هو مجرد انتشار وتمدد distentio، وإن لم أعرف انتشار ماذا، ولعلّي أتساءل عمّا إذا كان انتشار العقل نفسه وتمدده» (33 : 26). لماذا تجيء هذه الـ «إذن» . ونتيجة لأيّ شيء؟ ولماذا هذا الأسلوب الملتوي «لعلي أتساءل عمّا إذا كان...» في تأكيد القضية؟ مرة أخرى، إذا كان هناك من جوهر ظاهراتي لهذا التأكيد، فلا يمكن فصله عن البرهان بالخُلف reductio ad absurdum الذي أقصى الافتراض الآخر: ما دمتُ أقيس حركة جسم ما بالزمن لا بشيء سواه، أي ما دام يمكن قياس زمن طويل بزمن قصير، وما دامت الحركة الفيزياوية لا تقدم وحدة قياس

للمقارنة، وقد افترضنا تغيّر حركة النجوم، فيبقى إذن أن امتداد الزمن هو تمدد الروح وانتشارها. وبالطبع، لقد قال أفلوطين ذلك قبل أوغسطين، لكنه كان يفكر بروح العالم، أو بالنفس الكلية، لا بالنفس الإنسانية[20]. وهذا هو السبب في أنّ كل شيء قد تمّت تسويته، وكلّ شيء ترك في الفضاء المفتوح، بمجرد أن أطلقت هذه العبارة المفتاحية: انتشار النفس distentio animi. وما دمنا لم نقرن انتشار النفس وتمددها بجدل الحاضر ثلاثي الأطراف، فإننا لم نفهم أنفسنا بعد.

يتوجه الجزء الأخير من الكتاب الحادي عشر بأسره (33:26 ـ 37:28) لتأسيس هذه الرابطة بين الموضوعتين الأساسيتين للبحث: بين الحاضر ثلاثي الأطراف، الذي حلّ اللغز الأول، أي لغز الكينونة التي تفتقر إلى الكينونة، وقضية انتشار النفس، التي تأتي لتحلّ اللغز الثاني، لغز امتداد شيء ليس له امتداد. ما يبقى، إذن ، هو إدراك الحاضر ثلاثي الأطراف بوصفه انتشاراً، وإدراك الانتشار بوصفه انتشار الحاضر ثلاثي الأطراف. تلك هي ضربة العبقرية في الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين، التي سيتابع أثرها كلّ من هوسرل وهيدغر وميرلوبونتي.

القصد والانتشار

لكي يخطو أوغسطين خطوته الأخيرة، فإنه يعود إلى تأكيد سابق (16:21 و21:27)، لم يكن قد بقي معلّقاً وحسب، بل بدا وكأنّ هجمات الشكيين قد أطاحت به، ألا وهو أننا نقيس الزمن عند انقضائه، لا المستقبل الذي لم يوجد بعد، ولا الماضي الذي لم يعد موجوداً، ولا الحاضر الذي ليس له امتداد، بل «انقضاء الزمن». وفي هذا الانقضاء نفسه، في هذا الانتقال، يجب البحث عن تعدد الحاضر وتلاشيه معاً.

إن وظيفة الأمثلة الثلاثة المحتفى بها عن صوت يتردد صداه، وصوتٍ تردد صداه، وصوتين يترددان الواحد تلو الآخر، إنما تهدف إلى جعل هذا

التلاشي يبدو وكأنه تلاشي الحاضر ثلاثي الأطراف.

تحتاج هذه الأمثلة إلى مزيد من الانتباه، لأنّ التنوع من أحدها إلى الآخر بالغ الدقة واللطافة.

المثال الأول (34:27): تأمل صوتاً يبدأ بالتردد، وصوتاً يستمرّ بالتردد، وصوتاً يكفّ عن التردد. كيف نتحدث عنه؟ لكي نفهم هذا المرور، من المهم أن نلاحظ أنه مكتوبٌ برمته في الزمن الماضي. فنحن لا نتحدث عن تردد صوت ما، إلا بعد أن يتوقف عن التردد. وفي هذه الحالة يتمّ الحديث عمّا «ليس بعد» (nondum) المستقبلي بصيغة الماضي (future erat). وهكذا يتمّ الكلام عن اللحظة التي يتردد بها، وبالتالي عن حاضرها، بعد اختفائه، أي لا يمكن قياسها إلا بعد أن تكون قد تواصلت: «ولكن حتى حينئذٍ (sed et tunc)، لم تكن ساكنة (non stabat)، بل كانت تعبر (ibat) وتتحرك باستمرار (praeteribat)». وهكذا فنحن نتحدث عن انقضاء الحاضر نفسه من خلال الزمن الماضي. وبدلاً من الاحتماء بإجابة مريحة لحلّ اللغز، يبدو أنّ المثال الأول يعمّقه. ولكنّ الاتجاه نحو البحث عن الحل يكمن، كما هي العادة دائماً، في اللغز نفسه، تماماً مثلما يكمن اللغز في الحلّ. وإحدى مزايا المثال أنه يمكننا من التوجه في هذا الاتجاه: «حقاً، إنه ليحصل على امتداد في الزمن، وهو ينتقل من حال إلى حال، وبهذا الامتداد يمكن قياسه، لكن ليس في الزمن الحاضر، لأن الحاضر ليس له امتداد». إذن، يجب البحث عن المفتاح فيما يتقضى، طالما أنه يتميز عن الحاضر الشبيه بالنقطة[21].

يستثمر المثال الثاني هذا الاختراق، ولكنه يستثمره بالتنويع على الفرضية (34:27). سوف يتم الحديث عن مرور الزمن، لا في الماضي، بل في الزمن الحاضر. فها هنا صوت آخر يتردد. دعونا نفترض أنه ما زال (adhuc) يتردّد: «إذا كان علينا أن نقيسه، فيجب أن نقيسه، وهو مستمر». ها نحن إذن نتحدث عن توقفه في زمن المستقبل التام، وكأننا نتحدث عن

مستقبل ماضٍ: «إذْ ما أن يتوقف الصوت عن التردد، حتى كان سيصير شيئاً من الماضي، وإذا كان لم يعد موجوداً، فلا يمكن قياسه». إذن يُطرح سؤال «كم من الوقت» (quanta sit) في صيغة الحاضر. أين هي الصعوبة، إذن؟ إنها تنتج عن استحالة قياس المرور والانقضاء، وهو ما زال (adhuc) مستمراً. إذ من الضروري لشيء ما حين يتوقف أن تكون له بداية ونهاية، وبالتالي أن يكون هناك فاصل يمكن قياسه.

لكن لو كنّا نقيس فقط ما توقف عن الوجود، فإننا نهوي مرة أخرى إلى الالتباس السابق. وسنكون قد عمقنا هذا الالتباس أكثر، إذا عجزنا عن قياس الزمن الذي يمرّ، لا حين توقفه، ولا أثناء تواصله. وإذا وضعنا هذه الحجة جانباً، فإن فكرة الزمن الذي يتقضى نفسها تبدو تراجعاً نحو الظلال نفسها، كما تفعل أفكار المستقبل والماضي والحاضر الشبيه بالنقطة: «لذلك نحن لا نقيس المستقبل ولا الماضي ولا الحاضر ولا الزمن الذي يتقضى»[22].

من أين إذن نطمئن أننا نقيس الزمن (الاحتجاج: «نحن، مع ذلك، نقيس الزمن» يظهر مرتين في هذا المقطع المثير)، إذا كنّا لا نعرف كيف؟ وهل هناك طريقة لقياس الزمن الذي يتقضى عند توقفه، وحين يستمر معاً؟ إلى هذا الاتجاه يوجه المثال الثالث خطى البحث حقاً.

المثال الثالث (35:27)، ويدور حول إلقاء قصيدة عن ظهر قلب، ولكي نكون دقيقين فهي قصيدة «الله خالق كل شيء» (Deus creator omnium) المأخوذة من ترتيلة القديس أمبروز، يقدم تعقيداً أكبر من مثال الصوت المتواصل، وهو تحديداً تعاقب أربعة مقاطع طويلة وأربعة مقاطع قصيرة في داخل تعبير واحد، هو بيت شعري (versus). وتعقيد هذا المثال يتطلب إعادة تقديم الذاكرة والاسترجاع اللذين حذفهما تحليل المثال السابق. هكذا يتم الربط في المثال الثالث وحده بين سؤال القياس وسؤال الحاضر ثلاثي الأبعاد. فتعاقب أربعة مقاطع قصيرة وأربعة مقاطع طويلة يقدم في

الحقيقة عنصر مقارنة يلجأ مباشرة إلى الحواس: «أستطيع أن أقول ذلك، لأنني بنطق هذه المقاطع، أجدها جوهر الأمر بقدر ما أستطيع الاعتماد على الدليل الجلي في سمعي[23] (quantum sensitur sensu manifesto)». لكنّ أوغسطين يقدم الإحساس فقط، لكي يشحذ الالتباس، وينتقل إلى الحل، لا لكي يموّه عليه بعباءة الحدس. فلو كان القصير والطويل لا يتحققان إلا عند المقارنة بينهما، فلن نكون قادرين على تركيبهما، كما نركب نبضتين على نبضة. يجب أن نكون قادرين على استبقاء (tenere) القصير، وأن نطابقه مع الطويل. لكنّ ما نستبقيه شيء كان قد توقف؟ وسيبقى الالتباس قائماً بمجمله، إذا تحدثنا عن المقاطع نفسها، كما تحدثنا من قبل عن الصوت نفسه، أي بوصفها موجودات ماضية ومستقبلية. وينحلّ الالتباس لو تحدثنا، لا عن المقاطع التي لم تعد توجد، ولا التي لم توجد بعد، بل عن انطباعاتها في الذاكرة، وعلاماتها في التوقع: «لذلك لا يمكن أن تكون المقاطع هي نفسها (ipsas) ما أقيسه، طالما أنها لم تعد توجد. ولا بدّ أنني أقيس شيئاً ما يظلّ ثابتاً (in-fixum manet) في ذاكرتي».

ها نحن نجد مرة أخرى حاضر الماضي، الموروث من التحليل الذي انتهى به اللغز الأول، ومع هذا التعبير نجد مصاعب الصورة الانطباعية، أو الأثر (vestigium) جميعاً. لكنّ الفائدة التي اجتنيناها، مع ذلك، هائلة. ونحن نعرف أنّ قياس الزمن لا يدين بشيء إلى الحركة الخارجية. فضلاً عن ذلك، فقد وجدنا في داخل العقل نفسه العنصر الثابت الذي يسمح لنا أن نقارن بين مدد طويلة من الزمن، ومدد قصيرة من الزمن. ومع الصورة الانطباعية لم يعد الفعل «يتقضى» (transpire) هو المهم. بل الفعل «يبقى» (manet). وبهذا المعنى ينحلّ اللغزان معاً: لغز الوجود واللاوجود، ولغز قياس ما ليس له امتداد. فمن ناحية لقد عدنا إلى أنفسنا: «في داخل عقلي، إذن، أقيس الأشياء» (27:36). كيف ذلك؟ بقدر ما يبقى الانطباع، بعد انقضاء الأشياء ومرورها، قائماً في العقل من أثر الأشياء التي تتقضى: «فكل ما يحدث يترك

فيه انطباعاً، وهذا الانطباع يبقى، بعد أن يكفَّ الشيء نفسه عن الوجود. فما أقيسه هو الانطباع، ما دام حاضراً، لا الشيء نفسه الذي يُحدِث الانطباع، وهو يتقضى ويعبر».

يجب ألا نظنّ أنّ اللجوء إلى الانطباع يُنهي البحث[24]. إذْ لم تسدد فكرة انتشار النفس distentio ما عليها من ديون، ما دامت سلبية الانطباع لم توضعْ في مقابل فاعلية العقل الممتدة في الاتجاهات المعاكسة، بين التوقع والذاكرة والانتباه **ولا يمكن أن يُنْشَر ويُمدَّ إلا عقل ممتد في اتجاهات مختلفة كهذه.**

ويدعونا الجانب الفعال من العملية أن ننظر مجدداً في المثال السابق عن الإنشاد، ولكن في حركيته هذه المرة. فالتأليف يعني أصلاً الثقة بالذاكرة، يعني البدء، يعني الاستمرار، وهذه كلّها عمليات فعالية تعتمد على سلبية الصور العلامية والصور الانطباعية. لكننا قد نخطئ في تقدير دور هذه الصور، إذا أخفقنا في التأكيد على أنّ الإنشاد فعل ينتقل من توقع يلتفت في البداية إلى القصيدة بأسرها، ثمّ يتحول نحو ما يبقى من القصيدة، حتى (donec) تكتمل العملية. وفي هذا الوصف الجديد لفعل الإنشاد يغيّر الحاضر معناه. فهو لم يعد نقطة، ولا حتى نقطة عبور وانقضاء، بل هو قصد حاضر (praesens intention) (36:27). فإذا استحقّ الانتباه أن يُدعى بهذه الطريقة قصداً، فذلك بقدر ما يصير المرور من خلال الحاضر مروراً فعّالاً. فليس الحاضر معبراً وحسب، بل هو «عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر، حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتساقاً كلّما تقلص المستقبل، حتى يتم امتصاص المستقبل امتصاصاً كاملاً، ويصير كلّه ماضياً» (36:27). وبالطبع لم تُلْغَ الصورة شبه المكانية للحركة من المستقبل إلى الماضي من خلال الحاضر. وليس من شك في أنّ تسويغها النهائيّ يكمن في السلبية التي تصحب العملية بأسرها. لكننا لم يعد يضلّلنا تمثيل مكانين، يمتلئ أحدهما كلّما فرغ الآخر، ما دمنا قد نسبنا سمة حركية لهذا التمثيل، وميّزنا بين

تداخل الفعل والانفعال الذي يتخفى فيه. إذ لا يمكن في واقع الأمر، أن يكون هناك مستقبل يتقلص، ولا ماض يتسع، دون وجود «العقل الذي ينظم هذه العملية» (37 : 28). هناك ثلاث وقائع فعلية actions تصحب ظلّ السلبية، وتعبّر عنها الآن ثلاثة أفعال لغوية verbs. فالعقل «يؤدي ثلاث وظائف، هي وظائف التوقع (expectat)، والانتباه (adtendit)، وهذا الفعل يذكرنا بالقصد الحاضر (intention praesens)، والذاكرة (meminit)». والنتيجة هي أنّ «المستقبل الذي يتوقّع، يمرّ من خلال الحاضر (transeat)، الذي ينتبه له، نحو الماضي، الذي يتذكره». فالإحالة تعني أيضاً المرور من خلال. وتواصل المفردات هنا تذبذبها بين الفاعلية والسلبية. يتوقع العقل ويتذكر، لكنّ التوقع والذاكرة هما «في» النفس بوصفهما صوراً انطباعية وصوراً علامية. وتظهر المقابلة في الحاضر. فالحاضر، من جهة، بمقدار ما يتقضى، يتقلص إلى نقطة. وهذه هي الصورة القصوى لافتقار الحاضر إلى الامتداد. ولكنه بمقدار ما يحيل يمرّ عبر الانتباه، الذي ينبغي عليه المرور به، ليصل إلى الحالة القصوى التي ليس بعدها من مزيد. وإذن يصحّ القول إن «انتباه العقل يتواصل».

لا بدّ من تمييز هذا التفاعل بين الفعل والانفعال في التعبير المعقد: «تطلع طويل للمستقبل» الذي يجعله أوغسطين بديلاً للفكرة العبثية عن «مستقبل طويل». ويصحّ الشيء نفسه على التعبير: «تذكر طويل للماضي» الذي يحلّ محل فكرة «ماضٍ طويل». ففي النفس وحدها، يمتلك التوقع والذاكرة، بوصفهما انطباعين، الامتداد. غير أنّ الانطباع لا يكون في النفس إلا حين «يفعل» العقل، أي حين يتوقع وينتبه ويتذكر.

إذن، أين يكمن الانتشار؟ يكمن في المقابلة بين التوترات الثلاثة. فإذا كانت الفقرات (26 : 33 ـ 30 : 40) تشكّل الكنز في الكتاب الحادي عشر، فإن الفقرة (38 : 28)، دون سواها، هي جوهرة التاج في هذا الكنز. ومثال الأنشودة، الذي ينطوي على كون الصوت يستمرّ ويتوقف، وعلى المقطعين

الطويل والقصير، هو هنا أكثر من مجرد تطبيق ملموس. فهو يؤشر النقطة التي تقترن فيها نظرية الانتشار بنظرية الحاضر ثلاثي الأطراف. ونظرية الحاضر ثلاثي الأطراف، التي تعاد صياغتها من خلال فكرة القصد ثلاثي الأطراف، تجعل الانتشار distentio ينبعث من القصد intention الذي يتشظى إرباً إرباً. ولا بدّ لنا من اقتباس القطعة برمتها:

> «لنفترض أنني أُريد إنشاد مزمور أعرفه. قبل أن أبدأ، تنشغل ملكة توقعي به كله. لكني ما أن أكون قد بدأت، حتى يكون جزء من المزمور قد أُزيح من منطقة التوقع وأُحيل إلى الماضي، الذي صار يشغل ذاكرتي الآن، وحتى ينقسم مجال الفعل الذي أقوم بتأديته بين ملكتين: الذاكرة والتوقع، تلتفت إحداهما إلى الجزء الذي فرغتُ لتوي من إنشاده، وتتطلع ثانيتهما إلى الجزء الذي لم أنشده بعد. غير أن ملكة الانتباه لديّ حاضرة كلّ هذا الوقت، ومن خلالها يمرُّ ما كان مستقبلاً في عملية صيرورته ماضياً. وحين تستمر العملية (agitur et agitur) تنتشر منطقة الذاكرة في الانسجام، وتتقلص منطقة التوقع، حتى يتم امتصاص توقعي برمته. ويحدث هذا حين أكون قد فرغت من إنشادي، وانتقل كله إلى نطاق الذاكرة» (38: 28).

موضوعة هذه الفقرة كلها هو جدل التوقع والذاكرة والانتباه، حيث لم يعد يُنظَر إلى أيّ منهم منعزلاً عن البقية، بل يتفاعل كل منهم مع الآخر، وهكذا لم تعد القضية مسألة صور انطباعية أو صور استباقية، بل قضية فعل يُقصّر التوقع ويمدّ الذاكرة. وينقل لنا مصطلح الفعل (action)، والتعبير الفعلي: يستمر (agitur)، اللذان يتكرران تكراراً صريحاً، الباعث النابض الذي يغطي العملية بأسرها. ينشغل التوقع والذاكرة معاً، فينصرف التوقع إلى كامل القصيدة قبل بداية الأنشودة، وتنصرف الذاكرة إلى الجزء الذي تقضى تواً من الأنشودة، أمّا الانتباه فيكمن انشغاله، بالتمام والكمال، في «النقلة» الفعالة لما كان مستقبلاً باتجاه ما سيصير ماضياً. وهذا الفعل المؤلف من

التوقع والذاكرة والانتباه هو وحده الذي «يستمرّ». فليس الانتشار، إذن، سوى التحوّل في تفاوت جهات الفعل الثلاث: «ينقسم مجال الفعل الذي أقوم بتأديته بين ملكتين: الذاكرة والتوقع، تلتفت إحداهما إلى الجزء الذي فرغتُ لتوي من إنشاده، وتتطلع الثانية إلى الجزء الذي لم أنشده بعد».

هل يرتبط الانتشار distintio، أيّ نحوٍ من الارتباط، بسلبية الانطباع؟ قد يبدو الأمر كذلك، إذا قيس هذا النص الجميل، الذي يبدو أن الانفعال اختفى عنه، بالمخطط التحليلي الأول لفعل الإنشاد (36:27). يبدو الانطباع هناك وكأنه ما زال يُفهم على أنه الوجه الآخر السلبي لـ «توتر» الفعل نفسه، أي الإنشاد، حتى حين يكون صامتاً، فيتبقى شيء ما، ما دمنا نستطيع أن نستظهر القصائد والأشعار والكلمات من أي نوع في عقولنا. «فالحاضر فعلاً هو عقل الإنسان اليقظ، وهو الذي يحيل المستقبل إلى ماض» (36:27).

وهكذا، إذا قارنا سلبية التأثير بسلبية انتشار النفس، وأعتقد أننا نستطيع ذلك، فلا بدّ أن نقول إنّ المقاصد الزمانية الثلاثة منفصل بعضها عن بعض، بحيث تجد الفاعلية القصدية نظيرها في السلبية التي تتولد عن هذه الفاعلية نفسها، وسنسميها بسبب افتقارنا إلى اسم أفضل، بالصورة الانطباعية أو الصورة العلامية. فليست هذه الأفعال الثلاثة هي التي لا تتطابق وحسب، بل أيضاً الفاعلية والسلبية، التي تعارض إحداهما الأخرى، حتى لا تقول شيئاً عن التنافر بين السلبيتين، أي كون إحداهما ترتبط بالتوقع، والثانية بالذاكرة. ولذلك كلّما زاد العقل في جعل نفسه قصداً (intentio)، زادت معاناته من الانتشار (distentio).

هل تمّ حلُّ التباس (aporia) الزمن الطويل والزمن القصير؟ نعم، إذا قبلنا: (1) أن ما نقيسه ليس الأشياء المستقبلية ولا الأشياء الماضية، بل التوقع والتذكر لهما، (2) أن هذه التأثرات والانفعالات تقدم مكانية قابلة للقياس من نوع فريد، (3) أنّ هذه التأثرات تشبه الوجه الآخر من فاعلية العقل الذي يستمرّ، (4)، وأخيراً، أنّ هذا الفعل نفسه ثلاثي الأطراف،

وبالتالي فهو ينتشر ويمتدّ حيثما وأينما يتمّ الانشغال به بتوتر.

لكنّ كل مراحل هذا الحل، إذا توخينا الدقة، تستمر لغزاً.

1. كيف نستطيع قياس التوقع والذاكرة دون الاستناد إلى «نقاط الإحالة» التي تميّز المكان الذي قطعه الجسم المتحرك، وبالتالي، دون أن نأخذ بالاعتبار التغير الفيزياوي الذي يولد مسار الجسم المتحرك في المكان؟

2. أيّ نمط مستقل من المدخل لدينا هنا إلى تمدد الانطباع، بحيث صار يعتبر خالصاً «في» العقل؟

3. هل لدينا أية وسيلة أخرى للتعبير عن الارتباط بين التأثر (affectio) والقصد (intentio)، خارج التحريك التطوري لاستعارة الأمكنة التي يقطعها التوقع والانتباه والذاكرة؟ من هذه الناحية تبدو استعارة نقلة الأحداث والأفعال عبر الحاضر أمراً لا يمكن تخطيه. وهي استعارة جيدة، واستعارة حية[25]، حيث إنها تمسك معاً بفكرتي «الانقضاء» passing away، بمعنى التوقف، و«الانسراب» passing through، بمعنى الإحالة. وما من مفهوم، فيما يبدو، «يتخطى» (aufhebt) هذه الاستعارة الحية.

4. تشكّل القضية الأخيرة، إذا جازت لنا تسميتها قضية، أكثر الألغاز استغلاقاً، وهي بأيّ ثمن يمكننا أن نقول إنّ أوغسطين يحل التباس القياس على حسابها: أي كون النفس «تنشر» نفسها، حين تشغل نفسها ـ هذا هو اللغز المحير.

غير أنّ حلّ التباس القياس يكون ثميناً بقدر ما يُفلح في أن يكون لغزاً بالضبط. واكتشاف أوغسطين الذي لا يُقدَّر بثمن، أنه باختزاله امتداد الزمن إلى انتشار النفس، قد قرن هذا التمدد والانتشار بالانزلاق أو الانسراب الذي لن يكفَّ أبداً عن العثور على طريقه في قلب الحاضر ثلاثيّ الأطراف ـ بين حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر. وبهذه الطريقة يرى التنافر يظلّ ينبثق عن انسجام مقاصد التوقع والانتباه والذاكرة.

وعن لغز التأمل في الزمن هذا، يجيب الفعل الشعري في الحبك أو بناء الحبكة emplotment. لكن كتاب «فن الشعر» لأرسطو لا يحلّ هذا اللغز على المستوى التأملي، بل هو في الحقيقة لا يحلُّه على الإطلاق. بل يشغّلُه شعرياً بتوليد صورة مقلوبة عن التنافر والتوافق. وبخصوص هذا الحلّ الجديد يترك لنا أوغسطين كلمة تشجيع. إذ يتحوّل فجأة المثال الهشّ عن إنشاد الأنشودة عن ظهر قلب، مع نهاية البحث، إلى نموذج قوي للأفعال الأخرى، التي تجرِّبُ فيها النفس، من خلال انشغالها بنفسها، الانتشار: «ما يصحّ على المزمور بمجمله، يصحّ أيضاً على جميع أجزائه، وجميع مقاطعه، يصح على أيّ فعل أطول زمناً يمكن أن أنشغل به، ولا يشكّل إنشاد المزمور سوى جزء صغير منه. بل يصحّ على حياة الإنسان بأسرها، التي تشكل أفعاله كلُّها أجزاءها، يصحّ على تاريخ الإنسانية كله، الذي تشكّل حياة الإنسان جزءاً منه» (38:28). هكذا يمتدّ نطاق السرد هنا، بكل ما ينطوي عليه من إمكانات، من قصيدة بسيطة، إلى قصة حياة كاملة، ثمّ إلى تاريخ كوني. وبهذه الاستنتاجات التي تمّ اقتراحها هنا فقط، يُعنى العمل الحاضر.

المقابلة مع الأبدية

عليَّ أن أجيب عن الاعتراض الذي تمّت صياغته عند بدء هذه الدراسة. كان الاعتراض يفنّد قراءة الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، التي تعزل عزلاً مصطنعاً المقاطع (17:14 ـ 37:28) عن التأمل الكبير في الأبدية الذي يؤطرها. ولم آتِ إلا بإجابة جزئية عن هذا الاعتراض، حين أكدت الاستقلال الذي يمتلكه هذا الفحص بسبب مواجهاته المتكررة مع المحاججات الشكية التي كانت معنية في الجوهر بقضية الزمان. من هذه الناحية، فإن أطروحة كون الزمان «في» النفس، ويعثر «في» النفس على مبدأ قياسه، هي أطروحة كافية في ذاتها بقدر ما تجيب عن الالتباسات الكامنة في قلب فكرة الزمن. ولا تتطلب منا فكرة «انتشار النفس»، لكي نلمّ بها، سوى أن نقابلها بالقصد intentio الكامن في «فعل» العقل[26].

لكنّ شيئاً ما يضيع من المعنى الكامل لانتشار النفس (distentio animi)، الذي تحمله المقابلة مع الأبدية وحدها. لكنّ ما يضيع لا يهمّ ما سوف أسميه بالمعنى الكافي لانتشار النفس. وأعني المعنى الذي يكفي للإجابة عن التباسات اللاوجود والقياس. فما يضيع ينتمي إلى رتبة مختلفة. وأنا أميّز ثلاث طرق رئيسة يؤثر فيها التأمل في الأبدية على التفكير في الزمن.

وظيفته الأولى أن يضع التفكير بالزمن داخل أفق فكرة محدِّدة تكرهنا على التفكير بالزمن وبما ليس زمناً. ووظيفته الثانية أن يكثف تجربة الانتشار على المستوى الوجودي. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوز نفسها بالتحرك في اتجاه الأبدية، وبالتالي أن تكشف عن تراتبية داخلية تتعارض مع افتتاننا بتمثيل الزمن الخطي.

وليس من ريب في أن تأمل أوغسطين يهتمّ اهتماماً لا يقبل الانفصام بالأبدية والزمن. إذْ يبدأ الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات» بالآية الأولى من «سفر التكوين» (في إحدى النسخ اللاتينية التي كانت معروفة في أفريقيا في الزمن الذي كتبت فيه «الاعترافات»): «في البدء خلق الله...» (in principio fecit Deus...). أضف إلى ذلك أنّ التأمل الذي يغطي الفصول الأربعة عشر الأولى من الكتاب الحادي عشر يربط على نحوٍ لا فكاك منه الثناء على ناظم المزامير بنوع من التفكر الذي هو في الجزء الأكبر منه أفلاطوني وأفلاطوني جديد[27]. ولا يترك مثل هذا التأمل أي مجال لاشتقاق الأبدية، بأيّ معنى مفهوم للكلمة، من الزمن. وما يُطرحَ، ويُعتَرف به، ويُفكرّ فيه، هو دفعة واحدة، التباين بين الأبدية والزمن. ولا يتناول عمل الفكر على الإطلاق قضية هل توجد الأبدية أو لا توجد. إن أسبقية الأبدية على الزمن ـ بمعنى أسبقية تبقى بانتظار التحديد ـ معطاة في المقابلة بين شيء ما «يوجد ولم يُخلَق»، وشيء آخر له قبل وبعد، أي إنه عرضة «للتغير والتجدد» (4:6). وتجيء هذه المقابلة على شكل صيحة انذهال: «الأرض والسماء أمام أعيننا. والحقيقة أنهما تدلان على أنهما مخلوقتان، لأنهما عرضة للتغير والتجدد». ويؤكد

أوغسطين: «ونحن نعرف ذلك»[28]. ما أن يقول لنا ذلك حتى نرى أن عمل الفكر ينتج من المصاعب التي تتولد من هذا الاعتراف بالأبدية: «دعني أُنصت لأفهم معنى هذه الكلمات: في البدء خلقتَ السماوات والأرض» (5:3). (تكررت هذه المسألة في بداية 7:5). بهذا المعنى تشبه الأبدية الزمن شبهاً تاماً. ليست هناك أية مشكلة في كونها توجد، لكن ما يحيّرنا هو كيف توجد، وكيف تتصرّف. ومن هذه الحيرة تنبعث الوظيفة الأولى لتوكيد الأبدية في علاقتها بالزمن: وظيفة الفكرة المحدّدة.

تنتج هذه الوظيفة عن ربط الاعتراف بالتساؤل طوال الفصول الأربعة عشر الأولى من الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات». فبالإضافة إلى السؤال الأوّل: «لكن بأية كيفية خلقتَ السماء والأرض؟» (7:5)، يأتي الجواب، وبروح الثناء نفسها: «بكلمتك وحدها خلقتهما». ومن هذا الجواب يُثار سؤال جديد: «لكن كيف تكلمتَ؟» (8:6). ويكون الجواب، وبالاطمئنان نفسه، بأبدية الكلمة Verbum». في كلمتك يقال كلّ شيء (omnia) في وقت واحد ومرة واحدة (simul)، لكن في الأبد والسرمد (sempiterne). ولو لم يكن الأمر كذلك، لكانت كلمتك عرضة للزمان والتغير، ولما كانت أبدية حقاً، وخالدة حقاً» (9:7). ثمّ يعترف: «إني لأعرف ذلك، يا ربّاه، وأحمدك على هذه المعرفة» (9:7).

دعونا إذن نتفحص أبدية الكلمة هذه. حيث يتم الخوض في مقابلة مزدوجة هنا هي مصدر للسلبية فيما يتعلق بالزمن، قبل أن تكون مصدر مصاعب جديدة. في الدرجة الأولى، يعني القول إنّ الأشياء مخلوقة بالكلمة إنكاراً لكون الله قد خلق الأشياء على نحو ما يخلق الفنان الأشياء من أشياء أخرى سواها: «لم تخلق العالم في عالم، إذْ لم يكن حتى لحظة خلق العالم، مكان يمكن أن يخلق فيه» (7:5). هنا يتم التهيؤ للخلق من العدم (exnihilo)، ومن هنا فصاعداً، يصيب هذا العدم الأصليّ الزمان بنقص أنطولوجي.

مع ذلك، فإن المقابلة الحاسمة، التي تولّد سلوباً جديدة، ومصاعب جديدة، هي التي تضع الكلمة الإلهية (Verbum) في مقابل الصوت البشري (vox) فـ «الكلمة» الخالقة ليست كالصوت البشري الذي يبدأ وينتهي، أو ليست كالمقاطع الصوتية التي تُسمَع ثمّ «تتطاير» (6:8). يتعذر إرجاع «الكلمة» والصوت إلى بعضهما، تماماً كما يتعذر في الوقت نفسه تجزئة الأذن الداخلية التي تسمع الكلمة وتتلقى تعاليم المعلم الداخلي، والأذن الخارجية التي تسمح للكلمات (verba) بأن تدخل، وتمرّرها إلى الفكر اليقظ. فالكلمة الإلهية (Verbum) تبقى، والكلمات البشرية (verba) تتلاشى. وبهذه المقابلة (والمقارنة المصاحبة لها) يوصم الزمن مرة أخرى بالطبيعة السلبية: فإذا كانت «الكلمة الإلهية» (Verbum) تبقى، فلا «وجود للكلمات البشرية (verba) على الإطلاق، لأنّها تتطاير وتضيع» (6:8)[29]. وبهذا المعنى تتداخل وظيفتا اللاوجود.

من هنا لن يتوقف توالي السلب عن مصاحبة توالي التساؤل الذي يعتمد بدوره على الاعتراف بالأبدية. وفي واقع الأمر، فإن السؤال ينبثق مرة أخرى من الإجابة السابقة: «لقد خلقتهما بكلمتك وحدها، لا بطريقة أخرى. لكنّ (nec tamen) الأشياء التي تخلقها بكلمتك لا تأتي إلى الوجود في زمن واحد ووحيد، وليست بأبدية أيضاً» (7:9). بعبارة أخرى، كيف يمكن خلق كائن زمني بالكلمة الأبدية ومن خلالها؟ «لم الأمرُ كذلك، يا إلهي ومولاي؟ إنني لأفهم بعض الفهم، لم هو كذلك، لكنني لا أستطيع الإعراب عنه بالكلمات» (8:10). فالأبدية، بهذا المعنى، مصدر لا يقلّ إلغازاً عن الزمن.

يجيب أوغسطين عن هذه المعضلة بنسبة «عقل أبدي» للكلمة، يضع بدءاً ونهاية لوجود الأشياء المخلوقة[30]. لكنّ هذه الإجابة تنطوي على بذرة لمعضلة كبرى سوف تشغل أوغسطين طويلاً وهو يتأمل فيما كان قبل الخلق. وفي الحقيقة، فإن الطريقة التي يجعل فيها العقلُ الأبديةَ بدايةً أو نهايةً للشيء المخلوق، تعني أنه يعرف اللحظة (quando) التي ينبغي فيها لهذا الشيء أن

يبدأ أو ينتهي. وتتركنا هذه اللحظة الزمنية في بحر الأسئلة مرة أخرى.

لا بدّ أوّلاً من قبول السؤال الذي أثاره المانويون وبعض الأفلاطونيين واحترامه، وإن كان مفكرون مسيحيون آخرون قد وجدوه عقيماً ومبعث سخرية.

هنا يواجه أوغسطين، إذن، محاججة خصمه ثلاثية الأطراف: «ماذا كان يفعل الله قبل (antequam) أن يخلق السماء والأرض؟»، «إذا كان في راحة.. ولا يفعل شيئاً، فَلِمَ لَمْ يستمرَّ في عدم الفعل إلى الأبد، مثلما كان قد فعل ذلك في الماضي؟»، «لكن إذا كانت إرادة الله في إيجاد الخلق موجودة منذ الأزل، فلِمَ لَمْ يكن إيجاده الخلق أزلياً أيضاً؟» (12:10). سنهتم، ونحن نمضي في تفحص إجابات أوغسطين، بتطور السلبية الأنطولوجية التي أثّرتْ في تجربة انتشار النفس وتمددها distertio animi، التي هي نفسها سلبية على المستوى النفسي.

قبل طرح إجابته الشخصية عن هذه المعضلات، التي تنتج، مرة أخرى، عن الاعتراف بالأبدية، يصفّي أوغسطين فكرته عن الأبدية للمرة الأخيرة. الأبدية هي «السكون الأبدي» (semper stans)، في مقابل الأشياء التي «لن تبقى أبداً». ويكمن هذا «السكون» (stillness) في حقيقة أنه «لا شيء في الأبدية يتحرك نحو الماضي، بل كلّ ما فيها حاضر (totum esse praesens). في حين لا يكون الزمان حاضراً دفعة واحدة أبداً» (13:11). هنا تبلغ السلبية أقصى ذروة لها. فمن أجل دفع التأمل في تمدد النفس وانتشارها distentio animi إلى أقصى ما يمكن، باتجاه انسراب الحاضر ثلاثي الأطراف، لا بدّ من مقارنته بالحاضر الذي لا ماضي له ولا مستقبل[31]. وهذا السلب المتطرّف يكمن في صلب إجابته عن المحاججة الواضحة الطيش.

إذا كان أوغسطين يتكبد هذا العناء في تفنيد هذه المحاججة، فلأنها تشكّل التباساً ناتجاً عن قضية الأبدية نفسها[32].

الإجابة عن الصياغة الأولى للمحاججة صريحة: «قبل أن يخلق الله السماء والأرض، لم يكن قد أوجد شيئاً» (14:12). ولا شك أنّ هذا الجواب لا يمس افتراض وجود «قبل» في الماضي، لكنّ الأمر المهمّ فيه هو أن هذه « القبل» يضربها العدم. إنّ «عدم إيجاد شيء» هو «القبل» التي تسبق الخلق. لذلك لا بدّ أن نفكّر بالعدم، من أجل أن نفكّر بالزمن بوصفه بدءاً وانتهاءً. وعلى هذا النحو، فإنّ الزمان كان، وسيبقى، محوطاً بالعدم.

الإجابة عن الصياغة الثانية للمحاججة أكثر لفتاً للانتباه. ليس من «قبل» تسبق الخلق، لأنّ الله خلق الزمان مع خلق العالم: «أنت صانع الزمن كله» (15:13). «لا بدّ أنك أوجدتَ ذلك الزمن، إذ لم يكن بمستطاع الزمن أن يتقضى قبل إيجادك إياه». بضربة واحدة يتخلص الجواب من السؤال: «إن لم يكن هناك زمان، فلن يكون هناك «بعدئذٍ» (non erat tunc)». وهذه «اللابعد» سلب خالص، مثل «عدم إيجاد شيء». هكذا يؤتمن الفكر على مهمة تكوين فكرة غياب الزمن، بقدر الوسع، بوصفه ما يتقضى. ولا بدّ من التفكير بالزمن بوصفه زائلاً، حتى تتم تجربته بوصفه زوالاً بالكامل.

لكنّ أطروحة كون الزمان قد خُلِق مع خلق العالم . وهي الأطروحة التي نجدها أصلاً عند أفلاطون في «طيماوس»، تترك المجال مفتوحاً أمام إمكان وجود أزمنة أخرى قبل الزمان. (يذكر «الاعترافات» (2، 40:30) هذا الإمكان إمّا بوصفه افتراضاً تأملياً، أو للإبقاء على البعد الزمني الخاص بالكائنات الملائكية). ومهما يكن الأمر، فإن أوغسطين يلوي هذه الأطروحة ليّاً على حسب برهان الخلف، لكي يواجه هذا الإمكان. إذ حتى لو كان هناك زمان قبل الزمان، فإنّ ذلك الزمان سيكون مخلوقاً بالضرورة، ما دام الله خالق الأزمنة كلّها. وهكذا فإن الزمان الموجود قبل الخلق كلّه أمر لا يمكن التفكير فيه. ويكفي هذا البرهان لطرد افتراض عطالة الله قبل الخلق. فالقول إنّ الله كان عاطلاً يعني القول بوجود زمن لم يفعل الله فيه شيئاً على

الإطلاق، قبل خلقه العالم. وبالتالي، فليس من المناسب استعمال المقولات الزمنية لوصف «ما ـ قبل ـ العالم».

وتوفّر الإجابة عن الصياغة الثالثة لمحاججة الخصم لأوغسطين فرصة أن يضيف اللمسة الأخيرة لمقابلته بين الزمن والأبدية. فلطرد أية فكرة عن «التجدد» في إرادة الله، لا بدّ من إعطاء فكرة «القبل» السابقة على الخلق معنى يستبعد كلّ زمانية. يجب التفكير بالسبق بوصفه تفوّقاً وامتيازاً، بوصفه الذروة العليا: «ففي الأبدية التي تعلو celsitudine على الزمن، لأنها حاضر لا ينتهي، تجد نفسك قبل الماضي كلّه، وبعد المستقبل كلّه» (16: 13). بل يزداد السلب حدة: «سنوات عمرك حاضرة كلها أمامك دفعة واحدة، لأنّها في «لبث» (simul stant) دائم». وهذا اللبث، شأنه شأن اليوم الذي يتحدث عنه «سفر الخروج» يفترض معنى لا زمنياً لما يتجاوز ولا يستبق. فالانقضاء أقل من التجاوز.

إذا كنت قد ركّزت على السلبية الأنطولوجية التي تكشف عنها المقابلة بين الأبدية والزمن في التجربة النفسية لانتشار النفس distentio animi، فليس ذلك بالتأكيد من أجل إلحاق فكرة أوغسطين عن الأبدية بوظيفة الفكرة المحدّدة عند «كانط». إن التقاء التراث العبراني بتراث الأفلاطونية في تأويل الإصحاح الثالث من سفر الخروج، حيث يقول الرب: (ego sum qui sum) [أكون الذي أكون]، بحسب الترجمة اللاتينية، لا يتيح لنا أن نؤول التفكير بالأبدية بوصفه تفكيراً يفتقر إلى موضوع[33]. أضف إلى ذلك أن اقتران الثناء بالتأمل يشهد على كون أوغسطين لا يحصر نفسه بالتفكير بالأبدية. فهو ينكبّ على «الأبدي»، ويخاطب الأبدي باستخدام ضمير المخاطب. بينما يُعلن الحاضر الأبدي عن نفسه في صيغة ضمير المتكلم، لا الغائب، أكون sum، وليس: يكون esse[34]. هنا أيضاً يكون التأمل جزءاً لا يتجزأ من التعرّف على من يُعلن عن نفسه. وفي هذا يكون جزءاً لا يتجزأ من الترنيمة. وبهذا المعنى يمكننا الحديث عن تجربة الأبدية لدى أوغسطين، ولكن مع

بعض التحفظات التي سنأتي على ذكرها. لكنّ تجربة الأبدية هذه على وجه التحديد تكتسب وظيفة الفكرة المحدّدة، حين يقارن الفكر الزمان بالأبدية. وأثر ارتداد هذه المقارنة في التجربة الحية لانتشار النفس وتمددها (distentio animi) هو الذي يجعل فكرة الأبدية فكرة محدّدة أمام الأفق الذي تتلقى فيه تجربة «انتشار النفس»، على المستوى الأُنطولوجي، العلامة السلبية على النقص أو الخلل في الوجود[35].

والترجيع (le retentissement)، كما يمكن أن يعبّر عنه يوجين منكوفسكي، لهذا السلب المفكَّر فيه بالتجربة الحية للزمانية سيقنعنا أن غياب الأبدية لا يمثّل حداً يمكن التفكير فيه وحسب، بل هو نقص يُحَسّ في قلب التجربة الزمانية. وهكذا تصير الفكرة المحدّدة أسىً يختصّ بالسلب.

والمقابلة بين الأبدية والزمن لا تنحصر بإحاطة تجربتنا عن الزمن بالسلبية، كما هو الحال حين نقرن فكرتنا عن الزمن بما ليس زمناً. بل إن هذه التجربة ما برحت تتخللها السلبية. وبتكثيف تجربة الانتشار بهذه الطريقة على المستوى الوجودي، ترتفع إلى مستوى النحيب والتفجع (lamentation). وتنطوي الصلاة المحببة في (3:2) على خلاصة هذه المقابلة الجديدة التي ذكرناها سابقاً. إنّ هذه الترنيمة تنطوي على العويل والتفجع، لتنقلهما «الاعترافات» معاً إلى مستوى اللغة[36].

وعلى خلفية سكون الأبدية، يعرض التفجع، دون شعور بالحرج، لمشاعر المؤلف: «ما هذا النور الذي يقدحه وهجه النبيل في قلبي، فيجعلني أرتعد ويلاً، ولكنه يلهبني بدفئه؟ أرتعد لشعوري بمقدار اختلافي عنه، لكني بمقدار ما أُشبهه أتوهج بناره» (11:9). وفي سياق قص «الاعترافات»، أصلاً، وحين يسرد أوغسطين خيبة مسعاه في الانجذاب الأفلوطيني، يشرع بالتفجع: «واكتشفت أني في منأى عنك عند منطقة المباينة (in regione dissimilitudinis)، (16:10). وهذا التعبير، المستمد من أفلاطون (السياسي 273)، الذي انتقل إلى البيئة المسيحية من خلال الوسيط الأفلوطيني

(التساعية الأولى، 13:8، 17.16) يصير ذا دلالة صادمة هنا. فهو لم يعد يشير، كما كان لدى أفلوطين، إلى السقوط في الحمأة المظلمة، بل هو يسم، بدلاً من ذلك، الاختلاف الأنطولوجي الجذري الذي يفصل المخلوق عن الخالق، الاختلاف الذي تكتشفه النفس في حركة عودتها بالتحديد إلى مصدرها، وبجهدها نفسه لمعرفة أصلها[37].

لكن إذا كانت القدرة على تمييز الشبيه عن المختلف تنتمي إلى الفكر الذي «يقارن» (8:6)، فإن ترجيعه يؤثر تأثيراً عميقاً في مجال الشعور وعمقه. ومن الجدير بالانتباه في هذا الصدد أن الصفحات الأخيرة من الكتاب الحادي عشر، التي تكمّل وضع تحليل الزمن في تأمل العلاقة بين الأبدية والزمن (39:29 ـ 41:31) تقترح علينا تأويلاً أخيراً لانتشار النفس تسمه بنبرة الثناء والتفجع نفسها، تماماً كما تسميه الفصول الأولى من الكتاب. فلم يعد «انتشار النفس وتبددها» distentio animi ليقدم «حلاً» لالتباس قياس الزمن. بل هو الآن يعبّر عن الطريقة التي تتمزق فيها النفس، المستمدّة من بقاء الحاضر الأبدي، إرباً إرباً: «لكنّ الظفر بعطفك أعزّ عليّ من الحياة نفسها. وأرى الآن حياتي وقد تبددت في الملاهي (distentio est vita mea)» (39:29). وفي الحقيقة فإن جدل القصد ـ التبدد أو الابتغاء ـ الانتشار [أو السعي ـ التمدد: distentio-intentio]، وهو الجدل الدائر في داخل الزمان نفسه، هو الذي يؤخذ مرة أخرى من خلال المقابلة بين الأبدية والزمن. وفي حين يصير الانتشار (أو التبدد) distentio رديفاً للتبعثر لدى كثيرين، ولتشرد آدم القديم، يميل القصد (أو السعي) intentio إلى المطابقة مع انصهار الإنسان الداخلي («حتى أنصهر معك في واحد»). ولذلك لم يعد القصد استباقاً لمجمل القصيدة قبل إلقائها، وهو ما ينقلها من المستقبل نحو الماضي، بل صار تطلعاً إلى آخر الكائنات، إلى حدّ أن الماضي، الذي يجب نسيانه، لا يكون مستودع الذاكرة، بل شعار آدم القديم، وفقاً لما يقوله القديس بولس في رسالته إلى أهل فيلبي: «مبدّداً، ناسياً ما تركته خلفي، أمتدُّ وأتطلع إلى

الأمام، (non distentus sed extentus)، لا إلى ما يتربص أمامي في هذه الحياة، وسيتلاشى بالتأكيد، بل لغرض أبدي. إنني ساعٍ (intent) نحو هذا الغرض الواحد دون أن أبدّد نفسي بأغراض أخرى» (secundum distentionem)». تتكرر الكلمات نفسها: distentio [الانتشار، التمدد، التبدد] و intentio [القصد، الابتغاء، السعي]، لكنها لم تعد في سياق تأملي محض عن الالتباس والبحث، بل في جدل الثناء والتفجع[38]. وبهذه النقلة في المعنى، التي تؤثر في انتشار النفس، يتمّ ضمناً اجتياز الحد الذي يفصل وضع الكائنات المخلوقة عن وضع الكائنات الساقطة: «إنني منقسم بين زمنٍ ولّى، وزمن آخر سيأتي، ويشكّل مجراه لغزاً بالنسبة إليّ». والتفجع والنشيج الذي تتقضى به أعمارنا لا ينفصل عن مناحات الخطاء والكائن المخلوق.

مرة أخرى، لن نلمّ حقاً بمعنى كلّ هذه التعبيرات الموجودة في أعمال أوغسطين الأخرى التي تسبغ مصادرها الاستعارية على الاستعارة المركزية عن distentio [الانتشار، التمدد، التبدد]، إلا من خلال علاقتها بالأبدية.

في مقالة مهمة بعنوان: «أصناف الزمانية لدى القديس أوغسطين»: (Les Categories de la temporalite chez saint Augustin) يركز فيها ستانيسلاس بورو على رواية المزامير والمواعظ، يقف عند أربع «صور تركيبية» ترتبط جميعها بما سميته سابقاً بأسى المتناهي والتغني بالمطلق: فترتبط الزمانية بوصفها «انحلالاً» بصور الدمار والإعياء والغرق البطيء، والغرض الذي لم يتحقق، والانتشار والتشتت والتبدل والعوز المدقع، وترتبط بالزمانية بوصفها «عذاباً» صور حراسة الموت، والمرض والضعف والحرب والأسر الموجع والشيخوخة والعقم، وتنطوي الزمانية بوصفها «عقوبة» على صور الابتلاء والمنفى، والسقوط بيد الأعداء، والتشرد والحنين، والرغبة المحبطة، وأخيراً فإنّ موضوعة «الليل» تغطي صور العمى والظلمة والعتمة[39]. وليس من هذه الصور الأربع الأساسية أو من تنوعاتها ما لا يستمد قوة معناه من تناقضه مع رمزية الأبدية المقابلة لها في صور الاستذكار، والاكتمال الحيّ، والوجود في المنزل الأليف، والنور.

وبمعزل عن هذه الرمزية المتفرعة، التي يولدها جدل الأبدية والزمان، فإنّ انتشار النفس ليس سوى مخطط استجابة تأملية ينتقل إلى التباسات تتولد باستمرار عن المحاججة الشكية. فإذا أخذنا انتشار النفس في داخل حركية الثناء والتفجع، فإنها تصير تجربة حية تضفي لحماً ودماً على الهيكل العظمي للبرهان المضاد.

وليست الطريقة الثالثة التي يؤثر بها جدل الزمان والأبدية في تأويل انتشار النفس بأقلَّ أهميةً. ذلك أنها تولِّد، في صلب التجربة الزمانية، تراتباً لمستويات التحقيب الزماني، استناداً إلى كم تقترب أو كم تبعد تجربة معينة عن قطب الأبدية.

يقع التأكيد هنا على الانخداع أقلّ مما يقع على المشابهة بين الأبدية والزمن في «المقارنة» التي يعقدها الفكر فيما يخص كلاً منهما (8:16). ويعبّر عن هذه المشابهة في قدرة الزمن على الاقتراب من الأبدية، التي ضمّنها أفلاطون في تعريفه للزمن، والتي بدأ مفكرو المسيحية الأوائل بإعادة تأويلها في ضوء أفكارهم عن الخلق والتجسد والخلاص. يضفي أوغسطين نبرة فريدة على هذا التأويل الجديد من خلال ربط موضوعات التعليم بـ «الكلمة» والعودة. فبين الكلمة الإلهية الأبدية والصوت البشري لا يوجد اختلاف ومسافة وحسب، بل علاقة تعليم وتواصل. «الكلمة» هي ذلك المعلّم الباطني الذي يُبحث عنه، ويُنصَت إليه في الداخل (intus) (10:8): «حقاً، إنني لأسمع صوتك (audio)، يا ربي، وأنت تقول لي إنّ معلماً واحداً يعلمنا حقاً، ويتكلم إلينا «حقاً... ولكن من هو ذلك المعلم إن لم يكن الحقيقة التي لن تتغيّر؟». بهذه الكيفية فإن أول علاقة لنا باللغة لا تتمثل بأننا نتحدث، بل في أننا نسمع وننصت «للكلمة» الباطنية تحت الكلمات الخارجية. وليست العودة شيئاً سوى هذا الإنصات، إذ ما لم «يكن المبدأ قد بقي كما هو، ونحن نتخبط في الخطأ، فلن يكون هناك ما نرجع إليه، لنسترد أنفسنا. لكننا حين نعود من الخطأ، نعود بمعرفة الحقيقة (Truth)،

وهو يعلمنا من أجل أن نعرف الحقيقة، لأنّه المبتدأ وهو أيضاً يتحدث إلينا». هكذا يتلازم التعليم والتعرف والعودة معاً[40]. وبوسعنا القول إن التعليم يردم الهوة السحيقة التي تنفتح بين الكلمة الأبدية والصوت الزمني. فهو يرتقي بالزمن ويحركه باتجاه الأبدية.

هذه هي الحركة التي تسردها الكتب التسعة الأولى من «الاعترافات». وبهذا المعنى يكمل السرد فعلاً خط الرحلة الذي تنعكس ظروف إمكانه في الكتاب الحادي عشر. حيث يشهد هذا الكتاب على كون جاذبية أبدية الكلمة، التي تحسّ بها التجربة الزمنية، لم تأت لتغمر القص، الذي ما زال زمنياً، في تفكر متحرر من قيود الزمان. وبهذا الصدد فإنّ خيبة مسعى الانجذاب الأفلوطيني، الذي يرويه الكتاب السابع، أمرٌ حدّي. لا القلب الذي يسرده الكتاب الثامن، ولا انجذاب أوستيا (Ostia) الذي يسم أوج السرد في الكتاب التاسع، يقصيان الشرط الزمني للروح. فهاتان التجربتان النهائيتان لا تضعان حداً إلا للتجوال، وهو الصورة الساقطة من انتشار النفس. لكن هذا يتم للإيحاء بوجود ارتحال يرسل الروح مرة أخرى في مسالك الزمن. والارتحال والقص يقومان على اقتراب الزمن من الأبدية، الذي لا يقضي على الاختلاف بينهما، بل لن يتوقف عن الإسهام فيه. وهذا هو السبب الذي يجعل أوغسطين يسخر من طيش أولئك الذين ينسبون لله إرادة متجددة في لحظة الخلق. وحين يقارن الطريقة التي تلتوي بها أفكارهم وتعود، بالعقل «الثابت» لمن يصغي للكلمة الإلهية (13:11) يشير إلى هذا الثبات، المشابه لثبات الحاضر الأبدي، فقط ليكرر الاختلاف بين الزمن والأبدية: «لكن لو أن عقولهم استوثقت وبقيت ثابتة (ut paululum stet)، لكانت قد بقيت برهة، ولكانت، في تلك اللحظة الوجيزة، قد ألمّت ببهاء الأبدية الباقي أبداً (semper stantis). قد يقارنها بالزمن الذي لا يبقى أبداً، فيرون عندئذ أنها ممّا لا يُقارن». وبانفتاح هذه المسافة، يكرر الاقتراب أيضاً الوظيفة المحددة للأبدية في علاقتها بالزمن: «وددت لو استوثقت عقول

الناس وبقيت ثابتة، لكانت إذن قد رأت كيف تحدد الأبدية، التي لا ماضي فيها ولا مستقبل، كلاً من الزمن الماضي والمستقبل».

بالطبع حين يتشبث جدل القصد ـ الانتشار [الابتغاء ـ التبدد، السعي ـ التمدد] distentio - intentio بصورة قطعية بجدل الأبدية والزمن، فإن توكيداً أكثر اطمئناناً يحلّ محلّ السؤال المخذول الذي تكرر مرتين (من يبقى ثابتاً؟): «إذن فسوف أُصاغ وأتصلب في قالب حقيقتك» (40:30). لكنّ هذا الرسوخ والتصلب يظل في المستقبل، زمن الأمل والرجاء. فهو ما زال في حضن تجربة التبدد والانتشار التي يصرح فيها برغبته في الدوام: «حتى (donec) أتطهر وأذوب بنار حبك، وأنصهر معك في واحد» (39:29).

بهذه الطريقة، ودون فقدان الاستقلال الذي أضفته مناقشة الالتباسات القديمة بخصوص الزمن، فإن موضوعة التبدد والانتشار (distentio) والقصد والسعي (intentio) تكتسب من خلال وضعها في داخل التأمل بالأبدية والزمن تكثيفاً سيتردد صداه في كل ما سيأتي من الكتاب الحالي. ولا يكمن هذا التكثيف في كون الزمن يتم التفكير فيه بوصفه ملغياً بالفكرة المحدّدة لأبدية تضرب الزمن بالعدم. كما لا يمكن إرجاع هذا التكثيف إلى دائرة التفجع والنشيج على ما كان حتى ذلك الوقت مجرّد محاججة تأملية. بل يهدف، وعلى نحو أكثر عمقاً، إلى أن ينتزع من تجربة الزمن نفسها المصادر الخارجية الخاصة بتراتب داخلي، لا تكمن فائدته في إلغاء الزمن، بل في تعميقه.

وأثر هذه الملاحظة الأخيرة على تناولي بمجمله جدير بالتأمل. فإذا صحّ أنّ الميل الكبير في نظرية السرد الحديثة، في كتابة التاريخ وفلسفة التاريخ كما في السردية، هو نزع الزمانية عن السرد، فإن الصراع ضدّ التمثيل الخطي للزمن لا ينطوي بالضرورة، على حصيلة واحدة لا يتجاوزها، هي تحويل السرد إلى «منطق»، بل إنه بالأحرى يعمّق زمانيته. فكتابة التعاقب الزمني Chronology ـ أو الكرونوغرافيا ـ ليس لها نقيض واحد فقط هو

اللازمانية في القوانين والنماذج. بل إن نقيضها الحقيقي هو الزمانية نفسها. وكان حقاً من الضروري الاعتراف بما هو غير زمني، من أجل اتخاذ موقع ينصف تماماً الزمانية الإنسانية، والتقدم، لا باقتراح إلغائها، بل بسبر غورها، وتنضيد تراتبها، وبسطها بمتابعة مستويات التحقيب التي ما تبرح تقلّ انتشاراً وتبدداً، وتزداد ثباتاً وسعياً. non secundum distentionem sed secundum intentionem.

2

الفصل الثاني

الحبك: قراءة «فنّ الشعر» لأرسطو

النصّ العظيم الثاني الذي أفعم بحثي بالحياة هو «فنّ الشعر» لأرسطو. وهناك سببان لهذا الاختيار .

لقد وجدتُ، في المحلّ الأوّل، في مفهومه عن الحبكة[1] muthos الجواب النقيض لانتشار النفس distentio animi عند أوغسطين. لقد كان أوغسطين يئنّ تحت العبء الوجودي للتنافر. ويميز أرسطو في الفعل الشعري المتميّز ـ مثل تأليف قصيدة مأساوية ـ انتصار التوافق على التنافر. ويصحّ القول إنني، أنا قارئ أوغسطين وأرسطو، مَن يقيم هذه العلاقة بين تجربة معيشة يبطش فيها التنافر بالتوافق ، وتجربة لغوية ضمنيّة يطوّع فيها التوافق التنافر.

وفي المحلّ الثاني، فإنّ مفهوم المحاكاة (mimesis) قد أفضى بي إلى إشكاليّة ثانية، هي إشكاليّة التقليد الخلاّق، بوساطة حبكة التجربة الزمنيّة المعيشة. ويصعب تمييز هذه الموضوعة الثانية عن الموضوعة الأولى لدى أرسطو، ما دامت فعاليّة المحاكاة عنده تميل إلى الاختلاط بالحبكة. لذلك ستتكشف حتى أقصى مدى لها، وستحصل على استقلالها الكامل فيما يأتي

في هذا العمل[2]. وفي واقع الأمر، فإن «فنّ الشعر» يصمت عن العلاقة بين الفعاليّة الشعريّة والتجربة الزمنيّة. وليس للفعالية الشعرية، بما هي في ذاتها، أيّة خاصيّة زمنية مميزة لها. ولا يخلو صمت أرسطو المطبق في هذه النقطة من فائدة نوعاً ما، ما دام يحمي بحثنا منذ البدء من الإحساس بحرج السقوط في دائرة تحصيل الحاصل، وبذلك يقيم بين إشكاليتي الزمن والسرد أكثر المسافات نفعاً بالنسبة إلى بحثٍ يريد الانكباب على العمليات الوسيطة بين التجربة المعيشة والخطاب.

توضح هذه الملاحظات القليلة أنني لا أنتوي استعمال النموذج الأرسطي معياراً حصريّاً لما يتبقّى من هذا العمل. بل إنني أستدعي من أرسطو إيقاع موضوعته عن تأمل ثنائي لا يقلُّ تطويره أهميّة عن صياغته الأولى. وسيؤثر هذا التطوير في كلا المفهومين المستعارين من أرسطو عن الحبك muthos وفعالية المحاكاة mimesis. وعلى جانب الحبك سيكون من الضروري إزاحة عدد من التحفظات والمحرمات المتوارثة في الإيثار الذي يوليه «فن الشعر» للدراما (المأساة والملهاة) والملحمة. وإنني لأجد من المفارقة اتخاذ الفعالية السردية مقولة جامعة للدراما والملحمة والتاريخ، في حين يجعل أرسطو مما يسميه التاريخ (historia) يلعب في سياق «فن الشعر» دور نقيض لذلك، وفي حين أن السرد، من ناحية أخرى، أو في الأقل ما يسميه بالشعر الحكائي، يتعارض مع الدراما في مقولة واحدة جامعة، ألا وهي المحاكاة. وفضلاً عن ذلك، فليس الشعر الحكائي، بل الشعر المأساوي هو الذي يتحمل عبء الفضائل البنيوية لفن التأليف. فكيف يمكن للسرد أن يصير المقولة الجامعة، بينما هو في البدء مجرد نوع واحد بين أنواع أخرى؟ لا بدّ لنا أن نقول إلى أي مدى يتيح لنا نص أرسطو أن نفصل هذا النموذج البنيوي عن حكمه من خلال المأساة، باعثاً بالتدريج على إعادة تنظيم الحقل السردي بأسره. ومهما تكن الحالة التي يتيحها نص أرسطو، فإن مفهوم الحبك عند أرسطو، وليس سواه، هو الذي يشكل بذرة تطوير

ملحوظ بالنسبة إلينا، ولكي نحافظ على دوره الهادي، سينبغي علينا اجتياز اختبار أمثلة مضادة أخرى أكثر امتناعاً، سواء أكانت مما يوفره السرد الفني الحديث كما في الرواية، أو مما يوفره التاريخ المعاصر، الذي يمكن أن ندعوه التاريخ اللا ـ سردي.

إلى جانب فعالية المحاكاة، يتطلب البسط الكامل لمفهوم المحاكاة ليس فقط أن تكون علاقة الفعل المرجعية بالواقع أقلّ تضليلاً، بل أن يتلقى هذا الميدان أيضاً تحديدات أخرى إلى جانب التحديدات الأخلاقية، وهي تحديدات جديرة بالاعتبار في ذاتها، وهي التي يعزوها أرسطو له، إذا أردنا أن نعيد وصل الإشكالية التي صاغها أوغسطين حول تجربتنا المتنافرة عن الزمن. وسيكون مسلكنا إلى ما بعد أرسطو وعراً طويلاً. إذ لن يكون ميسوراً لنا أن نتحدث كيف يرتبط السرد بالزمان ما لم نضع موضع المساءلة الإحالة **المتمازجة** القائمة بين تجربتنا الزمنية المعيشة، أي عن السرد القصصي والتاريخي. وإذا كان مفهوم فعالية المحاكاة يأتي أولاً في «فن الشعر»، فإن على مفهوم الإحالة المتفاعلة هذا، بوصفه الوريث البعيد للمحاكاة الأرسطية، أن يأتي أخيراً، وأن ينسحب إلى أفق العمل الكامل. وهذا هو السبب في أنه لن يُعامل نسقياً حتى الجزء الثاني.

ثنائية المحاكاة ـ الحبكة

لستُ أنوي تقديم شرحٍ لـ«فنّ الشعر». بل سيقتصر جهدي على شرح من الدرجة الثانية، وهو يفترض من القارئ أن يكون على درجة من الألفة بالشروح الكبرى لـ«لوكاس» و«إيلس» و«هاردسون» و«وروسلين دوبان ـ روك» و«جان لالو»[3]. وبسهولة سيدرك القراء الذين تابعوا هذا المسار الشاق كم يدين عملي لواحد أو أكثر من هذه الأعمال.

ليس من باب اللامبالاة أن تتمّ مقاربة الزوج: المحاكاة ـ الحبكة من خلال المصطلح الذي يستهل به الاثنان ويجعلانه مدار التحليل بكامله، ألا

وهو صفة: «الشعري»، (والاسم الضمني منها «فنّ»). فهو وحده الذي يضع علامة الإنتاج والبناء والحركية على التحليلات كلها، وقبل كل شيء على المصطلحين: الحبكة والمحاكاة، اللذين يجب أخذهما من حيث هما عمليتان، لا من حيث هما بنيتان. وحين يقول أرسطو واضعاً المحدَّد بدل المحدِّد إن «الحبكة هي ترتيب الأحداث» [e ton pragmaton sustasis]، فينبغي أن نفهم كلمة sustasis أو المصطلح المكافئ لها sunthesis لا كنظام، (كما يترجمها دوبان ـ روك ولالو) بل بالمعنى الفعال لترتيب الأفعال في نسق، لوسم الشخصية الفعالة في المفاهيم جميعاً في «فن الشعر»[4]. ولهذا السبب، تقدم الحبكة، من السطور الأولى، بوصفها التكملة للفعل الذي يعني «يؤلف». ومن هنا يعرَّف «فن الشعر»، دون ضجيج كبير، بأنه «فن تأليف الحبكات». ويجب حفظ السمة نفسها في ترجمة مصطلح «المحاكاة». وسواء أترجمناه تقليداً أو تمثيلاً (كما يفعل أغلب المترجمين الفرنسيين المعاصرين)، فما ينبغي فهمه هو فعالية المحاكاة، أو العملية الفعالة في تقليد شيء ما أو تمثيله. ولذلك يجب فهم التقليد أو التمثيل بالمعنى المتحرك لإجراء تمثيل، والتحوّل إلى أعمال تمثيلية. وبمتابعة هذا المطلب نفسه، حين يأتي أرسطو على تعداد «أجزاء» المأساة الستة وتعريفها في الفصل السادس، يجب أن نفهمها لا كأجزاء من القصيدة، بل كأجزاء من فن التأليف[5].

إذا كنت أركز كثيراً على هذا الجانب الحركي، الذي تفرضه صفة «الشعري» في كل ما سيأتي من تحليل، فذلك عن تصميم. حين سأتحدث في القسم الثاني من هذا الكتاب، وفي الجزء الثاني منه، دفاعاً عن أولية فهمنا السردي، في علاقته بالتفسير (سواء أكان اجتماعياً أو غير ذلك) في التاريخ والفهم (سواء أكان بنيوياً أو غير ذلك) في السرد القصصي، سأدافع عن أولية الفعالية التي تنتج الحبكات في علاقتها بأي نوع من أنواع البنية الساكنة، أو النموذج اللا ـ زمني، أو الثابت الزماني. ولن أقول أكثر من ذلك

عن هذا هنا. وسيوضح التالي ما أعنيه.

سنبدأ بتأمل الزوج: المحاكاة ـ الحبكة.

يحتوي كتاب «فن الشعر» لأرسطو على مفهوم شمولي واحد فقط، هو مفهوم المحاكاة. ولم يُعرَّفْ هذا المفهوم إلا تعريفاً سياقياً، ومن خلال أحد استعمالاته، وهو الاستعمال الذي يعنينا هنا، أعني التقليد أو تمثيل الفعل. أو بمزيد من الدقة: تقليد الفعل أو تمثيله عبر وسط اللغة الموزونة، وبالتالي اللغة المصحوبة بالإيقاعات (التي يضاف إليها في حالة المأساة، المثل الأعلى، المؤثرات البصرية واللحن)[6]. فالتقليد أو تمثيل الفعل المناسب للمأساة أو الملهاة والملحمة هو وحده الذي يؤخذ بنظر الاعتبار. لكنه لم يعرَّف بعد بصورة مناسبة لمستوى عموميته. ما تمّ تعريفه وتحديده تحديداً صريحاً هو التقليد أو تمثيل الفعل المناسب للمأساة وحده[7]. ولن أهجم هجوماً مباشراً على الجوهر القوي لتحديد أرسطو للمأساة، بل سأتبع بدلاً من ذلك الخطوط العامة التي يقدمها أرسطو نفسه في الفصل نفسه، حين يوفر لنا مفتاح إقامة هذا التحديد. فهو لا يجيء نشوئيّاً من خلال فرق محدد، بل من خلال التقسيم إلى أجزاء: «وعلى هذا، فإن في كل أثر، كوحدة كلية، ستة أجزاء مكونة تعتبر صورة خاصة بها، وهذه الأجزاء هي: الحبكة، والشخصية، واللغة، والفكر، والمؤثرات البصرية، واللحن».

سأحتفظ لما سيأتي بشبه التعريف هذا لتعبيري «محاكاة الفعل أو تمثيله» و«ترتيب الأحداث». والتعريف الثاني، كما قلت، هو المعرِّف definiens الذي يستبدله أرسطو بالمعرَّف به definiedum ، أي الميثوس أو الحبكة. وشبه التعريف هذا مكفول أولاً بوضع أجزاء المأساة الستة في تراتب يولي الأهمية للـ«ماذا» أو موضوع التمثيل (الحبكة، الشخصيات، الفكر) في ضوء العلاقة بـ«عن طريق ماذا» أو الوسيلة (اللغة واللحن) والـ«الكيف» أو الطريقة (الوسائل البصرية)، ويفضي بالتالي إلى تراتب ثانٍ يجعل الـ«ماذا» يضع الفعل فوق الشخصيات والفكر: "**التراجيديا هي محاكاة لفعل**، [mimesis praxeos]،

وإذا كانت تحاكي الأشخاص، فلأنها تحاكي الفعل أساساً». وفي خاتمة هذا التراتب المزدوج، تبدو الحبكة بوصفها «المبدأ الأول» و«الغاية» و«الغرض»، بل تبدو إذا جاز لنا القول «روح» المأساة. فشبه التعريف هذا مكفول بالصيغة «محاكاة الفعل هي الحبكة».

سيكون هذا النص دليلنا من هنا فصاعداً. وهو يفرض علينا مهمة أن نفكر بمحاكاة الفعل أو تمثيله وترتيب الأحداث، بحيث يحدد كل منهما الآخر. ويستبعد هذا التكافؤ، في المحل الأول، أي تأويل للمحاكاة عند أرسطو بوصفها نسخة من جوهر شيء أو استنساخاً له. المحاكاة أو التمثيل هي فعالية محاكاة بقدر ما تنتج شيئاً ما، هو تنظيم الأحداث عن طريق الحبك emplotment. هكذا نترك وراء ظهورنا بضربة واحدة الاستعمال الأفلاطوني للمحاكاة، سواء أفي معناه الميتافيزيقي أم في معناه التقني في الكتاب الثالث من «الجمهورية» الذي يقابل السرد من خلال المحاكاة بسرد بسيط. ولأطرح جانباً هذه النقطة الأخيرة، لأن مناقشتي للعلاقة بين السرد والدراما، مع الاحتفاظ في الوقت الحاضر بالمعنى الميتافيزيقي للمحاكاة، تقترن بمفهوم المشاركة، التي تحاكي فيها الأشياء الأفكار، وتحاكي فيها الأعمال الفنية الأشياء. ولذلك تفصل المحاكاة الأفلاطونية العمل الفني مرتين عن النموذج المثالي الذي هو أساسها الأخير[8]. أما المحاكاة الأرسطية فلها فضاء واحد مفرد تنتشر فيه، ألا وهو الفعل الإنساني أي أعمال التأليف[9].

إذا كان ينبغي علينا أن نحتفظ بطبيعة المحاكاة بوصفها فعالية يدخل عليها الفن الشعري (poeisis) ، بل إذا تشبثنا بقوة بالدليل الهادي في تعريف المحاكاة من خلال الحبكة، إذاً فلا ينبغي أن نتردد في فهم الفعل ـ الفعل من حيث هو موضوع في التعبير «محاكاة لفعل» ـ بوصفه الملازم لفعالية المحاكاة التي يحكمها تنظيم الأحداث (في نسق). وسأناقش فيما يأتي طرائق أخرى لتفسير علاقة التقليد بـ«ماذا» المتعلق به (الحبكة والشخصية والفكر). ويوحي التلازم الصارم بين المحاكاة والحبكة بإعطاء صيغة الإضافة praxeos

معنى مهيمناً، وإن لم يكن معنى حصرياً، بكونه الملازم الخاص بتعقل مضمون الشعور noematic لتعقله الصوري العملي[10] noesis. الفعل هو البناء الذي يتكون منه إنشاء فعالية المحاكاة. وسأبين فيما يأتي أن هذا التلازم الذي يميل إلى جعل النص الشعري مغلقاً على ذاته، لا ينبغي دفعه بعيداً جداً. وهذا الانغلاق، كما سنرى، لا يتضمنه «فن الشعر» بوجه من الوجوه. ويتضح ذلك خير اتضاح، في كون التوجيه الوحيد الذي يعطينا إياه أرسطو يتعلق بالحبك، وبالتالي بتنظيم الأحداث بوصفها «ماذا» المحاكاة. فالتلازم المتعقل لمضمون الشعور noematic هو بالنتيجة بين أفعال المحاكاة، مفهوم بوصفه تعبيراً تتابعياً واحداً، وتنظيم الأفعال بوصفه تعبيراً آخر. وهكذا فإن توسيع علاقة التلازم هذه في داخل التعبير الأول بحيث تشمل المحاكاة والفعل أمر مستحسن وخصب وخطير.

دعونا لا نترك الزوج محاكاة/ حبكة، دون قول كلمة عن القيود الأخرى التي ترمي إلى تفسير الأنواع المتشكلة أصلاً من مأساة وكوميديا وملحمة، كما ترمي أيضاً إلى تسويغ الأفضلية التي أولاها أرسطو للمأساة أو التراجيديا. لا بد لنا أن نحسن الانتباه تماماً لهذه القيود الإضافية. إذ لا بد لها أن تزول إلى حد ما لو أنني اقتطفت من «فن الشعر» لأرسطو نموذج الحبك emplotment، الذي أقترح توسيعه ليشمل كل تأليف نسميه سرداً.

والقصد من أول القيود المحدِّدة هو تفسير التمييز بين الكوميديا من ناحية، والمأساة والملحمة من ناحية أخرى. وهو لا يرتبط بالفعل في ذاته، بل بالشخصيات، التي يصرّ أرسطو على إلحاقها بالفعل، كما سأبين فيما يأتي. لكن أرسطو مع ذلك آثره بالتقديم في الفصل الثاني من كتاب «فن الشعر». وفي الحقيقة، فإن المرة الأولى التي كان على أرسطو أن يبين فيها تلازماً محدداً لما «يمثله من يقومون بالمحاكاة»، فهو يعرِّفه بأنه «الأشخاص المنخرطون في الفعل»[11]. فإذا كان لا يمضي مباشرة إلى الصيغة القانونية الوحيدة فيما يتعلق بالمحاكاة في «فن الشعر» ـ وهي تقليد الفعل أو تمثيله ـ

فذلك لأنه يحتاج إلى أن يقدم في البداية ميدان التمثيل كما تصوغه اللغة الإيقاعية بوصفه معياراً أخلاقياً للنبالة أو الوضاعة، التي تصح على الأشخاص الممثلين بقدر ما يمتازون بهذه الصفة أو تلك. وعلى أساس هذه الثنائية، يمكن تعريف المأساة بكونها تمثيلاً «لنمط أخلاقي رفيع» وتعريف الملهاة بكونها نمطاً «وضيعاً»[12].

والقيد المحدِّد الثاني هو الذي يفصل الملحمة من ناحية، عن المأساة والملهاة من ناحية أخرى، بحيث تجد هذه المرة خطوطاً فاصلة تقسمها إلى أجزاء متميزة. ويستحق هذا القيد انتباهاً كبيراً ما دام يجري بعكس خطتي في اعتبار السرد الجنس المشترك، واعتبار الملحمة نوعاً من السرد. ويتمثّل الجنس هنا في محاكاة الفعل أو تمثيله، وذلك ما ينسجم مع كون السرد والدراما نوعين منه.

ما القيد الذي يتطلب منا أن نعارض بينهما؟ من الجدير بالملاحظة أولاً أن ما يقسم لا يتعلق بموضوع التمثيل أو «ماذا»، بل يتعلق بال«كيف» أو الطريقة[13]. فإذا كانت المعايير الثلاثة عن الوسيلة والطريقة والموضوع متساوية مبدئياً، فسينصبّ الوزن الكلي للتحليل التالي على ال«ماذا». والتكافؤ بين المحاكاة والحبكة هو تكافؤ عن طريق ال«ماذا». تتبع الملحمة من خلال حبكتها قوانين المأساة، إلا ما يتعلق بتنوع واحد، هو «الطول»، الذي يستمد من التأليف وحده، والذي لا تأثير له على الإطلاق في القوانين الأساسية لترتيب الأحداث. والأمر الجوهري هو أن الشاعر ـ سواء أكان راوياً أو درامياً ـ هو «صانع حبكات». ثمّ إن من الجدير بالملاحظة أن الاختلاف في الطريقة الذي هو أمر مضاف لكونه طريقة، يستمر حتى في إطار ميدان تطبيقه في الخضوع لسلسلة من التوهينات في سياق التحليلات اللاحقة في «فن الشعر».

في البداية (الفصل الثالث) يتمّ رسم الفرق بوضوح. هناك شيء واحد بالنسبة لمن يقوم بالمحاكاة كائناً من يكون، وبالتالي لمؤلف فعالية المحاكاة،

مهما كان الشكل الفني أو مهما كانت نوعية الشخصيات، وهو أن المؤلف يتصرف بوصفه «راوياً» (apangelionata). وهذا شيء آخر غير أن يجعل الشخصيات مؤلفين للتمثيل، يقومون بتأدية وظيفة الفعل[14]. هنا يوجد تمييز مأخوذ من موقف الشاعر من شخصياته، وهذا الموقف هو الذي يشكّل «طريقة» التقديم. فإما أن يتكلم الشاعر مباشرة، وبذلك يروي ما تقوم به الشخصيات، أو يسمح للشخصيات بأن تتحدث، ويتحدث هو بالتالي على نحو غير مباشر من خلالها، بينما هم «يؤدون» الدراما.

هل يمنعنا ذلك من إعادة ضم الملحمة والدراما تحت عنوان «السرد»؟ لا على الإطلاق. أولاً، أنا لا أصف السرد من خلال «الطريقة»، أي من خلال موقف الشاعر من شخصياته، بل من خلال «موضوعه»، ما دمتُ أسمّي بالسرد ما يسمّيه أرسطو على وجه التحديد بالحبكة وتنظيم الأحداث. لذلك لا أختلف عن أرسطو على المستوى الذي يضع نفسه عليه، أعني مستوى «الطريقة». وتجنباً لأي التباس، سأميز السرد بمعناه الواسع، من حيث هو موضوع فعالية المحاكاة، عن السرد بمعناه الضيق بمعنى القص diègésis الأرسطي، الذي سأسميه من الآن فصاعداً بالتأليف القصصي[15]. ثمّ إن نقل هذا الجهاز الاصطلاحي يمارس عنفاً أقل على نحو متناسب مع مقولات أرسطو، بحيث يواصل تلطيف الاختلاف، سواء أكان يتخذ جانب الدراما أو جانب الملحمة. فعلى جانب الدراما، يقال إن كل ما تمتلكه الملحمة (من حبكة وشخصيات وفكر وإيقاع) تمتلكه المأساة أيضاً. وأكثر من ذلك أن العناصر التي تمتلكها المأساة (المرئيات البصرية والموسيقى) ليست جوهرية في آخر الأمر بالنسبة لها. حقاً أن المرئيات البصرية، على الخصوص، هي «جزء» واحد من أجزاء المأساة، «إلا أنه أقل الأجزاء كلها من الناحية الفنية، وأوهاها اتصالاً بفن الشعر. إذ من الممكن أن تحقق المأساة تأثيرها حتى لو لم يقم بتقديمها ممثلون في عرض عام». وفي الفصول الأخيرة من «فن الشعر»، حين يفاضل أرسطو بين أنواع الشعر،

يطمئنّ إلى المأساة لمجرد كونها يمكن أن تعرض، لكنه سرعان ما يتراجع عن ذلك قائلاً: «ومرة أخرى، تفلح المأساة في إحداث أثرها المناسب حتى لو لم تكن فيها حركة على الإطلاق، شأنها في ذلك شأن الملحمة، وفي الإمكان معرفة قوة تأثير المأساة بمجرد قراءتها»[16]. وعلى جانب الملحمة، لا تكون علاقة الشاعر بشخصياته في فعل القص علاقةً مباشرة، كما يوحي بذلك التعريف السابق للشاعر، وهنا يدخل أول تخفيف لهذا التعريف من البداية. يضيف أرسطو جملة اعتراضية لتعريفه الشاعر بوصفه راوياً قائلاً: «إما أن يتكلم الراوي على لسان شخصية في دور مفترض، كما يفعل هوميروس، أو يتكلم بلسانه هو دون إحداث أي تغيير». بعبارة أكثر دقة، يحظى هوميروس بالإطراء فيما بعد (الفصل 23) لأنه يحسن فن التواري خلف شخصياته وخصائصها المختلفة، تاركاً لهم حرية التصرف والكلام بأسمائهم، أي بوجيز العبارة، يتركهم يحتلون المشهد. وفي الفصل المكرس لفن المحاكاة الذي يستخدم اللغة الموزونة، أمكن لأرسطو أن يقول دون مفارقة، «إن من الواضح، كما في التراجيديات أن الحبكة يجب أن تكون درامية في بنيتها..الخ». هكذا تسوغ في ثنائية الدراما/ السرد الأولى الثانية، إلى حد أن تصبح نموذجاً لها. لذلك يخفف أرسطو بطرق متعددة المقابلة «النموذجية» بين المحاكاة القصصية (أو التمثيل القصصي) والمحاكاة الدرامية (أو التمثيل الدرامي)، وهي مقابلة لا تؤثر، على أية حال، في موضوع المحاكاة الذي هو الحبك.

ويستحق قيد أخير أن يوضع تحت ثنائية المحاكاة/ الحبكة، لأنه يوفر لنا مناسبة لجعل الاستعمال الأرسطي للمحاكاة أكثر دقة. وهو القيد الذي يضع التأمل في الشخصيات في منزلة ثانوية قياساً بالتأمل في الفعل نفسه. ويبدو هذا القيد حصرياً جداً إذا وضعنا في حسباننا التطور الحديث للرواية وأطروحة هنري جيمس التي تولي تطور الشخصية مكانة مساوية، إن لم تكن أعلى من مكانة الحبكة[17]. لكن تطوير الشخصية، كما يعلق فرانك كيرمود،

يعني قصاً أكثر، أما تطوير الحبكة فيعني إغناءً للشخصية[18]. أرسطو أصعب إرضاءً من هذين الناقدين: «لأن المأساة ليست محاكاة للناس، بل للأفعال وللحياة. هي محاكاة لفعل نجد فيه السعادة والشقاء، والهدف الذي نصبو إليه فيها هو نوع من الفعالية، لا خاصية معينة.. وأهم من ذلك أنه من دون الفعل، لا وجود للمأساة، وإن أمكن وجودها من دون شخصيات». بالطبع قد نخفف صرامة هذه التراتبات بملاحظة أن المسألة فيها لا تتعدى مسألة ترتيب «أجزاء» المأساة. ولعل أهم ما في الأمر أن الاختلاف بين المأساة والملهاة مستمد من اختلافات أخلاقية تؤثر في الشخصيات. لذلك فوضع الشخصيات في المحل الثاني لا يعني التخلي عن مقولة الشخصية. والأهم من ذلك أننا سنواجه في سيمياء السرد المعاصرة ـ التي انبثقت عن بروب ومدرسته ـ محاولات مشابهة لما قام به أرسطو في إعادة بناء منطق سردي لا يبدأ من الشخصيات، بل من «الوظائف»، أي من مقاطع الفعل المجردة.

لكن الشيء الجوهري يكمن في مكان آخر. وهو أن أرسطو بإعطائه الفعل أولية على الشخصية، يؤسس مكانة المحاكاة للفعل. ففي الأخلاق (انظر :الأخلاق النيقوماخية 1105) تسبق الذات الفعل في نظام الخصائص الأخلاقية. أما في الشعرية، فإن تأليف الشاعر للفعل يغطي الخاصية الأخلاقية للشخصيات. فتابعية الشخصيات للفعل ليست قيداً من الطبيعة نفسها كما في القيدين السابقين. بل هي تطبع بطابعها التكافؤ بين التعبيرين: «تمثيل الفعل» و«تنظيم الأحداث». وإذا كان يجب التشديد على هذا التنظيم، إذن فالمحاكاة أو التمثيل يجب أن تكون للفعل لا للكائنات الإنسانية.

الحبكة: نموذج التوافق

دعوني أعلق منزلة المحاكاة بين قوسين مؤقتاً، مفترضاً أن الحبك لا يحددها تحديداً فريداً، وأعود مباشرة نحو نظرية الحبكة لكي أميز فيها نقطة انطلاق لنظريتي في التأليف السردي.

يجب ألا ننسى أن نظرية الحبكة مستخلصة من تعريف المأساة الذي نجده في الفصل 6 من «فن الشعر»، وهو ما ذكرناه سابقاً. لذلك يقدم لنا أرسطو أولاً نظرية في الحبكة المأساوية. والمسألة التي سأواصل متابعتها حتى نهاية هذا العمل هي ما إذا كان نموذج النظام، أي خاصية المأساة، قادراً على التوسع والتحول إلى النقطة التي يصحّ فيها تطبيقه على الحقل السردي بأسره. لكن هذه المعضلة يجب ألا توقفنا هنا. ولصرامة النموذج المأساوي حسنة وضع خزين كبير يبقى تحت الطلب عند الضرورة، مع بداية بحثي لفهمنا السردي. وعلى الفور، تتأسس الموازنة الأكثر جذرية مع انتشار النفس distentio animi عند أوغسطين. أي إن الحبكة المأساوية تُنشأ بوصفها الحل الشعري لمفارقة الزمن التأملية، بقدر ما تتمّ متابعة النظام باستبعاد أية صفة زمنية. وستكون مهمتي ومسؤوليتي أن أكشف المضامين الزمنية للنموذج، من حيث ارتباطه بالتطور الجديد لنظرية المحاكاة التي أقترحها فيما يأتي. برغم ذلك فإن مشروع التفكير بانتشار النفس عند أوغسطين والحبكة المأساوية عند أرسطو باعتبارهما أمراً واحداً سيظهر في الأقل جديراً بالثناء، إذا كنا نزمع اعتبار النظرية الأرسطية لا تبرز التوافق وحده، بل، وعلى نحو ثابت، لعبة التنافر في داخل التوافق. وهذا الجدل الداخلي في التأليف الشعري هو الذي يجعل من الحبكة المأساوية صورة مقلوبة من المفارقة الأوغسطينية.

يؤكد تعريف الحبكة بوصفها تنظيماً للأحداث على التوافق في البداية. ويتسم هذا التوافق بثلاث سمات: الاكتمال، والكلية، والطول المناسب[19].

وفكرة «الكل» هي المحور الذي يدور حوله التحليل الآتي. إذ إن هذا

التحليل يثبت على طبيعة التنظيم المنطقية، ولا يتجه نحو بحث السمة الزمنية للتنظيم[20]. وتماماً عند اللحظة التي يطوّق فيها التعريف معضلة الزمن، ينأى بنفسه أكثر عن الزمن: «والحال يكون الشيء كلاً حين يكون ذا بداية ووسط ونهاية». لكنّ الشيء لا يُعدّ ذا بداية ووسط ونهاية إلا بفضل التأليف الشعري. وليس ما يحدد البداية هو غياب حادثة سابقة بل غياب الضرورة عن التعاقب. أما النهاية فهي حقاً ما يأتي بعد حدوث شيء ما، ولكن إما كنتيجة حتمية له، أو نتيجة اعتيادية [وبالتالي محتملة له]». ويبدو أن الوسط وحده يعرَّف من خلال التعاقب فقط: «الوسط هو ما يعقب شيئاً آخر، وله شيء آخر يتبعه». لكن له منطقه الخاص في النموذج المأساوي، الذي هو منطق التحوّل والانقلاب: metabole, metaballein, metabasis وانقلاب الحظ من السعادة إلى الشقاء. وستنطوي نظرية الحبكة «المعقدة» على تصنيف للتحوّلات التي لها تأثير مأساوي مناسب. ولذلك يتم التشديد في تحليل فكرة «الكل» على غياب المصادفة والتوافق مع متطلبات الضرورة أو الاحتمال اللذين يغطيان التعاقب. وإذا أمكن إخضاع التعاقب لرابطة منطقية على هذا النحو، فذلك لأن أفكار البداية والوسط والنهاية ليست مستمدة من التجربة. فهي ليست ملامح فعل واقعي، بل هي أثر من آثار ترتيب القصيدة.

وينطبق الشيء نفسه على الطول. ففي الحبكة وحدها يكون للفعل خط كفاف معين، وحد (horos) وبالنتيجة طول معين. وسنعود لاحقاً فيما يتعلق بجماليات التلقي التي تكمن بذرتها لدى أرسطو، إلى دور الانتباه أو الذاكرة في تحديد معيار حياة الذهن. ومهما قيل عن قدرة المُشاهِد على النفاذ بنظره إلى العمل، فإن هذا المعيار الخارجي يتوافق مع الحتمية الداخلية في العمل التي هي الشيء المهم الوحيد هنا. «يمكن القول إن الحد الصحيح والكافي للحبكة هو الطول الذي يسمح للبطل بأن يتغير من حال الشقاء إلى حال السعادة، أو من حال السعادة إلى حال الشقاء، خلال متوالية من الأحداث الحتمية أو المحتملة». بالتأكيد، لا بدّ أن يكون هذا الطول زمنياً، لأن

التحول يستغرق زمناً. لكنه زمن العمل، لا زمن الأحداث في العالم الخارجي. وتنطبق سمة الحتمية على الأحداث التي تجعلها الحبكة مجاورة لبعضها ephexes. هكذا يتمّ استبعاد الأزمنة الفارغة. ونحن لا نسأل ما الذي فعله البطل بين حدثين تمّ الفصل بينهما في حياته. في «أوديب ملكاً»، كما يلاحظ إيلس، يعود الرسول تماماً في اللحظة التي تتطلب الحبكة حضوره، «لا قبلها، ولا بعدها» (إيلس، ص293). وتقبل الملحمة، لأسباب داخلية خاصة بتأليفها، الاتساع في الطول. ومن باب مزيد من التسامح مع الأحداث الفرعية العارضة، تتطلب الملحمة سعة أكبر، لكن دون أن تتخلى أبداً عن مطلب وجود حدٍّ ما.

ليس الزمن بالأمر غير المأخوذ بالحسبان وحسب، بل هو مستبعد. على سبيل المثال، يقابل أرسطو بين نوعين من الوحدة عند تأمله الملحمة (الفصل 23) من حيث تعرضها لمتطلبات الاكتمال والكلية التي تتضح بالمأساة خير اتضاح: فمن ناحية، هناك الوحدة الزمنية henos khronou التي تسم «فترة زمنية واحدة بكل ما يقع فيها من أحداث لشخص واحد أو أشخاص عدة، مهما كانت الصلة ضعيفة بين هذه الأحداث»، ومن ناحية ثانية، هناك الوحدة الدرامية التي تسم «فعلاً مفرداً واحداً» (وهو ما يشكّل كلاً مكتملاً في ذاته، له بداية ووسط ونهاية). ولذلك فالأفعال المتعددة التي تقع خلال فترة زمنية مفردة لا تشكّل «فعلاً مفرداً». ولهذا السبب يحظى هوميروس بالثناء لاختياره في قصة «حرب طروادة» ـ برغم أن لها بداية ونهاية ـ «جزءاً واحداً» حدد فيه فنُّه وحده بدايتَه ونهايتَه. تؤكد هذه الملاحظات أن أرسطو لا يولي اهتماماً لإنشاء زمن قابل لأن ينطوي عليه إنشاء الحبكة.

لذلك إذا كانت الرابطة الداخلية للحبكة منطقية، وليست زمانية، فما المنطق؟ الحقيقة أن كلمة «منطق» لا تظهر أبداً، برغم أن الضرورة والاحتمال هما من المقولات المألوفة في «الأورغانون». وإذا كان مصطلح «المنطق» لم يستخدم أبداً، فربما كان ذلك لأن موضوع النقاش هو معقولية

مناسبة لحقل الممارسة العملية، لا لحقل النظرية theoria ، وبالتالي فهو مجاور للتدبر والتبصر في الحكمة العملية phronesis، الذي هو الاستعمال العقلي للفعل. والحقيقة أن الشعر هو «فعل»، و«فعل» عن «الفعل» ـ انظر مفهوم «الفاعلين» عند أرسطو في الفصل3. لكنه ليس بفعل واقعي أو أخلاقي، بل هو فعل خيالي وشعري. وهذا هو السبب في الضرورة البالغة لفصل السمات الخاصة بوعي المحاكاة عن وعي الأسطورة، بالمعنى الذي يضفيه أرسطو على هذين المصطلحين.

يوضح أرسطو أنها في الواقع مسألة نوع من الوعي، بدءاً من الفصل 4، حيث يقيم مفاهيمه الرئيسة عن طريق تكوينها. فهو يسأل: لماذا نستمتع عند النظر إلى صور أشياء بغيضة في ذاتها مثل أحطّ أنواع الحيوانات أو الفطائس؟ «السبب في ذلك مرة أخرى أن تجربة تعلم الأشياء تعطي أعظم المتع، لا للفلاسفة وحدهم، بل لسائر البشر...فهم يستمتعون برؤية الصور، لأنهم حين ينظرون إليها يكتسبون تجربة التعلم والتفطن إلى ما يمثله كل شئ، فيقولون مثلاً: هذه الصورة للشيء الفلاني». التعلم، واستخلاص العبر، والتعرف على الشكل ـ لدينا هنا الهيكل العظمي لمعنى اللذة الموجودة في المحاكاة أو التمثيل[21]. لكن إن لم تكن هذه مسألة عموميات فلسفية، فإلى أي أنواع العموميات تنتمي العموميات الشعرية؟ كونها عموميات لا يرقى إليه شك، ما دام بالإمكان تحديدها عن طريق المقابلة المزدوجة بين الممكن والفعلي أو العام والخاص أو الجزئي. ونحن نعرف أن الزوج الأول يتضح لدى أرسطو بالمقابلة بين الشعر والتاريخ على طريقة هيرودوت[22]: «وهكذا فالفرق بين المؤرخ والشاعر لا يكمن في كون المؤرخ يستخدم النثر والشاعر يستخدم النظم، وإلا فقد كان بالإمكان نظم أعمال هيرودوت على شكل منظومة، ولن يقلّ فيها التاريخ عما هو في النثر، بل إن الفرق بينهما يكمن في كون أحدهما يتحدث عن الأشياء التي كانت، وثانيهما عن الأشياء التي يمكن أن تكون. ولذلك فالشعر أكثر فلسفة

من التاريخ وأعلى منه رتبة، فالشعر يميل إلى التعبير عن الكلي والعمومي، بينما يميل التاريخ إلى التعبير عن الواقعة المتعينة».

غير أن نقطة البحث لم يتمَّ توضيحها لأن أرسطو حريص على أن يقابل بين «الأشياء التي يمكن أن تقع، لأنها في ذاتها خاضعة للحتمية أو الاحتمال»، و«الأشياء التي وقعت بالفعل». وكذلك فإن الكلي هو «ذلك النوع من الأشياء الذي يقوله أو يفعله شخص معين إما على سبيل الاحتمال أو الضرورة». بعبارة أخرى، لا يجب البحث عن الممكن والعام خارج تنظيم الأحداث، ما دام هذا الربط نفسه ضرورياً أو محتملاً. بعبارة وجيزة، على الحبكة أن تكون معتادة. ونفهم مجدداً لماذا يكون للفعل التميّز على الشخصيات. فتعميم الحبكة يعمّم الشخصيات، حتى حين تكون لها أسماء محددة. من هنا المبدأ: أدرك أوّلاً الحبكة، ثم أضف إليها الأسماء.

قد يُعتَرض على هذا بأن هذه المحاججة دائرية. يحدد الممكن والعام الضروري والمحتمل، لكن الضروري والمحتمل يضفيان الصفات على الممكن والعام. لذلك هل ينبغي علينا أن نفترض أن التنظيم في ذاته، أي بما هو ربط قائم على السببية، يجعل الوقائع المنظمة نموذجية؟ أنا أميل، من ناحيتي، إلى اتجاه أولئك المنظرين السرديين للتاريخ، مثل لويس منك، الذين يضعون كامل ثقل معقوليته على الربط الذي يقام بين الأحداث أو على الفعل القضائي في «ضمها معاً». فإدراك رابطة سببية، حتى حين تكون بين أحداث مفردة، هو ضرب من التعميم.

تتأكد صحة هذا الفهم في المقابلة بين الحبكة البسيطة والحبكة الإبيسودية [حبكة الأحداث المتتالية(*)]. ليس تتابع الأحداث العرضية هو ما

(*) حبكة الأحداث المتتالية episodic عند أرسطو هي الحبكة التي تراكم الأفعال العرضية المتتابعة دون أن يكون بينها ترابط سببي، وهي غير الحبكة المعقدة كما في الملحمة، وغير الحبكة البسيطة. ولأنها تعتمد استطالة النص دون وجود ترابط سببي فقد فضلت تعريبها بحبكة الأحداث المتتالية وهو من المصطلحات الأساسية في الكتاب. ويمكن =

لا يحبذه أرسطو: إذ لا تستطيع المأساة التنازل عنها إلا بأن تعرض نفسها لعقوبة أن تصبح رتيبة، بينما تستثمرها الملحمة خير استثمار. ما يدينه أرسطو هو الأحداث العرضية المفككة: «أسمي بالحبكة الإبيسودية [حبكة الأحداث المتتالية] تلك التي تتابع مشاهدها المتوالية [met'allela] دون مراعاة للتوالي الحتمي أو المحتمل». هنا نجد المقابلة المفتاحية: شيء بعد شئ، وشئ بسبب شيء (في توالٍ سببي: di'allela. الشيء بعد الشيء توالٍ متتابع (إبيسودي) مجرد، والشئ بسبب الشيء توالٍ سببي، وبالتالي محتمل. ولا مجال للشك هنا. نوع العمومية الذي تدعو إليه الحبكة يستمد وجوده من ترتيبها، الذي يتحقق به اكتمالها وكليتها. ليست العموميات التي تولدها الحبكة بالمثل الأفلاطونية. بل هي عموميات ذات صلة بالحكمة العملية، وبالتالي بالأخلاق والسياسة. تولد الحبكة مثل هذه العموميات حين ترتكز فيها بنية الفعل على الروابط الداخلية للفعل، لا على العوارض الخارجية. وهذه الروابط الداخلية في ذاتها هي بداية التعميم.

إذاً، فمن سمات المحاكاة أنها تتجه نحو تماسك الحبكة، أكثر مما تتجه نحو القصة الجزئية. والفعل فيها هو مباشرةً «فعل» تعميمي. تنطوي هذه القضية من حيث المبدأ على معضلة الفهم السردي بأسرها. فإيجاد حبكة يعني استخراج المعقول من العرضي، والعمومي من المفرد، والضروري أو المحتمل من المتتالي (الإبيسودي). أليس هذا ما يقوله أرسطو أخيراً حين يكتب:

> «بناءً على ما سبق من ملاحظات يتضح أن الشاعر ينبغي أن يكون صانع حبكات، قبل أن يكون صانع منظومات، لأنه شاعر

= التمثيل عليه بالمقارنة بين الجملتين: (مات الملك ثم ماتت الملكة)، حيث لا تكون هناك صلة بين الحدث الأول (موت الملك) والحدث الثاني (موت الملكة) سوى التتابع المحض، وجملة (مات الملك ثم ماتت الملكة حزناً عليه)، حيث توجد رابطة سببية بين الحدثين (م).

> بفضل محاكاته، وهو إنما يحاكي الأفعال. ولو حدث، في مناسبة ما، أن عالج أحداثاً واقعية، واتخذ منها موضوعاً لقصيدة، لظلّ مع ذلك شاعراً، ما دام ليس هناك ما يحول دون أن تكون بعض الأشياء التي وقعت فعلاً من نوع الأشياء التي يمكن أن تقع، فيكون الشاعر شاعراً بما ينسجم مع هذه القاعدة الأخيرة»[23].

هناك جانبان في المعادلة يوازن كلٌّ منهما الآخر: صانع حبكات، ومحاكي أحداث، ذلك هو الشاعر.

ما زالت المعضلة لم تحلَّ سوى حل جزئي. فنحن نستطيع أن نتحقق من الربط السببي في الواقع الخارجي، ولكن كيف نتحقق منه في التأليف الشعري؟ هذا سؤال مربك. إذا كانت فعالية المحاكاة «تؤلف» الفعل، فهي التي تؤسس ما هو ضروري في تأليفه. وهي لا ترى العمومي، بل تدعه ينبثق تلقائياً. إذاً، فما هي معاييرها؟ لدينا إجابة جزئية في التعبير الذي أوردناه سابقاً: «لأنهم حين ينظرون إليها يكتسبون تجربة التعلم والتفطن إلى ما يمثله كل شئ، فيقولون مثلاً: هذه الصورة للشئ الفلاني». في تقديري أن لذة التعرف هذه، كما يدعوها دوبان ـ روك ولالو، تفترض مفهوماً متطلعاً للحقيقة، يكون ابتكار الأشياء استناداً إليه إعادة اكتشاف لها. غير أن هذا المفهوم المتطلع للحقيقة لا مكان له في النظرية الشكلية عن بنية الحبكة. وهو يفترض نظرية أكثر تطوراً عن المحاكاة من النظرية التي توازن المحاكاة بالحبكة. وسأعود إلى هذه النقطة عند نهاية هذه الدراسة.

التنافر الضمني

ليس النموذج المأساوي بنموذج للتوافق وحسب، بل للتوافق المتنافر. يحدث هذا حيث يقدم نظيراً لانتشار النفس. التنافر حاضر في كل مرحلة من مراحل التحليل الأرسطي، برغم أنه لم ينلْ إلا اهتماماً ثيمياً من خلال الحبكة المعقدة (في مقابل الحبكة البسيطة). فهو يتجلى في التعريف القانوني للمأساة بوصفها محاكاة لفعل جاد و«كامل» (teleios)[24]. وليس الاكتمال

سمة تافهة بقدر ما ينتهي الفعل بالسعادة أو الشقاء، وبقدر ما تقوم الخواص الأخلاقية للشخصيات على تحبيذ أي من النتيجتين. ولا يصل الفعل إلى خاتمته حتى يفرز إحدى النتيجتين.

وهكذا يتمّ تأشير فضاء الأحداث المتتالية (episodes) التي تحمل الفعل إلى خاتمته. لا يقول أرسطو أي شيء عن الأحداث المتتالية بما هي أحداث متتالية. وليس ما يحظره هو الأحداث المتتالية، بل النسيج المتتالي (episodic)، أي الأحداث المتتالية التي يتبع فيها الحدثُ الحدثَ بمحض المصادفة. أما الأحداث المتتالية التي تسيطر عليها الحبكة فهي التي تضفي الطول على العمل، وبالتالي العظم.

يحتوي تعريف المأساة أيضاً على إشارة أخرى: «وتثير الشفقة أو الخوف، وبذلك يحدث التطهير عن هذين الانفعالين». دعونا نطرح جانباً سؤال التطهير الشائك مؤقتاً، ونركز على وسيلته (dia). في رأيي، لقد فهم إيلس ودوبان ـ روك ولالو مقصد أرسطو على خير وجه، كما ينعكس في بناء هذه الجملة. تتشكل استجابة المُشاهِد الانفعالية في الدراما في نوعية العوارض التدميرية أو المؤلمة التي تعانيها الشخصيات نفسها. وستؤكد هذا المعالجة اللاحقة لكلمة (pathos) بوصفها المكوّن الثالث للحبكة المركبة. من هنا تأتي الحبكة بالتطهير catharsis مهما كان معنى هذه الكلمة. وأوّل تنافر هو العوارض المخيفة أو المثيرة للشفقة. وهي تكوّن التهديد الرئيس لتماسك الحبكة. ولهذا السبب يتحدث عنها أرسطو مرة أخرى وهو بصدد الضروري والمحتمل وأيضاً في سياق نقده لأمثلة التتالي المحض (الفصل 9). ولا يستخدم أرسطو هناك الاسمين (الشفقة) و(الخوف)، بل الصفتين (مثير للشفقة) و(مخيف) اللتين تميزان العوارض التي يمثل عليها الشاعر من خلال الحبكة.

ما زال المقصود أن تحليل الإدهاش يتجه على نحو مباشر إلى التوافق المتنافر. يميز أرسطو الإدهاش بتعبير طريف وموارب، يضيع في الترجمة الإنجليزية: «حين يأتي على غير توقع، ولكنه يقع في توالٍ سببي يفضي فيه

الشيء إلى آخر» [para ten doxan di'allela]. والأشياء «العجيبة» (to thaumaston) - التي هي أقصى حالات التنافر ـ هي المصادفات التي تبدو وكأنها جاءت عن سابق تخطيط.

ونصل إلى قلب التوافق المتنافر، الذي ما زالت تشترك به الحبكة البسيطة وحبكة الأحداث المتتالية، مع الظاهرة المركزية في الفعل المأساوي التي يسميها أرسطو بالتحول (metabole) في الفصل 11. في المأساة يقلب التحول السعادة إلى شقاء، لكن اتجاهه قد يكون مقلوباً. ولا تستغل المأساة هذا المصدر، بسبب الدور الذي تؤديه العوارض المثيرة للخوف أو الشفقة دون ريب. لكن هذا التحول هو الذي يستغرق زمناً ويغطي طول العمل. ويكمن فن التأليف في جعل هذا التنافر يظهر وكأنه توافق. وهكذا يتفوق «الشئ بسبب (dia) الآخر» على «الشئ بعد (meta) الآخر»[25]. فالمتنافر يطيح بالمتوافق في الحياة، لا في الفن المأساوي.

والتحوّلات التي تتسم بها الحبكة المعقدة، هي كما هو معروف، التحول - (peripeteia) أو الانقلاب أو على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو: coup de theatre- والتعرف (anagnorisis)، وينبغي أن نضيف إليهما المعاناة (pathos). لقد أعطانا أرسطو تعريفات هذه الأنماط في الفصل 11، والتعليق الذي يصلح لها معروف[26]. ما يهمنا هنا أن أرسطو يضاعف القيود على الحبكة المأساوية وبالتالي يجعل من نموذجه أقوى وأكثر محدودية في الوقت نفسه. أكثر محدودية بقدر ما تتداخل نظرية القص مزيداً من التداخل بنظرية الحبكة المأساوية. وهكذا سيكون السؤال ما إذا كان ما نسميه بالسرد قادراً على إحداث أثر مدهش من إجراءات أخرى غير التي يعددها أرسطو، وبالتالي يكون مبعث قيود أخرى غير المأساة. لكن النموذج يصير أقوى بقدر ما يبلغ التحول والتعرف والمعاناة ـ ولاسيما حين يتم الجمع بينها في عمل واحد كما في «أوديب» لسوفوكليس ـ بانصهار التوالي المفارق والسببي، والإدهاش والضرورة، إلى أقصى درجات التوتر[27]. ولقوة هذا النموذج

تحاول أية نظرية في السارديةأن تصونه بوسائل أخرى غير وسائل النموذج المأساوي. بهذا الخصوص، يمكننا أن نسأل ألسنا نبتعد عن السرد إذا تخلينا عن هذا القيد الرئيس الذي يشكله التحول، مأخوذاً بمعناه الأوسع بوصفه «تغيراً من حالة إلى نقيضها». سنعيد اكتشاف هذه المسألة حين نتفحص فيما يأتي «ما الذي يُخرج القصة (أو القصص) من الفعل» إذا استخدمنا عنوان مقالة هيرمان لوب[28]. إذ ستثير مسألة النتائج غير المقصودة، وكذلك مسألة النتائج المشاكسة، في نظرية التاريخ سؤالاً مماثلاً. مضامينه متعددة: فإذا كان التحوّل أمراً جوهرياً لأية قصة أو تاريخ حيث يهدد اللامعنى ما يزخر بالمعنى، أفلا يحافظ اقتران التحول والتعرف على عمومية تتخطى حالة المأساة؟ أفلا يسعى المؤرخون، أيضاً، إلى إحلال وضوح الرؤية محلَّ الحيرة؟ أفلا تتضاعف حيرتنا حيث يتضاعف عدم توقع التحول؟ هناك مضمون آخر أكثر تقييداً: ألا ينبغي أن نحافظ على الإحالة إلى السعادة أو الشقاء أيضاً بالإضافة إلى التحول؟ أليس لكل قصة مروية علاقة بتحولات الحظ أخيراً، سواء أكانت نحو الأحسن أو نحو الأسوأ[29]؟ ليس من الضروري أن نأخذ المعاناة (pathos) بمعنى القرين الفقير لأنماط التحول في هذه المراجعة. إذ إن أرسطو يوفيها حقها من التعريف في نهاية الفصل 11. تقترن المعاناة بالعوارض المثيرة للخوف أو الشفقة المتأصلة في الحبكة المأساوية، وتقف هذه في صدارة مولدات التنافر. فالمعاناة، أو «ما يعانى» كما يقول إيلس أو «الأثر العنيف» l'effet violent على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو، هي التي تصل بالمثير للخوف أو الشفقة في الحبكة المعقدة إلى ذروته.

وليس هذا النظر في الخاصية الانفعالية للعوارض بالأمر الغريب على بحثنا، كما لو أن الاهتمام بالمعقولية المناسبة للبحث في الاكتمال والكلية كان ينبغي أن ينطوي على نوع من «نزعة فكرية» يجب أن توضع على النقيض من «النزعة العاطفية». المثير للشفقة والخوف صفتان قرينتان بأكثر

التغيرات غير المتوقعة للحظ المتجهة نحو الشقاء. وهذه العوارض المتنافرة هي التي تميل الحبكة إلى جعلها ضرورية أو محتملة. وبفعلها هذا تنقيها أو بالأحرى تطهرها. وسنعود مرة أخرى إلى هذه النقطة. وبتضمين المتنافر في داخل المتوافق، تضمن الحبكة المؤثر عاطفيا في داخل المعقول. هكذا يقول أرسطو إن المعاناة (pathos) هي إحدى مقومات محاكاة الفعل أو تمثيله. وبذلك يؤاخي الشعر هذه المصطلحات التي تقابل بينها الأخلاق[30].

ينبغي لنا أن نمضي أبعد من ذلك. فإذا كان يمكن للمثير للشفقة والخوف الاندماج في الحبكة، فذلك لأن لهذين الانفعالين معقوليتهما، كما يقول إيلس (ص 375)، وهي معقولية تؤدي بدورها وظيفة معيار للخاصية المأساوية لأي تغير في الحظ. وقد كرس أرسطو الفصلين (13) و(14) لهذا الأثر الاختباري الذي تمارسه الشفقة والخوف على بنية الحبكة. حقاً أنه بقدر ما يمتزج هذان الانفعالان بالبغيض والوحشي، أو غير الإنساني (والافتقار إلى محبة الخير philanthropy يجعلنا نتعرف على مَن يشبهنا من الشخصيات) يلعبان الدور الرئيس في تصنيف الحبكات. وينبني ذلك على محورين: ما إذا كانت الشخصيات خيرة أو شريرة، وما إذا كانت نهايتها سعيدة أو شقية. يتحكم هذان الانفعالان بتراتب التأليفات الممكنة: «لأن الإحساس بالإشفاق هو ما يقع من سوء لشخص لا يستحق أن يشقى، والإحساس بالخوف هو ما يقع من أخطار لشخص يشبهنا».

وأخيراً، فإن هذين الانفعالين يتطلبان أن يمنع البطلَ «خطأٌ» ما عن الظفر بمنزلة الفضيلة أو العدالة، دون أن يكون قد ارتكب شراً أو رذيلة يتحمل بسببهما مسؤولية سقوطه في سوء الحظ: «ويبقى بعد هذا البطل الذي يقف بين هذين الطرفين، أي الشخص الذي ليس في الدرجة القصوى من الفضيلة والعدالة، والذي يتردى في الشقاوة والتعاسة لا بسبب رذيلة أو شر، ولكن بسبب خطأ ما أو سوء تقدير [hamartia]»[31]. ولذلك حتى التفطن إلى الخطأ المأساوي تحققه الصفة الانفعالية للشفقة والخوف وحسُّنا بما هو

إنساني[32]. وبالتالي فالعلاقة دائرية. تأليف الحبكة هو الذي يطهر الانفعالات، بحملها على تمثيل العوارض المثيرة للشفقة والخوف، وهذه الانفعالات المطهرة هي التي تتحكم بالتفطن إلى المأساوي. وليس بالإمكان، على ما يبدو، إقصاء تضمين المخيف والمثير للشفقة في النسيج الدرامي. مع ذلك يستطيع أرسطو أن يخلص إلى هذه الموضوعة بالألفاظ التالية: «ما دامت المتعة التي يجب على الشاعر أن يوفرها هي المتعة التي تأتي من (apo) الشفقة والخوف من خلال (dia) محاكاة فعل ما، فمن الواضح أن هذا الأثر يجب أن يتجسد (empoieteon) في أحداث الحبكة»[33].

لقد ازدادت التقييدات التي يعرض أرسطو نموذجه المأساوي لها. وقد نسأل حينئذٍ ألم يجعل أرسطو، عند تدشينه القيود على الحبكة المأساوية، نموذجه أقوى وأكثر محدوديةً معاً[34].

جانبا التصور الشعري

إنهاءً لهذا الموضوع، أود أن أعود إلى مسألة المحاكاة، التي تشكل ثاني بؤرة لاهتمامي في قراءة «فن الشعر». لا يبدو لي أنها محكومة بتساوي التعبيرين: «محاكاة فعل ما» (أو تمثيله) و«تنظيم الأحداث». فهي ليست شيئاً ينبغي استرداده من هذه المعادلة. لا ريب أن معنى المحاكاة الطاغي هو معناها الذي يشكله اقترانها بالحبكة (muthos). وإذا واصلنا ترجمة المحاكاة mimesis بالتقليد imitation ، فعلينا أن نفهم منها معنى مناقضاً تماماً لنسخة من واقع سابق الوجود، ثم نتحدث بدلاً منها عن تقليد إبداعي. وإذا ترجمنا المحاكاة بالتمثيل representation (كما يفعل دوبان ـ روك ولالو)، فلا ينبغي أن نفهم من هذه الكلمة مضاعفة حضور، كما نفعل حين نتحدث عن المحاكاة الأفلاطونية، بل هي بالأحرى تلك الثغرة التي تفتح الفضاء على السرد القصصي. إذ لا ينتج الحرفيون الذين يعملون بالكلمات أشياء، بل أشباه ـ أشياء quasi-things ، ويبتكرون «كما ـ لو». وبهذا المعنى فإن

المحاكاة الأرسطية هي شعار التحويل، إذا استعملنا مفرداتنا اليوم، الذي ينتج «أدبية» العمل الأدبي.

ما زالت تسوية المحاكاة بالحبكة غير ملائمة تماماً لمعنى التعبير mimesis praxeos. نستطيع بالطبع كما فعلنا سابقاً أن نخمن المولد الموضوعي بوصفه المعادل لتعقل مضمون الشعور noematic للتقليد أو التمثيل ثم نساوي بين هذا المعادل وتعبير «تنظيم الأحداث» كاملاً، الذي يتخذه أرسطو «ماذا» ـ أو موضوعاً ـ للمحاكاة. غير أن الممارسة تنتمي في الوقت نفسه إلى العالم الواقعي، الذي تغطيه الأخلاق، وعالم خيالي تغطيه الشعرية، مما يوحي أن المحاكاة لا تؤدي وظيفة ثغرة وحسب، بل أيضاً رابطة تؤسس عليها على وجه التحديد منزلة النقلة «الاستعارية» للميدان العملي عن طريق الحبكة. فإذا صحت هذه الحالة، فإن علينا أن نحافظ في معنى كلمة المحاكاة على إحالة إلى الجانب الأول من التأليف الشعري. وأسمي هذه الإحالة بالمحاكاة 1 ، تمييزاً لها عن المحاكاة 2 ـ محاكاة الخلق ـ التي تظل نقطة بؤرية. وأرجو أن أوضح أنه حتى في نص أرسطو هناك إحالات متفرقة إلى هذا الجانب الأولي من التأليف الشعري. وليس هذا كلَّ شئ. إذ لا تبلغ المحاكاة، من حيث هي فعالية، أعني فعالية محاكاة كما تذكرون، حدها المقصود من خلال حركية النص الشعري وحده. بل تتطلب أيضاً مشاهداً أو قارئاً. ولذلك هناك جانب آخر للتأليف الشعري أيضاً، أسميه بالمحاكاة 3، سأبحث عن إشارات له في نص «فن الشعر». بمثل هذا التأطير لقفزة الخيال بالعمليتين اللتين تشكلان جانبي محاكاة الابتكار، أعتقد أننا نثري معنى فعالية المحاكاة المغروسة في السرد ولا نضعفه. وأرجو أن أبين أن هذه الفعالية تستمد معقوليتها من وظيفتها التوسطية، التي تفضي بنا من جانب من النص إلى آخر بوساطة قوة إعادة التصوير refiguration.

لا تنقص الإحالات إلى فهم الفعل كتاب «فن الشعر»، وكذلك الإحالات إلى المعاناة والآلام passions التي يتولى صياغتها كتاب

«الأخلاق». وهذه إحالات ضمنية، برغم أن كتاب «الخطابة» يتضمن مقالاً حقيقياً عن «الانفعالات». والاختلاف سهل الفهم. إذ تستغل البلاغة هذه الانفعالات، بينما تحولها الشعرية إلى فعل إنساني ومعاناة في القصيدة.

سيقدم الفصل التالي فكرة أكثر اكتمالاً لفهم نظام الفعل الذي تنطوي عليه الفعالية السردية. ويستفيد النموذج المأساوي، بوصفه نموذجاً محدوداً للساردية، من المقتبسات نفسها التي يحددها هذا الفهم القبلي pre-understanding. وبانعطاف الحبكة المأساوية نحو تحولات الحظ وانقلاباته، وهي حصراً التحول من السعادة إلى الشقاء، تكون توسيعاً للطرق التي يقذف بها الفعل الناس الخيرين، بما يناقض كل توقع، إلى الشقاء. هكذا تقوم بنقيض ما تقوم به الأخلاق، التي تعلمنا كيف يفضي الفعل من خلال ممارسة الفضيلة إلى السعادة. وفي الوقت نفسه تستعير من المعرفة السابقة للفعل سماته الأخلاقية فقط[35].

في المحل الأول، يعرف الشعراء دائماً أن الشخصيات التي يصورونها هي «أشخاص قائمون بالفعل». لقد كانوا على وعي بـ«أن الشخصية تكتسب صفاتها وخصائصها بفضل ما نعزوه لها». كانوا يعرفون دائماً أن «هؤلاء الأشخاص سيكونون بالضرورة أشخاصاً من طراز عالٍ أو خفيض». والجملة الاعتراضية التي تلي هذه العبارة الأخيرة جملة أخلاقية: «لأن هناك قسمة تتعرض لها الشخصيات بدون استثناء تقريباً، بحيث تكون الجودة أو الرداءة المعيار العمومي للشخصية». وهذا التعبير «عمومي» (pantes) هو إشارة إلى المحاكاة 1 في نص «فن الشعر». في الفصل المكرس للشخصيات (الفصل 15): «الشخص المحاكى» هو شخص استناداً إلى الأخلاق. وتأتي الصفات الأخلاقية من العالم الواقعي. أما ما يصدر عن التقليد أو التمثيل فهو مطلب التماسك المنطقي. وبالطريقة نفسها، يقول لنا أرسطو إن التراجيديا والكوميديا يختلفان بكون الكوميديا تؤثر محاكاة أشخاص أكثر رداءة، بينما تؤثر التراجيديا محاكاة أشخاص أفضل من الجيل الحاضر (ton nun). وهذه

هي الإشارة الثانية إلى المحاكاة 1. لذلك فإن كون الفعل يحسن الشخصية أو يضرها شيء يعرفه الشاعر ويسلم به: «إن الشخصية تكتسب صفاتها وخصائصها بفضل ما نعزوه لها»[36].

بوجيز العبارة، إذا كان علينا أن نتحدث عن «إبدال» المحاكاة، أو «نقلة» شبه استعارية من الأخلاق إلى الشعرية، فيجب أن ندرك فعالية المحاكاة بوصفها رابطة، لا ثغرة وحسب. وهي في الحقيقة الحركة من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2. وإذا كان مما لا ريب فيه أن مصطلح الحبكة يشير إلى الانقطاع، فإن كلمة (ممارسة)، بحكم ولائها المزدوج، تضمن الاتصال بين عالمي الفعل: الأخلاق والشعرية[37].

ويمكن دون شك التعرف على علاقة مشابهة لهذه تتضمن الهوية والاختلاف بين كلمة (pathe) التي يعطيها كتاب «الخطابة»، الكتاب 2، وصفاً مسهباً، وكلمة - (pathos) المعاناة ـ التي يجعلها الفن المأساوي جزءاً من أجزاء الحبكة.

ربما كان علينا أن ندفع هذا الاسترداد أو هذه الاستعادة للأخلاق من الشعرية خطوة أخرى. لا يجد الشعراء تنظيماً ضمنياً لميدانهم العملي في الخزين الثقافي فقط، بل أيضاً في التنظيم السردي (mise en form) لهذا الميدان. فإذا كان الشعراء المأساويون، خلافاً لمؤلفي الكوميديا الذين يبيحون لأنفسهم الاعتماد على حبكات ذات أسماء يتم اختيارها بالمصادفة، يرجعون إلى «الأسماء التاريخية» (genomenon)، أي الأسماء التي ينقلها التراث، فذلك لأن المحتمل ـ الذي هو سمة موضوعية ـ لابد أيضاً أن يكون مقنعاً وقابلاً للتصديق (pithanon) ـ وهذه سمة ذاتية. لا يمكن إذاً فصل الرابطة المنطقية للاحتمال عن القيود الثقافية للقبول. وبالتأكيد فإن الفن هنا أيضاً يشير إلى ثغرة: «وحتى لو اتخذ [الشاعر] في مناسبة ما من أحداث واقعية (genomena) موضوعاً لقصيدته، لظلَّ مع ذلك شاعراً». ولكن من دون أساطير يتم تناقلها لن يكون هناك ما يمكن تحويله شعرياً. مَن يحسن أن

ينظم في كلمات المنبع الذي لا يستنفد للعنف الذي نتلقاه من الأساطير التي يحولها الشاعر إلى أثر مأساوي؟ وأين يكمن هذا المأساوي بكثافة أكثر مما في القصص التي نتلقاها عن قلة من الأسر المحتفى بها، مثل آل آتريدس، وآل أوديب؟ لذلك لم يكن من المصادفة أن ينصح أرسطو، الذي اهتم اهتماماً كبيراً في مكان آخر باستقلال النص الشعري، الشعراء بالاستمرار في الاعتماد على أكثر القضايا إثارة للخوف والشفقة في هذا الكنز[38].

أما فيما يتعلق بمعيار المحتمل أو الممكن الذي يميز بوساطته الشعراء حبكاتهم عن القصص التقليدية ـ سواء أحصلت واقعاً أم كانت موجودة في الخزين التراثي ـ فيمكننا الشك في إمكانية أن يحيط بها «منطق» شعري خالص. وتفضي بي الإحالة على ارتباطها بالمقنع، كما أسلفت، إلى التفكير بأنها أيضاً مدركة على نحو ما. لكن هذه المشكلة تتعلق بإشكالية المحاكاة 3، التي سأعود لها الآن.

لدى الوهلة الأولى، لا يبدو لنا أن نتوقع إلا القليل من «فن الشعر» فيما يخص الجانب الثاني من التأليف الشعري. وخلافاً لـ«الخطابة» التي تلحق نظام الخطاب بآثاره في جمهوره، لا ينمّ «فن الشعر» عن أي اهتمام ضمني في توصيل العمل إلى الملأ. بل يكشف في بعض المواضع عن جزعه من القيود التي توثقه بأعراف الاحتجاجات الملازمة للمنافسات العامة، بل عن جزع أكبر من الذوق البائس للجمهور العادي (الفصل 25). وهكذا فتلقي العمل ليس بمقولة رئيسة في «فن الشعر». فهو مقال عن التأليف، دون أن يعير أدنى اهتمام تقريباً لمن يتلقى نتيجته.

ومن هنا فالإحالات التي سأجمعها تحت عنوان المحاكاة 3، هي الأخطر أهمية وقيمة بسبب عامل الندرة. وهي تبرهن على استحالة أن تنغلق شعرية تشدد على البنية الداخلية للنص داخل انغلاق النص.

أقدم فيما يأتي وصفاً للخط الذي سأتبعه. لا يتحدث «فن الشعر» عن بنية، بل عن بناء. والبناء عملية لها اتجاه، ولا تكتمل إلا بالمُشاهِد أو

القارئ. من البداية يسم مصطلح (poiesis) بميسم حركيته جميع المفاهيم في «فن الشعر»، ويجعلها مفاهيم عن عمليات. المحاكاة فعالية تمثيلية، والتأليف عملية انتظام الأحداث في نسق، لا النظام نفسه. زد على ذلك أن المقصود من الفاعلية العضوية للشعر منذ السطور الأولى في «فن الشعر» أن يتجه الفعل إلى غايته (teleos). نعم، هذا الاكتمال هو اكتمال العمل وحبكته، لكنه لا تشهد عليه إلا المتعة «التي تنتمي له على نحو خاص»، التي يدعوها أرسطو الـ(ergon)، أي الأثر الخاص بالمأساة. جميع الإشارات إلى المحاكاة 3 في نص أرسطو نسبية قياساً بهذه المتعة التي تنتمي على نحو خاص للمأساة وظروف إنتاجها. وأود أن أبين بأية طريقة تتشكل هذه المتعة في العمل، وتوجد فعليا في آن واحد. فهي تضمّ الداخل إلى الخارج، وتتطلب منا أن نعامل معاملة جدلية هذه العلاقة بين الداخل والخارج، التي تسارع الشعرية الحديثة إلى اختزالها في انفصام بسيط، تحت اسم منع مزعوم تقذف به السيمياء بوجه كل ما هو خارج اللغة[39]. وكأن اللغة لم تكن دائماً يقذفها اتقادها الأنطولوجي وراء ذاتها. ولدينا في «الأخلاق» دليل هادٍ لصياغة صحيحة عن علاقة الداخل والخارج في العمل. وهاهي نظريته عن المتعة. إذا طبقنا على العمل الأدبي ما يقوله أرسطو عن المتعة في الكتابين 7و10 من «الأخلاق النيقوماخية»، وهو تحديداً أنها تتولد من فعل لا عائق له، وهي تضاف إلى الفعل كتتمة تتوِّجه، فعلينا أن نصوغ بالطريقة نفسها غائية التأليف الداخلية، وغائية التلقي الخارجية[40].

متعة تعلم شيء ما هي المكون الأول لهذه المتعة في النص. يتخذ منها أرسطو لازمة من لوازم المتعة التي نحصل عليها في التقليد أو التمثيل، وهي إحدى العلل الطبيعية للفن الشعري، وفقاً للتحليل النشوئي في الفصل 4. وهو يقرن فعل التعلم بفعل استخلاص العبرة، على سبيل المثال، «أن هذه هي صورة الشيء الفلاني». ولذلك فمتعة التعلم هي متعة التعرف. وهذا ما يقوم به المُشاهِدون وهم يتعرفون في أوديب على الكلي الذي تولده الحبكة

من خلال تأليفها. وهكذا تتشكل متعة التعرف في العمل، ويجربها القارئ معاً.

ومتعة التعرف هذه هي، بدورها، ثمرة المتعة التي يجدها القارئ في التأليف من حيث هو ضروري أو محتمل. وهذه المعايير «المنطقية» نفسها تتشكل في القطعة التمثيلية، ويمارسها المُشاهِد معاً. ولقد لمحت فيما سبق، عند مناقشة الحالات المتطرفة للتوافق المتنافر، إلى الرابطة التي يقيمها أرسطو بين المحتمل والمقبول، أو المقنع الذي هو مقولة أساسية في «الخطابة». وتظهر هذه الحالة حالما تنتهي المفارقة في السياق السببي لشئ في إثر شئ. بل تتضح أكثر حين تقبل الملحمة اللامعقول (alogon)، الذي يجب على المأساة أن تتحاشاه. هكذا يتم مط المحتمل، تحت ضغط غير المحتمل حتى نقطة الافتراق. ولستُ بغافل عن مبدأ الإدهاش: «ينبغي على الشاعر أن يؤثر دائماً المستحيل المحتمل على الممكن غير القابل للتصديق». وحين يحدد أرسطو في الفصل التالي (الفصل 25)، المقاييس التي ينبغي اتباعها لحل المشكلات النقدية، يصنف الأشياء التي تحاكى تحت ثلاثة عناوين: «أشياء كما كانت أو كما هي الآن، أو أشياء كما يحكى عنها أو يظن أن تكون، أو أشياء كما يجب أن تكون». ولكن على ماذا يدل الواقع الحاضر (والماضي) والرأي والأشياء الأخرى، إن لم تدلّ على عالم قابل للتصديق أصلاً؟ نضع أيدينا هنا على أحد مصادر متعة التعرف الأكثر خفاءً، ألا وهو معيار ما هو «مقنع» الذي تتشكل حدوده عند حدود الشكل الاجتماعي للخيال[41]. صحيح أن أرسطو يصرح بأن المقنع هو صفة من صفات المحتمل، الذي هو مقياس الممكن في الشعر، «حيث يعني الإمكان قابلية التصديق». ولكن حيثما يهدد المستحيل ـ الذي هو أقصى أشكال التنافر ـ البنية، أفلا يصير المقنع مقياساً للاستحالة المقبولة؟ «أما فيما يتعلق بالمتطلبات الفنية للشعر، فإن المستحيل المقنع أفضل من الأمر الممكن غير المقنع». والرأي السائد هو الدليل الوحيد هنا: «ينبغي تبرير غير المحتمل

(أو غير المعقول) بما يقوله الناس عنه».

من هنا فإن المعقولية التي يتسم بها التوافق المتنافر بطبيعتها ـ وهذا ما يطلق عليه أرسطو اسم «المحتمل» ـ هي النتاج المشترك للعمل والجمهور. حيث يولد المقنع من تقاطعهما.

وتزهر في المُشاهِد أيضاً الانفعالات المأساوية حصراً. فالمتعة المناسبة للمأساة هي متعة تولد الخوف والشفقة. ولا مكان أفضل من هذا المكان لالتقاط الحركة من العمل إلى المُشاهِد. فمن جانب، يسم المثير للخوف والشفقة ـ من حيث هما صفتان ـ «الأحداث» نفسها التي تؤلف بينها الحبكة في واحد. بهذا المعنى، تحاكي الحبكة أو تمثل المثير للخوف والشفقة. كيف تنقلهما إلى التمثيل؟ بجعلهما يغادران (ex) تنظيم الأحداث على وجه التحديد. هنا يكون الخوف والشفقة مسطورين في الأحداث، من خلال التأليف، بقدر ما يتحرك بواسطة غربال الفعالية التمثيلية. لا بد أن ينبني ما يجربه المُشاهِد في العمل أولاً. بهذا المعنى نستطيع القول إن المُشاهِد المثالي عند أرسطو هو «مشاهد ضمني» تماماً مثل «القارئ الضمني» عند ولفغانغ آيزر، ولكنه مشاهد من لحم ودم وقابل للإمتاع[42].

وبهذا الصدد أتفق مع التأويلات المتقاربة للتطهير، التي ذهب إليها كل من إيلس وغولدن وردفيلد ودوبان ـ روك ولالو[43]. فالتطهير عملية تنقية، أو على حد تعبير دوبان ـ روك ولالو، تعقيم (أو تضميد) يجد موقعه لدى المُشاهِد. فهو يكمن على وجه التحديد في حقيقة أن المتعة الخاصة بالمأساة تنبع من الشفقة والخوف. لذلك تتمثل في تحويل الألم في هذه الانفعالات إلى متعة. لكن هذه الكيمياء الذاتية تنبني أيضاً في العمل من خلال فعالية المحاكاة. وينتج ذلك عن كون العوارض المثيرة للشفقة والخوف قد نقلت هي نفسها، كما قلنا، للتمثيل. وينشأ التمثيل الشعري لهذه الانفعالات بدوره من التأليف نفسه. بهذا المعنى ليس من المبالغة أن نقول مع الشراح المعاصرين إن التطهير يكمن قبل كل شيء في البناء الشعري. وقد اقترحتُ

أنا في مكان آخر معاملة التطهير (catharsis) بوصفه جزءاً لا يتجزأ من العملية الاستعارية التي تضم الإدراك والخيال والإحساس[44]. وبهذا المعنى يصل الجدل بين الداخل والخارج إلى أقصى ذروة له في التطهير. فحين يجربه المُشاهِد ينبني في العمل. ولهذا السبب ضمّنه أرسطو في تعريفه المأساة، دون أن يوليه تحليلاً منفصلاً: «أحداث تثير الشفقة والخوف، وبذلك يحدث التطهير الناجم عن هذه الانفعالات».

وإني لأعترف بقناعة تامة أن التلميحات التي يجعل بها «فن الشعر» المتعة مأخوذة بمعنى الفهم، والمتعة مأخوذة بمعنى خوض تجربة الخوف والشفقة ـ وتشكل كلتاهما في «فن الشعر» متعة واحدة ـ لا تشكل إلا إشارة عامة لنظرية المحاكاة 3. ولا تأخذ هذه الإشارة مداها الكامل إلا حين ينشر العمل عالماً يتملكه القارئ. وهذا العالم عالم ثقافي. ولذلك يمر المحور المبدئي لنظرية الإحالة على الجانب الثاني من العمل من خلال العلاقة بين الشعر والثقافة. والعلاقتان ـ كما عبر عنهما جيمس ردفيلد بقوة بالغة في كتابه «الطبيعة والثقافة في الإلياذة» ـ اللتان نقيمهما من هذين الطرفين وتتحدث كل منهما مع الأخرى، «يجب تأويلهما في ضوء علاقة ثالثة: ألا وهي الشاعر بوصفه صانع ثقافة» (ص11)[45]. لا يغير كتاب «فن الشعر» لأرسطو على هذا الحقل. بل ينشئ المُشاهِد المثالي، والقارئ المثالي أيضاً بكل ما لديه من وعي، ومن انفعالات «مطهرة»، ومن متعة، عند ملتقى العمل بالثقافة التي يخلقها. وبهذا المعنى يقدم لنا كتاب «فن الشعر» لأرسطو، برغم اهتمامه المقتصر على المحاكاة بوصفها ابتكاراً، بعض إشارات البحث في فعالية المحاكاة من جميع جوانبها.

3

الفصل الثالث

الزمان والسرد: ثالوث المحاكاة

لقد حانت اللحظة التي أربط فيها بين الدراستين المستقلتين السابقتين، وأتفحص فرضيتي الأساسية القائلة إن بين فعالية رواية قصة والطبيعة الزمنية للتجربة الإنسانية يوجد تلازم ليس بعرضي لكنه يمثل صورة من صور الضرورة العابرة للثقافات. أي بعبارة أخرى، **يصير الزمن إنسانياً بقدر ما يتمُّ التعبير عنه من خلال طريقة سردية، ويتوفر السرد على معناه الكامل حين يصير شرطاً للوجود الزمني.**

والهوة الثقافية التي تفصل تحليل أوغسطين للزمن في «الاعترافات» عن تحليل أرسطو للحبكة في «فن الشعر» تضطرني إلى أن أغامر ببناء روابط وسيطة لإقامة هذا التلازم. وفي واقع الأمر، فإن مفارقات أوغسطين عن تجربة الزمن، كما قيل، لا تدين بشيء لفعالية رواية قصة. بل إن من شأن المثال المفتاحي الذي يقدمه عن إنشاد منظومة أو قصيدة أن يزيد المفارقة حدة بدلاً من أن يحلها. ومن الناحية الأخرى، لا يدين تحليل أرسطو للحبكة بشيء لنظريته عن الزمن، التي اهتمَّ بها تفصيلاً في كتاب «الطبيعيات». والأدهى من ذلك، أن «منطق» الحبك، في «فن الشعر»، يثبط

أي تأمل في الزمن، حتى حين يتضمن مفاهيم مثل البداية والوسط والنهاية، أو حين ينهمك في خطاب عن مقدار الحبكة أو طولها.

ويحمل البناء الوسيط الذي أود اقتراحه بتروٍّ العنوان نفسه الذي يحمله العمل ككل: «الزمان والسرد». على أن السؤال في هذه المرحلة من البحث لن يكون أكثر من مخطط عام يستدعي المزيد من التوسيع والنقد والمراجعة. وفي الواقع، لن تأخذ الدراسة الحالية بنظر الاعتبار الانشعاب العميق بين السرد التاريخي والسرد القصصي، الذي سيكون مبعث دراسات تقنية أخرى في الأجزاء التالية من هذا العمل. ومن البحث المنفصل في هذين الحقلين ستصدر أخطر التساؤلات في مشروعي هذا كله، سواء أكان على مستوى ادعاء الحقيقة، أو على مستوى البنية الداخلية للخطاب. لذلك فإن ما أوجزته هنا ليس سوى نوع من النموذج المختزل للأطروحة التي سيتكفل ما تبقى من هذا العمل بمحاولة إثباتها.

سأتخذ من عنصر الربط المذكور أعلاه، الذي سبق لي أن أوضحته جزئياً في تأويل «فن الشعر» لأرسطو تأويلاً جزئياً، دليلاً لتوسيع الوساطة بين الزمن والسرد، وبين لحظات المحاكاة الثلاث التي سميتها جاداً ولاهياً بـ: المحاكاة 1، والمحاكاة 2، والمحاكاة 3. وسأعتبر أن من المفروغ منه أن المحاكاة 2 تشكل محور هذا التحليل. فهي كذلك من حيث هي نقطة انعطاف تفتح عالم الحبكة، وتنشئ كما اقترحت سابقاً، أدبية العمل الأدبي. لكن أطروحتي تتمثل في أن معنى عملية التصور نفسها المكوِّنة للحبكة هي نتيجة هذا الموقع التوسطي بين عمليتين أسميهما المحاكاة 1 والمحاكاة 3، اللتين تكونان وجهي المحاكاة 2. وبقولي هذا، فأنا أعني أن المحاكاة 2 تستمد معقوليتها من قدرتها على الوساطة، التي من شأنها أن ترشدنا من جانب من النص إلى آخره بقلب الأعلى إلى الأسفل من خلال قوتها على التصور. وسأحتفظ خلال الجزء المكرس للسرد القصصي من هذا العمل بالمواجهة بين هذه الأطروحة وما أعتبره سمة مميزة لسيمياء النص، وهو

تحديداً أن علم النص لا يمكن تأسيسه إلا على تجريد المحاكاة 2، ولا يأخذ بالحسبان إلا القوانين الداخلية للعمل الأدبي، دون اعتبار لجانبي النص. ووظيفة التأويلية (الهرمنيوطيقا) بالمقابل هي إعادة بناء شبكة العمليات التي يرتفع بها العمل الأدبي فوق الأعماق المعتمة للحياة والتصرف والمعاناة، لكي يعطيها مؤلف ما إلى القراء الذين يتلقونها ويغيرون بالتالي أساليب تصرفهم. المفهوم الفعال الوحيد، عند النظرية السيميائية، هو مفهوم النص الأدبي. لكن التأويلية (الهرمنيوطيقا) تهتم بإعادة بناء القوس الكامل للعمليات التي تزود بها التجربة العملية ذاتها بالأعمال والمؤلفين والقراء. فهي لا تكتفي بإقامة المحاكاة 2 بين المحاكاة 1 والمحاكاة 3. بل تريد أن تحدد سمات المحاكاة 2 من خلال وظيفتها التوسطية. ولذلك فإن ما تراهن عليه هو العملية الملموسة التي يتوسط فيها التصور configuration النصي بين التصوير السابق prefiguration للحقل العملي وإعادة التصوير refiguration من خلال تلقي العمل. وسيترتب على ذلك، في نهاية هذا التحليل، أن القارئ هو العامل الفعال الذي يشرع من خلال فعل شيء ما ـ هو فعل القراءة ـ بوحدة الاجتياز من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عن طريق المحاكاة 2.

ويمثل هذا التركيز على حركية الحبك بالنسبة لي مفتاح مشكلة العلاقة بين الزمان والسرد. وعند الانتقال من السؤال الأولي عن الوساطة mediation بين الزمان والسرد إلى سؤال جديد عن مراحل المحاكاة الثلاث، فإنني أقيم استراتيجيا عملي بأسره على تابعية المشكلة الثانية للأولى. وفي بناء العلاقة بين طرائق المحاكاة الثلاث، أكوّن الوساطة بين الزمان والسرد. أو بعبارة أخرى، 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. وقد تجاهل أرسطو، كما رأينا، الجوانب الزمنية في الحبك. وأقترح فصلها عن فعل التصور النصي، وكشف

الدور التوسطي لزمن الحبك بين الجوانب الزمنية المصوَّرة سابقاً في الحقل العملي وإعادة تصوير تجربتنا الزمنية عن طريق هذا الزمن المكوَّن .**لذلك فنحن نتابع مصير زمن مصوَّر سابقاً يتحول إلى زمن يعاد تصويره من خلال وساطة زمن متصوَّر.**

في أفق هذا البحث يلوح اعتراض الدائرة المفرغة بين فعل القص والوجود الزمني. ألا تدين هذه الدائرة مشروع بحثي بأسره بكونه ليس أكثر من استفاضة في تحصيل حاصل؟ لقد بدا وكأنني تحاشيت هذا الاعتراض باختيار نقطتي انطلاق متباعدتين عن بعضهما قدر الإمكان، وهما بحث أوغسطين في الزمن، وبحث أرسطو في الحبك. ولكن ببحثي عن طرف وسيط بين هذين الطرفين وبإسناد دور توسطي للحبك وزمن بناه، ألم أعطِ قوة دفع جديدة لهذا الاعتراض؟ لستُ أنوي نكران الطبيعة الدائرية في أطروحتي القائلة بأن الزمانية تنتقل إلى اللغة بحيث تصور اللغة التجربة الزمنية وتعيد تصويرها. لكنني أرجو أن أبيّن عند نهاية هذا الفصل أن الدائرة يمكن أن تكون شيئاً آخر غير تحصيل حاصل لا حياة فيه.

المحاكاة 1

مهما كانت القوة الابتداعية للتأليف الشعري في داخل حقل تجربتنا الزمنية، فإن تأليف الحبكة يقوم على فهم قبلي لعالم الفعل، وبناه ذات المعنى، ومصادره الرمزية، وطبيعته الزمنية. وهذه السمات توصف أكثر مما تستخلص. ولكن لا شيء بهذا المعنى يتطلب أن يكون إدراجها مغلقاً ونهائياً. ويتبع تعدادها في هذه الحالة تعاقباً سهل التأسيس. أولاً، إذا صحَّ أن الحبكة هي تقليد فعل، فلا بدَّ من كفاءة أولية: وتلك هي القدرة على تحديد الفعل بشكل عام من خلال سماته البنيوية. تجعل دلاليات الفعل من هذه الكفاءة أمراً صريحاً. ثانياً، إذا كان التقليد أكثر دخولاً في تفاصيل دلالة منطوقة لفعل ما، فلا بدَّ من كفاءة تكميلية: وتلك هي القابلية على تحديد الوساطات

الرمزية للفعل، بالمعنى الذي جعله كاسيرر كلاسيكياً لكلمة (رمزي)، وهو المعنى الذي تبنته الأنثروبولوجيا الثقافية، التي سأستمد منها أمثلة متعددة. وأخيراً، فإن هذه الصياغات الرمزية للفعل هي حوامل لعناصر زمنية أكثر دقة، تنبع منها مباشرة قابلية الفعل على أن يكون مروياً، وربما الحاجة إلى سرده. سيصحب وصفي لهذه السمة الثالثة شيء مستعار من ظاهراتية هيدغر التأويلية.

لنتأملْ في هذه السمات الثلاث ـ البنيوية والرمزية والزمنية ـ على التتابع.

تجد المعقولية التي يولّدها الحبك مرساها الأول في قدرتنا على الانتفاع على نحو دال من الشبكة المفهومية التي تميز بنيوياً عالم الفعل عن عالم الحركة الجسدية[1]. وأقول «شبكة مفهومية»، لا «مفهوم الفعل» بغية التأكيد على حقيقة أن مصطلح «الفعل» مأخوذاً بالمعنى الضيق لما يقوم به شخص ما، يستمد معناه المتميز من قدرته على أن يُستعمَل مقروناً بمصطلحات أخرى من الشبكة بكاملها. تنطوي الأفعال على أهداف، لا ينبغي الخلط بين استباقها والنتائج المنتظرة أو المتوقعة، بل التي تلزم مَن يعتمد عليه الفعل. أضف إلى ذلك أن الأفعال تشير إلى دوافع، تفسر لماذا يفعل الشخص الفلاني ذلك الشيء، بطريقة نميزها بوضوح عن الطريقة التي يفضي بها حدث فيزياوي إلى آخر. وللأفعال أيضاً ذوات فاعلة agents ، تؤدي وتستطيع أن تؤدي أشياء نعتبرها «عملاً» لها وفعلاً لها. وبالنتيجة نستطيع اعتبار هذه الذوات الفاعلة مسؤولة عن عواقب أفعالها. في هذه الشبكة يمكن دمج الارتداد اللامتناهي الذي يفتحه السؤال «لماذا؟» بالارتداد المتناهي الذي يفتحه السؤال «من؟». وتحديد الفاعل والتعرف على دوافع الفاعل عمليتان متكاملتان. ونحن نفهم أيضاً أن هؤلاء الفاعلين يتصرفون ويعانون في ظروف لم يصنعوها هم مع أنها تنتمي إلى الحقل العملي، على وجه الدقة بقدر ما تحيط الظروف تدخل الفاعلين التاريخيين في مجرى

الأحداث الفيزياوية وتقدم لهم ظروفاً مواتية أو غير مواتية لأداء أفعالهم. وهذا التدخل ينطوي بدوره على أن القيام بفعل ما يستطيع الفاعل إنجازه بصيغة «أفعال أساسية»، دون أن يلاحظ أنه قادر على إنجازه، يلتقيان مع الحالة الفيزياوية الأولية لنظام فيزياوي مغلق[2]. أضف إلى ذلك أن الفعل هو دائماً فعل «مع» الآخرين. ويمكن للتفاعل أن يأخذ شكل تعاون أو تنافس أو صراع. إذاً فالاحتمالات العارضة في هذا التفاعل تضم تلك الظروف التي لم نصنعها من خلال طبيعتها في إعانتنا أو إعاقتنا. وأخيراً فإن محصلة فعل ما قد تكون تغييراً في الحظ نحو السعادة أو الشقاء.

بإيجاز، تعود هذه المصطلحات أو غيرها من المصطلحات إلى كونها ترد في أجوبتنا عن أسئلة يمكن القول إنها أسئلة عن «ماذا» أو «لماذا» أو «من» أو «كيف» أو «مع من» أو «ضد من» فيما يتعلق بأي فعل. لكن الحقيقة الحاسمة هي أن استخدام أي مصطلح من هذه المصطلحات بطريقة متميزة في سياق أسئلة وأجوبة، يعني القدرة على ربط ذلك المصطلح بكل مصطلح آخر في الفئة نفسها. بهذا المعنى يكون جميع أعضاء هذه الفئة في علاقة تواشج دلالي intersignification. والسيطرة على الشبكة المفهومية ككل، وعلى كل مصطلح كعضو في هذه الفئة، تعني امتلاك تلك الكفاءة التي نسميها فعلاً عملياً.

إذاً، فما علاقة الفهم السردي بهذا الفهم العملي؟ يحكم الجواب عن هذا السؤال العلاقة التي يمكن إقامتها بين نظرية السرد ونظرية الفعل، بالمعنى الذي أعطته الفلسفة التحليلية باللغة الإنجليزية لهذا المصطلح. وهذه العلاقة، في تقديري، علاقة ذات شقين. فهي علاقة تسليم وتحويل.

فمن ناحية، يسلم كل سرد بوجود ألفة مع مصطلحات من طراز الفاعل، والهدف، والوسيلة، والظرف، والمساعدة، والعدوان، والتعاون، والصراع، والنجاح، والإخفاق..الخ من لدن راويه وسامعه. بهذا المعنى فإن أصغر جملة سردية هي جملة فعلية بصيغة: «قام (س) بـ(أ) في الظروف

الفلانية، آخذين بنظر الاعتبار كون (ص) يقوم بـ(ب) في ظروف مشابهة أو مختلفة». في التحليل الأخير، يصبح الفعل والمعاناة موضوعين للسرد. وقد رأينا ذلك وقلناه في نقاشنا أرسطو. وسنرى في الجزء الثاني كيف يحقق التحليل البنيوي للسرد من خلال الوظائف والفاعلين، من بروب إلى غريماس، علاقة التسليم والتواطؤ هذه التي تقيم الخطاب السردي على أساس جملة الفعل. بهذا المعنى، ما من تحليل بنيوي للسرد لا يستعير من ظاهراتية صريحة أو ضمنية لـ«فعل شيء ما»[3].

ومن ناحية أخرى، ليس السرد مقيدا بالاستفادة من ألفتنا مع شبكة الفعل المفهومية. وهو يضيف إليها سمات مطردة تميزه عن السياق البسيط لجمل الفعل. ولا تنتمي هذه السمات إلى الشبكة المفهومية لدلاليات الفعل. بل هي سمات تركيبية نحوية، تقتصر وظيفتها على توليد طرق تأليف أنماط الخطاب التي تستحق أن تسمى سروداً أو مروياتٍ، سواء أكانت سرداً تاريخياً أم سرداً قصصياً. ونحن نستطيع أن نفسر العلاقة بين شبكة الفعل المفهومية، وقواعد التأليف السردي هذه من خلال الرجوع إلى التمييز المألوف في السيمياء بين النسق التبادلي والنسق التتابعي. فيما يخص النسق التبادلي، جميع المصطلحات المرتبطة بالفعل مصطلحات تزامنية synchronic، بمعنى أن علاقات التواشج الدلالي التي توجد بين الغايات والوسائل والفاعلين والظروف والمصطلحات الأخرى هي علاقات قابلة للقلب تماماً. أما النسق التتابعي للخطاب فعلى العكس من ذلك، لأنه ينطوي على عدم إمكانية اختزال الطبيعة التعاقبية diachronic لأية قصة مروية. وحتى لو كان هذا التعاقب لا يحول دون قراءة السرد قراءة تراجعية، وهي سمة مميزة، كما سنرى، لفعل إعادة القص، فإن هذه القراءة التراجعية من النهاية إلى البداية لا تلغي التعاقب في جوهر السرد. وسأتناول في الجزء الثاني من هذا الكتاب النتائج التي تترتب على هذا حين أناقش المحاولات البنيوية في اشتقاق منطق السرد من نماذج لا زمانية بالتمام والكمال. ودعونا نكتفي في الوقت الحاضر

بالقول إن فهم السرد يعني السيطرة على القوانين التي تحكم نسقه التتابعي. وبالتالي، يتحدد الفهم السردي بالتسليم بوجود ألفة مع الشبكة المفهومية المكونة لدلاليات الفعل. ثمّ إنه يتطلب ألفة مع قواعد التأليف التي تحكم النسق التعاقبي للقصة. فالحبكة، بمعناها الواسع، كما رأينا في الفصل السابق، أي بوصفها تنظيماً للأحداث (وبالتالي بوصفها تواشجاً بين جمل الفعل) في فعل كلي مكون لقصة مروية هي المكافئ الأدبي للنسق التتابعي الذي يقدمه السرد للحقل العملي.

بوسعنا إيجاز هذه العلاقة ذات الشقين بين الفهم السردي والفهم العملي على النحو الآتي. عند العبور من النسق التبادلي للفعل إلى النسق التتابعي للسرد، تكتسب مصطلحات دلاليات الفعل التكامل والفعلية. تكتسب الفعلية، لأن هذه المصطلحات التي لم يكن لها سوى دلالة افتراضية في النسق التبادلي، أي مجرد القدرة على أن تُستخدَم، تتلقى دلالة فعلية بفضل تواشج المتواليات التي تمنحها الحبكة للفاعلين وأفعالهم ومعاناتهم. وتكتسب التكامل والاندماج، لأن مصطلحات متغايرة مثل الفاعلين والدوافع والظروف تصبح متكاملة تعمل معاً في كليات زمانية فعلية. وبهذا المعنى تشكل العلاقة ذات الشقين بين قواعد الحبكة ومصطلحات الفعل كلاً من علاقة التسليم وعلاقة التحويل. ففهم قصة يعني فهم لغة «فعل شيء ما» والتراث الثقافي الذي يتقدم تصنيف الحبكات في آن واحد.

والمرسى الثاني الذي يعثر عليه التأليف السردي في فهمنا العملي يكمن في المصادر الرمزية للحقل العملي. وستحكم هذه السمة الثانية الجوانب الخاصة بفعل شيء ما، والقدرة على فعل شيء ما، ومعرفة كيفية فعل شيء ما، التي تنبع من التحويل الشعري.

في حقيقة الأمر، يمكن رواية الفعل الإنساني، لأنه يصاغ دائماً في علامات وقواعد ومعايير. فهو دائماً متوسط رمزياً في الأصل. وكما ذكرت سابقاً، فإني أستند هنا إلى عمل أنثروبولوجيين يستفيدون بطرائق مختلفة من

علم اجتماع الفهم Verstehen ، بمن فيهم غليفورد غيرتز، مؤلف كتاب «تأويل الثقافات»[4]. وتعني كلمة (رمزي) في هذا العمل ما يمكن أن نسميه بالمعنى الوسطي، الذي ينتصف الطريق بين أن يتماهى بتدوين بسيط (وفي ذهني مقابلة لايبنتز بين المعرفة الحدسية القائمة على بصيرة مباشرة والمعرفة الرمزية عن طريق علامات مختصرة، يتم استبدالها بسلسلة طويلة من العمليات المنطقية) وبين أن يتماهى بتعبيرات ثنائية المعنى تتبع نموذج الاستعارة، أو حتى المعاني الخفية التي لا تنالها سوى المعرفة الباطنية esoteric. وبين استحسان مفرط البؤس وآخر مفرط الغنى آثرت الاستحسان الذي آثره كاسيرر في كتابه «فلسفة الأشكال الرمزية»، بقدر ما تكون الأشكال الرمزية، عنده، عمليات ثقافية تشكل التجربة. وإذا كنت أتحدث بمزيد من الدقة عن الوساطة الرمزية، فذلك للتمييز في الرموز ذات الطبيعة الثقافية، بين الرموز التي تكمن وراء الفعل، والرموز التي تشكل دلالتها الأولى قبل أن تنفصل الكليات الرمزية المستقلة القائمة على الكلام أو الكتابة عن المستوى العملي. بهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن رمزية ضمنية أو كامنة، في مقابل رمزية صريحة أو مستقلة[5].

يؤكد مصطلح (رمز) عند الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع تأكيداً مباشراً على الطبيعة العامة لأي منطوق ذي معنى. وعلى حد تعبير غيرتز: «الثقافة شيء عام، لأن المعنى موجود» (ص12). وقد سبق لي أن تبنيت هذا التعريف الأولي الذي يشير أصلاً إلى أن الرمزية ليست في الذهن، وليست عملية نفسية من المقرر لها أن تهدي الفعل، بل هي معنى يندمج في الفعل ولا يمكن للفاعلين فك مغاليقه في اللعبة الاجتماعية.

ثمّ إن مصطلح (رمز) ـ أو لعل الأولى أن نقول: الوساطة الرمزية ـ يشير إلى الخاصية المبنية لنظام رمزي. وبهذا المعنى يتحدث غيرتز عن «أنظمة الرموز المتفاعلة» وعن «أنماط المعاني المتضافرة» (ص207). للوساطة الرمزية نسيج، قبل أن تكون نصاً. ويعني فهم فعل طقوسي وضعه في داخل

طقس، أي فئة في نسق عبادي، إلى جوار مجموعة من الأوامر والنواهي في فئة كلية من الأعراف والمعتقدات والمؤسسات التي تكوّن الإطار الرمزي للثقافة.

هكذا يمدّ النسق الرمزي الفعل الجزئي بسياق وصفي. بعبارة أخرى، من «وظيفة» مثل هذا الاعتقاد الرمزي أن نتمكن من تأويل إشارة ما بوصفها هذا المعنى أو ذاك. إشارة رفع الذراع، مثلاً، يمكن فهمها اعتماداً على السياق بوصفها تحية لشخص ما، أو إيقاف سيارة أجرة، أو رفع اليد للتصويت. وقبل أن تكون الرموز عرضة للتأويل، فهي تمثل مؤوّلات ترتبط ارتباطاً داخلياً بفعل ما[6].

بهذه الطريقة تضفي الرمزية مقروئية أولية على الفعل. وينبغي ألا نخلط، بقولنا هذا، نسيج الفعل بالنص الذي يكتبه الأثنولوجي (عالم الأعراق)، أي النص الإثنوغرافي المكتوب بالمقولات، مع المفاهيم التي تستخدم فيها المبادئ الناموسية nomological التي هي مساهمة هذا المبحث، وبالتالي لا ينبغي خلطها بتلك المقولات التي تفهم بها ثقافة ما نفسها. أما إذا تحدثنا عن الفعل من حيث هو شبه نص، فذلك بقدر ما توفر الرموز، مفهومة بوصفها مؤولات، قواعد المعنى بوصفها وظيفة يمكن بها تأويل هذا السلوك أو ذاك[7].

زد على ذلك أن مصطلح (الرمز) يعطينا فكرة قانون، ليس فقط بالمعنى الذي تحدثنا عنه تواً أي عن قوانين وصف الأحداث الفردية وتأويلها، بل بمعنى المعيار. ويؤكد بعض المؤلفين مثل بيتر ونتش على هذه السمة تخصيصاً، بتحديد الفعل ذي المعنى بوصفه «سلوكاً تحكمه القوانين»[8]. ويمكننا توضيح وظيفة التنظيم الاجتماعي هذه عن طريق مقارنة الشفرات الثقافية بالشفرات الوراثية. الشفرات الثانية كالأولى، هي «برامج» للسلوك تعطي الحياة شكلاً ونسقاً واتجاهاً. لكن الشفرات الثقافية، خلافاً للشفرات الوراثية، تظهر في مناطق لا تخضع للتنظيم الوراثي، وتطيل من

عمر فعاليتها على حساب إعادة ترتيب كاملة لنظام التشفير. هكذا نجد أن الطرائق والعادات، بالإضافة إلى كل ما يضعه هيغل تحت عنوان «الجوهر الأخلاقي»، حيث تسبق الأخلاق أية ممارسة أخلاقية قائمة على نظام تأملي، تكون لها الغلبة على الشفرات الوراثية.

هكذا نمرّ بيسر مع مصطلح «الوساطة الرمزية» من فكرة معنى كامن إلى فكرة قانون، مأخوذاً بمعنى قانون من أجل الوصف، ثمّ إلى فكرة المعيار التي هي مكافئة لفكرة القانون بالمعنى الوصفي للكلمة.

ويمكن تقييم الأفعال، من حيث هي وظيفة للمعايير الكامنة في الثقافة، أي الحكم عليها استناداً إلى مقياس الأفضليات الأخلاقية. أي إنها تتلقى قيمة نسبية تقول إن هذا الفعل أكثر قيمة من ذاك. ويمكن توسيع درجات القيمة، التي تعزى للأفعال أولاً، بحيث تشمل الفاعلين أنفسهم، فيصيرون فضلاء أو أردياء، خيرين أو أشراراً.

هكذا نعيد، عن طريق الأنثروبولوجيا الثقافية، ربط بعض الافتراضات الأخلاقية في «فن الشعر» لأرسطو، التي نستطيع إلحاقها بمستوى المحاكاة 1. إذ يسلم «فن الشعر» ليس فقط بوجود الفاعلين، بل بوجود شخصيات اكتسبت خصائص أخلاقية تجعل منهم نبلاء أو أشراراً. فإذا مثلتهم المأساة «أفضل» والكوميديا «أسوأ» من الكائنات الإنسانية الفعلية، فذلك لأن الفهم العملي الذي يشترك به المؤلفون مع جمهورهم ينطوي بالضرورة على تقدير للشخصيات وأفعالها من حيث الجودة أو الرداءة. وما من فعل لا يكون مبعث استحسان أو استنكار، مهما تضاءلت أهميته، بوصفهما وظيفة لتراتب القيم فيما بين قطبي الخير والشر. وحين يحين الوقت، سأناقش قضية ما إذا كانت طريقة القراءة التي تعلق كل تقييم من طبيعة أخلاقية أمراً ممكناً. ما الذي يبقى، على التخصيص، من الشفقة التي علمنا أرسطو أن نربطها بسوء الحظ من غير استحقاق، لو كانت المتعة الجمالية منفصمة العرى تماماً عن أي تعاطف أو تباغض مع الخاصية الأخلاقية للشخصيات؟ سنرى أن هذا

الحياد الأخلاقي الممكن لا بد أن تهزمه قوة المواجهة مع سمة أصيلة ومتأصلة في الفعل، هي على وجه التحديد أنه لا يمكن أن يكون حيادياً من الناحية الأخلاقية. وأحد الأسباب التي تدعو إلى التفكير بأن هذا الحياد غير ممكن وغير مرغوب، هي أن الترتيب الفعلي للفعل لا يتوعد بإخفاء الأعراف والقناعات الفنية فقط، بل أيضاً بحل مواطن الغموض والحيرة بطريقة افتراضية. وقد أكد كثير من النقاد المعاصرين، الذين تأملوا في العلاقة بين الفن والثقافة، على الطبيعة المتنازعة للمعايير التي تقدمها الثقافة لفعالية المحاكاة عند الشعراء[9]. وقد سبقهم هيغل إلى ذلك الموقف في تأمله الشهير حول «أنتيغونة» لسوفوكليس. ولكن ألا يقمع مثل هذا الحياد الأخلاقي عند الفنان، في الوقت نفسه، وظيفة من أقدم وظائف الفن، وهي أنه يشكل مختبراً أخلاقياً ينكب فيه الفنان على القيم من خلال طريقة التجريب الخيالي.

مهما كانت إجابتنا عن هذه الأسئلة، فلا تتوقف الشعرية عن الاقتباس من علم الأخلاق، حتى حين تدافع عن تعليق الأحكام الأخلاقية جميعاً أو قلبها قلباً ساخراً. ويسلم مشروع الحياد الأخلاقي نفسه بوجود خاصية أخلاقية أصيلة للفعل على الجانب القبلي للنص. وليست هذه الخاصية الأخلاقية سوى نتيجة لازمة للصفات الأساسية للفعل، وهي أنه متوسط رمزياً دائماً.

والسمة الثالثة في الفهم القبلي للفعل التي تسلم بها فعالية المحاكاة على المستوى الثاني هي ما نراهن عليه في بحثنا هذا. فهو يعنى بالعناصر الزمانية التي يطعّمها السرد بتصوراته. وليس فهم الفعل محدوداً بألفة الشبكة المفهومية للفعل وألفة وساطاتها الرمزية. بل هو يوغل حتى يتعرف في الفعل على البنى الزمنية التي يقتضيها القص. على هذا المستوى، تظل المطابقة بين الزمن والسرد ضمنية. وعلى أية حال، لن أدافع عن تحليلي للبنى الزمنية للفعل إلى النقطة التي يمكننا عن حق فيها التحدث عن بنية سردية، أو في الأقل بنية ما قبل سردية للتجربة الزمنية، كما تقترحه طريقتنا الاعتيادية في

الحديث عن قصص تحدث لنا، أو قصص نقع في شراكها، أو فقط عن قصة حياة شخص ما. سأترك حتى نهاية هذا الفصل فكرة البنية ما قبل السردية للتجربة. وهناك ستتوفر الفرصة المواتية لمواجهة اعتراض الدائرة المفرغة الذي يتخلل بحثي كله. وأقتصر هنا على فحص السمات الزمنية التي تبقى ضمنية في وساطات الفعل الرمزية، والتي قد نتخذ منها مخلقات(*) للسرد.

لن ألبث طويلاً عند التطابق الواضح جداً الذي يمكن إقامته طرفاً بطرف تقريباً بين هذا العضو أو ذاك من شبكة الفعل المفهومية وهذا البعد الزمني أو ذاك مأخوذاً على انفراد. ومن السهل رؤية علاقة المشروع بالمستقبل، على نحو خاص جداً بحيث يتميز المستقبل عن التبصر أو التنبؤ. والقرابة الحميمة بين التحفيز والقدرة على التحرك في التجربة الحاضرة الموروثة من الماضي ليست بأقل وضوحاً. وأخيراً، تسهم «أستطيع» و«أفعل» و«أعاني» إسهاماً واضحاً بالمعنى الذي نعطيه تلقائياً للحاضر.

والتبادل الذي يجعله الفعل الواقعي يظهر بين الأبعاد الزمنية أكثر أهمية من هذا التطابق السائب بين بعض مقولات الفعل والأبعاد الزمانية واحداً في إثر الآخر. وتطوِّرُ بنية الزمن المتنافرة ـ المتوافقة عند أوغسطين بعض السمات المتناقضة على صعيد الفكر التأملي الذي تستطيع ظاهراتية الفعل أن ترسم مخططه الأول. يقول أوغسطين إنه لا وجود لزمن مستقبلي، وزمن ماضٍ، وزمن حاضر، بل حاضر ثلاثي الأبعاد؛ حاضر الأشياء المستقبلية، وحاضر الأشياء الماضية، وحاضر الأشياء الحاضرة، يضعنا أوغسطين في أكثر بنى الفعل بدائية. من السهل إعادة كتابة كل بنية من بنى الفعل الزمانية الثلاث من خلال الحاضر ثلاثي الأبعاد. ولكن ماذا يعني حاضر المستقبل؟ من هنا، أي من الآن فصاعداً، سألتزم بفعل ذلك غداً. وماذا يعني حاضر

(*) المخلقات INDUCTORS عوامل مساعدة في تخليق الجنين.

الماضي؟ الآن أنوي القيام بذلك، لأنني أدركت ذلك تواً.. وماذا يعني حاضر الحاضر؟ هاأنا أقوم بذلك الآن، لأنني أستطيع القيام به الآن. يحمل الحاضر الفعلي للقيام بشيء ما شهادة على الحاضر الضمني للقدرة على القيام بشيء فيتكون بوصفه حاضر الحاضر.

غير أن ظاهراتية الفعل يمكن أن تتقدم أبعد من هذا التطابق الحرفي على الطريق الذي فتحه تأمل أوغسطين في انتشار النفس. ما يهم هنا هو الكيفية التي تنظم بها الممارسة اليومية حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر، كلاً منهم من خلال الآخر. لأن هذه الصياغة العملية هي التي تكون المخلق الأكثر جوهرية للسرد.

هنا يمكن أن يؤدي التحليل الوجودي لدى هيدغر دوراً حاسماً، ولكن مع بعض الشروط التي ينبغي تهيئتها. وأنا أعي تمام الوعي أن قراءة «الوجود والزمان» قراءة أنثروبولوجية خالصة تحمل معها خطر تضييع معنى العمل بكامله تضييعاً كلياً، حيث يمكن أن يساء فهم الهدف الأنطولوجي فيه. والدزاين [أي الوجود هناك] Dasien هو المكان الذي يتكون فيه الوجود، الذي هو نحن، من خلال قدرته على طرح سؤال الوجود، أو معنى الوجود. لذلك فإن عزل الأنثروبولوجيا الفلسفية في «الوجود والزمان» يعني إغفال هذه الدلالة الرئيسة للمقولة الوجودية المركزية في هذا العمل. غير أن سؤال الوجود، في «الوجود والزمان»، يفتحه على وجه الدقة تحليل لا بدّ أن يتمتع بشيء من التماسك بوصفه أنثروبولوجيا فلسفية، إذا أريد له أن يحقق الاختراق الأنطولوجي المنتظر منه. والأهمّ من ذلك، أن هذه الأنثروبولوجيا الفلسفية تنتظم على أساس مفهوم موضوعي (ثيماتي)، هو الهم Care (Sorge) الذي يستمد، دون أن يغرق نفسه في علم الممارسة، من الأوصاف المستعارة من النظام العملي القوة التجريبية التي تتيح له أن يطيح بأولية معرفة الموضوعات، وأن يكشف النقاب عن بنية الوجود ـ في ـ العالم، التي هي أهم وأعمق علاقة بين الذات والموضوع. هذه هي الكيفية التي تكون فيها

للعودة في «الوجود والزمان» إلى الممارسة أهمية أنطولوجية على نحو غير مباشر. بهذا الصدد، يحلل «الوجود والزمان» الأدوات والوجهات toward-which ، التي تمد الإطار الأول للعلاقات ذات المعنى، قبل أن تُعرَف العملية الإدراكية الصريحة وأي تعبير خبري متطور.

وأنا أجد مثل هذا الاختراق القوي في التحليلات التي تنتهي بها دراسة الزمانية في القسم الثاني من «الوجود والزمان». تتركز هذه التحليلات على علاقتنا بالزمن بوصفه ما نتصرف «في داخله» في العادة. وتبدو بنية التزمن أو الوجود في داخل الزمن: (within-time-ness :innerzeitigkeit) أفضل تشخيص لزمانية الفعل بالنسبة لتحليلي الحاضر. وهي أيضاً أفضل تحديد ينسجم مع ظاهراتية الإرادي وغير الإرادي، ومع دلاليات الفعل.

قد يعترض أحد على أن الدخول إلى «الوجود والزمان» عن طريق الفصل الأخير فيه أمر بالغ الخطورة. لكن ما ينبغي فهمه هو لماذا يكون هذا الفصل آخر الفصول في اقتصاد هذا الكتاب. هناك سببان. الأول أن التأمل في الزمن، الذي يشغل القسم الثاني من الكتاب، هو نفسه يقع في هذا الموقع الذي نستطيع أن نصفه بالتأخير. حيث يعاد فيه اختصار القسم الأول تحت علامة سؤال يمكن التعبير عنه كما يأتي. ما الذي يجعل الدزاين (الوجود هناك: Dasein) وحدة؟ يُفترَض من التأمل في الزمن أن يجيب عن هذه الإشكالية لأسباب سأعود إليها في الجزء الثاني من هذا العمل. وتتباطأ دراسة التزمن بدورها، وهي الدراسة الوحيدة التي تعنيني في هذه المرحلة من تحليلي، بسبب التنظيم التراتبي الذي يفرضه هيدغر على تأمله في الزمن. ويتبع هذا التنظيم التراتبي نسقاً تنازلياً من الاشتقاق ومن تقليل الموثوقية في الوقت نفسه. وكما هو معروف، يحتفظ هيدغر بكلمة الزمانية (Zeitlichkeit) لأكثر أشكال تجربة الزمن أصالة وموثوقية، أي جدل ما هو مقبل على الوجود، وما أوجد، وما يُستحضر. أُفرِغَ الزمن، في هذا الجدل، من الجوهر إفراغاً تاماً. تختفي المفردات «مستقبل» و«ماضي» و«حاضر»، ويمثل

الزمن نفسه بوصفه وحدة انفجرت عن تخارجات زمنية ثلاثة. هذا الجدل هو التشكيل الزمني للهم Care. وكما هو معروف أيضاً، يفرض الوجود ـ نحو ـ الموت، خلافاً لأوغسطين، أسبقية المستقبل على الحاضر، وانغلاق هذا المستقبل بحد داخلي لكل توقع ولكل مشروع. ثمّ يحتفظ هيدغر بمصطلح «التاريخية» (Geschichtlichkeit) للمستوى المجاور تماماً من الاشتقاق. هنا يتم التشديد على سمتين: امتداد الزمن بين الميلاد والموت، ونقل التأكيد من المستقبل إلى الماضي. يحاول هيدغر أن يربط المباحث التاريخية إلى هذا المستوى عن طريق سمة ثالثة ـ التكرار ـ التي تشير إلى الطبيعة الاشتقاقية لهذه التاريخية فيما يتعلق بالزمانية العميقة[10].

إذاً عند المستوى الثالث فقط، يحدث التزمن، وهذا ما أريد التأمل فيه الآن[11]. وتوضع هذه البنية الزمنية في المكانة الأخيرة لأنها يحتمل أن يسويها بها أفقياً التمثيل الخطي للزمن بوصفه تتابعاً بسيطاً من «الآنات» المجردة. وأنا معني بها هنا بالضبط بسبب السمات التي تتميز بها هذه البنية عن التمثيل الخطي للزمن والتي تقاوم بها التسطيح أو التسوية التي يسميها هيدغر بالمفهوم «المبتذل» عن الزمن.

يتحدد التزمن بالخاصية الأساسية للهم، أي كوننا مقذوفين بين الأشياء، التي تميل إلى جعل وصفنا للزمانية معتمداً على وصف الأشياء التي نهتم بها. وتختزل هذه السمة الهم إلى أبعاد الانهماك (Besorgen) (ص157). ولكن مهما كانت هذه العلاقة غير أصيلة، فإنها تظل تقدم بعض السمات التي تنحرف بها من العالم الخارجي لموضوعات الهم وتعيد إلحاقه خلسةً بالهم نفسه في تشكيله العميق. والجدير بالذكر هنا أن هيدغر لكي يميز هذه الخصائص الوجودية، قد ندب نفسه راغباً لما نقوله وما نفعله بخصوص الزمن. وهذا الإجراء قريب من الإجراء الذي نصادفه في فلسفة اللغة اليومية. وليس هذا بالأمر المدهش. فالمستوى الذي نشغله، في هذه المرحلة من المناوبة، هو بالضبط المستوى الذي تكون فيه اللغة اليومية ما قاله عنها

أوستن وآخرون، ألا وهو كونها خزيناً لتلك التعبيرات المناسبة تماماً لما هو إنساني في تجربتنا. لذلك فاللغة بما لديها من خزين معانيَ، هي التي تحول دون أن يصير وصف الهم، بصيغة انهماك، فريسة لوصف الأشياء التي نهتم بها.

بهذه الطريقة، ينشر التزمن أو الوجود في داخل الزمن سمات لا يمكن اختزالها إلى تمثيل الزمن الخطي. فالوجود «داخل» الزمن هو شيء آخر غير قياس الفواصل بين الآنات الحدية. الوجود «داخل» الزمن هو قبل كل شيء مواجهة مع الزمن، ونتيجة لهذا حساب معه. ذلك لأننا نواجه الزمن ونتعامل معه، ونجري حساباتنا من خلال الاستعانة بالقياس، وليس العكس. لذلك يجوز أن نعطي وصفاً وجودياً لهذه «المواجهة مع» قبل المقياس الذي تقتضيه. هنا تكون تعبيرات مثل «لديه وقت لكي» و«يستغرق زمناً» و«يخسر الزمن»..الخ تعبيرات كاشفة جداً. ويمكن قول الشيء نفسه عن الشبكة النحوية للأزمنة اللفظية والشبكة البالغة التشعب لظروف الزمان: حينئذٍ، قبل، أخيراً، مبكراً، منذ، حتى، ما دام، خلال، طوال، الآن...الخ. تتوجه كل هذه التعبيرات بكل ما فيها من دقة متناهية وتمييزات جيدة، نحو الطبيعة التوقيتية والعامة لزمن الانهماك. مع ذلك فالانهماك هو دائماً انهماك يقرر معنى هذا الزمن، لا الأشياء التي نهتم بها. وإذا كان الوجود ـ داخل ـ الزمن سهل التأويل على هذا النحو من حيث هو وظيفة لتمثيل الزمن اليومي، فذلك لأن أول مقاييس زمن الانهماك هذا مستعارة من البيئة الطبيعية، وفي المحل الأول من لعبة الضوء والمواسم. من هذه الناحية، يشكل النهار أكثر المقاييس طبيعية[12]. لكن النهار ليس بمقياس مجرد، بل هو طول يتجاوب مع «الهم» الذي لدينا، والعالم الذي يصير فيه «زمناً لـ» القيام بشيء ما، حيث يدل «الآن» على «الآن الذي...». إنه زمن الأعمال والأيام.

من المهم هنا أن نرى الفرق الدلالي الذي يميز «الآن» الخاص بزمن الانهماك هذا عن «الآن» بمعنى اللحظة المجردة. يتحدد الآن الوجودي

بحاضر الانهماك، الذي هو «استحضار» لا يمكن تجزئته عن «الاستدعاء» و«الاستبقاء» (ص473). وفقط لأن الهم، في الانهماك، ينزع إلى الضيق بهذا الاستحضار ويمّحي اختلافه مع الترقب والاستبقاء، ينعزل «الآن» إلى الحد الذي يصبح فيه فريسة لتمثيل «الآن» من حيث هو لحظة مجردة.

لكي نصون معنى «الآن» من هذا الاختزال إلى مجرد تجريد، من المهم أن نلاحظ المناسبات التي نقول فيها «الآن» في فعلنا اليومي ومعاناتنا. يقول هيدغر: «قول «الآن» هو الصياغة المطردة لاستحضار يزمِّنُ نفسه في اتحاد مع ترقب له القدرة على الاحتفاظ بالمعلومة» (retentive) (ص469). ويقول مرة أخرى: «الاستحضار الذي يؤوّل نفسه ـ بعبارة أخرى، الذي تمّ تأويله وتوجه في «الآن» ـ هو ما نسميه بالزمان» (ص460). من المفهوم كيف أن هذا التأويل، في بعض الظروف العملية، يسير بلا هدى في اتجاه تمثيل الزمن الخطي. فيصير قول «الآن» رديفاً بالنسبة إلينا لقراءة توقيت الساعة على الحائط. ولكن بقدر ما يتم إدراك التوقيت والساعة بوصفهما مستمدَّين من النهار، الذي يربط هو نفسه الهم بعالم النور. فيستبقي قول الآن معناه الوجودي، ولكن حين تجرَّد الآلات التي نقيس بها الزمن من هذه الإحالة الأولية إلى المواقيت الطبيعية، يعود قول الآن إلى التمثيل المجرد للزمن.

تبدو العلاقة بين هذا التحليل للتزمن والسرد بعيدة جداً لدى الوهلة الأولى. بل يبدو أن نص هيدغر، كما سنرى في الجزء الثاني، لا يتيح لها متسعاً، حيث تحدث الرابطة بين التاريخ والزمن، في «الوجود والزمان»، على صعيد التاريخية، لا على صعيد التزمن. لكن جدوى هذا التحليل للتزمن تكمن في مكان آخر. تكمن في الثغرة التي يحدثها هذا التحليل مع التمثيل الخطي للزمن، مفهوماً بوصفه تتابعاً بسيطاً من الآنات. هكذا يتم عبور عتبة أولى مع الأولية المعطاة للهم. فبالتعرف على هذه العتبة، يُنشأ للمرة الأولى جسر بين النسق السردي والهم. إذ تشترك التصورات السردية وأوسع الصيغ الزمانية المتجاوبة معها في الأساس نفسه القائم على التزمن.

نستطيع أن نرى الغنى في معنى المحاكاة 1. إذ تعني المحاكاة أو تمثيل الفعل في الدرجة الأولى الفهم القبلي لما هو الفعل الإنساني في دلالياته، ونسقه الرمزي، وزمانيته. وعلى أساس هذا الفهم القبلي، الذي يشترك فيه الشعراء وقراؤهم، يُنشأ الحبك ومعه المحاكاة النصية والأدبية.

صحيح أن هذا الفهم القبلي للعالم، داخل حقل العمل الأدبي، ينسحب إلى مرتبة «ذخيرة» ـ إذا استعملنا لغة ولفغانغ آيزر في كتابه «فعل القراءة»[13]، أو إلى مرتبة «ذكر» mention، إذا استعملنا المفردات المألوفة في الفلسفة التحليلية. ولكن برغم هذا الانقطاع الذي يحدثه الأدب، فإنه سيكون مستغلقاً تماماً، إن لم يعطِ تصوراً لما هو مجرد صورة أصلاً في الفعل الإنساني.

المحاكاة 2

مع المحاكاة 2 ينفتح ملكوت «كأن». وكان ينبغي أن أقول ملكوت القص، انسجاماً مع الاستعمال السائد في النقد الأدبي. لكني لن أبيح لنفسي حسنات هذا التعبير المناسب تماماً لتحليل المحاكاة 2، لكي أتحاشى الغموض الذي يخلقه استعمال هذا المصطلح بمعنيين مختلفين: الأول كرديف للتصور السردي، والثاني كنقيض لدعوى السرد التاريخي في تكوين سرد «صادق». ويستطيع النقد الأدبي أن يتجاهل هذه المعضلة بقدر ما يسقط من اعتباره قسمة الخطاب السردي إلى فئتين كبيرتين. وهكذا يستطيع أن يتجاهل أيضاً الاختلاف الذي يحدثه البعد المرجعي للسرد، ويحدد نفسه بالصفات البنيوية المشتركة بين السرد التاريخي والقصصي. إذاً تتوفر كلمة (قص) لتأشير أي تصور سردي يتخذ من الحبك نموذجاً له، دون اعتبار للاختلافات حول دعاوى الحقيقة التي تهم فئتي السرد. ومهما كان مدى المراجعات التي يذهب إليها التمييز بين القصصي أو «الخيالي» و«الواقعي»، فسيظل الفرق بين السرد القصصي والتاريخي بحاجة إلى إعادة صياغة في

الجزء الثاني. وبانتظار ذلك التوضيح، آثرت استبقاء كلمة (قص) لثاني المعنيين اللذين ذكرتهما، بغية إبراز المقابلة بين السرد القصصي والتاريخي. وسأتحدث عن التأليف أو التصور بالمعنى الآخر، الذي لا يثير مشكلات الإحالة أو الصدق. هذا هو معنى الحبكة الأرسطية التي يعرِّفها «فن الشعر»، كما رأينا، بأنها «تنظيم الأحداث».

أقترح الآن تحرير هذه الفعالية التصورية من القيود المحددة التي يفرضها نموذج المأساة على مفهوم الحبك عند أرسطو. وأريد أيضاً إكمال نموذجي بتحليل بناه الزمنية. وقد رأينا أن «فن الشعر» لم يوسع مكاناً لهذا التحليل. وإني لأرجو أن أبين هنا وفي الجزء الثاني أن النموذج الأرسطي لن يتغير تغيراً جذرياً بالتضخيم والتصويب الذي ستحمله له نظرية التاريخ ونظرية السرد الأدبي، بشرط وجود درجة عالية من التجريد بالإضافة إلى السمات الزمنية المناسبة.

يستجيب نموذج الحبك الذي سأتفحصه فيما تبقى من هذا العمل لأحد المطالب الأساسية التي جرت الإشارة إليها في الفصل السابق. بوضع المحاكاة 2 بين مرحلتين سابقة ولاحقة من المحاكاة بشكل عام، لستُ أنوي تحديد موقعها وتأطيرها فقط، بل أريد أن أفهم على خير وجه وظيفتها التوسطية بين ما يسبق القص وما يلحقه. فللمحاكاة 2 موقع متوسط لأن لها وظيفة توسطية. وتستمد هذه الوظيفة التوسطية وجودها من الطبيعة الحركية للعملية التصورية التي أفضت بنا إلى تفضيل مصطلح الحبك على الحبكة، والتنظيم على النظام. وفي واقع الأمر، تشير جميع المفاهيم المتعلقة بهذا المستوى إلى عمليات. وتكمن الحركية في كون الحبكة تمارس، في داخل حقلها النصي، وظيفة تكاملية، وبهذا المعنى وظيفة توسطية، تتيح لها أن تؤدي فيما وراء هذا الحقل، وساطة ذات نطاق واسع، بين الفهم القبلي والفهم البعدي، إذا جاز لي قول ذلك لترتيب الفعل وسمات الزمنية.

الحبكة توسطية بثلاث طرائق في الأقل.

أولاً، هي وساطة بين الأحداث الفردية أو العوارض والقصة مأخوذة ككل. من هذه الناحية، يمكننا أن نقول إنها ترسم قصة ذات معنى من مختلف الأحداث أو العوارض (أي ما يسميه أرسطو: pragmata)، أو إنها تحول الأحداث والعوارض إلى قصة. وتسم العلاقتان المتبادلتان المعبر عنهما بـ(من) و(إلى) الحبكة باعتبارها توسطاً بين الأحداث والقصة المروية. وبالنتيجة، لا بد أن يكون الحدث أكثر من مجرد حدوث مفرد. وهو يكتسب تعريفه من مساهمته بتطوير الحبكة. ويجب أن تكون القصة، أيضاً، أكثر من مجرد تعداد للأحداث في ترتيب متسلسل، بل يجب أن تنظمها في كل معقول، من النوع الذي نسأل معه دائماً ما «الفكرة» التي تدل عليها هذه القصة. وبوجيز العبارة، الحبك هو العملية التي تستخرج تصوراً من تتابع بسيط.

زد على ذلك أن الحبك يجمع عوامل متغايرة تغاير الذوات الفاعلة والأحداث والوسائل والتفاعلات والظروف والنتائج غير المتوقعة. وقد استبق أرسطو هذه الطبيعة التوسطية بطرق عدة. أولاً، يقسم من «أجزاء» المأساة الثلاثة، وهي الحبكة والشخصيات والفكر، فئة فرعية تحت عنوان: «ماذا» المحاكاة. لا شيء، إذاً، يمنع من توسيع مفهوم الحبكة لتشمل الثالوث كله. ويعطي هذا الامتداد الأول مفهوم الحبكة مداه الأولي الذي يتيح له أن يتلقى تزيينات لاحقة.

بل يتيح مفهوم الحبكة امتداداً أكبر. فبتضمين العوارض المثيرة للخوف والشفقة، والانقلابات المفاجئة، والتعرفات والآثار العنيفة في داخل الحبكة المعقدة، يساوي أرسطو الحبكة بالتصور الذي وسمناه بكونه تنافراً متوافقاً. وهذه السمة هي التي تشكل، في التحليل الأخير، الوظيفة التوسطية للحبكة. لقد استبقتُ هذه السمة في المقطع السابق قائلاً إن السرد يُظهر في داخل النسق التتابعي جميع المكونات القابلة للتصوير في الجدول التبادلي الذي تقيمه دلاليات الفعل. ويشكل هذا المرور من التبادلي إلى التتابعي النقلة من

المحاكاة 1 إلى المحاكاة 2. فهي عمل فعالية التصور.

والحبكة توسطية بطريقة ثالثة، تتعلق بصفاتها الزمنية. إذ تسمح لنا هذه الصفات بأن نسمي الحبكة، بوساطة التعميم، تأليفاً بين المتغايرات[14].

لم يولِ أرسطو الاعتبار لهذه الصفات الزمنية. لكنها برغم ذلك متضمَّنة في الحركية المكونة للتصور السردي. وهي تضفي المعنى الكامل على مفهوم التنافر المتوافق كما عرضناه في الفصل السابق. ومن هذه الناحية، يمكننا القول عن عملية الحبك إنها تعكس المفارقة الأوغسطينية عن الزمن وإنها تحلها معاً، لا على نحو تأملي، بل على نحو شعري.

وهي تعكس المفارقة بقدر ما يجمع فعل الحبك في نسب مختلفة بعدين زمنيين، أحدهما تعاقب زمني chronological والثاني ليس كذلك. يشكل البعد الأول بُعد الأحداث المتتالية (الإبيسودي) للسرد. وهو يميز القصة ما دامت تتكون من أحداث. والثاني هو البعد التصوري configurational، الذي تحول الحبكة بفضله الأحداث إلى قصة. ويتألف هذا الفعل التصوري من «ضم» الأفعال التفصيلية إلى بعضها، أو ما سميته بعوارض القصة[15]. ولا تخفى القرابة بين هذا «الضم» الخاص بالفعل التصوري، وما كان لا بد أن يقوله كانط عن عملية الحكم. وينبغي التذكير بأن المعنى المتعالي عند كانط لا يكمن في ربط موضوع بمحمول كما في حالة وضع شعبة حدسية تحت حكم مفهوم واحد. بل تبقى القرابة أوثق مع الحكم التأملي الذي يقابل به كانط الحكم المحدِّد determining، بمعنى أنه ينعكس في عمل التفكير المنشغل بالحكم الجمالي عن الذوق وفي الحكم الغائي المطبق على الكليات العضوية. لفعل الحبك وظيفة مشابهة بقدر ما يفلح في انتزاع تصور من تتابع[16].

لكن الصنعة الشعرية poiesis تقوم بأكثر من مجرد التأمل في مفارقة الزمانية. فبالتوسط بين قطبي الحدث والتاريخ، يحمل الحبك للمفارقة حلاً هو الفعل الشعري نفسه. وهذا الفعل، الذي قلتُ عنه تواً إنه ينتزع صورة من

تتابع، يكشف عن نفسه للسامع أو القارئ في قدرة القصة على أن تُتابَع[17].

ومتابعة قصة تعني التقدم في وسط الأحداث العارضة والتحولات على هدي توقع يجد تحققه في «نتيجة» القصة. وهذه النتيجة لا تنطوي على مقدمات سابقة على نحو منطقي. بل هي تعطي للقصة «نقطة انتهاء» تقدم، بدورها، وجهة النظر التي يمكن من خلالها إدراك القصة بوصفها تشكل كلاً. وفهم القصة يعني فهم الكيفية والسبب الذي أفضت به المشاهد المتتابعة إلى هذه النتيجة، التي لا يجب أن تكون تنبؤية، بل مقبولة في آخر الأمر ومنسجمة مع المشاهد التي تجمع بينها القصة.

وإمكانية المتابعة (followability) للقصة هي التي تشكل الحل الشعري لمفارقة الانتشار والقصد. وكون القصة يمكن متابعتها يقلب المفارقة إلى جدل حي.

من ناحية أخرى، يسحب البعد المتتالي (الإبيسودي) للسرد الزمن السردي باتجاه التمثيل الخطي للزمن. وهو يقوم بذلك بطرق متعددة. أولاً، تقترح «ثمّ حينئذٍ»، جواباً عن سؤال «ثمّ ماذا»، أن أطوار الفعل لها علاقة خارجية. ثانياً، تشكل المشاهد سلسلة أحداث مفتوحة تسمح لنا أن نضيف إلى «ثمّ حينئذ» «وكان بعد ذلك». وأخيراً، تتبع المشاهد بعضها بعضاً بما ينسجم مع النسق التتابعي غير القابل للقلب للزمن الذي تشترك به الأحداث الطبيعية والإنسانية.

ويقدم البعد التصوري، بدوره، سمات زمنية تعارض مباشرة صفات البعد المتتالي (الإبيسودي). ومرة أخرى يقوم بذلك بطرق متعددة.

أولاً، يحوّل الترتيب التصوري تتابع الأحداث إلى كل ذي معنى هو المعادل لفعل ضم الأحداث معاً، وهو ما يجعل القصة قابلة للمتابعة. فبفضل هذا الفعل التأملي، يمكن ترجمة الحبكة كاملةً إلى «فكرة» واحدة ليست سوى «غرضها» أو «موضوعتها». لكننا سنرتكب خطأً جسيماً، لو اعتبرنا هذا الغرض مجرداً من الزمن. فزمن «الحكاية والموضوعة»، إذا استعملنا تعبير

نورثروب فراي، هو الزمن السردي الذي يتوسط بين الناحية المتتالية (الإبيسودية) والناحية التصورية.

ثانياً، يفرض تصور الحبكة «إحساساً بالانتهاء» (إذا استعملنا عنوان فرانك كيرمود في كتابه الشهير) على التتابع اللامتناهي للأحداث العارضة. وقد تكلمت تواً عن «نقطة الانتهاء» بوصفها النقطة التي يمكن منها رؤية القصة ككل. وقد أضيف الآن أن هذه الوظيفة البنيوية للخاتمة لا تتميز إلا في فعل إعادة القص، لا في فعل القص نفسه. وما أن تُعرَف قصة ما ـ وهذه هي الحالة مع أغلب المرويات والحكايات التقليدية والشعبية، كما هي الحالة مع الأخبار القومية التي تنقل الأحداث التأسيسية لجماعة معينة ـ حتى لا تكتفي القصة بحصر مفاجآتها ومكتشفاتها في إطار تعرفنا على المعنى الملصق بالقصة، بقدر ما تشمل فهم المشاهد المعروفة هي نفسها بوصفها تفضي إلى تلك النهاية. وتنبثق من هذا الفهم خاصية جديدة للزمن.

وأخيراً، يشكل تكرار القصة، التي توجهها ككل طريقتها في الانتهاء، بديلاً عن تمثيل الزمن كجريان من الماضي نحو المستقبل، باتباع الاستعارة المعروفة عن «سهم الزمن». حتى ليبدو ما يسمى بالنسق «الطبيعي» للزمن وكأنه استذكار مقلوب. ففي قراءة النهاية في البداية، والبداية في النهاية، نتعلم أيضاً قراءة الزمن قراءة تراجعية، مع اختصار الظروف الأولية لمجرى فعل ما في عواقبه النهائية.

بإيجاز، يجعل فعل السرد، منعكساً في فعل متابعة قصة، من المفارقات التي أزعجت أوغسطين ودفعت به إلى الصمت، مفارقات منتجة.

تبقى هناك سمتان تكميليتان تضمنان استمرار العملية التي تربط المحاكاة 3 بالمحاكاة 2 لا بد من إضافتهما إلى تحليلنا الفعل التصوري. وتتطلب هاتان السمتان دعماً من القراءة على نحو ملموس أكثر من السمات السابقة، إذا أريد تفعيلهما. إذ المسألة مسألة تخطيط schematization وطبيعة التراثية المميزة للفعل التصوري، حيث لكليهما علاقة خاصة بالزمن.

سأذكر القارئ بأنني قارنت فعل «الضم» الذي يتسم به الفعل التصوري بالحكم كما يفهمه كانط. وإذا نحن بقينا مع النظرة الكانطية، فيجب ألا نتردد في مقارنة إنتاج الفعل التصوري بعمل الخيال المنتج. ولا يجب فهم هذا الأخير على أنه ملكة نفسية، بل على أنه ملكة متعالية. وليس الخيال المنتج بالأمر الذي تحكمه القوانين فقط، بل هو يشكل القالب التوليدي للقوانين. في «نقد» كانط الأول، يخطط الخيال المنتج أولاً لمقولات الفهم. وتحظى التخطيطية بهذه القوة لأن للخيال المنتج في الأساس وظيفة تأليفية. فهو يربط الفهم والحدس عن طريق توليد تأليفات هي عقلية وحدسية في الوقت نفسه. ويولّد الحبك، أيضاً، معقولية مخلوطة بين ما سميناه بالغرض أو الموضوعة أو فكرة القصة، والتقديم الحدسي للظروف والشخصيات والمشاهد والتغيرات في الحظ التي تخلق حلاً للعقدة. بهذه الطريقة، يمكننا الحديث عن تخطيطية الوظيفة السردية. ومثل كل تخطيطية، تتعهد هذه التخطيطية بتصنيف من ذلك النوع الذي يستفيض فيه نورثروب فراي، على سبيل المثال، في كتابه «تشريح النقد»[18].

وتتشكل هذه التخطيطية، بدورها، في داخل قصة ما لها جميع خصائص التراث. ودعونا نفهم هذه الكلمة لا بمعنى النقل الجامد لخزين من المواد لا حياة فيه، بل بمعنى النقل الحي لابتداع قابل دائماً لأن يعاد تفعيله بالعودة إلى أكثر لحظات الفعّالية الشعرية إبداعاً. إذا فهمنا التراثية بهذا المعنى، فإن من شأنها أن تثري العلاقة بين الحبكة والزمن بسمة جديدة.

يتشكل التراث، في الحقيقة، من تفاعل الابتداع والترسب. ويجب أن نحيل إلى الترسب النماذج التي تشكل تصنيف الحبك. لقد تحدرت هذه النماذج من تاريخ مترسب احتجبت عنا كيفية تكوينه.

يتمّ إنتاج الترسب على مستويات متعددة. وهذا يتطلب منا بصيرة نافذة في استعمالنا لكلمة (نموذج). وهكذا يبدو لنا أرسطو اليوم وقد قام بشيئين، إن لم نقل ثلاثة أشياء مرة واحدة. فمن ناحية، أقام مفهوم الحبكة من خلال

أكثر سماتها شكلية، وهي السمات التي وصفتها بأنها توافق متنافر. ومن ناحية أخرى، يصف نوع المأساة الإغريقية (وضمناً نوع الملحمة، ولكن مقيسة بمعيار النموذج المأساوي). يرضي هذا النوع كلاً من الشروط الشكلية التي تجعل منه حبكة، والشروط الحصرية التي تجعل منه حبكة مأساوية: تحول المعنى من السعادة إلى الشقاء، العوارض المثيرة للشفقة والخوف، سوء الحظ عن غير استحقاق، الخطأ المأساوي لشخصية متميزة على نحو استثنائي ومتحررة من الخير والشر. وقد هيمن هذا النوع إلى حد كبير على التطور اللاحق للأدب الدرامي في الغرب. وليس بأقل من ذلك صدقاً أن ثقافتنا وريثة تقاليد سردية متعددة: العبرية والمسيحية، ولكن أيضاً: الكلتية والجرمانية والإيسلندية والسلافية[19].

وليس هذا كلَّ شيء. بل ما يخلق النموذج ليس فقط شكل التوافق المتنافر أو نموذج التراث اللاحق الذي وصف بكونه نوعاً أدبياً راسخاً: بل هناك أيضاً أعمال فردية ـ مثل «الألياذة» و«أوديب ملكاً» في «فن الشعر» لأرسطو. وبقدر ما يطغى الربط السببي في تنظيم الأحداث (حيث يكون الشيء سبباً لآخر) على التتابع المحض (حيث يأتي شيء في إثر الآخر)، ينبثق شيء عمومي هو كما أولناه سابقاً التنظيم نفسه وقد انتصب نمطاً. وهذا هو السبب في أن التراث السردي لم يتميز بترسب شكل التوافق المتنافر، وبنوع المأساة (والنماذج الأخرى على المستوى نفسه) فقط، بل تميز أيضاً بالأنماط التي تتولد على مستوى الأعمال الفردية. ولو أننا ضممنا الشكل والنوع والنمط تحت عنوان (النموذج) لقلنا إن النماذج تولد من عمل الخيال المنتج على هذه المستويات المتعددة.

وتوفر هذه النماذج، المتحدرة هي نفسها عن ابتداع سابق، القوانين لتجريب لاحق داخل الحقل السردي. إذ تتغير هذه القوانين تحت ضغط الابتكارات الجديدة. لكنها تتغير ببطء، بل تقاوم التغير، بفضل عملية الترسب الكامنة فيها.

أما ما يتعلق بالقطب الآخر للتراث، أعني الابتداع، فإن منزلته مساوية لمنزلة الترسب. ذلك أن هناك دائماً متسعاً للابتداع، بقدر ما يكون المنتج في صنعة القصيدة، هو دائماً عمل مفرد، في التحليل الأخير، أي هذا العمل المتعين. وهذا هو السبب في كون النماذج تشكل فقط النحو الذي يحكم تأليف أعمال جديدة، وهي جديدة قبل أن تصير نمطية. وبالطريقة نفسها التي تحكم بها قواعد اللغة إنتاج جمل حسنة التأليف، لا يمكن التنبؤ بعددها أو محتواها، كذلك فإن العمل ـ سواء أكان قصيدة أو مسرحية أو رواية ـ هو إنتاج أصيل، ووجود جديد في ملكوت اللغة[20]. لكن العكس ليس بأقل صحة. إذ يظل الابتداع شكلاً سلوكياً تحكمه القوانين. ولا يولد عمل الخيال من الفراغ. بل هو مقيد بطريقة أو أخرى بنماذج التراث. لكن نطاق الحلول واسع. وهو يمتد بين القطبين من التطبيق الخانع حتى الانحراف المحسوب، مروراً بكل درجات «التشويه الذي تحكمه القوانين». وتقف الحكاية الخرافية والأسطورة والسرد التراثي بشكل عام بالقرب من القطب الأول. ولكن بقدر ما ننأى بأنفسنا عن السرد التراثي، يتحول الانحراف إلى قانون. هكذا يمكن وصف الرواية المعاصرة، في الجزء الأكبر منها، بأنها رواية مضادة، بقدر ما تكون فيها الغلبة للخصام على مجرد الميل إلى التنويع في تطبيق النماذج.

والأهم من ذلك أن هذا الانحراف قد يحصل على الأصعدة كافة، فيما يتعلق بالأنماط والأنواع، بل حتى بالمبدأ الشكلي للتنافر المتوافق. وقد يبدو أن النمط الأول من الانحراف عنصر مكون لكل عمل فردي. كل عمل يقف على منأى من أي عمل آخر. أما التغير في النوع فأقل تكراراً. لأن هذا التغير مكافئ لخلق نوع جديد، كما في علاقة الرواية، تمثيلاً، بالدراما أو الرومانس، وكما في علاقة التاريخ بسرد الأخبار. والأمر الأكثر جذرية هو الخصام مع المبدأ الشكلي للتوافق المتنافر. وسأبحث فيما بعد بمكانة التنوع الذي يسمح به هذا النموذج الشكلي. وسأسأل ألا يدلّ هذا الخصام، الذي يتحول إلى انشقاق، على موت الشكل السردي نفسه. ويظل، مع ذلك، أن

إمكانية الانحراف مسطورة في العلاقة بين النماذج المترسبة والأعمال الفعلية. ويتمثل نقيض التطبيق الخانع فيما يفتقر إلى حالة الانشقاق المتطرفة. ويشكل التشويه الذي تحكمه القوانين المحورَ الذي تنتظم حوله مختلف أنواع التغيرات التي تعتري النموذج من خلال التطبيق. وهذا الصنف من التطبيق هو الذي يضفي تاريخاً على الخيال المنتج ويجعل التراث السردي، على الطرف المضاد من الترسب، أمراً ممكناً. ذلك هو آخر إثراء تتكاثر به علاقة السرد بالزمن على مستوى المحاكاة 2.

المحاكاة 3

أود الآن أن أبين كيف تتطلب المحاكاة 2، وقد أعيدت إلى مستواها الأول من المعقولية، مرحلة تمثيلية ثالثة كتتمة لها، تستحق أن تسمَّى أيضاً بالمحاكاة.

اسمحوا لي أن أذكركم مرة أخرى أن الانشغال الذي أسهم هنا في استكشاف المحاكاة لا ينطوي في ذاته على نهايته. ويظل تفسيري للمحاكاة تابعاً لبحثي في الوساطة بين الزمن والسرد. ولن تتلقى الأطروحة التي ذكرناها في أول هذا الفصل محتوى ملموساً لها، إلا عند نهاية تقليبنا للمحاكاة: وذلك المحتوى هو أن السرد يمتلك معناه الكامل حين يرجع إلى زمن الفعل والمعاناة في المحاكاة 3.

وتتطابق هذه المرحلة مع ما يسميه هـ. ج. غادامر، في تأويليته الفلسفية بـ«التطبيق». ويقترح أرسطو نفسه هذا المعنى الأخير لمحاكاة فعل (mimesis praxeos)، في فقرات متعددة من «فن الشعر»، برغم أنه كان أقل اهتماماً بالجمهور فيه مما كانه في «الخطابة»، حيث كانت نظرية الإقناع محكومة بالكامل بالقدرة لدى السامع على تلقي الرسالة. لكنه حين يقول إن الشعر «يعلم» الكلي، والمأساة في «تمثيلها الشفقة والخوف ... تثير تطهير هذه الانفعالات» أو حتى حين يشير إلى المتعة التي نحس بها عند رؤية أحداث

مثيرة أو مشفقة تنسجم مع انقلاب الحظ الذي يخلق المأساة، فإنه لا يعني أن انقلاب المحاكاة يبلغ تحققه لدى المستمع أو القارئ.

سأقول متبعاً التعميم في إثر أرسطو، إن المحاكاة 3 تشير إلى تقاطع عالم النص وعالم السامع أو القارئ، وبالتالي، تقاطع العالم الذي تصوره القصيدة والعالم الذي يحدث فيه الفعل الواقعي وينشر زمانيته الخاصة.

سأتابع البحث في أربع خطوات:

1. إذا صحَّ أننا ننشئ الوساطة بين الزمن والسرد، عن طريق ربط مراحل المحاكاة الثلاث، فسيظهر سؤال تمهيدي حول ما إذا كان هذا الربط يشير فعلاً إلى تقدم. سأجيب هنا عن اعتراض الدائرية الذي أثرته عند بداية هذا الفصل.

2. إذا صحَّ أن فعل القراءة هو رابطتنا بقدرة الحبكة على تطويع تجربتنا، فينبغي توضيح الكيفية التي تصوغ بها هذا الفعل الحركية التي تنتمي للفعل التصوري، مطيلة من مداه، وحاملة إياه إلى نهايته.

3. ومن خلال المضي قدماً إلى إعادة تصوير التجربة الزمنية عن طريق الحبك، سأوضح كيف أن دخول العمل، من خلال القراءة، إلى حقل الاتصال، يؤثر في الوقت نفسه دخوله إلى حقل الإحالة. وباستئناف المشكلة التي تركتها في «حكم الاستعارة»، أريد أن أوجز المصاعب الخاصة اللصيقة بفكرة الإحالة في النظام السردي.

4. وأخيراً، ما دام العالم الذي يعيد السرد تصويره عالماً زمنياً، فإن السؤال يثار حول مدى المعونة التي تتوقعها تأويلية الزمن المروي من ظاهراتية الزمن. سيجلو الجواب عن هذا السؤال دائرية أكثر جذرية من الدائرية التي تولِّد العلاقة من المحاكاة 3 إلى المحاكاة 1 عبر المحاكاة 2. وقد وفرت لنا دراسة نظرية أوغسطين عن الزمن التي بدأت بها هذا العمل مناسبة لاستباق هذه الموضوعة. إذ تعنى بالعلاقة بين ظاهراتيةٍ لا تكفّ عن

توليد الالتباس وما سميته سابقاً بـ«الحل» الشعري لهذه الالتباسات. ويرتفع سؤال العلاقة بين الزمن والسرد في هذا الجدل بين الالتباسية والشعرية.

دائرة المحاكاة

قبل الشروع بالإشكالية المركزية للمحاكاة 3، أود أن أواجه شبهة الدائرة أو الحلقة المفرغة التي لا بدَّ أن يبتعثها التحول من المحاكاة 1 إلى المحاكاة 3 عبر المحاكاة 2. وسواء أتأملنا في البنية الدلالية للفعل، أو في مصادر ترميزه، أو طبيعته الزمنية، فيبدو أن نقطة الانتهاء ستعود بنا إلى نقطة البدء، أو ـ وهذا أسوأ ـ يبدو أن نقطة الانتهاء قد تمّ استباقها في نقطة البدء. فإذا صحّت هذه الحالة، فإن الدائرة التأويلية للمحاكاة والزمانية قد تنحل إلى حلقة مفرغة للمحاكاة وحدها. ولا نزاع في كون هذا التحليل دائرياً. ولكن بالإمكان تفنيد دعوى أن الدائرة حلقة مفرغة. لكني أريد أن أتحدث عن لولب لامتناهي من شأنه أن يحمل التأمل إلى ما وراء النقطة نفسها عدداً من المرات، ولكن على ارتفاعات مختلفة. ينبع اتهام الحلقة المفرغة من الافتتان بصورة أو صورتين من صور الدائرية. تؤكد الأولى على عنف التأويل، وتؤكد الثانية على غزارته.

1. في الحالة الأولى، قد نغرى بالقول إن السرد يضع الانسجام حيث لا يوجد سوى التضارب. بهذه الطريقة، يعطي السرد شكلاً لما لا شكل له. لكن هذا التشكيل الذي يضفيه السرد قد يُشكّ في خيانته. لأنه، في أحسن أحواله، يوفر الـ«كأن» المناسبة لأي قص نعرف أنه مجرد قص، أي صنيعة أدبية. هذه هي الكيفية التي يعزينا بها في وجه الموت. ولكننا ما أن نتوقف عن استغفال أنفسنا بالرجوع إلى العزاء الذي تقدمه لنا النماذج، حتى ندرك العنف والأكذوبة. نحن إذاً نقف عند نقطة الخضوع لفتنة ما لا شكل له على الإطلاق، ولالتماس النزاهة الفكرية الجذرية التي أطلق عليها نيتشه اسم (Redlichkeit). ولن نقاوم هذه الفتنة إلا من خلال نوع من الحنين إلى

النظام، فنتمسك يائسين بفكرة أن النظام هو الوطن، برغم كل شئ. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، يظل الانسجام السردي المفروض على التضارب الزمني عملاً لما يستحق أن يدعى بعنف التأويل. فالحل السردي للمفارقة ليس سوى ثمرة طبيعية لهذا العنف. لستُ أعني نكران أن مثل هذه الصياغة الدرامية للجدل بين السردية والزمانية تكشف على نحو مناسب تماماً صفة التوافق المتنافر التي تلصق بالعلاقة بين السرد والزمن. ولكن ما دمنا نضع الانسجام على جانب السرد، والتضارب على جانب الزمانية بطريقة أحادية الاتجاه، كما تقترح هذه المحاججة، فإننا نفقد الصفة الجدلية الخاصة بعلاقتهما.

في المحل الأول، لا يمكن اختزال تجربتنا بالزمانية إلى تضارب بسيط. وكما رأينا لدى أوغسطين، فقد كان الانتشار والقصد يتبادلان المواجهة مع بعضهما في صميم تجربتنا الأصيلة. ويجب أن نلاحظ مفارقة الزمن مع التسوية التي يقوم بها اختزاله إلى تضارب بسيط. يجب أن نسأل، بدلاً من ذلك، ما إذا لم يكن التماس تجربة زمنية لا شكل لها على الإطلاق هو نفسه نتاج الافتتان بما لا شكل له، الذي هو أحد سمات الحداثة. وبوجيز العبارة، حين يبدو أن المفكرين أو نقاد الأدب يهرعون للحنين إلى النظام، أو رعب العماء، وذلك هو الأسوأ، فقد يكون ما يحركهم حقاً في التحليل الأخير تعرضاً أصيلاً لمفارقات الزمن يتعدى حدود فقدان المعنى الذي يميز إحدى الثقافات الخاصة، أعني ثقافتنا.

في المحل الثاني، لا بد أيضاً من تمتين الانسجام المميز للسرد الذي نغرى بمقابلته على نحو جدلي بالتضارب في تجربتنا الزمنية. فليس الحبك مجرد انتصار للنظام. حتى نموذج المأساة الإغريقية يفسح المجال للدور المقلق الذي تقوم به التحولات، أي الأحداث العارضة وانقلابات الحظ التي تبعث الخوف والشفقة. وتنسق الحبكات نفسها بين الانتشار والقصد. ويجب قول الشيء نفسه عن النموذج الآخر الذي يحكم «الحس بالنهاية»، على حسب عنوان فرانك كيرمود، في تراثنا الغربي. وأنا أفكر بالنموذج الآخروي

(apocalyptic) الذي يؤكد تأكيداً كبيراً على التجاوب بين البداية (أو المبدأ) والنهاية (أو المعاد). ولم يفت كيرمود نفسه أن يؤكد على التوترات التي لا تحصى التي يولّدها هذا النموذج لكل ما يلمس تلك الأحداث التي تأتي «بين الأزمنة»، ولا سيما في «أزمنة النهاية». ويبالغ النموذج الآخروي بالتحول حتى لتكون النهاية كارثة تمحو الزمن وتصور «مخاوف الأيام الأخيرة». مع ذلك فإن النموذج الآخروي، برغم استمراره الذي نشهده في انبعاثه الحديث بصورة يوتوبيات [أو مدن فاضلة]، أو بالأحرى يوكرونات [أو أزمنة فاضلة]، ليس سوى نموذج واحد بين نماذج أخرى، لا يستنفد أبداً فاعلية السرد.

وهناك نماذج أخرى غير نموذج المأساة الإغريقية أو النموذج الآخروي، تستمر تولدها عملية تشكيل تراثات أخرى نفسها، وهي العملية التي عزوناها سابقاً إلى قوة التخطيط الخاصة بالخيال المنتج. وسأوضح في الجزء الثاني أن انبعاث هذه النماذج لا يلغي الجدل الأساسي في التوافق المتنافر. وحتى رفض أي نموذج، كما يتمثل في الرواية المضادة اليوم، ينبع من التاريخ المفارق لـ«التوافق». إذ إن هذه الأعمال، عن طريق الإحباطات التي تتولد من ارتيابها الساخر بأي نموذج وبفضل المتعة المشاكسة قليلاً أو كثيراً التي يستحصلها القارئ من استثارته أو انخداعه بها، ترضي كلاً من التراث الذي تتركه وراء ظهرها والتجارب المشتتة التي تختتمها أخيراً بالمحاكاة عن طريق عدم محاكاة النماذج السائدة.

ولا تقل شبهة العنف التأويلي شرعية في هذه الحالة المتطرفة. إذ لم يعد «التوافق» هو المفروض بالقوة على «التنافر» في تجربتنا الزمنية. والحال أن التنافر هو الذي يولّد المسافة الساخرة في الخطاب فيما يتعلق بأي نموذج يقوض من الداخل نظرة «التوافق» التي تغذي تجربتنا الزمنية، ويطوح بالقصد الذي لن يوجد من دونه انتشار النفس. نستطيع إذاً أن نشكّ شكاً مشروعاً بالتنافر المزعوم في تجربتنا الزمنية باعتباره مجرد صنيعة أدبية.

لن يفقد التأمل في حدود التوافق مشروعيته أبداً. فهو ينطبق على كل

حالة لها شكل التوافق المتنافر والتنافر المتوافق على مستوى السرد وعلى مستوى الزمن أيضاً. لكن الدائرة ضرورية في كل حالة دون أن تكون حلقة مفرغة.

2. يمكن أن يأخذ الاعتراض على الدائرة المفرغة شكلاً آخر. وما دمنا قد واجهنا عنف التأويل، فإن علينا أن نواجه الإمكانية المضادة، وهي غزارة التأويل. قد تصحّ هذه الحالة لو كانت المحاكاة 1 هي نفسها أثراً من آثار معنى المحاكاة 3. لن تعيد المحاكاة 2، إذاً، إلى المحاكاة 3 إلا ما أخذته من المحاكاة 1، ما دامت المحاكاة 1 في الأصل عملاً من أعمال المحاكاة 3.

ويبدو أن اعتراض التكرار العقيم يقترحه تحليل المحاكاة 1. فإذا لم تكن هناك تجربة إنسانية لا تتوسط فيها الأنظمة الرمزية بالفعل، ومن بين هذه الأنظمة السرد، فيبدو أن من العبث القول، كما قلت، إن الفعل يبحث عن سرد. وإلا فكيف يمكننا أن نتحدث عن حياة إنسانية باعتبارها قصة في حالة ولادة، ما دمنا لا نستطيع الوصول إلى الدراميات الزمنية للوجود خارج القصص التي يرويها الآخرون عنها أو نرويها نحن عنها؟

سأقابل هذا الاعتراض بسلسلة من المواقف التي تفيدنا في تقديري للتلاؤم مع مثل هذه التجربة السردية الابتدائية التي لا تنبع من إسقاط الأدب على الحياة، كما يرى بعضهم، بل التي تكوّن المطلب الأصيل للسرد. ولتحديد هذه المواقف لن أتردد في الحديث عن خاصية ما قبل سردية للتجربة.

وقد أفضى بي تحليلي للسمات الزمنية للفعل على مستوى المحاكاة 1 إلى عتبة هذا المفهوم. وإذا كنت لم أعبر تلك العتبة في ذلك الحين، فلأنني كنت مدفوعاً بفكرة أن اعتراض الدائرة المفرغة عبر التكرار العقيم قد يقدم مناسبة مواتية أكثر لتأشير الأهمية الاستراتيجية للمواقف التي أوشك أن أتحدث فيها عن دائرة المحاكاة.

ودون مغادرة التجربة اليومية، ألسنا نميل إلى رؤية متوالية من الأحداث

المتتالية episodes في حياتنا، بوصفها قصصاً لم تروَ بعد، قصصاً تحتاج أن تروى، قصصاً توفر نقاط رسو للسرد؟ ولست بغافل عن مقدار التناقض في عبارة (قصص لم ترو بعد). أليست القصص مروية من حيث التعريف؟ لن نختلف إذا كنا نتحدث عن قصص فعلية. ولكن هل فكرة قصة ضمنية غير مقبولة؟

أود أن أشير إلى موقفين أقل شيوعاً تفرض فيهما عبارة (قصص لم ترو بعد) نفسها علينا بقوة مدهشة. يقدم المريض الذي يتحدث إلى محلل نفسي نتفاً وقطعاً من قصص معيشة، ومن الأحلام، والمشاهد البدائية، والأحداث المتعارضة. قد نقول مصيبين إن الهدف من مثل هذه الجلسات التحليلية يكمن في أن يستخلص المحلل النفسي من هذه النتف والقطع سرداً أكثر تماسكاً ومعقولية. وقد علمنا روي شافر أن نعدّ النظريات التحليلية ـ النفسية عند فرويد نسقاً من القوانين لإعادة قص قصص حياتنا ورفعها إلى مرتبة الحالات التاريخية[21]. ويعني هذا التأويل السردي أن قصص الحياة تنبع من قصص مكبوتة لم تروَ بعد في اتجاه قصص فعلية تستطيع أن تكوّنها الذات وتتمسك بها بوصفها مكونة لهويتها الشخصية. والبحث عن الهوية الشخصية هو الذي يضمن الاستمرار بين القصة الضمنية أو الابتدائية والقصة الفعلية التي نفترض مسؤوليتنا عنها.

وهناك موقف آخر أيضاً يبدو أن فكرة قصة لم تروَ بعد مناسبة له. يصف ولهلم شاب الحالة التي يشرع فيها قاضٍ في فهم مجرى الأفعال أو الشخصية من خلال حل أشراك الحبكات التي تقع فيها الذات[22]. يتم التشديد هنا على «الوقوع في شرك» (أو التورط) (verstrcktsein) (ص85)، وهو فعل تؤكد صيغة البناء للمجهول فيه أن القصة «تحدث» لشخص ما قبل أن يرويها أحد. ويبدو التورط وكأنه «ما قبل تاريخ» القصة المروية، التي على الراوي أن يختار نقطة بدايتها. و«ما قبل التاريخ» هذا للقصة هو الذي يربطها بكل أكبر منها يعطيها «الذخيرة». وتتكون هذه الذخيرة من «تراكب

حي» لكل قصة حية مع بقية القصص. لذلك تنبثق (auftauchen) القصص المروية من هذه الذخيرة. ومع هذا الانبثاق تنبثق أيضاً الذات الضمنية. وهكذا يمكننا القول إن «القصة تمثل الشخص» (die Geschichte steht fur den Mann) (ص100). والنتيجة الرئيسية لهذا التحليل الوجودي للكائنات الإنسانية بوصفها «واقعة في شرك القصص» هي أن القص عملية ثانوية، وهي عملية «التعرف على القصة» (ص101). فرواية القصص وفهمها هو مجرد «استمرار» لهذه القصص غير المروية.

من الصعب على النقد الأدبي الذي شكله التراث الأرسطي، والذي تمثل القصة عنده صنيعة أدبية يخلقها الكاتب، أن يرضى بفكرة أن تكون القصة المروية «متصلة» بالوقوع السلبي في شراك تنصبها الذوات في القصص التي تتلاشى في أفق ضبابي. وبرغم ذلك، فإن الأسبقية التي تمنح للقصة التي لم تروَ بعد، يمكن أن تكون ذات فائدة كمثال نقدي لأي تأكيد على الطبيعة الصناعية لفن السرد. نحن نروي القصص لأن الحياة البشرية، في التحليل الأخير، تحتاج وتستحق أن تكون مروية. وتتخذ هذه الملاحظة كامل قوتها حين نشير إلى ضرورة إنقاذ تاريخ المهزومين والضائعين. فتاريخ المعاناة بأسره ينادي بطلب الثأر ويدعو إلى السرد.

سيجرب النقد نفورا أقل في قبول فكرة القصة بوصفها ما نقع في شراكه إذا هو أولى اهتمامه لاقتراح حديث ينبع من عالمه الخاص. يقدم لنا فرانك كيرمود في كتابه «نشوء الأسرار» فكرة أن بعض الحكايات لا تستهدف التنوير بل التعتيم والتمويه[23]. وقد تنطبق هذه الحالة على أمثال يسوع، وعلى غيرها، وهي الأمثال التي كانت تروى، بحسب تأويل المبشر مرقص لها، حتى لا يفهمها «الأغيار»، والتي تطرد بقسوة، بحسب تأويل كيرمود لها، أولئك «الأنصار» من موقعهم الأثير. لكن هناك حكايات كثيرة أخرى كانت ذات قوة إلغازية في «إخراج المؤولين من أماكنهم السرية» (انظر

ص33). وبالطبع، هذه الأماكن أماكن في النص. إنها العلامة الداخلية على إمكانية عدم استنفادها. ولكن ألا نستطيع القول إن «الكامن التأويلي» (ص40) في هذا النوع من السرد يجد في القصص المروية عن حياتنا صدى ترجيعيا، إن لم يجد انسجاماً؟ أليس هناك اشتراك خفي بين «السرية» التي يولّدها السرد نفسه ـ أو في الأقل حكايات مثل أمثال مرقص أو روايات كافكا ـ وبين القصص التي لم ترو بعد عن حياتنا التي تشكل ما قبل التاريخ أو الذخيرة أو التراكب الحي الذي تنبثق منه القصة المروية؟ بعبارة أخرى، أليست هناك صلة قربى خفية بين السر الذي تنبثق منه القصة، والسر الذي تعود إليه؟

مهما كانت القوة التقييدية لهذا الاقتراح الأخير، فإننا نجد فيها تعزيزاً لمحاججتي المبدئية القائلة إن الدائرة الواضحة في كل تحليل للسرد، وهو تحليل لا يتوقف عن تأويل الصيغة الزمنية في التجربة والبنية السردية كلاً منهما بالآخر، بأنها ليست تحصيل حاصل لا حياة فيه. بل يجب أن نرى فيها «دائرة صحية» تجد فيها البراهين التي تتقدم لحل هذه المشكلة عوناً لها بعضها في بعضها الآخر.

التصور وإعادة التصوير والقراءة

هكذا لا تتوقف دائرة السرد التأويلية والزمن عن التوالد من الدائرة التي تشكلها مراحل المحاكاة. ولقد حانت اللحظة التي ينبغي أن نركز فيها تأملنا على الانتقال بين المحاكاة 2 والمحاكاة 3 الذي يحدثه فعل القراءة.

إذا كان بالإمكان اتخاذ هذا الفعل، كما ذكرنا سابقاً، رابطة لنا بقدرة الحبكة على تطويع التجربة، فلأنه يبرز ثانية ويحقق الفعل التصوري، الذي شددت فيه على القربى مع الحكم الذي يستوعب تفاصيل الفعل إلى وحدة الحبكة ويحيط بها.

وما من شيء يدلّ على ذلك كما تدلّ السمتان اللتان وصفت من

خلالهما الحبكة في مرحلة المحاكاة 2، وأعني تحديداً التخطيطية والتراثية. إذ تسهم هاتان السمتان مساهمة خاصة في نقض التعصب الذي يقابل «داخل» النص بـ«خارجه». وهذه المقابلة ملتحمة تماماً بتصور سكوني ومغلق عن بنية أي نص. وتعلو فكرة الفعالية البانية، المرئية في عملية الحبك، بهذه المقابلة. وهكذا فالتخطيطية والتراثية هما منذ البدء مقولتان للتفاعل بين عمليتي الكتابة والقراءة.

فمن ناحية، تبني النماذج المتداولة توقعات القراء وتساعدها في التعرف على القانون الصوري، أو النوع، أو النمط الذي تعرضه القصة المروية. فهي تمدنا بالدلائل الهادية على المواجهة بين نص ما وقرائه. أي بوجيز العبارة، تحكم قدرة القصة على أن تُتابَع. ومن ناحية أخرى، فإن فعل القراءة هو الذي يصحب تصور السرد ويحقق قدرته على أن يُتابع. ومتابعة قصة يعني تحقيقها عن طريق قراءتها.

فإذا كان من الممكن وصف الحبك بأنه فعل حكم وفعل خيال منتج، فذلك بقدر ما يكون هذا الفعل عملاً رابطاً للنص بقارئه، تماماً كما قال أرسطو إن الحس هو العمل المشترك بين الحاس والمحسوس.

أضف إلى ذلك أن فعل القراءة هو الذي يصحب تفاعل الابتداع والترسب في النماذج التي تخطط الحبك. ففي فعل القراءة يتلاعب المتلقي بالقيود السردية، ويملأ الفجوات، ويشترك في القتال بين الرواية والرواية المضادة، ويتمتع باللذة التي أسماها رولان بارت بلذة النص.

وأخيراً، فإن القارئ هو الذي يكمل العمل (إذا تابعنا رومان إنغاردن في كتابه «العمل الفني الأدبي» وولفانغ آيزر في كتابه «فعل القراءة») بقدر ما يكون العمل المكتوب تخطيطاً للقراءة[24]. والحقيقة إن العمل ينطوي على فجوات وثغرات ومناطق عدم بت، كما في «عوليس» لجويس، تتحدى قدرة القارئ على تصور ما يبدو أن المؤلف يمارس متعة ضارة في سوء تصويره. في مثل هذه الحالة المتطرفة، يتحمل القارئ، وقد تخلى عنه النص تقريباً، عبء القيام بالحبك.

وهكذا فإن فعل القراءة هو العامل الذي يربط المحاكاة 3 بالمحاكاة 2. وهو المؤشر الأخير على إعادة تصوير عالم الفعل تحت علامة الحبكة. ومن المشاكل النقدية التي ستشغلني في الجزء الثاني سيكون البدء من هذه النقطة لتنسيق العلاقة مع نظرية القراءة، لدى ولفغانغ آيزر، ونظرية التلقي لدى روبرت ياوس. أما في الوقت الحاضر، فدعونا نقول إنهما معاً يشتركان في اعتبار الأثر الذي يمارسه النص على المتلقي، سواء أكان فرداً أو جماعة، مكوِّناً داخلياً من مكونات المعنى الفعلي أو الحاضر للنص. فلدى كليهما يمثل النص مجموعة من التعليمات التي ينفذها القارئ المفرد أو الجمهور القارئ بطريقة سلبية أو إبداعية. وتبدأ مقارباتهما المختلفة في «فعل القراءة» و«نحو جماليات للتلقي» من هذا الأساس المشترك.

السردية والإحالة

يشكل إكمال نظرية الكتابة بنظرية القراءة مجرد خطوة أولى في طريق المحاكاة 3. ولا تستطيع نظرية التلقي أن تتناول مشكلة الاتصال دون تناول مشكلة الإحالة. فما يتمّ إيصاله، وراء معنى العمل، هو في التحليل الأخير، العالم الذي يشترعه والذي يكون أفقه. بهذا المعنى، يتلقاه المستمعون أو القراء بما ينسجم مع قدرتهم الاستقبالية التي تتحدد هي نفسها بموقف محدود أو منفتح على أفق العمل. ومن هنا ظهر مصطلح «الأفق» ونظيره «العالم» مرتين في تعريف المحاكاة 3 الذي اقترحناه سابقاً: تقاطع عالم النص بعالم المستمع أو القارئ. ويرتكز هذا التعريف، القريب من فكرة غادامر عن «انصهار الآفاق»، على ثلاثة افتراضات هي على التوالي أفعال الخطاب على العموم، والأعمال الأدبية من بين أفعال الخطاب، والمرويات من بين الأعمال الأدبية. والنسق الذي يربط معاً هذه الافتراضات هو نسق التخصيص المتزايد.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، سأقتصر على تكرار القضية التي عرضتها

مفصلة في «حكم الاستعارة» بخصوص العلاقة بين المغزى والإحالة في كل خطاب. حول هذه القضية، إذا اعتبرنا الجملة (متابعين بنفنست، لا دي سوسير) وحدة الخطاب، فسيكف المقصود من الخطاب عن الاختلاط بالمدلول الملازم لكل دال في محايثة نسق العلامات. مع الجملة، تتجه اللغة إلى ما وراء ذاتها. إذ إنها تقول شيئاً ما عن شيء ما. ويأتي توجه الخطاب نحو مرجع محال إليه متزامناً تماماً مع طبيعته الحدثية وفعاليته الحوارية. إنه الجانب الآخر من لحظة الخطاب. ولا تكمن الواقعة المكتملة في أن شخصاً ما يتحدث ويتوجه بذاته نحو مَن يتحاور معه فقط، بل تكمن أيضاً في طموح المتكلم بنقل تجربة جديدة إلى اللغة، والاشتراك بها مع آخر. ولهذه التجربة، بدورها، عالم لأفقها. فالإحالة والأفق متلازمان تلازم الصورة والأساس. تمتلك كل تجربة محيطاً يطوّقها ويميزها، ويتصدى لأفق الممكنات الذي يشكل في الوقت نفسه أفقاً داخلياً وخارجياً للتجربة: داخلي بمعنى أن من الممكن دائماً إعطاء تفاصيل أكثر، وتوخي دقة أكبر مع كل ما يُنظَر إليه في داخل محيط ثابت، وخارجي بمعنى أن الشيء المقصود يقف في علاقة ضمنية كامنة مع كل ما عداه في داخل أفق عالم واقعي، لا يتصور هو نفسه بوصفه موضوع الخطاب. بهذا المعنى ذي الشقين لكلمة (أفق) يكون الموقف والأفق فكرتين متلازمتين. ويتضمن هذا الافتراض القبلي العام تماماً أن اللغة لا تشكل عالماً لذاتها. بل هي ليست عالماً. لأننا موجودون في العالم، نتأثر بمواقف نحاول توجيه أنفسنا فيها من خلال الفهم، ولدينا أيضاً ما نريد قوله، وهو تجربة نريد نقلها للغة والاشتراك بها.

هذا هو الافتراض الأنطولوجي للإحالة، وهو افتراض ينعكس في داخل اللغة ذاتها كمسلمة تفتقر إلى التسويغ الضمني. اللغة هي لذاتها نسق ما هو ذاته. والعالم هو آخرها. وينبعث الدليل على هذه الآخرية من ارتداد اللغة إلى ذاتها، حيث تعرف ذاتها كوجود في الوجود من أجل التأثير على الوجود.

ولا ينبع هذا الافتراض من علم اللغة أو السيمياء. بل على العكس،

فهذان المبحثان يرفضان كمسلمة في منهجهما فكرة قصد يتوجه نحو خارج اللغة. وما سميته بالدليل الأنطولوجي لا بدّ أن يظهر لهما، بمجرد ذكر مسلماتهما المنهجية، كقفزة لا مبرر لها، ولا يمكن القبول بها. وفي واقع الأمر، قد يبقى هذا الدليل الأنطولوجي مجرد قفزة لاعقلية لو لم يكن التخارج الذي يحظى به نظيراً لفكرة قبلية يغلب عليها الاشتقاق، تبدأ من تجربتنا في الوجود ـ في ـ العالم وفي الزمان، وتواصل من هذا الشرط الأنطولوجي التقدم نحو التعبير عنها في اللغة.

لا بدّ من التنسيق بين هذا الافتراض الأول وبين التأملات السابقة عن تلقي النص. لا بدّ من تعيين القدرة على الاتصال والقدرة على الإحالة في وقت واحد. فكل إحالة هي إحالة مشتركة، أي حوارية أو تحاورية. وهكذا فلا داعي للاختيار بين جمالية التلقي وأنطولوجيا العمل الفني. ما يستقبله القارئ ليس مجرد مغزى العالم، بل إحالته من خلال مغزاه، أي التجربة التي ينقلها للغة، وفي التحليل الأخير، عالم الزمانية الذي يبسطه في وجه هذه التجربة.

يستدعي التأمل في «العمل الفني» من بين جميع أفعال الخطاب، افتراضاً قبليا ثانياً لا يلغي الافتراض الأول، ولكنه يجعله أكثر تعقيداً. استناداً إلى الأطروحة التي قدمتها في «حكم الاستعارة»، والتي سأُذكّر بها هنا، فإن الأعمال الأدبية، أيضاً، تنقل إلى اللغة تجربة، وبذلك تتجه إلى العالم، تماماً مثلما يفعل كل خطاب: وهذا الافتراض الثاني يتعارض مع النظرية المهيمنة على الشعرية المعاصرة، التي ترفض النظر في الإحالة، وترى فيها شيئاً خارج اللغة، باسم المحايثة الصارمة للغة الأدبية في علاقتها بذاتها. وحين تنطوي النصوص الأدبية على مزاعم بخصوص الحقيقة أو الزيف، الأكاذيب أو الأسرار، تعيد بالضرورة جدل الوجود والمظهر[25]، فتشرع هذه الشعرية بمعاملة ما تقرر، بمحض قرار منهجي، أنه أثر معنى بسيط، وتعتبره وهماً مرجعياً. لكن مشكلة علاقة الأدب بعالم القارئ لا تُلغى. بل تُطرَحُ جانباً فقط.

لأن «الأوهام المرجعية» ليست مجرد أثر لمعنى نصي كيفما اتفق. بل هي تتطلب نظرية تفصيلية خاصة بطرائق الحكم (veredition). وتنهض هذه الطرائق، بدورها، بوجه ذخيرة أفق العالم الذي يشكل عالم النص. نستطيع بالتأكيد أن نضمِّنَ فكرة الأفق نفسها في محايثة النص، ونعتبر مفهوم عالم النص نتيجة للوهم المرجعي. لكن القراءة تطرح مجدداً مشكلة انصهار أفقين؛ أفق النص، وأفق القارئ، ومن هنا يأتي تقاطع عالم النص وعالم القارئ.

قد نحاول إنكار المشكلة واعتبار مسألة أثر الأدب في التجربة اليومية مسألة عابرة. لكننا سنقر في هذه الحالة إقراراً يتسم بالمفارقة بالنزعة الوضعية التي حاربناها، وهي تحديداً التعصب لفكرة أن الواقعي هو المعطى بطريقة يمكن ملاحظتها تجريبياً ووصفها عملياً. ونحن أيضاً نغلق الأدب على عالمه الخاص، فنعطل علاقته بالنقطة التخريبية التي يشرعها بوجه الأخلاق والأنساق الاجتماعية. ونحن ننسى أن الخيال هو الذي يجعل من اللغة ذلك الخطر الأدهى، الذي يتحدث عنه ولتر بنيامين، متابعاً خطى هولدرلين، بمزيج من الرهبة والإعجاب.

تفتح ظاهرة التفاعل نطاقاً كاملاً من الحالات: بدءاً من التثبيت الآيديولوجي للنسق الراسخ، كما في الفن الرسمي وأخبار الدولة، حتى النقد الاجتماعي، بل حتى السخرية بكل ما هو «واقعي». وحتى الاغتراب الجذري في العلاقة مع الواقع يبقى قضية تقاطع. ولا يخلو هذا الانصهار المتصارع للآفاق من علاقة بحركية النص وفاعليته، ولا سيما في جدل الابتداع والترسب. إن صدمة الممكن، وهي لا تقل عن صدمة الواقعي، يضخمها التفاعل الداخلي، في الأعمال نفسها، بين النماذج المتداولة وتكاثر التشعبات عبر انحراف الأعمال الأدبية. وهكذا فالأدب السردي، من بين جميع الأعمال الشعرية، هو نموذج للفعلية العملية، من خلال انحرافاته ونماذجه أيضاً.

وإذا لم نكن لنرفض مشكلة انصهار أفق النص بأفق القارئ، أو التقاطع بين عالم النص وعالم القارئ، فإن علينا أن نجد في فاعلية اللغة الشعرية نفسها الوسيلة لعبور الهوة المنفتحة بين هذين العالمين عن طريق منهج المحايثة الذي تتسم به الشعرية المضادة. وقد حاولتُ في «حكم الاستعارة» أن أوضح أن قدرة اللغة الشعرية على الإحالة لا يستنفدها الخطاب الوصفي، وأن الأعمال الشعرية تحيل إلى العالم بطريقتها الخاصة، التي هي الإحالة الاستعارية[26]. وتغطي هذه الأطروحة كل استعمال غير وصفي للغة، وبالتالي كل نص شعري، سواء أكان غنائياً أم سردياً. فهي تعني أن النصوص الشعرية أيضاً تتحدث عن العالم، وإن لم تكن تتحدث عنه بطريقة وصفية. وتكمن الإحالة الاستعارية في أن طمس الإحالة الوصفية ـ وهو الطمس الذي يجعل اللغة تحيل إلى ذاتها لدى المقاربة الأولى ـ ينكشف لدى المقاربة الثانية عن وضع مقلوب لإطلاق قوة أكثر جذرية للإحالة إلى جوانب من وجودنا ـ في ـ العالم لا يمكن التحدث عنها مباشرة. وهذه الجوانب مقصودة بطريقة غير مباشرة، ولكنها تحقق الإثبات إيجابياً، عن طريق ملازمة جديدة يقيمها المنطوق الاستعاري على مستوى المغزى، فوق أطلال المعنى الحرفي الذي ألغاه بتنافره. ولا يمكن إلباس صياغة الإحالة الاستعارية على المغزى الاستعاري بلبوس معنى أنطولوجي كامل ما لم نمضِ أبعد من ذلك في إضفاء معنى استعاري على فعل الكينونة نفسه (يكون: to be)، بحيث نرى في عبارة (الوجود ـ بوصفه: (being-as) معادلاً لعبارة (الرؤية ـ بوصفها: (seeing-as)، وهي العبارة التي تختصر عمل الاستعارة. وعبارة (الوجود ـ بوصفه) هذه تحمل افتراضيَ الثاني إلى المستوى الأنطولوجي لافتراضي الأول. وتثريه في الوقت نفسه. ولا يعنى مفهوم الأفق والعالم بالإحالات الوصفية فقط، بل أيضاً بالإحالات غير الوصفية، التي تنتمي إلى الأداء الشعري. ولأعدْ إلى حكم سابق لي لأقولَ إن العالم، عندي، هو الشبكة الكاملة من الإحالات التي تفتحها جميع أنواع النصوص، الوصفية أو

الشعرية، التي قرأتها وفهمتها وأحببتها[27]. ويعني فهم هذه النصوص أن نقحم بين مقدمات حالتنا كل تلك المعاني التي تجعل من البيئة البسيطة (Umwelt) عالماً (Welt). وفي الحقيقة، فإننا ندين بقدر كبير من توسيع أفق وجودنا للأعمال الشعرية. وبدلاً من الاكتفاء بإنتاج صور ضعيفة للواقع ـ أو ظلال كما في المعالجة الأفلاطونية للأيقونة (eikon) في الرسم أو الكتابة (فايدروس، 274) ـ ترسم الأعمال الأدبية الواقع بأن تضخّ فيه زيادة من المعاني التي تعتمد هي نفسها على فضائل الاختصار والتشبع وبلوغ الأوج، وهي الصفات التي يوضحها الحبك. يصف داغونيه في «الكتابة والأيقونوغرافيا»، رداً على محاججة أفلاطون الموجهة ضد الكتابة وضد أية أيقونية، استراتيجية الرسام في إعادة بناء الواقع على أساس أبجدية بصرية محددة ومكثفة في الوقت نفسه، بأنها «زيادة أيقونية»[28]. وينبغي توسيع هذا المفهوم ليشمل جميع أنواع الأيقونية، أي ما نسميه هنا بالقص. وبمعنى مشابه، يقارن أويجن فنك الصورة (Bild) التي يميزها عن التمثيلات البسيطة المفهومة تماماً للواقع، بنافذة يتطلع انفتاحها الضيق على سعة الريف. كما يتعرف غادامر، من جانبه، في الصورة (Bild) على القوة التي تأتي بالزيادة إلى الوجود في نظرتنا إلى العالم، الذي تفقره الشؤون اليومية[29].

إن المسلَّمة التي تكمن وراء هذا التعرف على وظيفة إعادة التصوير التي تنتمي للعمل الشعري بشكل عام هي جزء من التأويلية التي لا تستهدف استعادة قصد المؤلف وراء النص، بقدر ما تستهدف جعل الحركة التي يتكشف بها النص صريحة، وكأنها عالم أمام ذاته. وقد ناقشتُ في مكان آخر دلالة هذا التغير في البؤرة لدى التأويلية ما بعد هيدغر في علاقتها بالتأويلية الرومانسية[30]. وقد بقيت أرى لسنوات أن ما يتأول في النص هو اقتراح عالم يمكن لي أن أسكن فيه، ويمكن لي أن أشترع قواي الخاصة. وفي «حكم الاستعارة» رأيت أن الشعر، من خلال حبكته، يعيد وصف العالم من جديد. وسأقول بالطريقة نفسها في هذا الكتاب إن السرد يدل من جديد على العالم

في بعده الزمني، بقدر ما يكون القص والحكي والإنشاد إعادة تكوين للفعل متابعة لدعوة القصيدة[31].

هنا يدخل هذا المضمار افتراض ثالث، إذا كانت القدرة المرجعية للأعمال السردية تندرج تحت فئة أكبر من الأعمال الشعرية بشكل عام. وليس من شك في أن المشكلة التي تثيرها السردية أبسط وأعقد معاً من المشكلة التي يثيرها الشعر الغنائي. أبسط، لأن العالم يُفهم هنا من زاوية الممارسة الإنسانية، لا من زاوية الانفعالات الكونية. ما يعيد السرد الدلالة عليه هو ما سبقت الدلالة عليه أصلاً على مستوى الفعل الإنساني. وينبغي التذكير بأن فهمنا القبلي لعالم الفعل تحت سطوة المحاكاة 1 يتسم بالسيطرة على شبكة من التواشجات الدلالية (inter-signification) المكونة لدلاليات الفعل، عن طريق التآلف مع الوساطات الرمزية والمصادر ما قبل السردية للفعل الإنساني. فالوجود ـ في ـ العالم استناداً إلى السردية هو وجود ـ في ـ العالم تطبعه في الأساس الممارسة اللغوية التي تفضي إلى هذا الفهم القبلي. وتعتمد الزيادة الأيقونية المذكورة هنا على الزيادة السابقة في المقروئية التي يدين فيها الفعل إلى المؤولات الفعالة هناك أصلاً. يمكن المبالغة في الدلالة على الفعل الإنساني، لأنه تمت الدلالة عليه مسبقاً في أنماط التشكيل الرمزي. وهذا هو معنى بساطة مشكلة الإحالة في حالة السرد قياساً إلى صعوبتها في الشعر الغنائي. وتماماً مثلما استخلصتُ في «حكم الاستعارة» من الحبكة المأساوية، نظرية الإحالة الشعرية، التي تربط الحبكة بالوصف الجديد، فإن الصياغة الاستعارية metaphorization للفعل والمعاناة أسهل في فك مغاليقه.

إذاً، فالمشكلة التي تثيرها السردية، بخصوص القصد المرجعي ودعوى الحقيقة، هي بمعنى آخر أكثر صعوبة من تلك التي يثيرها الشعر الغنائي. ووجود فئتين كبيرتين من الخطاب السردي، هما السرد القصصي والسرد التاريخي، يثير سلسلة من المشكلات الخاصة التي سأناقشها في الجزء الثاني من هذا الكتاب. وسأقتصر هنا على إدراج عدد منها. وتنبع أوضح المشكلات

وأكثرها عناداً من فقدان التساوق الذي لا يُنكر بين الأنماط المرجعية للسرد التاريخي والسرد القصصي. ولا يستطيع سوى التاريخ وحده ادعاء وجود إحالة مسطورة في الواقع التجريبي، ما دامت القصدية التاريخية تستهدف وقائع حصلت فعلاً. وحتى لو لم يعد الماضي يوجد، ولو لم يكن الوصول إليه، على تعبير أوغسطين، إلا في حاضر الماضي، أي إنه يتحول إلى وثائق تصل إلى يد المؤرخ من خلال آثار الماضي، فإنه يظل قد حدث سابقاً. وبرغم ذلك تحكم واقعة الماضي، مهما كانت غائبة عن الإدراك الحاضر، القصدية التاريخية، مانحة إياها مسحة واقعية لن يقوى الأدب على أن يكون مكافئاً لها، حتى وإن ادعى «الواقعية». وتستدعي هذه الإحالة عبر الآثار إلى ماضٍ واقعي تحليلاً خاصاً سنكرس له فصلاً كاملاً في الجزء الثاني. سأتحدث فيه من ناحية عما تستعيره الإحالة عبر الآثار من الإحالة الاستعارية التي يشترك فيها كل عمل شعري بقدر ما يمكن للخيال أن يعيد بناء الماضي، وأيضاً أن يضيف إليه، بقدر ما يستقطبه الواقع الماضي. وعلى غرار ذلك سيظهر السؤال ما إذا كان السرد القصصي يستعير، بدوره، جزءاً من فعاليته المرجعية من الإحالة عبر الآثار. أليس كل سرد يروى وكأنه حدث فعلاً، كما يتضح في الاستعمال الاعتيادي لأزمنة الفعل التي تدل على الماضي، معنياً برواية غير الواقعي؟ بهذا المعنى يستعير القص من التاريخ بقدر ما يستعير التاريخ من القص. وهذا الاقتراض المتبادل هو الذي يجيز لي طرح مشكلة الإحالة المتمازجة بين التاريخ والقص السردي. ولا يستطيع تحاشي هذه المشكلة إلا التصور الوضعي للتاريخ الذي لا يتعرف على جانب القص في إحالته عبر الآثار، أو تصور مضاد للإحالة عن الأدب لا يتعرف على أهمية الإحالة الاستعارية في الشعر كله. وتشكل مشكلة الإحالة المتمازجة واحداً من الاهتمامات الرئيسة في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

ولكن أين تتمازج الإحالة عبر الآثار والإحالة الاستعارية، إن لم يكن من خلال زمانية الفعل الإنساني؟ أليس الزمن الإنساني هو الذي يشترك

التاريخ والقص والأدب في إعادة تصويره عن طريق هذا التمازج بين أنماط الإحالات؟

الزمن المروي

لمزيد من تضييق الإطار الذي تُطرح فيه مسألة الإحالة المتمازجة بين التاريخ والسرد القصصي مرة ثانية في القسم الأخير من هذا العمل، لا بدّ لي من تقديم مخطط للسمات الزمنية للعالم الذي يعيد تصويره الفعل التصوري.

وأود أن أبدأ بفكرة الزيادة الأيقونية التي طرحتها فيما سبق. وربما نستأنف مرة أخرى كل السمات التي وسمنا بها الفهم القبلي للفعل: أي شبكة التواشجات الدلالية بين المقولات العملية، والرمزية الكامنة فيما قبل الفهم، وفي المقام الأول زمانيته العملية الخاصة. ويمكن القول إن أية سمة من هذه السمات تزداد أيقونية وتشتد وتتكاثر.

لن أتحدث كثيراً عن السمتين الأوليتين. فالتواشج الدلالي للمشروع والظروف والمصادفة هو ما تنظمه الحبكة بالضبط، التي وصفتها بأنها تأليف بين المتغايرات. العمل السردي هو دعوة لرؤية ممارستنا وقد نظمتها هذه الحبكة أو تلك مصوغة في الأدب. أما ما يتعلق بالرمزية الداخلية في الفعل فيمكننا القول إنها ما يعاد ترميزه أو ما يفكّ ترميزه ـ أو ما يعاد ترميزه من خلال فك الترميز عنه ـ بوساطة التخطيطية التي تضفي عليها تاريخية نماذجنا صفة التراث وتخربها. وأخيراً، فإن ما يعيد الفعل التصوري تصويره، أكثر من أي شيء آخر، هو زمن الفعل.

هنا لا بدّ من القيام بمنعطف طويل. فنظرية زمن يعاد تصويره ـ أو لعل الأولى القول: زمن مروي ـ لا يمكن الإلمام بها دون وساطة شريك ثالث في المناقشة التي بدأت بين إبستمولوجيا التاريخ والنقد الأدبي مطبقاً على السردية، في نقاش الإحالة المتمازجة.

وهذا الشريك الثالث هو ظاهرية الزمن (أو الفينومينولوجيا)، التي لم نتأمل إلا في وجهها الأولي في دراستنا للزمن عند أوغسطين. وسيكون ما تبقى من هذا الكتاب من القسم الثاني حتى الجزء الثاني نقاشاً ذا ثلاث طرق طويلاً وصعباً بين التاريخ والنقد الأدبي والفلسفة الظاهراتية. لأن جدل الزمان والسرد هو الرهان الأخير في هذه المواجهة، التي لا سابق لها بقدر علمي، بين ثلاثة شركاء يتجاهل كل منهم الآخر في العادة.

ولإيلاء اهتمام كافٍ لكلمات الشريك الثالث، سيكون من المهم نشر ظاهراتية الزمن من أوغسطين إلى هوسرل وهيدغر، لا لكتابة تاريخ له، بل لإعطاء جسد لملاحظة استبعدت دون تبرير في سياق دراسة الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات». ولقد قلت هناك إنه لا توجد ظاهراتية خالصة للزمن لدى أوغسطين. وأضفتُ أنه ربما لا يمكن لها أن توجد أبداً. واستحالة هذه الظاهراتية للزمن هي ما ينبغي لنا توضيحه وإضاءته. وأعني بالظاهراتية الخالصة إدراكاً حدسياً لبنية الزمن، لا يمكن عزله فقط عن إجراءات الاستدلال الذي تباشر به الظاهراتية بحل الالتباسات التي تتلقاها عن تراث سابق عليها، بل التي لن تسدد ثمن اكتشافها التباسات جديدة أغلى ثمناً. وتتمثل أطروحتي في أن الاكتشافات الأصيلة لظاهراتية الزمن لا يمكن إبعادها إبعاداً كلياً عن العالم الملتبس الذي يسم بقوة نظرية أوغسطين عن الزمن. ولذلك لا بدّ لنا من استئناف فحص الالتباسات التي خلقها أوغسطين وتوضيح طبيعتها النموذجية. وفي هذا الصدد، يشكل تحليل هوسرل ونقاشه في محاضراته عن ظاهراتية الشعور بالزمن الداخلي المثال المضاد الرئيس بالنسبة إلى أطروحتي عن الطبيعة الملتبسة كلياً لظاهراتية الزمن. وبطريقة تكاد تكون غير متوقعة، في الأقل بالنسبة لي، سنكرّ على نقاشنا لأطروحة كانط السابقة القائلة بأن الزمن لا يمكن ملاحظته مباشرة، لأنه خفي تماماً. وبهذا المعنى، فإن الالتباسات اللامتناهية لظاهراتية الزمن ستكون الثمن الذي يجب سداده لأية محاولة لجعل الزمن نفسه يظهر، وهو الطموح الذي يسم

ظاهراتية الزمن بأنها ظاهراتية خالصة. وستكون إحدى الخطوات الأساسية في الجزء الثاني البرهنة على الطبيعة الملتبسة، في المبدأ، لظاهراتية الزمن الخالصة.

وهذا البرهان ضروري إذا أردنا أن نتمسك بصحة هذه الأطروحة التي تستجيب وتتجاوب فيها الشعرية لالتباسية الزمانية. ولم يبرهن التقريب بين «فن الشعر» لأرسطو و«اعترافات» أوغسطين إلا جزئياً وبطريقة ما على التحقق الظرفي من هذه الأطروحة. وإذا أمكنت زيادة الطبيعة الملتبسة لأية ظاهراتية خالصة عن الزمن بطريقة مستحسنة في الأقل، فستتسع الدائرة التأويلية للسردية والزمانية إلى ما وراء دائرة المحاكاة، التي كان ينبغي حصر النقاش في القسم الأول من هذا الكتاب بها، ما دامت كتابة التاريخ وفلسفة التاريخ فضلاً عن النقد الأدبي لم يقولوا كلمتهم عن الزمن التاريخي والألعاب التي يمارسها القص مع الزمن. ولا يمكن إلا عند نهاية ما سميته بالنقاش ذي الطرق الثلاث، الذي تضم فيه ظاهراتية الزمن صوتها إلى أصوات هذه المباحث، أن نقارن الدائرة التأويلية بدائرة شعرية السردية (التي تبلغ أوجها في مشكلة الإحالة المتمازجة التي أشرنا إليها سابقاً) وبالتباسية الزمانية.

وقد يعترض أحد على أطروحتي حول الطبيعة الملتبسة عموماً لظاهراتية الزمن الخالصة بأن تأويلية هيدغر تشير إلى قطيعة حاسمة مع التأويلية الذاتية عند أوغسطين وهوسرل. ألم يكن هيدغر مصيباً، في تأسيسه الظاهراتية على أنطولوجيا «الدزاين» والوجود ـ في ـ العالم، لإثبات أن الزمانية، كما يصفها، «أكثر ذاتية» من أية ذات، و«أكثر موضوعية» من أي موضوع، ما دامت الأنطولوجيا عنده غير مقيدة بثنائية الذات/ الموضوع؟ لستُ أنكر ذلك. وستنصف التحليلات التي سوف أكرسها لهيدغر أصالة ظاهراتية مؤسسة على الأنطولوجيا، وتقدم نفسها كتأويلية يُزدهى بها.

دعونا نقول سلفاً إن الأصالة الظاهراتية في تحليل هيدغر للزمن ـ وهي

أصالة تقوم برمتها على استناده إلى أنطولوجيا «الهم» ـ تكمن في تراتبية مستويات الزمانية أو بالأحرى في التزمين temporalization. وبعد أن أوضحنا ذلك سيكون في وسعنا إعادة اكتشاف استحضار هذه الموضوعة لدى أوغسطين. حقاً إن أوغسطين بتأويله امتداد الزمن من خلال الانتشار، وبوصفه الزمن الإنساني وقد رفعه القطب المضاد، أعني الأبدية، عن داخله، كان قد وضع ثقته سلفاً في فكرة تعدد المستويات الزمنية. ذلك أن فواصل الزمن لا تتوافق مع بعضها استناداً إلى كمياتها العددية وحسب، كالأيام من السنين، أو السنين من القرون. بل يمكن القول عموماً إن المشكلات المتعلقة بامتداد الزمن لا تستنفد سؤال الزمن الإنساني. وفي الحقيقة وبقدر ما يعكس الامتداد جدل القصد والانتشار، فلا يقتصر امتداد الزمن على امتلاك جانب كمي وحسب، جواباً عن أسئلة مثل: إلى كم من الزمن؟ خلال كم من الزمن؟ كم يستغرق من الزمن؟ بل له جانب كيفي في التوتر المتدرج.

أشرت عند دراستي للزمن لدى أوغسطين إلى السقوط الإبستمولوجي المبدئي لفكرة التراتب الزمني. إذ يبدو أن كتابة التاريخ في صراعها ضد تاريخ الأحداث، والسردية في طموحها لتفريغ السرد من الزمن، لا يتركان سوى اختيار واحد: إما الوصف الزمني التتابعي أو العلاقات النسقية اللازمنية. لكن للزمن التتابعي طرفاً نقيضاً وهو الزمانية وقد انتقلت إلى مستوى أكبر من التوتر.

عند تحليل هيدغر للزمانية، في «الوجود والزمان»، يستثمر اختراق أوغسطين بطريقة حاسمة جداً، وإن كانت تحدث كما سنرى، بدءاً من تأمل هيدغر في الوجود ـ نحو ـ الموت، وليس من بنية الحاضر الثلاثي كما لدى أوغسطين. وأرى أن من أنفس النتائج التي أسفر عنها تحليل هيدغر، بخصوص مصادر الظاهراتية التأويلية، أن تجربة الزمانية لدينا قادرة على نشر نفسها على مستويات متعددة من الجذرية، وأنها تنتمي إلى تحليلية الوجود هناك (أو الدزاين) لتعترضها سواء من الأعلى إلى الأسفل، كما في النظام

الذي اتبعه في «الوجود والزمان»، ومن الأصيل والفاني نحو الزمن اليومي والعام، حيث يحدث كل شيء في الزمن، أو من الأسفل إلى الأعلى كما في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية». والاتجاه الذي يجري فيه اعتراض نطاق التزمين أقل أهمية من تراتبية التجربة الزمنية[32].

وعلى طول الطريق الصاعد أو التراجعي، يبدو لي أن هناك وقفة عند المستوى الوسطي، بين التزمن والزمانية الجذرية، يسمها الوجود ـ نحو ـ الموت، ذات أهمية كبرى. ولأسباب سأتطرق لها فيما بعد يميزها هيدغر بعنوان التاريخية (Geschichtlichkeit). ويتقارب تحليلا أوغسطين وهيدغر من بعضهما على هذا المستوى قبل أن يفترقا جذرياً ـ في الأقل من حيث الظاهر ـ حين يتوجه أحدهما نحو الأمل عند بولس، ويتوجه الثاني نحو حل شبه رواقي بوجه الموت. وسأقدم في الجزء الثاني سبباً داخلياً للانعطاف لتحليل التاريخية. وفي الحقيقة، فإن تحليلي للتكرار (Wiederholung) الذي سأبحث فيه عن جواب أنطولوجي للمشكلات الإبستمولوجية التي تثيرها الإحالة المتمازجة بين دعاوى الحقيقة لدى القصدية التاريخية والقص الأدبي، يعيدني إليه. وهذا هو السبب في أنني أشير إلى نقطة إقحامه.

لذلك لا مجال إلى نكران الأصالة الظاهراتية التي بها يدين وصف هيدغر للزمانية إلى استناده إلى أنطولوجيا الهم. مع ذلك، فعلى جانب العودة التي تنبع منها الأعمال اللاحقة على «الوجود والزمان»، ينبغي الاعتراف بأن أنطولوجيا الوجود هناك (الدزاين) تظل قرينة بظاهراتية تثير مشكلات مشابهة لتلك التي تثيرها الظاهراتية لدى أوغسطين وهوسرل. هنا أيضاً يولّد الاختراق على المستوى الظاهراتي مصاعب من نوع جديد تزيد مرة أخرى من الطبيعة الملتبسة للظاهراتية الخالصة. وتتناسب هذه المفاقمة مع طموح الظاهراتية الذي لا يقتصر على أن لا تدين بشيء لإبستمولوجيا العلوم الإنسانية والفيزيائية، بل أن تكون أساساً لها.

والمفارقة أن الالتباس لا يتعلق بالعلاقات بين ظاهراتية الزمن والعلوم

الإنسانية، ولاسيما التاريخ ولكن أيضاً بالسردية narratology. نعم، تتمثل المفارقة في أن هيدغر قد أضفى مزيداً من الصعوبة على المناقشة الثلاثية بين التاريخ والنقد الأدبي والظاهراتية. بل قد نشك في كونه أفلح فعلاً في اشتقاق مفهوم التاريخ المألوف لدى المؤرخين المحترفين، وكذلك الموضوعة العامة لدى العلوم الإنسانية الموروثة عن دلتاي، من تاريخية الوجود هناك (الدزاين) التي تشكل عند الظاهراتية التأويلية المستوى الوسطي في تراتبية درجات الزمانية. لكن الأمر الأخطر هو إذا كانت الزمانية الأكثر جذرية تحمل طابع الموت، فقد نسأل كيف نمرّ من زمانية طبعها الوجود ـ نحو ـ الموت بطابعه إلى الزمن المألوف الذي يتطلب تفاعل شخصيات متعددة في كل سرد، وإلى الزمن العام الذي يتطلبه التاريخ؟

بهذا المعنى، يحتاج مرورنا من خلال ظاهراتية هيدغر إلى جهد تكميلي، سينأى بنا أحياناً عنه للحفاظ على جدل السرد والزمن. وسيكون من صلب اهتمامات الجزء الثاني أن يبين كيف أن الزمان والسرد يتبادلان في وقت واحد تنظيم نفسيهما في تراتبات، برغم الهوة العميقة التي تفصل القطبين عن بعضهما. أحياناً ستوفر لنا الظاهراتية التأويلية للزمن مفتاح التصنيف التراتبي hierarchizing وأحياناً أخرى ستتيح لنا المباحث التي تعنى بالسرد التاريخي والقصصي أن نحلَّ شعرياً ـ إذا استعملنا التعبير الذي استخدمناه سابقاً ـ أكثر الالتباسات عناداً على التفكير في ظاهراتية الزمن.

من هنا تأتي صعوبة اشتقاق المباحث التاريخية من تحليل الوجود هناك (الدزاين)، وتبقى الصعوبة الأكثر امتناعاً هي الجمع بين الزمن الفاني في ظاهراتية الزمن والزمن العام في المباحث السردية، مما يستحثنا على التفكير العميق بعلاقات الزمان والسرد. وقد نقلنا التأمل التمهيدي الذي يشكل القسم الأول من هذا العمل من تصور تتماهى فيه الدائرة التأويلية بدائرة مراحل المحاكاة إلى تصور يسطر هذا الجدل في داخل دائرة أكبر عن شعرية السرد والتباسية الزمن.

هنا تظهر مشكلة أخيرة **تتعلق بالحد الأعلى لعملية التصنيف التراتبي للزمانية**. بالنسبة إلى أوغسطين والتراث المسيحي بأسره يشير إضفاء الداخلية على العلاقات الامتدادية الخالصة للزمن إلى أبديةٍ يكون فيها كل شيء حاضراً في الوقت نفسه. وهكذا يمكن الاقتراب من الأبدية عن طريق الزمن في ثبات نفس تجيب: «حينئذٍ سأطاوع وأتصلب في قالب صدقك». مع ذلك فإن فلسفة هيدغر عن الزمن، خلال فترة «الوجود والزمان» في الأقل، ظلت تواصل بانضباط كبير موضوعة المستويات الزمنية في الوقت الذي ظلت توجه تأملها لا نحو الأبدية الإلهية، بل نحو التناهي الذي يطبعه الوجود ـ نحو ـ الموت. هل هذان طريقان يتعذر اجتنابهما يعيدان المدة الأكثر امتداداً إلى مدة أكثر تركيزاً؟ أو هل هذا الانفصال واضح؟ هل ينبغي علينا أن نفكر بأن الفاني وحده يشكل خطة إعطاء الأشياء الحية كرامة تجعلها أبدية؟ ألا تستطيع الأبدية التي تقابل بها الأعمال الفنية سرعة زوال الأشياء أن تتشكل إلا في التاريخ؟ وهل يبقى هذا التاريخ، بدوره، تاريخياً لمجرد أن الإقبال على الموت يحرسه من تناسي الموت والموتى، فيظل استذكاراً للموت وذكرى للموتى؟ وأخطر سؤال يستطيع أن يثيره هذا العمل هو إلى أي مدى يستطيع التأمل الفلسفي في السردية والزمن أن يساعدنا على التفكير بالأبدية والموت في وقت واحد؟

القسم الثاني

التاريخ والسرد

لقد حاولت في القسم الأول من هذا العمل أن أحدد خصائص الخطاب السردي دون إيلاء اهتمام للانشعاب الكبير الذي يقسم اليوم حقله بين الكتابة التاريخية (بما فيها عمل فلسفة التاريخ) والخيال السردي. وهكذا أقرّ، إذ أفعل ذلك، ضمناً أن الكتابة التاريخية لا تنتمي انتماء أصيلاً لهذا الحقل. والآن ينبغي لنا أن نتفحص ما إذا كانت تنتمي إلى هذا الحقل.

يكمن اعتقادان متساويا القوة في قرار هذا البحث. يقول الأول إنها قضية خاسرة اليوم أن نربط الطبيعة السردية للتاريخ بشكل خاص من أشكال التاريخ، وهو التاريخ السردي. بهذا الخصوص، **لا ينبغي خلط أطروحتي حول الطبيعة السردية النهائية للتاريخ بدفاع عن التاريخ السردي**. الاعتقاد الثاني أنه لو كان التاريخ مقطوع الصلة تماماً بقدرتنا على متابعة قصة والعمليات الإدراكية المكونة لفهمنا السردي، كما وصفتها في القسم الأول من هذا العمل، فسيفقد مكانته المتميزة في جوقة العلوم الاجتماعية. وسيكفُّ

عن كونه تاريخياً. فما طبيعة هذا الاتصال؟

لحل هذه المشكلة لا أود الاستسلام إلى الحل السهل الذي يتشبث بالقول إن التاريخ مبحث غامض، نصفه أدب، ونصفه الآخر علم، وأن إبستمولوجيا التاريخ لا تستطيع إلا أن تسجل هذه الحالة آسفة متوقفة عن العمل باتجاه تاريخ لا يكون نوعاً من السرد. هذه الانتقائية السهلة لا تتوافق مع طموحي. وتتمثل أطروحتي في أن التاريخ الذي أُبعِدَ كثيراً عن الصيغة السردية يواصل الارتباط بفهمنا السردي عن طريق خط من الاشتقاق نستطيع إعادة بنائه خطوة خطوةً ودرجة درجة بمنهج مناسب. ولا ينبع هذا المنهج من منهجية العلوم التاريخية بذاتها، بل من تأمل من الدرجة الثانية في الشروط العميقة لمعقولية مبحث يميل، بفضل طموحه العلمي، إلى تناسي هذا الخط من الاشتقاق الذي يواصل، برغم ذلك، ضمناً الحفاظ على خصوصيته كعلم تاريخي. ولهذه الأطروحة مضمون مباشر حول الزمن التاريخي. لا أشكّ في أن للمؤرخين أفضلية إنشاء المقاييس الزمنية المناسبة لموضوعهم ومنهجهم. لكنني أزعم، برغم ذلك، أن دلالات هذه الإنشاءات مستعارة، أي إنها تستمد وجودها على نحو غير مباشر من دلالة التصورات السردية التي وصفتها بمصطلحات المحاكاة، وأنها تتجذر عن طريق هذه الدلالة، في الزمانية الخاصة بعالم الفعل. ولذلك فإن إنشاء الزمن التاريخي سيكون من الرهانات الكبرى لمشروعي. وتعني لي كلمة (رهان) أنه نتيجة ومحك معاً.

من هنا تنأى أطروحتي عن أطروحتين على السواء: الأطروحة التي ترى في انسحاب السرد التاريخي نفياً لأي ارتباط بين السرد والتاريخ، جاعلاً من الزمن التاريخي بناءً لا دعامة له من الزمن السردي أو زمن الفعل. والأطروحة الأخرى التي تؤسس بين التاريخ والسرد علاقة مباشرة لا تختلف عن العلاقة بين نوع وجنس، مع الحفاظ على استمرارية قابلة للقراءة مباشرة بين زمن الفعل والزمن التاريخي. ترتكز أطروحتي على إثبات علاقة استمداد

غير مباشرة، تنبع فيها المعرفة التاريخية من فهمنا السردي دون أن تفقد شيئاً من طموحها العلمي. وبهذا المعنى، فهي ليست أطروحة تريد أن تقف في منتصف الطريق[1].

ويعني بناء روابط غير مباشرة للتاريخ بالسرد، في نهاية الأمر، إلقاء الضوء على قصدية فكر المؤرخ، التي يواصل بها التاريخ على نحو غامض، قصد حقل الفعل الإنساني وزمانيته الأساسية.

وبوساطة هذا القصد الغامض، تصير كتابة التاريخ مسطورة في داخل دائرة المحاكاة الكبرى التي عرضنا لها في القسم الأول من هذه الدراسة. وهي أيضاً متجذرة، وإن كان تجذرها بطريقة اشتقاقية، في كفاءتنا العملية بتناولها للأحداث التي تقع «في» الزمن، كما وصفتها في مناقشتي للمحاكاة1. وهي تصور حقل الممارسة من خلال أبنية زمنية ذات مرتبة عليا تطعمه كتابة التاريخ بالزمن السردي الذي تتسم به المحاكاة 2. وأخيراً فإنها تبلغ معناها في إعادة تصوير حقل الممارسة، وتسهم في اختصار الوجود الذي تتصدره المحاكاة 3.

هذه هي الآفاق القصوى لمشروعي. ولن أغطيه كاملاً في هذا القسم. إذ ينبغي لي أن أحتفظ لبحث منفصل بالمقطع الختامي المقابل للمحاكاة3. وفي الحقيقة فإن إقحام التاريخ في الفعل وفي الحياة، وقدرته على إعادة تصوير الزمن، من شأنهما طرح سؤال الحقيقة في التاريخ. وهذا السؤال جزء لا يتجزأ مما سميته بالإحالة المتمازجة بين دعوى التاريخ ودعوى القص بالحقيقة. ولذلك لا يغطي البحث الذي كرّس في القسم الثاني من هذا الكتاب كامل حقل إشكالية التاريخ. وإذا أردت أن أعود إلى الجهاز الاصطلاحي الذي استعملته في «حكم الاستعارة»، فسأقول إنه يعزل «المغزى» عن «الإحالة». أو إذا احتفظنا بمصطلحات القسم الأول من هذا الكتاب، يباشر البحث الحاضر بوصل التفسير بطريقة الخطابة الغامضة oratio obliqua بفهمنا السردي الموصوف في ثنايا المحاكاة 2 .

تتحكم بنسق الأسئلة التي عنيت بها في هذا القسم الثاني الحجة على الأطروحة التي أوجزتها قبل قليل.

في الفصل الرابع، المعنون بـ«أفول السرد»، أبتعد قليلاً عن التاريخ الحديث من حيث ارتباطه بشكل سردي صحيح. وأحاول أن أقيم نقطة التقاء، في الهجوم على التاريخ السردي، بين تيارين فكريين، مستقلين عن بعضهما إلى حد كبير. وقد بدا لي أن الأول، وهو الأقرب إلى الممارسة التاريخية، وبالتالي فهو منهجي أكثر مما هو إبستمولوجي، يمكن توضيحه على أحسن وجه في كتابة التاريخ الفرنسية المعاصرة. وينبع الثاني من أطروحة الوضعية المنطقية عن وحدة العلم. ولذلك فهو إبستمولوجي أكثر مما هو منهجي.

وفي الفصل الخامس، المعنون بـ«دفاعات عن السرد»، أتعرض لمختلف المحاولات ـ المستعارة في القسم الأكبر منها، باستثناء واحد، من مؤلفين ناطقين بالإنجليزية ـ لمدّ كفاءتنا السردية مباشرة إلى الخطاب التاريخي. وبرغم تعاطفي الكبير مع هذه التحليلات، التي أحاول دمجها بمشروعي الخاص، فينبغي لي أن أعترف بأنها لا تبدو لي قد بلغت هدفها تماماً في تفسير أشكال كتابة التاريخ حيث تكون العلاقة بالسرد مباشرة، وبالتالي مرئية.

ويحتوي الفصل السادس، المعنون بـ«القصدية التاريخية»، على الأطروحة الأساسية للقسم الثاني، وهي تحديداً أطروحتي حول الاشتقاق غير المباشر للمعرفة التاريخية بدءاً من الفهم السردي. وقد عدت في هذا الإطار مرة أخرى للتحليل الذي بدأته في مكان آخر حول العلاقة بين التفسير والفهم[2]. وبغية إعطاء جواب للسؤال المتعلق بمنزلة الحدث في الفصل الرابع، فإنني أعطي جواباً جزئياً. ولا يمكن لهذا السؤال أن يكون مكتملاً لأن المنزلة المعرفية (الإبستمولوجية) للحدث، وهي الشيء الوحيد الذي يعنينا في القسم الثاني، لا يمكن عزلها عن منزلته الأنطولوجية، التي تشكل رهاناً من رهانات الجزء الثاني.

وإنني لأطلب من قرائي قليلاً من الصبر في هذه النقطة. ذلك أنكم لابدّ أن تعلموا بأنكم لن تجدوا، في الفصول الثلاثة التالية، سوى تحليل تمهيدي حول السؤال المركزي عن الزمان والسرد. ومن الضروري، قبل كل شئ، توضيح العلاقة بين التفسير التاريخي والفهم السردي، إذا أردنا أن نتهيأ لطرح سؤال مساهمة السرد التاريخي في إعادة تصوير الزمن بطريقة مثمرة. ويحتاج هذا التوضيح نفسه إلى تحليل طويل. ولا بدّ أن تكشف النظرية الناموسية والنظرية السردوية، تحت ضغط محاججات مناسبة، عدم كفاءتهما التأملية، إذا أريد استعادة العلاقة غير المباشرة بين كتابة التاريخ والسرد خطوة فخطوة، ودرجة فدرجة. لكن هذا الاستعداد الإبستمولوجي ينبغي أن لا يتسبب في أن يغيب عن نظرنا الرهان الأنطولوجي الأخير. وقد يضاف سبب آخر لالتماس مد الخطوط في هذه المعركة. لأن إعادة تصوير الزمن من خلال السرد، هو العمل الرابط بين السرد التاريخي والسرد القصصي. ولن نتمكن إلا في الجزء الثاني من هذا الكتاب، المكرس للسرد القصصي، من الإلمام بإشكالية الزمن المروي.

4

الفصل الرابع

أُفول السرد

تنتمي كتابة التاريخ الفرنسية والإبستمولوجيا الوضعية الجديدة إلى عالمين متميزين جداً من الخطاب. ذلك أن الأولى منهما تميل تقليدياً وعلى الدوام إلى عدم الثقة بالفلسفة، التي تطابق بينها وبين فلسفة التاريخ على الطراز الهيغلي، الذي اختلط هو نفسه وتلاءم مع تأملات شبنغلر وتوينبي. أما ما يتعلق بفلسفة التاريخ النقدية، الموروثة عن دلتاي وريكرت وسيمل وماكس فيبر، التي واصلها ريمون آرون وهنري مارو، فلم يُتحْ لها أبداً أن تمتزج امتزاجاً حقيقياً في التيار الرئيس لكتابة التاريخ الفرنسية[1]. وهذا هو السبب في أننا لا نجد، في هذه الأعمال المهتمة بقضايا المنهجية، ذلك التأمل القرين بالمدرسة الألمانية عند بداية القرن العشرين، أو ذلك الانصراف الموجود في الوضعية المنطقية الإنجليزية المعاصرة وخصومها حول البنية الإبستمولوجية للتفسير في التاريخ. بل تكمن قوتها في مكان آخر، في التصاقها الشديد باحتراف المؤرخ. وأفضل إنجاز حققته المدرسة الفرنسية في التاريخ هو المنهجية الخاصة بأولئك المعنيين فعلاً بهذا الحقل. وهكذا فهي توفر للفلاسفة شيئاً يدعوهم إلى أن يتمعنوا في كونها لا تستعير منهم أي

شيء. وعلى العكس من ذلك، تنبع أفضلية الأعمال التي خرجت من الوضعية الجديدة من اهتمامها المتواصل بقياس التفسير في التاريخ عبر النماذج التي يُفترض أنها تحدد المعرفة العلمية، والوحدة العميقة في هذا المشروع، ومدى نجاحه. وبهذا المعنى تنطلق هذه الأعمال من نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) أكثر مما تنطلق من المنهجية (الميثودولوجيا). ولكن غالباً ما تكون نقطة ضعفها هي نفسها نقطة قوتها، لكون الممارسة الفعلية للمؤرخين غائبة عن نقاشهم نماذج التفسير. ولسوء الحظ يشترك معها في هذا الخطأ خصوم الوضعية المنطقية. وكما سنرى لاحقاً، عند فحصنا للحجج «السردوية»، فإن الأمثلة التي تستعيرها المنهجية الوضعية والمضادة للوضعية على السواء من المؤرخين نادراً ما تكون على مستوى التعقيد الذي أحرزته المباحث التاريخية في الوقت الحاضر. ومهما كانت التغايرات بين هذين التيارين الفكريين، فإنهما يشتركان في الأقل، بالإضافة إلى رفضهما فلسفة التاريخ (الذي لا يعنينا هنا) برفضهما الطبيعة السردية للتاريخ، كما يُكتب اليوم.

وهذا التقارب في النتيجة هو الشيء الذي يثير الانتباه في كون هذه الحجج تختلف إلى هذا الحد. بالنسبة إلى كتابة التاريخ الفرنسية، ينبثق أفول السرد في الأساس من استبدال موضوع التاريخ، الذي لم يعد الفرد الفاعل، بل الواقعة أو الحادثة الاجتماعية الكلية. أما بالنسبة إلى الوضعية، فينبع أفول السرد، بدلاً من ذلك، من القطيعة المعرفية (الإبستمولوجية) بين التفسير التاريخي والفهم السردي لدينا.

سأشدد في هذا الفصل على التقارب بين هذين الهجومين، متخذاً نقطة هديٍ لي في كليهما ما يُعدّ واقعة ومدى زمانياً تاريخياً في كل منظور منهما.

أفول الحدث في كتابة التاريخ الفرنسية

واختياري مفهوماً عن الحدث محكاً لمناقشتي يتناسب على نحو خاص

مع فحص مساهمة كتابة التاريخ الفرنسية بنظرية التاريخ، بقدر ما يكون لنقد تاريخ الأحداث والوقائع مكانه المعروف هناك، ولأن هذا النقد يعتبر مكافئاً لرفض مقولة «السرد»[2]. وقبل التأمل يشترك مفهوم الحدث التاريخي بالافتراضات المضللة السائدة في أكثر أفكار الحس المشترك تداولاً. وهو ينطوي على سلسلتين من التأكيدات التي لم يتناولها النقد: تأكيدات أنطولوجية، وتأكيدات إبستمولوجية، وقد أقيمت الأخيرة على الأولى.

نعني بالحدث التاريخي، بالمعنى الأنطولوجي، ما حدث فعلاً في الماضي. ولهذا التأكيد نفسه أوجه متعددة. أولاً، نحن نقرّ بأن خاصية ما حدث أصلاً تختلف اختلافاً جذرياً عما لم يحدث بعد. وبهذا المعنى، تعدّ ماضوية ما حدث خاصية مطلقة، مستقلة عن بنائنا وإعادة بنائنا لها. وهذه السمة الأولى مشتركة بين الأحداث الطبيعية والأحداث التاريخية. وتحدد سمة ثانية حقل الحادثة التاريخية. فمن بين جميع الأشياء التي حدثت، تحظى بعض الأحداث بكونها عمل فاعلين مشابهين لنا. ولذلك فالأحداث التاريخية هي ما تجعله هذه الكائنات يحدث أو تمرّ به هي نفسها. ينبثق التعريف الاعتيادي للتاريخ بوصفه معرفة أحداث ماضي الكائنات الإنسانية من هذا الحصر لاهتمامنا بعالم الأحداث بنسبتها لفاعلين إنسانيين. وتنشأ سمة ثالثة من حصرٍ في إطار الحقل العملي لعالم الاتصال الممكن. لقد أضيفت إلى فكرة الماضي الإنساني، كعائق تكويني، فكرة الآخرية أو الاختلاف المطلق الذي يؤثر في قدرتنا على الاتصال. وهي فكرة تبدو برغم ذلك، مضموناً واحداً لكفاءتنا في البحث عن فهم واتفاق، في حين يرى هابرماس أن معيار التداولية الكلية يكمن في أن كفاءتنا على الاتصال تواجه غربة الغرباء كتحدٍّ وعائق، وأننا لا نستطيع فهمهم إلا بسداد ثمن التعرف على آخريتهم التي لا فكاك منها.

تقابل هذه المسلمة الأنطولوجية الثلاثية ـ الأنوجاد المطلق، والفعل الإنساني الماضي بإطلاق، والآخرية المطلقة ـ ثلاثة أبعاد تتصل بالمسلمة

الابستمولوجية. أولاً، نحن نعارض الفرادة غير القابلة للتكرار للحادثة الفيزيائية أو الإنسانية بكلية القانون وشموليته. وسواء أكانت قضية تردد إحصائي أو ربط سببي أو علاقة وظيفية، فإن الحادثة هي ما يقع مرة واحدة فقط. ثانياً، نحن نعارض العرضية العملية بالضرورة المنطقية أو الفيزيائية. فالحادثة يمكن أن تتكرر ولكن على نحو مختلف. وأخيراً، فإن للآخرية نظيرها الإبستمولوجي في فكرة الفجوة بين الحادثة وأي نموذج منشأ أو أي ثابت.

على العموم، هذه هي المسلمات الضمنية لاستعمالنا غير النقدي لفكرة الحادثة التاريخية. وفي مطلع بحثنا، نحن لا نعرف ما الذي سينبثق عن الانحياز، وما الذي يصدر عن الترسب الفلسفي أو اللاهوتي، وما الذي يفيض عن الضوابط المعيارية الكلية. ولا يمكن نخل الأبحاث التاريخية الفعلية وتمحيصها إلا من خلال النقد الذي تولده. وسوف أقيِّم في الصفحات التالية كتابة التاريخ الفرنسية في ضوء مساهمتها في هذا النقد لمسلماتنا حول الأحداث.

لن أشير إلا إشارة وجيزة إلى عمل ريمون آرون المفتاحي: «مقدمة إلى فلسفة التاريخ: مقال في حدود الموضوعية التاريخية» (1938)، الذي ظهر قبل أن يؤسس لوسيان فيفر ومارك بلوخ «حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي»[3] في العام 1939، التي أصبحت بعد العام 1945 «الحوليات، الاقتصاديات، الاجتماعيات، الحضارات». وسأعود إلى عمل آرون فيما بعد عند مناقشتي لجدل التفسير والفهم. وهذا الكتاب جدير بالذكر هنا، لأنه ساهم مساهمة كبيرة في تبديد مسلمة الحس المشترك الأولى، أعني مسلمة الطبيعة المطلقة للأحداث التي وقعت فعلاً. ولقد انساق آرون، عند تثبيت حدود الموضوعية التاريخية، إلى التصريح بما أطلق عليه «تلاشي الموضوع» (ص 118). وقد تسببت هذه الأطروحة الشهيرة بأكثر من سوء فهم واحد. إذ كانت موجهة إلى الوضعية المهيمنة تحت درع لانغلوا وسينوبوس، أكثر من

أي أطروحة أنطولوجية أخرى[4]. ولم يكن المقصود منها أكثر مما يأتي: ما دام المؤرخون متورطين في فهم الأحداث الماضية وتفسيرها، فلن يمكن المصادقة على حادثة مطلقة عن طريق الخطاب التاريخي. فالفهم ـ حتى فهم شخص آخر في الحياة اليومية ـ ليس حدساً مباشراً، بل هو دائماً إعادة بناء. الفهم هو دائماً أكثر من مجرد تعاطف بسيط. وبوجيز العبارة، ما من **«واقع تاريخي يوجد جاهزاً، بحيث يكتفي العلم بإعادة إنتاجه مخلصاً»** (ص 118). «لقد كان موجوداً هناك جان سانتير» هذه واقعة تاريخية فقط بفضل حزمة كاملة من المقاصد والدوافع والقيم، التي تدمِجُ هذا الحكم في كل معقول. وبالتالي فإن الصيغ المختلفة لإعادة البناء تُبرِزُ فقط الفجوة التي تفصل الموضوعية التي يدعيها عمل العلم عن التجربة المعيشة غير القابلة للتكرار. ولو تحقق تلاشي الموضوع هذا بالأشكال المتواضعة للفهم، لكان اختفاء الموضوع أكثر اكتمالاً على صعيد التفكير السببي، إذا استخدمنا المفردات التي استخدمها آرون في زمن كتابة هذا العمل. وسنعود إلى هذه النقطة في الفصل السادس. والسببية التاريخية، عند آرون كما عند ماكس فيبر، هي علاقة جزئي بجزئي آخر، من خلال وسط الاحتمال الاسترجاعي. وفي ميزان الاحتمالات، تحدد الدرجة الدنيا ما هو عرضي، وتحدد الدرجة العليا ما يسميه فيبر كفاية adequation. ومثلما تختلف الكفاية عن الضرورة المنطقية أو الفيزيائية، لا يعود العرضي مكافئاً للفرادة المطلقة. «والاحتمال المتولد من الطبيعة الجزئية للتحليلات التاريخية والعلاقات السببية يوجد في عقولنا فقط، لا في الأشياء» (ص 165). ومن هذه الناحية، يختلف التقييم التاريخي للاحتمال عن منطق العالِم، ويقترب أكثر من منطق القاضي. وعند آرون كان الرهان الفلسفي في هذا كله تدميراً للأوهام الاسترجاعية كلها، وانفتاحاً بنظرية التاريخ على تلقائية الفعل المتجه نحو المستقبل.

وبالنسبة إلى بحثنا الحالي، فإن النتيجة الواضحة لكتاب آرون هي أن الماضي، مفهوماً على أنه مجموع ما حدث فعلاً، بعيد عن متناول المؤرخ.

ونجد محاججة مشابهة لمحاججة آرون في كتاب مارو : «معنى التاريخ» (المطبوع لأول مرة في العام 1954)[5]. وممارسة المؤرخين في هذا الكتاب أكثر وضوحاً. سأضع جانباً هنا المشكلة التي سأعود إليها في الجزء الثاني، وهي تحديداً الربط بين فهم شخص آخر ومعرفة الماضي الإنساني[6].

والاستمرارية بين الزمن الفاني والزمن العام، التي أُشير إليها عند نهاية القسم الأول، متضمنة مباشرة في هذا. وسأستعيد هنا المضامين المنهجية الأساسية لمجرى فهمنا للآخرين التي ترتبط بمسلمة آرون عن تلاشي الموضوع.

أولاً، ليست المعرفة التاريخية، التي ترتكز على شهادة الآخرين «علماً بالمعنى الصحيح، بل هي معرفة إيمانية» (مارو، ص 152). ويغلف الفهم عمل المؤرخ برمته، ما دام التاريخ «مغامرة روحية تُمنَحُ فيها شخصية المؤرخ حرية التصرف». هكذا يكتسب التاريخ، عند المؤرخ، قيمة وجودية، ويكتسب من هذه القيمة الوجودية معناه وأهميته وقيمته (ص 204). ويضيف مارو: «يشكل هذا التصور جوهر الفلسفة النقدية، والبؤرة التي يكتسي بها كل ما عداها النظام والوضوح» (المصدر نفسه). ولذلك يندمج الفهم بـ«حقيقة التاريخ» ـ عنوان الفصل التاسع من كتاب مارو ـ أي الحقيقة التي يتقبلها التاريخ. فليس الفهم هو الجانب الذاتي، والتفسير هو الجانب الموضوعي. وليست الذاتية سجناً، والموضوعية تحرراً من هذا السجن. بل تعزز الذاتية والموضوعية إحداهما الأخرى، بدلاً من الصراع. «وفي واقع الأمر، ما أن يصحّ التاريخ، حتى تزدوج حقيقته، لأنها تتألف من الحقيقة المنقولة عن الماضي، ومن الشهادة التي يقدمها المؤرخ» (ص 238).

إذا كان المؤرخون منهمكين بالتفكير التاريخي، فإنهم لن يستطيعوا اقتراح المهمة المستحيلة على أنفسهم في إعادة خلق افتراضية للماضي[7]. وهي مهمة مستحيلة لسببين: الأول أن التاريخ هو شكل من أشكال المعرفة من خلال العلاقة التي يقيمها بين التجربة التي عاشها أناس في أزمنة أخرى

وبين المؤرخ في الوقت الحاضر.

إن مجموعة الإجراءات المستعملة في التاريخ هي جزء من الموازنة مع التعرف التاريخي. ونتيجة هذا أن ماضي الإنسانية المعيش لا يمكن إلا أن يُسلَّمَ به تسليماً، تماماً مثلما تكمن الجواهر الكانطية في أصل الظواهر التجريبية جميعاً. أضف إلى ذلك، لو أتيح لنا الدخول إلى هذا الماضي المعيش، فلن يكون موضوعاً للمعرفة. لأنه حين كان هذا الماضي حاضراً، كان مثل حاضرنا نحن الآن، مختلطاً، ومتعدد الأشكال، وغير قابل للفهم. والتاريخ يستهدف المعرفة، ونيل رواية منظمة، قائمة على سلسلة من العلاقات السببية والغائية، على أساس المعاني والقيم. وفي الجوهر، يرتبط مارو هنا بآرون، في تمام اللحظة التي يعلن فيها آرون تلاشي الموضوع، بالمعنى الذي تكلمنا عنه سابقاً[8].

وهذه المحاججة نفسها، التي تمنعنا من تصوّر التاريخ تذكراً، تدين أيضاً النزعة الوضعية التي اتخذتها كتابة التاريخ الفرنسية آخر اهتماماتها[*] bete noir. فإذا كان التاريخ علاقة للمؤرخ بالماضي، فنحن لا نستطيع أن نعامل المؤرخ وكأنه عامل تشويش يضاف إلى الماضي الذي يراد إضاءته. وهذه الحجة المنهجية تكرر تماماً، كما سنرى، الحجة المستمدة من الفهم. لو كان النقد المدقق يعزو للشك أهمية تفوق تلك التي يعزوها للتقمص، لكان محموله الأخلاقي منسجماً تماماً مع الوهم المنهجي في أن الواقعة التاريخية توجد في حالة كمون في ثنايا الوثائق، ولكان المؤرخ متطفلاً على الموازنة التاريخية. ولا بدَّ من الردِّ على هذا الوهم المنهجي بالتأكيد أن المبادرة في التاريخ لا تنتمي إلى الوثيقة (انظر المصدر نفسه، الفصل الثالث)، بل إلى سؤال يطرحه المؤرخ. ويتخذ هذا السؤال أسبقية منطقية في البحث التاريخي.

(*) يعني التعبير حرفياً: نعجة سوداء، والمقصود آخر ما يفكر به الراعي (م).

بهذه الطريقة يعزز عمل مارو عمل آرون في معركته ضدّ التعصب للماضي في ذاته. وفي الوقت نفسه، يضمن الارتباط بالتوجه المضاد للوضعية لدى مدرسة الحوليات.

وتختلف مساهمة مدرسة الحوليات في هذه المشكلة اختلافاً كبيراً عن مساهمة آرون، الفيلسوف، وعن مساهمة مارو، الفيلسوف المؤرخ، ما دام كلاهما متأثراً بمشكلة الفهم Verstehen الألمانية. مع هذه المدرسة، لا بدّ أن نهتمَّ بمنهجية المؤرخين المحترفين، الذين لا يعير أكثرهم عنايته لمشكلة «الفهم»[9]. وأكثر المقالات النظرية التي كتبها مؤرخو هذه المدرسة هي مقالات كتبها حرفيون يتأملون في صنعتهم.

لقد أوجد هذه النبرة مارك بلوخ في كتابه «صنعة المؤرخ»، وهو عمل كتبَ في منأى عن أية مكتبة، وقاطعته وهو في ثلثي طريقه شرذمة من النازيين المسلحين في العام 1942[10]. يريد هذا العمل غير المكتمل أن يكون «مذكرة للصانع الذي يودّ دائماً أن يتأمل في مهمته اليومية، ودليلاً للعامل الذي أدمن حمل المسطرة والشاقول الأفقي، دون أن يتخيل نفسه رياضياً» (ص 19). وما زالت شبهاته وجراءاته وحصافاته موضع تقدير حتى اليوم. وكل ما بقي منه أنه يختار التشديد على الجوانب «غير القابلة للحل» في كتابة التاريخ[11].

بالطبع لا يشكل السرد سوى فئة من «الشهود الإراديين» الذين يحتاج تأثيرهم على التاريخ إلى أن يحدد بمعونة أولئك «الشهود برغم إرادتهم» الذين هم جميعاً مسالك أخرى يألفها الآثاري (الآركيولوجي) والمؤرخ الاقتصادي أو الاجتماعي. ولكن لا يعني هذا التوسع اللانهائي للمصادر الوثائقية أن فكرة الشاهد لا تشتمل على فكرة الوثيقة، أو لا تظلّ نموذجاً لرصد «المسالك» (ص64). والنتيجة أن «النقد» سيكون في الأساس والجوهر، إن لم يكن حصراً، نقداً للشهادة، أي فحصاً لصحة الشهادة، وبحثاً عن الدجل والتزوير، سواء أكان معلومات مضللة عن المؤلف أو زمنه

(أي شهادة زور بالمعنى القانوني) أو تضليلاً أكثر عمقاً (الانتحال، الاختلاق المحض، إعادة ترتيب الوقائع، وتصيد الأهواء والإشاعات). وهذه المكانة الأثيرة التي أُعطيت لنقد الشهادة، على حساب قضايا الأسباب والقوانين، وشغلت في الوقت نفسه الإبستمولوجيا الناطقة بالإنجليزية، تعود في جوهرها إلى تعيين فكرة مسلك تقطعه السمة النفسية للظواهر التاريخية[12]. فالشروط الاجتماعية «هي عقلية في طبيعتها الباطنية» (ص194). والنتيجة أن نقد الشهادة «ما دام يهتمّ بالوقائع النفسية، سيبقى دائماً فناً لطيفاً... لكنه مع ذلك فن عقلي أيضاً، يعتمد على استعمال منهجي لبعض العمليات العقلية الأساسية» (ص110). ومواضع حصافة هذا العمل، وربما مواضع جبنه، هي النظير لانقياد فكرة الوثيقة لفكرة الشهادة. وفي حقيقة الأمر، يبقى حتى الجزء الفرعي المعنون «نحو منطق للمنهج النقدي» أسيراً لتحليل نفسي ـ اجتماعي للشهادة، برغم أنه تحليل مصفى. مع ذلك يبقى هذا الفن العقلي الذي يقارن الشهادات، ويبحث عن التناقضات المتبادلة، ويزن أسباب الأكاذيب، وريثاً للمناهج ذات المعرفة الواسعة التي صاغها ريشار سيمون، والبولانديون، والبندكتيون. وليس السبب في ذلك أن بلوخ لم يكن ليلمح، وهو ما يعني هنا يستشرف، دور النقد الإحصائي، لكنه لم يرَ أن منطق الاحتمال، الذي باشره ماكس فيبر قبل ذلك بعشرين سنة، وأعاد الكرة عليه ريمون آرون، لم يكن ليصدر عن نقد الشهادة، بل من احتمال السببية في التاريخ[13]. واستعماله لمجرد فضح نقصان الشهادة وتفسيره هو بالضرورة تحديد لأهميته[14].

ينبغي البحث عن الاختراق الحقيقي الذي أنجزه كتاب «صنعة المؤرخ» في التعليقات المكرسة لـ«التحليل التاريخي» ـ وهذا هو عنوان الفصل الرابع منه. لقد فطن مارك بلوخ تماماً إلى أن التفسير التاريخي يكمن في الجوهر في تأليف سلاسل من الظواهر المتشابهة وإقامة تفاعلات بينها. وقد سمحت له الأسبقية التي أولاها للتحليل على التركيب أن يقحم ـ تحت غطاء اقتباس

من فوسيون Focillon ، مؤلف الكتاب الأخاذ «حياة الأشكال»[15] ـ ظاهرة التعارض بين الجوانب السياسية والاقتصادية والفنية المتميزة في إطار الظاهرة التاريخية الشاملة، التي سنعود إليها لاحقاً عند مناقشة جورج دوبي[16]. وقبل كل شئ، فقد أتاحت له فرصة نقاش مهم لمشكلة التسمية (انظر ص156 ـ 189).

تتحدد هذه المشكلة بمشكلة تصنيف الوقائع. وبرغم ذلك فهي تطرح المشكلة الخاصة بملاءمة لغتنا. هل يحق لنا أن نسمي الكيانات الماضية بالمصطلحات التي استخدمتها الوثائق لتشخيصها، مخاطرين بنسيان «أن مفردات الوثائق هي على طريقتها صورة أخرى من صور البرهان، وبالتالي موضوع للنقد» (ص168)؟ أم يحق لنا أن نسقط عليها مصطلحات حديثة مخاطرين بفقدان خصوصية الظواهر الماضية، من خلال المفارقة التاريخية anachronism ، وتخليد مقولاتنا الخاصة تخليداً متعسفاً؟ وكما هو واضح، فإن جدل الشبيه والمختلف يحكم التحليل التاريخي كما يحكم النقد التاريخي.

هذه النظرات المتبصرة تجعل من المقاطعة العنيفة لهذا العمل في اللحظة التي بدأ فيها بمناقشة المشكلة الهائلة عن العلاقات السببية في التاريخ أمراً مؤسفاً بحق. وتأتي الجملة الأخيرة في غاية الأهمية لكونها تركت منقوصة: «بعبارة واحدة، في التاريخ، كما في غيره، لا يمكن افتراض الأسباب بل يجب البحث عنها...» (ص197).

أما البيان الحقيقي لمدرسة الحوليات، فيتمثل في عمل فرنان بروديل الرئيس: «البحر المتوسط، وعالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني»[17].

ومن أجل الوضوح التعليمي، سأركز على ما ينهض في مقالات بروديل، وأولئك المؤرخين من مدرسته نقيضاً مباشراً لثاني المسلمات التي تناولناها، وهي تحديداً كون الأحداث هي ما يجعلها الفاعلون تقع، وبالنتيجة كون الأحداث تشترك بالعرضية التي يختص بها الفعل. ونموذج

الفعل الذي تنطوي عليه فكرة «جعل الأحداث تقع» (بالإضافة إلى ما يترتب عليها من اجتياز لها) هو ما يُستدعى ويوضع موضع السؤال. فالفعل، وفقاً لهذا النموذج الضمني، يمكن دائماً أن يعزى إلى بعض الفاعلين الأفراد، أو المؤلفين، أو ضحايا الأحداث. وحتى لو ضمّنّا مفهوم التفاعل في مفهوم الفعل، فلن نفلت من افتراض أن مؤلف الفعل يجب دائماً أن يكون جهة يمكن تحديد هويتها.

يطيح بروديل بهذا الافتراض الضمني المتعلق بكون الأحداث هي ما يجعلها الأفراد تقع أو تمرّ، بالإضافة إلى افتراضين آخرين يرتبطان ببعضهما ارتباطاً حميماً ـ وهما افتراضان تخطيا نيران بروديل المباشرة ونقد أتباعه ـ وهما أن الفرد هو حامل التغير التاريخي، وأن أكثر التغيرات أهميةً هي التغيرات الحدية (الشبيهة بالنقطة pointlike)، أي تلك التغيرات التي تؤثر في حياة الأفراد بسبب قصرها وفجائيتها. وفي واقع الأمر، يحتفظ بروديل بعنوان «الحادثة» لمثل هذه التغيرات.

تستتبع هاتين النتيجتين الصريحتين نتيجة ثالثة لا يمكن لها أبداً أن تناقش نفسها، وهي تحديداً أن تاريخ الأحداث لا يمكن إلا أن يكون تاريخاً سردياً. وهكذا يؤخذ التاريخ السياسي وتاريخ الأحداث والتاريخ السردي كتعبيرات مترادفة. والأعجب بالنسبة إلينا، نحن الباحثين عن المنزلة السردية الدقيقة للتاريخ، أن هذه الفكرة عن السرد لن تناقش أبداً لذاتها، كما نوقشت فكرتا أسبقية التاريخ السياسي والأحداث. فهؤلاء المؤرخون يكتفون بتجريد التاريخ السردي من أية رتبة بجملة واحدة. (لقد رأينا كيف يشكل السرد جزءاً من الشهادة الإرادية، وبالتالي من الوثيقة). ولم يسبق للوسيان فيفر، المؤسس المشارك في مدرسة الحوليات مع مارك بلوخ، أن جمع نقده المتقد لفكرة الواقعة التاريخية، مفهومة بوصفها ذرة [أو أصغر وحدة] تاريخية تقدمها المصادر كاملة، والتماسه للواقع التاريخي الذي ينشئه المؤرخ، جمعاً عميقاً بين الواقع التاريخي، الذي يخلقه التاريخ، والخيال السردي الذي

يخلقه الراوي[18]. ولذلك فإن نقد التاريخ السردي ظل مقتصراً فقط على نقد التاريخ السياسي، الذي يؤكد على الأفراد والأحداث. ولم يتم الهجوم، عملياً، إلا على هذين الافتراضين الأوليين.

يعارض المؤرخون الجدد النزعة الفردية المنهجية في العلوم الاجتماعية بالأطروحة القائلة إن موضوع التاريخ ليس الفرد، بل «الواقعة الاجتماعية الكلية» (وهو مصطلح استعاروه من مارسيل ماوس) في كل بعد من أبعادها الإنسانية ـ الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، الثقافية، الدينية...الخ. ويعارضون فكرة كون الحادثة التاريخية قفزة زمانية بفكرة الزمن الاجتماعي المستعارة مقولاته الرئيسة ـ البنية، الاتجاه، الدورة، النمو، الأزمة..الخ ـ من مقولات علم الاقتصاد والسكان وعلم الاجتماع.

والشئ المهم الذي تنبغي الإحاطة به هو الارتباط بين هذين النوعين من الخصام اللذين يتجه أحدهما ضد أسبقية الفرد بوصفه الذرة الأخيرة للبحث التاريخي، ويتجه ثانيهما ضد أسبقية الأحداث بالمعنى الحدي لهذه الكلمة، بوصفه الذرة الأخيرة في التغير الاجتماعي.

ولا ينتج هذان الرفضان عن أي تأمل في الفعل والزمن. بل هما النتيجة المباشرة لنقل المحور المبدئي للبحث التاريخي من التاريخ السياسي إلى التاريخ الاجتماعي. والتاريخ السياسي، وبضمنه العسكري والدبلوماسي والتاريخ الكنسي هو المكان الذي يفترض أن يحقق فيه الأفراد ـ رؤساء الدول، الجنرالات، الوزراء، الدبلوماسيون، الأساقفة ـ التاريخ. وهو أيضاً العالم الذي تندلع فيه الأحداث كالانفجارات. ويمضي «تاريخ المعارك» و«تاريخ الأحداث» (إذا استخدمنا تعبير بول لاكومب الذي اعتمده فرانسوا سيميان وهنري بير) يداً بيد[19]. فأسبقية الفرد وأسبقية الحادثة الحدية هما النتيجتان الضروريتان لبروز التاريخ السياسي.

من الجدير بالملاحظة أن هذا النقد لتاريخ الأحداث لا ينشأ عن نقد فلسفي لمفهوم، هو ذاته فلسفي، عن التاريخ بحسب التراث الهيغلي. بل

ينشأ بدلاً من ذلك عن صراع منهجي ضد التراث الوضعي الذي طغى على الدراسات التاريخية في فرنسا خلال الثلث الأول من القرن العشرين. وبالنسبة إلى هذا التراث، استبدت أحداث رئيسة بالأراشيف، التي أنشأت هي نفسها وأُنشئت نتيجة للتقلبات والعوارض المؤثرة في توزيع القوة. وهذا هو السبب في أن الإنكار المزدوج لتاريخ الحروب وتاريخ الأحداث الذي يشكل الجانب السجالي لتوخي تاريخ الظاهرة الإنسانية الكلية، ينطوي دائماً على تأكيد قوي على الظروف الاقتصادية والاجتماعية. وبهذا الخصوص، فإن أروع أعمال هذه المدرسة وأكثرها غزارة دون شك مكرس للتاريخ الاجتماعي، الذي تصير فيه الجماعات والأصناف والطبقات الاجتماعية والمدن والبلدان والبرجوازية والصنائعيون والفلاحون والعمال أبطال التاريخ الجمعيين. فيتحوّل التاريخ، عند بروديل، إلى تاريخ جغرافي geohistory، بطله البحر المتوسط وعالم البحر المتوسط، حتى أعقبه على البطولة، عند هوغيت وبير كانو، المحيط الأطلسي بين إشبيلية والعالم الجديد[20].

وقد ولد مفهوم الحقبة الزمنية الطويلة la long dure، في مقابل مفهوم عن الحادثة يؤخذ بمعنى الحقبة الزمنية القصيرة، في هذا السياق النقدي. لم يكفّ بروديل عن العودة إلى هذه النقطة من مقدمته لـ«البحر المتوسط»، ثمّ في محاضرته الافتتاحية في الكوليج دو فرانس عام 1950، وبعد ذلك في مقالة في «الحوليات» عن «الحقبة الطويلة». أكثر التواريخ سطحية هو التاريخ المعني بالأفراد. وتاريخ الأحداث هو تاريخ الترددات العصبية، القصيرة، الحادة، ينضح ثراءً بالإنسانية، لكنه أيضاً يحفل بالمخاطر. وتحت هذا التاريخ وزمنه الفردي، يترعرع «تاريخ للإيقاعات الوديعة» («في التاريخ»، ص3) بحقبته الزمنية الطويلة. وذلك هو التاريخ الاجتماعي، تاريخ الجماعات والاتجاهات الكامنة في العمق. والاقتصادي هو الذي يعلم المؤرخ ما يعلمه عن هذه الحقبة الزمنية الطويلة، لكنه يتعلم أيضاً من زمن المؤسسات السياسية و«العقليات». وأخيراً، يحكم، في أعماق أبعد، «تاريخ لا يعتريه

التغير، تاريخ الإنسان في علاقته بما يجاوره» (ص3). ومع هذا التاريخ، يجب أن نتحدث عن «الزمن الجغرافي» (ص4).

سلسلة الحقب الزمنية هذه هي إحدى المساهمات الجديرة بالملاحظة جداً في كتابة التاريخ الفرنسية عن إبستمولوجيا التاريخ ـ إذا أعطيت ما تفتقر إليه من مناقشة أكثر دقة لأفكار الأسباب والقوانين.

وتتمثل أقوى نقطة لدى هذه المدرسة في كون فكرتي الفرد والحدث يفترض تجاوزهما فوراً. ويتحوّل التماس التاريخ، عند بروديل، إلى التماس «لتاريخ مغمور، يعمل في الأعماق، وفي أغلب الأحايين بصمت» (ص10)، وبالتالي لزمن اجتماعي «يخبّ بآلاف الخطى المختلفة، سريعة وبطيئة» (ص12). وهو التماس وعقيدة credo: «هكذا أؤمن بواقع تاريخ جزئي بطيء الخطى للحضارات». ويؤكد بروديل أن اختصاص المؤرخ الحرفي، لا تأمل الفيلسوف، في «التاريخ والعلوم الاجتماعية: الحقبة الطويلة»، هو الذي يوحي «بالتعارض الحي، الحميم، المتكرر بلا نهاية» القريب من قلب الواقع الاجتماعي، «بين آن الزمن، والزمن الذي لا يفيض إلا ببطء» (ص26). ولا بدّ أن يتحوّل هذا الوعي بتعدد الأزمنة الاجتماعية مكوّناً للمنهجية المشتركة بين جميع العلوم الإنسانية. ويمضي بروديل مسرعاً، دافعاً هذه المسلمة التي تكاد تكون مفارقة، إلى القول: «لدى الاجتماعي ما يكاد يبلغ مبلغ الرعب من الحادثة. وليس ذلك بلا مبرر، لأن الحقبة الزمنية الطويلة هي أكثر الحقب تقلباً وخداعاً» (ص28).

وقد يعتري الذهول القارئ المهتم بالإبستمولوجيا لهذا الافتقار للصرامة في التعبيرات التي تسم تعدد الزمانيات. على سبيل المثال، لا يتحدث بروديل عن زمن قصير وزمن طويل وحسب، أي عن فروق كمية، بل أيضاً عن زمن بطيء وزمن سريع. وبإطلاق، لا تصحّ السرعة على الفواصل الزمنية، بل على الحركات التي تعترضها.

ولهذه القضية، في التحليل الأخير، علاقة بهذه الحركات. تؤكد ذلك

الاستعارات المتعددة، المستخلصة من صور السرعة والبطء. ونستطيع أن نبدأ بتلك التي تنتقص من الأحداث، وهذا تعبير مرادف للحقب الزمنية القصيرة. «اضطراب سطحي، الأمواج التي تهيّجها حركة المدّ القوية» (ص3). «لا بدّ لنا من معرفة ذلك التاريخ الذي ما زال جيّاشاً بعذابات المعاصرين الذين أحسوا به، ووصفوه، وعاشوه بإيقاع حياتهم القصيرة، قصر حياتنا نحن» (ص4). «عالم من العذابات الحيوية، بالتأكيد، لكنه عالم أعمى، مثلما ينبغي لكل عالم معيش، كعالمنا، متجافٍ عن التيارات العميقة للتاريخ، تيارات المياه الحية التي تترنح في خضمها مراكبنا الضئيلة مثل زورق رامبو السكران». تتحدث مجموعة كاملة من الاستعارات عن السمة المضللة للحقبة الزمنية القصيرة: شعوذة، دخان، نزوة، التماعات بلا نور، مدة أوهامنا القصيرة، مغالطات رانكه الخادعة. وتتحدث استعارات أخرى عن افتراضاته المثرثرة: «يختزل رد الفعل ضد التاريخ اعتباطاً إلى دور الأبطال النموذجيين»، «ضد مباهاة تريتشيك وإعلانه الواحدي: أن الناس تصنع التاريخ» (ص10). ويقدم لنا التاريخ التقليدي «التاريخ السردي الحبيب على قلب رانكه لمعة لا يستضاء بها، ووقائع بلا إنسانية» (ص11). ثمّ تأتي الاستعارات التي تتحدث عن «القيمة الاستثنائية للحقبة الزمنية الطويلة» (ص27). والتاريخ المغمور «الذي يعمل في الأعماق وفي أغلب الأحايين بصمت»، والذي يصنع الكائنات الإنسانية أكثر مما تصنعه (ص10)، «ذلك التاريخ المضجر الذي لا يقاس زمنه بأي من أدواتنا المؤسسة منذ زمان» (ص12)، «ذلك التاريخ الأكثر صمتاً ومهابة للحضارات» (ص16).

ما الذي تخفيه هذه الاستعارات؟ وما الذي تبوح به؟ أولاً، اهتمام بالصدقية كما بالتواضع، والإقرار بأننا لا نصنع التاريخ، إذا كان المقصود بـ«أننا» هذه صور تاريخ العالم الكبرى عند هيغل. ومن هنا تأتي الرغبة في إظهار وإسماع ضغط زمن عميق أَفِلَتْ به دراما الحقبة الزمنية القصيرة الصاخبة، وردَّتْه إلى الصمت. ولو سبرنا الآن غور هذا التواضع فماذا

سنجد؟ سنجد بصيرتين متناقضتين متوازنتين.

فمن جهة، وبوساطة البطء، والثقالة وصمت الزمن الطويل الماكث، يبلغ التاريخ درجة من المعقولية تنتمي إلى الحقبة الزمنية الطويلة فقط، أي التماسك الذي ينتمي إلى التوازنات المحسوبة زمناً، وهو بوجيز العبارة نوع من الثبات في داخل التغير. «حين تعيد وقائع الحقبة الطويلة كالحضارات، تكييف نفسها بلا نفاد مع مصيرها، تتخطى في طول العمر أي واقع جمعي آخر، وتعمّر أكثر منها جميعاً» (ص210). وفي مناقشة بروديل للحضارات، ينهي تشخيصها بكونها «واقعاً أساء الزمن استعماله، لا يحمل أشياءه إلا ببطء شديد». نعم «الحضارات هي وقائع ذات حقب زمنية طويلة على نحو جذري» (ص209). ولقد رأى توينبي، برغم كل ما يمكن قوله ضده، هذا الأمر رؤية تامة: «فألزم نفسه بالمجتمعات والوقائع الاجتماعية، أو في الأقل، تلك الوقائع الاجتماعية التي تدوم أبداً. لقد ألزم نفسه بأحداث كان لها صدى متردد عنيف بعد حدوثها بقرون طوال، أو بأناس غيروا مجرى التاريخ العام للبشرية من طراز المسيح أو بوذا أو محمد، أناس هم أيضاً من ذوي «الحقب الطويلة» (ص196). وتقابل دخان الأحداث صخرة الصمود والدوام. ولاسيما حين يصير الزمان مسطوراً في الجغرافيا، حين يتجمع في تواتر perenniality المناظر. «الحضارة، في المقام الأول، فضاء، منطقة ثقافية..بؤرة» (ص202). «الحقبة الطويلة تاريخ لا نهاية له ولا يستنفد من البنى ومجموعات البنى» (ص75). نستطيع القول إن بروديل هنا لا يصل عن طريق فكرة الدوام إلى ما يتغير بالقوة نفسها التي يصل بها إلى ما يبقى كما هو. ويعبر الفعل «يدوم» عن هذه الفكرة أفضل من الاسم «دوام». إذ يمكن توسم حكمة منفردة، في مقابلة سعار الأحداث، مخبوءةً وراء هذا البطء الشديد للتغيرات الواقعية.

وبرغم ذلك يظهر أيضاً الإدراك النقيض، حالما تقترح الرياضيات الاجتماعية تطبيق بناها اللازمنية ونماذجها اللازمانية على الحقب الزمنية

الطويلة. ويقف المؤرخون أمام هذا الخيلاء وهذا الإغراء حراساً ساهرين على التغير. ولذلك فهم قد يعارضون السرد التقليدي بـ«نبذة عن الأحوال» conjunctures ، غير أننا وراء «هذه النبذة نجد تاريخاً قادراً على قطع المسافات الكبرى، تاريخاً يمكن أن يقاس بالقرون هذه المرة: تاريخ الحقب الزمنية الطويلة، بل الطويلة جداً، تاريخ الحقب القصية» (ص27). لكن الحقبة الزمنية، حتى الطويلة جداً منها، تبقى حقبة زمنية. وإن المؤرخين ليقفون هنا حرساً على العتبة التي يمكن منها أن يخطو التاريخ إلى أرض علم الاجتماع. ونستطيع أن نرى ذلك في مقطع من مقالة «التاريخ والعلوم الاجتماعية: الحقبة الطويلة» المكرس للرياضيات الاجتماعية (ص38)، وأيضاً في مقالة: «التاريخ وعلم الاجتماع» (ص64). ويحتج بروديل قائلاً: «في واقع الأمر، وبقدر ما تهتم لغة التاريخ، لا وجود لسؤال التزامن الكامل» (ص39). نعم، قد ينشئ علماء الاجتماع الرياضيون نماذج لا زمنية تقريباً، وحين نقول لازمنية تقريباً، فإننا نعني «واقعة فعلية تجتاب المسالك الظلماء المستغلقة للحقبة الزمنية الكبرى» (ص41). وفي الواقع فإن مثل هذه النماذج ذات مدد مختلفة «وهي صالحة ما بقي الواقع الذي تهتم به..ولأن أخطر البنى الحياتية العميقة الجذور أهمية هي نقاط انفجارها، هي تدهورها السريع أو البطيء تحت تأثير الضغوط المتناقضة» (ص44). ما يهم المؤرخ في النهاية هو نطاق استعمال النموذج. وها هي استعارة بحرية أخرى تطل بقوة: «تأتي اللحظة الحاسمة حين لا تقوى على العوم، فتغوص» (ص45). لا تتناسب النماذج الرياضية الكيفية مع الرحلات في الزمن، «لأنها ملزمة بأن تجوب في طريق من طرق الزمن الممكنة الكثيرة، طريق الحقبة الزمنية القصية، منزويةً عن جميع الحوادث العارضة، والأزمات والانقطاعات المفاجئة». وهذه هي حالة النماذج التي أنشأها كلود ليفي ـ شتراوس. فهي لا تنطبق في كل حالة إلا على ظاهرة تنمو ببطء شديد، وبلا زمن تقريباً». تحريم سفاح القربى، مثلاً، واقعة من وقائع الحقبة الزمنية الطويلة. وتتوافق الأساطير، التي هي

بطيئة النمو، أيضاً مع البنى ذات العمر الطويل جداً. فتضمّ الميثيمات، وهي الوحدات الصغرى في معقولية الأسطورة، الحقبة الزمنية الصغرى بلا نهاية، والحقبة الزمنية الطويلة جداً. أما عند المؤرخ فتتمثل الحقبة الطويلة في الحقبة الطويلة المفرطة، التي تجعلنا ننسى غزارة الحياة، وحركتها، وحقبها الزمنية المختلفة، صدوعها وتنوعاتها» (ص47).

لذلك نرى منظر الحقبة الزمنية الطويلة مشغولاً بالقتال على جبهتين، على جانب الأحداث، وعلى جانب الحقبة الزمنية الطويلة بإفراط. وسأحاول أن أوضح إلى أي مدى ينسجم هذا الدفاع عن الحقبة الزمنية الطويلة برفضها المزدوج مع النموذج السردي لبناء الحبكة. وإذا صحّت هذه الحالة، فلن يكون الهجوم على تاريخ الأحداث كلمة المؤرخ الأخيرة عن فكرة الحادثة، ما دامت أكثر أهمية من إسهام الحادثة في تطوّر الحبكة من كونها قصيرة وعصبية مثل انفجار[21].

وقد التهم صدع الحقبة الزمنية الطويلة، متابعاً بروديل، مدرسة الحوليات بأسرها. وأودّ أن ألبث فيما بعد عند تطورات أخرى أكثر أهمية في كتابة التاريخ الفرنسية المعاصرة، ومدخل المقياس الكبير لتاريخ الإجراءات الكمية المستعارة من الاقتصاديات والموسعة في التطبيق على التاريخ السكاني والاجتماعي والثقافي وحتى الروحي. مع هذه التطورات استدعيَ افتراض مهم آخر عن طبيعة الأحداث التاريخية ووضع موضع السؤال، وهو افتراض فرادة الحادثة، وكونها لا تكرر نفسها أبداً. والتاريخ الكمي هو، في الواقع، تاريخ متسلسل، إذا استعملنا التعبير الذي جعله بيير كانو كلاسيكياً[22]. وهو يقوم على تشكيل سلسلة متجانسة من «الفقرات»، وبالتالي من الوقائع المتكررة التي يمكن معالجتها بالكومبيوتر. ويمكن إعادة تعريف جميع المقولات الأساسية في الزمن التاريخي تعريفاً دقيقاً على أساس «متسلسل». على سبيل المثال، يتحرك الحال من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي، ثم إلى التاريخ عموماً، مما ينتج عنه أن يفهم بوصفه منهج دمج

عدد كبير من التلازمات بين سلاسل بعيدة، في لحظة معينة[23]. وعلى غرار ذلك، فإن فكرة البنية، التي يفهمها المؤرخون بالمعنى المزدوج للعلاقات المعمارية الساكنة لمجموعة معينة، وحركية السكون المتين، لا تحتفظ بانضباطها إلا إذا كانت تحيل على تداخل متغيرات متعددة تفترض جميعها أنها يمكن أن تنخرط في سلسلة. ومن هنا تنزع الحال إلى الإحالة على حقبة زمنية قصيرة، والبنية على حقبة زمنية طويلة، ولكن ضمن منظور تاريخ «متسلسل». وإذا جمعنا بين الفكرتين فإنهما تميلان إلى تعيين استقطاب للبحث التاريخي، اعتماداً على ما إذا كان الانتصار على العرضي والحادث متحققاً بحيث يمتص الحال ويحولها إلى بنية، أو ما إذا كانت الحقبة الزمنية الطويلة ـ التي هي موضع استحسان كتابة التاريخ الفرنسية ـ ترفض أن تذوب في زمن ساكن «للمجتمعات الجامدة» (ص527).

وعلى العموم، يختلف المؤرخون ـ ولاسيما من يختص منهم بالتاريخ الاقتصادي ـ عن زملائهم الاقتصاديين والاجتماعيين في أنهم يميلون إلى المحافظة على إيحاء زماني حتى بالنسبة إلى فكرة البنية. لقد أعانتهم فكرة الحقبة الزمنية الطويلة، في هذه المعركة على جبهتين، على مقاومة كلٍّ من نزع صفة التعاقب الزمني dechronologizing الكاملة عن نماذجهم، والافتتان بالحادث العرضي والمعزول. ولكن بما أن الإغراء الأول يأتي من العلوم الاجتماعية المجاورة، والثاني يأتي من التراث التاريخي نفسه، فإن المعركة تصبح أشد وطيساً على جبهة الأحداث. وبمقياس كبير كان تطور التاريخ الاقتصادي استجابة للتحدي الذي أفرزه الكساد الكبير عام 1929 بصفته وسيلة تحليل تعتمد الحقبة الطويلة قد تجرد الحدث من فرادته الكارثية. وفيما يتعلق بالقتال على جبهة البنى اللازمنية، فهو لم يغب عن الأنظار تماماً. وبوجه تطور الاقتصاديات الكمية الخالصة التي طورها سيمون كوزنتس وجان ماركزيفسكي، كان التاريخ المتسلسل مضطراً لتمييز نفسه عن التاريخ الكمي الخالص، الذي كان يعاب بالتحول إلى إطار يتوجه نحو

الأمة، من خلال تبني الاعتبار القومي نموذجاً له. وما ضحى به التاريخ الكمي للاقتصاديات على مذبح العلم الدقيق هو الحقبة الزمنية الطويلة على وجه التحديد، مستعادة بثمن باهظ من زمن الأحداث الدرامي. وهذا هو السبب في أن موطئ القدم في مناطق جغرافية واسعة والتحالف مع السياسة الأرضية عند بروديل كانا ضروريين، إذا كان على التاريخ المتسلسل أن يظل وفياً للحقبة الزمنية الطويلة، وأن يبقى، بفضل هذه الوساطة، مُطعّماً بساق من التاريخ التقليدي. وهو أيضاً السبب في كون الحال والبنية، حتى وهما يعارض أحدهما الآخر، يتركان على التزامن بصمات أولية المنطق المحايث على الحادث العرضي المعزول.

ويتابع أرنست لابروس مع تاريخ الأسعار، المحاكمة التي أفتتحها فرانسوا سيميان، فيكون أول مؤرخ يدمج فكرة الحال والبنية في مبحثه[24]. وفي الوقت نفسه، فسح الطريق لتوسيع الميدان الذي فتحه أمام التحليل الكمي بسياقة مباحثه من التاريخ الاقتصادي إلى التاريخ الاجتماعي القائم على أبحاث اجتماعية حرفية. والبنية، عند لابروس، مقولة اجتماعية. ولها صلة بالكائنات الإنسانية في علاقاتها بالإنتاج، وبكائنات إنسانية أخرى، بما فيها الدوائر الاجتماعية التي يسميها بالطبقات. ومنذ عام 1950، طفق يحسب «الكميات الاجتماعية» التي تشير إلى خروج الجهاز الإحصائي نحو مناطق أكثر مقاومة للقياس الكمي. وتمثل الكمية الاجتماعية المرور من المستوى الأول، مستوى الاقتصاد، إلى الثاني، وهو المستوى الاجتماعي، متبعاً خط ماركس ولكن دون العناية بالطريقة الماركسية القويمة. ولذلك يتبيّن أن التاريخ الاقتصادي، بما هو نموذج تحليلي، قادر على رفد التطور وتفريعه: فمن جهة علم السكان، ومن جهة أخرى كما سنرى لاحقاً، الجانب الاجتماعي الثقافي، جانب العقليات ، وهو المستوى الثالث تبعاً للابروس.

وكانت منهجية التاريخ الاقتصادي تميز الاستمرار أكثر مما تميز القطيعة

عند مارك بلوخ ولوسيان لوفيفر في منازلة أضداد الوضعيين. وفي الحقيقة، فإن ما أراد مؤسسو مدرسة الحوليات خوض القتال ضده في المقام الأول هو الافتتان بالحدث الفريد الذي لا يتكرر، ثم بتحديد التاريخ من خلال إثباتات زمنية محسنة لمعيار سكن، وبالتالي وربما في الدرجة الأولى، لغياب المعيار الخاص بالاختيار، وبالنتيجة لأية مشكلة بتوسيع ما يعدونه «واقعة» في التاريخ. ولا يكفّ المؤرخون عن تكرار القول إن الوقائع ليست معطاة في الوثائق، بل تنتقى الوثائق لتؤدي وظيفة في مشكلة معينة. وليست الوثائق نفسها بمعطاة فقط. بل إن الأراشيف الرسمية هي مؤسسات تعكس الاختيار الضمني لصالح التاريخ مفهوماً كإضمامة من الأحداث وأخبار الدولة. وما دام هذا الاختيار لم يرد ذكره، فإن الواقعة التاريخية قد تبدو محكومة بالوثيقة، وقد يبدو المؤرخون وكأنهم يتلقون مشكلاتهم من هذه الأشياء باعتبارها معطاة.

في هذا الاكتساح لميدان التاريخ بأسره من قبل التاريخ الكمي أو المتسلسل، لابد من توجيه اهتمام خاص للتاريخ السكاني، ولاسيما بسبب مضامينه الزمنية. ذلك أن هذا المبحث يهتمّ أولاً بعدد الناس، ثم توزيع هذه الأعداد بحسب علاقاتها بمعيار استبدال الأجيال على كوكب الأرض. فالتاريخ السكاني، أي علم السكان في المنظور الزمني، يسجل الارتقاء البيولوجي للإنسانية مأخوذة ككل[25]. وفي الوقت نفسه، يكشف الإيقاع العالمي للسكان الذين يجعلون الحقبة الزمنية الطويلة مقياس أنصاف الألفيات، ويضعون موضع السؤال تحقيب التاريخ التقليدي. وأخيراً فإن علم السكان، كما يفهمه المؤرخون، يلقي الضوء على الرابطة بين حجم السكان ومستويات الثقافة والحضارة[26].

بهذا المعنى، يضمن علم السكان التاريخي الانتقال بين التاريخ المتسلسل على المستوى الاقتصادي والتاريخ المتسلسل على المستوى الاجتماعي، ثم المستوى الثقافي والروحي، إذا استعدنا مستويات لابروس الثلاثة.

ويجب أن نفهم من المستوى الاجتماعي نطاقاً واسعاً من الظواهر بدءاً مما يسميه بروديل في عمل أساسي آخر بالحضارة المادية (أو بنى الحياة اليومية) حتى ما يسميه آخرون بتاريخ العقليات[27]. وتشكل الحضارة المادية الصلب الحقيقي لهذا المستوى لطبيعتها ذات النطاق الواسع: إيماءات، إسكان، أطعمة..الخ. ولهذا السبب اعتبر بروديل ترتيبها في مراحل الزمانية، تبعاً لنموذج كتاب «البحر المتوسط» مناسباً جداً مثلما هو الحال مع ملاءمة الحقب الزمنية وسلاسل الأعداد[28].

لم يكن الهدف من هذه الغارة الوجيزة على ميدان التاريخ الكمي سوى الإشارة إلى الاستمرارية في صراع كتابة التاريخ الفرنسية ضد تاريخ الأحداث، وضمناً، ضد الطريقة السردية المباشرة في كتابة التاريخ. ومن الجدير بالذكر في هذا الخصوص، أن التاريخ الجديد، لكي يحرر نفسه من قبضة الأحداث، كان عليه أن ينضم إلى مبحث آخر لم يكن الزمن عنده بالهم الأساسي. لقد رأينا أن تاريخ الحقب الزمنية الطويلة متولد عن الاقتران بالجغرافيا، وأن التاريخ الكمي، بقدر ما هو تاريخ حقب زمنية طويلة، يولد من الاقتران بالاقتصاديات. وإقران التاريخ بمبحث آخر يؤكد أهمية السؤال عن مدى بقاء التاريخ تاريخياً في هذا الزواج النفعي. في كل حالة تمدنا العلاقة بالأحداث بمحكّ مناسب.

وهذه هي الحال أيضاً مع الأنثروبولوجيا التاريخية التي تريد أن تنقل للمسافة التاريخية نوع الانفصال الذي تعطيه المسافة الجغرافية للأنثروبولوجي، وبالتالي أن تكشف عما وراء الخطاب الرسمي للكتبة في الحقبة موضوع الاعتبار، وبالنتيجة، عما وراء الثقافة المكتسبة والأزياء والإيماء والخيال، أي بوجيز العبارة، الثقافة الشعبية. ويتوفر خير مثال على هذا النوع من الدراسة في كتاب جاك لوغوف «الزمان والعمل والثقافة في القرون الوسطى»[29]. وهو يقترح أن نشكل «أنثروبولوجيا تاريخية للغرب ما قبل الصناعي» (المقدمة).

ولكن لن يفوت على الفيلسوف الاهتمام بما قيل هناك عن الزمن تحديداً. لا عن زمن الأحداث المروية، بل الزمن كما تمثله أناس القرون الوسطى. ومن المدهش أن ينحصر اهتمام المؤرخ بتمثيل هذا الزمن الذي يصنع الحدث. «إذاً، يتخذ الصراع بين زمن الكنيسة وزمن التجار مكانه بوصفه أحد الأحداث الرئيسة في التاريخ العقلي لتلك القرون في قلب القرون الوسطى، حين كانت آيديولوجية العالم الحديث تتشكل تحت ضغط البنى والممارسات الاقتصادية الفاسدة» (ص30). وللوصول إلى زمن الناس هذا، الذي صار موضوعاً للأنثروبولوجي، وعلى الخصوص لتأشير تقدم زمن التجار، لابد لنا أن نستجوب نصوص الاعترافات حيث نستطيع متابعة التغيرات التي طرأت على تعريف الخطايا وتصنيفها. ولتثمين هذه الزعزعة العقلية والروحية للإطار الزمني، لابد لنا أن نلاحظ مولد الساعات وانتشارها، حيث أُبدلت ساعات العمل الريفية السائدة، والمواعيد التي كان يعلن عنها قرع الأجراس، بزمن دقيق. ولا يصير المؤرخون أنثروبولوجيين إلا حين يحدث التعارض بين الثقافة العالمة والثقافة الشعبية بوصفه محور هذه المشكلة. والسؤال هو هل يظل هذا التاريخ تاريخياً. يظل كذلك ما بقيت الحقبة الزمنية الطويلة حقبة زمنية. وبهذا الخصوص يذكرنا تشكيك لوغوف بمكانة مفردة التعاقب، وهي مفردة منقولة عن السيمياء والأنثروبولوجيا البنيوية، بتشكيك بروديل حول مكانة النماذج عند ليفي ـ شتراوس[30].

وفي الحقيقة، ما يعني المؤرخ ليس «أنظمة القيمة» ومقاومتها للتغير وحسب، بل تبدلاتها أيضاً. وسأعود عند نهاية الفصل السادس إلى اقتراح سأغامر بجعله الآن أساس نقاشنا. قد نتساءل ما إذا كان لا يجب على التاريخ، ليظل تاريخياً، أن يستفيض في التغيرات البطيئة، من حيث هي أشباه أحداث quasi-events تتقلص ذكراها بأثر مشابه لما يحصل مع الفلم المسرَّع. ألا يعامل لوغوف الصراع الرئيس حول تثمين الزمن نفسه بوصفه «أحد أحداث التاريخ العقلي في هذه القرون»؟ لا نستطيع أن ننصف هذا

تماماً كما أن التاريخ شبه ـ قصصي. ويكون التاريخ شبه ـ قصصي بمجرد أن يضع شبه ـ حضور الأحداث «أمام عيون» القارئ عن طريق إضافات سردية حية غير حدسيتها وحيويتها، الصفة المتملصة لماضوية الماضي، التي تضيؤها مفارقات التمثيل. ويكون السرد القصصي شبه ـ تاريخي بمقدار ما تكون الأحداث غير الواقعية المروية وقائع ماضية بالنسبة للصوت السردي الذي يخاطب القارئ. وبهذا تشبه الأحداث الماضية ويشبه القصص التاريخ.

والعلاقة فضلاً عن ذلك دائرية. فالقصص بصفته شبه ـ التاريخية يضفي على الماضي صبغة الحيوية التي تجعل من كتاب عظيم في التاريخ تحفة أدبية.

والسبب الثاني الذي يدعو لاعتبار «كأنما الماضي» أمراً جوهرياً للسرد القصصي له علاقة بالقاعدة الذهبية في الحبك، حيث نقرأ لدى أرسطو تحديداً أن الحبكة الجيدة يجب أن تكون محتملة أو ضرورية. بل إنه يقابل بصراحة بين ما كان من الممكن أن يقع وما وقع فعلاً (فن الشعر 145 ـ 5). يهتم التاريخ بالماضي الفعلي، بينما يعنى الشعر بالممكن. على أن هذا الاعتراض ليس بأكثر إلزاماً من اعتراض واينرتش. إذ لم يكن أرسطو معنياً على الإطلاق بالاختلاف بين الماضي والحاضر. وهو يعرّف ما وقع من خلال الجزئي وما كان يمكن أن يقع من خلال الكلي: «ما يقوله أو يفعله نمط من الناس، في وقت معين، إما على مقتضى الاحتمال أو بالضرورة» (145ل ب9)[12].

واحتمالية الكلي هي التي تطرح مشكلة هنا. وهذه الاحتمالية ليست بعديمة الصلة، عند أرسطو نفسه، بما سميناه تواً بشبه ـ الماضي. ففي الصفحة نفسها التي تتمّ فيها المقابلة بين التاريخ والشعر، يطري أرسطو شعراء المأساة لأنهم اكتفوا بـ«استعمال الأسماء التاريخية، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الشيء المحتمل ممكن التصديق، أما ما لم يقع فإننا لا نشعر أنه محتمل». يقترح أرسطو هنا أننا لكي نميل إلى تصديق شيء ما فيجب أن

تكون للمحتمل علاقة إمكانية المطابقة verisimilitude مع ما حصل سابقاً. فهو غير معني فعلاً ما إذا كان يوليسز أو أغاممنون أو أوديب أناساً حقيقيين في الماضي. لكن يجب أن تتظاهر المأساة بإحالة إلى خرافة تكمن وظيفتها الرئيسة في ربط الذاكرة والتاريخ بالمستويات السحيقة من حكم الأسلاف.

غير أن تظاهر الماضي هذا بالقصص قد غطت عليه لسوء الحظ النقاشات الإجمالية التي أثارتها الرواية الواقعية. وهكذا يُخلط احتمال المطابقة مع نمط المشابهة بالواقع الذي يضع القصص على مستوى واحد مع التاريخ. من هذه الناحية، يصح بالتأكيد القول إن الروائيين الكبار في القرن التاسع عشر يمكن أن يُقرأوا بوصفهم مؤرخين مساعدين أو بعبارة أفضل بوصفهم علماء اجتماع، وكأن الرواية كانت تشغل مكاناً ما زال فارغاً في عالم العلوم الإنسانية. على أن هذا المثال لا يخلو من تضليل في آخر المطاف. إذ لا يتعلق الأمر بأن تقوم الرواية بدور تاريخي أو اجتماعي مباشر، يضاف إلى دورها الجمالي، لكي تثير مشكلة جديرة بالاهتمام فيما يتعلق باحتمال مطابقتها مع الخارج. وينبغي العثور على المحاكاة الحقيقية للفعل في الأعمال الفنية التي يتضاءل اهتمامها بعكس حقبتها. والتقليد، بالمعنى العادي للكلمة، هو العدو الذي لا يضاهى للمحاكاة هنا. فالعمل الفني لا يكشف عن وظيفته في القيام بمحاكاة حقيقية إلا حين ينقطع عن هذا النوع من احتمال المطابقة. وهكذا يختلف شبه ـ الماضي في الصوت السردي اختلافاً كلياً عن ماضي الشعور التاريخي. لكنه يتماهى بالمحتمل بمعنى ما كان يمكن أن يقع. وهذه الملاحظة «الماضوية» هي التي تتردد في كل ادعاء بالمطابقة بعيداً عن التصوير المرآوي للماضي.

إن التأويل الذي أقترحه هنا للصفة «شبه ـ التاريخية» للقصص يتداخل تداخلاً واضحاً بالتفسير الذي اقترحته أيضا للصفة «شبه ـ القصصية» للماضي التاريخي. وإذا صحَّ أن إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تتمثل في أن يطلق، استرجاعياً، بعض الإمكانيات التي لم تتحقق فعلياً في الماضي

التاريخي، فإن القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريرية بسبب طبيعته شبه ـ التاريخية. بهذه الطريقة يصبح شبه ـ الماضي في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيات المدفونة في الماضي الفعلي. إذ يتضمن «ما كان يمكن أن يحدث» ـ أو الممكن على حد تعبير أرسطو ـ كلاً من احتمالات الماضي «الواقعي» والاحتمالات «غير الواقعية» في السرد الخالص.

وربما كانت هذه القرابة العميقة بين احتمال المطابقة في السرد الخالص والإمكانيات غير المتحققة في الماضي التاريخي تفسر، بدورها، لماذا لا تشكل حرية القصص في علاقتها بقيود التاريخ ـ وهي القيود التي يختصرها البرهان التوثيقي ـ كما ذكرنا سابقاً، الكلمة الأخيرة عن حرية القصص. وإذا تحرر القصص من القيد الخارجي للبرهان التوثيقي، أفلا يخضع داخلياً لالتزامه بشبه ـ ماضيه، الذي هو اسم آخر لاحتمال المطابقة؟ إذا تحرر الفنانون من ...فلا بدَّ أن يجعلوا أنفسهم أحراراً من أجل...إن تصدق هذه الحال فكيف نفسر عذاب الخلق الفني ومعاناته؟ ألا يمارس شبه ـ الماضي في الصوت السردي قيداً داخلياً على الإبداع الروائي يفرط في شدته لكونه لا يتطابق مع القيد الخارجي للوقائع التوثيقية؟ ألا يتظاهر قانون الإبداع العسير، الذي يتمثل في نقل أدق صورة مكتملة لرؤية العالم من شأنها أن تحيي الصوت السردي، بمحاكاة دين المؤرخ، حتى لا يمكن تمييزه عنه، لأناس الماضي والموتى؟ دَينٌ بدينٍ، فمن منهما، المؤرخ أم الروائي، الأكثر إفلاساً؟

في الختام، يستند تقاطع التاريخ مع القصص في إعادة تصوير الزمان، في التحليل الأخير، على التداخل المتبادل، فتتبادل اللحظة شبه ـ التاريخية للقصص الأماكن مع اللحظة شبه ـ القصصية للتاريخ. وفي هذا التقاطع، في هذا التداخل المتبادل، وفي تغيير الأمكنة، يتأصل ما نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخيالية للسرد، على خلفية التباسات ظاهراتية الزمان[13].

أي نوع من أنواع التشميل يقبل هذا الزمان، الصادر عن إعادة التصوير من خلال السرد، إن كان عليه أن يكون قادراً أن يستهدف بوصفه الجماعي الفريد الذي يلمُّ أطراف جميع إجراءات التقاطع التي وصفناها لتونا؟ ذلك هو السؤال الذي يظل بحاجة إلى فحص.

9

الفصل التاسع

التخلي عن هيغل

أصبحت المواجهة مع هيغل التي أُزمع القيام بها ضرورة بفعل انبثاق مشكلة ناشئة عن النتيجة التي أفضت إليها الفصول الخمسة السابقة. وهذه المشكلة، التي أوجزت بيان خطوطها العامة في الصفحات التمهيديّة في القسم الثاني من هذا الجزء، تنبع من المسلمة الخاصة بواحديّة الزمان، التي ما برحت تلهج بها كل فلسفة عظيمة عن الزمان. ويُمثَّل الزمان دائماً في هذه الفلسفات بوصفه مفرداً جمعياً. وهذه المسلمة لا تستطيع أن تأخذ بها ظاهراتيات الزمان، المشار إليها سابقاً، إلا على حساب مصاعب كبرى سأعود إلى تناولها مرة أخرى في الفصل الختامي. أما السؤال الآن فيتعلّق بما إذا كان الشعور التاريخي الواحدي، القادر على مقارنة نفسه بهذه الواحديّة المسلَّم بها عن الزمان، وعلى جعل التباساته مثمرة وذات جدوى، ينشأ عن تقاطع الاستهدافات المرجعيّة للسرد التاريخي والقصصي.

فيما يخصّ مشروعيّة هذا السؤال الأخير، لن أعود إلى الحجّة المستمدة من دلالة كلمة (تاريخ) على الأقل في الحقبة الحديثة. غير أننا سنتناول هذه الحجّة في بداية الفصل القادم. أما هنا فأُفضّل البحث عن مستند

لسؤالنا عن تشميل الشعور التاريخي في المصاعب التي واجهناها سابقاً في سياق الفصل الذي كرّسناه لواقعيّة الماضي في ذاته. إذا كان الإخفاق النسبي، كما أقررنا حينئذٍ، لكل فكر عن الماضي في ذاته ينبع من تجريد الماضي، ومن انفصام روابطه بالحاضر والمستقبل، ألا ينبغي البحث عن الجواب الحقيقي لالتباسات الزمان في نمط الفكر الذي يريد أن يحيط بالماضي والحاضر والمستقبل ككل؟ ألا ينبغي لنا أن نكشف من تباين الأنواع الرئيسة، التي يقوم عليها تمثيل الماضي بذاته (إعادة التفعيل، طرح الآخريّة والاختلاف، الاندماج الاستعاري) عن عرض من أعراض نوع من التفكير لم يجرؤ على الارتقاء بنفسه لتناول التاريخ بوصفه تشميلاً للزمان في الحاضر الأبدي؟

من هذا السؤال يأتي الإغراء الهيغلي.

الإغراء الهيغلي

لم يعد التاريخ الذي تتخذ منه الفلسفة الهيغليّة موضوعتها الرئيسة هو نفسه تاريخ المؤرخين، بل هو تاريخ فيلسوف[1]. ويتحدث هيغل عن «تاريخ العالم»، وليس عن «تاريخ كلي». لماذا؟ لأن الفكرة القادرة على منح التاريخ وحدة ـ أي فكرة الحريّة ـ لا يفهمها سوى شخص جاب فلسفة الروح كلها، كما صوّرتها «موسوعة العلوم الفلسفيّة»، أي شخص فكّر بالظروف التي تصنع الحريّة، العقليّة والواقعيّة، في عمليّة التحقق الذاتي للروح. بهذا المعنى، لا يستطيع أحد سوى الفيلسوف أن يكتب هذا التاريخ[2].

ولذلك لا توجد مقدمة واقعيّة لـ«تطبيق الفكر على التاريخ» (ص25). فهو يؤسس نفسه من دون أيّة نقلة أو مرحلة وسطى على فعل إيمان فلسفي ينتمي إلى الجوهر نفسه الذي ينتمي إليه النظام: «إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها هي الفكرة البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل

يحكم العالم، ولذلك فإن تاريخ العالم قد جرى بحسب عمليّة عقليّة» (ص27)[3]. يظلّ هذا الاعتقاد، عند المؤرخ، مجرد افتراض، مجرد «مسلمة»، وبالتالي فكرة مفروضة قبلياً على الوقائع. أما عند الفيلسوف المتأمل فهو يمتلك سلطة «تعريف ذاتي» للنظام برمته. هذه هي الحقيقة ـ حقيقة أن العقل ليس مجرد مثال عقيم، بل هو قوة. وهو ليس محض تجريد، أو شيئاً كان ينبغي أن يكون، بل هو قوة لامتناهية تنتج، خلافاً للقوى المتناهية، الظروف الصالحة لتحققها. هذه العقيدة الفلسفيّة تلخّص خير تلخيص «ظاهراتيّة الروح» وكذلك «الموسوعة»، وتتولى مرة أخرى تفنيدها العنيد للانشطار بين نظام شكلي للفكرة ونظام تجريبي يقوم على الوقائع. فما هو واقعي هو عقلي، وما هو عقلي هو واقعي. هذا الاعتقاد الذي يحكم كل الفلسفة الهيغليّة للتاريخ، لا يمكن تقديمه إلا بطريقة مفاجئة ودفعة واحدة، ما دام النظام ككل هو الذي يبرهن عليه[4].

لكن فلسفة التاريخ لا تكتفي بتحصيل الحاصل البسيط هذا الذي أشرت إليه. ذلك أنها إذا شاءت في التحليل الأخير أن تكشف عن نفسها بوصفها تحصيل حاصل عملاقاً، ففي نهاية المطاف، أي حيث يبدو تحصيل الحاصل هذا برهاناً. وأودّ الآن أن أركز على صياغات هذا الاجتياز ففيها يتحقق إلغاء السرد (Aufhebung). ويضع هيغل هذه الصياغات تحت إشارة «تحديدات» العقل (Bestimmung). وحين لم يتمكن كتاب «محاضرات في فلسفة التاريخ»، لكونه عملاً شعبياً نسبياً، من إعادة إنتاج بنية البرهان المعقدة التي تستعيرها «الموسوعة» من المنطق الفلسفي، فقد اكتفت «المحاضرات» بصورة محاججة أكثر خارجيّة، منشأة على لحظات مألوفة عن فكرة تحصيل الحاصل العاديّة (دون العودة إلى التناهي الخارجي): وتتمثل هذه اللحظات في الهدف والوسيلة والمادة والتحقق. ولهذا التقدم من خلال لحظات أربع في الأقل حسنته في توضيح أن معضلة المساواة بين العقلي والواقعي، التي هي صورة من صور التأمل المستعجل، حين تتحدد بالعلاقة بين الوسيلة

والغاية، قد تبدو قادرة على التأسيس بسهولة أكثر. وهذا التراجع عن تناول الكفاية النهائيّة لا يخلو من دلالة بالنسبة لمشكلة توسط كامل، كما سيتضح بعد قليل.

تكمن اللحظة الأولى من العمليّة الفكرية في وضع غاية نهائيّة للتاريخ: «تفسر محاولة تحديد العقل بنفسه ـ إذا اعتبرنا العقل ذا علاقة بالعالم ـ السؤال عمّا هي الغاية النهائيّة (Endzweck) للعالم» (ص44). وليس هذا التصريح الحاد بتصريح مفاجئ، إذا تذكرنا أن فلسفة التاريخ تسلم قبلياً بالنظام الشامل. وهي وحدها تتيح لنا ان نعلن أن هذه الغاية النهائيّة تتمثل في التحقق الذاتي للحريّة. وتميّز نقطة الانطلاق هذه، بنقلة واحدة، تاريخ العالم الفلسفي، الذي يدعى مرة أخرى تأملاً فكريّاً في التاريخ. وبالنتيجة، يقرأ التاريخُ الفلسفي التاريخ ـ وهو في الأساس التاريخ السياسي ـ تحت هداية فكرة أن الفلسفة وحدها يمكن أن تضفي عليه المشروعيّة بالكامل. ويصحّ القول إن الفلسفة تقحم نفسها في طرح السؤال نفسه.

وعلى أيّة حال، فإن تأملاً لا يتصدى لأسئلة الغاية والمادة والتحقق لن يتمكن من تخطي مستوى «التحديد المجرد للروح» (ص47)، بمعزل عن «برهانها» التاريخي. وفي حقيقة الأمر، فإن تحديد الروح، من خلال طريق آخر سوى براهينها لا يمكن تعيينه إلا من خلال مقابلتها بالطبيعة (المصدر نفسه). وتبقى الحريّة نفسها مجردة ما دامت تبقى في مقابلة مع التحديدات عن طريق المادة الخارجيّة. إذاً تجد قوة الروح على البقاء «في داخل نفسها» (bei sich) وجهها «الخارجي» في المادة. وحتى التقديم الموجز لتاريخ الحريّة، بوصفه امتداداً كميّاً للحريّة، ـ حيث لم يكن في الشرق سوى شخص واحد حر، وحيث كانت قلة من الأحرار لدى الأغريق، وحيث الإنسان، بما هو إنسان، حر في المسيحيّة الجرمانيّة (ص54) ـ يظلّ قولاً مجرداً ما دمنا لا نعرف وسيلته. بالتأكيد لدينا هنا تخطيطيّة لتطور الروح وتخطيطيّة «لأدوار» تاريخ العالم، لكننا نفتقر إلى التحقق والواقع الذي

يتماشى مع الإثبات المدوي أن الهدف الوحيد للروح هو جعل الحريّة واقعيّة (ص55 ـ 67). والملاحظة «العينيّة» الوحيدة التي تعطى لإثبات أن الروح تنتج نفسها بوصفها «نتاجها الخاص» (ص48) تتمثل في تماهيها مع «روح شعب» (Volksgeist) (ص55). وروح شعب هذه على وجه التحديد في جوهرها وفي وعيها، أي في التاريخ الأصلي، تحقق التمثيل. وعلى نحو عام، مع روح شعب، نعبر عتبة التاريخ ونترك وراء ظهورنا المنظور الفردي المحدود. مع ذلك، لا يعبر هذا التقدم الواقعي نحو ما هو عيني حدود «التحديد المجرد» ما دام يكتفي بأن يضيف إلى أرواح الشعوب المتعددة روح العالم (Weltgeist)، تاركاً بهذه الطريقة جنباً إلى جنب تعددية إلهية للأرواح وأحادية الروح الكليّة. وما دمنا لم نسلط الضوء على الكيفيّة التي تكون بها روح شعب جزءاً من روح العالم فإننا لم نتغلب على تجريد إثبات أن «تاريخ العالم ينتمي إلى عالم الروح». كيف يمكن لانحدار أرواح شعب معين، إذا أخذ في زمان ما على انفراد، وصعود أرواح شعب آخر، أن يشهد على خلود روح العالم، أي خلود الروح الكليّة بما هي كذلك؟ وكون الروح الكليّة تدخل على التوالي في هذا التصور التاريخي أو ذاك هو نتيجة لازمة للإثبات (الذي ما زال مجرداً) حول كون الروح الكليّة روحا واحدة طوال تعيّناتها المختلفة. وتحقق معنى هذا العبور الذي تسلكه الروح الكليّة من شعب إلى آخر هو أقصى نقطة في الاستيعاب الفلسفي للتاريخ.

عند هذه النقطة الحاسمة يظهر السؤال حول الوسيلة التي تمنحها الحريّة لذاتها بغية تحقيق ذاتها في التاريخ. وعند هذه النقطة أيضاً تتدخل الأطروحة الشهيرة عن «مكر العقل». لكن من المهم عند هذه النقطة آن نلاحظ أن مكر العقل يشكل خطوة واحدة فقط في طريق التحقيق الكامل للعقل في التاريخ. زد على ذلك، أنّ هذه المحاججة نفسها تشتمل على خطوات متعددة، تتسم جميعها بالمحاذير، كأنما المراد منها تلطيف صدمة متوقعة (ص68 ـ 93).

وأول شيء يجب أن نعلمه هو أن حل الوسائل يجب البحث عنه في نظرية للعمل إذ إن أول تحقيق لهدف الحرية يتمثل بالفعل في توظيف هذه الحرية في مصلحة ذاتيّة، لأن «الحق اللامتناهي للذات هو الذي يشبع عن طريق نشاطه وعمله» (ص70). بهذه الطريقة يُطرَح جانباً كل تنديد أخلاقي من أنانيّة مزعومة للمصلحة. وعلى هذا المستوى نفسه أيضاً من نظريّة الفعل يمكن إثبات أن المصلحة تتلقى طاقتها الدافعة من «الانفعال أو الهوس» (passion). ونحن نتذكر قولاً آخر شهيراً لهيغل: «ما من شيء عظيم تحقق في العالم دون انفعال (هوس)» (ص73). بعبارة أخرى، ليس الاقتناع الأخلاقي بشيء من دون تعبئة كاملة وبدون تحفظ من أجل فكرة يحركها الانفعال والهوس. والرهان في هذا القول هو على وجه التحديد ما يسميه الوعي الحاكم في «ظاهراتيّة الروح» بالشر، أي التركيز على جميع قواي الفاعلة من أجل إشباع الأنا.

كيف تستطيع روح العالم، المولودة من روح شعب ما، أن تضمَّ هذه الاعتقادات، بوصفها «وسيلة» تحققها، مع أنها اعتقادات متجسدة في مصالح، وتحركها الانفعالات، ويماهيها الفكر الأخلاقي بالشر؟ يستدعي التأمل هنا ثلاث خطوات جديدة.

الأولى، تضاف خطوة حاسمة لتحليل الانفعال (الهوس). في القصد الذي يلازم الانفعال يتخفى قصدان: أحدهما يعيه الفرد، والآخر يجهله. على الجانب الأول، يتجه الفرد بذاته نحو غايات محددة ونهائيّة، وعلى الجانب الثاني، يخدم على غير معرفة منه، مصالح تتخطى وجوده الشخصي. فكل من يفعل شيئاً ما، ينتج آثاراً غير مقصودة تجعل أفعاله تفلت من مقاصده وتطوِّر منطقها الخاص. وكقاعدة عامة، «فإن فعلاً مباشراً يمكن أن يحتوي كذلك شيئاً أوسع مما يظهر في إرادة فاعله ووعيه» (ص75)[5].

وعن طريق اللجوء إلى هذا القصد الثاني الخفي، يعتقد هيغل أنه

اقترب من هدفه، الذي يتمثل في إلغاء الصدفة (ص28). لأن هذا الذي هو «ما سوى المقصود»، بالنسبة إلى تاريخ أصيل وتاريخ تأملي، قد يكون الكلمة الأخيرة[6]. ويتمثل «مكر التاريخ» على وجه الدقة في أن يتناول الـ«ما سوى» هذا ويضمّنه في خطط روح العالم (Weltgeist).

كيف؟ عن طريق خطوة ثانية قدماً نترك تاريخ المصالح الذاتيّة ونبدأ في التأمل في الآثار غير المقصودة للفرد على عالم مصالح الشعب أو الدولة. لذلك يجب أن نضمّن نظريّة «الوسيلة» نظريّة أخرى عن «مادة» التاريخ العقلي. والدولة هي المكان، التصور التاريخي، الذي تجتمع فيه الفكرة مع تحققها. وخارج الدولة، لا توجد مصالحة بين الروح، التي تسعى لتحقيق الحريّة، والأفراد الذين يبحثون انفعاليّاً بـ(هوس) عن إشباع في أفق مصالحهم الخاصة. وتظلّ هناك هوة قائمة بين ما «في ـ ذاته» في هذه الحريّة المتجهة صوب الإرادة، وما «من أجل ـ ذاته» في الانفعال. ولا يستجيب هيغل لهذا التناقض بمصالحة سهلة. بل يبقى التناقض حاداً ما بقيت المحاججة ضمن قيود تناقض السعادة والشقاء. وفي الحقيقة، يجب أن نعترف أن «التاريخ ليس التربة التي تنمو فيها السعادة» (ص79). بل المفارقة أن صفحات سعادة الشعوب هي الصفحات التي تبقى بيضاء .**ويجب أن نتخلى عن العزاء من أجل التوصل إلى المصالحة.** وهكذا قد نتمكن من أن نربط هذه الخطوة الثانية بالخطوة الأولى. ومن وجهة نظر الفرد، فإن المصير الكارثي لرجال من طراز الاسكندر المقدوني أو قيصر (وربما نابليون أيضاً) هو تاريخ مشروع فاشل. (إذ يظل هذا التاريخ حبيسا في إطار الدائرة الذاتيّة للفعل فيضلل مقصده). ولن يبدو فشل هؤلاء الأفراد ذا دلالة إلا من خلال وجهة نظر المصالح العليا للحريّة وتقدمها في الدولة.

تبقى هناك خطوة أخيرة لابدّ من الإقدام عليها، وقد لمّح إليها المثال السابق. فبمعزل عن «التربة» - (Boden) التي هي الدولة ـ حيث تتوافق مصالح الحريّة العليا، التي هي في الوقت نفسه مصالح الروح، والمصالح الذاتيّة

الأنانية للأفراد، تتطلب المحاججة أيضاً فاعلين استثنائيين قادرين على حمل مصائرهم، التي تتخطى ما هو سائد ومألوف، وحيث تضيف النتائج غير المقصودة لأفعالهم حريّة داعمة لتقدم مؤسسات الحرية. ويسمي هيغل الذوات الفاعلة في التاريخ، التي يتداخل فيها الانفعال والفكرة المطلقة، بـ«رجال التاريخ العظام» (die grossen Welthistorischen Individeun) (ص76). وهم يظهرون على مشهد الأحداث حين تحمل الصراعات والتناقضات شهادة على حيويّة روح شعب ما. وحين تبحث «فكرة إنتاجيّة» ما (ص82) عن إفساح المجال لتطوّر إضافي. وهذه الفكرة الإنتاجيّة لا يعرفها أحد. فهي تسكن الرجال العظام، دون أن يفطنوا لها، وتظل انفعالاتهم تستهدي بالكامل بهذه الفكرة التي تبحث عن تحقيق لها. ويمكننا أن نقول، بعبارة أخرى، إنهم يجسدون kairos سمة عصر ما. فأصحاب الانفعال هم أهل الشقاء في الوقت نفسه. يهبهم انفعالهم الحياة، ويسلبها منهم مصيرهم. وهذا الشر وهذا الشقاء هما «تحقيق الروح». بهذه الطريقة، تختلط النبرة العالية للأخلاقيين مع حقارة الحساد. وما من جدوى في التوقف كثيراً أمام القول المأخوذ من «ظاهراتيّة الروح»، الذي اقتبستْه من غوته: «ما من سيّد بطل أمام خادمه الخصوصي» (ص87). وبالمقارنة مع هذين النوعين من الأفراد ذوي المزاج السيء، اللذين غالباً ما يكونان شخصاً واحدا بعينه، يجب أن تواتينا الجرأة على القول إن «الشخص القوي لابدّ أن يطأ بقدميه على أزهار مجهولة كثيرة، وأن يدمّر أزهاراً كثيرة في طريقه» (ص89).

الآن فقط يتحدث هيغل عن «مكر العقل» (List der Vernunft) (المصدر نفسه). ولذلك فهو يتحدث عنه في سياق اكتسب الدقة من خلال الطابع المزدوج للشر والشقاء، أولاً، شريطة أن تكون مصلحة جزئيّة يحييها انفعال عظيم، عفو الخاطر، في خدمة إنتاج الحريّة لذاتها، وثانياً شريطة أن يتمّ تدمير الجزئي بغية الإبقاء على الكلي. ويكمن «المكر» هنا فقط في حقيقة أن العقل «يجعل الانفعالات تعمل في خدمته» (المصدر نفسه). فبالإضافة إلى

مظهرها الهدّام الواضح من منظور خارجي، وطبيعتها الانتحاريّة الواضحة داخليّاً، فهي تحمل مصير غايات عليا. ومن هنا تأتي أطروحة مكر العقل لتحتلّ المكان الذي تعزوه مباحث العدالة الإلهيّة (أو الثيوديسيا) للشر حين تحتجّ أن وجود الشر ليس عبثاً. غير أن هيغل يؤمن بأن فلسفة الروح تفلح حيث أخفقت مباحث العدالة الإلهيّة حتى الآن، لأنها وحدها تبيّن كم يستفيد العقل من الانفعالات، وينشر قصديتها الخفيّة، ويدمج قصدها الثاني بالمصير السياسي للدولة، ويجد في رجال التاريخ العظام نخبة مغامرة الروح هذه. وأخيراً هاهي الغاية النهائيّة تجد «وسيلتها»، التي لا تكون خارجيّة عنها، بقدر ما تسعى لإشباع غاياتها الجزئيّة التي تحقق بها هذه النخبة الروحيّة أهدافاً تتعالى عليها، وبقدر ما يكمن تبرير التضحية بالجزئيّة، التي هي الثمن الذي يجب سداده، في مكتب العقل الذي تملأه هذه التضحية.

وهكذا يشار إلى النقطة الحاسمة. في مصالحة من دون عزاء، لا تتلقى الجزئيّة التي تعاني، لسبب مجهول عندها، أي إشباع. ولقد ترك شيلر مع حزنه: «فإن قلنا بأن العقل الكلي يتحقق في العالم فإننا لا نحيل بالتأكيد إلى هذا الفرد بالذات أو ذاك الفرد بعينه» (ص28).

لكن المدخل لمحاضرات هيغل لم يكتمل بعد. إذ ما زال هناك شيء ما ناقص إذا كان التحقق العيني للروح الكليّة (Wirklichkeit) يساوي هدفها النهائي أو غاية التاريخ (Endzweck). من هنا يأتي تطوير طويل مكرّس لمادة (das Material) (ص93 ـ 115) العقل الحر. وليست هذه المادة سوى الدولة نفسها، التي أشرنا سابقا إلى دورها عند حديثنا عن التربة التي تنمو فيها عروق عمليّة التحقق الفعلي للحريّة بأسرها. وحول هذا القطب تتجاذب جميع القوى التي تعطي لحماً ودماً لروح الشعوب (دين، علم، فن)، وهذا ما لن نخوض فيه هنا.

والأكثر إدهاشاً أن نتيجة متابعة هذا المساق الذي يتخطى حدود هذا المبحث، تبدو أنها توحي أن مشروع الإدراك أو التحقق الفعلي للروح لا

يمكن أن ينتهي أبداً. من هنا تضاف للمرحلة الرابعة، المعنونة بالتحقق الفعلي (ص44 ـ 124)، التي يميزها تأسيس الدولة القائمة على الحقوق على أساس فكرة مؤسسة ما، مرحلة تكميليّة أخرى عن «مساق تاريخ العالم» (ص124 ـ 151)، حيث يجب أن يكون «مبدأ التطور» بدوره مبنيا على أساس تلك «المراحل المتعاقبة» (ص129) التي تستدعي هي نفسها بحثاً لا ينصرف إلى البدايات بقدر ما ينصرف إلى «مساق» (Verlauf) هذا التطور (ص138). ففي هذا «المساق» (Verlauf) وحده يكتمل التاريخ الفلسفي للعالم ـ أو بالأحرى معه نصل أخيرا إلى أساس العمل الذي سيلي. وينحصر كل ما يبقى في جمع التاريخ الفلسفي للعالم القديم، «المسرح الواقعي لتاريخ العالم» (ص190)، حيث يجب أن ينتظم هذا المساق حول مبدأ مناسب «للأطوار» (die Einteilung der Weltgeschichte) (ص197) لأن إنجاز هذه المهمة هو الذي يشكل البرهان المطلوب[7].

ما الذي يصيره الزمان التاريخي في عمليّة التحقق الفعلي هذه؟ لدى المقاربة الأولى تبدو فلسفة التاريخ وكأنها تكرّس عدم اختزال الصفة الزمانيّة للعقل نفسه، إلى حد أن يتساوى العقل بأعماله. ونحن قد نصف هذه العمليّة بأنها عمليّة «تطور». لكن عمليّة تزمين التاريخ، إذا استعملنا تعبير رينهارت كوسيلك الذي سأعود إليه في الفصل القادم، لا تستنفد نفسها في أرخنة العقل التي تبدو نتيجة هذه العمليّة. فطراز هذا التزمين نفسه هو الذي الذي يثير سؤالاً.

أما لدى مقاربة آضيق، فيبدو وكأن عمليّة التزمين ترتفع إلى فكرة «عودة إلى الذات» (Rückkehr in sich selber) (ص149) للروح ومفهومها من خلال الواقع الذي تتماهى به مع حضورها. ويجب القول إن الفلسفة «معنيّة بما هو حاضر وواقعي» (ص151). وهذه المساواة بين الواقع والحضور هي التي تشير إلى إلغاء السرديّة في التأمل الفكري في التاريخ. وهذا هو المعنى النهائي للعبور من التاريخ الأصيل والتأملي إلى التاريخ الفلسفي[8].

وتستحق الطريقة الي تتحقق بها هذه المساواة بعض الانتباه. وهي في الحقيقة قضيّة تختلف اختلافاً كبيراً عن مجرد إدخال شيء من التحسين على فكرة التقدم، برغم الإثبات الأولي «لدافع الاكتماليّة» (ص125) الذي يضع مبدأ التطور في إطار فلسفة التنوير. النبرة المستعملة للتنديد بالإهمال المفهومي وتفاهة تفاؤل فلاسفة التنوير (Aufklärer) تفاجئنا بحدتها. والصورة المأساويّة عن التطور، التي يقدمها هيغل، بالإضافة إلى السعي لتطابق المنطقي والمأساوي لا تترك مجالا للشك في إرادة هيغل بالأصالة عند تناوله تزمين التاريخ. والتضاد بين الروح والطبيعة هو الأداة التعليميّة لهذا الاختراق المفهومي. «ولذلك فإن التطور ليس بالعمليّة المسالمة الخالية من المعاناة والصراع كما هو الحال في الحياة العضويّة، بل هو جهد عصيب ضد إرادتنا، ضد ذاتنا عينها» (ص127). ودور هذا السلب، وعمل السلب، لن يفاجئ القارئ الذي ائتلف مع المقدمة الطويلة في «ظاهراتيات الروح». والجديد في الأمر هو التطابق بين الزمان التاريخي وعمل السلب. «يتمثل مفهوم الروح في أن التطور التاريخي يجب أن يحدث في العالم الزماني. غير أن الزمان يحتوي تعيين السلبيّة» (المصدر نفسه). وتتوفر صياغة أوضح في قوله: «هذه العلاقة بالعدم هي الزمان، وهذه العلاقة هي بحيث إننا لا نستطيع فقط أن نفكر فيها بل يمكننا أن ندركها بحدسنا الحسي» (المصدر نفسه). كيف؟ وأين؟ في «سلسلة المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» ومن خلالها (ص129)، التي، حين تشير إلى القطيعة بين الزمان البيولوجي والزمان التاريخي تدل على «عودة» الزائل إلى الأبدي.

إن مفهوم «المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» هو بحق المعادل الزماني لمكر العقل. فهو زمان مكر العقل. والشيء الجدير بالملاحظة أكثر من سواه هنا هو أن مفهوم «المراحل المتعاقبة» يكرر، على ارتفاع أعلى للّولب الكبير، سمة واحدة أساسيّة من سمات الحياة العضويّة التي يقطع على الرغم من ذلك معها. وهذه السمة هي سمة دوام الأنواع التي تضمن تكرار

المطابق وتجعل التغير مساقا دورياً. ينقطع الزمان التاريخي عن الزمان العضوي في أن «التغير، في هذه الحالة، لا يحدث على السطح فحسب، بل في عمق المفهوم وداخله» (ص128). «في العالم الطبيعي، لا تتقدم الأنواع، ولكن في عالم الروح، كل تغير تقدم» (المصدر نفسه)، مع التحوط في أن التغير في المعنى من هنا فصاعداً يؤثر في فكرة التقدم. وعند التحول من تصور إلى آخر، يحدث نسخ وإعلاء للتصور السابق. وهذا ما يفسر السبب في أن «الظواهر الروحيّة تحدث في إطار وسط زماني» (المصدر نفسه). ولذلك فإن تاريخ العالم هو في جوهره «تعبير عن الروح في الزمان، تماماً كما أن الطبيعة هي تعبير عن الفكرة في المكان» (المصدر نفسه). لكن المماثلة بين الروح والطبيعة سرعان ما تحوّل هذا التضاد البسيط إلى مجرد مقابلة تعليميّة. وتمتلك التصورات الروحيّة تواتراً مماثلاً لدوام الأنواع. لدى الوهلة الأولى، يبدو هذا الدوام ممتنعاً على عمل السلب. «إذا لم يعتد اللا ـ وجود على شيء ما، فنحن نصفه بأنه دائم» (ص127 ـ 128). وفي الحقيقة، فإن الدوام يكمّل عمل السلب، بفضل الصفة التراكميّة في التغير التاريخي. بهذا المعنى، تتماثل «المراحل» في تاريخ العالم، على صعيد التاريخ، مع دوام الأنواع الطبيعيّة، غير أن بنيتها الزمانيّة تختلف في أن الأمم تذهب، بينما «تبقى» إبداعاتها (ص129). ويمكن لهذه المتوالية من التصورات، بدورها، أن ترتقي بنفسها إلى الأبديّة، لأن التواتر الذي تحرزه كل خطوة، برغم اضطراب الحياة ـ وبفضله ـ يتم تبنيه في تواتر أعلى هو العمق الحاضر للروح. ولا نستطيع أن نغالي في قيمة الجانب الكيفي لهذا التواتر في مقابل الجانب الكمي في الزمان الكرونولوجي (الترتيبي). وتوجز الصياغة الصقيلة من النسخة الأولى من المحاضرات بقولها: «يمثل تاريخ العالم بالتالي المراحل المتعاقبة في تطور ذلك المبدأ الذي يكمن محتواه الجوهري في الشعور بالحريّة» (ص129 ـ 130) إيجازاً جيداً الاختلافات والمماثلات بين مساق الطبيعة ومساق تاريخ العالم. فليست «المراحل المتعاقبة» متوالية زمانيّة

ترتيبيّة، بل هي طي هو في الوقت نفسه نشر، وعمليّة تكشّف، وعودة من الروح إلى ذاتها. والهويّة بين التكشّف والعودة هي حاضر أبدي. وليس إلا من خلال تأويل كمي محض لمتوالية المراحل التاريخيّة تظهر العمليّة لامتناهيّة، وتبدو وكأنها لن تضمَّ إليها قط غايتها المؤجلة أبداً. أما بالنسبة لتأويل كيفي لتواتر هذه المراحل ومساقها، فإن العودة إلى ذاتها لا تتيح لها أن تتبدد في اللامتناهي السيء لتقدم لا ينتهي.

بهذه الروح يجب أن نقرأ المقطع الأخير من طبعة هوفمايستر «للعقل في التاريخ»: «لكن ما تكون عليه الروح الآن، قد كانت عليه دائماً من قبل...فللروح جميع مراحل الماضي الذي ما زال ملتصقاً بها، وتتكوّن حياة الروح في التاريخ من دورة من الدول المختلفة، ينتمي بعضها للحاضر، بينما بدا بعضها الآخر في صور الماضي...وتلك اللحظات التي يبدو آن الروح طلعت منها ما زالت تنتمي لها في أعماق حاضرها. وكما مرّت عبر جميع لحظاتها في التاريخ، لا بدَّ أن تمرَّ عبرها مرة أخرى في الحاضر ـ في المفهوم الذي شكّلته عن ذاتها» (ص151).

وهذا هو السبب في أن التضاد بين الماضي الذي لم يعد له وجود والمستقبل بوصفه منفتحا ليس بتضاد جوهري. يكمن الاختلاف بين الماضي الميّت والماضي الحيّ، ويرتبط هذا الأخير بما هو جوهري. إذا كان اهتمامنا كمؤرخين يدفعنا نحو ماض خلا وانقضى وحاضر زائل، فإن اهتمامنا كفلاسفة يعيدنا نحو ما ليس بماض ولا مستقبل، نحو ما هو موجود، نحو ما له وجود أبدي. لذلك إذا كان هيغل يحصر نفسه بالماضي، مثل مؤرخ غير متفلسف، ويرفض كل أشكال التوقع والتنبؤ، فذلك لأنه يلغي الأزمنة اللغويّة، تماماً كما فعل بارمنيدس في قصيدته، وكما فعل أفلاطون في «طيماوس»، مع فعل «الوجود» الفلسفي. صحيح أن إدراك الحريّة لذاتها يتطلب «تطوّرا»، ولا يستطيع تجاهل «كان» و«يكون» عند المؤرخين، ولكن فقط لأن علينا أن نميّز فيها بين إشارات «يكون» الفلسفيّة. إلى هذه الدرجة،

ومع هذا التحوّط، يحمل التاريخ الفلسفي سمات شكل استرجاع. صحيح أن في فلسفة التاريخ، كما في فلسفة الحق، فلسفةً تأتي إلى المشهد متأخرة جداً. لكن ما يعني الفيلسوف في الماضي هو إشارات النضج التي يشعّ فيها وضوح كاف حول ما هو جوهري. ويتمثل رهان هيغل في أن هناك معنى تراكم يكفي فيها لفكّ مغالق الغاية النهائيّة للعالم في علاقته بغاياته والمادة التي تضمن تحققها.

وقبل أن نعرض الأطروحة الهيغليّة عن الزمان التاريخي للنقد، دعونا نقيّم ما تراهن عليه هذه المناقشة فيما يتعلق بتحليلنا في الفصول السابقة.

تبدو الفلسفة الهيغليّة في البداية قادرة على إنصاف دلالة الأثر. أليس هو تطور أثر العقل في التاريخ؟ في النهاية، ليست هذه هي الحال. إذ يلغي افتراض وجود الزمان التاريخي في الحاضر الأبدي أكثر مما يتحدى الصفة التي لا يمكن تخطيها لدلالة الأثر. ودعونا نتذكر أن هذه الدلالة تكمن في كون الأثر يدلّ دون أن يجعل شيئاً ما يظهر. مع هيغل يزول هذا التحفظ. إذ يعني تشبث الماضي في الحاضر بقاءه. ويعني البقاء الركون إلى الحاضر الأبدي في الفكر التأملي.

ويصحّ قول الشيء نفسه عن المشكلة التي تطرحها ماضويّة الماضي. ولا شكَّ أن الفلسفة الهيغليّة لها مسوّغاتها الكاملة في التنديد بتجريد فكرة الماضي في ذاته. لكنها تذوّب ولا تحلُّ مشكلة علاقة الماضي التاريخي بالحاضر. ألا تتعلق القضيّة، في نهاية المطاف، أنها بينما تحتفظ بالآخر بقدر الإمكان، تريد إثبات النصر النهائي للمطابق؟ وبالنتيجة، يختفي أي عقل بلجوئه إلى الأنواع الرئيسة للمثيل، لأن علاقة التمثيل (بمعنى النيابة عن) هي التي فقدت علة وجودها raison d'être ، تماماً كما فقدت الفكرة المطلقة أثرها الذي ارتبطت به.

الوساطة الشاملة المستحيلة

يجب أن نعترف أن نقد هيغل يستحيل ما لم نضمنه التعبير البسيط عن شكوكيتنا فيما يتعلق باقتراحه الأساسي القائل إن «الفكر الوحيد الذي تحمله الفلسفة معها هو الفكرة البسيطة عن العقل ـ فكرة أن العقل يحكم العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي هو عمليّة عقليّة». هذه هي عقيدته الفلسفيّة، التي يمثل مكر العقل صنوها الدفاعي، والتطور مشروعها الزماني. نعم، تقتضي منا النزاهة العقليّة الاعتراف، بالنسبة لنا، بأن فقدان المصداقيّة الذي باشرته الفلسفة الهيغليّة عن التاريخ له دلالة واقعة فكريّة، لا نستطيع أن نقول بخصوصها إننا حققناها ولا إنها حدثت وحسب، ولا نعرف بخصوصها ما إذا كانت إشارة إلى كارثة ما زالت تشلّنا أو إلى انعتاق لا نتجرأ على الاحتفاء بمجده. واطّراح الهيغليّة وراء ظهورنا، سواء من وجهة نظر كيركغارد، أو فويرباخ، أو ماركس، أو المدرسة الألمانيّة في التاريخ ـ هذا إن لم نأتِ على ذكر نيتشه، الذي سأشير إليه في الفصل القادم ـ يبدو لنا نوعاً من البداية، بل نوعا من الأصل. أعني أن هذا الخروج يرتبط ارتباطاً حميماً بطريقة طرحنا للأسئلة التي لم نعد قادرين على ضمانها من خلال صورة من صور العقل أعلى من الصورة التي يشير إليها عنوان هيغل: «العقل في التاريخ»، بأكثر مما نستطيع القفز فوق ظلنا.

وبالنسبة لتاريخ الأفكار، يمثل الانهيار السريع المدوي للهيغليّة، بعد أن كانت نمطاً فكرياً مسيطراً، واقعة بارزة أشبه بالزلزال. ولكن من الواضح أن كونها حدثت وحدثت بهذه السرعة لا يبرهن على شيء. غير أن الأسباب التي يزعمها خصوم هيغل لسقوط فلسفته، وهي في الواقع فلسفات حلت محلّ فلسفته، تبدو اليوم قضيّة من كبرى قضايا سوء الفهم والضغينة، إذا ما قُرئت النصوص الهيغليّة قراءة حذرة. وهكذا تكمن المفارقة في أننا يجب أن نتنبّه إلى الصفة الفريدة لهذا الحدث الفكري فقط حين ننكر تشويهات المعنى التي سهّلت إقصاء فلسفة هيغل[9].

إن نقداً جديراً بهيغل يجب أن يضع نفسه أمام تأكيده المركزي أن الفلسفة لا تستطيع أن تحظى بالحاضر فقط، من خلال إلمامها بالماضي المعروف، مأخوذاً بوصفه بذرة استباقيّة للمستقبل، بل أيضاً بالحاضر الأبدي الذي يضمن الوحدة الضمنيّة للماضي المنقضي وتجليات الحياة القادمة التي تعلن عن نفسها أصلاً عن طريق ما نفهمه، لأن ما نفهمه كان قد مضى عهده سلفاً.

وهذا العبور، هذه الخطوة التي يستعاد بها الماضي المنقضي في حاضر كل عصر، ويتساوى مع الحاضر الأبدي للروح، هي التي بدا من المستحيل أن ينجزها من جاءوا خلفاً لهيغل، واتخذوا مسافة تنأى بهم عن عمله. وحقّاً ما هي الروح الكليّة التي تجمع بين أرواح الشعوب وروح العالم؟ هل هي نفسها الروح التي كانت تطلب، في فلسفة الدين، وترفض معاً الحكايات ورموز الفكر المجازي[10]؟ وإذ انتقلت إلى حقل التاريخ، هل تستطيع **روح** مكر **العقل** أن تظهر بمظهر آخر غير روح لاهوت خجول، مع أن هيغل ولا شكَّ حاول جاهدا أن يجعل الفلسفة لاهوتا دهرياً؟ في الحقيقة أن روح القرن، في الأقل منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر فصاعداً، استبدلت في كل مكان بكلمة «إنسان» ـ أو إنسانيّة، أو الروح الإنسانيّة، أو الثقافة الإنسانيّة ـ روح هيغل، التي لا نعرف حقاً بخصوصها ما إذا كانت إنساناً أم إلهاً.

ربما لم يكن بالإمكان التنديد بالالتباس الهيغليّ إلا على حساب التباس آخر من مقاس مساو. ألا يجب على الروح الإنسانيّة أن تدعي ملكية كل صفات الروح إذا أرادت الادعاء بأنها قد أخرجت الآلهة من بوتقة خيالها؟ ألم يكن اللاهوت أكثر انحطاطاً وعارا في إنسانيّة فيورباخ والنوع الإنساني الخير؟ توضح لنا هذه الأسئلة أننا لسنا دوماً بقادرين أن نتعرّف على أسبابنا التي نقدمها ضد هيغل بين الأسباب التي قدمها من انتصروا عليه.

وأيضاً ما الذي يجب أن نقوله عن التحول الذي حدث في الشعور التاريخي نفسه حين تسبب في مواجهة مع عظمة الإنسانيّة، لأسبابه الخاصة، عن طريق قلب إنسانوي للروح الهيغليّة؟ والحق أن انعتاق كتابة التاريخ الألمانيّة، التي فاضت على حقل أوسع من رانكة، والتي حاربها هيغل بلا طائل، لم يكن بوسعها إلا رفض المفاهيم التوجيهيّة في فلسفة هيغل عن التاريخ، بدءاً من فكرة الحريّة حتى فكرة التقدم، بوصفها إقحاماً للقبلي في حقل البحث التاريخي. ولم يعد أحد يفهم أو حتى يعير انتباهاً لمحاججة هيغل في أن المسلمة عند المؤرخ حقيقة عند الفيلسوف. وكلما زاد التاريخ في تجريبيته، تناقصت مصداقيّة التاريخ التأملي. ولكن من لا يرى اليوم كيف تطفح كتابة التاريخ التجريبيّة بـ«الأفكار»، وهي التي ظنت نفسها براء من التأمل؟ وفي كم من هذه «الأفكار» نتعرف اليوم على نظائر غير معترف بها لشبح هيغل، بدءاً من مفاهيم روح شعب، أو الثقافة، أو العصر[11]؟

إذا كانت هذه المحاججات المضادة لهيغل لم تعد تتحدث معنا اليوم، إذاً فما الذي يمتلك تلك الواقعة الفكريّة التي آل إليها فقدان مصداقيّة العقيدة الفلسفيّة عند هيغل؟ يجب أن نغامر بإثارة هذه القضيّة أمام أنفسنا في قراءة ثانية لنص هيغل تبدو لنا فيها جميع النقلات أخطاءً، وجميع التداخلات مظاهر خادعة.

إذا بدأنا من النهاية وعدنا إلى البداية، في قراءة تراجعيّة، سيجد شكُّنا مستنداً أولياً له في المساواة النهائيّة بين «المراحل المتعاقبة للتقدم» والحاضر الأبدي. والخطوة التي لم نعد نستطيع اتخاذها هي تلك الخطوة التي تساوي بين الحاضر الأبدي وقدرة الحاضر الفعلي على الاحتفاظ بالماضي المعروف واستباق المستقبل الذي تشير إليه ميول هذا الماضي. تلغي الفلسفة فكرة التاريخ نفسها حالما يلغي الحاضر، المتساوي بما هو واقعي، اختلافه عن الماضي. وعلى وجه الدقة، يولد الفهم الذاتي الذي يصحب الوعي التاريخي من واقعة هذا الاختلاف التي لا مفرَّ منها[12]. وما يبرز لنا هو التداخل

المتبادل لثلاثة أطراف: الروح في ذاتها، والتطور، والاختلاف، وهي باجتماعها تشكل مفهوم «المراحل المتعاقبة للتطور» (Stufengang der Entwicklung).

ولكن إن لم تصمد هذه المساواة بين التطور والحاضر، فستتهاوى جميع عمليات المساواة الأخرى في سلسلة الاستجابات. كيف نستطيع أن نجمع ـ ونؤالف ـ بين أرواح الأمم المختلفة في روح عالميّة مفردة[13]؟ في الحقيقة، كلما ازداد تفكيرنا في روح الشعب (Volkgeist) تناقص تفكيرنا في روح العالم (Weltgeist). وهذه فجوة استمرت الرومانسيّة في توسيعها، مستمدة من المفهوم الهيغلي عن روح العالم (Weltgeist) ذريعة قويّة للاختلافات. وكيف يمكن أن يبقى الخيط موصولاً مع التحليلات المكرسة لـ«مادة» تحقق الروح، ولاسيما الدولة، التي كان غيابها على المستوى العالمي دافعاً للعبور من فلسفة الحق إلى فلسفة التاريخ؟ في الواقع أن التاريخ المعاصر، بدلاً من أن يملأ هذا الغياب، فقد عمل على تأكيده. ففي القرن العشرين، رأينا كيف أخفق زعم أوربا في تشميل تاريخ العالم. بل رأينا كيف أخفقت التراثات التي حاولت إدماجها في فكرة هادية واحدة. وماتت المركزيّة الأوربيّة مع انتحار أوربا السياسي في الحرب العالميّة الأولى، والتمزق الأيديولوجي الذي أنتجته «ثورة أكتوبر»، وتراجع أوربا في المشهد العالمي بالإضافة إلى حقيقة تفكيك الاستعمار والتطور المتفاوت ـ وربما المتخاصم ـ الذي يقابل بين الأمم التصنيعيّة وبقيّة أمم العالم. حتى ليبدو لنا الآن وكأن هيغل، بقبضه على لحظة أثيرة، على سمة للعصر (kairos)، قد كشف أمام ما كان منظورنا وتجربتنا، قلة قليلة من الأوجه الرئيسة التي اصطبغت بالتشميل من التاريخ الروحي لأوربا وبيئتها التاريخيّة والجغرافيّة، تلك الأوجه التي أخفقت منذ ذلك الحين. والحقيقة أن ما أخفق هو جوهر ما كان يبحث عنه هيغل ليجعل منه مفهوماً. وهكذا انقلب الاختلاف ضد التطور، مفهوماً بوصفه عمليّة تقدم (Stufengang).

والضحيّة التالية في سلسلة ردود الفعل هي الكتلة المفهوميّة التي أعطاها هيغل عنوان «تحقق الروح». هنا أيضاً ما قام به هو ما أخفق. فمن ناحية، لم تعد مصالح الأفراد تبدو لنا موضع إشباع، إذا لم يأخذ هذا الإشباع بالاعتبار الاستهدافات الثانية لأفعالهم، التي تظل مجهولة لديهم. أمام هذا العدد الكبير من الضحايا، وهذا المقدار الكبير من الآلام التي رأيناها، أصبح الانفصام الذي يقدمه هيغل بين العزاء والمصالحة شيئاً لا يحتمل. ومن ناحية أخرى، لم يعد انفعال (هوس) رجال التاريخ العظام يبدو لنا قادراً بذاته على حمل ثقل المعنى بأسره، مثل أطلس. وبفضل تراجع التاريخ السياسي، أصبحت القوى المغفلة الكبرى هي التي تستأثر بانتباهنا، وتفتننا، وتقلقنا، أكثر من أقدار رجال من طراز الإسكندر أو قيصر أو نابليون، والتضحية اللاإرادية بانفعالاتهم على مذبح التاريخ. وهكذا تتهافت، في الوقت نفسه، جميع المكوّنات التي تتجمع في مفهوم مكر العقل ـ المصالح الجزئيّة، انفعالات رجال التاريخ العظام، مصالح الدولة العليا، روح الشعب، روح العالم ـ فتبدو لنا اليوم وكأنها عضو مبتور من تشميل مستحيل. وحتى تعبير «مكر العقل» لم يعد يثير فضولنا. بل نجده، على العكس، مصطلحاً بغيضاً، مثل حيلة خائبة يؤديها ساحر.

وإذا أوغلنا في الرجوع إلى نص هيغل، فإن ما يبدو لنا إشكاليّاً على درجة عالية هو مشروع تأليف تاريخ فلسفي للعالم يمكن تحديده من خلال مفهوم «تحقق الروح في التاريخ». ومهما كنا قد أسأنا فهم مصطلح «الروح» ـ في ذاته، أو من حيث هو روح الشعوب، أو روح العالم، ومهما أخفقنا في التعرف على الاستهداف المنفّذ الذي ينطوي عليه «التحديد المجرد» للعقل في التاريخ، ومهما كان نقدنا جائراً، فإن ما تخلينا عنه هو موقع عمل هيغل نفسه. فنحن لم نعد نبحث عن الأساس الذي يمكن استناداً إليه التفكير بتاريخ العالم بوصفه كلاً مكتملاً، حتى لو كان هذا التحقق أولياً، أو حاضراً كمجرد بذرة. بل إننا لم نعد واثقين ما إذا كانت فكرة الحريّة، أو ينبغي أن

تكون، النقطة المحوريّة في هذا التحقق، ولاسيما حين نضع التركيز على التحقق السياسي للحريّة. وحتى لو اتخذناها دليلاً هادياً لنا، فلسنا بمتأكدين أن تجسداتها التاريخيّة تشكل تقدماً وليس مجرد تطور فرعي ينتصر فيه الاختلاف دائماً على الهويّة. وربما لم يكن هناك بين جميع تطلعات الشعوب نحو الحريّة أكثر من تشابه عائلي كذلك الذي أراد فتغنشتاين أن يضمّنه لأقل المفاهيم الفلسفيّة اعتباراً. وفي الحقيقة، فإن مشروع التشميل يشير إلى الفجوة بين فلسفة هيغل عن التاريخ وأي نموذج فهم، مهما كان نائياً، لفكرة السرد والحبك. وبرغم ما تنطوي عليه فكرة مكر العقل من إغراء، فإنها ليست الحبكة perpeiteia التي تضم كل انقلابات التاريخ، لأن تحقيق الحريّة لا يمكن اعتباره حبكة كل الحبكات. بعبارة أخرى، إن خروج الهيغلية يعني التخلي عن محاولة الكشف عن الحبكة العليا.

ونحن نفهم الآن فهماً أفضل بأي معنى يمكننا أن نسمي الخروج من الهيغليّة حدثاً فكرياً. إذ لا تمسُّ هذه الواقعة التاريخ بمعنى كتابة التاريخ، بل تمسُّ فهم الشعور التاريخي لذاته، أو فهمه الذاتي. وبهذا المعنى، فهو يدخل في تأويليّة الشعور (الوعي) التاريخي. بل إن هذه الواقعة ظاهرة تأويليّة بطريقتها. والإقرار بأن الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي يمكن أن يتأثر بالأحداث والوقائع، بحيث لا نستطيع أن نقرر هل كنا قد أنتجناها أم أنها كانت قد حدثت فحسب، يعني الإقرار بتناهي الفعل الفلسفي الذي يشكل قوام الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي. ويدلُّ هذا التناهي في التأويل على أن كلَّ تفكير في التفكير ليس سوى مسلمات لا يمكن السيطرة عليها، وتصبح بدورها مواقف نبدأ منها التفكير مجدداً، دون أن نتمكن من الإحاطة بها في ذاتها فكرياً. وبالتالي لابدَّ أن تواتينا الجرأة، عند مبارحة الهيغليّة، على القول إن التأمل المتفكر بالتاريخ كما حاوله هيغل كان نفسه ظاهرة تأويليّة، وإن تكن تفسيريّة، تعرضت لوضع التناهي نفسه.

غير أن وصف الهيغليّة بكونها واقعة فكريّة ناشئة عن تناهي وضع الفهم

الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي لا يشكل حجة ضد هيغل. بل يدلُّ فقط على أننا لم نعد قادرين على التفكير بالطريقة نفسها التي كان هيغل يفكر بها، بل بطريقة ما بعد هيغل. إذ لماذا لا يشعر قراء هيغل، الذين سحرتهم قوة فكر هيغل كما حدث معي، ذات يوم، بأن التخلي عن فلسفته يمثل جرحاً لا يلتئم، وذلك بالضبط على عكس الجراح التي تعتري الروح المطلقة؟ لابدَّ أن نتمنى لهؤلاء القراء، ما لم يقعوا في ضعف الحنين، شجاعة الانخراط في الحداد[14].

10

الفصل العاشر

نحو تأويلية للشعور التاريخي

هل ما زلنا نستطيع، وقد تركنا هيغل وراءنا، الادعاء أننا نفكر بالتاريخ وزمان التاريخ؟ قد يكون الجواب بالنفي إذا كان المقصود من فكرة «الوساطة الشاملة» أن تستنفد حقل الفكر. ولكن يظلُّ هناك مجال لطريق آخر، ألا وهو الوساطة المفتوحة النهاية، والناقصة، وغير المكتملة، أعني شبكة منظورات متقاطعة بين انتظار المستقبل، وتلقي الماضي، وتجربة الحاضر، من دون الإلغاء (Aufhebung) في كلية قد يتطابق فيها العقل التاريخي مع واقعه.

والصفحات التالية مكرّسة لاستكشاف هذا الطريق. وهي تبدأ من قرار استراتيجي محدد.

ما دمنا قد تخلينا عن المواجهة المباشرة مع سؤال الواقع الزائل في الماضي، كما كان واقعيّاً، فعلينا أن نقلب ترتيب المشكلات، ونبدأ من مشروع التاريخ، من التاريخ الذي علينا صنعه، بغية إعادة الكشف فيه عن جدل الماضي والمستقبل وتبادلاتهما في الحاضر. وفيما يتعلق بواقعية الماضي، لا يستطيع أحد، في تقديري، أن يتخطى واقعياً، عن طريق أية مقاربة مباشرة، التفاعل السابق للمنظورات المتواقفة الناشئة عن إعادة تحقيق

المطابق، والتعرف على الآخرية، وافتراض المثيل. فإذا أردنا الذهاب أبعد من ذلك، كان علينا أن نتناول المشكلة من طرفها الآخر، وأن نبسط الفكرة القائلة إن هذه المنظورات المحطمة تجتمع ببعضها في نوع من الوحدة الجمعية، إذا ما جمعنا بينها تحت فكرة تلقي الماضي، مدفوعة إلى فكرة الوجود المتأثر بالماضي. ولا تكتسب هذه الفكرة المعنى والقوة إلا إذا تمت معارضتها بفكرة «صنع» التاريخ لأن الوجود المتأثر هو أيضاً مقولة من مقولات الصنع. وحتى فكرة التراث ـ التي تنطوي ضمناً على توتر أصيل بين منظور الماضي ومنظور الحاضر، ولذلك يزيد في المسافة الزمانية في نفس الوقت الذي يعبرها ـ لا تقبل أن يفكر فيها لا وحدها ولا كأولى، برغم حسناتها التوسطية التي لا تنكر، ما لم يكن عن طريق استهداف التاريخ الذي سيصنع والذي يعيدنا إليها. وفي النهاية، ستكتسب فكرة الحاضر التاريخي، التي تبدو لدى المقاربة الأولى في الأقل، وقد أُطيح بها عن وظيفتها الأولى عند أوغسطين وهوسرل، ستتلقى على العكس ألقاً جديداً من موقعها النهائي في تفاعل المنظورات المتقاطعة. وما من شيء يقول إن الحاضر يُختزل إلى حضور. فلماذا إذاً يجب ألا يكون الحاضر، عند الانتقال من المستقبل إلى الماضي، زمان المبادرة، أعني الزمان الذي يُستودع فيه وزن التاريخ الذي صنع من قبل، ويُعلَّق، ويقاطع، وينتقل فيه الحلم بالتاريخ الذي لم يُصنع بعد إلى قرار مسؤول؟

لذلك في داخل بُعد الفعل (والمعاناة، التي هي النتيجة اللازمة عنه) يستطيع التفكر في التاريخ أن يجمع بين منظوراته، في إطار أفق فكرة وساطة غير مكتملة.

المستقبل وماضيه

الجدوى المباشرة من هذا القلب للاستراتيجية هي أنه يتخلص من أكثر التجريدات عناداً، وهو الذي كانت محاولاتنا الإحاطة بواقعية الماضي تعاني منه، أعني تجريد الماضي بوصفه ماضياً. وهذا التجريد هو نتيجة نسيان

التفاعل المعقد للدلالات التي تطرأ بين توقعاتنا الموجهة نحو المستقبل وتأويلاتنا المتجهة نحو الماضي.

ولمحاربة هذا النسيان أقترح أن نتبنى كدليل لنا في التحليلات التالية الاستقطاب الذي قدّمه رينهارت كوسيلك بين مقولتي «فضاء التجربة» و«أفق التوقع»[1].

ويبدو لي أن اختيار هذين الاصطلاحين اختيار حكيم وذو فائدة توضيحية، ولاسيما فيما يتعلق بتأويلية الزمان التاريخي. ولكن لماذا نتحدث عن فضاء التجربة ولا نتحدث عن بقاء الماضي في الحاضر، حتى لو كانت هاتان الفكرتا مترابطتين[2]؟ السبب الأول، أن الكلمة الألمانية (Erfahrung) (التجربة) تنطوي على مدى من الدلالات جدير بالملاحظة. وسواء أتعلقت القضية بتجربة خاصة، أو تجربة نقلتها الأجيال السابقة، أو المؤسسات الحالية، فهي دائماً قضية شيء ما غريب يتمّ التغلب عليه، أو اكتساب ما يتحوّل إلى عرف أو ملكة (habitus)[3]. والشيء الثاني، يثير مصطلح «فضاء» فكرة اجتياز عوائق ممكنة مختلفة باتباع عدد كبير من خطوط السير، وفي المقدمة منها فكرة بنية متناضدة تجمعت وكأنها كوم من قصاصات الورق، وهي فكرة تبتعد بنفسها عن فكرة الماضي الذي تجمع وكأنه ترتيب زمني بسيط.

وليس هناك اختيار أفضل من تعبير «أفق التوقع»، والسبب الأول أن مصطلح «التوقع» واسع بما يكفي ليشمل الرجاء والخوف، وما هو مرغوب فيه وما هو منتقى، والانهمام، والحسابات العقلية والفضول ـ أي بوجيز العبارة، كل مظهر خاص أو عام موجه نحو المستقبل. وحول علاقة التجربة بالحاضر، فإن التوقع المتعلق بالمستقبل مسجل في الحاضر. فهو المستقبل يصير حاضرا، وقد أتجه إلى ما ليس ـ بعد. وإذا ما تحدثنا هنا عن أفق لا عن فضاء، فذلك للإشارة إلى قوة البسط والتجاوز الملحقة بالتوقع. بهذه الطريقة، يُفهَم غياب التناظر بين فضاء التجربة وأفق التوقع. وتعني هذه المقابلة بين الاجتماع والبسط أن التجربة تميل نحو الاندماج، وأن التوقع

يميل نحو تشتت المنظورات: (Gehegte Erwartung sind überholbar, gemachte Erfahrungen warden gesammelt): «تمكن مراجعة التوقعات المهذبة، أما التجارب التي اكتسبها المرء فتجمع» (مستقبلات ماضية، ص273). بهذا المعنى، لا يمكن اشتقاق التوقع من التجربة. «بعبارة أخرى، إن فضاء التجربة السابق الوجود لا يكفي لتحديد أفق التوقع» (ص275). وبالعكس، مما لا يثير العجب أن زاد التجربة خفيف الوزن، وليس بمستطاعه سوى ذلك. ومن هنا لا تنحصر أهمية فضاء التجربة وأفق التوقع في أنهما يقفان على طرفي نقيض من بعضهما، بل يشترط كل منهما الآخر تبادلياً: «هذه هي البنية الزمانية للتجربة ولا يمكن مراكمتها من دون توقع متراجع» (المصدر نفسه).

وقبل استكناه كل تعبير من هذه التعبيرات، من المهم أولاً أن نستذكر، بهداية كوسيلك، بعض التغيرات الأساسية التي أثرت في مفردات التاريخ خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا. ولاحقاً ستكون المعاني الجديدة، التي غالباً ما نُسبت للكلمات القديمة، ذات جدوى في تحديد صياغة العمق في التجربة التاريخية الجديدة التي تشير إليها علاقة جديدة بين فضاء التجربة وأفق التوقع.

إذاً، تقف كلمة (Geschichte) (التاريخ) في مركز الشبكة المفهومية في الحركة. على سبيل المثال، نرى في الألمانية أن كلمة (Historie) (التاريخ) تفسح المجال لكلمة (Geschichte) بمعنى مزدوج يشمل وقوع متوالية من الأحداث، وربط هذه الأحداث التي تم القيام أو المرور بها، أي بعبارة أخرى بالمعنى المزدوج للتاريخ الفعلي أو التاريخ المروي. إذ تدل كلمة (Geschichte) بالضبط على العلاقة بين سلسلة الأحداث وسلسلة المرويات والحكايات. وفي التاريخ من حيث هو سرد، يأتي التاريخ بوصفه حدثاً ليعرف نفسه، على حد صياغة درويسن[4]. مع ذلك، كان من الضروري، لتحقيق هذا التقارب في المعنى، أن يجتمع هذان المعنيان في وحدة كلٍّ

شامل. فموضوع الحديث هو مساق مفرد من الأحداث، في تلاحمه الكلي، في تاريخ يرتفع هو نفسه إلى مرتبة مفرد جمعي. يقول درويسن إن التاريخ يكمن وراء التواريخ. ومن هنا فصاعداً يمكن استخدام كلمة تاريخ دون تتمة مضاف. يصبح «تاريخ..» بلا إضافة tout court. على صعيد السرد، يقدم هذا التاريخ الوحدة الملحمية التي تتجاوب مع «الملحمة» الوحيدة التي تكتبها الكائنات الإنسانية[5]. غير أن من الضروري لمجموع التواريخ الفردية، لكي تصير تاريخاً، أن يتحول التاريخ نفسه إلى تاريخ عالمي (Weltgeschichte)، ويصبح بالتالي نظاماً متماسكاً، لا تجميعاً كمياً. وفي المقابل، يمكن للوحدة الملحمية أن تنقل للغة جمعاً من الأحداث نفسها، وتلاحماً فيما بينها، يضفي على الأحداث ملحمتها الخاصة. وما اكتشفه المؤرخون الذين عاصروا الرومانسية الفلسفية كان أكثر من مجرد صورة من صور التماسك الداخلي، إذ كان القوة (Macht) التي حرّضت التاريخ وفق خطة سرية قليلاً أو كثيراً، برغم أنها تركت الناس جميعاً مسؤولين عن انبثاقها. ولهذا السبب اندفعت مصطلحات مفردة جمعية أخرى زرافات إلى جانب التاريخ: الحرية، العدالة، التقدم، الثورة. بهذا المعنى، كانت «الثورة» تؤدي وظيفة كشّاف عن عملية سابقة سرّعت من خطاها في الوقت نفسه.

وما من شك في أن فكرة التقدم هي التي كانت تؤدي وظيفة رابطة بين هذين المعنيين الإيحائيين للتاريخ. فإذا كان التاريخ الفعلي يتبع مساقاً معقولاً، إذاً فقد يدّعي السرد الذي نكوّنه عنه تساويه مع هذا المعنى، الذي هو معنى التاريخ نفسه. وهذا هو السبب في كون انبثاق مفهوم التاريخ بوصفه مفرداً جمعياً، هو أحد شروط تكوين فكرة التاريخ الكلّي، الذي تأملنا فيه من قبل في الفصل السابق. ولن أعود مرة أخرى إلى تناول إشكالية التشميل أو الوساطة الشاملة التي تمّ تطعيمها بمعرفة التاريخ من حيث هو كلٌّ فريد. بل سأعود بدلاً من ذلك إلى سمتين يمتاز بهما هذا المفرد الجمعي تتسببان بإحداث تنويع دال في علاقة المستقبل بالماضي.

تبرز ثلاث موضوعات من بين تحليلات كوسيلك الدلالية الحذرة. الأولى هي الاعتقاد بأن للعصر الحاضر منظوراً جديداً عن المستقبل ليس له سابقة. الثانية هي الاعتقاد بأن التغيرات نحو الأفضل تتسارع خطاها. والثالثة هي الاعتقاد بأن الكائنات الإنسانية تزداد قدرتها باستمرار على صنع تاريخها الخاص. والزمان الجديد، وتسارع خطى التقدم، وتيسّر التاريخ هي الموضوعات الثلاث التي أسهمت في بسط أفق جديد للتوقع نُقل عن طريق نوع من الأثر الالتفافي في فضاء التجربة الذي تودع فيه مكتسبات الماضي.

1. إن فكرة زمان جديد مسجلة في التعبير الألماني (neue Zeit) التي سبقت بقرن من الزمان مصطلح (Neuzeit)، وهو المصطلح الذي كان منذ عام 1870 يستعمل للإشارة إلى الأزمنة الحديثة. ويبدو هذا التعبير الأخير، إذا ما فصل عن سياق تشكيله الدلالي، أنه ينبع فقط من مفردات التحقيب الزمني، الذي يعود هو نفسه إلى التصنيف القديم للعصور من خلال استعمالها المعادن، أو نوع قوانينها أو فضائلها، أو من خلال الرؤية القيامية لتعاقب الإمبراطوريات، التي حظيت بتصوير مؤثر في «سفر دانيال». كما نستطيع أن نميز في هذه الفكرة عن الزمن الجديد أثراً من إعادة صياغة مصطلح «العصور الوسطى»، الذي لم يعد منذ عصر النهضة والإصلاح يصح على كلية الزمان الممتدة بين الظهور (ميلاد المسيح) وعودة المسيح في آخر الأزمنة، بل يأتي ليدلّ على فترة ماضية ومحددة. والتاريخ المفهومي بالضبط هو الذي يعطينا مفتاحا لسبب رفض العصور الوسطى، واعتبارها ماضياً شبحياً. فلم يفرض تعبير (Neuzeit) نفسه بالمعنى المبتذل فقط، أي أن تكون كل لحظةٍ لحظةً جديدة، بل صار يفرض نفسه بمعنى نوعية زمان جديد بدأ يأتي إلى النور، نابعاً من علاقة جديدة بالمستقبل. ومن الجدير بالملاحظة الخاصة أن الزمان نفسه ينبغي أن يعلن عنه بوصفه جديدا. إذ لم يعد الزمان صورة حيادية من صور التاريخ، بل هو قوته أيضاً[6]. ولم تعد «القرون» نفسها تدل على وحدات كرونولوجية ترتيبية، بل على «حقب». وليست

فكرة «روح العصر» (Zeitgeist) ببعيدة عنها، حيث يمتاز كل عصر بالوحدة، وبعدم إمكان قلب توالي مراحله مع مدار التقدم. من هنا سيتمّ إدراك الحاضر بوصفه زماناً انتقالياً بين ظلال الماضي ونور المستقبل. ولن يفسر هذا التغير الدلالي إلا تغيرٌ في العلاقة بين أفق التوقع وفضاء التجربة. وخارج هذه العلاقة يظلّ الحاضر استغلاقاً لا يُفكّ. إذ ينبع معنى جدته من الكيفية التي يعكس بها نور المستقبل المتوقع. ولا يكون الحاضر جديداً، بالمعنى القوي للكلمة، إلا بقدر ما نعتقد أنه «يفتتح» أزمنة جديدة[7]

2. هناك إذاً زمان جديد، وبالتالي زمن متسارع أيضاً. ويبدو أن موضوعة التسارع ترتبط ارتباطاً قوياً بفكرة التقدم. فلأن التقدم تتسارع خطاه، نتعرف على تحسن الشرط الإنساني. وبالتلازم، يتقلص فضاء التجربة بشكل ملحوظ، تحت أعباء مكتسبات التراث، فتذوي سلطة هذه المكتسبات[8]. وعن طريق التباين مع هذا التسارع المفترض، الذي يمثل استجابة، يمكن التنديد بالرجعية والتخلف والبقاء في الماضي. وجميع هذه التعبيرات التي ما زالت تحتل مكانتها في اللغة المعاصرة وتضفي نبرة درامية مثيرة على الإيمان بتسارع الزمان، إذ إن مثل هذا التسارع يظل تحت وطأة التهديد الدائم بعودة وحش الرجعية (هيدرا) ذي الرؤوس السبعة، وهو ما يمنح فردوس المستقبل المتوقع طابع «مستقبل بلا مستقبل» (ص18)، ويشكل هذا المعادل للامتناهي السيء عند هيغل. ولا شكّ أن معنى هذا الاقتران بين جدة الأزمنة الحديثة وتسارع التقدم هو الذي يسمح لكلمة (revolution)[*] التي بقيت سابقاً تدل على دوران النجوم، كما نرى في عمل كوبرنيكوس الشهير عام 1543 (De Revolutionibus orbium caelestium) (حول دورات المدارات السماوية) ـ لأن تدلّ على شيء غير الانقلابات المفاجئة الموجعة للبشر، سواء أكانت تشير إلى منعطفات ظرفية نموذجية في الحظ، أو الانقلابات والتجددات الحزينة.

(*) تعني كلمة (revolution) دوران النجوم كما تعني الثورة- المترجم.

ونحن نسمي الآن بالثورات (revolution) تلك الانتفاضات التي لا نستطيع أن نصنفها على أنها حروب أهلية، لكنها تشهد من خلال الطريقة التي تندلع بها فجأة على ثورة عامة دخلها العالم المتمدن. وهذا هو ما ينبغي تسريعه وما ينبغي تنظيم مساقه. بعبارة أخرى، تحمل كلمة (revolution) الآن شهادة على افتتاح أفق جديد للتوقع.

3. إن كون التاريخ شيء يجب أن يصنع، وأن بالإمكان صنعه، يشكل المكوّن الثالث لما يسميه كوسيلك بـ«تزمين التاريخ». وهو شيء واضح أصلاً في موضوعة التسارع ونتيجته المتمثلة في الثورة. ونحن نتذكر تعليق كانط في «الصراع بين الكليات» عن النبي الذي يعلن نبوءاته، ثم يحقق بنفسه الأحداث التي يتنبأ بها. بهذا المعنى، إذا كان هناك مستقبل جديد تفتتح به أزمنتنا الجديدة، فيمكن أن نخضعه لخططنا، فنحن نستطيع أن نصنع التاريخ. وإذا كان بالإمكان تسريع التقدم، فذلك لأننا نستطيع تسريع مساقه وأن نناضل ضد ما يؤخره، الرجعية والبقاءات المضرة[9]. وفكرة أن التاريخ خاضع لفعل الإنسان هي الفكرة الأحدث ـ أو كما سأعبر عنها لاحقاً ـ الأكثر هشاشة من الأفكار الثلاث التي تشير إلى الطريقة الجديدة في إدراك أفق التوقع. إن جهوزية التاريخ التي كانت أمراً إلزامياً تحولت إلى أمر اختياري بل إلى إشارة مستقبلية. وقد سهّل إلحاح المفكرين المرتبطين بكانط، وكذلك كانط نفسه، من أمر هذا التغير في المعنى، في فرز «الإشارات» التي تبيح لنا منذ الآن التأكد من صحة نداء المهمة وتشجيع جهودنا في الحاضر. وهذه الطريقة في تسويغ واجب ما بإيضاح بدء تنفيذه هي سمة مميزة كلياً لبلاغة التقدم، التي تمثل لها عبارة «صنع التاريخ» أقصى نقطة ترنو إليها. تصبح الإنسانية موضوعها الخاص عند الحديث عن نفسها. وهكذا يتطابق السرد وما يسرده، أو الحكاية والمحكي، ويتطابق التعبيران «صنع التاريخ» و«فعل حكايات التاريخ». وبذلك بات السرد والصنع وجهين لعملية واحدة[10].

لقد تأولنا الجدل بين أفق التوقع وفضاء التجربة بمتابعة دليل المواضيع

الثلاثة topoi: الأزمنة الجديدة، وتسارع التاريخ، وسيطرة التاريخ، التي تسم فلسفة التنوير على نطاق واسع. ولكن يبدو أن من الصعب فصل المناقشة المتعلقة بمكوّنات الفكر التاريخي عن الاعتبار التاريخي المتعلق بنشوء مواضيع جزئية وسقوطها. وهكذا ينشأ السؤال عن مقدار اعتماد المقولات الأساسية في أفق التوقع وفضاء التجربة على هذه المواضيع، التي وضعها فلاسفة التنوير، وكانت وسيلة لتوضيحها. ونحن لا نستطيع تحاشي هذه المعضلة. فلنبدأ إذاً بالحديث عن أفولها عند نهاية القرن العشرين.

تبدو لنا فكرة زمان جديد موضع شبهة بطرق كثيرة. إذ تظهر لنا في المقام الأول مرتبطة بوهم الأصل[11]. غير أن التنافرات بين الإيقاعات الزمنية في مختلف مكوّنات الظاهرة الاجتماعية الشاملة تجعل من الصعب أن نسم حقبة بأسرها بكونها انقطاعاً وأصلاً في الوقت نفسه. لقد كان غاليليو، عند هوسرل في كتابه «الأزمة» أصلاً مثل هذا، يعلو على كل مقارنة مع الثورة الفرنسية، لأن هوسرل كان يقتصر في تأمله على معركة بين عمالقة، بين نزعة المتعالي والموضوعوية. بل ما برحنا، وعلى نحو أكثر جدية، منذ أن أعاد أدورنو وهوركهايمر تأويل فلسفة التنوير، نشكك في كون هذه الحقبة فجراً في التقدم في الوجود الذي حظي بالاحتفاء والتغني. وبداية حكم العقل الأدواتي، والقوة التي أُعطيت لعقلنة إحكام القبضة على الدول باسم العالمية، وقمع الاختلافات باسم هذه الدعاوى البروميثوسية كل ذلك علامات ووصمات، يراها الجميع، على تلك الأزمنة الواعدة بالتحرير بطرق كثيرة.

و نحن، فيما يتعلق بتسريع مسيرة التقدم، لم يعد بمستطاعنا الإيمان به، حتى وإن تحدثنا عن حق حول التسارع في التبدلات التاريخية. غير أن ما نشكّ به واقعيّاً هو فكرة أن الزمان الذي يفصلنا عن الأيام الفضلى بدأت تتقلص. ويتحدث كثير من الكوارث والاضطرابات ضدّ هذا. ويؤكد كوسيلك نفسه أن العصر الحديث لا يتسم فقط بتقليص فضاء التجربة، التي تجعل

الماضي يبدو أكثر نأياً مما كان بجعلها إياه يبدو أكثر مضيّاً من ذي قبل، بل يتّسم أيضاً بتزايد الفجوة بين فضاء تجربتنا وأفق توقعنا. ألا نرى حلمنا بإنسانية متصالحة ينسحب إلى مستقبل أكثر نأياً، بل إلى حلم يعزُّ تحقيقه؟ لقد انقلبت المهمّة التي توجه سير رحلة أسلافنا وتسدّد خطاهم إلى يوتوبيا، أو بالأحرى إلى «يوكرونيا»(*)، حيث ينسحب أفق توقعنا منا بأسرع مما نتقدّم نحوه. وحين لا يتمكّن توقعنا من أن يستند إلى مستقبل محدد، واضح المعالم والخطى، فإن حاضرنا يجد نفسه ممزّقاً بين أفقين هاربين، أفق الماضي المتخطى وأفق غاية نهائية ليس لها من تسمية قبل أخيرة واضحة. وحين يتمزق الحاضر في داخل نفسه، يرى نفسه في «أزمة»، وهذا كما سأبيّن فيما بعد هو أحد المعاني الأساسية في حاضرنا.

ولا شكَّ أن الموضوعة الثالثة من بين مواضيع الحداثة الثلاث، هي التي تبدو لنا أكثر تعرضاً للنقد، وأكثرها خطراً بطرق كثيرة. أولاً لأن نظرية التاريخ ونظرية الفعل، كما أسلفت القول عدداً من المرات، لن يتطابقا أبداً، بسبب الآثار السيئة الناشئة عن أفضل مشاريعنا فهماً وأكثر آثارنا قيمة. فما يحدث دائماً شيء آخر غير ما توقعناه. وحتى توقعاتنا تتغيّر بطرق كثيرة لا يمكن التنبؤ بها. على سبيل المثال، لم يعد من المؤكد أن الحرية، بمعنى تأسيس المجتمع المدني ودولة القانون، هي الرجاء الوحيد أو التوقع الأساسي لجزء كبير من الإنسانية. وفوق كل شيء، ينكشف سقوط موضوعة السيطرة على التاريخ حتى على المستوى الذي يطالب فيها، مستوى الإنسانية مأخوذة بمعنى الفاعل الوحيد لتاريخها الخاص. وعند منح الإنسانية قوة إنتاج نفسها، ينسى مطلقو هذه الدعوى واحداً من القيود التي تؤثر في مصير الجماعات التاريخية الكبرى، بقدر ما يؤثر في مصير الأفراد ـ بالإضافة إلى النتائج العرضية غير المقصودة التي يجلبها معه الفعل، ولا يحدث مثل هذا

(*) الزمان الفاضل الذي لا وجود له.

الفعل إلا في ظروف لم ينتجها هو نفسه. وقد عرف ماركس، الذي كان في الحقيقة أحد المنادين بهذه الموضوعة، ذلك حين كتب في عمله عن الثامن عشر من برومير لويس ـ نابليون بونابرت قائلاً «إن الناس يصنعون تاريخهم الخاص، ولكن ليس كما يشاؤون. وهم لا يختارون لأنفسهم، بل عليهم أن يعملوا ضمن الظروف التي تتوفر أمامهم. وعليهم أن يطوّعوا المادة التي وصلتهم من الماضي»[12].

موضوعة السيطرة على التاريخ إذاً تعتمد على سوء فهم أساسي لأحد جوانب التفكر في التاريخ، سنتناوله فيما بعد، وهو تحديداً حقيقة أننا نتأثر بالتاريخ، وأننا نؤثر في أنفسنا بالتاريخ الذي نصنعه. وهذه الرابطة، على وجه التحديد، بين الفعل التاريخي والماضي المتلقى، الذي لم نصنعه نحن، هي التي تصون العلاقة الجدلية بين أفق توقعنا وفضاء تجربتنا[13].

يبقى صحيحا أن هذه الانتقادات لها علاقة بمواضيعنا الثلاثة، وأن مقولتي أفق التوقع وفضاء التجربة أكثر أهمية من الموضوعات التي تضربها فلسفة التنوير أمثلة، حتى وإن كان علينا أن نعترف أن هذه الفلسفة بالذات هي التي تتيح لنا أن نعي بها أننا نعيش في اللحظة التي أصبح اختلافها عنها نفسه حدثا تاريخيا مهماً.

يبدو لي أن هناك ثلاث حجج تتكلم لصالح عالمية من نوع ما لهاتين المقولتين.

الأولى، عند الرجوع للتعريفات التي اقترحتها حين قدمتها، سأقول إن هاتين المقولتين تظهران على مستوى مقولاتي أعلى من المواضيع المتخيلة، سواء أتعلق الأمر بالمواضيع التي أطاح بها عصر التنوير (يوم الحساب في الآخرة، تاريخ الحياة الكبير) أو التي أقامها. ولكوسيلك الحق تماماً في اعتبارها مقولات ميتا ـ تاريخية شارحة، قابلة للتطبيق على مستوى أنثروبولوجيا فلسفية. بهذا المعنى، تتحكم هاتان المقولتان بجميع الطرق التي في ضوئها فكرت الإنسانية في كل عصر بوجودها من خلال مفردات التاريخ

ـ سواء أكان تاريخاً مصنوعاً أو منطوقاً أو مكتوباً[14]. بهذا المعنى يمكننا أن نطبق عليها تعابير شروط الوجود التي تسمهما كمتعاليين. فهما تنتميان إلى الفكر التاريخي بالمعنى الذي اقترحناه في مقدمة هذا الفصل، إذ إنهما تحولان مباشرة إلى موضوعات الزمن التاريخي بل بالأحرى «زمانية التاريخ».

وهناك سبب ثانٍ لاعتبار هاتين المقولتين عن أفق التوقع وفضاء التجربة متعاليين أصيلين في خدمة التفكر في التاريخ، يكمن في تنوع الأمثلة التي تضربها في مختلف الأزمنة. ويتضمن وضعهما التاريخي الشارح آنهما تنفعان كمؤشرات فيما يتعلق بالتنوعات التي تؤثر في تزمين التاريخ وتحقيبه. ومن هذه الناحية، فإن العلاقة بين أفق التوقع وفضاء التجربة هي نفسها علاقة متنوعة. ولأن هاتين المقولتين متعاليتين، فهما تهيئان إمكانية وجود تاريخ مفهومي للتنوعات في محتواها. ومن هذه الناحية، لا يمكن رصد الاختلاف بين أفق التوقع وفضاء التجربة ما لم يتغير. ولذلك إذا كان فكر عصر التنوير قد حظي ببعض الأفضلية في نقاشنا، فذلك لأن التنوع الذي جلبه في علاقة فضاء التجربة بأفق التوقع كان بالغ الوضوح بحيث أمكن استخدامه ككاشف للمقولات التي نستطيع بها أن نفكر بهذا التنوع. وهناك نتيجة لازمة مهمة لهذا. حين يصف التاريخ المفهومي مواضيع الحداثة بأنها تنوع في العلاقة بين فضاء التجربة وأفق التوقع، فإنه يسهم في إضفاء النسبية على هذه المواضيع. فها نحن قادرون الآن على وضعها في فضاء التفكير نفسه الذي ساد الأخرويات السياسية حتى القرن السادس عشر، أو النظرة السياسية التي تحكمها العلاقة بين الفضيلة والحظ، أو من خلال موضوعة دروس التاريخ وعبره. بهذا المعنى، تعطينا صياغة مفهومي أفق التوقع وفضاء التجربة الوسيلة لفهم انحلال موضوعة التقدم كتنوع مقبول بهذه العلاقة نفسها بين أفق التوقع وفضاء التغير.

ختاماً، وهذا ما سيكون حجتي الثالثة، أُريد أن أقول إن الطموح العالمي لهاتين المقولتين التاريخيتين الشارحتين يتأكد من خلال المضامين الأخلاقية

والسياسية الدائمة لهاتين المقولتين في الفكر. وحين نقول ذلك فنحن لا ننزلق من إشكالية المقولات المتعالية للفكر التاريخي إلى إشكالية السياسة. وأنا أتفق مع كارل ـ أوتو آبل ويورغن هابرماس حول الوحدة الضمنية لهاتين المقولتين. إذ يمكن أخذ الحداثة نفسها، برغم تقهقر تعبيراتها الخاصة، بوصفها «مشروعاً ناقصاً»[15]. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المشروع نفسه يتطلب إضفاء المشروعية على المحاججة التي تنبع من نوع من الحقيقة التي تدعيها الممارسة بشكل عام والسياسة بشكل خاص[16]. ووحدة هاتين الإشكاليتين هي التي تحدد العقل العملي بما هو كذلك[17]. ولا يتأكد الطموح العالمي لهذه المقولات التاريخية الشارحة للفكر التاريخي إلا في ظل مثل هذا العقل العملي. ويشكل وصفها دائماً جزءاً لا يتجزأ من توجيهها ومعياريتها. ولذلك لو أقررنا أنه لا وجود لتاريخ لا يتشكل من خلال تجارب وتوقعات كائنات إنسانية تفعل وتعاني، أو أن هاتين المقولتين هما اللتان تثيران موضوعة الزمان التاريخي، فإنما نعني ضمنا أن التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة لا بد من صونه والإبقاء عليه، إذا ما أُريدَ وجود تاريخ من نوع ما.

تؤكد ذلك التحولات في العلاقات التي يصفها كوسيلك. وإذا صحّ أن الاعتقاد بزمان جديد أسهم في تصنيف فضاء تجربتنا، بل حتى في رفض الماضي بوصفه ظلمات أُسدِلَ عليها ستار النسيان ـ كما هو الحال في ظلامية القرون الوسطى!! ـ في حين كان أفق توقعنا يميل للانسحاب إلى مستقبل أكثر نأياً وأكثر إبهاماً، فقد نسأل ما إذا كان هذا التوتر بين التوقع والتجربة لم يبدأ بالتعرض للتهديد منذ اليوم الذي تمّ التعرف فيه عليه لأول مرة. يمكن تفسير هذه المفارقة بسهولة. فإذا لم تدرك جدة الزمن الجديد (Neuwzeit) إلا بفضل الاختلاف المتنامي بين التجربة والتوقعات ـ أي بعبارة أخرى، إذا كان الاعتقاد في الأزمنة الجديدة يستند إلى توقعات تنأى بنفسها عن التجربة القبلية كلّها ـ إذاً فلن يمكن التعرف على التوتر بين التجربة والتوقع إلا في اللحظة التي تنكشف فيها نقطة الانقطاع للبصر. وفكرة التقدم التي لا تزال

تقرن الماضي بمستقبل أفضل، يستحثّه تسارع التاريخ، تميل إلى إفساح المجال لفكرة اليوتوبيا، حالما تفقد آمال الإنسانية مراسيها في التجربة المكتسبة، وتُشترع على مستقبل غير مسبوق. ومع مثل هذه اليوتوبيات، يصير التوتر انشقاقاً[18].

هكذا يتضح المضمون الأخلاقي والسياسي الدائم لهاتين المقولتين التاريخيتين الشارحتين metahistorical عن التجربة والتوقع. إذ تكمن مهمتهما في الحيلولة دون أن يتحوّل التوتر بين هذين القطبين الفكريين عن التاريخ إلى انشقاق. وليس هنا موضع إضاءة هذه المهمة بمزيد من التفصيل، ولذلك سأكتفي بأمرين مهمين.

من ناحية، يجب أن نقاوم إغراء التوقعات اليوتوبية الخالصة. إذ من شأنها أن تبثَّ فينا اليأس من كل فعل، فهي بافتقارها إلى الرسوّ في التجربة، غير قادرة على صياغة مسلك عملي يتجه نحو النماذج التي تصفها في «أين آخر»[19]. يجب تحديد توقعاتنا، وبالتالي جعلها متناهية ومتواضعة نسبياً، إذا أريد لها أن تكون مبعث تعهدات مسؤولة. ويجب ألا ندع أفق توقعنا يجري منفلتاً منا. يجب أن نربطه بالحاضر عن طريق سلسلة من المشاريع الوسيطة التي نتصرف وفقها. ويعيدنا هذا الالتزام، في الواقع، مرة أخرى من هيغل إلى كانط، بالأسلوب الكانطي ما بعد الهيغلي الذي أحبذه. فأنا أصرُّ مثل كانط أن كل توقع ينبغي أن يكون أملاً للإنسانية بأسرها، وأن الإنسانية ليست نوعاً واحداً إلا بقدر ما يكون لها تاريخ واحد، وبالتبادل. ولكي تحوز الإنسانية مثل هذا التاريخ، لابدّ أن تكون الإنسانية بأسرها موضوعه من حيث هي مفرد جمعي. بالطبع ليس من المؤكد أننا نستطيع اليوم أن نماهي مماهاة خالصة وبسيطة هذه المهمة ببناء «مجتمع مدني كلي تتمُّ إدارة شؤونه بما ينسجم مع الحق». فقد ظهرت حقوق اجتماعية كثيرة جداً في العالم وستستمرّ بالظهور. ولاشكَّ أن حق الاختلاف يشكل بلا توقف كفة مقابلة لموازنة تهديدات القمع التي ترتبط بفكرة تاريخ كلي نفسها، إذا ما اختلط تحقق هذا التاريخ بسطوة مجتمع واحد أو عدد

صغير من المجتمعات المهيمنة. مع ذلك، وفي المقابل، فقد علّمنا التاريخ الحديث للطغيان والتعذيب والاستبداد والقمع في جميع صوره أننا لا نستطيع أن نضفي اسم «الحق» على الحقوق الاجتماعية ولا حق الاختلاف، كما نعرفه اليوم، دون تحقق فوري لدولة القانون حيث يبقى الأفراد والجماعات غير التابعة لدولة هم الموضوعات النهائية لهذه الحقوق. بهذا المعنى، فإن المهمة التي حددناها سابقاً، أعني ما يسميه كانط «بقابلية تجميع الناس غير الاجتماعية» التي تستدعي منا حلاً، لم يتمَّ تخطيها حتى اليوم. إذ لم يتم إحرازها وتحقيقها، هذا إن لم تختفِ عن الأنظار، وقد انحرفت، أو جعلت أضحوكة للسخرية منها.

ومن ناحية أخرى، يجب أن نقاوم أيضاً أي تضييق لفضاء التجربة. وللقيام بذلك يجب أن نحارب الميل إلى النظر نحو الماضي فقط من زاوية ما تمَّ وانقضى، والماضي الذي لا يتغيّر. علينا أن نعيد فتح الماضي، وأن نبعث إمكانياته المجهضة والمبتورة، بل حتى الذبيحة. باختصار، حين نواجه الرأي القائل إن المستقبل مفتوح وعرضي من كل ناحية، لكن الماضي مغلق وضروري على نحو كامل، علينا أن نجعل توقعاتنا أكثر تحديداً وتجربتنا أقل تحديداً. لأن هذين هما وجهان لمهمة واحدة بعينها، ولا يمكن إلا للتوقعات المحددة أن يكون لها أثر ارتجاعي على الماضي بالكشف عنه بوصفه تراثاً حياً. وبهذه الطريقة يدعونا تأملنا النقدي في المستقبل لإكماله بتأمل مشابه في الماضي.

التأثر بالماضي

يدعونا مقترح «صنع التاريخ» إلى اتخاذ خطوة رجوعاً من المستقبل نحو الماضي. ولقد قلنا مع ماركس إن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا تصير فكرة الظروف مؤشراً على علاقة مقلوبة بالتاريخ. فنحن فاعلو التاريخ بقدر ما نعاني منه وننفعل به أيضاً. وضحايا التاريخ والجماهير الغفيرة التي ما زالت حتى اليوم تخضع للتاريخ أكثر مما تصنعه هم الشهود المميزون على هذه البنية الأساسية لشرطنا

التاريخي. ومَن هم ـ أو من يعتقدون أنهم ـ ذوات فاعلة في التاريخ يعيشونه ويعانونه ليس بأقلّ من ضحاياه ـ أو ضحاياهم ـ حتى لو كان ذلك من خلال الآثار غير المقصودة لمشاريعهم المحسوبة حساباً جيداً.

على أنني لا أريد أن أهتمَّ بهذه الموضوعة بطريقة توسعها أو تقلصها. يتطلب منا الاعتدال الذي يلازم التفكر في التاريخ أن نستخلص من تجربة الانقياد والمعاناة، في أكثر أوجهها المحمّلة بالانفعال، أكثر البنى أولية للتأثر بالماضي، وأن نلصقها من جديد بما سمّيته، متابعاً رينهارت كوسيلك، بفضاء التجربة الملازم لأفق توقعنا.

بغية اشتقاق هذا التأثر بالماضي من فكرة فضاء التجربة، سأتخذ دليلاً لي من الموضوعة التي قدمها غادامر في كتابه «الحقيقة والمنهج» عن الشعور بالتعرض لفاعلية التاريخ، أو ما يسمّيه بفعل التاريخ فينا (Wirkungsgeschichitliches Bewusstsein)[20]. وإن من حسنات هذا المفهوم أنه يفرض علينا تفهم «انفعالنا وتأثرنا بـ..» بوصفه ملازماً لفعل التاريخ فينا، أو كما ترجمه أحد الشراح ترجمة حصيفة قائلاً إنه مؤشر «عمل التاريخ»[21]. ويجب أن نحرص على أن لا تتهاوى هذه الموضوعة، بكل ما فيها من قوة استكشافية كبرى، إلى مجرد منافحة دفاعية عن التراث، كما هو الحال في السجال المؤسف الذي عارض نقد هابرماس للآيديولوجيا بما سمّاه غادامر استكشاف التقاليد[22]. وسأشير إلى هذا النقاش في الخاتمة.

تتمثل أولى السبل في اجتناء فائدة موضوعة التأثر بالتاريخ في فحصها من خلال مناقشة بدأناها سابقاً لكنها قوطعت عند اللحظة التي تحولت فيها من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا[23]. موضوع الرهان الأخير في هذه المناقشة هو التناقض الواضح بين الانقطاع والاستمرار في التاريخ. ونحن نستطيع أن نتحدث عن تناقض هنا، من جهة لأن تلقي الماضي التاريخي من لدن الشعور الحاضر الذي يبدو أنه يتطلب استمراراً واتصالاً في ذاكرة مشتركة، ولأن الثورة التوثيقية التي قام بها التاريخ الجديد، من جهة ثانية،

يبدو أنها تجعل الفجوات والقطائع والأزمات وانفجار التغيرات الفكرية ـ أي باختصار: الانقطاع ـ تطغى على سواها.

يحظى هذا التناقض لدى ميشال فوكو في كتابه «حفريّات المعرفة» بأقوى صياغة له، مع حل في الوقت نفسه لصالح البديل الثاني[24]. فمن ناحية، يتمُّ إيلاء الأولوية للانقطاع بإقرانه بمبحث جديد، هو حفريّات المعرفة، الذي لا يتطابق مع تاريخ الأفكار، بالمعنى الذي يفهم به المؤرخون عادة هذا التاريخ. ومن ناحية ثانية، فإن إيلاء الأفضلية للاستمرار يُقرَنُ بالطموح في إيجاد وعي مشكّل للمعنى ومسيطر عليه.

وإذ واجهت هذا التناقض الواضح، أجدني بحاجة إلى أن أضيف أنني ليس لديَّ اعتراض إبستمولوجي صارم أطرحه ضد الجزء الأول من هذه الحجة. بل إن الجزء الثاني فقط هو الذي ينبغي أن أتنصل منه تماماً، باسم موضوعتنا عن الوعي المتأثر بفاعلية التاريخ على وجه التحديد.

وإن الأطروحة القائلة إن حفريّات المعرفة تنصف الانقطاعات الإبستمولوجية التي يغفلها تاريخ الأفكار التقليدي تضفي عليها ممارسة هذا المبحث الجديد المشروعية الكاملة. فهو يبدأ، في المحل الأول، من وقفة تتضح أصالتها إذا ما عارضناها بنموذج تاريخ الأفكار الذي استعرته من موريس مندلباوم في نهاية الجزء الأول من «الزمان والسرد»[25]. لقد وجد تاريخ الأفكار هناك مكانه بين التواريخ الخاصة، التي اصطنعها المؤرخون على خلفية من التاريخ العام، الذي هو تاريخ كيانات الصف الأول (الجماعات الفعلية، الأمم، الحضارات، ..الخ)، التي تتحدد بقدرتها على البقاء التاريخي، وبالتالي من خلال استمرار وجودها. والتواريخ الخاصة هي تواريخ الفن والعلم وما شاكل ذلك. فهي تجمع معاً أعمالاً منفصلة ومنقطعة عن بعضها بطبيعتها، ولا يرتبط بعضها بالآخر إلاّ عن طريق وحدة موضوعاتية (ثيمية) لا توفرها الحياة في المجتمع، بل المؤرخون هم المسؤولون عن تحديدها، وهم من يقررون استناداً إلى تصوراتهم الخاصة ما

الذي ينبغي اعتباره فناً أو علماً..الخ.

خلافاً للتواريخ الخاصة لدى مندلباوم، التي هي محض تجريد من التاريخ العام، لا تضمر حفريات المعرفة لدى فوكو ولاءاً مَهْما يكنْ نوعه لتاريخ كيانات الصف الأول. هذه هي الوقفة الأولية التي تتبناها حفريات المعرفة. ثمَّ يتأكد هذا الخيار المنهجي، وتضفي عليه المشروعية طبيعة الحقول الاستدلالية التي يتم تناولها. وليست أشكال المعرفة التي تتداولها هذه الحفريات هي «الأفكار» التي تقاس بمقدار تأثيرها في مجرى التاريخ العام والكيانات المستديمة التي تمثل فيها. تفضّل حفريات المعرفة الاهتمام بالبنى المغفلة التي تتسجل فيها الأعمال الفردية. وعلى مستوى هذه البنى توضع الأحداث الفكرية التي تؤشر إلى الانتقال من حقبة معرفية (إبستيمة épistémè) إلى أخرى. وسواء أتعلق الأمر بالعيادة أو الجنون أو التصنيف في التاريخ الطبيعي أو الاقتصاد أو النحو أو اللسانيات فإن أشكال الخطاب الأقرب إلى المغفلة هي التي تعبر أفضل تعبير عن التماسك التزامني للحقب المعرفية (الإبستيمات) المهيمنة وقطائعها التعاقبية. وهذا هو السبب في أن المقولات الرئيسة لحفريات المعرفة ـ وهي «الصياغات الاستدلالية» و«أنماط الإثبات» و«القبلية التاريخية» و«الأرشيف» ـ ليست ملزمة بأن تنتقل إلى مستوى النطق الذي ينخرط فيه الأفراد المتكلمون المسؤولون عما يقولونه. وهذا هو السبب أيضاً وعلى نحو خاص في أن فكرة «الأرشيف» قد تبدو، أكثر من سواها، متعارضة تعارضاً تاماً مع فكرة التراثية[26]. والحال ليس هناك اعتراض إبستمولوجي يحول دون معاملة الانقطاع بوصفه «آداة وموضوعاً للبحث معاً»، وبالتالي التأثير في انتقاله من «العائق إلى العمل» (ص9). إن تأويلية أكثر يقظة لتلقي الأفكار ستكتفي هنا بالتذكير بأن حفريات المعرفة لا تستطيع أن تنفصل تماماً عن السياق العام الذي يجد فيه الاستمرار الزمني مشروعيته، وبالتالي لابد من صياغتها من خلال تاريخ الأفكار بالمعنى الذي أعطاه مندلباوم للتواريخ الخاصة. وعلى الغرار نفسه، لا تحول الانقطاعات المعرفية

(الإبستمولوجية) دون وجود المجتمعات على نحو متصل ومستمر في سجلات أخرى ـ سواء أكانت مؤسساتية أو لم تكن ـ غير سجلات المعرفة. وهذا هو ما يسمح للانقطاعات المعرفية المختلفة بأن لا تتطابق في كل حالة. فقد يستمر فرع معرفي، بينما يخضع آخر لآثار انقطاع ما[27]. وبهذا الصدد، فإن هناك نقلة مشروعة بين حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار توفرها مقولة «قاعدة التحويل» التي تبدو لي أكثر استمرارية من جميع المقولات التي حشدتها حفريات فوكو.

بالنسبة إلى تاريخ أفكار يحيل إلى الكيانات الباقية في التاريخ العام، تعتمد فكرة قاعدة التحويل على جهاز استدلالي لا يتسم بتماسكه البنيوي فحسب، بل أيضاً بإمكانيات غير مستغلة من شأن حدث فكري جديد أن يسحبها إلى دائرة الضوء، على حساب إعادة تنظيم الجهاز بكامله. فإذا فهمنا العبور من حقبة معرفية (إبستيمة) إلى أخرى بهذه الطريقة، فإنه سيقترب من جدل التجديد والترسب الذي وسمنا به التراثية سابقاً أكثر من مرة، حيث يطابق الانقطاع لحظة التجديد، والاستمرار لحظة الترسب. وبمنأى عن هذا الجدل، فإن مفهوم التحويل، إذا ما فهمناه فهماً كاملاً من خلال القطائع، يحمل خطورة أن يعيدنا إلى تصور «الأياليين» عن الزمان الذي يهبط، كما يرى زينون الأيلي، ليجعل الزمان متكوّناً من أجزاء صغيرة لا تنقسم (minima)[28]. ويجب أن نقول إن «حفريات المعرفة» تجازف بتحمل هذا الخطر في وقفتها المنهجية.

فيما يتعلق بالقسم الآخر من التناقض، لا شيء يلزمنا بأن نربط مصير وجهة النظر التي تؤكد استمرار الذاكرة بدعاوى شعور (وعي) تكويني[29]. وعلى أية حال، لا تتضح هذه الحجة إلا على فكر المطابق، الذي تفحصناه سابقاً[30]. ويبدو لي من المقبول تماماً أن نشير إلى «ترتيب زمني مستمر للعقل»، بل إلى «نموذج عام من الوعي الذي يكتسب ويتقدم ويتذكر» (ص8)، من دون التهرب من إزاحة الذات المفكّرة عن المركز التي جاء بها ماركس وفرويد ونيتشه. ولا شيء يستوجب أن يصبح التاريخ «أفضل ملجأ

لسيادة الوعي» (ص14)، تلك الأداة الآيديولوجية المصممة «لكي تعيد إلى الإنسان كل ما كان يروغ منه بلا توقف منذ قرن» (ص14). على العكس من ذلك، يبدو لي أن فكرة ذاكرة تاريخية تقع فريسة عمل التاريخ تستدعي الإزاحة عن المركز نفسها مثل تلك التي يشير إليها فوكو. والأكثر من ذلك أن «موضوعة تاريخ حي مستمر مفتوح» (م.ن.) تبدو لي أنها الوحيدة القادرة على الجمع بين الفعل السياسي الفعال وحفظ ذاكرة إمكانيات الماضي المجهضة أو المقموعة. وبوجيز العبارة، إذا كانت القضية تتعلق بمشروعية افتراض الاستمرارية في التاريخ، فإن فكرة وعي يتعرض لفاعلية التاريخ، التي سأتوجه إليها الآن مباشرة، تقدم بديلاً قابلاً للتطبيق عن فكرة الوعي السيّد، الشفاف أمام نفسه والمهيمن على المعنى.

إن توضيح فكرة التفاعل بفاعلية التاريخ يعني في الأساس توضيح فكرة التراث التي تماهت بها بسرعة بالغة. وبدلاً من إرسال الكلام عن التراث إرسالاً، نحتاج إلى أن نميز مشكلات مختلفة متعددة سأضعها تحت ثلاثة عناوين: التراثية والتراثات والتراث. والثالث وحده يقبل السجال الذي باشره هابرماس ضد غادامر باسم نقد الآيديولوجيا.

مصطلح «التراثية» مصطلح مألوف عندنا أصلاً[31]. وهو يشير إلى أسلوب ربط التوالي التاريخي، أو إذا شئنا الحديث كما يتحدث كوسيلك، ملمح «لتحقيب التاريخ أو تزمينه». وهو متعال تابع للفكر التاريخي تماماً مثل فكرتي أفق التوقع وفضاء التجربة. ومثلما يشكل أفق التوقع وفضاء التجربة زوجاً متبايناً، تنبع التراثية من جدل ثانوي، داخلي بالنسبة إلى فضاء التجربة نفسه. يتولد هذا الجدل الثاني من التوتر، في قلب ما نسميه بالتجربة، بين فاعلية الماضي التي نخضع لها، وتلقي الماضي الذي نقوم به. ومصطلح (trans-mission)[*] الذي هو ترجمة للكلمة الألمانية Ueberlieferung هو طريقة

(*) يعني مصطلح (trans-mission) (النقل) وهو في أصله الاشتقاقي مأخوذ من مقطعين (يرسل-عبر)- المترجم.

جيدة للتعبير عن هذا الجدل الداخلي في التجربة. والأسلوب الزمني الذي يشير إليه هو أسلوب زمان تم اجتيازه (وهو تعبير سبق أن واجهناه لدى بروست)[32]. وإذا كانت هناك موضوعة واحدة في كتاب «الحقيقة والمنهج» تتطابق مع هذه الدلالة الأولية للتراث المنقول، فتلك هي المسافة الزمنية (Abstand)[33]. وليست هذه مجرد فاصل عازل، بل هي عملية وساطة، يتم الرهان عليها، كما سأقول فيما بعد، من خلال سلسلة من التأويلات والتأويلات الجديدة. من وجهة نظر شكلية، ما زلنا متمسكين بها، فكرة مسافة مقطوعة تتعارض مع فكرة الماضي مأخوذاً بمعنى ما انقضى وراح وزال، وفكرة التعاصر الكامل التي كانت المثل الأعلى للفلسفة الرومانسية. لكن الإحراج يتمثل في فكرة المسافة التي لا تُقطع أو المسافة الملغاة. إن التراثية تشير إلى الجدل بين النأي وإزالة المسافة، وتجعل الزمان على حد تعبير غادامر، «الأساس الداعم للعملية [Geschehen] التي يتجذر فيها الحاضر» (ص264).

للتفكير بهذه العلاقة الجدلية، تقدم الظاهراتية عون فكرتين معروفتين ومتكاملتين، هما الموقف والأفق. فنحن نجد أنفسنا في موقف، وينفتح كل منظور من وجهة النظر هذه على أفق شاسع، ولكنه محدود. ولكن إذا كان الموقف يحددنا، فإن الأفق يقدم نفسه بوصفه شيئاً ينبغي تخطيه، دون أن يكون ضمناً على الإطلاق[34]. والحديث عن أفق متحرك يعني إدراك وجود أفق وحيد متكون، بالنسبة لكل وعي تاريخي، أقامته عوالم أجنبية لا ترتبط بعالمنا، الذي نضع فيه أنفسنا مرة بعد مرة[35]. ولا تعيدنا هذه الفكرة عن الأفق الوحيد رجوعاً إلى هيغل. بل المبتغى منها فقط أن تطرح جانباً فكرة نيتشة عن الثغرة بين الآفاق المتغيّرة التي علينا، في كل مرة، أن نضع أنفسنا فيها. وبين فكرة المعرفة المطلقة التي من شأنها إلغاء كل أفق وفكرة كثرة من الآفاق التي لا تحصى، لابدّ أن نضع فكرة «انصهار الآفاق» التي تحدث كلّ مرة نفحص فيها أحكامنا المسبقة ونجبر أنفسنا على كسب أفق تاريخي معين، فارضين على أنفسنا مهمة قهر نزوعنا إلى مماثلة الماضي، على نحو

متعجل، بتوقعاتنا من المعاني.

وهذه الفكرة عن انصهار الآفاق التي تفضي إلى الموضوعة التي تشكل في النهاية موضع الرهان في تأويلية الوعي التاريخي، هي التوتر بين أفق الماضي وأفق الحاضر[36]. وبهذه الطريقة، توضع العلاقة بين الماضي والحاضر تحت إضاءة جديدة. ينكشف لنا الماضي من خلال إقامة مشروع أفق تاريخي هو في الوقت نفسه منفصل عن أفق الحاضر ومأخوذ نحوه ومنصهر به. وهذه الفكرة عن أفق زمني بوصفه مشروعاً ومنفصلاً معاً، أو متميّزاً ومندمجاً، تنتهي إلى إسباغ الجدلية على فكرة التراثية. وفي الوقت نفسه، يصحح مفهوم انصهار الآفاق ما يظلّ أحادي الجانب في فكرة التأثر بالماضي. فعند إقامة مشروع أفق تاريخي، إنما نجرّبُ نحن، من خلال توتره مع أفق الحاضر، فاعلية الماضي التي يكون تأثرنا بالماضي ملازماً لها. وربما جاز لنا القول إن تاريخ هذه الفاعلية هو ما يحدث من دوننا. وانصهار الآفاق هو ما نحاول القيام به. وهنا يتبادل عمل التاريخ وعمل المؤرخ مساعدة كل منهما الآخر.

من هذه الناحية، يشكل التراث، مفهوماً فهما صورياً بمعنى التراثية، ظاهرة ذات أثر كبير. إذ يدلُّ على أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلا ميّتاً، بل هي انتقالة مولّدة للمعنى. وقبل أن يكون التراث مستودعا هامداً، فإنه عملية لا تكتسب معناها إلا جدليًا من خلال التبادل بين الماضي المؤوّل والحاضر المؤوّل.

بقولنا هذا، نكون قد عبرنا العتبة التي تفضي إلى المعنى الثاني لكلمة «تراث»، أي من المفهوم الصوري للتراثية إلى المفهوم المادي عن محتويات تراث ما. ومن هنا فصاعداً، سنعني بالتراث (tradition) العادات والتقاليد (traditions). والعبور من مفهوم إلى آخر ينطوي عليه لجوؤنا إلى فكرتي المعنى والتأويل اللتين ظهرتا في نهاية تحليلنا للتراثية. لكن إعطاء تقييم إيجابي للعادات والتقاليد لا يعني جعل التراث معياراً تأويلياً للحقيقة.

ولإعطاء فكرتي المعنى والتأويل مداهما الكامل، لابدَّ أن نضع مؤقتاً قضية الحقيقة بين قوسين. ففكرة التراث، مأخوذاً بمعنى التقاليد، تدلُّ على أننا لسنا نحتلُّ موقع مبتدعي هذا التراث بإطلاق، بل نحن بالأحرى دائماً وفي المحل الأول مجرد ورثة له. وينبع هذا الوضع في الأساس من البنية اللغوية للاتصال على العموم ولانتقال محتويات الماضي على الخصوص. وإذ كانت اللغة موجودة قبلنا جميعاً، فهي المؤسسة الكبرى، أو مؤسسة المؤسسات. وينبغي أن نفهم من اللغة هنا ليس فقط النظام اللغوي في اللغة الطبيعية بمعناه الاجتماعي [عند دي سوسير]، بل أيضاً الأشياء التي قيلت من قبل وفهمت واستُقبِلت. لذلك نفهم، من خلال التراث، الأشياء التي قيلت من قبل بقدر ما تنقل عبر سلسلة التأويل وإعادة التأويل.

وهذا اللجوء للبنية شبه اللغوية لانتقال التراث ليس بالشيء العرضي على الإطلاق بالنسبة لموضوعة «الزمان والسرد»: لقد عرفنا، في المحل الأول، منذ بداية بحثنا أن الوظيفة الرمزية نفسها ليست بغريبة عن ميدان الفعل والعناء. وهذا هو السبب في كون علاقة المحاكاة الأولية التي يحملها السرد يمكن أن تتحدد بإحالتها إلى الجانب الأصلي للفعل بوصفها موسوطاً رمزيّاً. ثمَّ إن علاقة محاكاة السرد الثانية للفعل، المتماهية بعملية بناء الحبك، قد علّمتنا أن نعامل الفعل المحاكى بوصفه نصّاً. ولذلك فإنه من دون إهمال التراث الشفوي، يمكن للتأثر بالماضي التاريخي أن يتوافق إلى حد كبير مع فاعلية النصوص المستقاة من الماضي. وآخيراً، تجد المساواة الجزئية بين تأويلية النصوص وتأويلية الماضي التاريخي تعزيزاً لها في كون كتابة التاريخ، من حيث هي معرفة بالآثار، تعتمد اعتماداً كبيراً على نصوص تضفي على الماضي منزلته التوثيقية. وبهذه الطريقة، يمكن اتخاذ فهم النصوص الموروثة من الماضي، مع كل التحفظات الضرورية، نوعاً من التجربة الشاهدة في ما يخص كلَّ علاقة بالماضي. وكما يعبّر يوجين فنك، فإن المظهر الأدبي في تراثنا إنما يساوي إشراع «نافذة» تنفتح على منظر شاسع لما هو ماضٍ بما هو ماضٍ[37].

هذه المماهاة الجزئية بين الوعي الذي يتعرض لفاعلية التاريخ وتلقي نصوص الماضي المنقولة لنا سمحت لغادامر بالانتقال من موضوعة هيدغر عن فهم التاريخية التي تأملناها في القسم الأول من هذا الجزء، إلى المشكلة المعاكسة عن تاريخية الفهم نفسه[38]. بهذا الصدد، تبيّن القراءة التي أضفاها على هذه النظرية التلقي الذي يردّ ويتجاوب مع التأثر ـ بـ ـ الماضي في بعده اللغوي والنصي.

ولا يمكن التغاضي عن الصفة الجدلية في مفهومنا الثاني عن التراث، الذي ما زال داخلاً في فضاء التجربة. فهي تضاعف الجدل الصوري للمسافة الزمنية الناشئة عن التوتر بين البُعد والتنائي. وحالما نعني بالتراث والتقاليد الأشياء التي قيلت في الماضي ونقلتها لنا سلسلة من التأويلات والتأويلات الجديدة، فإن علينا أن نضيف جدلاً مادياً عن المحتويات إلى الجدل الصوري عن المسافة الزمنية. فالماضي يستجوبنا ويدعونا للمساءلة قبل أن نستجوبه وندعوه للمساءلة. وفي هذا الصراع من أجل الاعتراف بالمعنى، يتمّ جعل النص والقارئ بدورهما مألوفين وغير مألوفين. ولذلك فإن لهذا الجدل علاقة بمنطق السؤال والجواب، الذي باشره كلٌّ من كولنغود وغادامر على التوالي[39]. فالماضي يسائلنا بقدر ما نسائله. وهو يجيب علينا بقدر ما نجيب عليه. ويجد هذا الجدل مستمسكه المادي في نظرية القراءة التي توسعنا فيها سابقاً.

نصل أخيراً إلى المعنى الثالث لكلمة «تراث»، الذي تعمدنا تأجيل فحصه حتى هذه النقطة. وهذا المعنى هو الذي وفّر لنا فرصة المواجهة بين ما يسمى بتأويلية التقاليد ونقد الآيديولوجيات. وتنتج هذه المواجهة عن نقلة من تأمل التقاليد إلى الدفاع عن التراث.

ولا بدَّ من الإدلاء بملاحظتين تمهيديتين قبل الشروع بهذه المواجهة.

دعونا نلاحظ أولاً أن الانزلاق من سؤال التقاليد إلى سؤال التراث ليس خارج الموضوع تماماً. حيث إن هناك إشكالية جديرة بأن توضع تحت عنوان

«التراث». ذلك أن سؤال المعنى، الذي يثير إليه كل محتوى منقول، لا يمكن فصله عن سؤال الحقيقة إلا من حيث التجريد. وكل قضية معنى هي في الوقت نفسه ادعاء بالحقيقة. وما نتلقاه من الماضي هو في واقع الأمر الاعتقادات والقناعات السابقة والأعراف المقررة، وبالتالي طرق «اعتبار أشياء على أنها الحقيقة»، بحسب عبقرية الكلمة الألمانية (Für-wahr-halten) التي تدل على الاعتقاد. في تقديري أن هذه الرابطة بين عالم التقاليد اللغوي ودعوى الحقيقة المقترنة بنسق المعنى هي التي تضفي شيئاً من المصداقية على الدفاع الثلاثي عن الحكم المسبق والسلطة وأخيراً التراث، الذي يقدمه لنا غادامر من خلال إشكاليته الأساسية عن الشعور الذي تعرّض لفاعلية التاريخ، في روح سجالية مفتوحة جداً[40]. لا شكّ أنه ينبغي فهم هذه الأفكار الخلافية الثلاث في ضوء علاقة دعوى التراث بالحقيقة، وهي الدعوى التي يتضمنها التمسك بصحة أي اقتراح للمعنى. وإذا استخدمنا ألفاظ غادامر، فإن دعوى هذه الحقيقة، ما دامت لا تصدر عنا، بل تصلنا كصوت آتٍ من الماضي، تعرب عن نفسها بوصفها التمثيل ـ الذاتي لِ «الأشياء نفسها»[41]. وهكذا فالمحكوم عليه مسبقاً هو بنية الفهم القبلي التي لا يستطيع «الشيء نفسه» خارجها أن يجعل نفسه يُسمَع. وبهذا المعنى يصطدم ردُّه الاعتبار إلى الفكرة المسبقة مباشرة الحكم المسبق لعصر التنوير ضد الحكم المسبق. وفيما يتعلق بالسلطة فإنها تدل في المقام الأول على الازدياد ـ كلمة (auctoritas) مأخوذة من -(augere) أي الزيادة التي تضيفها دعوى الحقيقة للمعنى البحت، في سياق اعتبار أشياء على أنها صحيحة وحقيقية. وعلى جانب التلقي، ما نجد مقابلها ليس هو الطاعة العمياء بل الاعتراف بالتفوق. ويتلقى التراث، في النهاية، منزلة قريبة من تلك التي أعطاها هيغل للأعراف المتبعة (Sittichkeit). فهي تحملنا قبل أن نكون في وضع الحكم عليها أو إدانتها. وهي «تحافظ» على إمكانية سماع أصوات الماضي المطفأة[42].

تتمثل ملاحظتي التمهيدية الثانية في أن المشارك الفاعل في هذه الحجة

ليس الفكر النقدي بالمعنى الموروث عن كانط، عن طريق هوركهايمر وأدورنو، بل بما يسميه غادامر بـ«النزعة المنهجية» (methodologism). وهو لا يستهدف تحت هذا العنوان مفهوم البحث «المنهجي» بقدر ما يستهدف دعاوى الوعي الحاكم، الذي ينصب نفسه منبراً لمحكمة التاريخ، زاعماً تجرده عن أي تحيز. وهذا الوعي الحاكم، المماثل في قرارته للوعي المكوِّن، سيّد المعنى، الذي ندد به فوكو، وفصلنا عنه أنفسنا سابقاً. وليس لدى هذا النقد للنزعة المنهجية من طموح سوى أن يذكّر الوعي الحاكم بحقيقة أن التراث يوثقنا بأشياء قيلت من قبل وبادعائها الحقيقة قبل أن نعرضها على البحث. فاتخاذ مسافة، أو الحرية أمام المحتويات المنقولة لنا، لا يمكن أن يكون موقفنا الأول. إذ من خلال التراث نجد أنفسنا وقد وضعنا داخل نسق معين، وبالتالي داخل حقيقة ممكنة. والمقصود من نقد النزعة المنهجية التأكيد على النبرة المضادة جوهرياً للنزعة الذاتية في مفهوم فاعلية التاريخ[43]. هكذا يكون البحث الشريك الإلزامي للتراث بقدر ما لا يقدم هذا الأخير سوى ادعاءات بالحقيقة. يقول غادامر: «على كل تأويلية تاريخية، أن تبدأ بإلغاء التعارض المجرد بين التراث والعلم التاريخي، بين مجرى التاريخ ومعرفة التاريخ» (ص251). فمع فكرة البحث، تتأكد اللحظة النقدية، وهي اللحظة التي تأتي بالطبع في المرتبة الثانية، غير أنه لا يمكن تحاشيها، وهذا ما أسميه بعلاقة التنائي، والتي من هنا فصاعداً ستدلّ على المكان الخالي لنقد الآيديولوجيات الذي سأتكلم عنه بعد قليل. ونحن إنما ننتمي لتقلبات التراث، أو بتعبير أفضل، للتقاليد المتصارعة في مجتمع وثقافة تعدديين ـ أزماتهما الداخلية، انقطاعاتهما، تأويلاتهما الجذرية الجديدة، انشقاقاتهما التي تقدم لتراثنا، كمثال على الحقيقة، «استقطاب الألفة والغرابة الذي يقوم عليه العمل التأويلي» (الحقيقة والمنهج، ص262)[44]. وفي نهاية المطاف، كيف يمكن للتأويلية أن تقوم بمهامها ما لم تستفد من موضوعية كتابة التاريخ كوسيلة تمحيص للتقاليد الميتة أو ما نعتبره انحرافاً عن هذه التقاليد التي لم نعد نتعرف فيها على أنفسنا؟[45]. وفي الحقيقة فإن هذا العبور من خلال

الموضعة هو الذي يميز التأويلية ما بعد الهيدغرية عن التأويلية الرومانسية حيث كان الفهم يُدرَك «بوصفه إعادة إنتاج لنتاج أصيل» (ص263). بالطبع لا يمكن أن يكون قضية فهم أفضل. «بل يكفي أن نقول إن واقع أننا نفهم يعني أننا نفهم بطريقة مختلفة» (ص264). وحالما تنأى التأويلية عن أصولها الرومانسية تصبح ملزمة بأن تتضمن في داخلها ما كان صالحاً في الموقف الذي تستنكره. وللقيام بذلك، لابدَّ لها أن تميّز المنهجية النزيهة للمؤرخ المحترف عن التنائي التغريبي الذي سيحوّل النقد عملية فلسفية أكثر أهمية من الاعتراف المتواضع «بالعملية [Geschehen] حيث توجد جذور الحاضر». وفي الحقيقة، بوسع التأويلية أن ترفض النزعة المنهجية باعتبارها موقفاً فلسفياً يغفل أنه فلسفي، ولكن عليها أن تدمج «المنهج» في ذاتها. والأكثر من ذلك أن التأويلية، على المستوى الإبستمولوجي، تتطلب «شحذاً لوعي الذات المنهجي بالعلم» (ص265). وإلا كيف يبيح المؤولون لأنفسهم أن تدعوهم الأشياء ذاتها إن لم يستفيدوا، على الأقل بطريقة سلبية، من فعل التصفية الذي تقوم به المسافة الزمنية؟ يجب ألا ننسى حقيقة أن الفهم هو الذي تسبب بمولد التأويلية. وهكذا يصبح السؤال النقدي حول «تمييز الانحيازات الحقيقية، التي نفهم بها، عن الانحيازات الزائفة، التي نسيء بها فهم الأشياء» (ص266) سؤالاً داخلياً في التأويلية نفسها. وهذا ما يسلم به غادامر طوعاً: «من هنا فإن الوعي الذي تكوّن في المدرسة التأويلية سيحتوي بالتالي على وعي تاريخي» (ص266).

بعد إبداء هاتين الملاحظتين، نستطيع أن نعود أخيراً إلى الحوار بين نقد الآيديولوجيات وتأويلية التراث، واضعين نصب أعيننا هدفاً واحداً هو الإحاطة الأفضل بفكرة فعالية التاريخ، ولازمه، وجودنا ـ المتأثر بهذه الفعالية[46].

هنا لابدَّ من التساؤل عن المدى الذي يمكن به للعبور من «التقاليد» إلى «التراث» أن يمثل في الآساس قضية شرعية. ولا يمكن أن تخفق فكرة السلطة، التي ترتبط في هذا السياق بالتراث، في أن تنصّب نفسها كهيئة

مشرّعة. وهي التي تحول انحياز غادامر لصالح الحكم المسبق إلى موقف يستند إلى الحق. مع ذلك، ما المشروعية التي يمكن أن تنبع مما لا يبدو سوى وضع تجريبي، وهو تحديداً التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم؟ وكيف يمكن للضرورة (müssen) أن تنقلب إلى حق (sollen)؟ يبدو أن تأويلية التراث لا تستطيع أن تفلت من هذا السؤال، الذي تثيره فكرة «الحكم المسبق» نفسها. إذ كما تشير الكلمة يضع الحكم المسبق نفسه في مدار الحكم. ومن هنا فهو يقدم دفاعه أمام محكمة العقل. وأمام هذه المحكمة، ليس لديه من خيار سوى الانصياع لقانون حجة أفضل. ولهذا فهو لا يستطيع أن ينصب نفسه كسلطة خاصة من دون أن يتصرف كمتهم يرفض أن يقبل بالقاضي وبالتالي من دون أن يصبح منبر محكمته الخاصة.

هل يعني هذا أن تأويلية التراث ليس لديها إجابة هنا؟ لا أعتقد ذلك. ولنبحث الآن أي نوع من الأسئلة يتوفر لدى العقل في هذه المنافسة التي تعارضه بسلطة التراث.

في المحل الأول، هناك أسلحة نقد الآيديولوجيات. وتبدأ هذه الأسلحة بوضع اللغة، التي يبدو أن تأويلية التراث تدرج نفسها فيها، في كوكبة أوسع بكثير، تشمل أيضاً العمل والهيمنة. وتحت بصر النقد المادي الذي يستتبع ذلك، تنكشف ممارسة اللغة على أنها موضع تلك التشويهات النسقية التي تقاوم الفعل التصحيحي الذي تطبقه فيلولوجيا عامة (هي ما يبدو أن التأويلية ستصير إليها في التحليل الأخير) على حالات سوء الفهم البسيطة المتأصلة في استخدام اللغة، بمجرد فصلها اعتباطياً عن الأوضاع الاجتماعية لاستعمالها. بهذه الطريقة، تنطبق شبهة الآيديولوجيا على أي ادعاء بالحقيقة.

على أن على مثل هذا النقد، تحت تهديد تقويض نفسه بإحالته الذاتية إلى أحكامه الخاصة، أن يحدد نفسه بنفسه. ويقوم بهذا بوصل شبكة جميع المنطوقات الممكنة بمصالح مميزة. إذ يسم بمصلحة السيطرة الأدواتية العلوم التجريبية وتفرعاتها التقنية، وبالتالي ميدان العمل. وتتوافق العلوم التأويلية مع

مصلحة الاتصال، وبالتالي تراث اللغة. وأخيراً هناك مصلحة في التحرير تنتمي إليها العلوم الاجتماعية النقدية التي يكون فيها نقد الآيديولوجيات، بالإضافة إلى التحليل النفسي وعلى نموذجه، التعبير الأكمل عن ذلك. وهكذا يجب على التأويلية أن تتخلى عن ادعائها في الكلية العالمية، لكي تحافظ على مشروعية موضعية. ومن ناحية أخرى، يطرح اقتران نقد الآيديولوجيات بمصلحة التحرير دعوى جديدة في الكلية العالمية. يستمر التحرير بالنسبة لكل شخص دائماً. ولكن ما الذي يشرّع هذه الدعوى الجديدة؟ لا يمكن تحاشي هذا السؤال. إذا أخذنا جدياً فكرة التشويهات النسقية التي تتعرض لها اللغة، من حيث ارتباطها بالنتائج الخفية للهيمنة، فسيظهر السؤال: أمام أية محكمة غير الآيديولوجية يجب أن يظهر هذا الاتصال المحرّف؟ يجب أن تتألف هذه المحكمة من طرح ذاتي لمتعالٍ لا ـ تاريخي، قد تكون تخطيطيته بالمعنى الكانطي للكلمة، تمثيلاً لاتصال طليق من دون عقبات ومن دون حدود، وبالتالي لموقف كلامي يتسم بالإجماع الناشئ عن عملية المحاججة نفسها.

هل يمكن لنا أن نلمّ بالشروط التي تحدد هذا الموقف الكلامي[47]؟ ما زال على هذا النقد القائم على العقل أن يتمكن من الإفلات من نقد أكثر جذرية للعقل نفسه. حقاً أن النقد نفسه يستأنفه تراث تاريخي، متحدر من عصر التنوير، وقد أشرنا سابقاً إلى بعض أوهامه إشارة عابرة. وقد كشف النقد الفظ لهوركهايمر وأدورنو القناع عن العنف المميز لعصر التنوير، الناتج عن الانقلاب الأدواتي للعقل الحديث. وهكذا يتم إطلاق العنان للإفراط في التجاوزات وتجاوزات التجاوزات أيضاً. وإذ يضيّع نقد النقد نفسه في «جدل سلبي» يعرف تماماً كيف يتعرف على الشر، كما لدى هوركهايمر وأدورنو، وأن يقيم «مبدأ أمل» على يوتوبيا ليس لها مستمسك تاريخي، كما لدى أرنست بلوخ. كل ما يبقى، إذاً، هو الحل القائم على أساس المتعالي في نسخة جديدة من الموقف الكلامي المثالي، مستمدة من كانط وفشته، عن التأمل الذاتي (Selbstreflexion)، الذي هو مقر كل حق وكل صلاحية. ولكن

بغية عدم العودة إلى مبدأ حقيقة جذرية ذات صوت واحد، كما في الاستنتاج الكانطي المتعالي، من الضروري وضع الهوية الأصلية للمبدأ التأملي إلى جوار مبدأ حواري بارز، كما لدى فشته. وإلا، فلن يستطيع التأمل الذاتي أن يقيم يوتوبيا اتصال طليق من دون عقبات ومن دون حدود. ويمكن أن تتحقق هذه الحالة، إذا ما تمت صياغة الحقيقة على أساس تفكر في التاريخ، كالذي قدمناه في هذا الفصل، يقيم علاقة بين أفق محدد للتوقع وفضاء مخصص للتجربة.

طوال الطريق الذي يفضي رجوعاً من سؤال الأرضية إلى سؤال فعالية التاريخ تسمع تأويلية التراث صوتها من جديد. وللتهرب من الهروب بلا نهاية للحقيقة اللاتاريخية تماماً، يجب أن نحاول تمييز الإشارات المستبقة للتفاهم التي تعمل في كل محاولة اتصال ناجحة في كل تواصل يكون لدينا تجربة عن نوع من التبادلية بين القصد والاعتراف بهذا القصد. بعبارة أخرى، يجب فهم تعالي فكرة الحقيقة، بقدر ما تكون فكرة حوارية مباشرة، بوصفها منهمكة في ممارسة الاتصال. وحيث يعاد توظيف هذه الفكرة الحوارية في أفق التوقع، فإنها لن تخفق في الوصول إلى الاستباقات المدفونة في التراث نفسه. يتحمل المتعالي الخالص، مأخوذاً بهذا المعنى، الحالة السلبية لفكرة حدية فيما يتعلق بكثير من توقعاتنا المتعينة وكذلك تقاليدنا المترسبة. غير أن على هذه الفكرة الحدية، تحت خطر البقاء غريبة عن تأثيرية وفعالية التاريخ، أن تصبح فكرة انتظامية رئيسة توجه الجدل الملموس بين أفق التجربة وفضاء التوقع لدينا.

لذلك يؤثر الطرح السلبي ثم الإيجابي لهذه الفكرة على أفق توقعنا بقدر ما يؤثر على فضاء تجربتنا. أو بعبارة أدقّ، لا يؤثر على أفق توقعنا إلا بقدر ما يؤثر أيضاً على فضاء تجربتنا. وهذه هي لحظة النقد التأويلية.

هكذا يمكننا اقتفاء الطريق الذي سلكته فكرة التراث على النحو التالي.
1. تدلّ التراثية على الأسلوب الصوري للتلاحم الذي يضمن استمرارية تلقي

الماضي. ومن هذه الناحية، تدلّ على التبادلية بين تأثيرية التاريخ ووجودنا ـ المتأثر ـ بـ ـ الماضي. 2. تنطوي التقاليد والعادات على محتويات منقولة بحيث تكون حوامل المعنى، فهي تضع أي موروث يتم تلقيه في إطار نسق تراثي رمزي، وعملياً في إطار تراث نصي شبه لغوي، فتكون التقاليد من هذه الناحية مقترحات للمعنى. 3. يدلّ التراث، بوصفه هيئة شرعية، على الادعاء بالحقيقة (أو زعم الصدقية) الممنوحة للمحاججة في إطار فضاء مناقشة عام. وفي وجه نقد يلتهم نفسه، تستحق دعوى الحقيقة لمحتويات التراث أخذها باعتبارها تسليماً بالحقيقة، ما دام وجود عقل أقوى، أي أفضل حجة، لم يتأسس بعد. وأعني بـ«التسليم بالحقيقة» الاعتماد، والتلقي المطمئنّ الذي نستجيب له، في حركة أولية تسبق النقد كله، لأية قضية معنى، وأية دعوى بالحقيقة، لأننا لسنا أبداً في بداية عملية الحقيقة، ولأننا ننتمي، قبل إطلاق أية إيماءة نقدية، إلى ميدان من الحقيقة المسلّم بها[48]. مع فكرة التسليم بالحقيقة هذه، يمتدُّ جسر فوق الهاوية التي كانت، في بداية هذه الحجة، تفصل التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم والصلاحية المطلقة لفكرة الحقيقة الاتصالية. فإذا كانت هناك نقلة ممكنة بين الضرورة والحق، ففكرة التسليم بالحقيقة هي التي تضمنها. إذ فيها يتلاقى اللازم والصالح لقاء لا أعراض له.

هناك مجموعتان من النتائج يمكن استخلاصهما من هذا التأمل في وضع وجود ـ يتأثر بالماضي.

الأولى، أننا يجب أن نتذكّر أن هذا الوضع يشكل زوجاً مع استهداف أفق توقع. وبهذا الخصوص، تضيء تأويلية التاريخ التأثيري وحدها الجدل الداخلي في فضاء التجربة، ويتم تجريد التبادلات بين نمطين كبيرين من التفكر في التاريخ. ولاسترجاع هذا الجدل المحيط نتائجه على معنى علاقتنا بالماضي. السبب الأول هو أن توقعاتنا المتعلقة بالمستقبل في إعادة تأويل الماضي قد تكون من إحدى نتائجها الكبرى أنها تفتتح الإمكانيات المنسية،

والاحتمالات المجهضة، والمساعي التي كانت مكبوتة في ما يفترض أنه ماضٍ مغلق. (من وظائف التاريخ بهذا الصدد أنه يعيدنا رجوعاً إلى تلك اللحظات من الماضي، حيث لم يكن المستقبل قد تقرر بعد، وحيث كان الماضي نفسه فضاء تجربة مفتوحة على أفق توقع ما). والشيء الثاني أن احتمال المعنى المتحرر من كتلة التقاليد الصلبة قد يسهم في تحديد الفكرة المطردة ولكن الفارغة عن اتصال لا يعاق ولا يحدّ، بمعنى أن يصنع التاريخ من جديد. ومن خلال التفاعل بين التوقع والذاكرة، يمكن أن تصل يوتوبيا إنسانية متصالحة إلى تشربها في التاريخ التأثيري.

ثانياً، علينا أن نعيد التأكيد على إبراز فكرة تأثير التاريخ وملازمه، وجودنا ـ متأثرين ـ بـ ـ الماضي، على كوكبة الدلالات التي تتجمع حول مصطلح «التراث». ولن أعود هنا ثانيةً إلى فحص أهمية التمييزات التي أقمتها بين التراثية، مفهومة بمعنى الأسلوب الصوري لنقل الموروثات المتداولة، والتراثات والتقاليد، بمعنى المحتويات التي تُمنَح مع المعنى، والتراث بوصفه تشريعاً لادعاء الحقيقة التي يطرحها أي موروث يحمل المعنى. بل أودُّ، بدلاً من ذلك، أن أبيّن بأية طريقة يتيح إبراز موضوعة فاعلية الماضي على موضوعة التراث لهذه الأخيرة أن تدخل في علاقة مع مختلف الأفكار المتعلقة بالماضي التي تفحصناها في الفصول السابقة من هذا الجزء.

إذا ما عدنا إلى الوراء خطوة فخطوة من خلال سلسلة التحليلات السابقة، سيتضح أن إشكالية المقابل (Gegenüber) من الفصل السادس هي التي تتخذ تلويناً جديداً. ويتلقى **جدل المطابق والآخر والمثيل** دلالة تأويلية جديدة من خلال تعرضه لفكرة فاعلية الماضي. ويجازف هذا الجدل، إذا ما أُخِذَ معزولاً عن سواه، بمخاطرة التحوّل في كل مرحلة من مراحله إلى حلم بالقوة تمارسه الذات العارفة. وسواء أكان قضية إعادة تفعيل لأفكار الماضي، أو قضية اختلاف في علاقة المتغيرات التي يطرحها البحث التاريخي، أو قضية الصياغة الاستعارية للحقل التاريخي السابق على أي حبك، فإننا في

كل حالة من هذه الحالات نتلقى في الخلفية جهد شعور مكوّن للسيطرة على علاقة الماضي المعروف بالماضي الفعلي. والحقيقة أن هذا السعي للسيطرة، حتى وإن اتخذ شكل جدل على النحو الذي تحدثنا عنه هو على وجه الدقة ما يفلت منه الماضي كما كان باستمرار. على النقيض من ذلك، تبدأ المقاربة التأويلية بالاعتراف بخارجية الماضي في علاقته بأية محاولة متركزة حول وعي مكوّن، سواء أكان قد أُقِرَّ به أو أُخفيَ أو تمّ تجاهله في ذاته وحسب. إذ تحوّل المقاربة التأويلية الإشكاليةَ من دائرة المعرفة إلى دائرة التأثر ـ بـ ـ الماضي، أعني إلى دائرة ما لم نصنعه نحن.

في المقابل، فإن فكرة سداد دَين للماضي، التي بدت لي أنها تغطي جدل المطابق والآخر والمثيل، تضيف إثراءا ملحوظاً لفكرة التراث. ويمكن تأويل فكرة «الموروث»، وهو واحد من أفضل التعبيرات عن فاعلية الماضي، بوصفها انصهاراً لفكرتي دَينٍ وتراثٍ. فمن دون جدل المطابق والآخر والمثيل، يطوّر بذرة الصياغة الجدلية المتضمنة في فكرة النقل الوسيط، التي تشكل قلب فكرة التراث وخلاصتها، لن يحدث هذا الانصهار. إذ تنمو هذه البذرة حين تتعرض فكرة التراث نفسها إلى مصفى ثلاثي من التفعيل والتمييز والصياغة الاستعارية. تدلُّ على ذلك أنماط الجدل المتعددة بين القريب والبعيد، والمألوف والغريب، والمسافة الزمنية وانصهار آفاق الماضي بالحاضر دون الخلط بينها. وأخيراً، فإن تضمين جدل المطابق والآخر والمثيل في تأويلية التاريخ هو ما يحفظ فكرة التراث من الخضوع مرة أخرى إلى مفاتن الرومانسية.

وحين نمضي متراجعين خطوة أخرى في تحليلاتنا، فلا بدَّ من الجمع بين فكرة التراث وفكرة الأثر، التي انتهى بها الفصل الرابع من هذا الكتاب. فهناك صلة قربى عميقة بين الأثر المتروك والمقتفى، والتراث المنقول والمتلقى. يدلُّ الأثر، من حيث هو متروك، من خلال مادية العلامة، على خارجية الماضي، أي على تسجيله في زمان العالم. أما التراث فيضع تأكيده

على نوع آخر من الخارجية، هي كوننا ـ نتأثر ـ بالماضي الذي لم نصنعه نحن. مع ذلك هناك أيضاً تلازم بين دلالة الأثر المقتفى وفاعلية التراث المنقول. كلتا الفعاليتين المتماثلتين وساطتان بيننا وبين الماضي.

من خلال هذا الربط بين الأثر والتراث، يمكن استئناف جميع تحليلات الفصل الرابع عن طريق ما نسميه بالتفكر في التاريخ. وحين نرجع مرة أخرى من تحليلاتنا للأثر نحو التحليلات التي سبقته، فإننا سنجد في البداية أن وظيفة الوثيقة قد أبرزت تكوين ذاكرة ذات نطاق واسع. وقد قلنا هناك إن الأثر يُترَك وراء الظهر، وإن الوثيقة تُجمع وتُحفَظ. وبهذا المعنى، فهي تقرن الأثر بالتراث. ومن خلال الوثيقة، يصير الأثر جزءاً من التراث. ويصحّ القول إن نقد الوثائق جزء لا يتجزأ من نقد التقاليد والتراثات. لكن هذا النقد، كما هو، ليس سوى متغير في أسلوب التراثية.

وفي نقلة أخرى، يجب أن يُجمع التراث مع تعاقب الأجيال. فهو يؤكد على الوجه البيولوجي المفرط لشبكة المعاصرين والأسلاف والأخلاف، أي تحديداً أن هذه الشبكة تنتمي إلى النظام الرمزي. ويوفر تعاقب الأجيال، تبادلياً، سلسلة التأويلات والتأويلات الجديدة على أساس من الحياة، مثلما على أساس من استمرارية الأحياء.

وأخيراً، بقدر ما يعبر الأثر والوثيقة وتعاقب الأجيال عن إعادة إقحام الزمان المعيش في زمان العالم، فإن زمان التقويم أيضاً يدخل في نطاق ظاهرة التراث. ويمكن رؤية هذه الصياغة على صعيد المحور الذي يحدد لحظة الصفر لمحورة الزمان، والذي يضفي ثنائية بعديه على نظام المواقيت. والسبب أن هذه اللحظة المحورية تتيح تسجيل تقاليدنا في زمان العالم. وبفضل هذا التسجيل يتم فهم التاريخ التأثيري، الذي يسمه التقويم بميسمه، بوصفه يحيط بحيواتنا كلها وبسلسلة تقلباتها. وفي المقابل، لو أُريد لحدث تأسيسي أن يحظى بجدارة تشكيل محور لزمان التقويم، فيجب أن نرتبط به عن طريق تراث هو انتقالة. ومن هنا فهو ينبع من فاعلية ماضٍ يتخطى

الذاكرة الفردية بأسرها. هكذا يوفر زمان التقويم لتقاليدنا إطاراً تأسيسياً قائماً على الفلك، في حين توفر فاعلية الماضي لزمان التقويم مسافة زمنية يتم اجتيازها.

هل هناك متسع لتأمل متميز في الحاضر التاريخي ضمن تحليل يتخذ دليلاً له من التعارض بين فضاء التجربة وأفق التوقع؟ أعتقد ذلك. فإذا كانت التراثية تشكل البعد الماضي لفضاء التجربة، فإن هذا الفضاء يتجمع ويلتئم في الحاضر، وفي الحاضر يمكنه، كما أوضحنا سابقاً، أن يتمدد أو يتقلص.

أودّ أن أضع التأمل الفلسفي التالي تحت عنوان مفهوم «المبادرة». وسأوجز حدودها بمتابعة دائرتين متحدتي المركز. تحيط الدائرة الأولى بظاهرة المبادرة بصرف النظر عن ولوجها في التفكر في التاريخ، الذي هو موضوعنا هنا. وتضفي الثانية مزيداً من الدقة على صلة المبادرة بعلاقة ـ النحن التي تحمل المبادرة إلى مستوى الحاضر التاريخي.

يعني ربط مصير الحاضر مصير المبادرة تجريد الحاضر من أبهة حضوره، بالمعنى شبه البصري للكلمة. وربما لأنه ينكفئ متطلعاً ببصره نحو الماضي يميل إلى جعل الاسترجاع يطغى ـ ومن هنا فهو نظرة أو رؤية أكثر مما هو تأثرنا بتبصر الماضي ـ وهذا ما يجعلنا نميل أيضاً إلى أن نفكر في الماضي بوصفه رؤية أو منظوراً. من هنا عرّف أوغسطين الحاضر بأنه (انتباه) يسميه أيضاً تنبه (contuitus). ومن ناحية أخرى، يميّز هيدغر مصيبا الاحتراس بأنه صورة دخيلة من صور **الهم**، وبأنه نوع من الافتتان بالنظر إلى الأشياء التي ننشغل بها. هكذا يتحوّل «الاستحضار» إلى ضرب من ضروب النظر المنذهل. ولكي نعيد للاستحضار أصالة مساوية لأصالة الإقبال الاستباقي، أقترح أن نربط بين كلتا فكرتي الاستحضار والمبادرة. وهكذا لا يعود الحاضر مجرد مقولة عن الرؤية، بل هو فعل ومعاناة. ويعبر أحد الأفعال عن ذلك تعبيراً أفضل من جميع تعبيرات الصيغ الاسمية، بما فيها الحضور، ألا وهو تحديداً الفعل «يبدأ». يعني «أن يبدأ» إعطاء مساق جديد

للأشياء انطلاقاً من مبادرة تعلن عن استمرارية، وبالتالي تبقي الشيء متواصلاً. تعني «أن يبدأ» أن يبدأ ليستمرَّ ـ أي وجود عمل ينبغي متابعته[49].

ولكن تحت أية شروط تتسبب المبادرة بإيجاد فكر يفكر في ذاته؟ أكثر المواقف جذرية بهذا الصدد هو الموقف الذي ميز فيه ميرلوبونتي إقحام الذات الفاعلة في العالم، أي تحديداً تجربة «أنا أستطيع» التي هي جذر الـ«أنا أفكر». لهذه التجربة فضيلتها الكبرى في الدلالة على الجسد الخاص بوصفه وسيطاً أصيلاً بين مساق التجربة المعيشة ونظام العالم. إذ أن وساطة الجسد الخاص تسبق جميع الروابط على المستوى التاريخي التي تأملناها في الفصل الأول من القسم السابق، والتي سنربط بها فيما يأتي الحاضر التاريخي. فللجسد الخاص ـ ولعلَّ الأولى القول: اللحم والدم ـ علاقته بما سماه ديكارت، في تأمله السادس، «الجوهر الثالث» رادماً الفجوة بين المكان والفكر. وبألفاظ أكثر تناسباً هي الألفاظ التي استخدمها ميرلوبونتي نفسه، يجب أن نقول إن اللحم والدم يتحديان ثنائية الطبيعي والنفسي، وثنائية الخارجية الكونية والداخلية التأملية[50]. وعلى أساس مثل هذه الفلسفة عن اللحم والدم يمكن التفكير بـ«الأنا أستطيع». اللحم والدم بهذا المعنى هما الأداة المتماسكة لقواي وانعدام قواي. وحول نظام هذه الإمكانيات الجسدية يبسط العالم نفسه كمجموعة من الأوعية الطيّعة أو المتمردة المحتملة، أو كمجموعة من الموافقات والعوائق. وفكرة الظروف، التي أشرنا إليها سابقاً، يتم صياغتها من خلال انعدام قواي، ما دامت تدلُّ على ما «يحيط» ـ أي يحدد ويموقع ـ من قدرتي على الفعل.

هذا الوصف لـ«الأنا أستطيع»، الآتي من ظاهرتي الوجود، يوفر إطاراً مناسباً لاستئناف تلك التحليلات التي تم القيام بها فيما يتعلق بنظرية الفعل، التي أشرنا إليها فيما يتعلق بعلاقة محاكاة السرد الأولى بعالم الممارسة. وتذكروا أنني ميزتُ، متابعاً آرثر دانتو، بين الأفعال الأساسية، التي نعرف كيف نفعلها على أساس الألفة المجردة بقوانا، والأفعال الاشتقاقية، التي

تتطلب منا أن نفعل شيئاً ما لكي ننجز حدثاً ما، لا يكون نتيجة أفعالنا الأساسية بل حصيلة استراتيجية في الفعل تشتمل على الحسابات والقياسات العملية[51]. وإضافة الأفعال الاستراتيجية هذه للأفعال الأساسية ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى نظرية في المبادرة. فهي حقاً تنشر قدرتنا ـ على ـ فعل ـ شيء ما إلى ما وراء العالم المباشر للـ«أنا أستطيع». وفي المقابل، تضع الآثار القصية لفعلنا في إطار عالم الفعل الإنساني مستبعدةً إياها أن تكون مجرد موضوعات للملاحظة. إننا كفاعلين ننتج شيئاً ما، نحن لا نراه إذا تحرينا الدقة. وهذا التأكيد ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى النزاع حول الحتمية، وهو يتيح لنا أن نعيد صياغة التناقض الكانطي عن الفعل الحر، مأخوذاً بمعنى بداية سلسلة سببية. والحقيقة أننا لا نلاحظ من الموقف نفسه أن شيئاً ما يحدث، أو أننا نجعل شيئاً ما يحدث. فنحن لا نستطيع أن نكون مراقبين وفاعلين في الوقت نفسه. والنتيجة أننا لا نستطيع التفكير بالأنظمة المغلقة، والحتميات الجزئية، إذا اكتفينا بالقدرة على المضي إلى تقديرات استقرائية تمتد إلى الكون بأسره، إلا إذا كان ذلك على حساب تضمين أنفسنا كفاعلين قادرين على إنتاج الأحداث. بعبارة أخرى، إذا كان العالم الكلية الشاملة لما هو موجود، فإن القيام بفعلٍ ما لا يمكن تضمينه في هذه الكلية. بل يعني القيام بفعل ما (fait) أن الواقع غير قابل للتشميل.

هناك تحديد ثالث للمبادرة يزيد في اقترابنا من التأمل في الحاضر التاريخي. وهو يحملنا من نظرية الفعل إلى نظرية الأنظمة. وهو مستَبق بطريقة ضمنية في التحديد السابق. لقد أُنشئت نماذج لحالات الأنظمة وتحولات الأنظمة، بما فيها البنى التشجيرية، بتفرعاتها وبدائلها. هكذا عرّفنا التدخل، في الجزء الأول من هذا الكتاب مع فون رايت، ـ وهو الفكرة المعادلة لفكرة المبادرة في إطار نظرية الأنظمة ـ بأنه القدرة التي يمتلكها الفاعلون على ربط كونهم يستطيعون فعل شيء ما يستوعبونه استيعاباً مباشرا ـ أي الأفعال الأساسية عند دانتو ـ بالعلاقات الداخلية التي تشترط نظاماً

ما[52]. يضمن التدخل انغلاق النظام، بتحريكه بدءا من حالة أولية يحددها هذا التدخل نفسه. وقد قلنا إن الفاعلين بفعلهم شيئاً ما يتعلمون عزلَ نظام مغلق عن بيئتهم ويستكشفون إمكانيات التطور الضمنية في هذا النظام. وهكذا يتمّ إحلال التدخل عند تقاطع قوى أحد الفاعلين ومصادر النظام. مع فكرة تحريك النظام تتداخل فكرتا الفعل والسببية. ويمكن استئناف الحوار حول الحتمية، المذكورة سابقاً، مرة أخرى هنا ببصيرة مفهومية أقوى. وفي الحقيقة، إذا كنا نشكّ بقدرتنا الحرة على فعل شيء، فذلك لأننا نضيف إلى كلية العالم النتائج المطردة التي لاحظناها. ولكننا ننسى أن العلاقات السببية نسبية إلى أجزاء تاريخ العالم التي لديها طابع النظم المغلقة، وأن القدرة على تحريك نظام معين بإنتاج حالته الأولية هو شرط لانغلاقه. هكذا يجد الفعل نفسه ضمنياً في اكتشاف العلاقات السببية.

وإذا نُقِلَ التدخل من المستوى الكوني إلى المستوى التاريخي، فإنه يشكل نقطة العقدة لنموذج تفسير قيل إنه شبه ـ سببي. ويحسن بنا أن نتذكر أن هذا النموذج مصوغ من أجزاء غائية، تطابق الأطوار القصدية للفعل، وأجزاء شبه قانونية، تطابق الأطوار الطبيعية. وفي إطار هذا النموذج يجد تأملنا في الحاضر التاريخي أساسه الإبستمولوجي المناسب.

لا أريد أن أنهي هذه الدائرة الأولية من التأملات المنكبة على مفهوم المبادرة دون التأكيد على الكيفية التي تندمج بها اللغة في الوساطات الداخلية للفعل، وعلى وجه التحديد تلك التدخلات التي يتخذ من خلالها الفاعلون المبادرة باقتراح بدايات يقحمونها في مساق الأشياء. ونحن نتذكر أن إميل بنفنست سبق أن عرّف الحاضر بأنه اللحظة التي يجعل فيها المتكلمون من فعل نطقهم معاصرا أو متزامناً مع الأحكام التي يطلقونها[53]. بهذه الطريقة، فُهِمت الإحالة الذاتية للحاضر. ومن بين جميع تطويرات خاصية الإحالة الذاتية التي أضافها أوستن وسيرل، أريد أن أستعيد فقط تلك التي تسهم في الإشارة إلى الجانب الأخلاقي من المبادرة[54]. وليس هذا انعطافاً مصطنعاً

بقدر ما تحمل الأفعال الكلامية أو أفعال الخطاب اللغةَ، من ناحية، إلى بُعد الفعل (من الدال هنا أن يسمي أوستن كتابه «كيفية فعل الأشياء بالكلمات»)، ومن ناحية أخرى، فإن الفعل الإنساني مصوغ صياغة حميمة من إشارات ومعايير وقواعد وتقييمات تضعه في منطقة المعنى، أو إذا شئتم في إطار البعد الرمزي. لذلك من المشروع تماماً أن نأخذ بالاعتبار الوساطات اللغوية التي تجعل المبادرة فعلاً ذا معنى.

بمعنى واسع، يُلزِمُ كلُّ فعل كلامي (أو كل فعل خطاب) المتكلم، وهو يلزمه في الحاضر. ولا أستطيع أن أثبت شيئاً من دون اقتراح عبارة ضمنية تشير إلى صدق ما أقول، وبفضلها أستدلّ على ما أقوله، إلى حد أبعد مما أستطيع فعله من دون الإصرار على صدقية ما أثبته. بهذه الطريقة، تجعلني كل مبادرة كلامية ـ أو كما يفضّل بنفنست أن يقول: كل حالة خطاب ـ مسؤولاً عما قيل في قولي إياه. مع ذلك، إذا كان كل فعل كلامي يُلزم قائله ضمناً، فإن بعض أنماط القول تفعل ذلك صراحة. وتصحّ هذه الحالة مع أفعال التفويض التي يشكل الوعد نموذجاً لها. حين أُطلق وعداً، أضع نفسي قصدياً تحت إلزام فعل ما أقول إنني سأفعله. هنا يصير للالتزام معنى كلامي قوي يقيدني. وهذا القيد الذي أفرضه على نفسي يستحق النظر ما دام الإلزام الذي أطلق في الحاضر يتعهد بالمستقبل. من هنا يتم التأكيد على سمة مميزة للمبادرة، تعبر عنها العبارة الظرفية: «من الآن فصاعداً» (في الفرنسية يعبر عنها الظرف: désormais خير تعبير). وفي الحقيقة يعني الوعد لا مجرد الوعد بفعل شيء ما، بل أيضاً الإيفاء بما وعدت. ولذلك تعني مواصلة الكلام أن أجعل لمبادرتي استمراراً، وأن أجعل هذه المبادرة تدشيناً حقيقياً لمساق جديد من الأشياء، أي بإيجاز، أن أجعل الحاضر ليس مجرد حدث، بل بداية استمرار .

هذه هي الأطوار التي اجتازها التحليل العام للمبادرة. فمن خلال «أنا أستطيع» تشير المبادرة إلى قدرتي، ومن خلال «أنا أفعل» تصبح فعلي، أي

من خلال التدخل أو التطفل تسجل فعلي في مساق الأشياء، وتجعل الحاضر الحي يتطابق مع أية لحظة، ومن خلال الوعد الموفى به، تضفي على الحاضر قوة المحافظة، أي بإيجاز، البقاء. مع هذه السمة الأخيرة تكتسي المبادرة دلالة أخلاقية تعلن عن أهم الخواص السياسية والعالمية للحاضر التاريخي.

مع اتساع محيط فكرة المبادرة التي اقتفينا آثارها، يبقى هذا المحيط يشير إلى مكان المبادرة بين أفق التوقع وفضاء التجربة، الذي يمكن بفضله مساواتها بالحاضر التاريخي.

لكي نجعل هذا التعادل يظهر، يجب أن نبيّن كيف يحمل النظر في الحاضر التاريخي حتى مرحلته الأخيرة جواب التفكر في التاريخ عن التباسات التأمل في الزمان التي ازدهرت مع الظاهراتية. وينبغي أن نتذكر أن هذا التأمل عمّق الهوّة بين فكرة لحظة لا سمكَ لها، وقد اختزلت إلى مجرد انقطاع بين امتدادين زمانيين، وفكرة حاضر يكتنز بوشك حدوث المستقبل القريب وسجل ماضٍ انقضى توّاً. لقد فرضت اللحظة الشبيهة بالنقطة ـ مفارقة عدم وجود «الآن» الذي اختزل إلى مجرد فجوة بين ماضٍ لم يعد له وجود، ومستقبل لم يأتِ بعد. ومن ناحية أخرى، يقدم الحاضر الحي من خلاله نفسه بوصفه وقوع «الآن» يتآزر مع وشك حدوث المستقبل القريب وسجل الماضي المنقضي تواً. ونحن نتذكر أيضاً أن أول رابطة أقامها التفكر في التاريخ كانت زمان التقويم. ويجد تأملنا في الحاضر التاريخي أول مستند له في تكوين زمان التقويم الذي يعتمد، بين ما يعتمد عليه، اختيار لحظة محورية يمكن من خلالها تحديد مواقيت الأحداث. وتشكل حيواتنا وحياة الجماعات التي ننتمي إليها جزءاً من تلك الأحداث التي يتيح لنا زمان التقويم أن نعيّن موضعها على مسافة متغيرة في علاقتها بهذه اللحظة المحورية. ويمكن اعتبار هذه اللحظة أول أسس الحاضر التاريخي، وهي تنقل لهذا الحاضر فضيلة زمان التقويم، حيث تشكل زمناً ثالثاً بين الزمان

الطبيعي والزمان الظاهراتي. هكذا يشارك الحاضر التاريخي في الصفة الخليطة لزمان التقويم الذي يربط الآن (اللحظة) الشبيه بالنقطة بالحاضر المعيش من خلاله. وهو يبني على هذا الأساس لزمان التقويم. والأكثر من ذلك أن اللحظة المحورية، ما دامت مرتبطة بحدث تأسيسي يراد له أن يفتتح حقبة جديدة، تشكل نموذجاً لكل بداية زمنية، إن لم تكن نموذجاً للزمان نفسه، أي نموذجاً لكل حدث يمكن أن يدشن مساقاً جديداً من الأحداث[55].

ويقوم الحاضر التاريخي أيضاً، شأنه شأن الماضي والمستقبل التاريخي اللذين يتآزران معه، على أساس ظاهرة تعاقب الأجيال بيولوجياً ورمزياً معاً. هنا يكون أساس الحاضر التاريخي توفره فكرة عالم المتعاصرين، التي رأينا بمتابعة ألفرد شوتز، أنها تندسّ بين عالم الأسلاف وعالم الأخلاف. وهكذا يكون التواقت الطبيعي المجرد، بكل ما يتسبب به بعده العلمي الخالص من مصاعب، تواصله فكرة التعاصر، التي تضفي مباشرة على الحاضر التاريخي بعد علاقة ـ النحن، بفضل ما ينخرط فيها من تيارات شعور متعددة من خلال «الكبر معاً»، إذا استخدمنا تعبير شوتز الجميل. هكذا تشكل فكرة عالم المتعاصرين ـ التي تنطوي ضمناً على الوجود ـ معاً -(Mitsein) الأساس الثاني للحاضر التاريخي. ومن هنا مباشرة يفهم الحاضر التاريخي بوصفه فضاءاً مشتركاً للتجربة[56].

ما زال علينا أن نعطي هذا الحاضر التاريخي جميع سمات المبادرة التي تسمح له أن يكون مبعث التأمل الذي نبحث عنه بين تلقي ماضٍ ينقله التراث واشتراع أفق للتوقع.

يمكن أن يفيدنا ما قيل سابقاً عن الوعود كمدخل للتطوير الذي سيأتي. وقد قلنا إن الوعد يلزم الواعد رسمياً لأنه يضع قائله تحت طائلة الالتزام بفعل شيء ما. من هنا يكتسب تأملنا في الحاضر بعداً أخلاقياً. وتتولد سمة مشابهة لفكرة الحاضر التاريخي من نقل تحليلنا للوعود من المستوى الأخلاقي إلى المستوى السياسي. يحدث هذا النقل من خلال التأمل في

الفضاء العام الذي يسجل فيه الوعد، حيث يكون النقل من مستوى إلى آخر قد سهّله اعتبار الطبيعة الحوارية للوعود، مما لم نؤكده سابقاً. وفي الحقيقة، ليس في الوعود شيء واحدي الذات على الإطلاق. إذ لا أكتفي بتطويع ذاتي فقط عند إطلاق وعد. بل أنا دائماً أعِدُ شخصاً ما بشيء ما. وحتى لو كان هذا الشخص مستفيداً مما أعد به، فهو أو هي في الأقل شاهدٌ عليه. لذلك هناك عقد أُلزم به نفسي أمام الآخرين، حتى قبل الفعل الذي أحدّد نفسي به. هكذا تسبق قاعدة الأمانة الأخلاقية التي ينبغي للمرء بمقتضاها أن يحافظ على وعده أيَّ وعدٍ فردي يطلق في النظام الأخلاقي. وبدوره، فإن الفعل الذي يوجّهه شخص لآخر والذي يتصدّر قاعدة الأمانة الأخلاقية هذه يبرز على خلفية فضاء عام يحكمه عقد اجتماعي، يُفَضّل فيه الجدال بالحسنى على العنف، ويتعرّض فيه ادعاء الحقيقة الملازم لكل المسلمات إلى قاعدة المحاججة بالتي هي أحسن. هكذا يتم إخضاع إبستمولوجيا خطاب الحقيقة إلى قاعدة سياسية ـ أو بالأحرى كونية ـ عن الخطاب الحقيقي. ولذلك هناك علاقة دائرية بين المسؤولية الفردية للمتكلمين الذين يلزمون أنفسهم من خلال وعودهم، والبعد الحواري لميثاق الأمانة الذي يجب على المرء بمقتضاه أن يحافظ على وعده، والبعد السياسي ـ الكوني للفضاء العام الذي يولده العقد الاجتماعي الفعلي أو الافتراضي.

من هنا تختلف المسؤولية التي تنبسط في فضاء عام اختلافاً جذرياً عن الإقبال الهيدغري بوجه الموت، الذي نعرف أنه غير قابل للنقل عند نقطة معينة من آنية (دزاين) إلى أخرى.

ليس من مهمة هذا العمل أن يوجز حتى قسمات فلسفة أخلاقية أو سياسية يمكن في ضوئها إقحام المبادرة الفردية في مشروع فعل جماعي معقول. غير أننا نستطيع على الأقل أن نضع حاضر هذا الفعل التاريخي والسياسي غير المنقسم عند نقطة الربط بين أفق التوقع وفضاء التجربة. إذاً علينا أن نعيد استكشاف التأكيد، الذي أطلقناه مع رينهارت كوسيلك، وقلنا

فيه إن عصرنا يتميز بانسحاب أفق التوقع وتضييق فضاء التجربة معاً. فإذا أقرّت هذه القراءة سلبياً، فإنها تجعل من الحاضر زمان أزمة، بالمعنى المزدوج لزمان الحكم وزمان القرار[57]. وفي فكرة الأزمة هذه يتسم التعبير عن تمدد شرطنا التاريخي المتشاكل مع روح التمدد والانتشار (distentio animi) عند أوغسطين. ويكون الحاضر أزمة تماماً حين يلجأ التوقع إلى اليوتوبيا وحين يصبح التراث مجرد مستودع ميت للماضي. وحين نواجه انفجار هذا التهديد للحاضر التاريخي، فإن علينا أن نقوم بالمهمة التي أشرنا إليها سابقاً: ألا وهي أن نمنع التوتر بين قطبي التفكر في التاريخ من بلوغ نقطة الانشقاق. من هنا يأتي ربط التوقعات اليوتوبية الخالصة، من ناحية، بالحاضر عن طريق فعل استراتيجي معني باتخاذ الخطوات الأولى في اتجاه المرغوب والمعقول، ومن ناحية أخرى، مقاومة تضييق أفق تجربتنا بتحرير الاحتمالات غير المستخدمة في الماضي. ولا تتكوّن المبادرة، على المستوى التاريخي، إلا من تبادل متواصل بين هاتين المهمتين. لكنه إذا أريد لهذا التبادل ألا يعبر عن إرادة رجعية فقط، بل أن يواجه هذه الأزمة، فإن عليه أن يعبر عن «قوّة الحاضر عينه».

لقد واتت الجرأة أحد الفلاسفة على التفكير بـ«قوة الحاضر» هذه ـ ألا وهو نيتشه في الثاني من تأملاته في غير أوانها، المعنون: «في جدوى تاريخ الحياة ولا جدواه»[58]. ولقد كان ما تجرأ نيتشه على تصوره هو التوقف الذي يحدثه الحاضر الحي، إن لم يكن على تأثير الماضي علينا، فعلى الأقل بالنسبة إلى السحر الذي يمارسه علينا عن طريق كتابة التاريخ نفسها لأنها هي التي تنفذ وتضمن عملية التجريد التي يخضع لها الماضي من أجل الماضي.

لماذا يكون مثل هذا التأمل في غير أوانه؟ لسببين. الأول، لأنه ينقطع مباشرة عن مشكلة المعرفة (Wissen) لصالح مشكلة الحياة (Leben) وبالتالي يضع سؤال الحقيقة في منزلة أدنى من سؤال المنفعة (Nutzen) والضرر (Nachteil). ما ليس في أوانه هو القفزة الخالية من الباعث نحو علم للمعايير

(criteriology)، نعرف مما تبقى من هذا الكتاب أنه ينبع من منهج نيتشه الجينالوجي (النسابي) الذي لا ضمان لمشروعيته إلا في الاقتناع الذي تولده الحياة نفسها. وكذلك فإن التحول الذي تخضع له كلمة (تاريخ) ـ ونيتشه يستخدم (Historie) ـ هو في غير أوانه أيضاً. فهي لم تعد تدلّ على أي من المصطلحين اللذين حاولنا أن نعيد ارتباطهما بعد أن فُصلا طويلاً عن بعضهما، فلا هي تدلّ على قضية حكاية مغامرات، ولا على السرد، بل تدلّ على «ثقافة تاريخية» أو «معنى تاريخي». وفي فلسفة نيتشه، لا يمكن الفصل بين هاتين الظاهرتين اللتين هما في غير أوانهما. وكل تقييم نشوئي (نسابي) لأي شيء هو في الوقت نفسه تقييم للثقافة. ولهذا التغير في المعنى أثره الكبير الذي يستبدل أي نظر إبستمولوجي في شروط التاريخ، بمعنى كتابة التاريخ، بل حتى المحاولات التأملية في تاريخ العالم، بالسؤال عما يعنيه أن نعيش تاريخياً. يعني الاشتباك مع هذا السؤال عند نيتشه اعتراضه العملاق على الحداثة الذي يتخلل عمله كله[59]. لقد حولت الثقافة التاريخية الحديثة قدرتنا على التذكر، التي تميزنا عن بقية الحيوانات، إلى عبء للماضي ننوء تحته، ويجعل من وجودنا «زمناً ناقصاً لا سبيل إلى اكتماله أبداً» (ص9). هنا نجد أكثر النقاط الخارجة عن أوانها في هذا الكراس. فلكي نفلت من هذه العلاقة المنحرفة بالماضي، يجب أن نكون قادرين مرة أخرى على التناسي، «أو إذا شئنا التعبير بطريقة علمية أكثر، يجب أن تكون لدينا القدرة على أن نشعر **لاتاريخياً** ما دام النسيان قائماً» (المصدر نفسه، والتأكيد له). النسيان قوة، قوة متأصلة في «قدرة تشكيل إنسان أو شعب أو ثقافة...أعني قدرته على تنمية نفسه على نحو متميز، محوّلاً ومدمجاً كل ما هو ماضٍ وغريب، على تضميد الجراح، على استبدال ما ضاع وجبر ما كُسِر من ذاته» (ص10). النسيان هو عمل هذه القوة، وبقدر ما يكون مرغوباً فيه، فهو يقلص «الأفق المغلق والمكتمل» الذي فيه وحده يبقى الكائن الحي معافى وقوياً ومجدياً[60].

والانزياح من سؤال التاريخ (بوصفه كتابة التاريخ أو تاريخ العالم) إلى

سؤال التاريخي يقوم به في نص نيتشه التعارض بين التاريخي واللاتاريخي، الذي هو ثمرة تفاقم في غير أوانه للنسيان في فلسفة الثقافة. «واللاتاريخي والتاريخي كلاهما ضروري معاً لصحة فرد أو شعب أو ثقافة» (ص10). وهذه «القضية» (Satz) هي أصلاً في غير أوانها بقدر ما تحوّل الحالة اللاتاريخية إلى مثال على حكم حول السوء في استخدام أو الإفراط في مكوّن الثقافة التاريخية للشعب الحديث. إذاً يحكم إنسان الحياة على إنسان المعرفة، الذي يمثل التاريخ عنده إحدى طرق إغلاق حساب حياة الإنسانية[61]. يعني التنديد بإفراطٍ ما (Ubermass) (ص14) افتراض أن هناك استعمالاً جيداً له. وهنا يبدأ تحكيم «الحياة». ولكن علينا ألا نسيء فهم ما يجري هنا. فنوع التصنيف النمطي الذي جعل من هذه المقالة التي كتبها نيتشه شهيرة ـ وهو تمييزه بين التاريخ النصبي، التاريخ الأثري، والتاريخ النقدي ـ ليس بتصنيف إبستمولوجي حيادي. ولا هو يمثل تقدماً منظماً بحسب شكل خالص، كما تفعل فلسفة التاريخ لدى هيغل (من المهم أن نلاحظ هنا أن الطرف الثالث لدى نيتشه يحتل مكانة الطرف الثاني لدى هيغل، ولعل في تقسيم نيتشه الثلاثي علاقة ساخرة بهيغل). في كل مثال تتعلق القضية بصورة ثقافية، لا بنمط إبستمولوجي فكري.

وإنها لتوفر بدورها مناسبة لتمييز نوع العيب الذي يقترفه التاريخ المكتوب من التاريخ الفعلي في كوكبة ثقافية معينة. ويتمثل المعيار في كل مثال في خدمة الحياة.

ينبع التاريخ النصبي من الثقافة المتعلمة. وحتى لو كَتَبَتْه عقول متنوّرة فهو يتجه نحو أصحاب الفعل والقوة، والمحاربين، بحثاً عن نماذج، ومعلمين ومعزّين. لا يستطيعون العثور عليهم بين مجايليهم ومعاصريهم (ص14)[62]. وكما توحي الطريقة التي يسمّى بها، فهو يعلّم ويحذّر عن طريق إصراره على منظور استرجاعي بعناد يقاطع كل فعل بحبس أنفاس التأمل. ونيتشه يتكلم عنه بلا تهكم. إذ من دون إلقاء نظرة على سلسلة

الأحداث بأسرها، لا يستطيع أحد أن يكوّن صورة عن الإنسان. ولا تتجلى العظمة إلا فيما هو نصبي. يبني مثل هذا التاريخ للإنسان ضريحاً ضخماً، لا يمكن اعتباره إلا «اعتقاداً بتشابه العظماء واستمرارهم في جميع العصور، واحتجاجاً على ما يعتري الأجيال من تغيّر وانتقال وهشاشة كل ما هو موجود» (ص16). ما من مكان مثل هذا يقترب فيه نيتشه من تثنية دفاع غادامر لصالح «الكلاسيكي». مع بدء اتصاله بالكلاسيكي، يكوّن التأمل النصبي بالتاريخ الاعتقاد بأن «العظيم الذي وجد ذات مرة كان ممكناً مرة، فلا بد أنه سيكون ممكنا مرة أخرى ذات يوم» (المصدر نفسه). «مع ذلك...!» (Und doch). تكمن الرذيلة السريّة للتاريخ النصبي في أنه يضلل من خلال قوة المماثلة، عن طريق الواقعة نفسها التي يساوي بها الاختلافات ويبدد التفاوتات، تاركاً «الأثر في ذاته» وحده (ص17)، الذي لا يقبل التقليد أبداً، مثل هذه الرذائل تحتفي بها مناسباتنا الكبرى. وفي هذا الطمس للفرادة «يعاني الماضي نفسه من الضرر» (ص17). وإذا كانت هذه هي الحال مع أعاظم رجال الفعل والقوة، فماذا يمكننا أن نقول عن التافهين الذين يحتمون وراء سلطة النصبي بغية إخفاء كراهيتهم لكل عظمة[63]؟

إذا كان التاريخ النصبي يستطيع أن يمدّ يد العون للأقوياء في سيطرتهم على الماضي بغية خلق العظمة، فإن التاريخ الأثري يساعد الناس العاديين على أن يتمسكوا بالتراث الراسخ البناء المتجذر في تربة أليفة معطاء لما هو عادي ويستحق التبجيل. فالحفاظ والتبجيل ـ هو الشعار الذي تفهمه غريزياً أسرة أو جيل أو مدينة. فهو يبرر الجيرة الباقية، ويضعنا في مأمن من إغراءات الحياة العالمية (الكوزموبوليتية) التي تبحث دائما عن البدع المستحدثة. بالنسبة لهذا النوع من التاريخ أن تكون للمرة جذور ليس حدثاً اعتباطياً، بل أن ينمو من تربة الماضي، ويصبح وريثاً لازدهاره وثماره. غير أن المخاطر ليست بعيدة، فإذا كان كل شيء قديم وماضٍ موضع تبجيل أيضاً، فإن التاريخ مرة أخرى يصاب ليس فقط بقصر نظر التبجيل، بل

بتحنيط ماضٍ لم يعد يقوى الحاضر على بثّ الحياة فيه أو استيحائه. ولا تريد الحياة أن تحافظ على نفسها، بل أن تستمر وتنمو.

وهذا هو السبب في وجود الحاجة إلى نوع ثالث من التاريخ لخدمة الحياة، وذلك هو التاريخ النقدي. ومحكمته ليست محكمة العقل النقدي، بل الحياة القوية. بالنسبة لهذا الطراز من التاريخ، «يستحق كل ماضٍ... الإدانة» (ص22). فأن تعيش معناه أن تكون ظالماً، بل حتى غشوماً. وإذا كان هناك وقت للنسيان، فذلك هو بالتأكيد الزمان الذي يدين الضلالات والعذابات والأخطاء والجرائم التي تحدرنا نحن منها. هذه القسوة هي زمان التناسي، ليس من خلال الإهمال، بل من خلال سوء الفهم المتعمد. وهذا هو زمان حاضر لا يقل فاعلية عن زمان إطلاق الوعود.

من الواضح أن قارئ هذه الصفحات المريعة التي كتبها نيتشه لابدَّ أن يعرف أن جميع هذه الأقوال يجب وضعها في إطار موقف نيتشه الاستعاري الكبير الذي يضمّ فقه اللغة (الفيلولوجيا) والتشريح ضمن جينالوجيا (نسابة) الأخلاق، التي تكمن فيها أيضاً نظرية في الثقافة.

هنا في الحقيقة، يكمن السبب في أن ما يتبقى من هذا المقال ينفصل عن المظاهر التصنيفية لهذا التنميط ليتخذ نبرة أكثر اتهاماً ضد علم التاريخ! ضد عبادة الداخلية، التي تنبع من التمييز بين «الداخل» و«الخارج» (ص24)، أي بإيجاز، ضد الحداثة[64]. وليس هذا القدح بمنجى من الاستهداف. انظروا إلينا، لقد تحول فئران المكتبات إلى موسوعات تمشي، وأفراد، مجردين عن الغريزة الإبداعية، لا يحسنون إلا لبس الأقنعة، يلدون برؤوس اشتعل فيها الشيب. أما المؤرخون، المسؤولون عن حماية التاريخ، فقد صاروا خدماً مخصيين مهمتهم حماية تاريخ هو نفسه سجين الحريم الأكبر لتاريخ العالم، (ص31). لم تعد هناك الأنثى الأبدية التي كانت ترتقي بنا ـ كما تقول الأبيات الأخيرة من «فاوست» لغوته ـ بل الهدف الأبدي، الذي تتغنى به كل ثقافتنا التاريخية.

لنطرح جانباً نبرة القدح، ولنستبْقِ منها فقط التعارض المهم الذي تقيمه

بين الموضوعية وفضيلة العدالة، التي هي أندر من «الكرم» (ص34). خلافاً لشيطان الموضوعية الجامد، تتجرأ العدالة ـ التي سمّيت قبل صفحات قليلة بالظلم ـ على اتخاذ المقاييس، على الحكم والإدانة، وعلى اعتبارها نفسَها الحكم الأخير. بهذا المعنى، ليست الحقيقة نفسها شيئاً من دون ذلك «النزوع... الذي تكمن جذوره في العدالة» (ص33). ذلك أن العدالة وحدها، من دون «القدرة على الحكم» قد أنزلت أفظع أنواع المعاناة بالإنسانية. و«القوة المتفوّقة وحدها تستطيع أن تحكم...أما الضعف فيتسامح» (ص34). وحتى فن تأليف كساء كلي من مساق الأحداث، كما يفعل الدرامي ـ أو عن طريق ما سمّيته بالحبك ـ ما زال ينبع، بسبب تعلقه بالمعقولية، من أوهام الفكر الموضوعي. وليست بين الموضوعية والعدالة علاقة تجمع بينهما. صحيح أن فن التأليف ليس هو ما يقف نيتشه ضده بل جمالية الترفع التي تضع الفن مرة أخرى إلى جانب التاريخ النصبي والأثري. وهنا أيضاً، كما في تلك الحالات، تغيب قوة العدالة[65].

إذا كان هذا الدفاع «في غير أوانه» عن تاريخ عادل يحتل مكاناً في بحثي فذلك لأنه يتشبث ويعتمد على ذروة الحاضر، بين مشروع المستقبل وحيازة الماضي. «لن تستطيع تأويل الماضي إلا انطلاقاً من ذروة قوة الحاضر» (ص37). لن تتفهم عظمة الماضي إلا عظمة الحاضر، ما داما مساويين لبعضهما. وفي التحليل الأخير، من قوة الحاضر تتواصل قوة إعادة تصوير الزمان: «لابدّ للمؤرخ الأصيل أن يمتلك القوة على إعادة تكوين ما هو معروف من الجميع ليصوغ منه شيئاً لم يسمع به من قبل، وأن يعبر عنه بالكثير من البساطة والعمق بحيث إن العمق ينسينا بساطته، وبساطته عمقه» (ص37). وهذه القوة هي التي توجد الاختلاف بين السيد والعالم.

ويقل الحاضر عن ذلك، عند تعليق اللاتاريخي، أو الحاضر الأبدي في فلسفة هيغل عن التاريخ. لقد أشرت سابقاً إلى بعض حالات سوء الفهم الجادة التي أضرت بفلسفة التاريخ عند هيغل. وكان إسهام نيتشه كبيراً في

هذه العملية[66]. ولكن إذا كان نيتشه قد ساعد في نشر سوء الفهم حول الموضوعة الهيغلية عن نهاية التاريخ، فذلك لأنه رأى في الثقافة التي يندد بها هذا التتويج الدقيق لسوء الفهم[67]. وبالفعل ماذا يعني العصر بالنسبة إلى الأتباع سوى أنه «قفلة موسيقية من لحن تاريخي عالمي» (ص47)، أي باختصار، سوى وجود زائد؟ في النهاية، لن تنفع الموضوعة الهيغلية عن «قوة التاريخ» إلا كتحذير ضد اعتبار النجاح أو الواقعة صنماً (ص48). يتخذ نيتشه من هؤلاء «المدافعين عن الوقائعي» موقناً «نحن الهدف، ونحن الطبيعة وقد اكتملت» (ص50).

هل أنجز نيتشه بفعله هذا أي شيء سوى تأنيب غطرسة أوربا القرن التاسع عشر؟ لو كان هذا كلَّ شيء، فلن يبقى كراسه «في غير أوانه» بالنسبة لنا أيضاً. وإذا بقي كذلك، فذلك لأنه ينطوي في داخله على دلالة باقية هي أن لتأويلية الزمان التاريخي مهمة إعادة التحقق في سياقات جديدة دائماً. وبالنسبة لبحثي حول التواصل بين تخارجات الزمان الثلاثة، التي يحققها الفكر التاريخي شعريًا، تهتمّ هذه الدلالة المستديمة بنصاب الحاضر فيما يتعلق بالتاريخ. من ناحية، يمثل الحاضر التاريخي، في كل حقبة، الطرف الأخير لتاريخ مكتمل، هو نفسه أمر واقع ونهاية التاريخ. ومن ناحية أخرى، يكون الحاضر، في كل حقبة أيضاً، أو في الأقل قد يصبح قوة تدشين تاريخ جديد لابدَّ من صنعه فيما بعد[68]. ويتحدث الحاضر، بالمعنى الأول، عن شيخوخة التاريخ، ويجعل منا أناساً جاؤوا متأخرين، وبالمعنى الثاني يصفنا بأننا أول القادمين»[69].

بهذه الطريقة، يجعل نيتشه فكرة الحاضر التاريخي تنتقل من السلب إلى الإيجاب، عن طريق المضي في تعليق التاريخي ـ من خلال تناسي اللاتاريخي والمطالبة به ـ إلى تأكيد «قوة الحاضر». وفي الوقت نفسه، يسجل في قوة الحاضر هذه «توق الأمل» (ص63)، الذي يتيح له أن ينحي جانباً توبيخ قلة جدوى التاريخ لصالح ما يبقى «جدوى التاريخ من أجل الحياة»[70].

من هنا فإن تحطيم الأصنام الموجه ضد التاريخ، ما دام مطبوعاً بطابع الماضي والمنصرم، هو شرط ضروري لقدرته على إعادة تصوير الزمان. ولا شكَّ أن الزمان المعلق مطلوب، إذا كان المراد من استهدافاتنا المستقبل أن تمتلك القوة على إعادة تفعيل إمكانيات الماضي التي لم تتحقق، وأن تحمل التقاليد التي لا تزال حية تاريخ فعالية التاريخ.

الاستنتاجات

لن تكون الاستنتاجات التي أقترح استخلاصها في نهاية رحلتنا الطويلة محصورة بإيجاز النتائج التي توصلنا إليها. بل هي تنطوي على غاية أخرى تتمثل في سبر الحدود التي يجري إليها مشروعنا، تماماً كما فعلتُ في الفصل الختامي من كتاب «حكم الاستعارة»[71].

وما أودّ سبره من حيث الشكل والحدود معاً هو الفرضية التي كانت توجّه هذا العمل منذ بدايته، وهي تحديداً كون الزمانية لا يمكن الخوض فيها في خطاب مباشر للظاهراتية، بل هي تتطلب وساطة خطاب غير مباشر للقصص. ويكمن النصف السلبي من هذا التوضيح في تأكيدنا أن أكثر المحاولات النموذجية للتعبير عن التجربة المعيشة للزمان في مباشرتها يفضي إلى مضاعفة الالتباسات، حين تكتسب أداة التحليل مزيداً من الدقّة. وهذه الالتباسات هي التي تعنى بها شعرية السرد بغية فك كثير من عقدها. وتساوي فرضية العمل التي ننطلق منها في شكلها التخطيطي اعتبار السرد حارساً للزمان، ما دام الزمان لا يمكن التفكير فيه من دون زمان مروي. ومن هنا

يأتي العنوان العام لهذا الجزء الثالث: **الزمان المروي**. وقد أدركنا هذا التطابق بين السرد والزمان للمرة الأولى في مواجهتنا بين النظرية الأوغسطينية عن الزمان والنظرية الأرسطية عن الحبكة، التي بدأناها في الجزء الأول. وقد كان استمرار تحليلاتنا بأسرها استخلاصاً مترامي الأطراف من هذا التلازم الأولي. والسؤال الذي أثيره الآن، بعد قراءة كل هذه المادة المطوّلة، هو ما إذا كانت هذه الاستفاضة مساوية لمجرد مضاعفة الوساطات بين الزمان والسرد، أو ما إذا كان التطابق الأولي قد غيّر من طبيعته في مساق تطويراتنا.

لقد ظهر هذا السؤال أولاً على المستوى الإبستمولوجي، تحت عنوان «مواجهة الزمان بالسرد»، ثم ظهر في إطار كتابة التاريخ (القسم الثاني من الجزء الأول)، ثم ظهر بعدئذٍ في إطار السرد القصصي (الجزء الثاني). ونحن قادرون الآن على قياس مقدار الإثراء الذي تلقته الفكرة المركزية عن الحبك في هاتين الحالتين، حين تراكب التفسير التاريخي وعقلانية السردية على التصورات السردية الأساسية الضمنية. وعلى نحو مقلوب، وبفضل المنهج الهوسرلي في «التساؤل المتراجع» (Rückfrage)، بيّنّا أن مثل هذه التبريرات العقلانية تفضي رجوعاً، من خلال أطراف توسطية مناسبة، إلى المبدأ الشكلي للتصورات الموصوفة في القسم الأول من الجزء الأول. وأفكار شبه ـ الحبكة، وشبه ـ الشخصية، وشبه ـ الحدث، التي طوّرناها في نهاية القسم الثاني، تشهد، على جانب كتابة التاريخ، لهذا الاشتقاق الممكن دائماً، كما تشهد، على جانب السردية، على استمرار المبدأ الشكلي نفسه للتصور حتى في أشكال تأليف الرواية التي تميل ميلاً واضحاً نحو الانشقاق، كما أوضحت تحليلاتنا في الجزء الثاني. من هنا أعتقد أن بوسعنا أن نؤكد أن مضاعفة الروابط التوسطية، على المستوى الإبستمولوجي للتصور، من شأنها فقط مدّ الوساطات دون إحداث قطيعة في السلسلة، برغم القطائع الإبستمولوجية التي جعلتها مشروعة في أيامنا هذه كتابتنا للتاريخ والسردية في ميادينهما الخاصة.

هل يصحّ الشيء نفسه على المستوى الأنطي (ontic) لإعادة تصوير الزمان من لدن السرد، وهو المستوى الذي استفاضت فيه تحليلاتنا في هذا الجزء الثالث؟ هناك سببان لطرح هذا السؤال. أولاً لقد حظيت التباسية الزمان، التي احتلت القسم الأول من هذا الجزء، بثراء جلي من خلال إضافتنا للجوهر الأوغسطيني لتحليلاتنا الأولية التطويرات المهمة التي أحدثتها الظاهراتية، ولذلك يحقّ لنا التساؤل عما إذا كان توسيعنا لهذه الالتباسات يتصف بالتجانس. ثانياً، ليس من الواضح أن بنية الفصول السبعة من القسم الثاني من هذا الجزء، التي تعطينا جواب شعرية السرد على التباسية الزمان، تخضع لقانون الاشتقاق نفسه من البسيط إلى المعقد، كما أضاءته إبستمولوجيا كتابة التاريخ والسردية.

للإجابة عن هذا التساؤل المزدوج أقترح هنا إعادة قراءة التباسية الزمان، قراءة تتبع نظام تأليف آخر غير النظام الذي فرضه تاريخ المذاهب التي انخرطت فيه.

ويبدو لي أن هناك ثلاث إشكاليات بقيت عالقة في تحليلاتنا من مؤلف إلى آخر، بل من عمل إلى آخر، في المبحث الأول.

1. لقد ركزنا على الالتباس الناشئ عن الاحتجاب المتبادل للمنظورين الظاهراتي والكوني. وقد بدا لي أن هذه الصعوبة من الجدية بحيث تحكمت ببناء العمل، وفي شكل الحوار في المبحث الأول: فكان أرسطو ضد أوغسطين، وكانط ضد هوسرل، ودعاة ما يسمى بالزمان «العادي» ضد هيدغر. والأكثر من ذلك أن بلورة إجابة الوظيفة السردية عن أكثر أنواع الالتباسات عياناً استغرقت ما لا يقلّ عن خمسة فصول. لذلك فالسؤال الأول الذي يجب آن نطرحه هو أن نتحقق من أنه عند أية نقطة يشكل تقاطع الاستهدافات المرجعية للتاريخ والقصص استجابة وافية لهذا الالتباس الأولي الكبير، التباس المنظور المزدوج في التأمل في الزمان.

2. إن إجابتنا التي تكاد تكون إيجابية عن هذا السؤال الأول، لا يجب

أن تخفي بدورها صعوبة تظل عصية بطريقة أخرى، صعوبة ظلت مرتبطة بالصعوبة السابقة عن التباسية الزمان. يتعلق السؤال بالمعنى الذي نضفيه على عملية تشميل تخارجات الزمان، التي بفضلها يتم الحديث دائماً عن الزمان بصيغة المفرد. وليس هذا الالتباس بالالتباس الذي لا يمكن إرجاعه للأول، بل هو يهيمن عليه. ويتخطى تمثيل الزمان بوصفه مفرداً جمعياً إلى ازدواجية كل مقاربة من المقاربتين الظاهراتية والكونية. لذلك من الضروري القيام بمراجعة للالتباسات التي ارتبطت بهذا التمثيل وغابت عن النظر في بحثنا التاريخي، وذلك من أجل إعطائها ما تستحقه من تبريز قد تكون قد موّهت عليه الأفضلية التي منحت لدائرة الالتباسات الأولى. وإذا قمنا بذلك، سنكون في وضع مناسب لطرح السؤال عما إذا كان الفصلان الأخيران يقدمان إجابة وافية عن التباس كلية الزمان كما تحمل الفصول الخمسة السابقة التباس المنظور المزدوج عن الزمان. أما الإجابة الأقل استيفاءً عن السؤال على صعيد التباس الزمانية الثاني الكبير فتعطينا هاجساً بالحدود التي واجهها أخيرا طموحنا في إرواء التباسية الزمان بشعرية السرد.

3. هل يشكل التباس التشميل الكلمة الأخيرة في التباسية الزمان؟ استناداً إلى التأمل، لا أعتقد ذلك. إذ يتخفى التباس أكثر استعصاء وراء السابقين. وله علاقة بعدم امتثال الزمان العميق، الذي يجعل حتى الظاهراتية تعود باستمرار إلى الاستعارات ولغة الأساطير، لكي تتحدث عن فيض الحاضر أو دفق التيار الموحد للزمان. ولم يُكرَّس فصل مستقل لهذا الالتباس الذي يدور بطريقة ما بين صدوع هذه الالتباسية. هكذا يظهر السؤال المقابل ما إذا كانت السردية قادرة على إعطاء إجابة وافية لهذا الإخفاق في تمثيل الزمان، إجابة مستمدة من مصادرها الاستدلالية الخاصة. ولم يكن الرد عن هذا السؤال المربك موضوع فحص منفصل في المبحث الثاني من هذا الجزء، كما كان السؤال نفسه. لذلك سنضطر إلى جمع الأوصال المتفرقة (membra disjecta) للخطاب المبعثر الذي يفترض أن يجيب عن هذا الالتباس

القوي. ولنكتفِ مؤقتاً بصياغة المشكلة على أوجز نحوٍ ممكن: هل نستطيع أن نقدم سرداً معادلاً للوضع الزماني الغريب الذي يجعلنا نقول إن كلّ شيء ـ بما في ذلك نحن أنفسنا ـ موجود في الزمان، لا بالمعنى الذي أضفاه بعض المفهوم «العادي» على هذه الـ«في»، كما فعل هيدغر في «الوجود والزمان»، بل بالمعنى الذي تقول فيه الأساطير إن الزمان يلفّنا ويحيط بنا في أطرافه المترامية؟ يشكل الجواب عن هذا السؤال أقوى امتحانٍ لطموحنا في الإجابة المناسبة عن التباسية الزمان بشعرية السرد.

إن التراتب الجديد بين التباسات الزمانية الذي نقترحه هنا يحمل معه خطورة أن يبين عدم الاستيفاء المتزايد في جوابنا عن هذا السؤال، وبالتالي في إجابة شعرية السرد عن التباسية الزمان. وستكون فضيلة اختبار هذا الاستيفاء قد كشفت على الأقل عن مجال الميدان الذي يكون فيه جواب شعرية السرد وثيق الصلة بالتباسية الزمان، وعن الحد الذي تنتقل خلفه الزمانية، المنفلتة من عقال السردية، مرة أخرى من كونها مشكلة إلى كونها لغزاً.

التباس الزمانية الأول
الهوية السردية

من المؤكد تماماً أن شعرية السرد تقدم إجابة أقل إجمالاً للالتباس الأول. والزمان المروي يشبه جسراً يمتدّ فوق هوّة التأمل التي تنفتح باستمرار بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني.

وتؤكد إعادة قراءة ما سبق أن قلناه عن هذه الالتباسية إلى أي حد ركزت مواصلة تحليلاتنا السابقة على جدية هذا الالتباس.

حين كان هذا الالتباس يقترب من المذاهب الكونية، لم يكن لدى أوغسطين من خيار سوى معارضتها بزمان العقل الذي يمدّ نفسه. وكان يجب أن يكون هذا الزمان زمان نفس فردية، لكنها ليست نفس العالم. مع ذلك،

فإن تأمل أوغسطين ببداية الخليقة يفضي به إلى الاعتراف بأن للزمان نفسه بداية مع الأشياء المخلوقة. لذلك لابدَّ أن يكون هذا الزمان زماناً لكل مخلوق، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره ضمن إطار المذهب الوارد في الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، بوصفه زماناً كونيّاً. ومن ناحية أخرى، كان أرسطو متيقناً تماماً أن الزمان ليس بحركة، وأنه يحتاج إلى نفس ما لتميّز فيه اللحظات، وتحسب الفواصل. لكن هذا التضمين لنفسٍ في هذا المذهب لم يستطع أن يبرز في التعريف الخالص للزمان بوصفه «مقدار الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد»، خشية أن يرتفع الزمان إلى مرتبة المبادئ النهائية **للطبيعة**، التي لا تبيح هذا الدور إلا للحركة بتعريفها الغامض بوصفها «تحقق ما هو بالقوة في ذاته». بوجيز العبارة، فإن التعريف الطبيعي للزمان في ذاته غير قادر على تفسير الشروط النفسية لفهم هذا الزمان.

أما بالنسبة لهوسرل، فقد يحاول أن يضع الزمان الموضوعي ضمن التحديدات المتكونة أصلاً في التعليق بين قوسين، ما دام التكوين الفعلي للزمان الظاهراتي يجب أن يحدث على مستوى الهيولانية الخالصة للشعور. غير أن خطاباً عن الهيولاني لا يمكن أن يحدث إلا بفضل الاقتراضات التي يقوم بها من تحديدات الزمان المتكون. ولذلك فإن تكوين الزمان لا يمكن أن يرتفع إلى مرتبة الظهور الخالص دون إحداث تغيير في المعنى من المكوّن إلى المكوَّن. ولكن إذا كان يجب حدوث ذلك، فإن من الصعب أن نرى كيف نستمدّ من الزمان الظاهراتي، الذي يجب أن يكون زمان شعور فردي، الزمان الموضوعي الذي يُفترض أنه زمان الواقع بأسره. وفي المقابل، كان الزمان لدى كانط يمتلك جميع سمات الزمان الكوني مباشرة، ما دام شرطاً قبلياً لكل تغير تجريبي. ومن هنا فهو من بنية الطبيعة التي تشتمل على الذوات التجريبية لكل شخص وأي شخص منا. مع ذلك، لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن لهذا الزمان أن «يقيم» في النفس (Gemüt)، ما دمنا لا نستطيع صياغة أية ظاهرة من ظواهر هذه النفس (Gemüt) دون إعادة الحياة

إلى علم النفس العقلي الذي كانت قياسات المغالطة قد أنكرته دفعة واحدة وإلى الأبد.

ويبدو لي أنه مع هيدغر بلغ هذا الالتباس النابع من الاحتجاب المتبادل للزمان الظاهراتي والزمان الكوني أقصى درجات شدته، برغم أن تراتب مستويات التزمين التي سلطت عليها الضوء ظاهراتية الدزاين (أو الآنية) التأويلية تخصص مكاناً للتزمن، آي للوجود ـ في ـ الزمان. وحين يؤخذ الزمان بهذا المعنى المشتق، ولكن الأصيل، فإنه يظهر ملازماً في امتداده للوجود ـ في ـ العالم، كما تشهد على ذلك عبارة «زمان العالم». مع ذلك، يظلّ زمان العالم زمان آنيةٍ ما، فردية في كل حالة، بفضل الرابطة الوثيقة بين **الهم** والوجود ـ نحو ـ الموت، الذي هو سمة غير قابلة للنقل تميز كل آنية من حيث هي «توجد». وهذا هو السبب في أن اشتقاق الزمان العادي من خلال تسوية جوانب عالمية الزمان الأصيلة قد بدا لي يفتقر إلى المعقولية. بل على العكس، بدا أكثر إثراءً للنقاش الذي يضع خط انقسام بين المنظورين عن الزمان تماماً عند النقطة التي يرى فيها هيدغر عملية التسوية، التي يجب أن تبدو له خطأً في التفكير، وخديعة ترتكبها الظاهراتية الأصيلة. يبدو الشقّ هنا أعمق من سواه لأنه بالغ الضيق.

لهذا الالتباس في الاحتجاب المتبادل لهذين المنظورين عن الزمان، تبحث شعرية السرد لدينا عن جواب تقدمه.

ربّما كانت فعالية المحاكاة في السرد تتميز تخطيطياً بوصفها ابتكاراً لزمان ثالث مكوَّن فوق الشقّ نفسه الذي سلطت هذه الالتباسية الضوء على أثره. ترسيمه ظهر هذا التعبير ـ الزمان الثالث ـ في تحليلنا بوصفه طريقة يحدد بها الفكر التاريخي سمات تكوين الروابط على نحو لا يختلف عن زمان التقويم. لكن هذا التعبير يستحقّ أن يُوسّع ويُبسَط على تحليلاتنا جميعا، أو في الأقل حتى عتبة الفصلين الأخيرين. وعلى أية حال، فإن السؤال الذي لم يجد إجابته، والذي نطرحه هنا، هو كيف نقيّم درجة

استيفاء هذا الجواب. بعبارة أخرى، إلى أي حد يشكل تقاطع الاستهدافات الأنطولوجية الخاصة للتاريخ والقصص إجابة مناسبة على الاحتجاب المتبادل للمنظورين الظاهراتي والكوني عن الزمان؟

بغية تهيئة المسرح لإجابتنا، دعونا نوجز الاستراتيجية التي كنا نتبعها. لقد بدأنا بفكرة أن هذا الزمان الثالث ينطوي على جدله الخاص، وهو أن إنتاجه لا يمكن أن ينسب بأية طريقة حصرية لأي من التاريخ أو السرد القصصي فقط، بل لتقاطعهما. وقد كانت هذه الفكرة عن تقاطع الاستهدافات المرجعية الخاصة للتاريخ والسرد القصصي تحكم الاستراتيجية التي اتبعناها في الفصول الخمسة الأولى من المبحث الثاني من هذا الجزء. وبغية إضفاء معنى على الإحالة المتقاطعة للتاريخ والقصص، فقد قاطعنا في الواقع بين فصولنا عنها. لقد بدأنا بمقارنة بين زمان تاريخي يعاد تسطيره على زمان كوني، وزمان يُسلَّم إلى التنويعات الخيالية للقصص. ثم توقفنا عند مرحلة التطابق بين وظيفة تمثيل الماضي التاريخي (بمعنى النيابة ـ عن) وآثار المعنى التي تولدها المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ. وأخيراً انتقلنا إلى صعيد التداخل بين التاريخ والقصص، النابع من العمليات المتقاطعة لإضفاء الخيال على التاريخ والتاريخ على القصص. وقد يكون جدل التقاطع المتبادل هذا في ذاته علامة على عدم كفاية شعريتنا لالتباسيتنا، إذا لم يلدا من التخصيب المتبادل «فرعاً» سأقدم مفهومه هنا، والذي يدلّ على توحيد معين لآثار معنى السرد المتعددة.

الفرع الهش الصادر من وحدة التاريخ والقصص هو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية. وتُفهم كلمة «هوية» هنا بمعنى المقولة العملية. ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: «من فعل ذلك؟» أو «مَن هو الفاعل أو المؤلف؟»[72]. في البداية نجيب عن هذا السؤال بتسمية شخص ما، أي بنسبة ذلك إلى اسم علم. ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه بقاء اسم

العلم هذا؟ وما الذي يسوّغ اعتبار فاعل فعلٍ ما، هو الفعل الذي يعزى لاسم العلم الخاص به أو بها، هو نفسه مَن تمتدّ حياته من الميلاد إلى الموت؟ للجواب عن ذلك لابدّ من سرد. الجواب عن سؤال «مَن»، كما تعبّر حنة آرندت بقوة، يعني أن نروي قصة حياة. وتروي القصة المروية فعلَ هذا الـ«مَن». لذلك لابدَّ أن تكون هوية هذا الـ«مَن» نفسها هوية سردية. وفي الحقيقة ربّما تُرَدُّ مشكلة الهوية الشخصية، دون اللجوء إلى السرد، إلى مجرد تناقض لا حلَّ له. إمّا أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة، أو نصرّ، بمتابعة هيوم ونيتشه، أن هذه الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهري، يسلط إلغاؤها الضوء على كثرة خالصة من المعارف والعواطف والخيارات. وتختفي هذه المعضلة إذا استبدلنا الهوية، مفهومة بمعنى المطابقة (idem)، بالهوية مفهومة بمعنى ذاتية الذات (ipse). وليس الاختلاف بين المطابقة (idem) والذاتية (ipse) بأكثر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية أو الصورية والهوية السردية. ويمكن لمطابقة الذات، أو دوام الذات، أن تفلت من معضلة المطابق والآخر بحيث تعتمد هويتها على بنية زمانية تتكيف مع نموذج الهوية المتحركة الناشئة عن التأليف الشعري لنص سردي. إذاً يمكن القول إن الذات التي تتسم بمطابقة ذاتها قد أعاد تصويرها انكباب تأملي على تصورات سردية من هذا النوع. وخلافاً للهوية المجردة لدى المطابق، يمكن أن تشتمل الهوية السردية، المكوِّنة لدوام الذات، على التغير والتبدل في إطار تماسك زمان حياتي واحد[73]. وهكذا يبدو الفاعل هنا هو قارئ هذه الحياة وكاتبها معاً، كما يحلو لبروست أن يقول[74]. وكما يؤكد التحليل الأدبي للسيرة الذاتية، فإن قصة الحياة تستمرّ وهي تعيد تصويرها جميع القصص الخيالية والحقيقية التي ترويها ذات ما عن نفسها. وإعادة التصوير هذه هي التي تجعل الحياة نفسها رداءً تنسجه القصص المروية.

تؤكد هذه الرابطة بين الذات والهوية السردية واحدة من قناعاتي

القديمة، وهي أن الذات في المعرفة الذاتية ليست هي الأنا الأنوية والنرجسية التي نددت تأويليات الريبة بنفاقها وسذاجتها، بالإضافة إلى جوانبها ذات البنية الفوقية الآيديولوجية والقدمية الطفولية العصابية. ذاتُ المعرفة الذاتية هي ثمرة الحياة الممتحنة بالعناء، إذا تذكرنا عبارة سقراط في «الدفاع» عن نفسه. والحياة الممتحنة بالعناء هي، في الجزء الأكبر منها، حياة تطهرت وصقلتها آثار التطهير في السرود والحكايات، سواء أكانت تاريخية أم قصصية، التي تنقلها ثقافتنا. ومن هنا يشير بقاء الذات إلى ذات تتعلم من أعمال ثقافة ما طبّقتها على ذاتها.

ومما يدلّ على فائدة فكرة الهوية السردية أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد. ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تماماً كما تحدثنا عنها مطبّقة على ذات فردية. إذ يتشكل الفرد والجماعة معاً في هويتهما من خلال الاستغراق في السرود والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي.

هنا ربما يتوازى مثالان مع بعضهما. أحدهما مستمد من عالم الذاتية الأكثر تحصناً، والآخر مستمد من تاريخ الثقافات و**العقليات**. من ناحية، لقد أبرزت تجربة التحليل النفسي أهمية دور المكوّن السردي فيما يطلق عليه في العادة بـ«تواريخ الحالة». وفي عمل المحلّل النفسي، الذي سماه فرويد «الانهماك مع الذات» يمكن الإلمام بقيمة هذا الدور. إذ هو يبرره الهدف الأخير من عملية العلاج بأسرها، التي تكمن في تحويل كسر القصص وشظاياها المتنافرة وغير المحتملة، إلى قصة واحدة مقبولة ومتماسكة، يستطيع المحلَّل نفسياً أن يتعرف فيها على بقاء ذاته أو ذاتها. وبهذا الصدد، يشكل التحليل النفسي مختبراً تعليمياً على نحو خاص للبحث الفلسفي في فكرة الهوية السردية. ففيه نستطيع أن نرى كيف تصبح قوة حياة متكونة من سلسلة من التصويبات المطبقة على حكايات سابقة، تماماً كما يتواصل تاريخ شعب ما أو جماعة ما أو مؤسسة ما من سلسلة من التصحيحات التي ينقلها

مؤرخ جديد للأوصاف والتفسيرات التي يمتلكها أخلافهم، ثم خطوة فخطوة، إلى الأساطير والخرافات التي تسبق هذا العمل المؤرَّخ. وكما قيل، فإن التاريخ يتولد من التاريخ[75]. ويصحّ الشيء نفسه على عمل التصحيح والتصويب المكون لجلسات التحليل النفسي. إذ تتعرف الذوات على ذاتها في القصص التي ترويها عنها.

تسهّل عملية مقارنة جلسات التحليل النفسي بعمل المؤرخ من الانتقال من مثالنا الأول إلى مثالنا الثاني. وهذا المثال مستعار من تاريخ جماعة خاصة، هي بنو إسرائيل في الكتاب المقدس. ويصح هذا المثال على جماعة خاصة، لأنه ما من شعب آخر تعلق مثله وانغمر بالسرود والحكايات التي رواها عن نفسه. فمن ناحية، هناك تحديد للحكايات، بحيث صارت تعبر عن نصوص قانونية، بل صارت تعكس طبيعة هذا الشعب الذي أعطى لنفسه، بين كتابات أخرى، حكايات الآباء والشيوخ، كما في سفر الخروج، وحكايات الاستقرار في أرض كنعان، ثم حكايات مملكة داود، ثم حكايات المنفى والعودة. ولكن يمكننا القول أيضاً، بالإصرار المماثل نفسه، إن بني إسرائيل في الكتاب المقدس قد صاروا الجماعة التاريخية التي تحمل هذا الاسم من خلال روايتهم هذه الحكايات لكي يجعلوا منها شهادة على الأحداث التأسيسية في تاريخهم. وهكذا فالعلاقة دائرية، إذ أن الجماعة التاريخية التي عرفت باسم الشعب اليهودي قد استمدت هويتها من تلقي هذه النصوص التي أنتجتها.

وهذه العلاقة الدائرية بين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشخصية» ـ سواء أكانت شخصية فرد أو شخصية شعب ـ وبين الحكايات التي تعبّر عن هذه الشخصية وتشكلها معاً، توضح بطريقة مذهلة الدائرة التي أشرنا إليها عند بداية وصفنا لثالوث المحاكاة[76]. وقد قلنا هناك إن علاقة محاكاة السرد الثالثة بالممارسة تفضي رجوعاً إلى العلاقة الأولى عن طريق العلاقة الثانية. وقد أزعجتنا هذه الدائرة، في ذلك الوقت، إذ كان يمكن الاعتراض بأن

علاقة المحاكاة الأولى تحمل أصلاً علامة حكايات سابقة، بفضل البنية الرمزية للفعل. وقد تساءلنا هناك هل توجد أية تجربة ليست أصلاً ثمرة فعالية سردية؟ وبعد نهاية بحثنا في إعادة تصوير الزمان من خلال السرد يمكننا القول مطمئنين وبلا تردد إن هذه الدائرة دائرة كلية نافعة. تشير علاقة المحاكاة الأولى، في حالة الفرد، إلى دلاليات الرغبة، التي لا تنطوي إلا على السمات ما قبل السردية المتصلة بالمطلب المكون للرغبة الإنسانية. أما علاقة المحاكاة الثالثة فتحددها الهوية السردية لفرد أو شعب، وهي تنبع من تصويب لا نهاية له لسرد سابق يقوم به لاحق، ومن سلسلة إعادة التصويرات التي تنشأ عنه. بكلمة وجيزة، تمثل الهوية السردية الحلَّ الشعري للدائرة التأويلية.

عند نهاية هذه المجموعة الأولى من الاستنتاجات، أود أن أشير إلى حدود الحل الذي توفره فكرة الهوية السردية لالتباس الزمانية الأولي. بالتأكيد يوضح تكوين الهوية السردية بطريقة نافعة تفاعل السرد والتاريخ في إعادة تصوير زمان هو نفسه زمان ظاهراتي وكوني على نحو لا ينفصم. لكنه ينطوي أيضاً، في المقابل، على تحديد داخلي يدل على عدم الكفاية الأولى للجواب الذي يقدمه السرد عن السؤال الذي تطرحه التباسية الزمانية.

في المحل الأول، ليست الهوية السردية بالهوية الساكنة التي لا تترك ندوباً. وتماماً كما يمكن تأليف حبكات من موضوع واحد للأحداث العرضية نفسها (مما لا يعني في الواقع أنها الأحداث نفسها)، كذلك من الممكن دائماً نسج الحبكات المختلفة، بل المتعارضة، عن حيواتنا. بهذا الصدد، يمكننا القول إن المكوّن التاريخي للسرد عن الذات، في سياق تبادل الأدوار بين التاريخ والقصص، يسحب هذا السرد نحو جانب الأخبار والمواقيت المقدمة للتحققات التوثيقية نفسها شأنه شأن أي قصص تاريخي آخر، في حين يسحبه المكوّن القصصي نحو التنويعات الخيالية التي تخلخل الهوية السردية. بهذا المعنى، تستمر الهوية السردية في خلق ونقض نفسها، وسؤال

الثقة الذي طرحه يسوع على تلاميذه ـ من تقولون أكون؟ ـ هو سؤال يمكن أن يطرحه أي منا عن ذاته بالحيرة نفسها التي شعر بها التلاميذ الذين سألهم يسوع. هكذا تصير الهوية السردية اسماً لمشكلة في الأقل بقدر ما تصير اسماً لحل. ولا شكَّ أن بحثاً نسقياً عن السيرة الذاتية ورسم صورة الذات يمكنه أن يحقق هذه الحركية غير المستقرة مبدأ الهوية السردية.

ثم إن الهوية السردية لا تستنفد سؤال البقاء الذاتي لذات ما، سواء أكانت هذه الذات فرداً واحداً أو جماعة من الأفراد. ويقودنا تحليلنا فعل القراءة إلى القول إن ممارسة السرد تكمن في تجريب فكري نحاول بوساطته أن نقيم في عوالم غريبة علينا. بهذا المعنى، يمارس السرد الخيال أكثر من الإرادة، حتى وإن بقي مقولة فعل. صحيح أن هذا التعارض بين الخيال والإرادة يصح أكثر على لحظة القراءة التي سميناها بلحظة الركود. لكننا أضفنا أن القراءة تنطوي أيضاً على لحظة زخم. ويحدث ذلك حين تصبح القراءة تحريضاً على الوجود والفعل على نحو مختلف. غير أن هذا الزخم لا يتحول إلى فعل إلا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنذا هنا! هكذا لا تتساوى الهوية السردية بتماسك الذات الحقيقي إلا من خلال هذه اللحظة الحاسمة، التي تجعل من المسؤولية الأخلاقية العامل الأرفع في تماسك الذات. ويشهد تحليل ليفناس المعروف للحفاظ على العهد، كما يشهد عمله كله بطريقة ما على ذلك. والدفاع بأن نظرية السرد يمكن أن تعارض دائماً طموح الأخلاق في أن تكون الحكم الوحيد في تكوين الذاتية يعني تذكر أن السردية ليست مجردة من أي بعد معياري أو تقييمي أو توجيهي. وقد حذرتنا نظرية القراءة أن استراتيجية الإقناع التي يباشرها الراوي إنما تستهدف أن تفرض على القارئ نظرة إلى العالم ليست حيادية أخلاقياً أبداً، بل هي تستحث ضمناً أو صراحة على تقييم جديد للعالم وللقارئ أيضاً. بهذا المعنى، ينتمي السرد أصلاً إلى الميدان الأخلاقي بفضل دعواه ـ التي لا تنفصل عن قصه ـ بالعدالة الأخلاقية. لكنه يبقى ينتمي إلى القارئ، الذي هو

الآن فاعل ومدشن للفعل، للاختيار بين المقترحات المتعددة للعدالة الأخلاقية التي نقلتها القراءة إلى الصدارة. وعند هذه النقطة تواجه فكرة الهوية السردية حدَّها وعليها أن ترتبط بالمكوّنات غير السردية في تشكيل الذات الفاعلة.

التباس الزمانية الثاني
الكلية والتشميل

هذا التباس متميز عن التباس الكلية في ذاته. لقد كان الالتباس السابق ينبع من التفاوت بين منظورين عن الزمان: منظور الظاهراتية ومنظور الكونيات. أما الالتباس الثاني فيتولد عن الفصل بين تخارجات الزمان الثلاثة ـ وهي المستقبل والماضي والحاضر ـ برغم الفكرة التي لا يمكن تحاشيها عن الزمان متصوّراً بوصفه مفرداً جمعياً. إذ نتكلم دائما عن «الزمان» واحداً. وإذ لم تفلح الظاهراتية في تقديم استجابة نظرية لهذا الالتباس، فهل يستطيع التفكير في التاريخ، الذي قلنا إنه يتعالى على ثنائية السرد التاريخي والقصصي، أن يوفر هذه الاستجابة العملية؟ لقد شكلت الإجابة عن هذا السؤال ما كنا نراهن عليه في الفصلين الأخيرين. بأية طريقة تكون علاقة هذه الاستجابة بالممارسة؟ بطريقتين: الأولى، لقد أجبرنا رفض الحل التأملي الذي اقترحه هيغل على استبدال فكرة الكلية بفكرة التشميل. ثم ظهر لنا أن هذا التشميل هو ثمرة وساطة منقوصة بين أفق توقع، أو استرداد تراث الماضي، وحدوث الحاضر أخيراً. بهذا المعنى المزدوج، تضع عملية التشميل التفكير في التاريخ في البعد العملي.

بغية قياس درجة الملاءمة بين ممارسة عملية التشميل والالتباس النظري عن الكلية، سيكون من الضروري القيام بقراءة أخرى لالتباسيتنا بقدر ما ركزت المقاربة التاريخية على الالتباس الأول في حين تركت مختلف التعبيرات عن الالتباس الثاني متفرقة هنا وهناك.

أن يكون هناك زمان واحد فقط هو ما تفترضه محاورة «طيماوس» حالما تعرف الزمان بأنه «محاكاة متحركة عن الأبدية» (ص37). فضلاً عن ذلك، يتلازم هذا الزمان في امتداده مع نفس العالم الوحيدة، وقد ولد مع السماء. مع هذا تنبثق نفس العالم من تقسيمات وامتزاجات متعددة، يحكمها جميعاً جدل **المطابق (العينه) والآخر**.

والنقاش الذي كرسه أرسطو للعلاقات بين الزمان والحركة يفترض أيضاً أحادية الزمان. وكان السؤال الذي يطغى على فحصه التمهيدي للتراث والتباساته هو «ما هو الزمان وما هي طبيعته؟» (الطبيعة، 4، 218أ32). وأحادية الزمان هي بصراحة هدف الحجة التي تميز الزمان عن الحركة، ألا وهي تحديداً أن هناك حركات متعددة، لكن هناك زماناً واحداً. (حافظت هذه الحجة على قوتها ما دام لم يتم توحيد الحركة بشيء ما، وذلك ما لم يكن ليحدث قبل صياغة مبدأ القصور الذاتي). وفي المقابل، لم يستطع أرسطو، بمنعه نفسه من رفع الزمان إلى مرتبة المبدأ المكون للطبيعة، أن يفسر كيف تدرك نفس واحدة، عند تمييزها بين اللحظات وحسابها الفواصل، وحدة الزمان.

أما فيما يتعلق بأوغسطين فنحن نتذكر القوة التي طرح بها سؤاله المقلق: «ما الزمان إذاً؟». ولم ننسَ بعد اعترافه اللاحق، الذي يضفي على بحثه نبرة تفكير تساؤلي. وهكذا يمكن إعادة تأويل الصراع بين القصد والانتشار من خلال معضلة تدور بين وحدة الزمان الجامعة، وتهافته أجزاءً كوظيفة للذاكرة والتوقع والانتباه. ويكمن التباسنا بأسره في هذه البنية الثلاثية للحاضر.

مع كانط وهوسرل وهيدغر تحولت أحادية الزمان في ذاته إلى إشكالية. ويبدو أن كانط يردد صدى أوغسطين بدوره حين يطرح السؤال: «ما الزمان والمكان إذاً؟» (أ23، ب37). لكنه يفعل ذلك بغية أن يقدم، بنبرة واثقة، قائمة بالأجوبة الممكنة التي سيجعل واحداً منها خياراً جلياً، ألا وهو تحديداً

«أنهما ينتميان فقط إلى صورة الحدس، وبالتالي إلى التكوين الذاتي لعقلنا» (Gemüt) (أ23، ب37). هكذا تؤكد الطبيعة المثالية للزمان واحديته. وواحدية الزمان هذه هي واحدية صورة في قدرتنا على اتخاذ كثرة من الانطباعات. وتفيد هذه الواحدية في قلب الحجة عن التفسير «الميتافيزيقي» لمفهوم الزمان إلى تفسير «متعالٍ». فلكون الزمان مفرداً جمعياً، فهو لا يمكن أن يكون مفهوماً مطرداً، أي جنساً قابلاً للقسمة إلى أنواع، بل هو بدلاً من ذلك، حدس قبلي. ومن هنا تأتي الصيغة البديهية للحجة: «ليست الأزمنة المختلفة سوى أجزاء من زمان واحد بعينه» (أ31، ب47). ومرة أخرى: «يدلُّ لاتناهي الزمان على شيء واحد فقط هو أن أي مقدار متعين من الزمان لا يكون ممكناً إلا من خلال تحديدات زمان وحيد يكمن وراءه كأساس له» (أ32، ب48). وفي الحجة نفسها يتحدث عن «التمثيل الشامل» للزمان الذي ليس سوى «التمثيل الأصيل» للزمان (م.ن.). ولذلك فإن حدس الزمان يطرح قبلياً على نحو مماثل تماماً لحدس الزمان الوحيد.

لكن هذه الوحدة تتحول إلى إشكالية في المبحث الخاص عن «التحليلية المتعالية». في المحل الأول، يقدم مذهب التخطيطية التمييز بين «سلاسل الزمان» و«محتوى الزمان» و«نسق الزمان» و«مجال الزمان فيما يتعلق بالموضوعات الممكنة جميعاً». غير أن تعدد هذه «التحديدات الزمانية»، المرتبطة بتعدد الصور التخطيطية، لا يهدد في الواقع الوحدة التي ترسخت على صعيد «الأستطيقا»[77]. ولكن ليس من الواضح أن يصحَّ قول الشيء نفسه عن التمييز بين «أنماط الزمان الثلاثة» التي يفرضها الفحص المتوالي لـ«مماثلات التجربة» وهي تحديداً الدوام والتوالي والتزامن. والحقيقة أن دوام الزمان هو الذي يثير مشكلة جسيمة. فهو مقيد جزئياً بخطاطة الجوهر، ومن خلال هذا بالمبدأ الذي يحمل الاسم نفسه: الدوام. وبمناسبة أولى هاتين الرابطتين، يعلن كانط، وإن يكن في جملة اعتراضية، أن «وجود ما هو زائل يتقضى في الزمان، لكنه ليس الزمان نفسه. ويقابل الزمان، الذي لا يتقضى

ولا يزول، في حقل الظهور ما ليس بزائل عن الوجود، أعني الجوهر. ولا يمكن تحديد توالي المظاهر وتزامنها في الزمان إلا في علاقتهما بالجوهر» (أ123، ب183)(*). لهذا الحكم رنين مفارقة. إذ يشتمل الدوام على التوالي والتزامن. ولا يتعرف مبحث «الأستطيقا» الذي لم يكن عليه ليهتم بالموضوعات المتعينة، أو الظواهر الموضوعية، إلا على أحادية الزمان وتماثله. ولكن يرد الآن أن الموضوعية الظاهرية تتسبب بإيجاد هذه السمة غير المتوقعة، أعني الدوام، التي تشترك بالصفة القبلية نفسها مع جميع جوانب الزمان التي اعترفت بها «الأستطيقا».

مؤقتاً سنقصر هذه المفارقة على حدود التباسنا الثاني ما دامت تواجه التأمل المتعالي الذي ما زال السيد المسيطر على موضوعته. لكننا سنعود أيضاً لفحصها مرة أخرى في إطار التباسنا الثالث، لأن التأمل هناك يبدو متجهاً صوب شيء ما غير قابل للسبر ويستعصي على كل توضيح. ولا يبدو أن هناك ما يبيح لنا أن نتصور أن كانط كان منذهلاً لهذا الزمان الذي لا يتحرك ويبقى ثابتاً ولا يجري.

يصبح هذا التأكيد للصفة الفريدة والموحدة لصورة الزمان، وهو تأكيد لم يكد يحظى بنقاش لدى كانط، مشكلة لدى هوسرل. وقد نتصور أنه جانب ينتمي إلى الزمان الموضوعي، الذي يبدأ بتعليقه بين قوسين. لكن هذه ليست هي الحالة. وحتى عنوان محاضراته يشير إلى هذا. فالتعبير المركب المستساغ في اللغة الألمانية (Zeitbewusstsein) يوحي بفكرة شيئين هما واحد: أحدهما شعور، والثاني زمان[78]. والحقيقة أن موضوع الرهان الأخير هو التكوين الذاتي للزمان بوصفه جرياناً مفرداً. ولكن كيف يمكن في داخل هيولانية ـ ما دام تكوين الزمان المحايث يعتمد عليها في النهاية ـ تكوين

(*) تنبغي الإشارة إلى أنني عدت في ترجمة بعض المقاطع من "نقد العقل الخالص" إلى الترجمة الإنجليزية الحديثة الصادرة عام 1998، التي نختلف من حيث المصطلحات عن الترجمة التي اعتمد عليها المؤلف في المتن، وإن كان المضمون واحدا- المترجم.

الصيغة الموحدة للزمان دون الرجوع إلى المبدأ الخارجي لكثرة الانطباعات. كما نجد ذلك لدى كانط وبرينتانو؟ الاكتشاف الأساس الذي كنا نعتقد أن هوسرل توصل إليه، وهو تكوين حاضر تمدّه الإضافة المتواصلة للاستبقاءات والاستدعاءات إلى النقطة المرجعية للحاضر المعيش، لا يجيب إلا جزئياً عن هذا السؤال. إذ لا تتكون بهذه الطريقة إلا الكليات الجزئية ـ مثل الموضوعات الزمنية المعروفة عن نوع الصوت الذي يتواصل رنينه. إذاً كيف ينبغي لنا أن نعبر من مثل هذه «الشظايا» عن الديمومة إلى «الديمومة الزمنية نفسها»؟ (ص45). بالطبع، الاتجاه الذي ينبغي أن نبحث فيه عن الحل معروف: ذلك أن كلية الزمان يجب أن تكون النتيجة اللازمة لاستمراريته. ولكن هل نستطيع أن نستمد هذه النتيجة اللازمة من تكرار بسيط لظاهرة الاستبقاء (والاستدعاء)؟ لا أفهم كيف يمكن لاستبقاءات الاستبقاءات آن تصنع جرياناً فريداً. ولا يمكن أن يحدث هذا مباشرة ما دمنا يجب أن نجمع في جريان تيار واحد، ذكريات تصدر دائماً من الحاضر المعيش، وأشباه ـ حاضر يتم تخيلها بحرية بالإضافة إلى شبكتها الخاصة من الاستدعاءات والاستبقاءات، والاستذكارات التي لا تقف في ارتباط مباشر مع الحاضر المعيش، ولكنها مع ذلك تكتسب الصفة الموقعية التي توجد فقط في أشباه الحاضر المتخيلة. هل تفسر حقاً ظاهرة «التوافق» التي يفترض أنها تتخطى على نطاق أوسع ظاهرة استمرارية الحاضر إلى الماضي القريب الماثل ما يسميه هوسرل نفسه «ترابط الزمان»؟ مما يدلُّ على عدم كفاية هذا التفسير أن هوسرل يرى ضرورة متابعة استمرارية الزمان المحايث على مستوى أكثر جذرية، لا يصل إليه في المبحث الثالث من «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان». وتنشأ الصعوبة التي يفترض أنها استجابة وحل من الحاجة إلى الاعتراف بأن أية ذاكرة مهما كان نوعها لها مكان ثابت في تيار الزمان الموحد، بالإضافة إلى تلاشي هذه المحتويات الناشئة عن التهاوي إلى ماضٍ أكثر نأياً وأشد ضبابية. وبغية مواجهة هذه المعضلة، يشطر هوسرل القصدية

التي تجري في هذا التيار متراجعة ومتقدمة، مميزاً القصدية الأولية التي تتجه صوب التعديلات في الطريقة، حيث يقدم فيها لموضوع جزئي شكلاً ثانياً من القصدية التي تستهدف الموقع الزماني لهذا الموضوع المجرب بمعزل عن درجة المسافة التي تفصله عن الحاضر المعيش. غير أن مكان ظاهرة ما في الزمان يشير إلى كلية جريان الزمان باعتبارها شكلاً[79]. ولذلك نكتشف هنا من جديد مفارقة كانط عن الزمان الذي لا يجري. وهذا التشكيل هو الذي يضفي المعنى على عبارة «يحدث في الزمان». ما يدل عليه حرف الجر «في» هو على وجه الدقة ثبات الموقع الزماني، بمعزل عن درجة التنائي من المحتويات المعيشة.

تتمثل المعضلة لدى هوسرل في أنه يريد أن يستخرج من الظاهراتية المطبقة في المحل الأول على التوسعات المستمرة لنقطة المرجع، ظاهراتية الزمان كله. ولكن لا تشكيل الموضوعات المتسارعة التي ما زالت إذا جاز لنا التعبير تضع قدماً واحدة في الحاضر المعيش، ولا ظاهرة التوافق التي تنشأ عن التداخل المتبادل لمراحل الاستبقاء والاستدعاء لكل شبه ـ حاضر تستطيع أن تفسر تماماً التكوين الذاتي للزمان المحايث بوصفه جرياناً كلياً. يتم التعبير عن معضلة هوسرل هنا بطرق متعددة. أحياناً يلمح إلى «بعض القوانين الزمانية القبلية» (عنوان الفقرة33)، وأحياناً يقرّ أنه «من المروع (إن لم يكن من المتناقض لدى الوهلة الأولى) أن نؤكد أن تيار الشعور يشكل وحدته الخاصة» (ص106)، وأحياناً يعترف ببساطة: «تعوزنا الأسماء لهذا كله» (ص100).

لذلك قد نتساءل ما إذا كان عناد هوسرل في البحث عن جواب مناسب لسؤال وحدة هذا التيار لا علاقة له بالمسلمة الأساس التي يقوم عليها كل شيء، وهي وحدة الشعور نفسه، التي تضاعفها وحدة الزمان. وحتى لو افترضنا أن مثل هذه الوحدة كان يمكن أن توفر علينا انتقادات أمثال نيتشه وهيوم، فإن الصفة الواحدية (المونادية) لتشكيلها ستبقى مشكلة. إذاً سيعتمد

تشكيل زمان مشترك على تشكيل ذاتية متبادلة. ونستطيع أن نشك ما إذا كان «إضفاء الصفة الجماعية» على التجارب الفردية الذي اقترحه التأمل الخامس من كتاب «تأملات ديكارتية» يفلح في توليد زمان فريد على نحو أفضل مما تفعل تجربة التوافق مع ما تم تجريبه في إطار شعور واحد[80].

وأخيراً، مع هيدغر يبلغ سؤال الكلية الزمانية أقصى ذروة له في التأمل النقدي، وبالتالي في الحيرة. وكما فعلنا في نقاشنا، عند تأكيد التباس «الزمان العادي»، فقد دفعنا إلى الخلف الموضوعة التي تفتتح المبحث الثاني من «الوجود والزمان»، وهي إمكانية وجود الآنية (الدزاين) ـ ككل. لم يرد في مكان ما أن هذا السؤال هو السؤال الأساس الذي يجب أن تطرحه أية ظاهراتية تأويلية عن الزمان. بل هو فقط الجواب الذي يحمله تحليل الوجود ـ نحو ـ الموت الذي يكشف، في واقع الأمر، عن فورية سؤال «الاحتمالية» في الوجود ـ ككل. ومهما قيل عن أسبقية السؤال عن الجواب، فإن هناك انعطافة غير متوقعة تعطى لسؤال الكلية من خلال هذه العلاقة بالفناء. في المحل الأول، لن يكون الزمان معطى لانهائياً، كما هو لدى كانط، بل مجرد وجه من أوجه التناهي. ويشير الفناء ـ وليس حدث الموت في الزمان العام، بل كون كلّ منا محكوماً عليه بموته الخاص ـ إلى الانغلاق الداخلي في الزمانية الأصلية. ثم إن الزمان لن يكون شكلا، لا بالمعنى الكانطي ولا بالمعنى الهوسرلي، بل هو عملية متأصلة في أكثر البنى جوهرية في الآنية (الدزاين)، وهي تحديداً، **الهم**. لذلك ليست هناك من حاجة إلى افتراض وجود قصدية مزدوجة، يلتصق نصفها بالمحتويات وتفاعلها مع الاستبقاءات والاستدعاءات، ويشير نصفها الآخر إلى المكان الثابت لتجربة معيشة في زمان لا يتغير. وهكذا ينحط سؤال المكان من خلال دهاليز التزمن وتسويتها إلى مجرد ادعاء زائف بالزمان العادي.

تظهر الحيرة الناشئة عن هذه الاستجابة لسؤال الوجود ـ ككل لأسباب عدة. أولاً، يجب أن تدلّ على الرابطة بين الوجود ـ ككل والوجود ـ نحو ـ

الموت شهادة الشعور الذي يكمن أفضل تعبير أصيل عنه، لدى هيدغر، في الإقبال الاستباقي. ويستتبع ذلك أن عملية التشميل لا يمكن أن يبلغها نوع من التأمل اللاشخصي الذي يحكم «الأستطيقا المتعالية» لدى كانط، ولا ذات غير مكترثة كالذات المتعالية عند هوسرل. وفي الوقت نفسه، يصير من العسير التمييز، في إطار الإقبال الاستباقي، بين ما هو وجودي، وبالتالي قابل للنقل مبدئياً، وبين ما هو موجودي، أعني خياراً شخصياً يمثل الوجود الإنساني عند هيدغر. وقد أشرت سابقاً إلى أن المفاهيم الموجودية الأخرى، كمفاهيم أوغسطين وباسكال وكيركغارد وسارتر، تطرح جانباً هنا باسم نوع من الرواقية يجعل من الإقبال بوجه الموت الامتحان الأكبر للأصالة. وخيار هيدغر مقبول دون شك على مستوى الأخلاق الشخصية، لكنه يقيم تحليله في ضباب مفهومي يصعب اختراقه. حقاً يبدو أن هذا التحليل يحركه دافعان متناقضان. في أول هذين الدافعين، تنحو الظاهراتية التأويلية **للهم** إلى الانغلاق على ذاتها من خلال ظاهرة داخلية، غير قابلة للنقل من آنية (دزاين) إلى أخرى، بحيث نستطيع أن نسمي موت المرء الخاص، تماماً كما نتحدث عن جسد المرء الخاص[81]. أما في الدافع الثاني، فإن البنية الزمانية **للهم**، التي تستعاد لفتح الوجود ـ قدام ـ ذاته، تنفتح على الجدل المحايث للإقبال ـ نحو والانوجاد والاستحضار. ولن أُنكر أن هذا الدافع الثاني الذي أضيف إلى سؤال الوجود ـ ككل يحظى بالأسبقية على الدافع الأول إذا ما تولد التحليل الوجودي من موقف موجودي لا يعبأ بالموت الخاص بالمرء بقدر ما يعبأ بالإقبال الاستباقي، وبالتالي يميل إلى اعتبار الفلسفة احتفالاً بالحياة أكثر مما هي استعداد للموت. وقد يتم توضيح الأسباب الداعية إلى مثل هذا الخيار الموجودي في مكان آخر، لا في إطار تحليل بسيط للآنية (الدزاين)، التي ما زالت عالقة في أنثروبولوجيا فلسفية.

وإذا افترضنا أننا نستطيع أن نجرد سؤال الوجود ـ ككل من نوع من المسكة الخانقة التي أنزلتها به مساواة الوجود ـ ككل بالوجود ـ نحو ـ

الموت، فسيظهر تحت الضوء حينئذٍ التباس أخطر حول الوجود ـ ككل.

تذكروا كيف ينتقل هيدغر من فكرة الزمانية إلى فكرة التزمين، بموازاة استبداله الإمكانية، بالمعنى الكانطي للكلمة، بـ«الاستمكان». ما يجعله التزمين ممكناً هو بالضبط وحدة الإقبال على والانوجاد والاستحضار. وهو يقول إن هذه الوحدة تتقوّض من الداخل بانفلاق ما يسميه هيدغر من هنا فصاعداً بتخارجات الزمان، مشيراً إلى الكلمة اليونانية (ekstatikon) التي تقابلها الكلمة الألمانية (Ausser-sich). من هنا يأتي التأكيد المحير التالي: «الزمانية هي ما هو خارج ـ ذاته المبدأي في ذاته ومن أجل ذاته» (ص377). بهذه الطريقة، نعود أدراجنا خطوة إلى الوراء نحو بداية بحثنا، إلى انتشار النفس عند أوغسطين، أي بوجيز العبارة، خضنا كل هذه التحليلات للوصول إلى التوافق المتنافر[82].

يشكل «ما هو خارج ـ ذاته» الذي يتخارج الزمان بوساطته في علاقته بذاته بنية بالغة القوة، في قلب التجربة الأساس للزمانية، بحيث تتحكم بكل عملية تمييز تبدد، على المستويين الآخرين من التزمين، شمل وحدتها. وسواء أتعلق الأمر بقضية انتشار الزمان على صعيد التاريخية، أو بامتداد فترة الزمان على مستوى التزمين الداخلي، فإن ما «هو خارج ـ ذاته» المبدأي يتابع مهمته التخريبية حتى انتصاره في مفهوم الزمان العادي، الذي قيل إنه يتقدم من التزمن الداخلي عن طريق عملية تسوية. هذه النقلة الأخيرة، التي هي سقطة أيضاً، تصير ممكنة بتقدير السمات الزمنية **للهم** بالنسبة للمجموع الكلي للوجود ـ في ـ العالم، بفضل ما يمكن أن نتحدث عنه من صفة «تاريخية ـ عالمية» للكائنات الأخرى غير الآنية (الدزاين). والخارجية المتبادلة «للآنات» في الزمان الكوني هي مجرد تمثيل منحط. وهي في الأقل لديها فضيلة أن تصرح، على حساب موضعة متأخرة، أن جانب الزمانية المبدأية إنما يعني أنها تجمع الأشياء معاً فقط عن طريق تبديدها.

لكن كيف نعرف أن الزمانية تجمع الأشياء معاً، برغم قوة التبديد التي

تقوّضها؟ ألأنه، حتى من دون طرح هذا السؤال، يؤخذ **الهم** نفسه بوصفه مفرداً جمعياً ـ كما كان الحال مع الشعور الهوسرلي، الذي هو في الأصل شعور بذاته؟

كيف استجابت شعرية السرد لهذا الالتباس المتعدد الأوجه حول الكلية (الشمولية)؟ في البداية رفضت رفضاً باتاً ولكن بثمن باهظ طموح الفكر في تحقيق تشميل للتاريخ قابل تماماً لأن يسرّب ضوء المفاهيم، ويعيد اختصارها في الحاضر الأبدي للمعرفة المطلقة. ثمّ قابلت شعرية السرد هذا الحل غير المقبول بوساطة منقوصة بين الأبعاد الثلاثة للتوقع والتراث وقوة الحاضر.

فهل يمثل هذا التشميل من خلال وساطة منقوصة جواباً كافياً لالتباس كلية الزمان؟ في تقديري، قد نتعرف على تلازم جيد بين الوساطة المنقوصة التي تتحكم بالتفكير في التاريخ والوحدة المتعددة الأشكال للزمانية، بشرط التركيز معاً على الصفة المتعددة الأشكال للوحدة المنسوبة للزمان بوصفه مفرداً جمعياً والصفة المنقوصة للوساطة المفترضة بين أفق التوقع والتراثية والحاضر التاريخي.

من الجدير بالملاحظة، بهذا الصدد، أن التفكير التاريخي يتخطى، بطريقة عملية استباقياً وعلى الصعيد الحواري لتاريخ مشترك، التحليلات الظاهراتية التي رأيناها تجري على نحو تأملي وعلى صعيد أحادي الصوت (مونولوجي). ولرؤية ذلك، دعونا نقتفي مرة أخرى الخطوات المبدأية لتحليلنا الثلاثي للشعور (الوعي) التاريخي.

حين تعمدنا البدء بفكرة أفق التوقع، فقد أجزنا بطريقة ما قلب الأولويات التي أنجزها هيدغر في إطار ظاهراتية تأويلية للهم. وبهذا المعنى، يقابل التوقع الوجود ـ قدام ـ ذاته طرفاً بطرف وعلى نحو تام. ولكن استناداً إلى النقلة المزدوجة التي تحدثت عنها تواً، يُفهم التوقع مباشرة على أنه بنية ممارسة. فالكائنات الفاعلة هي التي تحاول أن تصنع تاريخها وهي التي تخضع للشرور التي تتولد عن هذا التأثير نفسه. أضف إلى ذلك أن هذا

الاشتراع ينفتح على مستقبل الجماعات التاريخية التي ننتمي إليها، ومن وراء ذلك على مستقبل غير محدد للإنسانية بأسرها. ومن هنا تختلف فكرة التوقع عن الوجود ـ قدام ـ ذاته لدى هيدغر التي تناهض الانغلاق الداخلي الذي يفرضه الوجود ـ نحو ـ الموت على كل استباق.

ويمكن التعرف على القرابة نفسها والمقارنة ذاتها بين التأثر لدى هيدغر ومفهومنا عن التراثية. لقد تحولت الموضوعة الأحادية الصوت عن السقوط إلى موضوعة حوارية بامتياز عن التأثر أو الانفعال بالتاريخ. أضف إلى ذلك أن الجانب المؤثر في السقوط يتحوّل إلى مقولة عملية عن الشعور بفاعلية التاريخ. وأخيراً، فإن المفاهيم نفسها عن الأثر والموروث والدَّين تحكم كلا التحليلين. ولكن في حين يحيط هيدغر فقط في الأقل على المستوى الأولي جداً بنقل الموروث من ذات إلى أخرى، فإن التراثية تشتمل على اعتراف بدين يؤدى في الأساس نيابة عن ذات أخرى. ويتم نقل الموروثات نقلاً مبدئياً من خلال اللغة وغالباً ما يكون ذلك على أساس أنظمة رمزية تنطوي على حد أدنى من المعتقدات المشتركة وطرق الفهم الواحدة للقوانين التي تبيح فك مغالق العلامات والرموز والمعايير السائدة لدى جماعة ما.

وأخيراً، يمكن التعرف على مجموعة ثالثة من التوافقات على مستوى الاستحضار، الذي تقابله على جانب الشعور التاريخي فكرة قوة الحاضر. إذ يمكن رؤية صلة قربى بين الاحتراس الذي منح لحضور الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضر التاريخي، الذي أكدنا متابعين نيتشه تجذره في «الحياة» على الأقل ما دام يمكن تقييم التاريخ من «حسناته» و«مساوئه». على أنه هنا بالضبط تشير إجابة الشعور التاريخي على التباسية الزمانية إلى الفجوة المتعاظمة عند الانتقال من مستوى إلى آخر. فمن ناحية، تضفي الخاصية العملية الصريحة لأية مبادرة على فكرة الحاضر التاريخي قوته الأولية. والمبادرة، قبل كل شيء آخر، هي الإنجاز الذي يحقق كفاءة الذات الفاعلة. ولذلك فإن ما يأتي تحت أي «تأمل في غير أوانه» هي الجوانب

الخارجة عن أوانها في كل مبادرة بذاتها. وهكذا يمكن الإلمام بالحاضر إلماماً أكثر وضوحاً من خلال حدوثه في الزمان. ومن ناحية أخرى، تضعه الصفة الحوارية للحاضر التاريخي مباشرة تحت مقولة العيش معا. فالمبادرات تتسجل في عالم المتعاصرين المشترك، إذا جاز لنا أن نعود إلى تبني ألفاظ ألفرد شوتز. وقد أوضحنا ذلك بمثال المواعيد، التي لا تلزم إلا الذات المفردة بشرط التبادل الذي يحكم التوقعات المتبادلة، وفي النهاية، بعقد اجتماعي يعتمد على فكرة العدالة.

هكذا تستجيب الوساطة الناقصة للشعور التاريخي بطرق متعددة للوحدة المتعددة الأشكال للزمانية.

بقي علينا أن نقرر ما الذي يقابل، على جانب الشعور التاريخي، فكرة وحدة التخارجات الثلاثة للزمان، بمعزل عن تمايزها. ربما كانت هناك موضوعة مهمة في «الوجود والزمان» تشير في اتجاه جواب عن هذا السؤال. وتلك هي موضوعة التكرار، أو لعل الأولى القول: التلخيص (الاستعادة)، التي يرد تحليلها على مستوى التاريخية بالضبط. لقد قلنا إن التكرار هو الاسم الذي يستعيد به كل من استباق المستقبل، والقيام بالسقوط، ولمحة البصر (Augenblick) الذي يتكيف مع «زمانه»، ويعيدون تشكيل وحدتهم الهشة[83]. يقول هيدغر إن التكرار «هو تناول صريح، أي هو تراجع نحو إمكانيات الآنية التي كانت موجودة ـ هناك» (ص437). بهذه الطريقة، تتأكد قبلية الإقبال الاستباقي على الماضي المنقضي. ولكن ليس من المؤكد أن التكرار يرضي مطاليب الزمان مفهوماً بوصفه مفرداً جمعياً. في المحل الأول، من المفاجئ ألا تُقترح هذه الموضوعة في الفصل المكرّس للزمانية المبدأية على المستوى نفسه للوجود ـ خارج ـ ذاته في الزمان. وفي المحل الثاني، لا تضيف هذه الموضوعة الشيء الكثير في الواقع لموضوعة الإقبال الاستباقي الذي يطبعه الوجود ـ نحو ـ الموت بطابعه بقوة. وأخيراً، فإنها على ما يبدو لا تؤدي دوراً يُذكر حين يؤخذ الاستحضار، الذي هو التخارج

الثالث للزمان من أجل ذاته. وهذا هو السبب في كون بديهية كانط القائلة إن الأزمنة المختلفة هي أجزاء من زمان واحد بعينه لا تحظى هنا بتأويل مقنع من لدن الظاهراتية التأويلية للزمانية.

ما يميز جواب الشعور التاريخي هو أنه يقترح نصاباً أصلياً للمقولة العملية والحوارية التي تتصدى لبديهية أحادية الزمان. وهذا النصاب هو نصاب فكرة حدية هي في الوقت نفسه انتظامية. والحقيقة أنها فكرة التاريخ نفسه مأخوذاً بوصفه مفردا جمعياً. فهل نتحدث عن عودة إذاً لكانط؟ لكنه ليس كانط «النقد» الأول، بل كانط «النقد» الثاني، «نقد العقل العملي». الأهم من ذلك أن هذه العودة لكانط لا يمكن القيام بها إلا عبر انعطافة ضرورية من خلال هيغل. فمن هيغل «ظاهراتية الروح» و«فلسفة الحق» تعلمنا كيف يتشكل مفهوم ما بصبر مجتازاً الوساطات التاريخية الكبرى التي تحدث على أصعدة القانون والاقتصاد والأخلاق والدين والثقافة بشكل عام. ولكنا إذا كنا لم نعد نؤمن أن هذه الوساطات الكبرى يمكن أن تبلغ أوجها بصورة معرفة مطلقة، موضوعة في إطار حاضر أبدي للتأمل، فإن تفجعنا على مثل هذه المعرفة المطلقة هو الذي يعيدنا مع ذلك إلى الفكرة الكانطية، وبالتالي إلى المقصود من أفق هذه الوساطات التاريخية.

ما الذي فعلناه في فصلنا الطويل المكرّس للشعور التاريخي سوى صياغة مثل هذه الوساطات العملية والحوارية؟ وكيف يمكننا أن نتحدث عن وساطات، حتى لو كانت منقوصة، ما لم تكن في إطار أفق فكرة حدية هي فكرة انتظامية في الوقت نفسه؟ لقد تم التعبير عن استقصاد فكرة هادية بعدد من الطرق المختلفة في تحليلاتنا. وكانت أول طريقة منها هي كيفية انبثاق كلمة «تاريخ» نفسها بمعنى المفرد الجمعي. وهنا يفترض مسبقاً وجود تصوّر ملحمي للإنسانية. إذ من دونه، لن يكون هناك سوى أنواع إنسانية مختلفة، وبالتالي أعراق مختلفة. يعني التفكير في التاريخ بوصفه واحدا طرح المساواة بين ثلاث أفكار: زمان واحد، وإنسانية واحدة، وتاريخ واحد. وحين نفحص

هذه الفكرة نجد أنها الفرضية التي تقف وراء وجهة النظر العالمية (الكوزموبوليتية) التي قدمها كانط في مقالاته عن فلسفة التاريخ. غير أن كانط لم يكن ليمتلك الأدوات المفهومية، التي لم تتوفر إلا بعد هيغل، لإدماج مفهوم التاريخ مأخوذاً من وجهة نظر عالمية في صرح «نقده» الثلاثي، كقسم ثالث من «نقد الحكم».

وكون فكرة تاريخ مفرد وإنسانية مفردة ليست بالفكرة المتعالية الفارغة والخالية من الحياة أمر أوضحناه بوضع المقولتين التاريخيتين الشارحتين عن أفق التوقع وفضاء التجربة على أساس من تأكيد الواجب الأخلاقي والسياسي، بغية الإبقاء على التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة دون إعطائه فرصة للتحول إلى انشقاق. ولحدوث ذلك، فقد قدمنا قضيتين: أن ينقلب الخيال اليوتوبي دائماً إلى توقعات محددة، وأن يتحرر الموروث المتداول من تصلبه وتخشبه. وقد سيطر هذا المطلب الثاني على تحليلنا بأسره. وإذا رفضنا آن نقع في شرك الانفصال إما عن تأويلية التراث أو نقد الآيديولوجيا، فقد كان ذلك بغية إعطاء دعم لوجهة النظر النقدية. وقد كررنا القول مراراً إنه من دون ذاكرة تاريخية، لا وجود لمبدأ الأمل. إذ لو توقفنا عن الإيمان بأن الموروثات من الماضي يمكن أن يعاد تأويلها في عصر ما بعد النقد، الذي عرّفه ماكس فيبر بأنه «عالم منزوع السحر»[84]، فسيعود الفكر النقدي إلى مرحلته ما قبل هيغل، وتتفرّغ الوساطة التاريخية كلُّها من القيمة. والاهتمام بالاستباق، وهو ما يخطط بطريقة ما ـ بالمعنى الكانطي للكلمة تماماً ـ فكرة إنسانية مفردة وتاريخ مفرد، يجب النظر إليه وهو يعمل في الممارسة السابقة والحالية للاتصال، وبالتالي في الاستمرار مع الاستباقات المدفونة في التراث نفسه.

أخيراً، أريد أن أذكّر بما توصلنا إليه في نصنا عن الأطروحة القائلة بأن هذه الفكرة الموجهة لا تصبح فكرة ذات معنى إلا بوصفها أفق وساطة ناقصة بين المستقبل والماضي والحاضر، وبالتالي تكون ذات علاقة بمعالجتنا

للحاضر بوصفه مبادرة. على أنه لا يمكن اختصار ذلك في مجرد حدوث في غير أوانه لحاضر تم تجريبه من حيث هو مقاطعة، بل هو يشمل جميع أشكال التفاعل بين التوقع والذاكرة. وتشكل هذه التفاعلات أكثر الأجوبة تناسباً، على مستوى الممارسة الجمعية، على التكرار عند هيدغر. وقد ظهر لنا أن قوة اختصار الحاضر هذه تجد أفضل توضيح لها في فعل إطلاق وعد، حيث ينصهر الالتزام الشخصي والثقة فيما بين الأشخاص، والميثاق الاجتماعي الفعلي أو المفترض الذي يضفي على العلاقة الحوارية نفسها البعد العالمي (الكوزموبوليتي) لفضاء عام.

تلك هي الطرق المتعددة التي تستدعي فيها الوساطة الناقصة بين التوقع والتراثية والمبادرة أفق تاريخ وحيد، يستجيب بدوره ويتطابق مع بديهية زمان وحيد.

هل يعني هذا أنه ما زال بالإمكان نسبة هذا التلازم الجيد بين الوحدة المتعددة الأشكال لتخارجات الزمان والوساطة الناقصة للشعور التاريخي للسرد؟ قد نشكّ في ذلك لسببين. الأول أن السرد، مأخوذاً بالمعنى الدقيق لنوع مطرد، لا يمثل سوى وسط تشوبه المناقص للتفكير في تاريخ عام، ما دامت هناك حبكات متعددة لمساق الأحداث نفسها، ويمكن صياغة هذه الأحداث دائما من خلال زمانيات متشظية. وحتى لو تم تجاوز التفاوت بين السرد التاريخي والسرد القصصي من خلال تفاعلهما، فلن ينتج ذلك أكثر مما أطلقنا عليه اسم الهوية السردية. وتظل الهوية السردية هوية فرد أو شخصية، بما فيها الكيانات الجمعية المتعينة التي تستحق أن ترتفع إلى منزلة أشباه ـ الشخصيات. هكذا تولي فكرة الحبكة الأفضلية للجمع على حساب المفرد الجمعي في إعادة تصوير الزمان. وما من حبكة لجميع الحبكات قادرة على مساواة فكرة إنسانية واحدة وفكرة تاريخ واحد[85].

ينتج نمط ثان من عدم الملاءمة بين السرد بمعناه الدقيق والوحدة المتعددة الأشكال للزمان عن كون مقولة السرد الأدبية نفسها غير ملائمة

للتفكير في التاريخ. والحقيقة أننا لا نستفيد علماً من المقولات السردية، بالمعنى الدقيق للنوع السردي، سواء أكان شفوياً أو مكتوباً، لتحديد سمات أفق التوقع، ونقل التقاليد الماضية، وقوة الحاضر. لذلك يحق لنا أن نتساءل ما إذا كان التفكير التاريخي لا يأخذنا إلى ما وراء حدود السرد.

هناك إجابتان ممكنتان عن هذا السؤال. قد نلاحظ أولاً أن التفكير التاريخي، الذي لا يريد أن يشتمل في ذاته على سرد، يحمل وجه شبه معين بالنوع المطرد للسرد، الذي يفيده بوصفه وسطه الأثير. ويتضح هذا الدور التوسطي للسرد في نقل التقاليد. فالتقاليد هي سرود وحكايات في الأساس[86]. وفي المقابل، تكون الرابطة بين أفق التوقع والسرد أقل مباشرة. على أنها تبقى موجودة. والحقيقة أننا نستطيع أن نعتبر الاستباقات بشأن المستقبل استرجاعات مستبقة، بفضل الخاصية التي تميز الصوت السردي ـ وهو إحدى مقولات النظرية الأدبية التي تناولناها في الجزء الثاني ـ الذي يستطيع أن يضع نفسه في أية نقطة زمنية، تتحول بالنسبة له إلى شبه ـ حاضر، ومن خلال نقطة الرصد هذه، يمكنه أن يلم بمستقبل حاضرنا بوصفه شبه ـ ماض[87]. بهذه الطريقة، ينتسب ماضٍ سردي، هو ماضي الصوت السردي، لشبه ـ الحاضر هذا. وتؤكد النبوءة هذه البنية. إذ يرى المتنبئ المستقبل الوشيك وخطره الذي يتهدد الحاضر، ويروي تهافت الحاضر نحو خرابه القادم من حيث هو شيء حصل سابقا. وحينئذٍ نستطيع الانتقال من النبوءة إلى اليوتوبيا، التي تقرن وصفها للمدينة الفاضلة الكاملة بقصٍّ استباقي للخطى التي تفضي إليها. زدْ على ذلك أن هذا القص غالباً ما يتكوّن من أشياء مستعارة من السرود والحكايات التراثية، وقد تزيّنتْ بألوان جديدة[88]. هكذا يظهر أن هذا المستقبل لا يمكن تمثيله إلا إذا استعان بالحكايات الاستباقية التي تحول الحاضر الحي إلى صيغة مستقبل سابق وسيكون هذا الحاضر بداية تاريخ سيُروى ذات يوم.

يجب ألا نظلم هذا التوسع في مقولة السرد، مأخوذاً بمعنى النوع

السردي، خشية أن نمارس العنف على فكرة اشتراع أفق وهي الفكرة التي لا يستطيع السرد بخصوصها سوى أن يقوم بوساطة ثانوية. وهناك استجابة ثانية أفضل على الاعتراض الذي طرحناه سابقاً. إذ يمكن أن تؤخذ فكرة السردية بمعنى أوسع من معنى النوع المطرد الذي يشفّرها. يمكننا أن نتحدث عن برنامج سردي لتعيين مساق فعل ينشأ عن سلسلة متضافرة من الأداءات. وهذا هو المعنى الذي تتبناه السيمياء السردية وعلم الاجتماع النفسي لأفعال الكلام، حيث يجري الحديث عن برامج سردية وسلاسل سردية ومخططات سردية[89]. ونستطيع اعتبار هذه المخططات السردية أساساً للأنواع السردية، تضفي عليها معادلاً مناسباً مطرداً. واحتمالية السرد التي تبقي عليها الصياغة الاستراتيجية للفعل كاحتياط هي التي تربط المخطط السردي بالنوع السردي. ونستطيع أن نعبّر عن التقارب بين هذين المعنيين للسرد عن طريق تمييز ما يمكن أن يُروى عن المروي. وما يمكن أن يُروى وليس السرد بمعنى النوع المطرد هو الذي يمكن اعتباره متزامناً مع الوساطة التي تتحقق من خلال التفكر في التاريخ بين أفق التوقع، ونقل التقاليد، وقوة الحاضر.

ختاماً، نستطيع القول إن السردية لا تقدم التباس الزمانية الثاني بوصفه استجابة وافية بقدر ما قدمت استجابة على الالتباس الأول. ولا يمكن النظر إلى عدم الملاءمة هنا بوصفه إخفاقاً، إذا لم تغب عن أنظارنا الحقيقتان التاليتان. الأولى، أن جواب السردية عن التباسات الزمان لا يكمن في حل هذه الالتباسات بقدر ما يكمن في تشغيلها وجعلها ذات طابع منتج. وهذه هي الطريقة التي يسهم بها التفكير في التاريخ في إعادة تصوير الزمان. الثانية أن أية نظرية لا تبلغ أقصى تعبير لها مالم يُتمّم فحص الحقل الذي تتحقق به صلاحيتها بمعرفة الحدود التي تحيط بحقل الصلاحية هذا. هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمناه من كانط.

مع ذلك لن تأخذ هذه الحقيقة الثانية كامل معناها إلا في تناقض الزمانية الثالث.

التباس استغلاق الزمان وحدود السرد

هنا تبلغ قراءتي الجديدة النقطة التي لا يعود يعاني فيها تأملنا في الزمان من عجزه عن المضي إلى ما وراء الانشعاب إلى ظاهراتية وكونيات فحسب، أو حتى من معضلته في إضفاء معنى على الكلية التي صُنعت ولم تُصنع عبر عمليات التبادل بين الإقبال ـ نحو، والانوجاد، والاستحضار ـ بل يعاني أيضاً وببساطة بالغة من عدم قدرته واقعيا على التفكير في الزمان. وقد كان هذا الالتباس مبدداً في تحليلاتنا إلى درجة آننا لم نكرّسْ له دراسة منفصلة. كان ينبثق هنا وهناك فقط حين يبدو أن عمل التفكير يخضع لثقل موضوعته. يتبلور هذا الالتباس عند اللحظة التي يكشف فيها الزمان، وهو يفلت من أية محاولة لتشكيله، عن نفسه منتمياً إلى نسق يتشكل دائماً وقد افترضه مسبقاً عمل التشكيل نفسه. وهذا ما تعبّر عنه كلمة «استغلاق»، التي يستعملها كانط وهو يصادف سؤال أصل الشر الذي يشق على كل تفسير. وهنا يتعاظم خطر التعرّض لسوء التأويل. ما يخفق هنا ليس التفكير، بأي معنى مقبول للكلمة، بل الدافع ـ أو لنقل بطريقة أفضل: الغرور (hubris) ـ الذي يحرّض فكرنا على اعتبار نفسه سيّد المعنى وسلطانه. يواجه الفكر هذا الإخفاق ليس فقط عند التقائه بلغز الشرّ، بل أيضاً حين يبزغ الزمان، وهو يفلت من إرادتنا في السيطرة عليه، من جهة ما هو بطريقة أو أخرى السلطان الحقيقي للمعنى.

على هذا الالتباس الذي يتخلل جميع تأملاتنا في الزمان سيستجيب، من جانب الشعرية، الاعتراف بالحدود التي تواجهها السردية خارج ذاتها وداخل ذاتها. وستثبت هذه الحدود أنه حتى السرد لا يستنفد قوة التكلم التي تعيد تصوير الزمان.

من بين التصورات التي استهدت بها تأملاتنا عن الزمان، هناك بعض التصورات التي تحمل علامة استعمالات بدئية لا يمكن لمفهوم ما آن يسيطر عليها سيطرة كاملة، في حين أن تصوراتٍ أخرى تحوّلت على نحو

استرجاعي صوب مذاهب عرفانية غامضة رفضت أن تقبل الخوض بها كما هي، ولكنّها فرضت عليها أن تنقلب بحيث تضع الزمان في موقعِ أساسٍ مفترض مسبّقاً دائماً.

ينتمي إلى المجموعة الأولى المفكران اللذان كانا دليلَي خطواتنا الأولى في الجزء الأول، ومرة أخرى في بداية مناقشتنا لالتباسية الزمانية في هذا الجزء. والمذهل أن لا يظهر أوغسطين وأرسطو بوصفهما أول ظاهراتي وأول كوني فحسب، بل أن يظهرا مدفوعين من لدن تيّارين بدئيين، ينبعان من مصادر مختلفة ـ أحدهما يوناني والآخر من الكتاب المقدس ـ سرعان ما امتزجت مياههما في الفكر الغربي.

ويبدو لي آن أسهل مكان لمعرفة مسحة الاستعمال البدئي لدى أرسطو يكمن في تأويله عبارة «الوجود في الزمان». إذ تسمح هذه العبارة، التي تجتاب مجمل تاريخ التفكير بالزمان، بتأويلين اثنين. استناداً إلى الأول منهما، يعبّر حرف الجر «في» عن سقوط فكري معين، يفضي إلى تمثيل للزمان بوصفه سلسلة من «الآنات»، أي اللحظات الشبيهة بالنقطة. واستنادا إلى الثاني، وهو ما يعنيني هنا، يعبر حرف الجر «في» عن تصدر الزمان فيما يتعلق بأي تفكير يريد أن يحيط بمعناه، وبالتالي يغلفه. وقد اختلط هذان الخطان في تأويل حرف الجر «في» في تأكيد أرسطو الملغز أن الأشياء في الزمان «يحتويها الزمان». ولا شكّ أن التأويل الذي يقدمه أرسطو، كما يؤكد فكتور غولدشمت، لعبارة «يكون في الزمان» «يواصل توضيح معنى مقدار عدد الحركة»[90]. وحقاً أن أرسطو يقول: «إن الأشياء في الزمان بمعنى أن الزمن هو عددها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الزمان يحتوي عليها، كما أن الأشياء في العدد يحتوي عليها العدد، والأشياء في المكان يحتوي عليها المكان». ولا يفيدنا هذا التعبير بقدر ما يصدمنا: «يحتوي عليها العدد». والحقيقة أن أرسطو يعود إلى هذه القضية بعد سطور قليلة. «لذلك من الضروري للأشياء الموجودة في الزمان أن يحتوي عليها الزمان..وهكذا إذاً

يتأثر الشيء بالزمان». من هنا تنحو إضافة هذه الملاحظة الأخيرة بالتأويل نحو جهة قول بدئي عن الزمان، تمَّ التعبير عنه هو نفسه في مثل شعبي يقول: «إن الزمان يستهلك الأشياء، وأن الكل يكبر ويشيخ عبر [hupo] الزمان، وأن الناس يعتريها النسيان بفعل انقضاء الزمان، لكننا لا نقول أنه يعلمنا أو أنه يجعلنا يافعين وجميلين». وثراء معنى مثل هذه العبارات لا يخلو تماماً من التعقيدات التي يضفيها أرسطو عليها. «لأن الزمان في الحقيقة بطبيعته سبب الفساد، ما دام هو عدد الحركة، والحركة تزيل ما هو موجود». وكنت قد ختمتُ تعليقي بتأكيد بقي معلقاً. لقد قلتُ إن حكمة القدماء كانت ترى على ما يبدو تواطؤاً خفياً بين التغير الذي يدمر الأشياء ـ النسيان، الكبر، الموت ـ والزمان الذي يمر فقط[91].

وإذا ما عدنا رجوعاً إلى الاستعمال البدئي الذي يشير إليه نص أرسطو، فسنواجه «القصة الفلسفية» التي يرويها حوار «طيماوس» الذي لم نكرس له لسوء الحظ سوى ملاحظة هامشية طويلة. ذلك أن ما يدعو الفكر إلى المساءلة في عبارة «محاكاة متحركة عن الأبدية» ليس كون الزمان مفرداً جمعيا، بل هو على وجه الدقة انتماء هذه الموضوعة إلى «قصة» فلسفية. إذ لا يمكن نقل كيفية خلق الزمان إلى اللغة إلا في إطار استرداد فلسفي لأسطورة ما. ولا يمكن الحديث عما «يلد مع السماوات» إلا مجازياً. ويمكن إطلاق هذه الصيغة الفلسفية من التفكير بدورها لـ«احتواء» العمليات الجدلية البالغة التي تطغى على التقسيمات والامتزاجات، ومآزق دائرة المطابق والآخر. وفوق كل شيء، فإن القصة الفلسفية وحدها تستطيع أن تعين موضع خلق الزمان بمعزل عن أي تمييز بين علم ـ للنفس وعلم ـ للكون، عن طريق خلق تمثيل نفس عالمية تتحرك وتفكر بذاتها. ويرتبط الزمان بهذا «التأمل»[92] ما فوق ـ النفسي وما فوق ـ الكوني.

كيف يمكننا إذا أن نتحاشى ما يضطرنا إلى الرجوع نحو الاستعمال البدئي، الذي وإن لم يكن الأقدم زمانياً أو ثقافياً، فإنه العنصر البدئي

المتأصل في الفلسفة، أعني استعمال المفكرين العظام الثلاثة ما قبل سقراط: بارمنيدس، وهيراقليطس، وأنكسمندر؟ ولا تتعلق القضية هنا بالشروع بدراسة للزمان لدى الفلاسفة ما قبل سقراط في هذه المرحلة المتأخرة من بحثنا[93]. فلنكتفِ إذاً بالقول إن هذه الصيغة البدئية من التفكير، التي لا يمكن من دون شك تكرارها في الوقت الحاضر في صوتها الأصلي والأصيل، تشير نحو منطقة يشكل فيها ادعاء وجود ذات متعالية (مهما يكن شكلها) معنى لم يعد قادراً على البقاء. هذا النوع من التفكير قديم وبدئي، لأنه يقيم في بدء أسمى (arkhe) هو شرط إمكان وجود جميع المسلمات التي نضعها. ولن يفهم قول أنكسمندر، الذي يمكن سماع صوته حتى الآن ـ في قراءتنا أرسطو ـ بوصفه شاهداً منعزلاً على الزمان الذي يظل مستغلقاً على الظاهراتية كما يظل مستغلقاً على آخرها، أعني الكونيات، إلا شكل من أشكال الفكر الذي يرد نفسه قديماً وبدئياً: «إن المنبع الذي تستقي منه الأشياء الموجودة وجودها هو أيضاً ما تعود إليه عند دمارها، بحكم الضرورة، لأنهما يتبادلان الإنصاف والمكافأة لبعضهما وفق ترتيب الزمان [kata tou khronou taxin]a[94]

وما زال هذا الاستعمال البدئي للحكمة ما قبل السقراطية جزءاً من الفلسفة بمعنى أنه يشكل البدء القديم الخاص الذي تكرره الفلسفة حين تعود إلى أولئك الذين فصلوا في البداية فكرتهم عن البدء عن فكرة بداية أسطورية، كما يمكن العثور عليها في نشوئيات الكون وأنساب الآلهة. ولم تمنع هذه القطيعة التي تمت في داخل فكرة البدء نفسها الفلسفة الإغريقية من وراثة نزعة بدئية ثانية، على نحو متحول، هي البدء الذي انقطعت عنه، أعني الاستعمال الأسطوري. ونحن نواصل محاولة تحاشي أن نعلق بحباله[95]. غير أننا لا نستطيع التغاضي عنه تماماً، لأنه من هذا الأساس نفسه تظهر بعض الأشكال، التي لا مهرب منها صراحة، من الزمان المستغلق. ومن بين جميع هذه الأشكال، سأستبقي واحداً فقط يبدو أنه وفر التخطيطية الرمزية التي طُعّمت بها الموضوعة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي أن الزمان

يحتوي على كل شيء. وقد تابع جان ـ بير فرنان، في كتابه «الأسطورة والتفكير لدى الإغريق» عند هزيود وهوميروس وأسخيلوس، فكان اهتمامه بالتالي بالأنواع الثلاثة الكبرى للشعر اليوناني: أصول الآلهة والملحمة والمأساة، المقارنة بين كرونوس وأوقيانوس، التي تغلق الكون في مساقه الذي لا يكل ولا ينتهي[96]. وفيما يتعلق بتلك الأشكال الأسطورية المجاورة التي تشبّه الزمان بالدائرة، فإن استواء أضداد الدلالات الذي يقترن بها يمثل عندي أهمية قصوى. أحياناً تقلب الوحدة والتواتر المنسوبان لهذا الزمان العميق قلباً جذرياً الزمان الإنساني، مأخوذاً بوصفه عنصر التغيير والدمار والموت، وأحياناً أخرى يعبر هذا الزمان العظيم عن التنظيم الدوري للكون، الذي يشتمل بصورة متناغمة على انقضاء الفصول وتعاقب الأجيال والعودة الدورية للمهرجانات، وفي أحيان أخرى ينفصل هذا الأيون (aion) الإلهي عن صورة الدائرة ويرتبط حينئذٍ بدورة لا نهاية لها من الميتات والولادات، كما يمكن رؤية ذلك في الفكر الهندي وفي البوذية. وهكذا يصبح دوام الأيون دواماً لهوية لا تتحرك أبداً. وهنا ننضم إلى «طيماوس» أفلاطون، عن طريق بارمنيدس وهيراقليطس.

يبرز هنا شيئان في هذه الجولة السريعة في الأساس البدئي المزدوج الذي يتخذ أرسطو مسافة عنه، لكنه يقترب منه سراً في الوقت نفسه، فمن ناحية، إذ تطبع علامة الاستغلاق التي يحملها الاستعمال البدئي المزدوج بطابعها عمل المفهوم كله، يتحدد تعدد ضروب الزمان وأشكاله، ومن خلالها تقييمات الزمان الإنساني بتمثيل شيء ما وراء الزمان. والجانب الثاني من دون شك نتيجة تترتب على الجانب الأول، إذ لا يمكن إلا لما لا تمثيل له أن يسقط ذاته في التمثيلات المتشظية التي تطغى بين الحين والآخر في علاقته بتنويعات التجربة الزمانية نفسها في أوجهها النفسية والاجتماعية[97].

لذلك إذا كانت هناك دلالة غير عادية يمكن أن تعطى لعبارة «الوجود

في الزمان»، فإن فكر أفلاطون وأرسطو يدين بهذه العبارة إلى انبعاث هذا الاستعمال البدئي المزدوج.

يستلهم الفكر الغربي نموذجين بدئيين: الإغريق والعبرانيين. وإننا لنسمع صوت النموذج الثاني يتردد في ظاهراتية أوغسطين، تماماً كما سمعنا صوت الأول يتردد في طبيعيات أرسطو. وليس استغلاق الزمان وحده، بل أيضاً تعدد أشكال ما يتخطى الزمان، هو الذي يبعث على التفكير مرة ثانية.

فيما يتعلق بالكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، لا نستطيع أن نتحدث عن استعمال بدئي بقدر ما يعبر عن تفكير لاهوتي متأثر بقوة بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة. غير أن ما يشير إلى البدئي هو التباين بين الزمان والأبدية الذي يحيط بالمعنى الحرفي بفحص فكرة الزمان[98]. وقد وجدنا في هذا التباين ثلاث موضوعات كانت تحمل الزمان، كلاً بطريقتها الخاصة، إلى ما وراء ذاته. في البداية، وبروح الثناء والحمد يتغنى أوغسطين بأبدية **الكلمة** التي تبقى بينما تمر كلماتنا. وهكذا يلعب السكون دور فكرة حدية فيما يتعلق بالتجربة الزمانية التي تسمها علامة الزوال. فالأبدية هي «المستقر دائماً»، أما ما ليس مستقراً أبدا فهو الأشياء المخلوقة[99]. والتفكير بحاضر لا مستقبل له ولا ماضٍ، عن طريق المقابلة، يعني التفكير بالزمان بوصفه يفتقر إلى شيء ما في علاقته بالتمام، أي بإيجاز، بوصفه محاطاً بالعدم. ثم إنه وبأسلوب التفجع، وفي إطار أفق أبدية مستقرة، تجد النفس الأوغسطينية ذاتها منفية في «منطقة المباينة». ومناحات النفس الممزقة الأوصال هي جزء لا يتجزأ من مناحات مخلوق معزول وخطاء. بهذه الطريقة، يأخذ الوعي المسيحي بالاعتبار المرثية الكبرى التي تعبر الحدود الثقافية وتتغنى بطبقة صوتية رقيقة حزن المتناهي. وأخيراً، ففي إطار وثبة الأمل والرجاء تجتاز النفس الأوغسطينية مستويات التزمين التي هي دائما أقل «تبدداً» وأكثر «استقراراً»، فتشهد على الأبدية التي يمكن أن تؤثر في داخلية التجربة الزمنية، منضدةً إياها في مستويات متراتبة، وبالتالي فهي تعمقها أكثر مما تطمسها.

وتماماً مثلما التقطنا بنظرنا في خلفية تفكير أفلاطون وأرسطو أعماق استعمال بدئي مزدوج، احتفظ من خلاله الفلاسفة ما قبل سقراط «في» و«عبر» الفلسفة الكلاسيكية، بتفكير أسطوري سبق أن «نفاه» التفكير الفلسفي وإن لم يلغه، كذلك يجب أن نصيخ السمع فيما وراء هذا الثناء والحمد إلى التفجع والرجاء اللذين يصحبان التأمل الأوغسطيني في الأبدية والزمان، ولاسيما الصيغة العبرانية من الكلام. ويكشف تفسير هذه الصيغة من الكلام عن عدد غفير من الدلالات التي تمنع الأبدية من أن تُختزل إلى سكونية حاضر راكد. والاختلاف في المستويات بين فكر أوغسطين والتفكير العبراني، الذي يشكل نموذجه البدئي، تخفيه الترجمة الإغريقية ثم اللاتينية للعبارة الشهيرة «أهيه الذي أهيه» (ehyeh asher ehyeh) في سفر الخروج3: 14. وهي عبارة تترجمها النسخ والترجمات المعتمدة في الإنجليزية والفرنسية بصيغة: «أنا الذي أنا». لكننا نُطبق، بفضل هذا التأمل الوجودي في الرسالة العبرانية، على جميع معاني الأبدية التي تتأبى وتستعصي على الأغرقة. على سبيل المثال، فقدنا أكثر المعاني قيمة، وهو الذي يتوفر معادله في اللغات الحديثة بما تعبر عنه فكرة الأمانة. وفوق كل شي، فإن أبدية يهوه هي قبل كل شيء أمانة إله العهد، الذي يصحب تاريخ شعبه[100].

فيما يتعلق بـ«البدء»، كما ينقله سفر التكوين 1:1، ما كان التأمل المتهلين أو المتأغرق ليبحث عن تثبيت لمعناه، قبل كل شيء، خارج تاريخ «الأيام الستة»، «التأريخ» الذي تميزه السلسلة المنطوقة من أفعال الكلام التي تدشن على درجات النظام الذي تحكمه القوانين للمخلوقات، بينما بقي «اليوم» السابع مكرساً للاحتفال المشترك للخالق والخلق، في يوم «السبت» الأولي، الذي يتجدد تفعيله باستمرار في العبادة والحمد. وربما لا ينفصل «بدء» سفر التكوين 1:1 عن ذلك البدء الآخر الذي يشكله اختيار إبراهيم في سفر التكوين 12: 1. بهذا المعنى، يمتد سفر التكوين 1 ـ 11 مثل مقدمة طويلة، في زمانه الخاص حتى تاريخ الاختيار. وتؤدي قصص الآباء بدورها

دور مقدمة طويلة لتاريخ الخروج من مصر، وإعطاء القوانين، والتيه في البرية، والدخول إلى أرض كنعان. بهذا الخصوص، يشكل سفر الخروج حدثاً يولد التاريخ، وبالتالي بدءاً، لكن بمعنى آخر غير الذي يعطيه سفر التكوين 1: 1 و12: 1. وكل هذه البدايات تتحدث عن الأبدية بقدر ما تتجذر فيها الأمانة. بالطبع هناك أيضاً نصوص يقال إن الله فيها يعيش «أبداً» «في جميع الدهور». في المزمور 90: 2 نقرأ: «منذ الأزل إلى الأبد أنت الله». غير أن هذه النصوص، المستعارة في الجزء الأكبر منها من أدب الحكمة وترانيمها، تخلق نوعاً من فضاء التشتيت، لا يقل اتساعاً عما أشرنا إليه سابقاً عند مناقشة الميدان الأغريقي، سواء أكان بدئياً أو أسطورياً. تقابل هذه النصوص، التي تبلغ ذروتها في التفجع والثناء، معارضة متواصلة، بين أبدية الله والصفة الزائلة للحياة البشرية. «لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم تمر وكهزيع من الليل» (المزمور90: 4). بينما تنحو نصوص أخرى نحو التفجع بوضوح: «أيامي كظل مائل، ... أما أنت يا ربّ فجالس على عرش الدهر إلى الأبد» (المزمور 102: 11 ـ 12). يكفي إحداث فرق طفيف في النبرة لتحويلها من التفجع إلى الحمد. «يهتف بي صوت: نادِ، فأقول بماذا أنادي، كل جسد كالعشب، وكل جماله كزهر الحقل. يذبل العشب ويذوي الزهر، لأن نفحة الرب تهب عليه، حقاً الشعب عشب، يذوي الزهر ويذبل العشب، وأما كلمة إلهنا فتثبت إلى الأبد» (أشعياء 74: 8). (هذا البيان يفتح كتاب التعزية لبني إسرائيل المنسوب لأشعياء الثاني). لكن هناك مزاجاً مختلفاً تماماً يسيطر على أقوال الجامعة، الذي يرى الحياة البشرية التي يحكمها مضي الأزمان وتتابع الأدوار (يأتي زمان، ويذهب زمان...الخ) وعودة لا تنتهي للأحداث نفسها («ما كان فهو يكون، والذي صُنِعَ فهو الذي سيصنع»، الجامعة 1: 9). يتوافق تنويع النبرات مع طراز التفكير اللاتأملي واللافلسفي في الأساس، الذي تتعالى الأبدية عنده على التاريخ من داخل التاريخ[101].

لابدّ أن تكفي هذه الجولة السريعة لجعلنا نحسُّ بثراء المعنى الذي

يختفي بقدر ما ينكشف في ثبات الحاضر الأبدي عند أوغسطين.

ونحن في منتصف المسافة بين المفكرين الذين يحملون نموذجهم البدئي، والمفكرين الذين يطوفون حول الهرمسية والعرفانية، يمثل لنا كانط لدى الوهلة الأولى بوصفه شخصاً حيادياً تماماً. إذ تبدو فكرة وجوب أن يكون الزمان مستغلقاً في النهاية غريبة تماماً عن «نقد العقل الخالص». وإرساء مفهوم الزمان في المتعالي، مأخوذاً بأخفض مستوياته، الذي هو «الأستطيقا المتعالية»، يبدو كأنما هو وضع لهذا المفهوم خارج التأمل الأنطولوجي، كما هو خارج أية حماسة متعصبة. ووضعه افتراضاً مسبقاً أي نتيجة لازمة لكونه متعالياً، يبقيه تحت مراقبة تفكير حريص على أن يتفحص أي دافع للفهم يريد أن يعبر حدود استعماله المشروع. ويقف المتعالي في الأساس محمياً من جميع إغراءات التعالي. مع ذلك..مع ذلك، فقد انتابنا الذهول لتأكيد أن التغيرات تحدث في الزمان، بينما لا يجري الزمان. لم تتمكن الحجة من إقناعنا تماماً أن «الطراز» الثالث من الزمان، أي الدوام، الذي يسمى أيضاً «الزمان عموماً»، يتم جعله معقولاً بالكامل عن طريق تلازمه مع تخطيطية الجوهر ومبدأ الدوام. وتبدو فكرة دوام الزمان أغنى في معناها من دوام الأشياء في الزمان. بل هي في الحقيقة تبدو الشرط النهائي لإمكانية هذه الأشياء جميعاً. وقد تجد هذه الشبهة ما يعززها حين نعود إلى ما يمكن أن نسميه بألغاز «الأستطيقا المتعالية». ما الذي يمكن أن يكون المقصود من حدس قبلي لا يمكن أن يوجد له حدس ما دام الزمان خفياً؟ ما المعنى الذي يجب أن نضفيه على فكرة «خاصية صورية تملكها الذات الفاعلة وهي أن تتأثر بالأشياء»؟ هل ما زال التفكير سيد المعنى وسلطانه حين يصل إلى هذا الكائن المتأثر على نحو أعمق من الكائن المتأثر بالتاريخ الذي أشرنا إليه في تحليلاتنا السابقة[102]؟ ما هو العقل (Gemüt) الذي قيل عنه إنه يتأثر بالأشياء (أ19، ب33) وإنه ما يكمن فيه شكل التلقي (أ20، ب34)؟ يصبح هذا اللغز أكثر إلحاحاً حين يصبح التأثر تأثراً ذاتياً. يتم تضمين

الزمان وإدخاله هنا بطريقة جذرية، تؤكدها الطبعة الثانية من «النقد» (ب66 ـ 69). فما زال الزمان يوجد حيث «نضع تمثيلاتنا»، أو يبقى «الشرط الصوري لكل طريقة ننظم بها التمثيلات في عقلنا». بهذا المعنى، لن يكون شيئاً سوى الطريقة التي يتأثر بها عقلنا بفاعليته الخاصة، أي بهذا الوضع، وبالتالي به نفسه، أي بوصفه حساً داخلياً لا يمكن النظر إليه إلا من خلال صورته الخاصة. والنتيجة التي يستخلصها كانط، القائلة بأن العقل لا يحدس نفسه كما هو بل كما يمتثل نفسه تحت شرط هذا التأثر الذاتي، لن تستطيع التمويه على المعضلة الخاصة الملازمة لهذا التأثر الذاتي، الذي يبلغ به التأثر ذروته. وإذا كانت هناك من نقطة يمكن أن ينكشف فيها الزمان مستغلقاً، في الأقل بالنسبة لنظرة الاستقراء المتعالي لنفسه، فلا بدَّ قطعاً أن تكون لها علاقة بفكرة دوام الزمان هذه، بالإضافة إلى مضامين تأثر الزمان بذاته.

سيكون من غير المجدي أن نبحث لدى هوسرل عن آثار نموذج بدئي أو أصداء هرمسية قد تشير إلى زمان أكثر عمقاً من أي تشكيل. إذ يكمن الهدف من محاضراته عن الشعور الداخلي بالزمان، كما هو معروف، في أن يشكل بضربة واحدة كلاً من الشعور والزمان المحايث له. بهذا الخصوص، لا تقل نزعة التعالي عند هوسرل يقظة عن مثيلتها عند كانط. ولكن بمعزل عن الصعوبة المشار إليها سابقاً حول اشتقاق كلية الزمان من استمرارية عملية توافق القصديات الطولية، أود أن أشير مرة آخيرة إلى مفارقة محاولة خطاب عن الهيولاني كانت قد علّقته القصدية من قبل. تعود جميع المعضلات التي ارتبطت لدى كانط بالتأثر الذاتي جميعاً عودة مفرطة لتهديد التشكيل الذاتي للشعور. وتجد هذه المعضلات الضمنية ترجمة لها على مستوى اللغة التي نحاول بها أن نتحدث عن هذا التشكيل. ما يذهلنا في المحل الأول هو الطبيعة المجازية بعمق لهذه الهيولانية المتعالية: التدفق، المصدر، التهافت، الغوص، الاستنفاد...الخ. وفي قلب هذا التفعيل المجازي تبرز الاستعارة المفتاحية عن الجريان. ما تحاول المحاضرات أن تنقله للغة، في المقطع

الثالث منها، هو «الدفق المطلق للشعور، المكوّن للزمان». ولا تشكل هذه الاستعارات لغة تصويرية ينبغي أن نترجمها إلى لغة حرفية. بل هي تشكل اللغة الوحيدة المتاحة لعمل العودة نحو الأصل. وهكذا يكون استخدام الاستعارة أول علامة على فقدان سيطرة الشعور المكوّن على الشعور المكوّن بهذه الطريقة. زد على ذلك أن سؤال القبلية ينشأ بخصوص هذا الدفق وهذا الشعور. فهل يشكل الشعور الدفق، أم أن الدفق هو الذي يشكل الشعور؟ إذا افترضنا الافتراض الأول، نكون قد عدنا إلى مثالية من النوع الذي لدى فشته. أما إذا أخذنا بالافتراض الثاني، فسنعلق في ظاهراتية من نوع مختلف تماماً، يتم فيها تجاوز سيطرة الشعور على إنتاجه من خلال الإنتاج الذي يشكله. هكذا يكون بالوسع التردد بين هذين التأويلين. ألا يطرح هوسرل السؤال القائل: «كيف يمكن الحصول على معرفة بوحدة الدفق النهائي المكوّن للشعور؟». يستند الجواب الذي يعطيه هوسرل عن هذا السؤال، وهو تحديداً الانشطار إلى قصديتين طوليتين، إلى القول التالي الذي يطلقه هوسرل: «مهما بدا التأكيد مروّعاً (بل حتى متناقضاً لدى الوهلة الأولى) بأنَّ جريان الشعور يشكل وحدته الخاصة، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً». ويقول مرة أخرى بصراحة: «تعوزنا الأسماء لتسمية هذا كله». ومن الاستعارات إلى الافتقار إلى الكلمات، فإن إخفاق اللغة الذي يشير إليه الشعور «الانطباعي» النهائي، هو الذي قد نقول بخصوصه إنه الدفق الذي يشكله ـ في تشكيله ذاته ـ وليس العكس.

في رأيي أن الفيلسوف الذي يقترب كثيراً من الهرمسية هو بالطبع هيدغر. وليس هناك انتقاص منه في الحديث بهذه الطريقة. ذلك أنه بالنسبة لنوع من الخطاب يظل يزعم أنه ظاهراتي، مثل خطاب «الوجود والزمان» و«المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، قد يميل الاختراق الذي تقوم به تحليلية الآنية (الدزاين) فيما يتعلق بفهم الوجود ذاته إلى الهرمسية بقدر ما يصح القول إن هذا الاختراق يحمل الظاهراتية التأويلية إلى حدود إمكانياتها الداخلية. والحقيقة أن هيدغر يحاول أن ينجز هذا الاختراق من دون أن

يتنازل عن شيء للنظائر الحديثة للتعصب (Schwarmerei) ـ ذلك النوع من الغرور المفرط الذي أنكره كانط ـ الذي كان يمثل عند هيدغر، كما هو عند هوسرل، فلسفات الحياة والوجود والحوار.

ولا يمكن أن تنكشف علاقة تحليلية الآنية بفهم الوجود، خارج ما تعرب عنه المقدمة الطويلة من «الوجود والزمان» من بيانات منهجية، إلا في علامات عدم اكتمال التحليلية، وهو الشيء الوحيد الذي أُنجز فيما هو مطبوع من «الوجود والزمان» حتى النهاية، وهي علامات تدلّ أيضاً أن المقصود من هذه التحليلية أن لا تكتفي بالأنثروبولوجيا الفلسفية. فلا يتم طرح سوء فهم المشروع الفلسفي لدى هيدغر في فترة كتابته «الوجود والزمان» فحسب، بل هو يقوى بإدماج إشكالية الزمان بإشكالية الوجود ـ ككل، ومن خلال هذه بالوجود ـ نحو ـ الموت. ويصعب أن نرى عند نهاية القسم الثاني من «الوجود والزمان» بأية طريقة تدلّ تحليلاته على العنوان الذي أعطي للقسم الأول: «تأويل الآنية من خلال الزمانية، وتفسير الزمان بوصفه أفقاً متعالياً لسؤال الوجود» (ص67). والنصف الثاني من هذا العنوان هو الذي يبدو أنه يفتقر إلى الجزء المقابل له في التحليل، الذي يقترح في أفضل حالاته تأويلاً للطبيعة التخارجية للزمان، ولكنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يفتح بها هذا الطريق لسؤال الوجود. هكذا يظهر أن سؤال الوجود ـ ككل كما يفسره الوجود ـ نحو ـ الموت يغلق هذا الأفق بدلاً من أن يفتحه.

على أن «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» يمضي أبعد في هذا الخصوص من «الوجود والزمان»، باقتراحه التمييز بين «الوجود ـ الزماني» (Temporlität) ـ أو «الزمانية الكبرى» كما تعبر الترجمة الإنجليزية ـ و«الزمانية» (Zeitlichkeit) بالمعنى الذي حظيت به في «الوجود والزمان»[103]. ولا شكّ أن الجانب التساؤلي باستمرار في التفكير الذي يتشبث بهذا التمييز هو الذي يوضح خاصية الاستغلاق التي تميز الزمانية في «الوجود والزمان».

والحقيقة أن هذا التمييز بين الوجود الزماني والزمانية يجد اكتماله في الحركة التي تبقى غير مدركة في «الوجود والزمان»، ألا وهي تحديداً، الانقلاب الذي يطرأ على استعمال هيدغر لفكرة شرط الإمكانية. لقد تكرر القول إن «تكوين وجود الآنية يقوم على الزمانية» (المشكلات الأساسية، ص228). لكن هيدغر يضيف الآن أن معنى الزمانية هو «الشرط الأنطولوجي لإمكانية فهم الوجود» (م.ن.). والاستعمال الجديد لفكرة الإمكانية محكوم بوصف الزمانية بأنها الأفق الذي نفهم من خلاله الوجود. ويشير إقران كلمتي التخارجي والأفقي (بمعنى الانطواء على علاقة بأفق ما) معاً إلى فتح إشكالية جديدة توضع تحت عنوان الوجود ـ الزماني (ص265 ـ 268).

في هذه الإشكالية الجديدة يرتبط الجانب الأفقي في الزمان بالقصدية المكوّنة لكل تخارجات الزمان، ولاسيما لتخارج المستقبل، مفهوماً بمعنى الوجود ـ قدّام ـ ذاته، والإقبال ـ نحو ـ ذاته. هكذا يتمّ العبور فوق دور الوجود ـ نحو ـ الموت في علاقته بتشميل الزمان التخارجي بصمت، في حين يتمّ التركيز على الانتقال التخارجي نحو..وفي اتجاه..الذي يشير إلى التواء الإشكالية. ومن هنا فصاعداً، يتحدث هيدغر عن الزمانية الأفقية التخارجية، حيث تُفهَم بمعنى أن يدلّ الأفقي على «ما يميزه أفق معطى بتخارجه نفسه» (ص267). وعند هيدغر، يشهد نشر أفق على أساس التخارجي على حكم ظاهرة القصدية وهيمنتها على أية مقاربة ظاهراتية. مع ذلك، وبالمقارنة مع هوسرل، فإن الجانب التخارجي الأفقي للزمانية هو الذي يشترط القصدية، وليس العكس. ولذلك يعاد التفكير في القصدية بمعنى أنطولوجي متروّ بوصفها مشروعاً نحو..متضمّناً في فهم الوجود. وبتعرفه على شيء مثل «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» (ص280)، يعتقد هيدغر أيضاً أنه يستطيع أن يتعرف على اتجاه الزمانية نحو أفقها، أي الوجود الزماني أو الزمانية الكبرى.

يجب أن نعترف، وقد أُعطينا إطاراً لنوع من التفكير يريد أن يظل

ظاهراتياً، أي يريد أن يظل محكوماً بفكرة القصدية، أن تأكيدات هيدغر حول «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» تظل خفية سرية. وما يساعدنا أن ما يقترحه لإضفاء معنى عليها يهدد بإسقاطها، على سبيل المثال، عند مقارنة هذا المقترح الجديد بفكرة أفلاطون المعروفة عن «الوجود الورائي» (ausias epekeina tes) في الكتاب السادس من «الجمهورية». بالتأكيد كان المقصود من اقتراحه التساؤل أنه «حتى وراء الوجود في اتجاه ذلك الذي الوجود نفسه بما هو وجود ينفتح بفضل المشروع» (ص282)، ولكنه حين يعزله عن فكرة الخير، فلا يمكن الحصول على عون كبير من «الوجود وراء» (ausias epekeina tes). بل كل ما يبقى هو عنصر التوجه، المتمثل في العبور إلى ما وراء. «نسمي هذا الاتجاه بتخارج الأفق، أو بمزيد من الدقة، بالمخطط الأفقي للتخارج» (ص302). ولكن حينئذٍ ما الذي نفهمه في الواقع حين نقول إن «أكثر تزمين أصالة للزمانية في ذاتها هو الزمانية الكبرى»؟ (م.ن.). في الحقيقة، لا شيء، إذا لم نكن في موقع يتيح لنا أن نربط التمييز بين الزماني والتزمين بالاختلاف الأنطولوجي، أي بالاختلاف بين الوجود والموجودات أو الكائنات، وهو ما أُعلِن للمرة الأولى على الملأ في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية». هكذا تكون للتمييز بين الزماني والتزمين وظيفة واحدة لا غيرها، هي الإشارة نحو الاختلاف الأنطولوجي. وبمعزل عن هذا الدور، فلن تفلح إلا في الإشارة إلى الخاصية المستغلقة للزمانية مفهومة بمعنى كلية الآنية (الدزاين). لأنه إذا أُخذ التمييز بين الوجود الزماني والزمانية في ذاته فلن يقوى على الإشارة إلى ظاهرة يمكن أن تبلغها الظاهراتية التأويلية بما هي كذلك[104].

يمكن إيجاز السؤال المرهق الذي يمضي مشروعنا برمته صوبه في السؤال عمّا إذا كان عدم امتثال الزمان ما زال يمتلك له نظيراً موازياً على جانب السردية. لدى الوهلة الأولى يبدو هذا السؤال متناقضاً مع نفسه. أي معنى يكمن في إعادة تصوير ما هو مستغلق؟ غير أن شعرية السرد تمتلك

بعض المصادر حين تواجه هذا السؤال. وإنه ليكمن سرُّ الإجابة عن استغلاق الزمان في الطريقة التي تُحمَل بها السردية نحو حدودها.

لقد تعرضنا مراراً لسؤال حدود السردية، لكن ذلك لم يكن أبداً من خلال علاقتها بعدم امتثال الزمان. على سبيل المثال، لقد تساءلنا ما إذا كان النموذج الأرسطي للحبك ما زال قادراً على تفسير صيغ أكثر تعقيداً من التأليف المستعمل في الكتابة التاريخية المعاصرة وفي الرواية الحديثة. وقد أفضى بنا هذا السؤال، على جانب الكتابة التاريخية، إلى توسيع أفكار شبه ـ الحبكة، وشبه ـ الشخصية، وشبه ـ الحدث، التي تشير إلى أن النموذج الأولي للحبك تدفعه الكتابة التاريخية قريباً من نقطة الانقطاع التي قد لا نقول بعدها إن التاريخ هو امتداد للسرد[105]. وكان علينا أن نقول شيئاً مشابهاً بخصوص الرواية، وأن نعترف، في هذه الحقبة التي يسميها بعضهم بالحقبة ما بعد الحديثة، بأننا ربما لم نعد نعرف ما الذي يعنيه القصص. وقد استكشفنا، مع والتر بنيامين، التحول القدري الذي ينشأ عن المرور من الإنسانية إلى مرحلة أخرى ربما لا تتوفر فيها لأحد تجربة يوصلها لشخص آخر سواه. بل أعلنّا، مع فرانك كيرمود، عن إيماننا بقدرة السرد على ممارسة التحولات التي ستتيح له البقاء زمناً طويلاً، لكنها ستقاوم مثل هذا الانشقاق.

غير أن الحدود التي نهتم بها هنا من نسق مختلف. كانت الحدود السابقة ذات علاقة بقدرة السرد على إعادة تصوير الزمان على أساس تصوراته الداخلية. أما الآن فيتعلق السؤال بحدود إعادة التصوير التي يقوم بها السرد للزمان نفسها.

يمكن أن تؤخذ كلمة (حد) بمعنيين. نعني بالحد الداخلي أن فن القص يتعدى نفسه إلى حد الاستنفاد، في محاولة للاقتراب مما هو مستغلق. ونعني بالحد الخارجي أن النوع السردي نفسه يفيض على أنواع أخرى من الخطاب حتى تتصدى، بطريقتها الخاصة، للحديث عن الزمان.

ودعونا أولاً نتأمل الحدود التي يتحراها السرد نفسه في داخل ميدانه

الخاص. السرد القصصي دون شك هو أفضل الأشكال عدة وتجهيزاً لهذا العمل الحدودي. وقد عرفنا من قبل منهجه المفضل، أعني منهج التنويعات الخيالية. وفي الفصل المكرس لها سابقاً لم نتمكن من البقاء في إطار الحدود التي رسمناها لأنفسنا، ألا وهي فحص حلول أخرى غير حلول التاريخ يحملها القصص لمعضلة ثنائية التأويلين الظاهراتي والكوني معاً للزمان. وحين تحركنا إلى ما وراء هذا الإطار فقد غامرنا بتقييم مساهمات هذه الحكايات المعنية بالزمان في تحري العلاقات بين الزمان وآخره. ولا ريب أن القارئ سيتذكر إحالاتنا إلى النقاط القصوى في الحكايات الثلاث المعنية بالزمان، وهي اللحظات التي يفضي بها التركيز البالغ على الزمانية إلى صنوف من التجارب الحدية جديرة بأن توضع تحت عنوان الأبدية. ولن ننسى الخيارات المأساوية التي ينهض بها سبتيموس في «السيدة دالاواي»، وأشكال الأبدية الثلاث في «الجبل السحري» ـ أبدية الهوية في مشهد «الحساء السرمدي» (Ewigkeitssuppe)، والأبدية الكرنفالية في مشهد «ليلة فالبيرغس» (Walpurgisnacht)، والأبدية في أحدوثة «العاصفة الثلجية» (Schnee) ـ والأبدية المزدوجة في «البحث عن الزمن الضائع»، حيث يتغلب أحد شكليها على الزمان الضائع، ويولد الشكل الآخر العمل الذي سيسعى إلى تخليص الزمان نفسه. يضاعف القصص من تجاربنا عن الأبدية بهذه الطرق الثلاث، وبالتالي يحمل السرد بطرق مختلفة إلى حدوده الخاصة. ويجب ألا تذهلنا هذه المضاعفة للتجارب الحدية، إذا أبقينا نصب أعيننا كون كل عمل قصصي ينشر عالمه الخاص به. في كل حالة من هذه الحالات، يتيح الزمان لنفسه أن تتخطاه الأبدية في عالم ممكن مختلف. وهذه هي الكيفية التي تتحول بها القصص عن الزمان إلى قصص عن الزمان وآخره أيضاً. ولا يمكن أن تتحقق وظيفة القصص هذه، حيث تكون بمثابة مختبر لعدد غير محدد من التجارب الفكرية، في أي مكان آخر، أفضل من هذا المكان. وفي مجالات حياتية أخرى ـ كالدين والأخلاق والسياسة ـ لابد

من القيام بخيار ما، إذ لا يتحمل الخيالي الرقابة.

ولن ننسى الانتهاك الثاني الذي يقوم به القصص في علاقته بنسق الزمان اليومي. إذ بالمراهنة على حدود الأبدية، تتحرى التجارب الحدية التي يرسمها القصص أيضاً حدوداً أخرى، هي الخط الفاصل بين القصة والأسطورة. ولقد قلنا إن القصص وحده، لأنه قصص وخيال، يمكن أن يبيح لنفسه درجة معينة من الثمل. ونحن نفهم الآن فهماً أفضل معنى هذا الزهو. فهو ينطوي على اعتدال الظاهراتية، حين تلطّف الظاهراتية الدافع الذي تستمده من النماذج البدئية التي تنأى بنفسها عنها، والهرمسية التي ترغب ألا تقترب منها. أما السرد فلا يخشى من استملاك جوهر النماذج البدئية والهرمسيات بإضفاء تسجيل سردي عليها. وقد رأينا أن سبتيموس يحسن الإصغاء لـ«أغنية الزمان الخالدة» بمعزل عن ضوضاء الحياة. وعند احتضاره، يصطحب معه «قصائده للزمان». أما «الجبل السحري» فيستثير هذا العمل نوعاً مزدوجاً مقلوباً من السحر. من ناحية، هناك سحر زمان لم يعد قابلاً للقياس من خلال فقدانه مستنداته ومقاييسه، ومن ناحية أخرى، هناك «سمو» بطل متواضع، يواجه محن المرض والموت، وهو سمو يتحرك أحياناً عبر أطوار من الهرمسية المعترف بها صراحة، التي تقدم، ككل، سمات مبادرة ذات رنين قبالي. والسخرية هي الشيء الوحيد الذي يقف بين هذا القصص والتكرار الساذج للأسطورة. وأخيراً، يصوغ بروست صياغة سردية تجربة ميتافيزيقية عن هوية ضائعة، تنبع من تصور المثالية الألمانية، حتى إنه يمكننا أن نتحدث أيضاً عن تجربة تعلو على الزمان عن الجمال كمبادرة، ومن هنا يأتي اندفاع الخلق حين ينتقل إلى العمل الذي يجب أن يتجسد به. ولذلك ليس من المصادفة أن يظهر الزمان، في «البحث عن الزمن الضائع»، كأنما هو زمان تعاد صياغته أسطورياً. فهناك «الزمان الهدام» من ناحية، وهناك «الزمان الفنان» من ناحية أخرى[106]. وليس من المصادفة أيضاً أن تنتهي «البحث عن الزمن الضائع» بالكلمات التالية: «في بعد

الزمان». لم تعد كلمة «في» هنا تعني معناها الاعتيادي، أي تعيين موضع شيء في حاوية كبيرة، بل تعني شيئاً قريباً من المعنى البدئي والهرمسي ـ حيث يحتوي الزمان على الأشياء كلها ـ بما فيها السرد الذي يحاول أن يضفي عليه هذا المعنى.

هناك طريقة أخرى يغلف بها الزمان السرد. وتتحقق هذه الطريقة بالتسبب في إيجاد تكوين أنماط استدلالية غير السرد، تتحدث بطريقة أخرى عن اللغز العميق. وهناك تأتي لحظة، في عمل مكرس لقوة السرد للارتقاء بالزمان إلى اللغة، حيث يجب أن نقرَّ بأن السرد لا يمثل القصة كلها وأن الزمان يمكن الحديث عنه بطرق أخرى، لأنه يظل مستغلقاً حتى على السرد نفسه.

وقد تنبهتُ أنا نفسي لهذه الحدود الخارجية للسرد من خلال تفسير الكتاب المقدس. والحقيقة أن الكتاب العبراني يمكن أن يُقرأ بوصفه عهداً عن الزمان في علاقته بالأبدية الإلهية (مع كل التحوطات المذكورة حول لبس كلمة «أبدية»). وفي هذا النص، لا يكون السرد هو الطريقة الوحيدة للحديث عن علاقة الزمان مع الآخر الخاص به. فمهما كان مجال السرد الذي ينطوي عليه الكتاب المقدس، فإنه يبقى دائماً مقترناً بأنواع أخرى يؤدي فيها السرد وظيفته[107].

وهذا الاقتران، في الكتاب المقدس، بين السرد واللاسرد دعونا للتساؤل عما إذا كان السرد في أشكال أدبية أخرى أيضاً لا يضم آثار المعاني فيه إلى آثار معاني أنواع أخر، لكي يكشف عن أكثر الأشياء استعصاءً في الزمان على التمثيل. وسأحصر اهتمامي هنا بالإشارة الوجيزة إلى الثالوث، المعروف في الوقت الحاضر في الشعرية الألمانية، أعني الملحمة والدراما والشعر الغنائي[108]. فيما يتعلق بالنوعين الأولين فقد سلمنا، منذ تحليلنا «فن الشعر» لأرسطو، أنهما يمكن إدراجهما دون إفراط في العنف تحت راية السرد مأخوذا بمعناه الواسع، ما دام الحبك هو العامل المشترك فيها جميعاً.

لكن هل ما زالت الحجة التي تدافع عن وجهة النظر المتعلقة بتصور الزمان قادرة على الدفاع عن وجهة النظر التي تتعلق بإعادة تصويره؟ من الجدير بالملاحظة أن المناجيات (أو المونولوجات) والحوارات تفتح، في الإطار السردي الخالص للفعل المختلق، ثغراتٍ لإدخال التأملات القصيرة، بل حتى ضروب النظريات المستفيضة في بؤس الإنسان الذي يسلّم إلى استنزاف الزمان. وهذه الأفكار، التي وضعت على لسان بروميثيوس وأغاممنون وأوديب، والجوقة المأساوية ـ وأقربها لنا هاملت ـ مسجلة في تراث حكمة عريقة، لا تخضع لضوابط القيود القومية، فتلامس، من وراء أحداثها العرضية، جوهر الأعماق. ويضفي الشعر الغنائي صوتاً هو في الوقت نفسه أغنية على هذا العنصر العميق. ولا يتمثل هذا العنصر بالنسبة إلى الفن السردي في تحري قصر الحياة، والصراع بين الحب والموت، وشساعة كونٍ لا يعبأ بتفجعنا. ولا بدَّ أن القارئ قد تعرف على أصداء مرثية سرمدية، هي الشكل الغنائي لتفجعنا، وقد تراءت في مواطن متعددة من نصنا، تحت قناع تواضع النثر ورزانته. على سبيل المثال، لقد تسامحنا مع أنفسنا قليلاً، مع بداية التباسيتنا، بمناسبة ملاحظة وجيزة عن الزمان في «طيماوس»، بتأمل عذب ممزوج بمرارة حول العزاء الذي قد تجده نفس مغمومة عند تأملها في نسق الحركات السماوية، رغم خلوه من السمة الإنسانية. وقد فرضت النبرة ذاتها مجدداً، عند نهاية التباسيتنا هذه المَرَّة، بمناسبة التأمل الذي استثاره هيدغر حول التداخل المتبادل بين التزمن وما يسمى بالزمان العادي. وقد لاحظنا، عند تلك النقطة، التذبذبات التي فرضها تأملنا على مشاعرنا: كان الانطباع أحياناً ينتصر لتواطؤ بين فقدان السيطرة المتأصل في انقذافنا وسقوطنا، وفقدان السيطرة الذي يذكرنا به تأملنا لحركات النجوم المستقلة. وأحياناً أخرى، كان الإحساس ينتصر لانعدام المقايسة بين الزمان الذي هو من حصة الفانين وشساعة الزمان الكوني. وقد وجدنا أنفسنا مندفعين موزعين بين الاستسلام الناتج عن التصادم بين هذين الشكلين من فقدان السيطرة

والغم الذي يتولد بلا انقطاع من التباين بين هشاشة الحياة وقوة الزمان التي تدمر كل شيء. بهذه الطريقة، وبطرق أخرى سواها، تمضي غنائية التفكير التأملي قدماً نحو العنصر العميق الأساسي من دون أن تمر عبر فن القص.

لقد أعلنّا عن هذا الاقتران الأخير بين الملحمي والدرامي والغنائي في مقدمة الجزء الأول من «الزمان والسرد». وقد قلنا هناك إن الشعر الغنائي يحاذي الشعر الدرامي. هكذا يتبادل الوصف الجديد المشار إليه في «حكم الاستعارة» وإعادة التصوير في «الزمان والسرد» من دوريهما، حين تتوحد قوة الوصف الجديد التي ينشرها الخطاب الغناتي، تحت عنوان «الزمان، الفنان»، مع قوة المحاكاة التي يفصح عنها الخطاب السردي.

دعونا نلقي نظرة أخيرة على الدرب الذي سلكناه. لقد ميزنا في هذه الصفحات الختامية ثلاثة مستويات من التباسية الزمان كنا قد وضعناها في البداية من خلال تناول كتّاب معيّنين وأعمالهم. ويشير المرور من مستوى إلى آخر إلى إحراز تقدم معين يتحقق من دون صنع نظام واحد، تحت التهديد بتكذيب المحاججة النسقية التي ينطوي عليها كل التباس ولاسيما في الالتباس الأخير. ويجب قول الشيء نفسه عن الأجوبة التي تعارض بها شعرية السرد التباسات الزمان. وهي تشكل كوكبة ذات معنى، من دون أن تشكل بالضرورة سلسلة متصلة. والحقيقة أنه لا شيء يلزمنا بالانتقال من فكرة الهوية السردية إلى فكرة وحدة التاريخ، ثم بالاعتراف بحدود السرد وهو يواجه سر الزمان الذي يحيط بنا. وبمعنى ما، تتقلص أهلية إجابات السرد عن التباسات الزمان، حين ننتقل من مرحلة إلى أخرى، حتى نصل إلى نقطة يبدو فيها الزمان وكأنه يخرج منتصراً من الصراع، بعد أن وقع أسيراً في سطور الحبكة. وهذا أمر جيد: لا ينبغي القول إن مديحنا للسرد قد بثَّ الحياة من جديد بلا تفكير بادعاء ذات فاعلة أنها تهيمن على المعنى كله. بل خلافاً لذلك، من المناسب لكل نمط فكري أن يتحقق من صلاحية الميدان المسند إليه، بإجراء قياس دقيق لحدود استعماله.

ولكن إذا ظل التقدم حراً من التباس إلى آخر، ومن جواب شعري إلى آخر، فسيكون النسق العكسي ملزماً بدوره. وليس من الصحيح أن الاعتراف بحدود السرد يلغي طرح فكرة وحدة التاريخ، بمضامينها الأخلاقية والسياسية. بل هو بالأحرى يتطلب هذه الفكرة. ولا ينبغي أيضاً القول إن الاعتراف بحدود السرد، الملازم للاعتراف بسر الزمان، يساند الظلامية. إذ أن سر الزمان ليس معادلاً لتحريم يرمي بثقله على اللغة. بل هو بالأحرى محرِّض على ضرورة إجراء مزيد من التفكير، والحديث على نحو مختلف. وإذا صحت هذه الحالة، فيجب أن نتابع حركة العودة حتى نهايتها، وأن نُصرَّ على أن إعادة تأكيد الشعور (الوعي) التاريخي في إطار حدود صلاحيته يتطلب بدوره البحث، من لدن الأفراد والجماعات التي تنتمي له، عن هوياتها السردية الخاصة. وهنا تكمن النواة الصلبة لبحثنا بأسره، وفي إطار هذا البحث وحده تتوافق، بأهلية كافية، كل من التباسية الزمان وشعرية السرد.

هوامش الكتاب

المقدمة

(1) انظر: بول ريكور: الزمان والسرد، ج1، ص52 ـ 87.

(2) الأعمال الكلاسيكية هنا: بير جانيه: تطور الذاكرة وفكرة الزمان، باريس، 1928، جان بياجيه: تصور الطفل عن الزمان، ترجمة: بوميدانز، نيويورك، 1970، بول فرايس: علم نفس الزمان، نيويورك، 1963، وعلم نفس الإيقاع، باريس، 1974. ولمناقشة النصاب الحالي لهذه المشكلة انظر: كلاوس ريغل: علم نفس التطور والتاريخ، نيويورك، 1967، بيرنارد غورمان وألدن ويسمات (تحر): تجربة الزمان الشخصية، نيويورك، 1977، ولاسيما مقالة ويسمان وغورمان: «انبثاق الوعي الإنساني ومفاهيم الزمان»، ص3 ـ 57، وكلاوس ريغل: «نحو تأويل جدلي للزمان والتغير»، ص58 ـ 108. ويكمن الاختلاف في المقابلة بين وجهة نظر عالم النفس والفيلسوف في أن عالم النفس يسأل كيف تظهر بعض المفاهيم عن الزمان في التطور الشخصي والاجتماعي، بينما يطرح الفيلسوف سؤالا أكثر جذرية حول المعنى الكلي للمفاهيم التي تفيد كدليل غائي لعلم نفس التطور.

(3) إميل دركهايم: الأشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة: وارد سوين، نيويورك، 1965، موريس هولباخ: الملاك الاجتماعي للذاكرة، باريس، آلكان، 1925، وعمله الذي نشر بعد وفاته: الذاكرة الجمعية، ترجمة: دتر وفيدا دتر، نيويورك، 1980، جورج غورفيتش: طيف الزمان الاجتماعي، ترجمة: كرباوم، دوردخت، 1964.

(4) أندريه يعقوب: الزمان واللغة، مقال حول بنى الذات الناطقة، باريس، 1967.

(5) بول ريكور: حكم الاستعارة: دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة، ترجمة: تشيرني، تورنتو، مطبعة جامعة تورنتو، 1977، ص216 ـ 56.

(6) الزمان والسرد، 1: 76 ـ 77.

(7) المصدر نفسه، ص175 ـ 225.

المبحث الأول

(1) انظر: الزمان والسرد 1: 70 ـ 87. هل نحتاج أن نستعيد ما قلناه سابقاً عن العلاقة بين التباسية الزمان وشعرية السرد؟ إذا كانت الثانية تنتمي إلى دائرة المحاكاة في الأساس، فإن الأولى تنبع من نمط فكري تأملي مستقل. مع ذلك وبقدر ما يصوغ هذا النمط الفكري السؤال الذي تقدم الشعرية جوابا عنه، فإن علاقة أثيرة تتأسس بين التباسية الزمان ومحاكاتية السرد عن طريق منطق الأسئلة والأجوبة.

الفصل الأول

(1) سيكشف تطور ظاهراتية الزمان لدى هوسرل وهيدغر عن اختلالات أخرى أكثر عمقاً في تحليل أوغسطين. وتنشأ عن إقبالهم على هذه المصاعب التباسات أخرى أكثر خطورة.

(2) هنري برغسون: الزمان والإرادة الحرة، مقالة عن معطيات الشعور المباشرة، ترجمة: بوغسن، نيويورك، مكملان، 1912.

(3) سنرى فيما بعد، أن نظرية الزمان التي يضيؤها الفهم السردي لا تستطيع أن تقوم بشيء من دون زمان قابل للقياس، حتى وإن كانت لا تعتمد على هذا الزمان وحده.

(4) القديس آوغسطين: الاعترافات، ترجمة: باين كوفن، نيويورك، بنعوين بوكس، 1961، 9، 23: 29. وحول التشخيصات المختلفة لهوية هذا الإنسان المثقف أنظر: مايرنغ Meijering. Augustin über Schopfung (Leiden: Brill,1979): وانظر أيضا كالاهان: باسيل القيصري: مصدر جديد لنظرية أوغسطين عن الزمان، مجلة دراسات هارفرد عن الفيلولوجيا الكلاسيكية، 63 (1958) 437 ـ 54. انظر كذلك: سولينياك، ملاحظة تكميلية 18 للترجمة الفرنسية لكتاب الاعترافات بقلم: تريول وبواسو، باريس، 1962، ص586.

(5) أرسطو: الطبيعة، الكتاب الرابع. وسأعتمد على ترجمة أعمال أرسطو الكاملة من إعداد هاردي وغاي، وتحرير جوناثان بارنز، جامعة برنستون، 1984، 1: 315 ـ 446.

(6) يعطي أوغسطين جوابا مفرداً لكلا السؤالين: حين أقارن المقاطع الطويلة بالمقاطع القصيرة، «فلا يمكن أن تكون المقاطع نفسها هو ما أقيسه ما دامت لم تعد توجد. ولا بد أنني أقيس شيئا ما يبقى ثابتاً في ذاكرتي» (الاعترافات، 11، 27: 35). وهكذا تُطرح فكرة وحدة ثابتة. «فكل ما يحدث يترك انطباعا فيها [أي في ذاكرتي] وهذا الانطباع يبقى [manet] بعد أن يكون الشيء نفسه قد توقف عن الوجود. فما أقيسه هو الانطباع نفسه، مادام ما زال حاضراً، وليس الشيء نفسه، الذي يصنع الانطباع حين يمر وينقضي» (المصدر نفسه، 27: 36).

(7) إنني أتبنى تأويل بول كونان في كتابه (نظرية الزمان عند أرسطو) Die Zeittheorie des Aristotles (Munich: 1964) في كون المقالة الخاصة حول الزمان (الطبيعة، 4، 10 ـ 14) يكمن جوهرها في مقال صغير صيغ بعناية في ثلاثة مقاطع ألحقت بها كذيول سلسلة من المقالات الصغيرة، لا تكاد ترتبط ارتباطا وثيقا بالمحاججة الجوهرية للكتاب، وهي ترد على الأسئلة التي كانت تناقش في مدرسة أرسطو أو التي كان يثيرها معاصروه. ويشكل سؤال العلاقة بين النفس والزمان، بالإضافة إلى سؤال اللحظة أو الآن جزءا من هذه الملاحق المهمة. ويحاول فكتور غولدشمت، في دراسة مولعة بالتفاصيل وكبيرة الفائدة، كما هي أعماله دائماً، بعنوان: الزمان الفيزياوي والزمان المأساوي عند أرسطو (Temps physique et temps tragique chez Aristote,

(Paris, 1982) آن يربط هذه التحليلات التالية على تعريف الزمان ربطا أكثر صلابة بجوهر هذا التعريف. لكن الآن، مع ذلك، يجب أن يُفكّر فيه بمعزل عن سواه (ص147 ـ 89). وسوف نتأمل هذه الاقتراحات التي تنطوي عليها هذه الصفحات المتبصرة بعناية، حين يحين الوقت المناسب.

(8) أرسطو: الطبيعة، 3، 1 ـ 3.

(9) تعامل هذه الأطروحة السلبية تحت عنوان «تدقيقات أولية» لدى غولدشمت (ص22 ـ 29)، الذي يجهل، خلافا لكونان، أن التعريف يبدأ من الفقرة 219 أ 11. وفيما يتعلق بهذه المشكلة الصغيرة حول تقسيم النص، ينصحنا غولدشمت نفسه «بأن لا نكون أكثر تدقيقا من المؤلف نفسه، فنتكبد عناء القيام بحذلقة أكثر مما يجب» (ص 22).

(10) حول المقدار، انظر: أرسطو: ما وراء الطبيعة، > 13، والمقولات، 6.

(11) حول كلمة (تتماشى)، انظر غولدشمت، ص 32، « إن الفعل akoluthein لا يشير دائما إلى علاقة تواقف ذات بعد واحد: بل قد يشير أيضا إلى التلازم أو التتابع». من هنا تأتي الإشارة فيما بعد في (الطبيعة) إلى أن الحركة والزمان «يعرف كل منهما الآخر». «ولذلك لا تتعلق القضية هنا بتواقف أنطولوجي، بل بتحديدات المصاحبة المتبادلة بينهما» (غولدشمت، ص 33).

(12) الطبيعة، 4، 2، 232ب24 ـ 25، وما وراء الطبيعة، > 13.

(13) يجب أن لا تفضي بنا الإشارة إلى فعالية النفس هنا مرة أخرى قدما. وبالتأكيد يصح القول إننا لا نستطيع أن نميز القبل والبعد، سواء في الزمان أو في الحركة، من دون فعالية تمييز تنتمي إلى النفس. «لكننا لا نحيط بالزمان إلا إذا أشّرنا الحركة، وتأشيرها بالقبل والبعد، ولا نستطيع القول إن الزمان انقضى، إلا إذا فهمنا القبل والبعد في الحركة» (الطبيعة، 219أ22). والمحاججة هنا لا تنصرف إلى تأكيد الأفعال: (يشير) و(يحيط) و(يفهم)، بل إلى أولية القبل والبعد اللذين ينتميان إلى الحركة في علاقتهما بالقبل والبعد اللذين ينتميان للزمان. ويدل ترتيب الأولويات الذي يلاحظ أولا على مستوى الفهم، على نفس الترتيب على مستوى الأشياء نفسها: المقدار أولا، ثم الحركة، ثم الزمان (من خلال التأمل في المكان). «فتمييز القبل والبعد يقوم أساسا في المكان».

(14) لقد أكد جوزيف مورو على هذا الجانب في كتابه: المكان والزمان لدى أرسطو (L'Espace et le Temps selon Aristote, Paris, 1965).

(15) يلاحظ كالاهان أن العدد في تعريف الزمان يضاف إلى الحركة كما تضاف الصورة للمادة. ولذلك فتضمين العدد في تعريف الزمان شيء جوهري وأساسي، بالمعنى الدقيق للكلمة. (أربع نظرات للزمان في الفلسفة القديمة، مطبعة جامعة هارفرد، 1948، ص77 ـ 82).

(16) حول الفرق بين المعدود والقابل للعد، انظر: كونان، ص53 ـ 58، وغولدشمت، ص39 ـ 40.

(17) يقرّ أرسطو بذلك. لكنه ما أن يقدم هذا التنازل، حتى يعود إلى مهمته. وعلى الرغم من أنه لا يمكن وجود زمان ما لم تكن هناك نفس، فيمكن أن يوجد «ما يشكل الزمان خاصية له، أي أن الحركة يمكن أن توجد من دون النفس» (الطبيعة، 223أ27). ومن هنا يمكن أن يستخلص، كما فعل من قبل، «أن القبل والبعد هما من خواص الحركة، وأن الزمان هو الشيء القابل للعد» (المصدر نفسه). بعبارة أخرى، إذا كان لابد من وجود النفس، لكي تكون من يقوم بالعد فعلاً، فإن الحركة وحدها تكفي لتعريف القابل للعد، الذي «له علاقة بالحركة» وهو ما

سميه بالزمان. وهكذا يمكن تضمين فعالية التعقل الصوري noetic في المحاججة دون أن تكون قد ضُمنت في تعريف الزمان.

(18) تستحق محاورة «طيماوس» آن نشير إليها في هذه النقطة من بحثنا، لأن الزمان هناك يجد مكانه الأصلي لا في النفس الإنسانية، بل في نفس العالم، وتتمثل غايته النهائية في جعل العالم «أكثر شبها بالأصل» (C37). إذاً إلى ماذا يضاف الزمان بهذا الفعل الذي يؤديه الصانع (Demiurge) في هذه القصة المحتملة؟ وما هي لمسة الكمال المضافة إلى نسق العالم بوصفها تتويج اكتماله؟ إن أول سمة من سمات نفس العالم هي بنيتها التي تربط، قبل أية ظاهراتية للزمان، الكوني بالنفسي، أي حركة الذات (كما في «فيدون» و«فايدروس» و«القوانين») والمعرفة (اللوغوس، والإبستيم، بل حتى الرأي الثابت والصحيح). والسمة الثانية، ولعلها أكثر أهمية، هي أن ما يكمله الزمان هو تشكيل أنطولوجي عالي الجدلية، تصوره سلسلة من الامتزاجات، تتكون أطرافها من وجود لا ينقسم ووجود ينقسم، ثم مطابقة لا تنقسم ومطابقة تنقسم، وأخيراً اختلاف لا ينقسم واختلاف ينقسم. ونجد في كتاب فرانسيس كورنفورد :(الكونيات عند أفلاطون: ترجمة طيماوس أفلاطون وشرحها (نيويورك،1957)، ص59 ـ 67)، نقاشا ممثلا برسوم بيانية لهذا التشكيل الأنطولوجي المعقد غاية التعقيد. كما تناوله مرة أخرى لوك بريسون في كتابه (الذات والآخر في البنية الأنطولوجية لطيماوس عند أفلاطون: تعليق نسقي حول طيماوس أفلاطون، باريس، 1974، ص275) حيث يقدم ترجمة لهذا المقطع الصعب بالغة الإضاءة. يعيد بريسون صياغة كامل بنية «طيماوس» حول الاستقطاب بين المطابقة والاختلاف، واضعا أسس فلسفة الزمان على نفس المستوى لجدل الأنواع الرئيسية في «السفسطائي». ولنكتف بذكر سمة أخيرة تميز أنطولوجيا الزمان عن أي علم نفس بشري. وأنا أشير إلى علاقات الانسجام (التقسيمات، الفواصل، الوسائط، العلاقات المتناسبة) التي تطغى على بناء العالم الحلقي (أو المنتظم في حلقات)، بما فيه من دوائر مطابقة ودوائر اختلاف ودوائر داخلية. ما الذي يضيفه الزمان إلى هذه البنية الرياضية الجدلية المعقدة؟ أولا تطبع بطابع وحدة الحركات الساعة السماوية الكبرى. وهي في هذا «صورة متحركة من الأبدية» واحدة مفردة. ثانيا بسبب وضع الكواكب في أماكنها المناسبة ـ ويترجم كورنفود كلمة (agalma) لا بمعنى «صورة»، بل بمعنى «مقام أنشئ للآلهة الخالدة» والمقصود الكواكب ـ ينقسم هذا الزمان الفريد إلى أيام وشهور وسنين، ومن هنا يسمح بالقياس. واستنادا إلى ذلك يأتي التعريف الثاني للزمان بوصفه «صورة عن الأبدية، ولكنها متحركة استنادا إلى العدد». وحين تنتظم حركات النجوم جميعا في سرعاتها، وتعود إلى نقطة بدئها، فيمكننا القول «إن العدد الدقيق يحقق السنة الدقيقة». ويشكل هذا العود الدائم أقرب مقاربة يمكن أن يوفرها العالم للدوام الأبدي لعالم ما لا يتبدل. ولذلك فخلف امتداد النفس، هناك زمان ـ هو نفسه الذي ندعوه بالزمان ـ لا يمكن أن يوجد من دون هذه المقاييس النجمية، لأنه جاء إلى الوجود في نفس الآن الذي جاءت به السماوات. فهو جانب من جوانب تنظيم العالم. وبصرف النظر عما نعتقده أو نفعله أو نشعر به، فهو يتولى تنظيم الحركة الدائرية. بقولنا هذا، نقترب من النقطة التي يحاذي فيها العجائبي الملغز. ففي عالم الرموز، تدل الدائرة على أكثر بكثير مما تدل عليه الدائرة في الهندسة أو الفلك. وتحت علم النفس الكوني تخفي نفس العالم الحكمة القديمة المعروفة دائما بأن الزمان يدور علينا ويغلفنا كالبحر. ولذلك لا يوجد مشروع تشكيل رمان بلغي بقيية وجودنا، ككل شيء آخر، في الزمان. وهذه هي المفارقة التي لا تستطيع ظاهراتية الشعور

بالزمان تجاهلها. وحين ينحل زماننا تحت ضغوط ارتباك القوى الروحية، فإن ما ينكشف هو نهر الزمان، وقرار الزمان النجمي. وربما تكون هناك لحظات تحين حين يطغى التنافر على التوافق، يجد يأسنا فيها في الأقل ملاذه، إن لم نقل عزاءه، في يقين أفلاطون العجيب القائل إن الزمان هو ذروة الانتظام اللاإنساني للأجرام السماوية.

(19) مقتبس عن غولدشمت، ص 85، الملاحظتين 5 و6.

(20) لا يبدو أن كونان منذهل هنا فعلا. إذ يشير تعبير «يحتوي عليه الزمان» فيما يرى، إلى التمثيل المجازي للزمان، على أساس وضع الزمان في علاقة مماثلة للمكان. وطوال تمثيله بقي الزمان شيئا قابلا للتجسيد «وكأن له وجودا مستقلا بنفسه وبمعزل عن الأشياء المحتواة فيه» (ص145). فهل نستطيع أن نكتفي بملاحظة هذه الصفة المجازية الصريحة لتعبير «يحتوي عليه الزمان»؟ أليس هذا هو الأساس الأسطوري القديم الذي استعصى على التفسير الفلسفي؟ صحيح أن كونان لا ينسى الإشارة بهذا الصدد إلى الحدوس ما قبل الفلسفية التي تكمن وراء مثل هذه التعبيرات الشائعة (المصدر نفسه، ص146). وفي كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ترجمة: هوفشتاتر، مطبعة جامعة إنديانا، 1982)، يتناول هيدغر هذا التعبير عند تقديمه لخطة أرسطو في مقاله، فيشير إليه فقط مماهيا إياه بمفهومه عن (الزمانية الداخلية)، «شيء ما في الزمان» (المصدر نفسه، ص236). ونحن أيضا فتحنا الباب لهذا التعبير «الوجود في الزمان» بدمجه في الصفة الزمية للفعل في مستوى المحاكاة1 وبالتالي في التصور السردي للفعل.

(21) يسلم كونان (ص 72 ـ 73) أصلا بهذا اللاتناسب المردوج لعلاقة الزمان بالحركة نفسها.

(22) يمكن لقارئ يهتدي بأوغسطين أن يحل الالتباس بالألفاظ التالية. اللحظة هي دائما آخر، بقدر ما تكون النقاط غير المتميزة من الزمان مختلفة دائما، في حين أن ما هو مطابق دائما هو الحاضر، وبرغم ذلك فهو يشار إليه في كل حالة بصيغة الخطاب الذي يحتوي عليه. فإذا لم نميز بين اللحظة والحاضر، فيجب أن نقول مع و. د. روس إن «أي آن هو آنٌ ما» وبهذا المعنى فهو مطابق بعينه. وهذا «الآن» هو آخر ببساطة «لكونه سابقا آو لاحقا على عينة حركة ما» (الطبيعة لأرسطو: نص منقح مع مقدمة وشرح، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1936، ص86 ـ 87). وهكذا ترد هوية لحظة ما إلى مجرد تحصيل حاصل. ومن بين الشراح الذين حاولوا المضي إلى ما وراء نص أرسطو بغية العثور على تحصيل حاصل أقل يقتبس كونان من بروكر رأيه أن الآن هو في الوقت نفسه حاضر ومطابق من حيث هو طبقة سفلى. فالآن هو بمعنى ما حاضر، وبمعنى آخر نقطة رمية، والحاضر هو دائما مطابق يمر من خلال نقاط في الزمان هي مختلفة بلا انقطاع. وهذا الحل مرض فلسفيا بقدر ما يصالح بين الحاضر والماضي. لكننا يجب أن نقول إنه ليس بحل أرسطي، لأنه لا يتوافق مع مصطلحه عن (ho pote) بمعنى الطبقة السفلى (الآس)، ولا يأخذ بالحسبان إحالة الآن في ذاته إلى هوية الجرم المتصل، الذي يفترض أن تتبعه هوية الآن. ويقدم كونان (ص91) تأويلا يريد له أن يبقى وفيا لأرسطو، كما هو الحال مع روس، دون أن يلجأ إلى التمييز بين الحاضر والآن. فهوية الآن يجب أخذها بمعنى التزامن الذي تشترك به الحركات المختلفة. غير أن هذا التأويل الذي يتحاشى أوغسطين ليدعو كانط فقط، يتعارض مع حجة أرسطو، التي يكمن فيها وزن هوية الآن الكامل في علاقة القبل والبعد التي تشكل من وجهة نظر أخرى، بديلا هو مصدر اختلاف. ويتخلى غولدشمت عن هذا اللجوء إلى التزامن لتأويل هوية

الآن. «فالوجود في حال مطابقة بعينها» لا يعني التزامن أو التواقت، بل يعني الاستناد إلى نفس الطبقة السفلى. «يوصّل الموضوع هويته للحركة، التي يمكن آن يقال عنها حينئذ إن القبل والبعد يتماهيان بها بطريقتين: بقدر ما تشكل حركة واحدة بعينها طبقة سفلى لهما، وفيما يتعلق بجوهره يتميز عن الحركة بقدر ما يجعل كل آن إمكانية الجرم المتحرك تعبر إلى الفعل» (ص50). وهذه الفعلية التي تنتمي إلى الآن (اللحظة)، والتي يركز عليها شرح غولدشمت تركيزا عاليا، هي في آخر الأمر ما يشكل حركية الآن بمعزل عن المماثلة بين الآن والنقطة.

(23) المصدر السابق، ص 46.

(24) هذا الانتقال من مفردة إلى أخرى يمكن ملاحظته في هذا التعليق، الذي أطلق كأنما عابرا: «زد على ذلك أن الزمان واحد بعينه في كل مكان دفعة واحدة، لكنه ليس بالزمان الواحد قبل وبعد، إذ في حين يكون التغير الحاضر واحدا، فإن التغير الذي حدث سابقا والتغير الذي سيحدث لاحقا مختلفان» (الطبيعة، 220ب5 ـ 8). بهذه الطريقة، يمر أرسطو دون صعوبة من أفكار الآن والقبل والبعد إلى أفكار الحاضر والماضي والمستقبل، بحيث لا يتعلق نقاش الالتباسات إلا بالتضاد بين الهوية والاختلاف.

(25) في هذا السياق من تحليل التعبيرات التي ترد في اللغة اليومية (أحيانا، يوما ما، قبل، فجأة) يلجأ أرسطو إلى مفردات الحاضر والماضي والمستقبل. («الآن» هو رابطة الزمان، كما يقال، لأنه يربط الزمان الماضي بالمستقبل، وهو حد للزمان، لأنه بداية زمان ونهاية آخر) (الطبيعة، 222أ10). ونعيد القول إنه يقرّ بالطبيعة الضعيفة للمماثلة مع النقطة. «لكن هذا ليس بواضح كما هو واضح مع النقطة، التي هي ثابتة» (الطبيعة،222أ13). وكوبان، الذي لم يتابع بروكر في تأويله الالتباس الأول عن الآن (من حيث هو مطابق ومختلف معا) يقترب منه في تأويله للالتباس الثاني (من حيث كون الآن رابطا ومقسماً). وعند كوبان، كان لدى أرسطو فكرتان عن الآن. إذ ما دام قد اعتبره واحدا من حيث هو طبقة سفلى ومختلفا من حيث هو جوهر، فإنه يدركه في علاقته بكثرة من النقاط التي تنتمي لخط واحد. ومن ناحية أخرى، فإنه حين اعتبر «الآن» وحدة للجرم المتحرك، فقد نظر للحظة بوصفها الزمان المولد، برغم أنها تتابع مصير الجرم في إنتاج حركته. «استناداً إلى المفهوم الأول، يتطابق عدد من «الآنات» مع الجرم في الحركة» (كوبان، ص115). ويعتقد كوبان أن بالإمكان التوفيق بين هاتين النظرتين المتطرفتين (ص115 ـ 16). وهنا أيضا يؤكد استخدام غولدشمت لفكرة الآن الحركي، التي هي التعبير الحقيقي عن الإمكان في الفعل، وتوضح تأويل كوبان.

(26) يلاحظ غولدشمت، من دون المضي في هذا الاتجاه، فيما يتعلق بتحليل الفصل 13، «أن المسألة هنا لم تعد مسألة الزمان في صيرورته، من حيث هو غير متمير، بل زمان مبني على أساس الآن الحاضر. ولا يحدد هذا الآخير القبل والبعد فقط (220أ9) بل وبدقة أكبر الماضي والمستقبل» (غولدشمت، ص 98). وهكذا يكون من الضروري أن نمير بين معنى ضيق ومعنى واسع أو اشتقاقي للآن. «إذا لم يعد الآن الحاضر يعتبر في ذاته، بل مرتبطا بشيء ما سواه، هو إما المستقبل (وهو ما سيحدث)، أو الماضي (ما حدث) الذي ما زال قريبا، ويحيط مصطلح «اليوم» بالجميع....إذاً نلاحظ بدءا من الآن الشبيه بالنقطة حركة توسع نحو الماضي والمستقبل، سواء أكان قريبا أو بعيدا، في المساق الذي ترتبط به أحداث أخرى بصيغة الحاضر مع كل حالة انقضاء محدد وقابل للقياس للزمان» (المصدر السابق، ص29). وهكذا يبدو أن تعدد معاني كلمة

(الآن) شيء لا مهرب منه، («بكم من الطرق نحن نتحدث عن الآن»)، كما توحي تعبيرات اللغة العادية التي تفحصها في الفصل 14 (والتي تشير جميعا، بدرجات مختلفة، إلى الان الحاضر). يعلق غولدشمت قائلاً: «إن الآن نفسه، الذي ظل مفيدا في تحديد الزمان من خلال القبل والبعد، والذي كان دائماً «آخر» في هذه الوظيفة، صار الآن يوضع ويفهم بوصفه آنا حاضرا ينتظم بدءاً منه في كلا الاتجاهين ـ وإن يكن بمعنيين متناقضين ـ تحديد القبل والبعد» (ص110).

(27) إذا أمكن العثور على انتقال من أرسطو نحو أوغسطين في المذهب الأرسطي، أفلا ينبغي أن يكون في نظرية الزمان في كتاب «الأخلاق» أو «فن الشعر» أكثر من التباسات الآن (اللحظة) في «الطبيعة»؟ هذا هو المسلك الذي يستكشفه غولدشمت (ص159 ـ 74). لا شك أن المتعة، المنفلتة من أسر الحركة والتوليد، تشكل كلا مكتملا يمكن له وحده أن يكون نتاجا فوريا، وكذلك الحال مع الإحساس الذي يتولد دفعة واحدة، ويصح ذلك أيضا على الحياة السعيدة التي تجرفنا بعيدا عن تقلبات الحظ. وإذا صحت هذه الحالة، فذلك بقدر ما يشكل الآن فعلاً، وهو أيضا عملية شعورية، «بتعالى فيه العقل على العملية التكوينية التي يكون طرفا فيها» (ص181). لكن ذلك لم يعد زمان الحركة، الذي تعرض لنسق فعل الإمكان الناقص. بل هو زمان فعل أُكمل. بهذا الصدد، إذا لم يتوافق الزمان المأساوي أبدا مع الزمان الفيزياتي، فإنه لا يتوافق مع زمان الأخلاق. فالزمان الذي «يصحب» بسط الحبكة ليس بزمان التولد والتكوين، بل زمان فعل درامي يؤخذ ككل، وهو زمان فعل وليس برمان تكوين (ص407). وتتفق النتيجة التي توصلت إليها قراءتي لكتاب «فن الشعر» في الجزء الأول من هذا العمل مع هذه النتيجة. وهذا التطوير للنظرية الأرسطية عن الزمان تطوير مؤثر ومثير للإعجاب، لكنه لا يمضي من أرسطو إلى أوغسطين. ويتميز الآن بوصفه كلية في «الأخلاق» عن الآن بوصفه حدا في «الطبيعة» فقط بانتزاعه خارج الزمان. ونحن لا نستطيع أن نصفه بأنه «في الزمان». وبالنتيجة ووفقا لتحليل غولدشمت فهو يجري باتجاه أوغسطين أقل مما يجري في اتجاه أفلوطين وهيغل حيث يشير الآن بوصفه كلية فعلا في «الأخلاق» وربما في «فن الشعر» أيضا.

الفصل الثاني

(1) آدموند هوسرل: ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان (1893 ـ 1917)، تحرير: رودولف بويم، هوسرليانا، المجلد العاشر، نيهوف، 1966. واستنادا إلى ما يذكره بويم في مقدمته المهمة، فقد جاءت هذه المحاضرات نتيجة مراجعة لمخطوطات هوسرل عملت عليها إديث شتاين في دورها كمساعدة له منذ 1916 حتى 1918. وقد جاء بخط شتاين أن هذه المخطوطة هي التي عهد بها هوسرل إلى هيدغر عام 1926، ثم نشرها هيدغر عام 1928، أي بعد نشر «الوجود والزمان» بسنة واحدة، في الجزء التاسع من «الكتاب السنوي في الفلسفة والبحث الظاهراتي»، تحت عنوان «محاضرات هوسرل عن ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان». وسأعتمد الترجمة الإنجليزية بقلم جيمس تشرتشل، بتقديم كالفينو شراغ (مطبعة جامعة إنديانا، 1964).

(2) «من وجهة نظر موضوعية، ربما يكون لكل تجربة معيشة، شأنها شأن أي وجود واقعي آخر، وأية لحظة وجود، مكانها الخاص في الزمان الموضوعي الفريد، وبالتالي التجربة المعيشة لإدراك الزمان نفسه وتمثيله» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص22).

(3) «غير أن ما نقبله ليس وجود زمان العالم، ووجود زمان الديمومة الملموسة، وما أشبه،

بل الزمان والديمومة كما يظهران في ذاتهما. وهذان معطيان مطلقان من غير المعقول أن نستدعيهما للسؤال» (ص 23). ثم يلي ذلك حكم ملغز: «نسلم أيضا بالزمان الموجود، برغم أنه ليس بزمان عالم التجربة، بل الزمان المحايث لتيار الشعور» (م.ن).

(4) يقصد هوسرل بالهيولانية تحليل المادة (hylé) ـ أو الانطباع الفوري المباشر ـ لفعل قصدي ما، كالإدراك مجردا عن الصورة (morphé) التي تبث فيه الحياة وتضفي المعنى عليه.

(5) ترتبط هاتان الوظيفتان للفهوم ـ آي ضمان التعبيرية عن الزمان المحسوس وجعل تشكيل الزمان الموضوعي ممكنا ـ ارتباطا حميما في النص التالي: «المعطيات الزمانية «المحسوسة» ليست محسوسة فحسب، بل هي تشحن أيضا بصفات الفهم، وتنتمي إلى هذه مطاليب ومؤهلات وظيفتها على أساس هذه المعطيات المحسوسة أن تقيس الأزمنة الظاهرة وعلاقات الزمان ضد بعضها، وآن تنقل هذا أو ذاك إلى نسق ترتيب موضوعي من نوع أو آخر، وتتظاهر بفرز هذا أو ذاك إلى نسقين واقعيين. وآخيرا فإن ما يتشكل هنا صحيحا هو أن الوجود الموضوعي هو زمان موضوعي لامتناه تجد فيه جميع الأشياء والأحداث ـ أعني الأشياء المادية ذات الخصائص الفيزيائية والعقول وحالاتها الذهنية ـ مواقعها الزمنية المحددة التي يمكن أن تقاس بوسائل قياس الزمان» (ص26). ثم يأتي القول التالي: «من الناحية الظاهراتية، ليست الموضوعية ما يتكون عبر المحتوى «الأولي»، بل عبر صفات الفهم والانتظامات التي تلائم جوهر هذه الصفات» (ص27).

(6) تؤكد هذا الشك المقارنة بين ثنائية الزمان الموضوعي/ الزمان الداخلي (المحايث) وثنائية الأحمر المدرك/ الأحمر المحسوس. «الأحمر المحسوس معطى ظاهراتي يعرض خاصية موضوعية تبث فيها الحياة وظيفة معينة للفهم. وليس الأحمر المحسوس، بل الأحمر المدرك هو الخاصية بالمعنى الحقيقي، أي صفة الشيء الذي يظهر. والأحمر المحسوس هو أحمر بمعنى غامض، لأن الحمرة اسم صفة واقعية» (ص25). تقوم ظاهراتية الزمان بالنوع نفسه من الازدواج والتراكب: «إذا كنا نطلق على معطى ظاهراتي اسم «محسوس»، عبر تجسده العيني، فذلك يجعلنا نعي شيئا ما موضوعيا، وهذا ما يعني أنه يتم إدراكه موضوعيا تماما بالمعنى نفسه الذي يجب أن نميز فيه بين المعطى الزماني «المحسوس» والمعطى الزماني المدرك» (م.ن.).

(7) من هذه الناحية، ليس جيرار غرانيل بمخطئ في كتابه «معنى الزمان والإدراك الحسي عند هوسرل» (غاليمار، 1958) حين يرى أن «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» عمل يجري بعكس اتجاه الظاهراتية عند هوسرل، ما دامت هذه الظاهراتية في الدرجة الأولى والأهم ظاهراتية إدراك حسي. ويبغي لهيولانية المحسوس، عند هذه الظاهراتية، أن تكون تابعة لماهوية المدرك حسيا. إذ أن الإحساس آو الانطباع (Empfindung) هو دائما خاضع لقصد الشيء. وما يظهر هو دائما وبامتياز المدرك حسيا، لا المحسوس. إذ يعترضه دائما استقصاد الموضوع. ولذلك لا يمكن الا نتيجة قلب لحركة الشعور القصدي المتجه نحو الموضوع أن يقام المحسوس بوصفه ما يظهر متميزا في هيولانية هي نفسها مستقلة. وبالتالي يجب أن نقول إن الظاهراتية التي تتجه نحو الموضوع لا تُخضع إلا مؤقتا الهيولانية للماهوية، في استباق توسيع ظاهراتية قد تتحول فيها الطبقة التابعة إلى طبقة أعمق. ويفترض أن تنتمي «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»، عن طريق الاستباق، إلى هذه الظاهراتية التي هي أعمق من آية ظاهراتية للإدراك الحسي. وهكذا ينبثق السؤال ما إذا كانت هيولانية الزمان تستطيع تحرير نفسها من الماهوية التي تتطلبها ظاهراتية موجهة نحو الموضوعات، وما إذا كانت تستطيع المحافظة على وعدها الذي أطلقته الفقرة (85) من كتاب

«أفكار»، الكتاب1، المعنون: «الهبوط إلى الأعماق المعتمة للشعور العميق الذي يكوّن كل زمانية من حيث هي تنتمي إلى عمليات عقلية» (إدموند هوسرل: أفكار متعلقة بظاهراتية خالصة وبفلسفة ظاهراتية، الكتاب الأول: مدخل عام إلى ظاهراتية خالصة، ترجمة: كيرستن، بيهوف، 1982، ص203). وفي كتاب «أفكار»،1، الفقرة81، يقترح هوسرل أن الإدراك الحسي قد يشكل أكثر المستويات سطحية في الظاهراتية وأن العمل برمته ينبغي أن لا ينصب على مستوى المطلق المحدد والأصلي. وتشير الفقرة (81) لمحاضرات عام 1905 على وجه التحديد حول الشعور الداخلي بالزمان (ص194). ونحن في الأقل نعرف ما الثمن الذي ينبغي سداده هنا ـ وذلك ما لا يقل عن تعليق الإدراك الحسي نفسه بين قوسين.

(8) هكذا يمكن أن نفهم هنا كلمة (ظاهر، أو متجلي) (Erscheinung)، غير أن معناها يجب أن يكون محددا. «نحن نتحدث هنا مع الإحالة إلى إدراك ديمومة الصوت» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص46).

(9) في وقت مبكر مع المقدمة، أعطى هوسرل لنفسه الرخصة التالية: «تكمن البينة على أن الشعور بعملية نغمية، أو لحن، تعرض تتابعا أو توالیا حتى حين أسمعه لتجعل من كل شك أو رفض يبدو عديم المعنى» (ص23). وعند الحديث عن «صوت ما» ألا يوفر هوسرل لنفسه وحدة ديمومة كما تتطلبها القصدية نفسها؟ قد تبدو هذه هي الحالة بقدر ما تعتمد قدرة موضوع ما على أن يُفهم بوصفه هو نفسه على وحدة معنى القصد المتوافق. انظر: دنيس سوش ـ داغيس: تطور القصدية في الظاهراتية الهوسرلية، مارتيبس بيهوف، 1972.

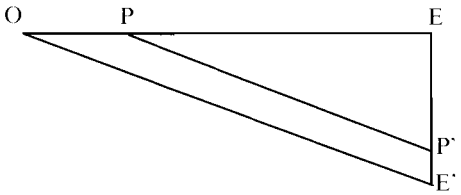
(10) يصف غرانيل بحذق «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» بأنها «ظاهراتية بدون ظواهر» (معنى الزمان، ص47)، حيث يصف فيها هوسرل «الإدراك من دون مدركات» (م.ن.ص52). وأفترق عن غرانيل حين يقارن الحاضر لدى هوسرل بالمطلق لدى هيغل: «ما يتم الاقتراب منه هنا هو المطلق، أي المشكلة الهيغلية التي تظهر بالضرورة بعد نتائج الحقائق على الصعيد الكانطي» (م.ن. ص46). ويستبعد التأويل الذي أقترحه للمقطع الثالث من المحاضرات مثل هذه المقارنة ما دام دفق الزمان برمته، وكذلك الحاضر المعيش، هو الذي يجب أن ينقل إلى مستوى المطلق.

(11) «نعني بـ (Zeitobjekte) [يترجم تشرتشل هذه الكلمة بـ«الموضوعات الزمنية»]، في هذا المعنى الخاص، الموضوعات التي لا تشكل وحدات في الزمان وحسب، بل أيضا تتضمن امتدادا زمانيا في ذاتها» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص43).

(12) يؤكد جاك ديربدا في كتابه «الكلام والظواهر»، ترجمة: ديفيد أليسون، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973، ص60 ـ 69، على الجانب التخريبي لهذا التماسك بين الحاضر المعيش والاستبقاء فيما يتعلق بأولية الآن (لمحة البصر) (Augenblick)، وبالتالي الحاضر الشبيه بالنقطة، المتماهي مع نفسه، الذي يتطلبه التصور العيانوي للبحث المنطقي السادس. «برغم الدافع لهذا الآن النقطي بوصفه «صورة أولية» للشعور (أفكار1)، فإن متن الوصف في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» وفي أماكن أخرى أيضا يحرم عليا الحديث عن هوية ذاتية بسيطة للحاضر. وبهذه الطريقة، لا يهتز ما يمكن أن يسمى بالضمان الميتافيزيقي المعمر وحده، بل يتقوض أيضا ما هو أقرب لاهتمامنا، وهو الآن في ذاته، في «الأبحاث» (ص63 ـ 64). وبصرف النظر عن الاعتماد المزعوم للنظرية الهوسرلية في الحدس على حضور ذاتي خالص للآن الشبيه بالنقطة، فإن

علينا، في رأي هوسرل في مرحلة «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» أن نطمئن إلى اكتشاف أن «حضور الحاضر المدرك يمكن أن يظهر بذاته فقط بقدر ما يتركب باستمرار مع اللاحضور واللاإدراك، مع الذاكرة الأولية والتوقع (الاستبقاء والاستدعاء)» (ص64). وبهذا الفعل، يضفي هوسرل معنى قويا على التمييز بين الحاضر والآن، الذي هو لحظة حاسمة في التحليل بأسره. وبغية المحافظة على هذا الاكتشاف، يجب ألا نضع على الجانب نفسه، تحت العنوان المشترك عن «الآخرية»، اللاإدراك الذي يتميز به الاستجماع واللاإدراك المنسوب للاستبقاء، تحت تهديد إخفاء الاختلاف الظاهراتي الجوهري بين الاستبقاء، الذي يتكون في استمرارية مع الإدراك، والاستجماع، الذي هو وحده الإدراك بالمعنى القوي للكلمة. وبهذا المعنى، يمهد هوسرل الطريق لفلسفة عن الحضور من شأنها تضمين الآخرية التي هي نسيج وحدها للاستبقاء. وليس ديريدا بمخطئ حين يرى في الأثر، في مطلع كتابة «الكلام والظواهر» «إمكانية ليست فقط تستوطن الفعلية الخالصة للآن، بل تشكلها من خلال حركة الاختلاف نفسها التي تقدمها» (ص67). وهو يمضي ليضيف أن «مثل هذا الأثر ـ إذا استخدمنا هذه اللغة دون مناقضتها فورا أو مقاطعتها ونحن نتقدم ـ هو «أولي» وسابق على ما هو أولي ظاهراتياً» (م.ن.). وسنحاول فيما بعد تقديم مفهوم مشابه للأثر. لكنه لا يواجه إلا ظاهراتية تخلط الحاضر المعيش بالآن الشبيه بالنقطة. ومن خلال مساهمته في دحر هذا الخلط، يزيد هوسرل من حدة الفكرة الأوغسطينية عن الحاضر الثلاثي، أو بدقة أكبر، عن «حاضر الماضي».

(13)



OE: سلسلة النقاط الآنية (اللحظات الحاضرة)

OE': الخط القطري (الهبوط في العمق)

EE': متصل المراحل (النقاط الآنية مع أفق الماضي)

(ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص49).

(14) يعطي موريس ميرلوبونتي، في «ظاهراتية الإدراك الحسي»، ترجمة كولن سمث، نيويورك، 1962، ص410 ـ 433، تأويلا مختلفا. انظر مقالتي: "Jenseits von Husserl und Heidegger." في كتاب (Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau-Pontys Denken) ميونخ، 1986، ص56 ـ 63.

(15) لذلك فإن «استمرارية جريان موضوع باق هي متصل تشكل مراحله متصلات أنماط الجريان لنقاط زمانية مختلفة في ديمومة الموضوع» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص49 ـ 50). ويؤكد بيرنيت على هذه الاستمرارية بين الانطباع الأصلي والتعديلات الاسترجاعية ضمن مقالته في كتاب: (الزمان والزمانية عند هوسرل وهيدغر)، ميونخ، 1983، ص19 ـ 57. وانظر أيضا مقالة «حضور الماضي في تحليلات هوسرل للشعور بالزمان»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 88 (1983): 78 ـ 98. وحسب ما يراه بيرنيت فإن السؤال هنا لا يتعلق بالجمع بين الحضور

واللاحضور: «يصير السؤال الحاسم هنا سؤال إظهار الغياب..إذ لا يمكن للموضوع أن يدرك ذاته بوصفه موضوعاً مكونا إلا إذا تخطى حضوره إلى ما وراء الحاضر وتبدد في الحاضر الماضي والحاضر الذي سيأتي» (م.ن.ص179). وهذا «الحاضر الممتد» (م.ن.ص183) هو لحظة لا تنقسم وحاضر الماضي.

(16) «إن الأجزاء (Stuke) التي يمكن استخلاصها بعملية التجريد لا يمكن أن تكون إلا في الجريان الكلي. ويصح هذا أيضاً على مراحل استمرارية الجريان ونقاطها» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص48). ويمكن البحث عما يماثل ذلك لدى أرسطو عند تناول المفارقة التي ترى أن الآن يفرق ويربط معا. فتحت إطار المظهر الأول، يتولد هو من الاستمرارية التي يقاطعها، وتحت إطار المظهر الثاني، هو الذي ينتج الاستمرارية.

(17) تصعب ترجمه المصطلح الألماني (sich abschatten). «أضف إلى ذلك أن كل نقطة سابقة من هذه السلسلة تحتجب مرة أخرى بوصفها آناً بمعنى الاستبقاء. وهكذا فإن استمرارية ما تنطوي في كل واحد من هذه الاستبقاءات، وهذه الاستمرارية هي نفسها مرة أخرى نقطة تحقق فعلي تحتجب استبقائيا» (ص51).

(18) من المفيد أن نلاحظ أن هوسرل يقدم هنا مقارنة بتراث سيؤدي دورا أساسياً لدى هيدغر. وهو يقدم هذه الصورة في اللحظة التي يطرد فيها الافتراض القائل بنكوص لانهائي في عملية الاستبقاء (ص51). وهكذا يبدو أنه يربط فكرة التراث بفكرة تحديد ميدان زماني، وهي موضوعة سيعود لها في القسم الثاني من الفقرة (11)، التي تعود، كما يرى رودولف بويم، إلى محطوطة المحاضرات التي تحمل تاريخ عام 1905. واستنادا إلى بيرنيت، «تفسر البنية التكرارية للتعديلات الاستبقائية كلا من الشعور بديمومة الفعل والشعور بالديمومة في ذاتها، أو بالأحرى، دفق الشعور المطلق» (حضور الماضي، ص189)، وينبغي أن نفهم من البنية التكرارية تعديل التعديلات الاستبقائية لانطباع أصلي يتحول بمقتضاه «آن» معين ليس فقط إلى آن منوجد، بل أيضا إلى انوجاد منوجد. وبهذه الطريقة، يعدل استبقاء جديد استبقاءات سابقة، بسبب بنية هذا التعديل للتعديلات، فيقال إن كل استبقاء يحمل في داخله «تراث» عملية سابقة بأسرها. ويدل هذا التعبير على أن «الماضي يتعدل باستمرار على أساس حاضر الاستبقاء وأن هذا التعديل الحاضر للماضي وحده يتيح تجربة الديمومة الزمانية» (ص190). وأود أن أضيف أن هذا النكرار ينطوي على بذرة فهم الديمومة كصورة.

(19) بالقصد نفسه يقال إن نقطة المصدر تبدأ «نشوء» (generation) [يلاحظ القارئ أن هذه الكلمة تشترك مع كلمة «جيل» -(generation)م] الموضوع الباقي عند بداية الفقرة 11. ويجب أن نُفهم فكرتا «النشوء» و«النقطة المصدرية» بحيث يتبادلان إضفاء المعنى على بعضهما.

(20) بمعنى أنني «في الإدراك وحده، أرى الوجود الآن، وفي الإدراكات الممتدة، مهما كانت الكيفية التي تكونت بها، وبالتالي فيما يمتلك وجودا باقيا، ولذلك ففي التذكر الأولي أرى ما هو الماضي. فما هو ماض معطى هناك، ومعطى الماضي هو الذاكرة» (م.ن.ص56).

(21) تمثل نظرية الاستبقاء تقدما واقعيا في علاقتها بالتحليل الأوغسطيني لصورة الماضي، مأخوذا بمعنى «انطباع ثابت في العقل». إذ ترد قصدية الحاضر مباشرة على لغز أثر قد يكون في الوقت نفسه شيئا حاضرا وعلامة على شيء غائب.

(22) يوجد هذان المصطلحان جنبا إلى جنب (ص57).

(23) «ولذلك فكل شيء يشبه الإدراك والتذكر الأولي، ولكنه هو نفسه ليس بإدراك ولا تذكر أولي» (ص58).

(24) لاحظ الإصرار على وصف «الماضي ذاته بأنه مدرك» (ص61)، وما «مضى توا» في «انعطاته الذاتي» (م.ن.).

(25) من هذه الناحية، فإن أكثر الفقرات قوة في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» هي التالية: «ومن هنا فإن الشعور بالماضي، أي الشعور الأولي لم يكن إدراكا لأن الإدراك كان يوصف بأنه فعل يكوّن الآن في الأصل. أما الشعور بالماضي فلا يكوّن آنا، بل «انوجادا توا» يسبق الآن حدسيا. لكننا إذا سمينا الإدراك بأنه «الفعل الذي يكمن فيه كل تأصيل»، وما يشكل أصليا، فإذا سيكون التذكر الأولي إدراكا. لأننا لا نرى إلا في التذكر الأولي ما هو الماضي: فلا يتكون الماضي إلا فيه، أي لا بطريقة تمثيلية بل بطريقة استحضارية» (م.ن. ص64).

(26) لذلك نجد في الفقرة 20 إضاءة ظاهراتية لظواهر يصنفها النقد الأدبي تحت عنوان الزمان المروي وزمان القص، أو التسريع والابطاء، أو الإيجاز، أو حتى إقحام سرد في داخل آخر. على سبيل المثال، «وفي الفاصل الزمني نفسه الذي يحدث فيه الاستحضار واقعيا، نستطيع «بحرية» أن نعدل الأجزاء الصغرى أو الكبرى من الحدث المستحضر مع أنماط جريانه وبالتالي يجري فيه بسرعة أو ببطء أكبر» (ص71). مع ذلك ينبغي الإقرار أن هوسرل نادرا ما ينحرف عن صيغته الثابتة في إنتاج الماضي الممثل والذي يعاد امتثاله، وهذا ما يحد بشكل واضح من القوة التأسيسية لتحليله فيما يتعلق بالنقد الأدبي.

(27) يستخدم بيرنيت المصطلحات التالية لتأكيد دلالة نظرية إعادة الإنتاج من خلال الاستجماع في التحقق من نصاب الحقيقة في ميتافيزيقا الحاضر الممتد. «ينبع مفهوم الحقيقة المتأصل في التحليل الهوسرلي للاستجماع من رغبته في تحييد الاختلاف الزمني في الحاضر المنشق للشعور القصدي بذاته. ويتميز هذا التحليل باستغراق إبستمولوجي يستلزم فحصا لحقيقة الذاكرة بوصفها مقابلا، وأن الشعور استحضار أو إعادة إنتاج، وكون الغياب الزماني للماضي متميزا بحضور الشعور لذاته» (ص197). وليس بيرنيت بمخطئ في مقابلته الاستغراق الإبستمولوجي بمحاولات مثل محاولة دانتو ومحاولتي ربط الحقيقة التاريخية بالسردية، بدلا من الحضور المنشق للشعور لذاته (ص198). وأرى أن السردية هي التي تشكل هذا الحضور الانشقاقي، وليس العكس.

(28) لم يعد هوسرل يضع فاصلا لتأكيد كلمة «تمثيل» أو «استحضار».

(29) سيجد التأكيد القائل «برغم هذه الاختلافات، فإن حدس التوقع شيء أولي وفريد فرادة حدس الماضي» (ص81) نبريره الكامل فقط في فلسفة تضع الهم في المكان الذي يحتله الإدراك الحسي في ظاهراتية الإدراك الحسي عند هوسرل.

(30) قد نتساءل ما إذا كان مظهر المفردات المتعلقة بـ«الصورة»، التي يرتبط بها «المكان» أو الموقع الزماني، إشارة إلى الدور الهادي الذي يؤديه سرا تمثيل الزمان الموضوعي في تطور الوصف الخالص. إذ يحدث كل شيء وكأن فكرة توال خطي فريد كانت تساعد بوصفها دليلا تكراريا للبحث والعثور، في العلاقة بين القصدية الثانوية للتمثيل والقصدية الأولية للاستبقاء، وهذا تقريب بالغ الاتصال قدر الإمكان بفكرة التوالي الخطي. وهذا الافتراض الأولي يختفي تحت القوانين القبلية التي يكشف عنها هوسرل في تشكيل الجريان. ويجب الإبقاء على هذا الاعتراض

المطرد في الذهن باستمرار بغية فهم الدور الاستراتيجي للمقطع الثالث من الكتاب. وذلك هو المكان الذي نكتشف فيه طموح مشروع هوسرل الحقيقي.

(31) «يجب أن نميز في جميع الأزمنة الشعور (بالجريان)، والمظهر (الموضوع المحايث)، والموضوع المتعالي (إذا لم يكن محتوى أولياً لموضوع محايث)» (ص101).

(32) «لأن قصد الآن الأولي محفوظ فرديا، فإنه يظهر في الشعور الفوري الجديد، موضوعاً في مكان واحد مع المقاصد التي كلما ظهرت زمانياً من قصد الآن، اتضحت أكثر وازدادت اختلافا وتفاوتاً. فما يتوافق مكاناً أو زمانا في البداية ثم يوشك من التطابق تقريباً يصير أكثر انفصالا بكثير: بحيث لا يعود القديم والجديد يبدوان متطابقين تماماً من حيث الجوهر، بل مختلفين وغريبين برغم تشابههما من حيث النوع. بهذه الطريقة يظهر الشعور بما «يتغير تدريجياً» للتفاوت المتنامي لدفق المطابقة المستمرة» (ص113 ـ 114).

(33) الاقتران ضعيف بين الفقرات (42 ـ 45) وما يسبقها. ويرى بويم أنها فقرات كتبت بعد عام 1911. ويتوافق كونها أضيفت في وقت متأخر نسبياً مع الافتراض القائل إن هذه اللمسة المضافة إلى المخطوطات الأصلية تبرز بوصفها الكلمة الأخيرة ورأي هوسرل الأخير.

(34) نستطيع أن نستدعي إلى الذاكرة الأطروحة الأوغسطينية القائلة إن حضور الأشياء الماضية مطبوعة في العقل بسبب الصفة الانطباعية للصورة.

(35) في وقت مبكر مع مطلع الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص» (ترجمة كمب سمث، نيويورك، 1965) يأتي هذا التحذير صريحا: «إن الحس الداخلي الذي يحدس به العقل ذاته أو حالته الداخلية، لا يجبي حدساً من النفس ذاتها بوصفها موضوعا» (أ22، ب37). وأساس نقد المغالطات التي يعاني منها علم النفس العقلي («الجدل المتعالي» أ341 ـ 405، ب399 ـ 432) متضمن هنا.

(36) يستمر النص الذي يقتبس الملاحظة التالية: «غير أن هناك صورة محددة [هي تحديدا الزمان] الذي يمكن فيه وحده أن يكون حدس الحالة الداخلية ممكنا، ولذلك فإن كل ما ينتمي للتحديدات الداخلية ممثل في علاقات الزمان» (م.ن.).

(37) لقد وصف غوتفرد مارتن في كتابه «ميتافيريقا كانط ونظريته في العلم»، ترجمة لوكاس، مطبعة جامعة مانتشستر، 1955، ص11 ـ 16، وصفا كاملا الصورة الأنطولوجية للمشكلة وأكد على دور تفنيد لايبنتز لنيوتن في إضاءة الحل الثالث. ويبقى بالنسبة لكانط أن يستبدل حل لايبنتز الذي جعل من الزمان والمكان ظاهرتين إلهيتين، بحل يجعلهما تمثيلين للعقل الإنساني.

(38) حول هذا التأويل «للأستطيقا المتعالية» من خلال الصياغة البديهية للعلم الرياضي والقدرة على بناء الكيانات الرياضية في فضاء إقليدي، انظر: مارتن، ص29 ـ 36. ويحيل هذا الشارح المميز لكانط القارئ على المذهب المتعالي في «المنهج»، الفصل1، المقطع1، أ713، ب741: «المعرفة الفلسفية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من المفاهيم، والمعرفة الرياضية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من بناء المفاهيم»، حيث يكون بناء مفهوم ما تمثيلا لحدس مقابل له قبليا. وفي الملاحظة الثانية من «ملاحظات عامة حول الأستطيقا المتعالية» يربط كانط الصفة الحدسية أو العيانية للمكان والزمان والصفة الإضافية والبنائية للعلوم التي تجعلها الصفة المذكورة ممكنة على النحو التالي: «كل شيء في معرفتنا ينتمي إلى الحدس والعيان..لا يحتوي الا على علاقات» (ب67). وسنعود فيما بعد إلى ما سيأتي في هذا النص (ب67 ـ 68)، حيث يعتبر الزمان

ما «نضع» به تمثيلاتنا وحيث يُربط الزمان بالتأثر الذاتي من خلال فعلنا. والجدير بالملاحظة أنه ما زال يمكن التعبير عن ذلك «ظاهراتيا» فيما يتعلق بالعقل (Gemüt).

(39) لو «أزيلت الذات، أو حتى البناء الذاتي للحواس بشكل عام، فإن البناء بأسره سيختفي، وتختفي جميع علاقات الموضوعات في المكان والزمان، بل المكان والزمان ذاتهما. فهما من حيث هما مظهران، لا يمكن أن يوجدا في ذاتهما، بل فقط فينا» (أ42). لدى الوهلة الأولى، قد تضع عبارة «فقط فينا» كانط إلى جوار أوغسطين وهوسرل. ولكنها في الحقيقة تفصله عنهما أيضاً. حيث تشير «فقط» إلى علامة هذه الحجة السجالية. أما «فينا» فلا تدل على أحد بذاته، بل على الشرط الإنساني العام، وفقا لعبارة «الرسالة الافتتاحية» لعام 1770. انظر: «حول صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما» في كتاب «كانط: كتابات مختارة من مرحلة ما قبل النقد ومراسلات مع بيك»، ترجمة: كبرفرد وولفرد (نيويورك، 1968)، ص45 ـ 92.

(40) فندلي: كانط والذات المتعالية: دراسة تأويلية (أوكسفورد، 1981) ص82 ـ 83. ووفقا لما يراه فندلي فإن الحدس أو العيان الخالص «لا يستبعد أيا من العناصر الغامضة أو الترتيبية» (ص90). ويجد فندلي في تناول التخطيطية «النوع نفسه من إضفاء الأنطولوجيا على الترتيبي» (م.ن.).

(41) إن تعريف الحساسية نفسه من خلال التأثرية، التي احتفظت بها «الأستطيقا المتعالية» يفتح المجال لمثل هذا التأمل. «فالحساسية هي تأثرية ذات ما يصير بها من الممكن للحالة التمثيلية للذات أن يؤثر بها بطريقة محددة حضور موضوع ما» (الرسالة الافتتاحية، ص54). فشرط تأثرنا (وجودنا ـ المتأثر) لا يتماهى على نحو منظور بشروط تكوين الكيانات الرياضية. وإذا تابعنا ما يرد من سطور «الرسالة»، فإن ظاهراتية التصور التي قد يعطى مخطط وجيز لها من شأنها أن تربط معا شرط التأثر والقدرة على الإنشاء التجريبي. وقد توحي السطور الأخيرة من المقطع 3 بأن فكرة ظاهراتية ضمنية قد تتعامى عن ـ أو بالأحرى قد يعمي عليها ـ الاستدلال من خلال الافتراض الأولي. وقد قيل، فيما يتعلق بالمكان والزمان، «حقاً أن كل واحد من هذه المفاهيم قد اكتسب من دون شك، لا عن طريق التجريد من تحسس موضوعات حقيقة، (لأن الإحساس يعطي المادة، لا صورة المعرفة الإنسانية)، بل من خلال فعل العقل نفسه، وهو فعل ينسق بين المعقولات استناداً لقوانين دائمة، وكل مفهوم هو أشبه بمخطط لا يتغير ولذلك يمكن التعرف عليه حدسياً». (ص74).

(42) يرى كانط في الصورة الحسية «قانون تنسيق»، تؤثر من خلاله الموضوعات في حواسنا، «فيلتئم في كل تمثيلي». ويعني الحدوث بالنسبة لهذا وجود حاجة لـ«مبدأ داخلي في العقل قد تكتسي بفضله هذه الأشياء المختلفة بعض الخصوصية بما يسجم مع قوانين ثابتة وفطرية» (ص55). غير أن الفقرة (12) تؤكد على الأهمية الإبستمولوجية للتمييز بين الحس الخارجي والحس الداخلي. وهكذا تهتم الرياضيات الخالصة في المكان من خلال الهندسة، وفي الزمان من خلال الميكانيكا الخالصة.

(43) يضفي فندلي أهمية كبرى على الحجج الثلاث الأولى في الفقرة 14. وهو يقول إن «الزمان يعطى لنا دفعة واحدة، مفردا، وككل فردي لابد أن تجد فيه جميع الانقضاءات الزمانية المحددة أماكنها» (كانط والذات المتعالية، ص89). وبفضل الانتماء «المبدئي وما أشبه» مع جميع التواليات التجريبية، «نستطيع أن نتعلم نشر خريطة الماضي والمستقبل بلا تحديد» (م.ن.). ويؤكد

فندلي على هذا المظهر التخليصي الذي نستطيع بسببه، حين نفتقر إلى قوة التفكير بالزمان الخالي المطلق، أن نستمر بلا تحديد في المضي إلى ما وراء أي معطى معين.

(44) لا شكّ أن كانط يلاحظ «أن القضية القائلة إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون متزامنة لا ينبغي اشتقاقها من مفهوم عام. فالقضية تركيبية، ولا يمكن أن يكون لها أصلها في المفاهيم وحدها» (أ32، ب47). لكنه يضيف مباشرة «أنها تحتوى مباشرة في الحدس وفي تمثيل الزمان» (م.ن.).

(45) «وبالتالي ينبغي أن نعثر في موضوعات الإدراك، أي في المظاهر، على الطبقة التي تمثل الزمان بشكل عام» (ب225).

(46) تستحق القرابة بين المماثلة الثانية ومبدأ العلة الكافية عند لايبنتز بأن تحظى بذكر خاص. «وهكذا فإن مبدأ العلة الكافية هو أرضية التجربة الممكنة، أي أنه المعرفة الموضوعية بالمظاهر من حيث علاقتها في نسق الزمان» (أ210، ب246). وقد أولى مارتن انتباها خاصا لهذا الارتباط بين مبدأ العلة الكافية والحكم القبلي التركيبي.

(47) «والآن ما دام الزمان المطلق ليس بموضوع للإدراك، فإن هذا التحديد للموقع لا يمكن اشتقاقه من علاقة المظاهر به. بل على العكس، يجب أن تحدد المظاهر لبعضها موقعها في الزمان، وأن تجعل من نسق ترتيب الزمان نسقا ضروريا. بعبارة أخرى، فإن ما يتبع أو يحدث يجب أن يتبع بانسجام مع قانون كلي يتوافق ما تحتوي عليه الحالة السابقة» (ب245).

(48) «وهكذا فإن العلاقات الحركية الثلاث التي تنبع منها الأخريات جميعا هي الملازمة والاستتباع والتأليف» (أ215). وهذه العلاقات الحركية الثلاث هي ما ننطوي على «الأنماط» بانسجام مع نسق الترتيب الذي يتحدد به الزمان.

(49) وهكذا نجد ثلاثة معان لـ«الآنا» عند كانط: «الآنا أفكر» المتعلقة بالاستبطان المتعالي، والذات المطلقة، في ذاتها، وهي التي تفعل وتعاني من الفعل الخارجي، والذات الممثّلة كما يمثل أي موضوع آخر من خلال التأثر الذاتي. وخطأ علم النفس العقلي، الذي تكشفه مغالطات العقل الخالص، في الجدل المتعالي، يعادل خلط الذات في ذاتها، أو النفس، بـ«الآنا أفكر»، الذي هو ليس بموضوع، وبهذه الطريقة يخلق وحشا فلسفيا: هو في الوقت نفسه ذات وموضوعها.

(50) «وهكذا يؤدي الفهم تحت عنوان التركيب المتعالي للخيال هذا الفعل على الذات السلبية، التي هي ملكته، ولذلك فلنا ما يسوّغ لنا القول إن الحس الداخلي يتأثر بذلك» (ب153 ـ 54). ويقول هيرمان فليشاور، في كتابه «الاستنباط المتعالي في أعمال كانط» (باريس، 1934 ـ 37) بخصوص هذه الفقرة: «في النهاية يحدد الفهم، بتحديد صورة الزمان بتركيب هذا التعدد الخالص، الحس الداخلي الذي يشكل الزمان صورته، والذي ليس سوى النفس مأخوذة في سلبيتها» (2. 208).

(51) يسمي كانط هذه الفعالية بـ«الحركة». ولكنها ليست الحركة التي طعم بها أرسطو تحليله للزمان. إذ لا يمكن للحركة التجريبية أن يكون لها مكانها بين المقولات. بل هي الحركة المتضمنة في وصف أو بناء المكان. «تتكوّن الحركة في تتابع التحديدات في الحس الداخلي الذي ينتجه فعل التركيب الذي يتضمنه بناء مكان محدد» (دي فليشاور، 2: 216).

(52) حول مصير الحس الداخلي، الذي أزيح بالتدريج عن دوره في حدس النفس واختزل

إلى مجرد وسط للتأثر الذاتي. انظر: دي فليشاور: 2: 552 ـ 94، 3: 85 ـ 140. وانظر أيضا مقالة جان نابير المهمة: "التجربة الداخلية عند كانط"، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 31، (1924): 205 ـ 268. ويولي نابير أهمية كبرى لوساطة المكان في تحديد التجربة الزمنية. السؤال: «إن لم يجد خارج ذاته الحركة المنتظمة لجسم ما في المكان، بغية إقامة حركيته، فهل ستكون حياتنا الداخلية ما زالت قادرة على تمييز جريانه؟» (ص226). الجواب: «يستمد الحس الداخلي المادة لمعرفته من الحدوس الخارجية» (ص231). ويعتمد التضافر العميق الذي يشد بين الشعور بالتوالي وتعيين المكان» (ص241) على استحالة إيجاد أي شكل على الإطلاق في الحدس الداخلي. فالخط، بالنتيجة، أكثر من مجرد مماثلة مضافة، إذ هو مكوّن للشعور بالتوالي، ذلك الشعور الذي يشكل الجانب الداخلي من عملية تنطوي على تعيين في المكان» (ص242). صحيح أن نابير يسلم بأنه «من جهة أخرى، لا وجود لعيان للمكان لم يتحدد أولا في وحدته عن طريق تخطيطية الفهم. ومن هذه الناحية، يسترد الزمان كامل حقوقه، فهو يوفر للفكر الوسائل المواتية للبسط ولنقل بسق الزمان إلى الظواهر ووجودها. وهذا ما ستوضحه التخطيطية في الصفحات التالية». ويحتتم ملاحظاتنا بالقول مع نابير: «إذا كانت الأشياء، بعد ذلك، تساعدنا على تحديد وجودنا في الزمان، فإنها تعبد إلينا ما أعرناه لها» (ص254). وانظر أيضا ص267.

(53) انظر: فلبشاور، 2 579 ـ 94.

(54) في الملاحظة (1) نقرأ التأكيد العجيب التالي: «لقد اتضح من البرهان المذكور أعلاه أن التجربة الخارجية مباشرة واقعيا، وأن التجربة الداخلية عن طريقها فقط تكون ممكنة ـ وليس الشعور بوجودي الخاص، بل تحديده في الزمان» (ب276 ـ 77). ولقد ارتأى كانط أن من المفيد اضافة الملاحظة التالية لهذا الحكم: «إن الشعور المباشر بوجود الأشياء الخارجية، في الأطروحة التالية، ليس بمسلّم به قبليا، بل هو شيء يبرهن عليه، سواء أكانت إمكانية هذا الشعور مفهومة من قبلنا أو لا» (ب278).

(55) حين يضع غوتفرد مارتن الشبكة المفهومية لكتاب «النقد» تحت عنوان «وجود الطبيعة» (ميتافيزيقا كانط ونظريته في العلم، ص70 ـ 105)، وفي إطار سياق مبدأ لايبنتز عن العلة الكافية، فإن ذلك خلو من المفارقة عنده ما دامت هي الصورة البديهية للطبيعة عند نيوتن. غير أن هذه الشبكة، التي تتكون من الحقول الأربعة ـ الأحكام والمقولات والمخططات والمبادئ ـ هي التي تمفصل أنطولوجيا الطبيعة.

الفصل الثالث

(1) مارتن هيدغر: الوجود والزمان، ترجمة: جون ماكوري وإدوارد روبنسن (نيويورك: 1962). ظهرت الطبعة الأولى عام 1927، كعدد خاص من الكتاب السنوي للبحث الظاهراتي، المجلد 3، بتحرير إدموند هوسرل. وكانت تضم عنوانا فرعيا: «الجزء الأول»، اختفى مع الطبعة الخامسة. ويشكل «الوجود والزمان» الآن المجلد الثاني من أعمال هيدغر في طبعتها الألمانية (فرانكفورت، 1975 ـ). وفي الوقت الحاضر يجب إكمال أية قراءة للوجود والزمان بالمحاضرات التي ألقاها هيدغر في جامعة ماربورغ في الدورة الصيفية لعام 1927 (أي بعد وفترة وجيزة من نشر الوجود والزمان)، وهي مطبوعة الآن بوصفها المجلد 24 من الطبعة الألمانية لأعماله، تحت عنوان: «المشكلات الأساسية للظاهراتية»، (فرانكفورت، 1975)، والترجمة الإنجليزية بقلم:

هوفشناتر، مطبعة جامعة إنديانا، 1982. ولغياب الترجمة الفرنسية للقسم الثاني من الوجود والزمان، سأضطر إلى العودة والإحالة مرارا لهذا العمل، لأن هناك تناظرات وتوازيات كثيرة ومتعددة بين هذين العملين. والسبب الثاني لهذه العودة ذو علاقة بالاستراتيجية المتبعة في كلا العملين. إذ خلافا للوجود والزمان تبدأ محاضرات عام 1927 من الزمان العادي رجوعا نحو الزمان الأصيل، وهكذا تخطو من سوء الفهم إلى الفهم الأصيل. وبسبب هذه المقاربة المتراجعة، نجد مناقشة مستفيضة لمقالة أرسطو عن الزمان، مأخوذة باعتبارها الوثيقة المرجعية للفلسفة الغربية بأسرها، ويفترض ذلك أن تضم تأويلا لفلسفة أوغسطين التي يعلن عنها دون التوسع فيها (انظر: المشكلات الأساسية، ص231). وجميع الإحالات في هذه القطعة تشير إلى الوجود والزمان في طبعته الإنجليزية، ما لم تتم الإشارة إلى غير ذلك.

(2) السؤال: «ما ذلك الشيء الذي يحتاج لأن يصبح في جوهره الموضوعة حينما نعرض لإيما شيء بصراحة؟»، الجواب: «من الواضح أنه شيء ما لا يكاد يكشف عن نفسه تقريبا وإلى حد كبير، إنه شيء ما يبقى خفيا، قياسا بما يكشف عن ذاته وإلى حد كبير، ولكنه في الوقت نفسه ينتمي لما يكشف عن ذاته، وينتمي له من حيث الجوهر حتى يشكل معناه وأساسه» (الوجود والزمان، ص59).

(3) منزلة هذه الوجودات مصدر سوء فهم كبير. ولغرض نقلها إلى اللغة يجب علينا إما أن نوجد كلمات جديدة، مخاطرين بأن لا يفهمنا أحد، أو أن نستفيد من الترجيعات الدلالية المسية في اللغة العادية التي ما زال يحتفظ بها منجم اللغة الألمانية، أو نبعث الحياة في معان قديمة لهذه الكلمات، أو حتى نطبق المنهج الاشتقاقي عليها، بحيث نولد منها تعبيرات جديدة، وسنكون المخاطرة في هذه الحالة أنها تصبح غير قابلة للترجمة إلى لغات أخرى، بل حتى إلى الألمانية العادية. وسبعطينا مصطلح الزمانية فكرة واسعة عن هذا النزاع المحتدم الذي نصبغ به الكلمات التي نفتقر إليها. أما الكلمات البسيطة مثل «الماضي» و«الحاضر» و«المستقبل» فسنكون الموقع الذي يجري فيه عمل اللغة المرهق هذا.

(4) كان المقصود من الجزء الأول من الوجود والزمان، وهو الجزء الوحيد المنشور منه، كما يدل عنوانه على ذلك، أن يكون: «تأويلا للآنية (الدزاين) من خلال الزمانية، وإيضاح أن الزمان يشكل الأفق المتعالي لسؤال الوجود» (المصدر نفسه، ص65).

(5) يمثل هذا الطموح في تناول الزمان بوصفه كلا استردادا وجوديا للمشكلة المعروفة عن أحادية الزمان، التي اعتبرها كانط واحدة من المسلمات الأساسية في «استطيقاه». فهناك زمان واحد فقط، وجميع الأزمنة الأخرى هي أجزاء منه. لكن وحدة الزمان، بالنسبة لهيدغر، تؤخذ على مستوى الزمان المنسلسل، التي تنشأ كما سنرى عن تسوية التزمن، أي عن تصور أقل أولية وأقل أصالة. ولذلك يجب أخذ سؤال الكلية مرة أخرى على مستوى آخر أكثر جذرية.

(6) لن أكرر هنا التحليلات المضية بصورة غير عادية التي يمير بها هيدغر الوجود ـ نحو ـ النهاية عن جميع النهايات التي نسببها في اللغة العادية للأحداث، وللعمليات البيولوجية أوالتاريخية، وعلى العموم لجميع الطرق التي تنتهي بها الأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد والحاضرة ـ تحت ـ اليد. ولن أتابع التحليلات التي تحدد الصفة غير القابلة للنقل لموت شخص آخر إلى موتي، وبالتالي الصفة غير القابلة للنقل لموتي الخاص (والموت دائما هو موتي الخاص). ولن أقتفي آثار التحليلات التي تمير الإمكانات التي يتسم بها الوجود ـ نحو ـ الموت عن جميع صور

الإمكانية التي تستعملها اللغة اليومية، في المنطق وفي الابستمولوجيا. ولا نستطيع المبالغة في التأكيد على عدد من التحوطات التي تتخذها هذه التحليلات ضد سوء الفهم، بدءا من القضايا القائمة على النفي (ليس الموت هذا..ليس الموت ذاك)، ثم ننتقل إلى مخطط تمهيدي (الفقرة50)، يصبح مع نهاية الفصل فقط «الاشتراع الوجودي لوجود ـ أصيل ـ نحو ـ الموت» (وهو عنوان الفقرة 53). وانسجاما مع هذا المشروع، يشكل الوجود ـ نحو ـ الموت إمكانية الآنية ـ وهي ما لا نظير لها ـ التي يدفعنا نحوها توقع واستباق هو نفسه فريد، وهي إمكانية لا يجور أن يتقدمها شيء، وتلك هي الإمكانية «الأصيلة» لاحتماليتنا على الوجود.

(7) يبدأ القسم الثاني من «الوجود والزمان»، المعنون بـ«الآنية (الدراين) والزمانية»، بالتعبير عن شك حول الصفة المبدئية لتأويل الهم بوصفه بنية تشميل الوجود. «هل نحن مدعوون للزعم بأننا حين نصف الآنية أنطولوجيّاً بأنها همّ، نكون قد أعطينا تأويلاً مبدئيا لهذا الكيان؟ واستناداً إلى أي معيار يجب أن يخضع التحليل الوجودي للآنية فيما يتعلق بمبدئيته أو نقصها؟ وما الذي نقصده بالتحديد من «مبدئية» التأويل الأنطولوجي؟» (ص274). لدى الوهلة الأولى، يثير هذا السؤال العجب في هذه المرحلة المتقدمة من البحث. ولكن يرد الآن أننا لا نمتلك في هذه المرحلة ضمانا على أن استبصارنا أو استباقنا الذي يهدي تأويلنا قد نقل حقا كل الكيان الذي فُهم على أنه موضوعة تملكنا السابق. ولذلك فلتردد هيدغر علاقته بنوعية الرؤية التي ينبغي أن تمسك بوحدة اللحظات البنيوية للهم. «حينئذ فقط يمكن أن يصاغ سؤال معنى الوحدة التي تنتمي للكلية الشاملة لوجود الكيان، ويجاب عنه مع ضمان ظاهري» (ص275). ولكن كيف يمكن ضمان هذه الصفة المبدئية؟ هنا يكون سؤال الأصالة موازيا لسؤال المبدئية. «ما دامت البنية الوجودية للإمكانية الأصيلة على الوجود لم يتم نقلها إلى فكرة الوجود، فإن الاستبصار الذي يستهدي به التأويل الوجودي يظل يفتقر إلى المبدئية» (ص276).

(8) الوجود ـ نحو ـ النهاية هو الوجودي الذي يشكل بالنسبة له الوجود ـ نحو ـ الموت في كل حالة، ولدى كل فرد، الموجودي. «غير أنه بوصفه شيئا من سمات الآنية ليس الموت سوى كينونة موجودية نحو الموت» (ص277).

(9) «ولكن هل تستطيع الآنية أن توجد أيضا وجودا أصيلا ككل؟ وكيف يمكن تحديد هذه الأصالة في الوجود، إن لم تكن فيما يتعلق بالتواجد الأصيل؟ ومن أين نستمد معيارنا لهذا؟...لكن الاحتمالية الأصيلة على الوجود يدل عليها الشعور» (م.ن.).

(10) عند نهاية تحليل الوجود ـ نحو ـ الموت نقرأ الإقرار الغريب التالي: «ما زال سؤال الوجود الأصيل ككل للآنية معلقا في الهواء. ولا يمكن وضعه على أساس ظاهري يسند الاعتبار إلا إذا تمسك بالأصالة الممكنة لوجوده الذي تشهد عليه الآنية نفسها. فإذا أفلحنا في كشف الحجاب عن هذه الشهادة ظاهراتيا، جنبا إلى جنب ما تشهد عليه، فسيثار السؤال من جديد عما إذا كان استباق الموت الذي اشترعناه حتى الآن في إمكانيته الأنطولوجية فقط، له ارتباط جوهري بتلك الاحتمالية الأصيلة على الوجود التي تمت الشهادة عليها» (ص331).

(11) سينصرف الفصل السادس من القسم التالي من هذا الكتاب برمته للبحث عن نمط تشميل لثلاثة توجهات للزمان التاريخي، ستنصف، دون العودة إلى هيغل، هذه الحالة للتشميل وسط التبديد.

(12) سنرى المكانة التي تعطى لفكرة مديونيتنا للماضي، وللموتى، وللضحايا المنسيين، في

محاولتي التالية إعطاء معنى لفكرة الماضي كما حصل ذات مرة (الفصل السادس).

(13) في الفقرة التالية، يبدو أن هيدغر يتيح المجال لحرية اعتناق صيغته على أساس التجارب الشخصية المختلفة: «للزمانية إمكانيات مختلفة، وطرق مختلفة في تزمين نفسها. وتقوم الإمكانيات الأساسية للوجود، والأصالة وعدم الأصالة للآنية أنطولوجيا، على تزمينات ممكنة للزمانية» (الوجود والزمان، ص351). وأعتقد أنه كان يفكر هنا بالاختلافات المتعلقة، لا بالماضي والحاضر والمستقبل، بل بالطرق المتنوعة لربط الوجودي بالموجودي.

(14) كان البرنامج الأولي لـ«الوجود والزمان» يهدف، كما هو مذكور صراحة في مقدمته، إلى أن يعيدنا رجوعاً إلى «سؤال معنى الوجود» عند نهاية تحليلية الآنية (الدزاين). وإذا لم يحقق العمل المطبوع هذا المخطط الواسع، فإن تأويلية الهم في الأقل تحافظ على هذا القصد بالربط المحكم بين المشروع المتأصل في الهم و«المشروع الأولي عن فهم الوجود» (ص372). ولا تتحقق المشاريع الإنسانية، في حقيقة الأمر، إلا بسبب هذا التأسيس العميق. «ولكن في مثل هذه المشاريع يكمن «الما يقوم عليه» الخفي للمشروع، وفيه يزدهر فهم الوجود» (ص371).

(15) للسابقة الألمانية (-vor) قوة تعبيرية مماثلة للسابقة (-zu) كما في .(Zukunft) ونحن نجدها في تعبير " (Sichvorweg)قدام ـ ذاته»، الذي يحدد الهم في نطاقه الشامل وكمعادل للإقبال ـ نحو ـ الذات.

(16) سيحظى هذا التمييز بين الانوجاد، المتضمن جوهرياً في الإقبال ـ نحو والماضي، المتمير خارجيا عن المستقبل، بأهمية كبرى حين نناقش نصاب الماضي التاريخي في الفصل السادس.

(17) لقد استخدم مصطلح «يمتثل» في سياق هوسرلي، ترجمة للكلمة الألمانية (Vergegenwartigen)، في معنى أقرب إلى الامتثال والتمثيل من الإحضار والتقديم. أما مصطلحا (Enpresent) و(enpresenting) فهما ترجمة ألبرت هوفشتاتر لكلمة (Gegenwartigen) في كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية».

(18) إذا كان يمكن اعتبار الزمانية تزمينا، فإن العلاقة العميقة بين الزمان والوجود تبقى معلقة في المابين، ما دامت فكرة الوجود لم يتم إيضاحها. ولن يتم ردم هذه الثغرة في «الوجود والزمان». ومع هذا النقص، فقد اطمأن هيدغر لحل أحد الالتباسات الكبرى للزمان، وهو خفاؤه بوصفه كلية فريدة.

(19) يشكل جوهر الزمانية «عملية تزمين في وحدة التخارجات» (ص377).

(20) ينتج «استواء الأولية») (Gleichursprunglichkeit)ص368) في هذه التخارجات الثلاثة عن الاختلاف بين أنماط التزمين. «ولكن في إطار استواء الأولية هذا، تختلف أنماط التزمين. ويكمن الاختلاف في حقيقة أن طبيعة التزمين يمكن أن تتحدد أوليا من خلال التخارجات المختلفة» (م.ن.).

(21) ذكرنا سابقا ما يتوقعه هيدغر من هذه التحليلات الآخيرة المتعلقة بالشهادة التي يدلي بها الأصيل عن الأولي. وينتهي الفصل الثالث المكرس للزمانية العميقة بالكلمات التالية: «عند تشغيل زمانية الآنية بوصفها يومية، وتاريخية، وترمنا، سنتوصل للمرة الأولى إلى بصيرة ثاقبة عن تعقيدات أنطولوجيا أولية للآنية» (ص382). ولا يمكن تحاشي هذه التعقيدات بقدر ما توجد الآنية الوقائعية في العالم إلى جوار وفي خضم الكائنات التي تواجهها في العالم. ولذلك فإن بنية الوجود

ـ في ـ العالم، التي يصفها القسم الأول، والتي يجب تشغيلها بهذه الطريقة، بالإضافة إلى التعيين المعقد للزمانية، حتى تتوحد عن طريق بنية التزمن، تكمن نقطة انطلاقها في اليومية (كما تم توضيحها في الفصل الرابع المعنون: «الزمانية واليومية»). أما بالنسبة للظاهراتية التأويلية فإن الأقرب هو في الحقيقة الأبعد.

(22) «تسمى الحركة الخاصة التي تمتد بها الآنية وتمد نفسها بـ«الأرخنة». وقضية ارتباط الآنية هي المشكلة الأنطولوجية لأرخنة الآنية. ويدل كشف بنية الأرخنة، والظروف الوجودية ـ الزمانية لإمكانيتها على أن أحدا قد توصل إلى فهم أنطولوجي للتاريخية» (ص427).

(23) تتلاعب اللغة الألمانية هنا بجذور المفردات حين تقسم كلمة (Selbstastandigkeit) التي تعني دوام الذات) إلى مقاطعها المكونة بما يعني حفظ الذات واستمرارها، كما في قولنا يحافظ على وعده ويفي به. ويربط هيدغر بصراحة سؤال «من؟» بسؤال الذات: «لقد حددنا سؤال دوام الذات بكونه «من» (أو فاعل) الآنية» (ص427).

(24) «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علما دقيقا فقط إلى إيضاح اشتقاقه الأنطولوجي من تاريخية الآنية....وعند تحليل تاريخية الآنية سنحاول أن نبين أن هذا الكيان ليس بزماني لأنه يبرز في التاريخ، بل إنه على العكس، يوجد تاريخيا، وهو يوجد بهذه الطريقة فقط لأنه زماني في أساس وجوده» (ص428).

(25) لا تسهل الإجابة الأولية من مهمة إقامة كتابة التاريخ على أساس التاريخية، إذ كيف يمكننا الانتقال من تاريخ أي شخص لتاريخ الكل؟ أليست أنطولوجيا الآنية واحدية بإسراف من هذه الناحية؟ سنرى لاحقا إلى أي حد تجيب انتقالة جديدة من المصير الفردي إلى القدر الجماعي عن هذه المعضلة الكبرى.

(26) يوجد في الألمانية هنا تلاعب في تصريف الألفاظ بحسب اشتقاقاتها اللغوية. واللغة الإنجليزية أكثر تمثيلا من الفرنسية لهذه الاشتقاقات، بحكم قرابتها من الألمانية.

(27) لست أنكر أن الاختيار المتعمد لمثل هذه التعبيرات (في نص لنتذكر أنه طبع عام 1927) قد وفر عتادا للدعاية النازية، وأنه ساهم في ربط هيدغر بالأحداث السياسية التي جرت في تلك السنين المظلمة. ولكن يجب القول أيضا إنه لم يكن الشخص الوحيد الذي تحدث عن الجماعة (بدلا من المجتمع) وعن الكفاح والانقياد والإخلاص. من ناحيتي أود أن أتهم بدلا منه الانتقال غير المشروط نحو العالم الجماعي في أكثر الموضوعات جوهرية، وهو الوجود ـ نحو ـ الموت، برغم التأكيد الذي تكرر مرارا على أن الوجود ـ نحو ـ الموت غير قابل للنقل. فهذا الانتقال مسؤول عن مخطط فلسفة سياسية بطولية ومأساوية منفتحة على سوء التطبيق. ويبدو كما لو أن هيدغر قد رأى المصادر التي يمكن أن يوفرها مفهوم «الجيل» كما طرحه دلتاي في مقالة كتبها عام 1875 لردم الهوة بين المصير الفردي والقدر الجماعي: «يكوّن القدر المصيري للآنية مع «جيلها» الأرخنة الأصيلة الكاملة للآنية» (ص436). وسأعود لهذا المفهوم عن الجيل في الفصل الرابع.

(28) عن طريق هذا التعبير الملتوي، يلمح هيدغر في وضع الوجود نفسه في الماضي، وهو وإن كان طريقا مختصرا، لكنه بئير سخط المترجمين.

(29) «إن تكرار ما هو ممكن لا يحمل معه مجددا شيئا كان في الماضي، ولا هو يربط «الحاضر» عائدا به إلى ما سبق أن تقدم» (ص437). فالتكرار، بهذا المعنى، الذي يؤكد الفجوة

في المعنى التي تفصل الانوجاد، الذي يقترن في جوهره بالإقبال ـ نحو، والماضي الذي يتم إنزاله إلى مستوى الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد والجاهزة ـ تحت ـ اليد، يتعارض مع المستقبل الذي يفهمه الحس العام بكونه يعارض على نحو غير جدلي الصفة المحددة والمكتملة والضرورية للماضي في مقابل الطبيعة غير المحددة والمنفتحة والممكنة للمستقبل.

(30) يتلاعب هيدغر هنا مرة آخرى بالجناسات في اللغة الألمانية.

(31) «إن الوجود الأصيل ـ نحو ـ الموت ـ أي تناهي الزمانية ـ هو الأساس الخفي لتاريخية الآنية. إذ لا تصبح الآنية تاريخية أولا في التكرار، بل لأنها تاريخية من حيث هي زمنية، فإنها تستطيع أن تضطلع بنفسها في تاريخيتها عن طريق التكرار. لهذا ليست هناك حاجة حتى الآن لعلم التاريخ» (ص438). ويقارن كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» صراحة بين التكرار والاستباق. ذلك أن الاستباق هو في الحقيقة العودة التكرارية للآنية إلى ذاتها (انظر المشكلات، ص287). وأخيراً يمكن اعتبار كلتا الظاهرتين توجهين أصيلين للحاضر، متميزا عن الآن البسيط.

(32) العنوان الصريح للفقرة (73) هو «الفهم العادي للتاريخ وأرخنة الآنية» (الوجود والزمان، ص429).

(33) «لا ينبغي البحث عن موقع مشكلة التاريخ في علم التاريخ بمعنى العلم الدقيق للكتابة التاريخية» (ص427). «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علما دقيقا فقط إلى إظهار اشتقاقه الأنطولوجي من تاريخية الآنية» (ص428). ومن الجدير بالملاحظة أن هيدغر يستبق، حتى في صياغاته التحضيرية، الحاجة إلى إقران التزمن بالتاريخية بغية تفسير دور التقويم والساعات الزمنية في تأسيس التاريخ كعلم إنساني على وجه التحديد. «حتى من دون علم متطور للتاريخ، تحتاج الآنية الوقائعية وتستخدم تقويما وساعة» (ص429). ويشير هذا إلى أننا انتقلنا من التاريخية إلى التزمن. ولكن يصدر كلاهما عن زمانية الآنية: «تنقلب التاريخية والتزمن ليكونا متساويي الأولية، وهكذا يسوغ العادي للخاصية الزمنية للتاريخ في إطار حدوده» (م.ن.).

(34) لقد ذكرنا آن ما هو تاريخي أولياً هو الآنية. أي أن ما هو تاريخي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في ـ إطار ـ العالم، ليس فقط المعدات الجاهزة ـ تحت ـ اليد بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضا الطبيعة المحيطة بوصفها «تربة التاريخ» (ص433).

(35) سيؤدي مفهوم الأثر دوراً بارزا في محاولتي ترميم الجسور التي أحرقها هيدغر بين المفهوم الظاهراتي عن الزمان وما يسميه بالمفهوم «العادي» للزمان.

(36) خلافا لما يتوقعه القارئ فإن الفقرة الأخيرة من المقطع الخاص بالتاريخية (الفقرة77)، لا تضيف شيئا لموضوعة إلحاق علم التاريخ بالأرخنة، برغم أن هيدغر يتبنى صراحة بعض مفاهيم دلتاي بمعونة الكونت يورك، صديق دلتاي ومراسله. ما يعنى به هو البديل الذي يرى أن فلسفة «الحياة» و«علم النفس» يجب أن تقدم للظاهراتية التأويلية ما يضع الأرخنة على أساس العلوم الإنسانية. وفي مراسلات الكونت يورك، يجد هيدغر تعزيزا لأطروحته القائلة إن ما يحكم منهجية العلوم الإنسانية ليس نمطا خاصا من الموضوعات، بل السمة الأنطولوجية للكائنات الإنسانية، التي أطلق عليها يورك «الآنطية» تمييزا لها عن «التاريخية».

(37) في نهاية الفقرة (75) نقرأ ما يلي. «برغم ذلك، يجب أن نجازف بأن نقيم مشروع تكوين أنطولوجي لعلم التاريخ بوصفه علما دقيقا من خلال تاريخية الآنية. وسوف ينفعنا هذا المشروع في إعدادنا لتوضيح مهمة تحطيم تاريخ الفلسفة تاريخياً ـ أي التوضيح الذي يجب إكماله

فيما سيأتي» (ص444). وبالإشارة على هذا النحو للفقرة (6) من «الوجود والزمان» يؤكد هيدغر أن هذه الصفحات تشير إلى الاستغناء عن العلوم الإنسانية بدلا من المهمة الحقيقية، التي تركها ناقصة في «الوجود والزمان»: «مهمة تحطيم تاريخ الأنطولوجيا» (ص41).

(38) يصرح هيدغر علناً في مطلع دراسته عن التاريخية، أن التزمن كان بمعنى لم يحدد بعد تستبقه التاريخية. وفي السطور الأخيرة من الفقرة (72) التي تفتتح هذه الدراسة نقرأ ما يلي: «مع ذلك، يجب أن تدعى الآنية بالزمانية بمعنى الوجود في الزمان» (ص429). ويجب أن نقر بأنه «ما دام الزمان بوصفه تزمنا «ينبع» من زمانية الآنية، فإن التاريخية والتزمن يتحولان إلى متساويي الأولية. وهكذا يسُوغ التأويل العادي للطبيعة الزمانية للتاريخ، ضمن حدوده الخاصة» (ص429). فضلا عن ذلك، فإن تحول الأحداث في التحليل يتم استباقه في قلب دراسة التاريخية. وقد أعلن صراحة أن تأويل امتداد الآنية عن طريق «ترابط الحياة» لا يستطيع تحليل التاريخية الوصول به إلى خاتمته دون تضمين ما تعلمه اليومية. لكن اليومية لا تقتصر على إنتاج صور السقوط، بل هي تؤدي وظيفة مذكر بالأفق الذي تتجه ضده جميع هذه التحليلات، وهو تحديداً أفق العالم، الذي تهدد ذاتية فلسفات الحياة ـ وينبغي أن نضيف إليها أيضا ميل هيدغر نفسه الذي نراه في تحليلاته المتركزة حول الوجود ـ نحو ـ الموت ـ بإخفائه عن أنظارنا. وخلافاً لكل ذاتية ينبغي أن نقول إن «أرخنة التاريخ هي أرخنة للوجود ـ في ـ العالم» (ص440). أضف إلى ذلك، أننا يجب أن نتحدث عن «تاريخ العالم» بمعنى مختلف تماما عن المعنى الذي استعمل فيه هيغل هذه العبارة، حيث كان تاريخ العالم عنده يتكون من تتابع التصورات الروحية: «مع وجود الوجود ـ التاريخي ـ في ـ العالم، يندمج الجاهز ـ تحت ـ اليد والحاضر ـ تحت ـ اليد في كل حالة بتاريخ العالم» (ن.م.). وليس من شك في أن هيدغر أراد هنا أن يبدد ثنائية العقل والطبيعة. «بل حتى الطبيعة هي تاريخية»، لا بمعنى التاريخ الطبيعي الذي يمكن فيه للعالم أن يكون مأهولاً أو غير مأهول. فسواء أكانت الطبيعة تتمثل في الريف أو مكان السكنى أو في مصدر للاستغلال، أو ساحة معركة، أو موقع عبادة، فإنها تجعل من الآنية وجودا ـ في ـ العالم، وبذلك تكون تاريخية، دون إحداث أية مقابلة زائفة بين تاريخ «خارجي» وتاريخ «داخلي» هو تاريخ النفس. «نسمي مثل هذه الكيانات العالم ـ تاريخياً». ولا شك أن هيدغر هنا يقر بأنه يوشك أن يتجاوز حدود موضوعته، ولكنه يدعي أن من شأن ذلك أن يفضي إلى عتبة «اللغز الأنطولوجي عن حركة الأرخنة بشكل عام» (ص441).

(39) يبدأ تحليل التزمن بإقرار أن تحليل التاريخية قد جرى دون اعتبار للواقعة التي ترى أن كل أرخنة تجري في مساقها في الزمان (ص459). ولا يقدم مثل هذا التحليل أية فائدة، سوى أنه تحليل ناقص، إذا كان ينبغي أن يتضمن الفهم اليومي للآنية، التي يعرف فيها كل تاريخ «وقائعياً» بوصفه ما يحدث في إطار الزمان (م.ن.). ولا يتمثل المصطلح الذي يثير مشكلة هنا في «اليومي» (الذي يبدأ الجزء الأول من «الوجود والزمان» بتحليله على هذا المستوى) بقدر ما يتمثل في مصطلحي «وقائعيا» و«الوقائعي» اللذين يشيران إلى رابطة بين تحليل يبقى في إطار عالم الظاهراتية وتحليل ينتمي إلى العلوم الطبيعية والتاريخ. «لو كان من شأن التحليل الوجودي أن يجعل الآنية شفافة أنطولوجياً في جوهر وقائعيتها، إذاً لكان على التأويل الوقائعي «الأنطي ـ الزماني» للتاريخ أن يعطى صراحة ما يستحقه». ويؤكد الانتقال عبر الزمان اليومي من خلال المرور بالزمان العادي إلى الزمان الأولي الأصيل في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» أن التزمن (الذي هو الزمانية

الداخلية)، وهو المرحلة الأخيرة من عملية الاشتقاق في «الوجود والزمان»، ينبع أيضا من الزمان الأولي الأصيل.

(40) «تأخذ الآنية الوقائعية الزمان في الحساب، من دون أي فهم وجودي للزمانية. والحساب مع الزمان نوع أولي من السلوك يجب أن نوضحه قبل الإقدام على قضية ما يعنيه أن نقول إن الكيانات موجودة «في الزمان». فكل سلوك للآنية يجب تأويله من خلال وجوده، أي من خلال الزمانية. يجب أن نبيّن كيف أن الآنية بوصفها زمانية تزمّنُ نوع السلوك الذي يربط نفسه بالزمان بأخذه بغية حسابه. وهكذا فإن السمات السابقة التي أضفناها للزمانية ليست ناقصة وحسب، لأننا لم نصرف الانتباه إلى جميع أبعاد هذه الظاهرة، بل هي أيضا معيبة من حيث المبدأ، لأن شيئاً ما مثل زمان العالم، بالمعنى الدقيق للمفهوم الوجودي ـ الزماني للعالم، ينتمي للزمانية نفسها. فيجب أن نفهم كيف يمكن ذلك ولماذا هو ضروري. وهكذا تمكن إضاءة «الزمان» المألوف لدينا بالطريقة العادية ـ أي الزمان الذي تحدث فيه الكيانات ـ وكذلك تزمن هذه الكيانات» (ص457).

(41) «الاستحضار الذي ينتظر ويستبقي نفسه...أي الاستحضار الذي يؤول نفسه، وهو بعبارة أخرى الذي يؤول وينادى في «الآن» الحاضر هو ما نسميه بالزمان» (ص460).

(42) «تنغلق «الهناك» بطريقة ما تتأسس في زمانية الآنية الخاصة كما تمتد تخارجياً، ومع هذا الانغلاق، يتوزع زمان ما إلى آنية: وبسبب هذا وحده تستطيع الآنية، من حيث هي مقذوفة وقائعياً، أن تأخذ زمانها وتفقده» (ص463).

(43) في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، يحيل الزمان العادي رجوعا إلى الزمان المبدئي الأصيل، عن طريق فهم قبلي أصيل للزمان المحتوى في «الآن»، الذي يضيف في التصور العادي، إلى نفسه تشكيل كل الزمان. ويضمن استعمال الساعة الانتقال بين عملية حساب «الآنات» والفواصل التي تتخللها، وعملية حساب الزمان أو محاسبته (ص257). بهذه الطريقة، فإن التجلي الذاتي لما يفهم قبلياً في التصور المشترك يتسبب بفهم الزمان الأصلي الذي ينسبه «الوجود والزمان» إلى مستوى التزمن. ومن الجدير بالذكر أن الظواهر المنسوبة للحظات مختلفة في «الوجود والرمان» ـ مثل الدلالة (وهي ظاهرة ترتبط باستعمال الساعات) وقابلية التوقيت والاستغراق الناشئ عن الامتداد والعمومية ـ تجتمع جميعاً في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ص261). على سبيل المثال، يتشكل زمان العالم بفضل آلة تشير إلى الآلات الأخرى جميعا على مستوى الفهم اليومي.

(44) «مثل هذا الحساب لا يحدث عرضياً، بل إن له ضرورته الوجودية ـ الأنطولوجية في الحالة الأساسية للآنية بوصفها هما. فلأنه جوهري بالنسبة للآنية التي توجد سقوطاً كشيء مقذوف، فإنه يؤول زمانه تأويلا مهموما عن طريق حساب الزمان. وفي هذا تتزمن العمومية «الواقعية»، ولذلك ينبغي أن نقول إن انقذاف الآنية هو السبب في أن هناك زمانا عاما» (الوجود والزمان، ص464).

(45) «لقد أسلمت الآنية في انقذافها إلى تغيرات الليل والنهار. يهبها النهار بإشراقه إمكانية الرؤية، ويستلبها منها الليل» (ص465). ولكن ما النهار، إن لم يكن ما تمنحه الشمس؟ «توقّتُ الشمس الزمان الذي يتأول في الهم. ومن خلال ذلك التوقيت ينشأ أكثر المعايير «طبيعية» للزمان ـ وذلك هو النهار...تتأرخن الآنية يوماً فيوماً بسبب طريقتها في تأويل الزمان بتوقيته، وهذه طريقة يظللها الانقذاف إلى الهناك» (ص465).

(46) «وهكذا فحين يقاس الزمان، فإنه يجعل عاماً بطريقة نواجهه فيها في كل مناسبة وفي كل حين وعند كل شخص بوصفه «الآن والآن والآن». وهذا الزمان الذي يحظى به «عالميا» في الساعات هو شيء نقترب منه بوصفه تعدداً حاضراً ـ تحت ـ اليد من الآنات، برغم أن قياس الزمان لا يتوجه موضوعياً نحو الزمان بذاته» (ص470). ونتائج ذلك فيما يتعلق بكتابة التاريخ متنوعة بحيث نعتمد هذه الكتابة على التقويم والساعات. «من الناحية العملية، كان يكفي لنا أن نشير إلى «الارتباط» العام لاستخدام الساعات مع الزمانية التي تستغرق زمانها. وتماما مثلما ينتمي التحليل الملموس لحساب الزمان الفلكي في تطوره الشامل للتأويل الوجودي ـ الأنطولوجي للكيفية التي تُكتشف فيها الطبيعة، فإن تأسيس المواقيت التأريخية والتقويمية يمكن وضعه في مدار مهام تحليل معرفة علم التاريخ وجودياً» (ص471).

(47) «مع انكشاف العالم، يكون زمان العالم قد جُعل عاماً، حتى يفهم كل وجود مهتم زمانياً من بين الكيانات في ـ إطار ـ العالم هذه الكيانات احتراساً بوصفها تتواجه في الزمان» (م.ن.).

(48) «ليس لهذا الوجود ـ هناك نهاية يقف عندها تماماً، بل هو يوجد متناهياً» (ص378). واللاتناهي هو نتاج كل من الانحراف والتسوية. كيف يمكن لزمانية غير أصيلة، من حيث هي دخيلة أو غير أصيلة، أن تزمّن زماناً لامتناهياً من المتناهي؟ «فقط لأن الزمان المبدئي الأصلي متناهٍ يستطيع الزمان المشتق أن يزمن نفسه بوصفه لامتناهياً. وفي الترتيب الذي نتناول به الأشياء من خلال الفهم، لا يصبح تناهي الزمان مرئياً تماماً حتى يتكشف أمامنا زمان لا نهاية له، وبذلك نقارن بينهما» (ص379). والوعد بلاتناهي الزمان، الذي يشتقه «الوجود والزمان» من الإخفاق في التعرف على تناهي الوجود ـ نحو ـ الموت، سيربط مباشرة في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» بـ«عدم الانتهاء» المميز لسلسلة الآنات في التصور العادي عن الزمان. ومن باب الاطمئنان، تتعرض محاضرات عام 1927 أيضا لذكر تناسي الآنية لتناهيها الجوهري، ولكنها لا تفعل ذلك إلا لتضيف «ليس من الممكن المضي إلى تفاصيل أكثر هنا عن تناهي الزمان، لأنه يرتبط بالمشكلة العصيبة عن الموت، وليس هذا بالموضع المناسب لتحليل الموت في ارتباطه هذا» (المشكلات الأساسية، ص273). هل يعني هذا أن تناهي الزمان أقل اندماجاً بالوجود ـ نحو ـ الموت في هذه «المحاضرات» منه في «الوجود والزمان»؟ يتلقى هذا التشكيك ما يسنده من الإضافة ـ التي سنعود إليها في الصفحات الختامية ـ عن إشكالية الزمانية والزمانية العميقة. إذ تشير هذه الإشكالية، التي هي جديدة على «الوجود والزمان»، إلى أولية سؤال أفق أنطولوجي يتطعم الآن بالصفة التخارجية للزمان، تنبع فقط من تحليلية الآنية.

(49) «في الطريقة اليومية التي نكون فيها مع آخر ما، تبقى متوالية «الآنات» التي تمت تسويتها غير ملحوظة تماما فيما يتعلق بأصلها في زمانية الآنية الفردية» (الوجود والزمان، ص477).

(50) تحظى هذه الملاحظة بأهمية فائقة بالنسبة لنا لأن مشروعية التاريخ تستدعى هنا باعتبارها «مفهومة على نحو ما كحدوث في إطار الزمان» (ص478). ويلعب هذا النوع من التعريف الغامض للتاريخ دورا مهما في المناقشات التالية لمنزلة التاريخ في علاقته بالظاهراتية التأويلية.

(51) يترجم هيدغر هذه الفقرة على النحو التالي: Das namlich ist die Zeit: das Gezahlte an der im Horizont des Fruher und Spater begegnenden Bewegung. وفي

الترجمة الإنجليزية من «الوجود والزمان» نقرأ ما يلي: (فالزمان هو هذا: ما نعده في الحركة التي نقابلها في إطار أفق السابق والبعد). (ص473). وتوحي هذه الترجمة بغموض تعريف حصلت فيه التسوية من قبل، ولكنها بقيت غير قابلة للتمييز، حتى وإن اعترفت بإمكانية تأويل وجودي. وسوف أحجم عن إصدار حكم محدد حول تأويل التصور الأرسطي للزمان عند هيدغر. وقد وعد هو نفسه بالعودة له في القسم الثاني من «الوجود والزمان» بعد مناقشة قضايا الأنطولوجيا القديمة. وتسد «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» هذه الثغرة (ص232 ـ 256). وتكتسب مناقشة مقالة أرسطو عن الزمان أهمية كبرى في الاستراتيجية التي طورتها محاضرات عام 1927 بحيث إنها تحدد نقطة البدء في طريق العودة من المفهوم العادي عن الزمان إلى مفهوم الزمان المبدئي الأصيل. إذ يدور كل شيء حول تأويل «الآن» الأرسطي. ولدينا أيضا نصوص مهمة كتبها هيدغر عن «الطبيعة» لأرسطو، ترمم السياق القديم لمعنى «الطبيعة» عند الإغريق، التي يزعم هيدغر أن الفلاسفة ومؤرخي الفكر الإغريقي قد أساءوا التعامل معها. انظر: تعليق حول معنى الطبيعة عند أرسطو في كتاب الطبيعة B،1، محاضرات ألقيت عام 1940، في هيدغر: قضايا2، ترجمة فيديه (باريس غاليمار، 1968)، ص165. وقد نشر الأصل الألماني مع ترجمة إيطالية مقابلة لها غزولي، عام 1958.

(52) «منذ أرسطو وجميع المناقشات عن مفهوم الزمان تتشبث مبدئياً بالتعريفات الأرسطية، أي أنها بأخذها الزمان كموضوعة مركزية لها، تأخذه كما يكشف عن نفسه في الهم الاحتراسي» (الوجود والزمان، ص473). ولن أناقش هنا الملاحظة الشهيرة في «الوجود والزمان» حيث يشار إلى أن «الأسبقية التي منحها هيغل للآن الذي تمت تسويته توضح أنه عند تعريف مفهوم الزمان خاضع لسيطرة الطريقة التي يفهم بها الزمان فهما عادياً، وهذا يعني أنه هو أيضا تحت سيطرة المفهوم التقليدي عنه» (ص484). ويقدم جاك ديريدا ترجمة وتأويلا لهذه الملاحظة في (الكتابة والوجود: ملاحظة عن ملاحظة في الوجود والزمان) في «هوامش الفلسفة»، (مطبعة جامعة شيكاغو، 1982)، ص29 ـ 67. وبهذا الصدد، يجب أن نذكر أيضا تفنيد دنيس سوش ـ داغيس على محاججة هيدغر الموجهة ضد طريقة هيغل حول تناول العلاقة بين الزمان والروح، المنشور في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 84 (1979): 101 ـ 120. وأخيرا فقد تناول التأويل الهيدغري لأرسطو مرة أخرى إيمانويل مارتينو: «التصور العامي والتصور الأرسطي للزمان»، أرشيفات الفلسفة، 43 (1980) 99 ـ 120.

(53) على سبيل المثال، هانز رايشنباخ: فلسفة المكان والزمان (نيويورك، 1957)، أدولف غرونباوم: المشكلات الفلسفية عن المكان والزمان (دوردريخت وبوسطن، 1973)، أوليفر بورغار: فكرة الزمان وتناظرها مع المكان (باريس، 1963) والمؤلف نفسه: محاضرتان عن اتجاه الزمان، تأليفات، 35، (1977)، ص129.

(54) إنني أتبنى هنا التمييز الذي أجراه هارفي بارو في كتابه «بناء فكرة الزمان» (ستراسبورغ، 1985).

(55) ستيفن تولمان وجون غودفيلد: اكتشاف الزمان (مطبعة جامعة شيكاغو، 1972).

(56) يستشهد تولمان وغودفيلد بقصيدة لجون دن عن كيف يخفق استملاك العالم (ص77).

(57) المصدر نفسه، ص141 ـ 170.

(58) المصدر نفسه، ص 197 ـ 229.

(59) المصدر نفسه، ص251.

(60) لا تتضح الدلالة الكاملة لهذه المفارقة إلا إذا أخذ السرد، مفهوما بمعنى محاكاة فعل، بوصفه معيار هذا المعنى.

(61) كولنغوود: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1964)، ص17. وانظر مناقشتي له في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(62) لا يبدو لي أن الانقطاع بين زمان بلا حاضر وزمان بحاضر يتعارض مع فرضية فايسكر حول لامعكوسية العمليات الفيزيائية ومنطق الاحتمال الزمني. ووفقاً لفايسكر، تفرض علينا فيزياء الكوانتم (الكم) أن نعيد تأويل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية، التي تربط اتجاه الزمان بالتناقص الحراري لنظام مغلق من خلال الاحتمالات. وهكذا يجب فهم التناقص الحراري لحالة معينة بوصفه مقياسا لاحتمال حدوث هذه الحالة ـ حيث تتحول الحالات السابقة الأكثر عدم احتمال إلى حالات لاحقة أكثر احتمالاً. فإذا سألنا ما المقصود باللفظين: «السابق» و«اللاحق» اللذين تنطوي عليهما استعارات اتجاه الزمان أو قوس الزمان، فسيجيب الفيزيائي الشهير بأن كل من ينتمي إلى ثقافتنا، وبالتالي كل فيزيائي، يفهم ضمنا الاختلاف بين الماضي والمستقبل. فالماضي أشبه بنظام الوقائع، وهو غير قابل للتغير. أما المستقبل فهو الممكن. إذاً فالاحتمالية هي التناول التكميمي المطبوع رياضياً للإمكانية. وفيما يتعلق باحتمالية الصيرورة، بالمعنى المباشر الذي تأخذها به الفيزياء هنا، فإنها ستكون دائما في المستقبل. ويستتبع ذلك أن الاختلاف التكميمي بين الماضي والمستقبل ليس بنتيجة من نتائج القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. بل هو يشكل بدلا من ذلك وعدها الظاهراتي. فلكوننا نمتلك في البداية فهما لهذا الاختلاف فإننا قادرون على سلوك هذا المسلك مع الفيزياء. وبتعميم هذه الأطروحة، يمكننا القول إن هذا التمييز تكويني بالنسبة للمفهوم العميق عن التجربة. تستمد التجربة العبرة من الماضي للمستقبل. والزمان، بمعنى الاختلاف التكميمي بين الواقعة والاحتمال، هو شرط إمكانية التجربة. ولذلك إذا افترضت التجربة الزمان مسبقا، فإن المنطق الذي نصف به القضايا المعبرة عن التجربة يجب أن يكون منطقا للأحكام الزمانية، أو بعبارة أدق، للتوجهات المستقبلية. انظر: (الزمان، الطبيعة، الميتافيزيقا) في كتاب «تجربة الزمان»، تحرير: لنك، (شتوتغارت، 1984)، ص22. وما من شيء في هذه الحجة يتحدى التمييز بين الآنات من حيث هي غير قابلة للتمييز والحاضر من حيث هو قابل للتمييز. والاختلاف التكميمي بين الماضي والمستقبل هو فعلاً اختلاف ظاهراتي بالمعنى الذي استعمله هوسرل وهيدغر. مع ذلك فإن القضية (الماضي واقعي، والمستقبل ممكن) تقول أكثر من ذلك. فهي تقرن معاً التجربة المعيشة، التي يكتسب فيها التمييز بين الماضي والمستقبل معنى، وفكرة سياق الأحداث، بما في ذلك فكرا الحالة السابقة والحالة اللاحقة. وتبقى المشكلة التي لها علاقة بانسجام لامعكوسيتين: أي علاقة الماضي/المستقبل على المستوى الظاهراتي، وعلاقة القبل/البعد على مستوى الحالات الفيزياوية، التي تعد فيها الحالات السابقة أكثر عدم احتمال والحالات اللاحقة أكثر احتمالاً.

(63) سنعود باستفاضة إلى مشكلة التوقيت في إطار دراسة شبكة الروابط في المكان عن طريق الفكر التاريخي بين الزمان الكوني والزمان الظاهراتي.

(64) ربما كان هذا هو المعنى الذي يجب أن نعطيه لتعبير (وقائعي) المزعج عند هيدغر. وفي حين أنه يضفي نبرة غريبة على العالمية، وهو مصطلح وجودي، فإنه يتمسك بالعالمية،

بفضل ظاهرة التلويث بين نسقين من الخطاب عن الزمان.

(65) إن اعتراض الدائرية الذي يمكن توجيهه بسهولة لمعكوسية جميع هذه التحليلات ليس أكثر تهديدا هنا مما كان عليه حين أدرت هذه الحجة ضد تحليلاتي الخاصة في القسم الأول من الجزء الأول، حين قدمت مرحلة المحاكاة3. والدائرية علامة صحية في أي تحليل ظاهراتي. ففي كل حدث، يمكن نسبة هذا التشكيك بالدائرية للسمة الملتبسة الأساسية لسؤال الزمان.

المبحث الثاني

(1) الزمان والسرد، 1: 70 ـ 71.

(2) الزمان والسرد، 172 ـ 225.

(3) المصدر نفسه، 2: 100 ـ 152.

(4) المصدر نفسه، 1: 76 ـ 77.

(5) المصدر نفسه، 77 ـ 82.

الفصل الرابع

(1) انظر ما سبق، ص17.

(2) الطبيعة، 4، 12، 220ب1 ـ 222أ9.

(3) قد نصف التحليل التالي بأنه متعالٍ بقدر ما يكون المخاطب فيه هو الجانب الكلي من مؤسسة التقويم. وهكذا يجب أن يتميز دون رفض عن المقاربة التكوينية كما مارسها علم الاجتماع الفرسي في بداية هذا القرن. إذ عوملت مشكلة التقويم هناك في إطار الأصل الاجتماعي للأفكار الحاكمة، بما فيها فكرة الزمان. ويتمثل الخطر في هذه المدرسة الفكرية في أنها تجعل من الشعور الجمعي لهذه الأفكار جميعا شيئا ما شبيها بفكرة النوس أو العقل عند أفلوطين. ويتعاظم هذا الخطر عند دركهايم نفسه في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، حيث كان الأصل الاجتماعي والأصل الديني يميلان إلى التداخل والاختلاط. لكنه أقل حضورا في عمل موريس هولباخ الذي أشرنا إليه من قبل (ص257). لقد تم اختزال مشروع التكوين الكلي للمفاهيم إلى مجرد نسب متواضعة، فنسبت الذاكرة الجمعية إلى جماعة محددة، بدلا من نسبتها إلى المجتمع بأسره. على أن مشكلات الأصل في بعض الأحوال طرحت طرحا جيدا من خلال مشكلات البنى. وتمييز اللحظات المختلفة، المتأصلة في تصور الزمان، كما يعبر دركهايم: «لا يكمن فقط في إحياء ذكرى ما، سواء أكانت جزئية أو كلية، للحياة الماضية. بل إن هناك إطارا مجردا وغير شخصي يحيط ليس بوجودنا الفردي وحسب، بل بوجود الإنسانية برمتها. وهو أشبه بخطاطة غير محدودة تنتشر فيها الديمومة كلها أمام العقل، ويمكن تحديد موضع الأحداث الممكنة جميعا في علاقتها بدلالة ثابتة ومحددة...ويكفي هذا وحده لإعطائنا تلميحا أن مثل ذلك الترتيب يجب أن يكون جمعياً» (الأشكال الأولية، ص23). والتقويم هو الأداة المناسبة لهذه الذاكرة الجمعية: «يعبر التقويم عن إيقاع الفعاليات الجمعية، بينما تكمن وظيفته في تأمين اندماجها في الوقت نفسه» (م.ن.). وهنا يتمثل ما يسهم به علم الاجتماع التكويني في طريقة حاسمة لوصف الروابط المستعملة في التاريخ، الذي نحاول تحرير دلالته لا أصله. ويصح قول الشيء نفسه عن

التساؤلات حول تاريخ التقاويم التي ما زالت مستعملة حتى اليوم، من مثل تقويم جوليان غريغوريان (انظر: كوديرك: التقويم، باريس، 1961).

(4) يولي رينيه هوبير في مقالته: «دراسة مختصرة لتمثيل الزمان في الدين والسحر» في كتابه «قطوف من تاريخ الدين» (باريس، 1909)، أهمية كبرى لفكرة المهرجان. وعلى هذا الأساس، يقترح فكرة «تواريخ حاسمة» ترتبط بضرورة إضفاء نسق على دورية المهرجانات. ولا يقل عن ذلك أهمية كون الفواصل بين هذه التواريخ الحاسمة تتحدد بالأثر البعدي للمهرجانات وتتساوى مع بعضها من خلال عودتها، مع التحفظ أن وظيفة التقويم، بالنسبة للدين والسحر، لا تتمثل في قياس الزمان، بقدر ما تتمثل في إعطائه إيقاعاً، ولضمان التفريق بين أيام السعد وايام النحس، وبين الأزمنة الأثيرة والعصيبة.

(5) في نص مهم بعنوان: «الزمان والأسطورة» (مجلة أبحاث فلسفية، 5، 1935 ـ 36، 235 ـ 51، يؤكد جورج ديموزيل تأكيدا قويا على «اتساع» الزمان الأسطوري، مهما كانت الفروق بين الأسطورة والطقس. وحيث تكون الأسطورة سردا للأحداث التي هي نفسها دورية، يضمن الطقس التطابق بين الدورية الطقسية والأسطورية. وحيث تربط الأسطورة أحداثا فريدة، تنتشر فاعلية هذه الأحداث التأسيسية على امتداد زمان أوسع من زمان الفعل المروي. هنا مرة أخرى، يضمن الطقس التطابق بين هذا الامتداد الطويل للزمان والحدث التأسيسي الأسطوري عن طريق الاحتفال بذكرى ما أو محاكاة ما، إذا تعلق الأمر بأحداث ماضية، أو عن طريق التصور أو التهيئة، إذا تعلق الأمر بأحداث مستقبلية. وفي تأويلية للشعور التاريخي، فإن الاحتفال بذكرى ما، والتحقيق الفعلي، والتصور هي وظائف ثلاث تكمن وراء تقطيع الماضي كتراث، والحاضر كأمر فعلي، والمستقبل كأفق للتوقع وكرؤية قيامية. وحول هذه النقطة انظر ما سيأتي في الفصل العاشر.

(6) إميل بنفنست: «اللغة والتجربة الإنسانية»، ديوجين، العدد 51، (1956): 3 ـ 13، وأُعيد نشرها في كتابه (مشكلات في اللسانيات العامة)، باريس، غاليمار، 1974، 2: 67 ـ 78. وسأشير إلى هذا المصدر الأخير.

(7) أستعير مفهوم الاستناد (étayage) هذا من جان غرانيه: خطاب العالم (باريس، سوي، 1977)، ص218.

(8) النص الأساسي هنا هو الفصل الرابع من كتاب شوتز: ظاهراتية العالم الاجتماعي، ترجمة: جورج ولش وفردريك ليبارت، مطبعة جامعة نورثويسترن، 1967، ص139 ـ 214: «بنية العالم الاجتماعي: الواقع الاجتماعي كما يُجرَّب مباشرة، وعالم الأسلاف، وعالم المعاصرين».

(9) تذكروا النقاش السابق للمشكلة في (الوجود والزمان)، الذي طرحه العبور من الزمانية الفانية إلى التاريخية العامة. ومن الجدير بالذكر أنه في لحظة العبور من فكرة القدر الفردي إلى المصير الجماعي يلمح هيدغر تلميحا وجيزا إلى مفهوم «الجيل» الذي نواجهه في عمل دلتاي كما سأبين فيما بعد: «يمضي المصير القدري للآنية مع وفي داخل «جيله» ليكون الارخنة الأصيلة الكاملة للآنية» (الوجود والزمان، ص436). ويقر هيدغر في الحاشية بالإحالة إلى دلتاي.

(10) إيمانويل كانط. مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ترجمة: تيد همفري، إنديانا بولس، 1983، ص29 ـ 40.

(11) انظر نقاشي لهذه المقالة المهمة في الصفحات التالية.

(12) يناقش دلتاي هذه المشكلة في دراسة مكرسة لتاريخ الأخلاق والعلوم السياسية،

صدرت عام (1875)، وأعيد نشرها في الأعمال الكاملة لدلتاي (لايبزغ، 1924)5: 31 ـ 73. وترتبط سوى صفحات قليلة من هذه المقالة ارتباطا مباشرة بموضوعتنا هنا. وبين المفاهيم المساعدة لهذا التاريخ، يهتم دلتاي اهتماما خاصا بتلك المفاهيم التي تشكل «حمّالات مساق الحركات الفكرية» (المصدر نفسه، ص36). وأحد هذه المفاهيم هو مفهوم الجيل. ويستفيد دلتاي منه أيضا في سيرة شليرماخر دون تقديم تبرير نظري له أو رؤية المصاعب التي ينطوي عليها. أما مقالة منهايم فأعمق تحليلاً: كارل منهايم: «مشكلة الأجيال» في مقالات في علم اجتماع المعرفة (لندن، 1952) ص276 ـ 322. كما يعطي فيها مصادر أخرى للمناقشة التي جرت عام 1927، حين نشرت هذه المقالة للمرة الأولى.

(13) لقد لاحظ مفكرونا قلة عدد الأفراد الذين ينتمون إلى فئة عمرية واحدة ويكونون معاصرين لبعضهم، كما لاحظوا كيف أن أفرادا من أعمار مختلفة يشتركون بمثل فكرية في لحظة تاريخية معينة. ويجد منهايم في عمل مؤرخ الفن بنتر فكرة لاتعاصرية المتعاصرين (في مقالته «مشكلة الأجيال»، ص285). وقرابتها من مفهوم هيدغر عن المصير ليست بخافية. ويستشهد منهايم بنص هيدغر من «الوجود والزمان» الذي ناقشناه سابقا في الفصل الثالث.

(14) حول الجوانب البيولوجية والنفسية والثقافية والروحية لفكرة النمو والكبر ما زال كتاب ميشيل فيلبرت: مقاييس الأعمار (L'Echelle des ages) (باريس، 1968) العمل النموذجي.

(15) لا يجعل دلتاي من فكرة الاستمرارية هذه، التي تتيح له المقاطعات والتراجعات، والتجديدات اللاحقة، والانتقالات من ثقافة إلى أخرى فكرة صارمة جدا. والشيء الجوهري أن الارتباط بين القديم والجديد لا يعاني من انقطاع تام. وسأتناول فيما بعد (الفصل التاسع) مرة أخرى مناقشة مشكلة الاستمرارية في التاريخ.

(16) يتمثل مرجعه في التأمل الخامس من كتاب هوسرل «تأملات ديكارتية» حيث يحاول هوسرل أن يعطي لمعرفتنا بشخص آخر نصابا حدسيا يجعلها ترقى إلى المستوى نفسه الذي يجري فيه التأمل الذاتي، عن طريق تمثيل بالمماثلة لظاهرة الازدواج. لكن شوتز، خلافا لهوسرل، يعد مشروع تشكيل تجربتنا بالآخر في إطار وبدءا من الشعور الذاتي أمرا عديم النفع ولا جدوى منه، بل ضارا. وتجربة وجود الشخص الآخر، في رأي شوتز، معطى لا يقل بدائية وأصالة عن تجربة وجود الذات، ويبغي أن تضاف لها مباشرة. لكن هذه المباشرة لا تتطابق تطابقا تاما مع العملية المعرفية كما في الإيمان العملي. ونحن نؤمن بوجود ذلك الشخص لأننا نمارس تأثيرنا عليه ومعه، ولأننا نتأثر بأفعال ذلك الشخص. بهذا المعنى، يعيد شوتز اكتشاف بصيرة كانط العظيمة في كتابه «نقد العقل العملي»: القائلة إننا لا نعرف الشخص الآخر، لكننا نتعامل معه أو معها، كشخص أو شيء. ويتم الإقرار بوجود الآخر ضمناً بكوننا نتجه بذواتنا نحو ذلك الشخص بطريقة أو أخرى.

(17) عند فيبر أيضا يشكل «التوجه نحو الآخر» بنية العمل الاجتماعي (انظر الاقتصاد والمجتمع، تحرير: غونتر روث وكلوس فتش، ترجمة: فيشوف، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1978). فنحن عمليا نؤثر ونتأثر بالشخص الآخر.

(18) الأخلاق، القسم الثاني، في: الأعمال الأساسية لبندتو اسبينوزا، ترجمة: إيلوز (نيويورك، 1955)، 2: 82.

(19) لا يصح أن نقول إن الخيال لا يلعب دورا في هذه العلاقات التي يعتبرها شوتز

مباشرة. وتتطلب دوافعي أصلا، إذا ما أريد لها أن تكون واضحة، نوعا من إعادة التفعيل الخيالية. وكذلك الحال مع شريكي. على سبيل المثال، حين أوجه إليك سؤالا، فأنا أتخيل في زمن المستقبل التام كيف ستكون قد أحبت عنه. وبهذا المعنى تكون حتى العلاقة الاجتماعية التي يزعم أنها مباشرة ملأى بالوساطات الرمزية أصلا. ويتأكد التزامن بين تباري شعور عن طريق المقابلة بين الدوافع المتطلعة في أحدهما والدوافع التفسيرية في الآخر.

(20) «على العكس تماما، فكل تجربة عن المعاصرين هي تجربة تنبؤية بطبيعتها. فهي تتكون من خلال أحكام تأويلية تتضمن معرفتي الكاملة بالعالم الاجتماعي، وإن تكن بدرجات مختلفة من الوضوح» (المصدر نفسه، ص183). من الجدير بالانتباه بشكل خاص أن شوتز ينسب ظاهرة «التعرف» إلى هذا المستوى المجرد، بمعنى مختلف عن المعنى الذي أعطاه لها هيغل، من حيث هو «مركب من تأويلاتي الخاصة لتجاربه» (ص184). في حين أن تعبيره هو «مركب تعرف» (المصدر نفسه).

(21) إنني أتابع التمييز الواسع في تحليل شوتز بين توجه ـ النحن وتوجه ـ الهم، بين نوع مباشر من التوجه وشكل مجهول قائم على التنميطات. ويولي شوتز عناية كبرى لاستيضاح هذا التضاد بدراسة دقيقة (يتألق فيها بحق) لدرجات المجهولية في عالم المعاصرين. والنتيجة هي سلسلة من المجازات التي تضمر مواصلة السير نحو المجهولية التامة. على سبيل المثال، بعض الأشكال الجمعية ـ مجلس حكم، دولة، أمة، شعب، طبقة ـ ما زالت قريبة جدا منا بحيث نعزو لها الأفعال المسؤولة من خلال المماثلة. بينما تقف الأهداف الاصطناعية (مثل المكتبات) قريبة من قطب المجهولية.

(22) من الغريب أن شوتز لا يكاد يقول شيئا عن عالم الأخلاف. ولا شك أن ذلك عائد إلى أنه يعتبر الظاهرة الاجتماعية شيئا قد تشكل من قبل. ولهذا السبب لا تتداخل إلا بالزمان وصولا إلى الآن الحاضر. ولكنه يعود أيضا إلى أنه يؤكد تأكيدا كبيرا على الجانب المكتمل المحدد أصلا من الماضي. (وهذا شيء موضع جدال وغير مبتوت به. ما دام معنى الماضي بالنسبة لنا يعاد تأويله باستمرار). ولهذا السبب فإن المستقبل عند شوتز يجب أن يكون غير محدد تماما وغير قابل للتحديد أيضا (المصدر نفسه، ص214). (وهكذا يكون المستقبل أيضا غير مبتوت به، ما دام يرتبط عبر توقعاتنا، ومخاوفنا، وآمالنا، وتنبؤاتنا، وخططنا في الأقل ارتباطا حزنيا بأفعالنا). ويمكن القبول بأن عالم الأسلاف غير تاريخي من حيث التعريف، وأن كونه يبقى متحررا تحررا مطلقا موضع خلاف ضمناً. وسأركز لاحقا على تأملات رينهارت كوسيلك عن أفق التوقع لتزوير مفهوم أكثر توازنا وأكثر اكتمالا عن عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاف. وتكمن مساهمة شوتز الكبرى في كونه رأى، على أساس ظاهراتية لتفاعل الذوات ما زالت هوسرلية الطابع، الدور الانتقالي الذي تؤديه السمة المغفلة بين الزمان الخاص والزمان العام.

(23) نقد شهادة الشهود الأحياء مهمة أكثر صعوبة، بسبب الاختلاط الذي لا فكاك منه بشبه ـ الحاضر، الذي يتم تذكره كما عيش فعلا وجرّب في لحظة الحدث، من مجرد ترميم قائم على أساس الوثائق، ومن دون اعتبار التشويهات الناتجة عن انتقاء قائم على المصلحة، أو تغافل الذاكرة.

(24) «ما دامت معرفتي بعالم الأسلاف تصلني من خلال الإشارات، فإن ما تدل عليه هذه الإشارات هو شيء مغفل ومنفصل عن أي تيار شعوري» (المصدر السابق، ص209).

(25) فلنتذكر نقاشنا لرائعة بروديل: «عالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني»، ترجمة: سيان رينولدز (نيويورك، 1972)، في الجزء الأول من هذا الكتاب. ولقد قلنا هناك إن البحر المتوسط نفسه هو البطل الحقيقي لهذه الملحمة، التي تنتهي حين يغير صدام القوى العظمى المسارح. من يقضي نحبه في هذا العمل؟ الجواب تحصيل حاصل: ما من أحد يموت سوى الفانين. لقد رأينا هؤلاء الفانين يعبرون الجبال والوديان والسهول، برفقة البدو والرعاة. رأيناهم يجتازون السهول السيالة، وهم يقودون «الحيوات الخطرة» (المصدر نفسه، ص139)، على جزر معادية، يكدحون فوق مسالك برية وبحرية. ولقد قلت إنني لم أشعر بالآلام التي يعانيها الناس كما شعرت بها في القسم الأول من الكتاب المعنون: «دور البيئة»، إذ يشرف الناس هناك على حافة الحياة والموت. فهل كان بروديل سيدعو القسم الثاني من كتابه باسم «المصائر الجمعية والاتجاهات العامة» لو لم يكن العنف والحرب والاضطهاد تحيل القارئ بلا توقف رجوعا من المصائر الجمعية التي تصنع التاريخ الأرضي إلى المصير الفردي للكائنات الإنسانية، التي يعاني كل منها ويموت كل منها؟ وقواتم الشهداء، أولئك الشهود، من المغاربة واليهود، تجعل الرابطة بين المصير الجماعي والقدر الفردي رابطة لا انفصام لها. وهذا هو السبب في أن بروديل، وهو يتأمل في معنى عمله، يسأل ما إذا كان بتصغيره دور الأحداث والأفراد قد أنكر أهمية الحرية الإنسانية (ص1243)، وقد نسأل بدلا من ذلك، إن لم يكن الموت الذي يسيء التاريخ تناوله هو ذكرانا للموتى. وليس له من خيار غير ذلك، ما دام الموت يشير إلى الرابطة السفلى من ذلك التاريخ التفصيلي الذي تسعى إعادة البناء التاريخي ككل إلى الانفصال عنه. مع ذلك فإن همسة الموت هي التي تبعد بروديل من إقامة «بنيويته» على مقاربة تتسبب تحت الاسم نفسه في الوقت الحاضر ببعض الخلط في العلوم الإنسانية الأخرى، وما يتيح له الخلاص إلى القول: «إنه لا ينحو نحو التجريد الرياضي للعلاقات المعبر عنها بوصفها وظائف، بل بدلا من ذلك نحو مصادر الحياة نفسها في أكثر تعابيرها ملموسية ويومية واستعصاءا واستقلالا» (ص1244).

(26) انظر: Francois Wahl. "Les ancêtres, ça ne se représente pas," in L'Interdit de la représentation (Paris: Seuil, 1984), pp. 31-62.

(27) مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ص30، والتأكيد لي.

(28) الموسوعة العالمية، (باريس، 1968)، 2: 231.

(29) الموسوعة البريطانية (شيكاغو، 1971)، 2: 326.

(30) ستيفان تولمان: استعمالات الحجة (مطبعة جامعة كامبرج، 1958) ص94 ـ 145.

(31) حول تشكيل الأراشيف، انظر: شيلنبرغ: الأراشيف الحديثة: المبادئ والتقنيات (مطبعة جامعة شيكاغو، 1975)، وإدارة الأراشيف (مطبعة جامعة كولومبيا، 1965).

(32) انظر: "Documento/Monumento," Enciclopedia Einaudi (Turin: Einaudi), 5:38-47.

(33) مثل هذه الفجوة تقترحها خاتمة مقالة لوغوف: «إن الوثيقة التي تمتد إلى ما وراء النصوص التقليدية ـ التي هي نفسها متحولة بقدر ما ينكشف التاريخ التكميمي عن كونه ممكنا وذا صلة ـ إلى المعطيات لا بد أن تعامل بوصفها وثيقة/نصبا. وعندها تلح الضرورة على توسيع مذهب جديد قابل لتحويل هذه الوثائق/النصب من مستوى الذاكرة إلى مستوى العلم التاريخي» (ص47). أما الافتراض الضمني هنا فهو النقيض كما قدمه ميشال فوكو في كتابه «حفريات

المعرفة»، ترجمة: سمث، نيويورك، 1972، بين استمرارية الذاكرة وانقطاع التاريخ التوثيقي الجديد. «ليست الوثيقة بالوسيلة المحظوظة لتاريخ هو في الأساس والجوهر ذاكرة، التاريخ طريقة من الطرق التي ينظم بها مجتمع من المجتمعات نفسه ويغلفها بكتلة من الوثائق التي يرتبط بها ارتباطا وثيقاً» (ص6، وقد استشهد به لوغوف، ص45). مع ذلك، يقبل لوغوف بهذا التضاد بين الذاكرة، التي يفترض أن تكون استمرارية، والتاريخ الذي صار انقطاعاً، ولا يبدو أنه يستبعد إمكانية أن يسهم انقطاع التاريخ، بصرف النظر عن خلاصه من الذاكرة، في إغنائها بانتقادها. «تميل الثورة التوثيقية إلى بلورة وحدة معلومات جديدة. وبدلا من أن تفضي إلى الحدث والتاريخ الخطي، وإلى الذاكرة المتواصلة، يعبر الموقف الأثير إلى المعطى، الذي يفضي إلى السلسلة وإلى تاريخ انقطاعي. تعيد الذاكرة الجمعية تقييم نفسها، فتنظم نفسها في إرث ثقافي. وتختزن الوثيقة الجديدة في أصول المعطيات، ويعتنى بها عن طريق مثل هذه البنى. هنا يكون قد ظهر حقل دراسي جديد، حقل ما زال يدرج في خطواته الأولى، وهو ينبغي أن يجيب بألفاظ معاصرة عن مطالب الحسابات، كما يرد على الانتقادات التي تزداد باستمرار لتأثيره في ذاكرتنا الجمعية» (ص42). سنناقش فيما بعد التضاد الذي يجريه فوكو بين استمرارية الذاكرة وانقطاع تاريخ الأفكار، في سياق تحليل مكرس لفكرة التراث، بسبب الموضع الذي تحتله فكرة الانقطاع هناك (انظر: الفصل العاشر).

(34) يعج كتاب مارك بلوخ: صنعة المؤرخ، ترجمة: بتنام (نيويورك، 1953)، بعدد من المصطلحات المترادفة مع بعضها، مثل: الشهادة، البقايا، الشواهد، المخلفات، وأخيراً: الآثار (أو كما في الترجمة الإنجليزية للكتاب: المسالك). «ما الذي نعنيه فعلا بالوثيقة، إن لم تكن مسلكاً أو علامة يمكن أن تدركها الحواس، وقد خلفتها وراءها ظاهرة لا يمكن الوصول إليها في ذاتها؟» (ص55). كل شيء تم قوله هنا. ولكنه يظل لغزا عصياً.

(35) إميل ليتريه: معجم اللغة الفرسية، (باريس، 1965)، 7: 1164 ـ 65.

(36) ج. أوستن: كيفية صنع الأشياء بالكلمات، تحرير: أرمسون (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1965).

(37) انظر المصدر السابق، الفصل 3، الملاحظة 34.

(38) الوجود والزمان، ص 432.

(39) تذكروا النص الذي استشهدنا به سابقا: «نحن نجادل بأن ما هو تاريخي في الدرجة الأولى هو الآنية (الدزاين). وهذا يعني أن ما هو تاريخي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في داخل ـ العالم، ولا يتمثل فقط في الزاد والمعدات الجاهزة ـ لد ـ يد، بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضا في الطبيعة المحيطة بوصفها تربة التاريخ نفسها»، (المصدر السابق، ص433).

(40) يهم ما يتبقى من الفقرة المذكورة مباشرة مقترحي عن الأثر بوصفه مقولة واحدة عن الزمان التاريخي: «فهو ينتمي إلى نمط من وجود الآنية المعتدل، وإلى ذلك الفهم للوجود الذي غالبا ما يطغى تقريبا. وهكذا فإن **التاريخ** يكاد في الجزء الأكبر منه يصير مفهوماً **على نحو عام** بوصفه حدوثاً في **الزمان**» (المصدر السابق، التأكيد له).

(41) تحمل الصعوبة في تثبيت استعمال مصطلح (faktisch) في (الوجود والزمان) دليلا على هذه الواقعة.

(42) إيمانويل ليفيناس: «الأثر»، في «إنسانية الإنسان الآخر، مونتبليه، 1972»، ص57 ـ 63.

(43) كما كانت الحال في كل عمل من الأعمال الثلاثة التي تأملناها عند نهاية القسم الثالث في الجزء الثاني: السيدة دالاواي، والجبل السحري، والبحث عن الزمن الضائع.

الفصل الخامس

(1) مع بعض الاستثناءات القليلة، تشير التحليلات التالية، دون اقتباس صريح، إلى النصوص الأدبية التي حللناها في نهاية القسم الثالث من الجزء الثاني والنظريات الظاهراتية التي ناقشناها في بداية القسم الرابع من هذا الجزء.

(2) يعني منهج التلازم أننا يجب أن نكون متنبهين حصراً للاكتشافات التي قدمها القصص بذاته، وإلى الدروس الفلسفية المستقاة منها، قياسا بجميع المحاولات، التي مهما كانت درجة مشروعيتها في إطارها الخاص، لاستكشاف تأثير فلسفي في أصل العمل الأدبي موضوع الاعتبار. ولقد عبرت في مناسبات عدة عن الأسباب التي دعتني لاتخاذ هذا الموقف. انظر: الزمان والسرد، ج2، ص 190.

(3) تستدعي مقارنة هذا الحل بالحل الذي يسهم به التاريخ في التباسات الزمان أن نتأمل في هذه الالتباسات بترتيب معاكس لذلك الترتيب الذي واجهناه في التباسية الزمان. ونحن بهذه الطريقة ننتقل من الالتباسات التي تبتكرها الظاهراتية إلى الالتباسات التي تكتشفها. والحسنات التعليمية للاستراتيجيا التي تبنيناها هنا ليست بالأمر الهين. في المحل الأول، نحن نمضي قدماً نحو المبدأ الكامن وراء التفاوت بين القصص والتاريخ. ثانياً، نتحاشى فخ حصر القصص بإخراج الشعور الداخلي بالزمان، وكأن وظيفة القصص، فيما يتعلق بالخصومة بالمنظورات المتصارعة عن الزمان، كانت محصورة بتراجع بسيط خارج حقل الصراع. ولكن الأمر، على العكس من ذلك، فللسرد أن يقوم باستكشاف هذه الحصومة نفسها بطريقته الخاصة، باقتراح تنويعات محددة عليها. وأخيرا، فإن معالجة القصص لهذه الالتباسات المكوِّنة للزمان الظاهراتي تكتسب مزيداً من الوضوح نتيجة لوضعها على خلفية المواجهة، في قلب القصص، بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني. وهكذا سينبسط أمامنا كامل نطاق الأوجه اللاخطية للزمان.

(4) انظر: هوسرل: أفكار، الفقرة 111.

(5) الزمان والسرد، ج1، ص87.

(6) انظر: فيرنان: الأسطورة والفكر لدى الأغريق، (لندن: روتلج وكيغان بول، 1983)، ص88 ـ 91. وفي هذه المرحلة من تشخيصات الزمان، يبدأ القصص بتجديد علاقاته بالأسطورة.

(7) حول هذه التعبيرات الشعارية لدى بروست، انظر: هانز ـ روبرت ياوس: الزمان والذكرى في البحث عن الزمن الضائع لدى مارسيل بروست (Zeit und Erinnerung in Marcel Proust A la recherche du temps perdu)، هيدلبرغ، 1955.

(8) عن هذا التعبير المستعار من دلتاي: (تلاحم الحياة) انظر ما سبق ص111. وسأعود في ما يأتي من هذا العمل إلى المشكلة نفسها تحت عنوان جديد، هو: الهوية السردية. وستتوّج هذه الفكرة وحدة التاريخ والقصص تحت درع ظاهراتية الزمن.

الفصل السادس

(1) كارل هيوسي: أزمة النزعة التاريخية (توبنغن، 1932)، ص48.

(2) «المفاهيم التاريخية مفاهيم (Vertreungen) يقصد منها أن تدلّ على ما كان موجودا ذات مرة بطريقة أكثر تعقيدا من ذي قبل منفتحة على الوصف الذي لا يستنفد» (م.ن.). وخلافا لثيودور لسنغ، الذي يضفي لديه التاريخ وحده المعنى على ما لا معنى له، فإن هذا التمثيل (المواجه) (Gegenüber) يفرض اتجاها تصحيحيا على البحث التاريخي، مزيلا إياه من الاعتباطية التي يبدو أنها تؤثر في عمل الانتقاء والتنظيم الذي يؤديه المؤرخ. وإلا فكيف يستطيع عمل مؤرخ أن يصحح عمل مؤرخ آخر ويزعم أنه أكثر قربا منه مما حصل؟ وقد التقط هيوسي أيضا رؤية تلك السمات التي يتميز بها التمثيل (المواجه) (Gegenüber) والتي تجعل من النيابة عن لغزا في المعرفة التاريخية، وهي تحديدا بمتابعة ترولتش، الغنى الفائض في التمثيل (Gegenüber)، الذي يجعله يميل نحو جهة ما لا معنى له، بالإضافة إلى البنى المتعددة المعاني للماضي، التي تجذبه نحو المعقولية. وبوجيز العبارة، يتألف الماضي من «كثرة من الاستشهادات الممكنة للتصور التاريخي» (ص49).

(3) يوجد مصطلح (represetance) أي التمثيل لدى فرانسوا فال، (تحر): ما هي البنيوية؟ باريس، 1968، ص11.

(4) من هذه الناحية، يشكل كتاب بلوخ (صنعة المؤرخ) مصدرا كاشفا. فهو يعي وعيا تاما مشكلة الأثر، التي تظهر عنده بتأثير فكرة الوثيقة: «ما الذي نعنيه حقاً بالوثيقة، إن لم تكن أثراً، أي علامة يمكن أن تدركها الحواس، خلفتها وراءها ظاهرة لا يمكن الوصول لها في ذاتها؟» (ص55). وسرعان ما تتحول هذه الإشارة الملغزة إلى فكرة ملاحظة غير مباشرة مألوفة في العلوم التجريبية، مثلما يعتمد الفيزيائي، على سبيل المثال، أو الجغرافي على ملاحظات يجمعها الآخرون. بالطبع لا يستطيع المؤرخ، خلافا للفيزيائي، أن يستغز مظهر الأثر. غير أن نقيصة الملاحظة التاريخية هذه يتم التعويض عنها بطريقتين: إذ يستطيع المؤرخ أن يضاعف عدد تقارير الشهود ويواجه بينهم. وبهذا المعنى يتحدث بلوخ عن بيّنة تلتئم من «مصادر من أنواع مختلفة» (ص67). وفوق كل شيء، فهو يؤكد على تلك الوثائق التي تمثل «شهودا بالرغم منهم» (ص61)، أي تلك الوثائق التي لم يرد منها أن تخبر أو تعلم معاصريها ولا مؤرخي المستقبل. برغم ذلك، فإن هذا الاهتمام، بالنسبة للبحث الفلسفي في الأهمية الأنطولوجية لفكرة الأثر، بالإشارة إلى الكيفية التي ننتمي بها المعرفة من خلال الأثر إلى عالم الملاحظة تميل إلى إخفاء الصفة الإلغازية لفكرة أثر الماضي. وتعمل الشهادات الموثقة عمل ملاحظات شهود العيان. فنحن نرى الأشياء بعيني شخص آخر. وهكذا يُخلق وهم التعاصر الذي يتيح لنا المساواة بين المعرفة من خلال الآثار والمعرفة بالملاحظة غير المباشرة. مع ذلك، لم يفهم الرابطة بين التاريخ والزمان أحد كما فهمها مارك بلوخ حين يعرف التاريخ بأنه علم «الناس في الزمان» (ص27).

(5) كولنغوود: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1956)، عمل ظهر بعد وفاة مؤلفه، وقد نشر أولاً بتحرير نوكس عام 1946، اعتمادا على سلسلة محاضرات كتبها كولنغوود عام 1936 عندما كان أستاذا للفلسفة الميتافيزيقية في أوكسفورد، ثم راجعها عام 1940. وقد جمع إليها المحرر في القسم الخامس «ملحقاً» يضم أكثر الأجزاء سبقية في العمل الذي أنهاه كولنغوود (ص205 ـ 324).

(6) في الخطة التي تبناها محرر كتاب «فكرة التاريخ»، يلي المقطع الخاص بـ«التاريخ بوصفه تفعيلاً لتجربة الماضي» صراحة المقطع الخاص بـ«الخيال التاريخي» (ص231 ـ 249) الذي كان المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كولنغوود في أوكسفورد، والمقطع الخاص بـ«البنية التاريخية» حيث

تتم مقابلة مفهوم التاريخ الإنساني بمفهوم الطبيعة الإنسانية، وحيث يتم الاهتمام بمفهوم التفعيل مباشرة ودون المرور بتأمل الخيال. ويكون نسق هذا الترتيب ذا معنى، إذا كان التفعيل، دون تشكيل الإجراء المنهجي المميز للتاريخ، يجد غايته ومكانته في المعرفة. وبغية التأكيد على الطبيعة الفلسفية للتفعيل أكثر من الطبيعة الإبستمولوجية، سأتبع النسق التالي. البينة التوثيقية، الخيال التاريخي، التاريخ بوصفه تفعيلا لتجربة الماضي.

(7) لا يكمن السؤال، بالنسبة لكولنغوود، في معرفة الكيفية التي يجب بها تمييز التاريخ عن العلوم الطبيعية، بقدر ما يكمن في إمكان وجود معرفة أخرى للإنسان غير المعرفة التاريخية. وهو يقدم إجابة سلبية بوضوح عن هذا السؤال، لسبب بسيط جدا: وهو أن مفهوم التاريخ الإنساني يأتي ليحتل المكان الذي خصصه لوك وهيوم لمفهوم الطبيعة البشرية: «تكمن الطريقة المثلى للعقل الباحث في اتباع مناهج التاريخ» (ص209). «التاريخ هو ما تريده علوم الطبيعة الإنسانية أن يوجد» (م.ن.). «ينحل علم العقول الإنسانية في التاريخ» (ص220). ويسمي كولنغوود «تأويل البينة» ما أسميه هنا بالبرهان التوثيقي. وهو يقول بهذا الخصوص: «البينة هي الاسم الجمعي للأشياء التي تدعى إشارياً بالوثائق، والوثيقة شيء يوجد هنا والآن، من النوع الذي يستطيع المؤرخ، من خلال التفكير فيها، أن يحصل على إجابات عن الأسئلة التي يسألها بخصوص أحداث الماضي» (ص10).

(8) الطابع السيمياتي لهذه المشكلة واضح، برغم أن كولنغوود لا يستخدم هذه المفردة. فالتغيرات الخارجية ليست ما يتأملها المؤرخون، بل ما ينظرون من خلالها ليميزوا الفكر الذي يكمن فيها (ص214). وهذه العلاقة بين الخارج والداخل تتجاوب مع ما يسميه دلتاي بالتعبير.

(9) إليزابيث أنسكوم: القصد (أوكسفورد، 1957)، ص72.

(10) «الفلسفة تأملية.. تفكر في الفكر» (فكرة التاريخ، ص1). وعلى الصعيد التاريخي، فإن ما يمثله البرهان هو «الماضي الذي يتألف من أحداث جزئية في المكان والزمان، لم تعد تحدث» (ص5). أو ثانية: «أفعال الكائنات الإنسانية التي قامت بها في الماضي» (ص9). ويكمن السؤال في «كيف يعرف المؤرخون؟ وكيف يحيطون فهماً بالماضي؟» (ص3). والتأكيد على جانب الماضي يعني أن السؤال لا يعنى به إلا أناس يتميزون بصفتين: الأولى يجب أن يكونوا مؤرخين لهم خبرة بمهنتهم، والثانية يجب أن يكونوا فلاسفة مؤهلين للتأمل في مثل هذه التجربة.

(11) «كل تفكير هو تفكير نقدي، ولذلك فالفكر الذي يعيد تفعيل أفكار الماضي ينتقدها، وهو يعيد تفعيلها» (ص216). وإذا كان السبب حقاً من داخل الحدث، فإن جهدا طويلا من التأمل وحده يتيح لنا أن نتخيل أنفسنا في هذا الوضع، أي أن نفكر في داخل أنفسنا ما عسى فكر به فاعل فكر الماضي باعتباره مناسبا للقيام به.

(12) تضع العلاقة بين البينة التاريخية والخيال التاريخي البحث التاريخي بأسره في إطار منطق الأسئلة والأجوبة. وقد قدم كولنغوود هذا المنطق في كتابه «سيرة ذاتية» (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1939). ويحيطه غادامر بالإجلال لكونه محاولة لجعل هذا المنطق مساوياً للمنهج الجدلي عند أفلاطون، بعد اخفاق محاولة هيغل. وكولنغوود، من هذه الناحية، مجرد بشير: «فالسؤال والبينة في التاريخ أمران متلازمان. وكل شيء هو بينة تمكنك من الإجابة عن سؤالك ـ السؤال الذي تسأله الآن» (فكرة التاريخ، ص281).

(13) يستطيع كولنغوود حتى اللجوء إلى قول كانط عن الخيال إنه «ملكة عمياء ولكنها لا

يستغنى عنها» حيث «تقوم بالعمل الكامل للبناء التاريخي» (ص241). فللخيال التاريخي وحده «مهمته الخاصة بتخيل الماضي» (242). هكذا نكون على الجهة الأخرى المقابلة لفكرة شهادة شهود العيان التي ننقلها مصادر موثوق بها. «ولذلك فنحن نفتقر إلى المعطيات» (ص249). وتبرر المثالية المتأصلة في هذه الأطروحة عن خيال قبلي في السطور الختامية من المقطع المكرس له: «يجب أن نعتبر خيال المؤرخ صورة من صور الفكر المستقل بذاته، والمحدد لذاته، والمسوغ لذاته» (ص249). بل يجب أن نمضي أبعد من ذلك إلى شبه ـ المماهاة بين عمل المؤرخ وعمل الرواني لإنصاف مفهوم التفعيل: «فكلٌ من الرواية والتاريخ يفسر داته، ويسوغ ذاته، وهو نتاج فعالية مستقلة توثق ذاتها، إذ تتمثل هذه الفعالية في كلتا الحالتين في خيال قبلي» (ص246).

(14) من هذه الناحية، يشكل اقتراح ريكس مارتن في كتابه «التفسير التاريخي: التفعيل والاستنتاج العملي» (مطبعة جامعة كورنيل، 1977) للتقريب بين التفعيل والاستنتاج العملي، أهم محاولة مفيدة أعرفها لربط كولنغوود بفلسفة التاريخ عند دانتو وولش وقبل ذلك عند فون رايت. إذ يجب التفكير معاً وفي وقت واحد بالخيال والاستنتاج العملي والتفعيل.

(15) إن الدستور الروماني، أو تعديلاته التي أدخلها أوغسطس، حين يعاد التفكير فيه، يمثل موضوعاً لا يقل أبدية عن أبدية المثلث عند هوايتهد: «فالخصوصية التي تجعل منه تاريخياً ليست حدوثه في الزمان، بل حقيقة صيرورته معروفاً لنا من خلال إعادة تفكيرنا بالفكر نفسه الذي خلق الوضع الذي نبحث فيه الآن، وبالتالي القدرة على فهم هذا الوضع» (فكرة التاريخ، ص218).

(16) «وهكذا فالعملية التاريخية هي العملية التي يخلق بها الإنسان لنفسه هذا النوع أو ذاك من الطبيعة البشرية بإعادة خلق الماضي الذي هو وريثه في فكره الخاص» (ص226). «ويجب أن يعيد المؤرخ تفعيل الماضي في عقله الخاص» (ص282). وهكذا تميل فكرة التفعيل إلى أن تحل تماما محل الشهادة، التي تكمن قوتها في حفظ آخرية الشهادة وآخرية ما تحققه هذه الشهادة.

(17) يستخدم كتاب «فكرة التاريخ» تعبيرات متكافئة متعددة: «فموضوع التاريخ» ليس بالفعل الفردي كما حدث، بل هو «الفعل الفكري نفسه في بقاته وحياته في مختلف الأزمنة ولدى مختلف الأشخاص» (ص303). ويعني هذا التعرف على «فعالية الذات بوصفها فعالية فريدة تدوم عبر تعدد أفعالها» (ص306). وهذا الموضوع «يجب أن يكون من النوع الذي يستطيع إحياء نفسه في ذهن المؤرخ، ويجب أن يكون ذهن المؤرخ موطن هذا الاحياء» (ص304). «إذاً فالمعرفة التاريخية لها فكرها كموضوع خاص بها، لا الأشياء التي تم التفكير بها، بل فعل التفكير نفسه» (ص305).

(18) يكتسب الاهتمام بالتناتي صبغة قوية جدا لدى المؤرخين الفرسيين. فيوصي فرانسوا فوريه في بداية كتابه «تأويل الثورة الفرسية»، ترجمة: فورستر، مطبعة جامعة كامبرج، 1981، بأن الفضول العقلي يجب أن يقلع عن التمجيد والتبخيس. وإذا استعملنا العنوان الفرسي لأحد كتب جاك لوكوف (وهو المترجم إلى الأنجليزية بعنوان: الزمان والعمل والثقافة في القرون الوسطى، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980)، فإن هناك «عصورا وسطى آخرى» (Un autre Moyen Age) غير العصور الوسطى التي نعرفها. يقول بول فين في كتابه (اختراع الاختلافات: باريس، 1976): «لقد وجد الرومان على نحو دخيل واعتيادي معاً تماماً كما وجد التبتيون، مثلا، أو ماساكوارا، لا أقل ولا أكثر، لذلك يصبح من المستحيل أن نعدهم نوعا من النموذج الرائد» (ص8).

(19) كان هذا النموذج من الإغراء بحيث إنه صار مصدر إيحاء لريمون آرون وهنري مارو.

والجزء الأول من المبحث الثاني من كتاب آرون «مدخل إلى فلسفة التاريخ»، ترجمة: جورج إرون، (بوسطن، 1960)، المعنون: «من الفرد إلى التاريخ»، ينطلق من المعرفة الذاتية إلى معرفة الآخرين، ومن هناك إلى المعرفة التاريخية. صحيح أنه تميل حجته في تفاصيلها إلى الكف عن المتابعة الظاهرة للتقدم وفق هذه الخطة، ولكن لكون توافق الذات مع ذاتها أمرا مستحيلا، يشكل الآخر وسيطاً حقيقياً بيني وبين نفسي. ومعرفتنا بالآخرين، بدورها، لا تضيف أبداً انصهار الضمائر، بل هي تتطلب دائما وساطة العلامات، وبالتالي، فالمعرفة التاريخية، القائمة على أساس أعمال تنبع من مثل هذه الضمائر، تنكشف بأنها لا تقل أصالة عن معرفة الآخرين والمعرفة الذاتية. وهكذا فإن نموذج الإحياء، عند آرون، «ليس بشيء يتعذر الوصول إليه مثلما هو ليس بغريب عن التاريخ» (ص77). وإذا كان فهم الآخرين، عند هنري مارو، من ناحية أخرى، يظل النموذج الأساسي للمعرفة التاريخية، فذلك لأسباب لها علاقة بإقران الإبستمولوجيا بالأخلاق في المعرفة التاريخية. إذ يشترك فهم الآخرين اليوم وفهم أناس الماضي بالجدل (الأخلاقي في جوهره) عن المطابق والآخر. فمن ناحية، نحن نعرف في الأساس ما يشبهنا، ومن ناحية أخرى، يتطلب فهم الآخرين أن نمارس تعليقا منهجيا لما نؤثره بغية فهم الآخر بوصفه شخصا سوانا. وهذا الطابع التشكيكي في كتابة التاريخ الوضعوية هو الذي يمنعنا من التعرف على الهوية في رباط الصداقة الذي يجمع بيننا وبين الآخرين اليوم، وبيننا وبين الآخرين من الأزمنة السابقة. فهذا الرباط أكثر جوهرية من الفضول العلمي، الذي يبقي الآخر على مسافة منا في واقع الأمر.

(20) كثيراً ما تعرضت كلتا المقاربتين المشار إليهما في الملاحظة السابقة إلى الانتقاد من لدن الفلسفة التحليلية بسبب المفارقات المشابهة التي ترفع إلى مصاف فلسفة تجعل من المعرفة التجريبية، وبالتالي الملاحظة الحاضرة، المعيار النهائي للتحقق. فما تؤكدانه عن الآخرين شيء لا يمكن التحقق منه تجريبيا كما لا يمكن تفنيده. وهما أيضا تشتركان، الى حد ما، بالقدرة على تغيير الأماكن، ما دامت أفعال كائنات إنسانية مثلنا في الأساس هي التي يسعى التاريخ إلى أن يقربها بالماضي. وما دامت معرفة الآخرين تنطوي، بل تنطوي أكثر مما ينطوي عليه فهم الذات، على الهوة نفسها بين التجربة المعيشة والاسترجاع. مع ذلك لا يعني هذا أن المشكلة واحدة في كلتا الحالتين.

(21) انظر بول فين· «الصياغة المفهومية للتاريخ» في «عمل التاريخ»، تحرير· جاك لوغوف وبيير نورا (باريس، غالبمار، 1974)، 1. 62 ـ 92. وقد سبق منهج فيبر عن الأنماط المثالية هذه الحركة الفكرية. لكن كتابة التاريخ الفرنسية هي التي أكدت أكثر من سواها على الأثر المقترن باتخاذ مسافة في الصياغة المفهومية التاريخية. فأن نصوغ مفهوميا يعني الإفلاع عن تبني وجهة النظر الخاصة بنا، عن نقص المعرفة والأوهام، وعن لغة أناس الماضي بأسرها. وهو يعني النأي بهم عن أنفسنا رمانيا. أن نصوغ مفهوميا يعني أن نتبنى موقف الإثنولوجي بالفضول المجرد، بل حتى موقف عالم الحشرات.

(22) يقول فين إن الثابت «يفسر تعديلاته التاريخية على أساس تعقيده الداخلي. وبدءا من هذا التعقيد، يفسر أيضا اختفاءه النهائي» (اختراع الاختلافات، ص24). هكذا تكون الإمبريالية الرومانية، على سبيل المثال، تنوعا من تنوعين كبيرين لثابت القوى السياسية في البحث عن الأمن. وبدلا من البحث عن هذا الأمن من خلال تحقيق توازن مع القوى السياسية الأخرى، كما

كان الحال مع الثابت الإغريقي، بقيت الإمبراطورية الرومانية تبحث عنه من خلال غزو الأفق الإنساني بأسره «حتى حدودها، حتى البحر، أو حتى البرابرة، لكي تكون الوحيدة التي ستبقى في العالم حين يندحر كل شيء» (ص 17).

(23) «وهكذا تتيح لنا الصياغة المفهومية لثابت ما أن نفسر الأحداث. ومن خلال التلاعب بالمتغيرات، قد نحيي، على أساس الثابت، تعدد التعديلات التاريخية» (م.ن.، ص18). بل بقوة أكبر: «الثابت وحده هو ما يفرّد» (ص19).

(24) يمضي بول فين أبعد في القول: «إن الوقائع التاريخية قد تكون مفرّدة دون وضعها في مكانها في سياق مكاني ـ زماني» (م.ن.، ص48). بل يقول: «إن التاريخ لا يدرس الإنسانية في الزمان، بل يدرس المواد الإنسانية المنضوية تحت مفاهيم» (ص50). وعلى حساب هذا الثمن، يمكن تعريف التاريخ بأنه «علم الاختلافات، والفرديات» (ص52).

(25) انظر: «العملية التاريخية» في «فعل التاريخ»، 1: 3 ـ 41.

(26) «تخيل أن التاريخ عملية يعني محاولة ...فهمه بوصفه العلاقة بين مكان ما (مقر مجندين، بيتة، حرفة..الخ) وبعض عمليات التحليل (فرع دراسي)» (ص4).

(27) لن تفاجئ هذه الحجة قراء هوركهايمر وأدورنو، أساتذة مدرسة فرانكفورت الكبار، اللذين كشفا عن وجود الرغبة نفسها في الهيمنة باعتبارها عمل عقلانية التنوير. ونجد أيضا صورة ذات صلة بذلك في الأعمال المبكرة لهابرماس، حيث يتم إنكار دعوى العقل الأدواتي إلحاق العلوم التاريخية ـ التأويلية. وتمضي بعض أحكام سيرتو أبعد من ذلك في اتجاه الماركسية التقليدية، فيقترح وجود علاقة خطية وميكانيكية جداً، في تقديري، بين الإنتاج التاريخي والتنظيم الاجتماعي. على سبيل المثال: «من جمع الوثائق حتى نشر الكتاب، ترتبط الممارسة التاريخية ارتباطاً كاملا ببنية المجتمع» (ص13). «يظل التاريخ، باستمرار، تصوره المنظومة التي يتم توسيعه فيها» (ص16). ومن ناحية أخرى، فإن ما يقوله عن إنتاج الوثائق وإعادة توزيع المكان الذي يتضمنها أمر بالغ الإضاءة.

(28) تمتاز بقية النص بفصاحة عالية: «باتخاذه مرة أخرى اسماً قديماً لم يعد يتطابق مع مساره الجديد، قد نقول إن البحث لا يبدأ من «النوادر» (أي بقايا الماضي) لكي يصل إلى تأليف (الفهم الحاضر)، بل هو يبدأ من صياغة صورية (منظومة حاضرة) ليسمح بظهور «بقايا» (هي مؤشرات على حدوده وبهذه الطريقة «ماض» هو نتاج العمل)» (ص27).

(29) بهذه الصيغة، حدد رانكة مثال الموضوعية التاريخية. «لقد أسند التاريخ لنفسه مهمة الحكم على الماضي، وإسداء العبرة للحاضر لمصلحة العصور القادمة. ولا تتبنى الدراسة الحالية مثل هذه المهمة الرفيعة، بل تريد فقط أن تبين ما حدث فعلا» (تاريخ الأمة الرومانية والألمانية من 1494 ـ 1514) في كتاب «أمراء وشعوب» (Fürsten und Volker) تحرير: ويلي إندرياس (فسبادن، 1957)، ص4، استشهد به لبوبارد كرايغر: رانكة: معنى التاريخ، مطبعة جامعة شيكاغو، 1977، ص5. ولا يعبر هذا المبدأ الرانكوي الشهير عن طموح في بلوغ الماضي بذاته، دون الاستعانة بتأويل وسيط، بقدر ما يعبر عن تعهد المؤرخ بالتجرد عن الأفضليات الشخصية جميعا، «بغية التملص من نفسي، وجعل الأشياء ذاتها تتكلم، والقوة القديرة تظهر كما بزغت سابقا في مسار القرون»، كما يعبر رانكة نفسه في مقالته (حول حقب التاريخ الحيادي).

(30) هايدن وايت: ما وراء التاريخ: الخيال التاريخي في أوربا القرن التاسع عشر (مطبعة

جامعة جونز هوبكنز، 1973). و«مدارات الخطاب» (مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1978) هو مجموعة من مقالاته التي نشرت بين عامي 1966 ـ 1977. وسأركز على المقالات التالية التي كتبت بعد «ما وراء التاريخ»: «النص التاريخي بوصفه صنيعة أدبية» و«النزعة التاريخية والتاريخ والخيال المجازي» و«قصص التمثيل الواقعي».

(31) «سوف أتأمل في العمل التاريخي كما يكشف عن نفسه بجلاء، أعني بوصفه بنية لفظية على شكل خطاب نثر سردي يوهم بأنه نموذج، أو أيقونة، للبنى والعمليات الماضية من أجل تفسير ما كانت تعنيه بتمثيله إياها» (ما وراء التاريخ، ص2). أضف إلى ذلك أن وايت يكرر القول إن «الروايات التاريخية توهم بأنها نماذج لفظية أو أيقونات من أجزاء محددة من عمليات تاريخية» (ص30). ونجد عبارات مشابهة تتكرر أيضا في مواد لاحقة على كتابة (ما وراء التاريخ) طموح الاختيار «بنية الحبكة التي يعدها أكثر تناسباً لتنظيم أحداث من ذلك النوع بغية إدراجها في قصة شاملة» (مدارات، ص84). وتكمن براعة المؤرخ في «إقران بنية حبكة معينة بشبكة من الأحداث التي يود أن يهبها معنى من نوع معين» (ص85). في هاتين الصورتين ـ الأكثر تناسبا، والمقترنة ـ تطرح مشكلة استحضار الماضي برمتها إلى جوار عملية حبك.

(32) «سيكون البروتوكول اللغوي ما قبل المفهومي ـ بفضل طبيعته التصورية في الجوهر ـ قابلا للتوصيف من خلال النمط التصنيفي المهيمن الذي يصاغ به» (ما وراء التاريخ، 30). وهو لا يدعى تصورياً بالمعنى الذي أعطيته للمحاكاة1، أي بوصفه بنية الممارسة الإنسانية السابقة على عمل التصور من خلال السرد التاريخي أو القصصي، بل بمعنى بسط العملية اللغوية على مستوى كتلة لم تصنف بعد من البينات التوثيقية. «وعند تحديد خصائص النمط، أو الأنماط، المهيمنة من الخطاب، يتغلغل أحدها إلى مستوى الشعور الذي يتشكل عليه عالم التجربة قبل أن يمكن تحليله» (ص33).

(33) وهذا هو السبب في أن هايدن وايت، في مقابل الثنائية الدارجة في علم اللغة والأنثروبولوجيا البنيوية، يعود إلى المجازات الأربع عند راموس وفيكو. ويقدم مقاله «النص التاريخي بوصفه صنعة أدبية» نقدا مفصلا لثنائية جاكوبسن. وليس من المفاجئ، في هذا الصدد، أن «مدارات الخطاب» ينطوي على مقالات متعددة مكرسة مباشرة أو بصورة غير مباشرة لفيكو، الذي يظهر وكأنه أستاذ وايت الفعلي، يساعده في ذلك كينيث بيرك في كتابه «قواعد المحفزات» (مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969). ويرد تعبير «المجازات ـ الأم» في هذا العمل الأخير.

(34) في الأقل هذا ما أفهمه من التأكيد التالي، الذي يبدو مثبطا لدى الوهلة الأولى: «السخرية والكناية والمجاز المرسل أنواع من الاستعارة، لكنها تختلف عن بعضها في أنواع الاختزالات أو الاندماجات التي تؤثر بها على المستوى الأدبي لمعانيها وفي أنواع الإضاءات التي ترمي إليها على المستوى المجازي. فالاستعارة تمثيلية في الجوهر، والكناية اختزالية، والمجاز المرسل اندماجي، والسخرية نافية» (ما وراء التاريخ، ص34).

(35) يتطرق إلى هذه المشكلة مرة أخرى في مقاله «قصص التمثيل الواقعي» (مدارات، ص122 ـ 134). إذ تؤكد الاستعارة على المشابهة، والكناية على المجاورة، ومن هنا تشتتها في روابط آلية (حيث كان بيرك مسؤولا عن وصف التشتت بأنه اختزال). ويؤكد المجاز المرسل على علاقة الجزء بالكل، ومن هنا يأتي التكامل وبالتالي التأويل العضوي الشمولي. وأخيرا ففي السخرية، حيث يكون موقفها تعليق إبراز التناقضات، نكون بإزاء التباس يؤكد على عدم كفاية كل

توصيف. ويستعيد وايت أيضا ما سبق أن قاله في «ما وراء التاريخ» عن القرابة بين كل مجاز ونمط الحبك: الاستعارة والرومانس، والكناية والمأساة...الخ.

(36) تعطي المقدمة المعنونة «علم التصنيف والخطاب وأنماط الشعور الإنساني» في «مدارات الخطاب» (ص1 ـ 5)، وظيفة أكثر طموحا للعنصر المجازي في الخطاب كله، سواء أكان من نوع واقعي أو خيالي، من الوظيفة التي أسندت إليه في «ما وراء التاريخ». وها هو علم التصنيف يغطي الآن كل انحراف يمضي من معنى إلى معنى آخر «مع كامل الاطمئنان بإمكان التعبير عن الأشياء بطريقة مغايرة» (ص2). فلم يعد ميدانه مكتفيا فقط بتصور الميدان التاريخي، بل هو يمتد إلى جميع أنواع ما قبل التأويل. وهكذا يضع علم التصنيف صبغة البلاغة ضد صبغة المنطق، ولا سيما حين يسعى الفهم إلى جعل غير المألوف والعريب مألوفا لا عن طريق اختزاله إلى برهان منطقي. وهكذا يكون دوره من السعة والعمق بحيث يصير على الدوام مكافئا للنقد الثقافي مع ميل بلاغي في كل عالم يبدأ فيه الشعور، في ممارسته الثقافية، بأن يتأمل نقديا في وضعه. فكل نظام تشفير هو في مستواه العميق نظام مجازي.

(37) «يتيح لنا هذا التصور عن الخطاب التاريخي أن نتأمل في القصة الخاصة بوصفها صورة للأحداث التي تروى حولها القصة، في حين يميد النمط القصصي النوعي بوصفه نموذجا مفهوميا ينبغي أن تتماثل معه الأحداث، حتى تسمح بتشفيرها كعناصر بنية يمكن التعرف عليها» (ص110). والتقسيم إلى بلاغة المجازات ومنطق أنماط التفسير يتم الاستعاضة عنه بتمييز مسرف في الأولية بين الواقعة (المعلومات) والتأويل (التفسير). وبالعكس يتيح تراكبها التراجعي لوايت أن يرد على مفارقة ليفي ـ ستروس في كتابه «الفكر الوحشي» (مطبعة جامعة شيكاغو، 1966) حيث يجب وضع التاريخ بين مستوى صغير، حيث تنحل الأحداث إلى جموع من الدوافع الفيزيو ـ كيمياوية، ومستوى كبير، حيث يوضع التاريخ في كوميات عملاقة تشير إلى صعود وهبوط الحضارات السابقة. وهكذا فهناك حل بلاغي للمفارقة يكمن في أن يمنع وصول المعلومات الفهم ويغفر وصول الفهم المعلومات (مدارات، ص102). وبقدر ما ينظم عمل التصور الواقعة والتفسير كلا للآخر، يسمح للتاريخ نفسه بأن يظل في منتصف الطريق بين الأبعاد القصوى التي أكد عليها ليفي ـ ستروس.

(38) يعني هذا التصور أن تواريخنا محدودة «بمجرد أحكام استعارية نوحي بوجود علاقة مشابهة بين مثل هذه الأحداث والعمليات وأنماط القصة التي نستخدمها عادة لإضفاء معنى مقبول ثقافيا على أحداث حياتنا» (مدارات، ص88).

(39) ليس وايت نفسه بغافل عن هذه الخطورة. ولهذا السبب فهو يريد «فهم ما هو قصصي في كل تمثيل واقعي مزعوم للعالم وكل ما هو واقعي في كل تمثيل قصصي على نحو جلي». وتدلي فقرة أخرى بالملاحظة نفسها: «في تقديري أننا نجرب إضفاء القصصية على التاريخ كتفسير للسبب نفسه الذي نجرب فيه القص الكبير كإضاءة لعالم سكنه مع المؤلف. ونتعرف في كليهما على الصور التي يشكل بها الشعور ويستعمر العالم الذي يريد أن يستوطنه مرتاحا» (ص99). بهذا التصريح، لا يكون وايت بعيدا جدا عما سأتأمل فيه لاحقا بوصفه الإحالة المتقاطعة للقصص والتاريخ. ولكن ما دام لا يكاد يبين لنا ما هو واقعي في القصص كله، فإن ما يتم التأكيد عليه هو الجانب القصصي وحده من التمثيل الواقعي.

(40) «تضمين أن المؤرخين يشكلون ذواتهم كموضوعات ممكنة للتمثيل السردي عن طريق اللغة نفسها التي يستخدمونها لوصفها» (95).

(41) يقر وايت بذلك سلفاً، فالرواية والتاريخ عنده ليسا فقط لا يمكن التمييز بينهما كصنائع لفظية، بل يوحي كلاهما للحاضر بصورة لفظية عن الواقع. وبينما يفتقر أحدهما إلى خصلة التماسك، يستهدف الآخر التطابق، وكلاهما يهدف بطرائق مختلفة إلى التماسك والتطابق. «وبهذين المعيين التوأمين تكون جميع الخطابات المكتوبة إدراكية في أهدافها ومحاكاتية في وسائلها» (ص122). وعلى الغرار نفسه، «التاريخ صورة من صور القصص بقدر ما الرواية صورة من صور التمثيل التاريخي».

(42) إن فكرتي عن الدَين، مطبقة على علاقتنا بالماضي التاريخي، تمتاز ببعض الغرابة مع الفكرة التي تتخلل عمل ميشيل دي سيرتو، التي أعطى تعبيرا مكثفا لها في مقالته الختامية في كتابه «الكتابة والتاريخ»، باريس، غاليمار، 1975، ص312. وتبدو موضوعته محددة. إذ تتعلق بعلاقة فرويد بشعبه، الشعب اليهودي. كما تبدو في كتابه «موسى والتوحيد». لكن قدر كتابة التاريخ هو الذي يخدع نفسه هنا، بقدر ما نجول فرويد في هذا العمل الأخير، في أرض مؤرخين غريبة عنه، أصبحت بسبب من ذلك «مصره» الخاصة. وبتحول فرويد إلى «موسى مصري» يكرر فرويد في «روايته» التاريخية العلاقة الثنائية من الانفصام والانتماء معاً، من الرحيل والدين، وبالتالي الثنائية المميزة لليهود. وإذا كان سيرتو يضع تأكيده على الانخلاع، وفقدان أرض الميلاد، والمنفى في أرض غريبة، فإن إلزام الدين هو الذي يضفي الجدلية على هذا الفقدان وهذا المنفى، محولا إياهما إلى عمل تفجع، فتصبح تلك بداية الكتابة والكتاب، بسبب استحالة امتلاك مكان خاص بالمرء. هكذا يصبح «الدَين والرحيل» (ص328)، «عياب مكان موت بضمه» (ص329). ويربط الدين بالفقدان على هذا النحو، يضع سيرتو تأكيدا أكثر مما أفعل على «تراث موت» (ص329)، ويبالغ في تقديري في الجانب الإيجابي للحياة الذي صارت الحياة بفضله أيضا تراث الممكنات الحية. برغم ذلك، فأنا أنضم له حين أضمن الآخرية في هذا الدين. وبالتأكيد فإن الفقدان هو شكل من أشكال الآخرية. وكون كتابة التاريخ تنطوي على أكثر من مجرد الاحتبال على الموت شيء تشير إليه أصلا الرابطة الوثيقة بين رجوع هذا الدين وعودة المكبوت بالمعنى الذي يستعمله التحليل النفسي للكلمة. ولسنا نستطيع تكرار القول مرارا إن الموتى، الذين ينعاهم التاريخ، كانوا ذات مرة أحياء. وسنرى من خلال بعض التأملات في التراث كيف يتحول التوقع نحو المستقبل وكيف يضفي رجوع كل ما هو تاريخي من خلال لا ـ زمنية الحاضر الصفة الجدلية على هذا الدين، في الوقت نفسه الذي يضفي فيه الدين الجدلية على الفقدان.

الفصل السابع

(1) هانز ـ جورج غادامر: الحقيقة والمنهج، ترجمة: باردن وكمنغ، نيويورك، 1975.
ستصدر ترجمة الكتاب إلى العربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت

(2) يحيل غادامر عامدا إلى التمييز الموروث من تأويلية الكتاب المقدس خلال حقبة نزعة التقوى بين ثلاثة أنواع من «الرهافات»: رهافة الفهم، ورهافة التفسير، ورهافة التطبيق. ونشكل هذه الأنواع الثلاثة من الرهافات معا التأويل. وبمعنى ما فهذا التمييز مشابه للقوس التأويلي الذي تحدثت عنه في مكان آخر، والذي ينبثق من الحياة، ويخترق العمل الأدبي، ليعود إلى الحياة. ويشكل التطبيق الجزء الأخير من هذا القوس.

(3) انظر مقالتي: «التملك»، في كتاب: بول ريكور: التأويلية والعلوم الإنسانية، ترجمة

وتحرير: جون تومسن، مطبعة جامعة كامبرج، منشورات دار علوم الإنسان، باريس، 1981، ص 93 ـ 182.

(4) سأعود في الاستنتاجات إلى هذا التمييز بين «في» و«ما وراء» القراءة.

(5) انظر: الزمان والسرد، 1: 70.

(6) وين بوث: بلاغة القصص (مطبعة جامعة شيكاغو، 1961، ط2، 1982). وتضم الطبعة الثانية خاتمة مهمة. وكان الهدف من هذا العمل، كما جاء في المقدمة، أن يتابع «الوسائل التي يسيطر بها المؤلف على قرائه». ويضيف: «إن موضوعي هو تقنيات القصص غير التعليمي، منظوراً إليها بوصفها فن الاتصال بالقراء ـ أي المصادر البلاغية المتاحة أمام كاتب الملحمة أو الرواية أو القصة القصيرة، حين يحاول، شعورياً أو لاشعوريا، أن يفرض عالمه القصصي على قارئه». لكل ذلك لا يتجرد التحليل النفسي للنصوص المكتوبة (علم الكتابات النفسي) من جميع الحقوق، بل تظل هناك مشكلة أصيلة تنبع من علم نفس الإبداع، وتلك هي مشكلة فهم السبب أو الكيفية التي يتبنى بها مؤلف واقعي قناعاً معينا، هو هذا القناع لا ذاك، أي بإيجاز لماذا وكيف ينتحل المؤلف «النفس الثانية» له ليجعل منها «مؤلفاً ضمنياً». وتبقى مشكلة العلاقات المعقدة بين المؤلف الواقعي والصور الرسمية المتنوعة التي يرسمها لنفسه كما هي تماما (ص71). أنظر أيضا: مقالة بوث المزامنة لكتابه «بلاغة القصص»: «المسافة ووجهة النظر» في «مقالات في النقد»، 11 (1961): 60 ـ 79.

(7) كما يقول بوث: «برغم أن المؤلف يستطيع إلى حد ما أن يختار أقنعته، فإنه لا يستطيع أبداً أن يختار الاختفاء» (بلاغة القصص، ص20).

(8) لا تتعارض واقعية الذاتية إلا من حيث الظاهر مع الواقعية الطبيعية. إذ تنبع الواقعية من البلاغة نفسها التي تنبع منها نقيضتها، وتسعى نحو طمس المؤلف في الظاهر.

(9) انظر: جان بويون: زمان الرواية، باريس، غاليمار، 1946.

(10) من هذه الناحية يبدو سجال سارتر ضد مورياك عديم القيمة. (جان ـ بول سارتر: فرانسوا مورياك والحرية، في «مقالات أدبية وفلسفية»، ترجمة: ميكلسن، نيويورك، 1962، ص7 ـ 25). وحين يتبنى الروائي واقعية الذاتية الفجة، فهو يتخذ من نفسه إلها لا يقل عن الراوي العليم. ويبالغ سارتر مبالغة قصوى في الموافقة الصامتة التي تهب الكاتب الحق في أن يعرف ما يحاول الكتابة عنه. وربما كان من شروط العقد الضمني أن لا يعرف الروائي شيئا على الإطلاق أو أن لا يسمح له بحق معرفة ما يدور في خلد الشخصية إلا من خلال عيني شخص آخر، أما القفز من وجهة نظر إلى أخرى فيظل إيثارا ملحوظا قياسا بمصادرنا في معرفة الآخرين فيما يسمى بالحياة «الواقعية».

(11) سواء «أكان هناك روائي لاشخصي يتخفى وراء راو أو مراقب مفرد، أو تعدد وجهات النظر، كما في «عوليس» أو «حين أرقد محتضرا»، أو سطوح موضوعية كما في «العصر القبيح» أو «الآباء والأبناء» لكوبتن بيرنت، فإن صوت المؤلف لا بصمت من الناحية الواقعية أبدا. بل هو في الحقيقة أحد الأشياء التي نقرأ السرد من أجلها» (بلاغة القصص، ص60).

(12) مرة أخرى، لا تعيدنا هذه التأملات رجوعا نحو علم نفس المؤلف، لأن ما يميزه القارئ عند تأشيراته للنص هو المؤلف الضمني. «نحن نستخلص [وجود المؤلف الضمني] بوصفه نسخة مثالية، أدبية، مختلقة من الإنسان الواقعي، وهو مجموع اختياراته الخاصة» (م.ن.، ص75).

وهذه «النفس الثانية» هي خلق العمل. لأن المؤلف يخلق لنفسه صورة، كما يخلق لي أنا القارئ صورة.

(13) غرانغر: محاولة في فلسفة الأسلوب، باريس، أرمان كولن، 1980.

(14) في السطور الافتتاحية من كتاب «بلاغة القصص» نقرأ ما يلي: «إن إحدى أكثر الوسائل المصطنعة وضوحاً بالنسبة لراوي القصة هي حيلة المضي إلى ما وراء سطح الفعل للحصول على وجهة نظر معتمدة حول ما يجري داخل عقل أو قلب الشخصية» (ص3). ويعرف بوث هذا الصنف على النحو التالي: «لقد سميت الراوي معتمدا أو موثوقا به حين يتحدث أو يتصرف وفق معايير العمل» (م.ن.، ص158).

(15) يرى وين بوث أن السرد الذي لا يمكن فيه تمييز صوت المؤلف [عن صوت الشخصية] وتنتقل فيه وجهة النظر باستمرار، ويستحيل فيه تحديد هوية راو يمكن الاطمئنان له، يخلق نظرة مشوشة، ويسبب الخلط في أذهان قرائه. وبعد إطرائه بروست في اقتياده القارئ نحو إضاءة لا يشوبها غموض، يلتئم فيها المؤلف والراوي والقارئ على المستوى العقلي، لا يخفي بوث هواجسه من استراتيجية كامو في «السقطة». ويبدو له هنا أن الراوي يسحب القارئ إلى انهيار كلامنس الروحي. ولا شك أن بوث لم يخطئ التأكيد على الثمن باهض الكلفة الذي ينبغي أن يسدده القص الذي يفتقر إلى مشورة راو موثوق به. بل قد تكون له مسوغاته في التخوف من أن القارئ الذي يرمى في التشوش ملتبسا، حائراً، إلى حد الشعور بفقدان التوازن، قد ينخدع سراً بالكف عن المهمة التي يعزوها إريك أورباخ للقص، وهي «إضفاء معنى ونظام على حياتنا» (م.ن.، ص371، مقتبسا من أورباخ: المحاكاة، تمثيل الواقع في الأدب الأوربي، ترجمة: تراسك، مطبعة جامعة برنستن، 1953، ص485 ـ 86). ومكمن الخطر آن الإقناع إذا زاد عن حده قد ينقلب إلى ضده. هذه هي المشكلة التي يطرحها «الخبثاء المحتالون» الذين يروون كثيراً من السرد الحديث (ص379). غير أن بوث مصيب في تأكيده، خلافاً لكل علم جمال مزعوم، على أن وجهة نظر الشخصات حين تنقل إلى القارئ وتفرض عليه، لا تمتلك جوانب نفسية وجمالية فحسب، بل جوانب اجتماعية وأخلاقية أيضاً.

ويميل سجاله المتركز على الراوي المجروح برمته إلى آن يبين آن بلاغة النزاهة والتجرد تخفي التزاماً سريا قادراً على إغراء القراء وجعلهم يشتركون، مثلاً، في الاهتمام الساخر بمصير شخصية تميل في الظاهر نحو تحطيم ذاتها. وهكذا يستطيع وين بوث آن يخشى من آن قدرا كبيراً من الأدب المعاصر يمضي قدما، ويتورط في عملية انحلال أخلاقي هي الأقوى تأثيرا في بلاغة إقناع تلجأ إلى استراتيجية غائرة العمق. مع ذلك قد نتساءل من هو الحكم على ما هو ضار في النهابة. وإذا صح آن المحاكمة السخيفة والغريبة لرواية «مدام بوفاري» لا تبرر نقيض آي نوع من الإهانات بحسب الحد الأدنى من الإجماع الأخلاقي الذي لا تستطيع أية جماعة من دونه الاستمرار في البقاء، فإنه من الصحيح أيضا أن أكثر المحاولات ضررا، وأكثرها إغراء ـ على سبيل المثال: محاولة التقليل من شأن المرآة، القسوة، التعذيب، التمييز العنصري، الدفاع عن المتورطين في جرائم، التهكم..الخ ـ تستطيع إلى حد ما على مستوى المخيال، أن تمتلك وظيفة آخلاقية: بوصفها وسيلة من وسائل التناتي والتبعيد.

(16) هنري جيمس: فن الرواية، تحرير: بلاكمور، نيويورك، 1934، ص153 ـ 54.

(17) وهذا هو السبب فقط في أن بوث لا يستطيع الثقة في المؤلفين الذين يولدون التشوش.

ويحتفظ بإعجابه للمؤلفين الذين لا يكتفون بخلق الوضوح وحسب، بل يخلقون قيما كلية جديرة بالتقدير أيضا. ويأتي رده على هؤلاء النقاد في الخاتمة التي أضافها للطبعة الثانية من «بلاغة القصص»: «البلاغة في القصص والقصص كبلاغة، بعد إحدى وعشرين سنة» (ص401 ـ 57). وفي مقالة أخرى: «الطريقة التي أحببتُ بها جورج إليوت: الصداقة مع الكتب بوصفها استعارة مهملة»، مجلة كينيون، 11: 2 (1980): 4 ـ 27، يقدم للعلاقة الجدلية بين النص والقارئ نموذج الصداقة التي يجدها في الأخلاق الأرسطية. ولذلك يرتبط بهيري مارو، الذي تحدث عن علاقة المؤرخ بأناس الماضي. والقراءة، أيضاً، كما يرى بوث، يمكن أن تغتني بظهور الفضيلة التي كان يشيد بها القدماء.

(18) «بوجير العبارة، يجب أن يهتم الكاتب حول كون رواته واقعيين أو لا، اهتماما أقل من اهتمامه بالصورة التي يخلقها لنفسه، صورة مؤلفه الضمني، وأنها صورة يطمئن إليها القراء المحترمون ويعجبون بها» (بلاغة القصص، ص395). «حين تتكون الأفعال الإنسانية لتخلق عملا فنيا، فإن الصورة التي تصنع لا يمكن فصلها أبدا عن المعاني الإنسانية، بما فيها الأحكام الأخلاقية، الموجودة ضمنا حيثما يتصرف الإنسان» (ص397).

(19) «يصنع المؤلف قراءه...لكنه إذا كان يصنعهم جيدا ـ أي أنه يجعلهم يرون ما لم يروه من قبل، وينقلهم إلى نظام جديد من الإدراك والتجربة معاً ـ فإنه يجد مكافأته في الأنداد الذين صنعهم» (ص379).

(20) ميشيل شارل: «بلاغة القراءة» (باريس، 1977). «إنها قضية فحص الكيفية التي يقدم بها، بل حتى «ينظر» فيها النص ضمنا أو صراحة، للقراءة أو القراءات التي نقوم بها فعلا أو قد نقوم بها، وكيف يتركنا أحرارا (كيف يجعلنا أحرارا) أو كيف يقسرنا ويكرهنا» (ص9). ولن أحاول استخراج نظرية كاملة النضج من عمل شارل، لأنه أصر على الإبقاء على الطبيعة «التجزيئية» لتحليله القراءة، التي يرى أنها يجب أن تكون «موضوعا مصمتا، متعددا، كلي الحضور» (ص10). والنصوص التي توجه قراءتها معياريا بل تسجلها في داخل حدودها الخاصة تشكل استثناء وليست القاعدة. والحقيقة أنها تشبه الحالة الحدية للراوي المجروح على الإطلاق الذي اقترحه وين بوث. فتتسبب هذه الحالات الحدية بتأمل يمكن له أن يقول إنه يمضي إلى الحد، تأمل يستمد تحليلا نموذجيا من الحالات الاستثنائية. وهذا هو التوسيع المشروع الذي يقوم به شارل حين يتطرق لذكر «واقعة جوهرية ترى أن القراءة تنتمي إلى النص، وهي مسجلة فيه» (ص9).

(21) حول التذبذب بين القراءة والقارئ، انظر ص24 ـ 25 (الملاحظة الثالثة). إذ لا تفلت نظرية القراءة من البلاغة «بقدر ما تفترض مسبقا أن أية قراءة تحول القارئ وبقدر ما تسيطر على هذا التحويل» (ص25). وفي هذا السياق، لم تعد البلاغة المعنية بلاغة النص، بل بلاغة أية فعالية نقدية.

(22) الحدود بين القراءة والقارئ غير مرسومة بوضوح: «في النقطة التي نقف عندها الآن، يعتبر القارئ مسؤولا عن هذه القراءة المدرسية التي وُصفت لنا، وهكذا فالمقابلة الآن بين نزق الكاتب وجدية القراءة» (ص48). لكن هذا الحكم سرعان ما يقابله الحكم التالي. «لا شك أن أخوة القراء للمؤلف هي من تأثير النص. إذ يفترض الكتاب وجود تعقيد ينكون في الواقع من كسر وقطع» (ص53). لكننا نقرأ لاحقا بخصوص اللجوء إلى النص أن «هناك عملية يطلق لها

الحراك سيكون في نهايتها القارئ، بالضرورة (أي القارئ المكتمل)، مؤلف الكتاب» (ص57). وفيما بعد: «يصفنا المدخل، نحن قراء النص الذين نقرأه، وهو يصفنا من حيث نحن مشغولون بقراءته» (ص58).

(23) «تخفي المسلمة القائلة باكتمال العمل أو انغلاقه عملية التحويل المنظمة التي تشكل «النص ـ الذي ـ يجب ـ أن ـ يقرأ»: فالعمل المغلق هو العمل الذي قرئ سابقا، وفقد بسبب ذلك فاعليته وقوته» (ص61).

(24) حين يقول شارل ذلك، فهو لا يبيح لنفسه أن يتراجع عن أطروحته القائلة إن القراءة مسطورة في النص. «ومرة أخرى، فإن الزعم أن القرار حر هو أثر من آثار النص» (ص118). وهكذا ففكرة «الأثر» تتيح لنا أن نخرج من النص ونبقى فيه في الوقت نفسه. وهنا أرى حدود تناول شارل. فنظريته في القراءة لا تتدبر مطلقا أن تحرر نفسها من نظرية الكتابة، حين لا تستدير فقط إلى نظرية، كما هو واضح من القسم الثاني من كتابه، حيث يعلمنا جينيت وبولان ودومارسيه وفونتانيه وبرنار لامي وكلود فلوري وكوردومي فنا عن القراءة، متضمنا تماما في فن الكتابة والكلام والمناقشة، بشرط أن يبقى مخطط الإقناع قابلا للإدراك. «إنها قضية فعل، وكأن النص والكتابة مندمجان بالبلاغة، إنها قضية إظهار أن إعادة قراءة البلاغة ممكنة على أساس تجربة النص والكتابة» (ص211). غير أن استهداف المتلقي لا يحدد وجهة النظر البلاغية ويكفي أن يقيها من الذوبان في وجهة النظر الشعرية. ولكن ما يفعله القارئ هنا غير مأخوذ بنظر الاعتبار بقدر ما يكون استهداف المتلقي المسجل في داخل النص هو قصده. «إن تحليل ببة «آدولف» هو تحليل للعلاقة بين النص وتأويله، حيث لا يمكن معاملة أي من هذين العنصرين بمعزل عن الآخر، فالبنية لا تشخص...مبدأ سبق موجود سابقا في النص، بل «استجابة» النص للقراءة» (ص215). هنا يتداخل كتاب ميشيل شارل عن «بلاغة القراءة» بكتاب ياوس «نحو جمالية للتلقي» الذي سأناقشه فيما سيأتي، بحيث ينضوي تاريخ تلقي نص ما في تلقّ جديد له، وبهذه الطريقة، يسهم في إغناء معناه الحالي.

(25) صحيح أن شارل يتكبد كثيرا من العناء في إعادة قراءة البلاغة الكلاسيكية بغية الإشارة إلى حدود بلاغة معيارية نزعم السيطرة على تأثيرها. «والبلاغة التي لا تفرض هذا الحد على ذاتها قد تفضي عن عمد إلى أن تتحول إلى فن القراءة، الذي يُفهم فيه الخطاب بوصفه وظيفة تأويلات ممكنة، بوصع منظورها على أساس عنصر مجهول: ألا وهو القراءة التي لم تأت بعد» (ص247).

(26) تعود الملاحظة الرابعة إلى الصيغة التالية: «يشار إلى قراءة النص في داخل النص». ولكن سرعان ما يرد تصحيح لها: «القراءة في النص، ولكنها ليست مكتوبة هناك، بل هي مستقبل النص» (ص247).

(27) عند الحديث عن «القراءة اللامتناهية التي تجعل عمل رابليه نصا» يتطرق شارل إلى ذكر «أن تصنيف الخطابات يجب أن يُقرن بتصنيف للقراءات: وتاريخ الأنواع الأدبية بتاريخ القراءة» (ص287). وهذا ما سنفعله في الصفحات التالية.

(28) يدعونا ميشيل شارل إلى اتخاذ هذه الخطوة ويمنعنا منها معا. «في هذا النص الذي كتبه بودلير، هناك إذا عناصر ذات نصاب بلاغي متنوع. وقد أفرز هذا التنوع ديناميات القراءة» (م.ن. ص254). غير أن تفاعل التأويلات التي هي ما يشكل النص، هو ما يهم شارل، وليس هذه الديناميات: «فالنص الانعكاسي يعيد بناء نفسه من أنقاض القراءة» (ص254). فترجع انعكاسية

القراءة إلى النص. وهذا هو السبب في كون اهتمامه يلغى آخيرا دائما باهتمامه في البنية التي تنتج عن القراءة. وبهذا المعنى، تبقى نظرية القراءة مجرد تنوع من نظرية الكتابة عند شارل.

(29) انظر: الزمان والسرد: 1: 77.

(30) ولفغانغ آيزر: القارئ الضمني: أنماط الاتصال في النثر الفني من بنيان حتى بيكيت، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1974، ص274 ـ 94: «عملية القراءة: مقاربة ظاهراتية»، وأيضا: فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1978. وانظر أيضا. «اللاقطعية بوصفها استجابة القارئ في النثر الفني» في كتاب «أوجه السرد»، تحرير: هيليس ميلر، مطبعة جامعة كولومبيا، 1971، ص1 ـ 45.

(31) رومان إنغاردن: العمل الفني الأدبي: بحث في حدود الأنطولوجيا والمنطق ونظرية الأدب، ترجمة. جورج غرابوفتش، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973، وأيضا: إدراك العمل الأدبي، ترجمة: روث كراولي وآولسن، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973.

(32) انظر: فعل القراءة، القسم 3، «ظاهراتية القراءة: تشغيل النص الأدبي»، ص105 ـ 59. ويكرس آيزر فصلا كاملا لعمله النسقي في إعادة تأويل مفهوم هوسرل عن «التركيب السلبي» من خلال نظرية القراءة. وتحدث هذه التركيبات السلبية قبل عتبة الحكم الصريح، على مستوى المخيال. وهي تتخذ مادة لها من خزين الإشارات المتفرقة عبر النص والتنويعات في «المنظور النصي»، سواء أكان التأكيد منصبا على الشخصيات أو الحبكة أو الصوت السردي او المواقف المتتابعة المنسوبة للقارئ. ويضاف إلى هذا التفاعل بين المنظورات حركية وجهة النظر الجوالة. بهذه الطريقة، يفلت عمل التركيب السلبي إلى حد كبير من الشعور القارئ. وتتفق هذه التحليلات تماما مع تحليلات سارتر في كتابه «الخيال»، ترجمة: وليمز، مطبعة جامعة مشيغن، 1962، وميشيل دوفرن في كتابه «ظاهراتية التجربة الجمالية»، ترجمة: كيسي وآخرين، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973. وهكذا تندمج ظاهراتية الشعور ببناء الصورة في ظاهراتية القراءة. والواقع أن الموضوع الأدبي هو موضوع مخيالي. لأن ما يقدمه النص هو مخططات يستهدي بها خيال القارئ.

(33) مصطلح (Wirkung) الألماني يدل على المعنى المزدوج للأثر والاستجابة. وبغية تمييز مشروعه عن مشروع ياوس، يفضل آيزر استعمال عبارة (Wirkungstheorie) «نظرية الأثر» بدلا من عبارة (Rezeptionstheorie) «نظرية الاستجابة» (انظر: فعل القراءة، ص10). غير أن التفاعل بين النص والقارئ يعني شيئا آخر أكثر من مجرد الفاعلية الأحادية الجانب للنص، ما دامت تتأكد دراسة الجوانب الجدلية لهذا التفاعل. أضف إلى ذلك أن بوسعنا الرد على الزعم القائل بأن نظرية التلقي اجتماعية أكثر مما هي أدبية ـ «لنظرية الاستجابة حدودها في النص، حيث تنشأ نظرية التلقي من تاريخ أحكام القراء» ـ قائلين إن نظرية الآثار الأدبية تحمل معها خطر أن تتحول إلى نظرية نفسية أكثر مما هي أدبية.

(34) وكما يعبر غومبرتش، فإنه «متى ما تقترح القراءة المتماسكة ذاتها...تسد الأوهام» (الفن والوهم، مطبعة جامعة برنستن، 1961، ص204. اقتبسه آيزر في «فعل القراءة»، ص124.

(35) اقتبس آبرز هذه الجملة من كلمة «الراند بربارة» في مسرحية جورج برنارد شو: «وأخيرا تعلمت شيئا ما. أن تشعر دائما في البداية أنك فقدت شيئا ما» (ص291).

(36) في هذه الدراسة الوجيزة عن فعالية القراءة التي اقترحها آيزر، لا أناقش النقد الذي

يوجهه إلى الجهود التي تعزو وظيفة إحالة أو وظيفة مرجعية للأعمال الأدبية. وفي رأيه أن من شأن ذلك أن يخضع العمل الأدبي إلى معنى جاهز ومعد سلفاً، على سبيل المثال: إلى قائمة بالمعايير الراسخة. أما بالنسبة لتأويلية كالتي لدينا، لا تبحث عن شيء فيما وراء العمل، بل تتنبه، على النقيض من ذلك، إلى قوة الكشف والتحويل التي فيه، فإن اندماج الوظيفة المرجعية بوظيفة دلالة المطابقة عند العمل على أوصاف اللغة العادية واللغة العلمية تحول دون إنصاف تأثيرية القص على المستوى نفسه الذي ينتشر فيه الفعل التأثيري للقراءة.

(37) يعبر جيرار جينيت عن تحفظات مشابهة في كتابه «خطاب جديد عن السرد» (باريس، 1983). «خلافا للمؤلف الضمني، الذي هو فكرة مؤلف واقعي في ذهن القارئ، فإن القارئ الضمني، في ذهن المؤلف الواقعي، هو فكرة قارئ ممكن....وهكذا ربما كان من الأفضل أن نطلق عليه اسم القارئ الافتراضي» (ص103).

(38) حول العلاقة بين القارئ الضمني والقارئ الفعلي، انظر: فعل القراءة، ص27 ـ 38. ومقولة القارئ الضمني تفيد أساسا في الرد على اتهامات النزعة الذاتوية أو النفسية أو العقلية أو «المغالطة التأثيرية» التي توجه إلى ظاهراتية القراءة. ويتميز القارئ الضمني تميزا واضحا، لدى آيزر نفسه، حيث إن «للقارئ الضمني كمفهوم جذوره المغروسة بثبات في بنية النص» (ص34). «وبوجيز العبارة، فإن مفهوم القارئ الضمني هو نموذج متعال بجعل بالإمكان وصف الآثار البنيوية للنصوص الأدبية» (ص38). والحقيقة أنه مع توالد المقولات الأدبية الخاصة بالقارئ، مفهومة على أنها مفاهيم استكشافية يصوب كل منها الآخر، تتخذ ظاهرانية القراءة خطوة خارج دائرة هذه المفاهيم الاستكشافية، كما يمكن أن نرى ذلك في القسم الثالث من كتاب «فعل القراءة»، المكرس للتفاعل الحركي بين النص والقارئ الفعلي.

(39) هانز روبرت ياوس: نحو جماليات للتلقي، ترجمة: تيموثي باتي، مطبعة جامعة منيسوتا، 1982.

(40) «تاريخ الأدب بوصفه تحدياً لنظرية الأدب» (م.ن.، ص3 ـ 45). وتعتمد هذه المقالة الطويلة على المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها ياوس عام 1967 في جامعة كونستانس.

(41) يريد ياوس أن يسترد تاريخ الأدب الكرامة والخصوصية اللتين فقدهما، عبر سلسلة من النحوس، بسبب الطريقة التي انزلق بها راجعا نحو علم نفس السيرة، وأيضا بسبب اختزال الوثوقية الماركسية الأثر الاجتماعي إلى مجرد انعكاس للبنية العميقة الاجتماعية ـ الاقتصادية، وأخيرا بسبب العدوانية التي وجهتها نظرية الأدب نفسها، في عصر البنيوية، لأي اعتبار خارج النص، الذي عُدّ كيانا مكتفيا ذاتيا. هذا إن لم نقل شيئا عن الخطر المتواصل في أن تحتزل نظرية التلقي إلى علم اجتماع للذوق، مناظر لعلم نفس القراءة الذي هو القدر الذي يتربص بظاهراتية القراءة.

(42) لا يجب ترجمة مصطلح (dialogische) الألماني بـ(جدل). وقد أضفت أعمال باختين وأعمال فرانسيس جاك مشروعية لا غبار عليها على مصطلح (الحواري). ولقد كان من المحبذ لو أن ياوس ربط تصوره الحواري عن التلقي بتصور غايتان بيكون في كتابه «مدخل إلى جمالية الأدب»، باريس، غاليمار، 1953، وأندريه مارلو في كتابه: «أصوات الصمت»، ترجمة: ستيوارت وبرايس، غاردن ستي، نيويورك، 1967.

(43) هذا المفهوم مستعار من هوسرل، أفكار، الفقرتين 27 و28.

(44) بغية تمييز مشروع ياوس عن مشروع آيزر، من الضروري التأكيد على صفة الذاتية المتفاعلة لأفق التوقع التي توجد كل فهم فردي للنص والأثر الذي ينتجه (نحو جمالية للتلقي. ص41). ولا يخامر ياوس أي شك في أن أفق التوقع هذا يمكن أن يعاد إنشاؤه موضوعيا (ص42).

(45) لا بد من مقارنة هذا بفكرة الأسلوب عند غرانغر في كتابه (محاولة في فلسفة الأسلوب). فالصفة المفردة للعمل هي نتيجة الحل الفريد الذي يطرح لشبكة من الظروف، التي تفهم بوصفها مشكلة معردة لا بد من حلها.

(46) عند هيغل، «يدل الكلاسيكي على ذاته، ويؤول ذاته...وما نسميه بالكلاسيكي لا يتطلب في البداية التغلب على المسافة التاريخية، لأنه يحقق في وساطته المتواصلة هذا التغلب» (الحقيقة والمنهج، ص257).

(47) الشعرية والتأويلية، 3، ميونخ، 1968، ص692، استشهد به ياوس، نحو جمالية للتلقي، ص34.

(48) يذكر سيغفريد كراكوار (الذي يناقشه ياوس، ص37) أن المنحنيات الزمانية للظواهر الثقافية المختلفة تشكل «أزمنة مكوّنة» تقاوم كل إدماج. وإذا صحت هذه الحالة، فكيف يصر أحد، كما يفعل ياوس، على أن «كثرة الظواهر الأدبية..حين يُنظر إليها من وجهة نظر جمالية التلقي، تلتحم مرة اخرى بالجمهور الذي يتلقاها ويربط إحداها بالأخرى بوصفها أعمالا عن حاضره، في وحدة أفق مشترك للتوقعات والذكريات والاستباقات التي تقيم دلالتها؟ (ص38). وقد يكون من النافل أن نسأل عن الأثر التاريخي للأعمال الفنية التي تعبر نفسها لتشميل من هذا النوع، إذا صحّ أنه ما من تحصيل حاصل يعطيها. وبرغم الانتقاد الصارم الذي وجّه إلى مفهوم «الكلاسيكي» لدى غادامر، الذي يرى فيه فضلة أفلاطونية أو هيغلية، فإن ياوس نفسه يبحث عن قاعدة قانونية قد يكون تاريخ الأدب من دونها بلا اتجاه.

(49) يذكر ياوس في هذا الصدد معنى المحاكاة الساخرة في «دون كيخوته» لسيرفانتيس، و«جاك القدري» لديدرو (ص24).

(50) تناظر هذه المقابلة تلك المقابلة التي ظهرت سابقا فيما يتعلق بالبحث. وهنا أيضا يشق ياوس ممرا وعرا بين نقائض التعدد المتغايرة والتوحيد السقي. وعنده أنه يجب «أن يكون أيضا من الممكن...ترتيب التعدد المتغاير للأعمال المتعاصرة في بنى متكافئة ومتقابلة ومتراتبة، وبالتالي لاستكشاف نسق شمولي للعلاقات في أدب اللحظة الحاضرة» (ص36). لكننا إذا رفضنا أي تحصيل حاصل من نمط هيغلي، كما رفضنا أي نموذج على الطراز الأفلاطوني، فكيف نستطيع أن نمنع النزعة التاريخية المميزة لسلسلة الابتكارات والتلقيات من الذوبان في تعدد خالص؟ وهل هناك من اندماج ممكن سوى اندماج القارئ الآخير (الذي يقول ياوس نفسه بخصوصه إنه نقطة الاختفاء، ولكنه ليس هدف عملية الارتقاء، ص34)؟ وعند حديثه عن «البعد التاريخي للأدب» يذكر «أن ما يحدد هذه الصياغة التاريخية...هو تاريخ التأثير، الذي ينتج عن الحدث، والذي بشكل من منظور الحاضر تماسك الأدب بوصفه ما قبل تاريخ تجليه الحاضر» (ص39). ولكن بسبب الافتقار إلى أي تلاحم مستقر عليه مفهوميا، فإن مبدأ هذه الاستمرارية العضوية ربما ينبغي أن يبقى مما لا يسمى.

(51) يتفق مفهومي عن المحاكاة، التي تكشف وتحوّل في الوقت نفسه، اتفاقا تاما مع انتقاد

ياوس لجماليات التمثيل، التي يقترحها أتباع الوظيفة الاجتماعية للأدب وخصومها على السواء.

(52) هذه المسافة الأولى هي التي تفسر لماذا أثر عمل مثل (مدام بوفاري) في العادات أكثر من تأثيره في الابتكارات الشكلية (وبخاصة في تقديمه راويا هو مراقب حيادي لبطلته) ولذلك أحدث صراحة هذه المداخلات الأخلاقية والإنكارات العريرة على قلوب الكتاب الملتزمين اجتماعيا. وربما يكون غياب أي جواب عن المعضلات الأخلاقية في حقبة ما أمضى سلاح يتوفر أمام الأدب لتصويبها ضد العادات الاجتماعية وتغيير الممارسات. وهناك خط مباشر يجري من فلوبير إلى بريخت. فالأدب لا يمس إلا على نحو غير مباشر العادات الاجتماعية بخلق ما يمكن تسميته بفجوات الدرجة الثانية في علاقتها بفجوة الدرجة الأولى بين المخيال والواقع اليومي.

(53) سيوضح الفصل الأخير من هذا المبحث كيف أن فعل الأدب في أفق توقع الجمهور القارئ يوضع في إطار جدل أكثر شمولا بين أفق التوقع وفضاء التجربة، وهو التعبير الذي سنتابع في استعماله رينهارت كوسيلك لوصف الشعور التاريخي بشكل عام. وسيفيدنا التقاطع بين التاريخ والقصص بوصفه الأداة المفضلة لتضمين الجدل الأدبي في إطار جدل تاريخي شامل. وإنه لمن خلال وظيفة الخلق الاجتماعي يندمج تاريخ الأدب بوصفه تاريخا خاصا، في داخل تاريخ عام (ص39).

(54) انظر: هانز روبرت ياوس: «تأملات حول حدود التأويلية الأدبية ومعالمها»، في «الشعرية والتأويلية»، 9، ميونخ، 1980، ص459 ـ 81. وترجم إلى الفرنسية بعنوان: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، في «ديوجين»، العدد 109، 1980، ص92 ـ 119، و«التجربة الجمالية والتأويلية الأدبية»، ترجمة: شو، مطبعة جامعة مينسوتا، 1982، ص3 ـ 188.

(55) لقد كان ميشيل ريفاتير من أوائل من أوضحوا حدود التحليل البنيوي، وبشكل عام حدود الوصف المجرد، في حواره مع جاكوبسن وليفي ـ ستروس. ويطريه ياوس بوصفه من «قدم الانعطاف من الوصف البنيوي إلى تحليل تلقي النص الشعري» (نحو جمالية التلقي، ص141)، وإن كان يضيف أن ريفاتير «معني بالعناصر المعطاة سلفا في دور التحقيق أكثر من عنايته بالفعالية الجمالية لتلقي السرد»، في «تأويل السرد»، تحرير: فالديس وميلر، مطبعة جامعة نورنتو، 1971، ص28 ـ 37.

(56) حول إعادة الاعتبار للمتعة الجمالية، انظر: ياوس: دفاعا عن التجربة الجمالية، كونستانس، 1972. Kleine Apologie der Aesthetischen Erfahrung. وهكذا يصطف ياوس إلى جوار المذهب الأفلاطوني عن المتعة الخالصة كما نجدها في حوارية (فيلبوس) وإلى جوار المذهب الكانطي عن المتعة الجمالية المجردة وفكرة قابليتها الكلية للتوصيل.

(57) ولهذا فالقارئ مدعو «لقياس وتوسيع أفق تجربته الخاصة في مقابل تجربة الآخر» (ص147).

(58) لن أتعرض هنا لنقاش الإبداع الفني والشعري (poiesis). وإن كان من الضروري لنظرية القراءة أن تنطوي في تلك القراءة على فعل إبداعي يستجيب للفعل الشعري الذي أوجد العمل. ومتابعا هانز بلومبيرغ. «محاكاة الطبيعة»، مجلة Studium Generale، 10 (1957)، 266، ويورغن متلشتراس: «الأزمنة الجديدة والتنوير»، برلين، 1970، يقتفي ياوس آثار دحر القوة الإبداعية المتحررة من أي نموذج بدءا من العصور الكتابية والهيليينية، ومرورا بعصر التنوير، ووصولا إلى العصر الحاضر.

(59) تذكروا أن الشخصيات في «فن الشعر» لأرسطو توصف بأنها «أفضل» أو «أسوأ» أو «مثلنا». وتذكروا أيضا أن التحفظات القوية التي أبداها وين بوث، عند مناقشة بلاغة القصص، كان لها علاقة بالآثار الأخلاقية لاستراتيجية الإقناع في الرواية الحديثة.

(60) حول ترجمة كلمة (catharsis) (التطهير) بأنها (توضيح أو تعقيم) انظر الفصل المتعلق بفن الشعر في الجزء الأول، ولا سيما ص50.

(61) المصدر السابق، ص49.

(62) هانز روبرت ياوس: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص124.

(63) في الفصل القادم سنعود لهذه المشابهة، لتقويتها واستمداد صورة داعمة لفكرة الصوت السردي التي قدمناها في الجزء الثاني، ص95 ـ 99.

(64) لقد وصفت في مكان آخر الجدلية المناظرة بين التملك والتنائي، انظر: «مهمة التأويلية»، مجلة «الفلسفة اليوم» 17، (1973): 112 ـ 24.

(65) انظر: الزمان والسرد، 1: 77. وما من أحد أوضح العلاقة الوثقى بين قابلية التوصيل والمرجعية بأوسع معانيها كما فعل فرانسيس جاك: انظر: «حواريات، بحوث منطقية حول الحوار»، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1979، و«حواريات2. الفضاء المنطقي للتحاورية»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1985.

(65) هذا التمييز بين القراءة بوصفها سكونا أو توقفا والقراءة بوصفها زخما يفسر تذبذب ياوس في تقدير دور التطبيق في التأويلية الأدبية. إذ يميل التطبيق، بوصفه سكونا إلى التماهي مع الفهم الجمالي، بينما يلصق نفسه من حيث هو زخم بإعادة القراءة ويستعرض آثاره التطهيرية، وبالتالي يؤدي وظيفة «تصحيح لا تطبيق يستمر ليكون عرضة لضغوط المواقف وللإكراهات التي تفرضها القرارات التي يجب اتخاذها حول الفعل المباشر» (حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص133).

الفصل الثامن

(1) لن أعود هنا مرة أخرى للأسباب التي قدمتها سابقا حول تفضيلي الحديث عن إعادة التصوير المشتركة أو للتواشج أكثر من الإحالة المتداخلة. لكن هذا لا يعني المشكلات نفسها التي أبرزتها في الجزء الأول، الصفحات 77 ـ 82.

(2) ج. ت. فريرر: ولادة الرمان ونطوره: نقد للتأويل في الميزياء، مطبعة جامعة ماساشوستس، 1982.

(3) انظر كتابي: حكم الاستعارة، المقالة الأولى.

(4) انظر الزمان والسرد: الجزء الأول، ص222.

(5) يبيّن يوسف حاييم ياروشالومي في «زاخور»: التاريخ اليهودي والذكرى اليهودية (سيتل، مطبعة جامعة واشنطن،1982) أن اليهود كانوا قادرين على أن يظلوا بلا كتابة علمية للتاريخ عدة قرون، بحيث بقوا مخلصين لشعار «تذكر» في سفر التثنية، وأن الانتقال إلى البحث التاريخي في الفترة الحديثة إنما جاء بتأثير احتكاكهم بالثقافة غير اليهودية.

(6) رودولف أوتو: فكرة المقدس: بحث في العامل غير العقلي في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلي، ترجمة جون هارفي (نيويورك، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1958).

(7) انظر الزمان والسرد، الجزء الأول، ص169 ـ 74.

(8) مرة أخرى أشير إلى تحليلات حنة أرندت الخمسة حول العلاقة بين السرد والفعل. ففي وجه هشاشة جميع الأشياء الإنسانية، يكشف السرد عن «من» هو فاعل الفعل، ويعرض هذا الفاعل على الملأ، مضمنا تماسكا يستحق أن تعاد روايته، ويؤكد بالتالي خلود الذكر والصيت. انظر: حنة آرندت: الشرط الإنساني (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1958). وليس من المفاجئ أن أرندت لم تفصل أولئك الذين يعانون التاريخ عن أولئك الذين يصنعونه، أو أنها تبدأ فصلها الكبير عن الفعل بهذه الكلمات المستقاة من إسحاق دنسن: «يمكن احتمال جميع الأحزان، إذا ما صغتها في قصة، أو رويت قصة بها» (المصدر نفسه، ص175).

(9) انظر: Le Temps: le recit et le commentaire, trans. Michele Lacoste (Paris: 1973). Harald Weinrih, Tempus: Besprochene und erzählte Zeit

(10) الزمان والسرد: 2، ص61 ـ 71.

(11) حول فكرة الصوت السردي، انظر المصدر السابق، ص88 ـ 99.

(12) فن الشعر لأرسطو، ترجمة: جيمس هاتن (نيويورك، نورتن، 1982).

(13) إنني أرجئ للفصل الأخير من هذا الكتاب فحص فكرة الهوية السردية التي تتوج، على صعيد الوعي الذاتي، التحليل الذي يمتد طوال الفصول الخمسة الأخيرة وينتهي هنا. وقد يرغب القارئ في الإحالة إلى هذه المناقشة عند هذه النقطة. أما من ناحيتي فأفضل الاكتفاء بتشكيل الزمان الإنساني بذاته بغية أن أبقي الطريق مفتوحا ليفضي إلى التباس زمان التاريخ.

الفصل التاسع

(1) سأحيل هنا إلى طبعة كتاب هيغل عن محاضرات في فلسفة تاريخ العالم التي أعدّها يوهانز هوفمايستر (هامبورغ، 1955): جورج فلهلم فردريك هيغل: محاضرات في فلسفة تاريخ العالم: المقدمة، العقل في التاريخ، ترجمة: دونكان فوربيس: كامبرج، مطبعة جامعة كامبرج، 1975.

(2) لم يكن في البحث عن «تنوعات الكتابة التاريخية» التي تشكل المسوّدة الأولى لمقدمة المحاضرات عن فلسفة التاريخ سوى هدف تعليمي. وبالنسبة لجمهور لم يكن متعوّدا على الأسباب الفلسفية للنظام الذي يؤسس لأخذ الحرية باعتبارها القوة الدافعة للتاريخ العقلي والواقعي معا، كان من الضروري تقديم مدخل خارجي يفضي بالتدريج نحو فكرة تاريخ فلسفي للعالم لا يلتزم بدوره إلا ببنيته الفلسفية الخاصة. وتكرر الحركة من «التاريخ الأصيل» إلى «التاريخ التأملي» ثم إلى «التاريخ الفلسفي» الحركة من الفكر المجازي إلى المفهوم (أو الفكرة المطلقة) مرورا بالفهم والحكم. يقول هيغل إن كتاب التاريخ الأصيل يعنون بالأحداث والمؤسسات التي تقع عليها عيونهم، فيرونها عيانا، وتشترك بها روحهم. مع هؤلاء الكتاب، يتم عبور العتبة الأولى إلى ما وراء الأساطير والتقاليد التي أكل الدهر عليها وشرب، لأن روح الأمة تكون أصلا قد عبرت هذه العتبة بابتكارها السياسة والكتابة. ويمضي التاريخ قدما في هذا التقدم الواقعي من خلال استبطانه وتحويله إلى الداخل. وفيما يتعلق بالتاريخ التأملي، فهو يقدم أيضا أشكالا تم بها اجتياب نظام معين وتكرر التراتب الذي يمضي من التمثيل إلى المفهوم. ومن الجدير بالملاحظة أن التاريخ العالمي يشكل وحده أدنى درجات هذا المستوى، مضمنا على الافتقار إلى الفكرة الموجهة التي

تتحكم بجمع الخلاصات والصور المجردة ما يبث فيها وهم التجربة المعيشة. (ولذلك فالتاريخ الفلسفي للعالم لن يكون تاريخا كليا عالميا بالمعنى الإجمالي لتاريخ الأمم التي يجاور بعضها بعضاً، وكأنها خارطة في يد جغرافي). والشكل الآخر الذي يجب رفضه هو «التاريخ النفعي» برغم أنه يعنى بجعل كل من الماضي والحاضر يتبادلان المعنى، لأنه يقوم بذلك على حساب ميل أخلاقي يضع التاريخ تحت رحمة القناعات الشخصية لمؤرخ معين. (وسأعود لاحقاً، عند مناقشة عمل كوسيلك، إلى هذه القضية المهمة عن التاريخ الكبير الحي). والشيء الأكثر إدهاشا هو خطبة هيغل الرنانة ضد «التاريخ النقدي»، الذي يشكل لب التاريخ التأملي، إذ بالرغم من حدتها في استخدام المصادر، فهي تشترك في الأخطاء مع كل فكر نقدي، في حين أن المفترض بها أن تقاوم الفكر التأملي، المتركز حول أسئلة تتعلق بشروط الإمكانية وفقدان الاتصال بالأشياء نفسها. لذلك ليس من المدهش أن هيغل يفضل «التاريخ المتخصص» (تاريخ العلم، تاريخ الدين، تاريخ الفن..الخ) لأنه في الأقل يمتلك فضيلة الإحاطة بفعالية روحية واحدة بوصفها وظيفة لقوى الروح التي تضفي الخصوصية على روح الأمة. ولهذا السبب يضع هيغل التاريخ المتخصص في ذروة أنماط التاريخ التأملي. مع ذلك يشكل العبور إلى تاريخ العالم الفلسفي قفزة نوعية في جولانه في صنوف كتابة التاريخ.

(3) لهذه المسلمة نفس النصاب الابستمولوجي (المعرفي) الذي ينطوي عليه الاعتقاد في نهاية الفصل السادس من (ظاهراتيات الروح) حيث يقترن باليقين الذاتي حين يتوحد الفاعل مع قصده وفعله.

(4) حتى لو سمينا عددا من المتقدمين على المشروع الهيغلي، فإن هذه الحجج التي يفترض أن تكشف عن نواقصه هي نفسها مستعارة من النظام الكلي عنده، الذي لم يسبقه إليه أحد. هل نذكر العقل أو النوس عند أناكسوغوراس؟ لقد رفض أفلاطون أصلا وجود فلسفة نظل عندها السببية الواقعية خارجة عن حكم الروح. مذهب العناية الإلهية؟ لم يفهمه المسيحيون إلا فهما متشظيا ومن خلال التدخلات الاعتباطية. ولم يطبقوه على تاريخ العالم بأسره. والأكثر من ذلك عند محاولة كشف الطرق الإلهية الحمية أنها تتهرب من وظيفة معرفة الله. مذهب العدالة الإلهية عند لايبنتز؟ تظل مقولات لايبنتز «مجردة وغير محددة» (المحاضرات، ص42) لأنها أوضحت تاريخيا وليس ميتافيزيقيا كيف يتناسب الواقع التاريخي مع الخطط الإلهية. وفي إخفاقه في تفسير الشر دليل على ذلك: «ينبغي أن يجعلنا نحيط بجميع أخطاء العالم، بما فيها وجود الشر، حتى يمكن أن تتصالح الروح المفكرة مع الجوانب السلبية في الوجود» (المصدر نفسه، ص42 ـ 43). وما دام الشر لم يندمج في خطة كبرى عن العالم، يظل الإيمان بالنوس (أو العقل) أو العناية الإلهية، أو بوجود خطة إلهية، أمرا معلقا. وهي بالنسبة إلى فلسفة هيغل الخاصة عن الدين لا تقدم عونا ذا شأن. ففي داخل هذه الفلسفة يكمن اطمئنان قوي أن الله أوحى وكشف نفسه، ولكنها تطرح المشكلة نفسها: كيف يمكن التفكير حتى النهاية بما هو مجرد موضوع إيمان؟ كيف يمكننا أن نعرف الله معرفة عقلية؟ يعيدنا هذا السؤال إلى تحديدات الفلسفة التأملية ككل.

(5) تجد هذه القصدية المزدوجة أصداءها في الفكر المعاصر. ولقد أشرت مرارا إلى مقالة لوبة عن قوة الحبكة التاريخية. يقول لوبة إنه ما من شيء يمكن قوله إذا حدث كل شيء كما خططنا له وقصدناه. إذ لا نروي إلا ما يضفي القوة والتعقيد على مشاريعنا البسيطة، أو ما يجعلها

تسير في طريق الخطأ، أو حتى تصير غير معقولة. وبهذا الصدد يتميز المشروع الذي تحبطه تدخلات مشاريع أخرى. وحين لا يتفق الأثر المنتج مع الأسباب التي دفعت المشاركين إلى القيام بفعل معين ـ على سبيل المثال: تدشين ملعب نورمبرغ الذي خطط فنانو الرايخ الثالث لافتتاحه في اليوم الذي احتفلت فيه قوات الحلفاء بانتصارها فيه ـ بل حين لا يمكن عزو الأثر إلى أي طرف ثالث آخر، فإن علينا أن نروي كيف ولماذا انقلبت الأشياء على نحو مختلف مما تنبأ به الجميع. يتناول هيغل هذه البذة حيث يتركها لوبة، أي بقبول حيادي، أو ساخر أو يائس، لمكانة المصادفة في التاريخ، بمعناها الذي استخدمه كورنو.

(6) يقول ريمون آرون متابعاً كورنو: «إن الواقعة التاريخية لا يمكن اختزالها في الأساس إلى نظام أو نسق، لأن المصادفة هي أساس التاريخ (مدخل إلى فلسفة التاريخ، ص16).

(7) ما أدعوه بتحصيل الحاصل الكبير، وهو ما يشكل المشروع الذي تحمله مفردة (التطور) يكرر التحصيل الأصغر، أعني التقصير الذي يعلن عنه التصريح الشهير: «إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها هي الفكرة البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل يحكم العالم، ولذلك فإن تاريخ العالم هو عمليّة عقليّة». ويظل إثبات المعنى هذا كما يقدم نفسه العقيدة الفلسفية التي لا تهتز لدى هيغل، كما يتضح في الصفحة التالية من طبعة هوفمايشتر لهذه المحاضرات: «إن تاريخ العالم يحكمه مخطط عميق هو عملية عقلية ـ ليست عقلانيتها عقلانية موضوع جزئي، بل عقل إلهي ومطلق ـ أي أنها قضية يجب أن نسلم تسليماً بحقيقتها، وتكمن براهينها في تاريخ العالم نفسه، الذي هو صورة عن العقل واستمداد من تشريعاته».

(8) قلنا سابقاً إن هذا العبور يتم استباقه في تاريخ خاص، حيث ندرك أصلاً شيئا ما من هذا الإلغاء للسرد في تجريد الفكرة.

(9) لنضع جانباً الحجج السياسية التي تندد بهيغل بوصفه مدافعاً عن الدولة التسلطية، أو حتى بوصفه مبشراً بالحكم الشمولي (التوتاليتاري). وقد عرض إريك فايل هذه الحجج ورأى أنها تستند إلى علاقة هيغل بالدول المعاصرة له «قياسا بفرنسا عودة الملكية، أو إنكلترا قبل قانون الإصلاح لعام 1832، أو النمسا في عهد ماترنخ، كانت ألمانيا دولة متقدمة» (هيغل والدولة، باريس، 1950، ص19). والأهم أن «هيغل كان يبرر الدولة القومية ذات السيادة، بقدر ما يبرر الفيرياوي حالة الطقس» (المصدر نفسه، ص78). ولا ينبغي أن نتوقف عند المسلمات التي تطل بين الحين والآخر أن هيغل كان يعتقد أن التاريخ قد اكتمل عندما أدرك ذاته تماما في الفلسفة. وعلامات عدم اكتمال تاريخ الدولة من الكثرة والوضوح في عمله بحيث تغنينا عن الرد على هذه الفكرة الحمقاء. فما من دولة حققت اكتمال المعنى الذي رأه هيغل فقط كبذرة وفي حالة أولية. انظر: هيغل: فلسفة الحق، ترجمة نوكس، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1967. تأتي فلسفة التاريخ لتحتل تماماً منطقة الحق من دون قانون، وهو ما تستطيع فلسفة الحق أن تتحدث عنه من خلال اللغة الكانطية كما ترد في مقالة مشروع السلام الدائم. فتقدم أرواح الأمم يحتل مكان القانون الدولي، الذي لم يبلغ بعد نضجه في طور الحق الفعلي. بهذا المعنى، تسبق فلسفة التاريخ فلسفة الحق. وفي المقابل، قد تتمكن فلسفة الحق، القادرة على إكمال ما اعتبرته فلسفة التاريخ ناقصاً، من تصحيح نقطة جوهرية في فلسفة التاريخ أيضا. وليس من المؤكد أن يكون هذا الوقت أو ذاك أوان رجال التاريخ العظماء، أو في الأقل الأبطال القوميين في أزمنة الحرب كما في أزمنة السلام (انظر: هيغل والدولة، ص81 ـ 84). ما ينبغي أن يجيء هو الدولة التي ستصير، داخلياً، دولة

كل شخص، وخارجيا، الدولة العالمية. والتفكير بالتاريخ لا يعني دمغه بالماضي، بل يعني فقط الإحاطة بما حدث فيه فعلا، وذلك هو الماضي الذي تم تخطيه (فلسفة الحق، ص216). بهذا المعنى، لا يعني الاكتمال في الفقرة الشهيرة المشار إليها في مقدمة فلسفة الحق أكثر مما رآه فيه إريك فايل: «آن شكلا من أشكال الحياة قد تقادم» (هيغل والدولة، ص104). ولذلك قد يظهر شكل جديد في الأفق. المهم آن الحاضر الذي استودع فيه هذا الماضي الذي تم تخطيه يبقى فعالا بما يكفي فلا يكف عن آن يكشف عن نفسه في الذاكرة أو في الاستباق.

(10) انظر: بول ريكور: «منزلة العناية الإلهية في فلسفة هيغل عن الدين» في كتاب «المعنى والحقيقة والله»، تحرير: ليروي روبر (نوتردام: مطبعة جامعة نوتردام، 1982)، ص70 ـ 88.

(11) الغريب آن نجد هذين التيارين من النزعات المضادة لهيغل لدى رانكة. فمن ناحيه، يتم رفض مكر العقل بوصفه «تمثيلاً لا يليق آن نطلقه على الله والإنسانية» لمصلحة لاهوت في التاريخ بلا فلسفة: «وكل عصر هو أمام الله مباشرة». ومن ناحية أخرى، يريد المؤرخ آن يعرف الوقائع وأن يصل إلى الماضي كما حصل في ذاته واقعياً، لمصلحة تاريخ يقوم بما يقوم به من دون فلسفة أيضا.

(12) يحتوي التأكيد التالي على ما أصبح غير قابل للتصديق بالنسبة لنا: «العالم الحاضر والصورة الحاضرة ووعي الروح بذاتها تنطوي في داخلها على جميع المراحل التي يبدو أنها حصلت في التاريخ سابقا. ولا ريب أنها تكتسي بشكل ما بصورة مستقلة وعلى التوالي، غير أن ما تكونه الروح الآن هو ما كانته ضمناً داتماً، ولا يتعدى الفرق أن يكون في الدرجة التي تطورت إليها هذه الطبيعة الضمنية» (محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، ص150).

(13) في الواقع تمتاز هذه النقلة في نص هيغل بضعف واضح. انظر المصدر السابق، ص52 ـ 53.

(14) موقفي هنا قريب من موقف هانز ـ جورج غادامر. فهو لم يتردد في آن يبدأ القسم الثاني من كتابه العظيم «الحقيقة والمنهج» بالتصريح المدهش التالي: «لو كان علينا آن نتابع هيغل أكثر من شليرماخر، فإن على تاريخ التأويلية أن يركز تركيزاً مختلفاً تماماً» (ص153، وأيضاً ص306 ـ 10). ولدى غادامر، أيضا، لا نستطيع آن نفند هيغل استناداً إلى حجج تعيد إنتاج اللحظات التي تم التعرف عليها وتحطيها في مشروعه التأملي (المصدر نفسه، ص307). وعلينا أن «نحتفظ بحقيقة فكر هيغل»، بإعطائها تأويلات رائقة وتفنيدات واهية. ومن هنا فحين يكتب غادامر «آن الوجود تاريخياً يعني آن معرفة المرء بذاته لا يمكن أن تكتمل» (ص269)، فإنه أيضاً يستسلم لهيغل أكثر مما يهزمه من خلال الفكر النقدي. «لا بمكن العثور على النقطة الأرخميدية التي يمكن بها قلب فلسفة هيغل من خلال التأمل» (ص308). يحطم غادامر «الحلقة السحرية» عند هيغل (ص307) باعتراف له قوة فكر زاهد. وما يرهد فيه هو فكرة «الانصهار المطلق بين التاريخ والحقيقة» (المصدر نفسه، ص306).

الفصل العاشر

(1) رينهارت كوسيلك: «مستقبلات ماضية: دلاليات الزمان التاريخي»، ترجمة: ترايبر (كامبرج، 1985). إلى أي حقل من الحقول تنتمي هاتان المقولتان التاريخيتان؟ هما عند كوسيلك مفهومان مطّردان، لهما علاقة بالمشروع المقام على أساس ثابت، وهو الدلاليات المفهومية

المطبّقة على مفردات التاريخ وزمان التاريخ. وبوصفه علم دلالة، يهتم هذا الحقل بمعاني الألفاظ والنصوص أكثر من اهتمامه بالحالات والعمليات الناشئة عن التاريخ الاجتماعي. وكعلم دلالة مفهومي، يسعى إلى إطلاق دلالات الكلمات الأساسية ـ كالتاريخ، والتقدم والأزمة..وغيرها ـ التي تربطها علاقة بالتاريخ الاجتماعي وتبرز بوصفها مؤشرات على التغير وعوامل له. والحقيقة أن هذه الألفاظ الأساسية بقدر ما تحمل للغة التغيرات الكامنة فيها التي يوفر التاريخ الاجتماعي أساسا نظريا لها، فهي تسهم في إنتاج ونشر وتعزيز التحولات الاجتماعية التي تطلق عليها تسمية من خلال كونها تنضم إلى المستوى اللغوي. ولا تظهر هذه العلاقة المزدوجة للتاريخ المفهومي بالتاريخ الاجتماعي إلا إذا أعطينا علم الدلالة استقلال حقل دراسي متميز.

(2) «التجربة هي الماضي الحاضر، الذي أُدمجتْ أحداثه، وبالإمكان تذكرها» (272).

(3) لا يحفق كوسيلك في الإحالة إلى كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامر (ص310 ـ 25) فيما يتعلق بمعنى هذا المصطلح (Erfahrung) [التجربة] ومضامينه الفكرية فيما يتعلق بالتاريخ (ص323).

(4) «حين يتجمع التاريخ بوصفه حدثاً وتمثيلاً، يترصد الأساس اللغوي لتخطي نقطة الانعطاف التي تفضي إلى فلسفة المثالية التاريخية» (مستقبلات ماضية، ص27) ويحيل كوسيلك إلى درويسن: التاريخ، تحرير: هوبنر، ميونخ، 1943، ص325.

(5) سأترك هنا جانباً التقريبات بين (التاريخي) و(الشعري) التي تنبع من الخاصية الملحمية للتاريخ حين يُروى. ويرى كوسيلك أن مصطلحي «التاريخ» و«الرواية» قد اقتربا من بعضهما بين عامي 1690 و1750، لا كطريقة للانتقاص من التاريخ، بل بغية الارتقاء بمراعم الحقيقة للرواية. ولقد تحدث لايبنتز عن التاريخ بوصفه رواية إلهية. واستعمل كانط مصطلح «الرواية» استعارياً في أطروحته التاسعة عن «التاريخ ذي المقصد الكوزموبوليتي» لكي يعبر عن الوحدة الطبيعية للتاريخ العام.

(6) يقول كوسيك: «يصبح الزمان قوة حركية وتاريخية في ذاته» (ص246)، وهو يشير إلى تكاثر المصطلحات الخاصة بالزمان التي شاعت بين عامي 1770 و1830 مثل: - Zeit-Abschnitt, -Aufgabe, -Ansicht, -Anschauung, ..الخ التي تؤسس الزمان من خلال خصائصه التاريخية. ومصطلح (Zeitgeist) [روح العصر] هو المثال الأوضح على ازدهار المصطلحات هذا.

(7) تكتسي هذه الفكرة عن زمان جديد، وهي التي أفضت إلى فكرتنا عن الحداثة، كامل معناها إذا قارناها بموضوعتين من الفكر التاريخي السابق حالتا دون إخراج هذه الفكرة إلى النور. فهي تبرز قبل كل شيء من الأنقاض المنهارة للآخرويات السياسية التي يقتفي كوسيلك تجلياتها في القرن السادس عشر. وإذ يوضع الاختلاف الزماني بين الأحداث الماضية والأحداث الحاضرة بمواجهة أفق نهاية العالم يصبح جوهريا. أضف إلى ذلك أن جميع هذه الأحداث لكونها بطرق متنوعة «أشكالا» استباقية للنهاية، تنظم حولها جميع علاقات الترمير التمثيلي التي يجعلها معناها الأخير تطغى على علاقات الترتيب الزمني. وتجعل المقابلة الثانية من التغير في أفق التوقع الذي ندين له بالطرح الحديث لمشكلة علاقة المستقبل بالماضي أمراً مفهوماً. ذلك أن لها علاقة بالموضوعة الشهيرة الأكثر عناداً، موضوعة أن التاريخ هو معلم الحياة (historia magistra vitae) (م.ن.، ص21، الفصل المعنون: «ذوبان الموضوعة في منظور العملية التاريخية المستحدثة»). وما أن تحتزل تواريخ الماضي إلى مجموعة من الأمثلة والعبر حتى تتجرد عن صورة زمانيتها الأصلية

التي كانت تميزها الواحدة عن الأخرى، وتغدو مجرد مناسبة لتعلم التجربة التي تفعّلها في **الحاضر، وبهذا الثمن، تصبح هذه الأمثلة معلومات أو نُصباً. ومن خلال تواترها فهي عرض من** أعراض الاستمرارية بين الماضي والمستقبل ومذكر بها معاً. أما اليوم، وخلافا لتحييد الزمان التاريخي عبر الوظيفة التعليمية للأمثلة، فإن الاعتقاد بالعيش في «أزمنة جديدة» قد «زمّن التاريخ»، إذا صح التعبير (انظر: ص73 ـ 155، الفصل المعنون: «النظرية والمنهج في تحديد الزمان تاريخياً»). والحال فإن الماضي، وقد تجرد عن نصابه كمثال أو عبرة، يلقى الآن خارج فضاء تجربتنا في ظلال ما لم يعد يوجد.

(8) يستشهد كوسيلك بنص من كتاب لسيغ: «تثقيف الجنس البشري» حيث لا يكتفي بالاعتراف بمثل هذا التسريع، بل يرغب ويوصي به (ص18، وص78). وأيضا الفقرة التالية من روبسبير: «لقد آن الأوان الذي يحقق فيه كلُ مصيره. فإن تطور العقل البشري قد وضع الأساس لهذه الثورة العظيمة، وقد وقع علينا الواجب الخاص بتسريعها» (م.ن. وهو يحيل إلى: حول الدستور، 10، أيار، 1793، الأعمال الكاملة، 9: 495). ويردد كانط صدى هذا القول في كتابه «السلام الدائم» الذي هو «ليس بمجرد فكرة خرقاء، لأننا قد نطمح بأن تكون الحقب التي تجري فيها مقادير متساوية من التطور أسرع خطى في تطورها».

(9) ينقلب المخططان السابقان في الوقت نفسه. ذلك أن الأخرويات الحقيقية تلد من رحم المستقبل المسقط والمنتقى، ولهذا يطلق عليها يوتوبيات. وهي تشير، بفضل الفعل الإنساني، إلى أفق التوقع، وهي ما يعطي عبر التاريخ الحقيقية ودروسه، العبر التي تعلمنا أن المستقبل مشرع ومفتوح علينا. فبدلاً من أن تسحقنا قوة التاريخ، فإنها تشد من أزرنا، لأنها فعلنا نحن، حتى حين لا نعرف ما نفعله.

(10) المصدر نفسه، ص198 ـ 213: «حول انتظام التاريخ». وهناك تعبير آخر جدير بالاعتبار بالألمانية هو (Machbarkeit der Geschichte) [انجلاء التاريخ].

(11) تذكروا ملاحظة فرانسوا فوريه في كتابه: «تأويل الثورة الفرنسية»: «ما عزل الثورة الفرنسية جانبا أنها لم تكن نقلة، بل بداية هوام تلك البداية. وتكمن أهميتها التاريخية في صورة واحدة كانت فريدة فيها، ولا سيما حين أصبحت تلك الصورة «الفريدة» عالمية، ألا وهي أنها كانت التجربة الأولى مع الديمقراطية» (ص79).

(12) كارل ماركس: برومير الثامن عشر لويس نابليون، ترجمة: أيدن وسيدر، لندن، 1926، ص23. ولفكرة «الظروف» هذه مجال لا بأس به. وقد وضعتها بين أكثر المكونات بدائية في فكرة الفعل على مستوى المحاكاة1. وهذه الظروف أيضا هي ما يتم تقليده على مستوى المحاكاة2، في إطار الحبكة، كتألبف بين المتغايرات. وفي التاريخ، أيضا، تجمع الحبكة بين الأهداف والعلل والمصادفات.

(13) يستشهد كوسيلك بالقول التالي لنوفاليس: «لو كنا نعرف كيف نحيط بالتاريخ على نطاق واسع، لكنا نلاحظ التقاطع الخفي بين القبل والبعد، ولتعلمنا كيف نكوّن التاريخ من الأمل والذاكرة» (ص270).

(14) «إذاً فهذه قضية مقولات إبستمولوجية تساعد في إيجاد أساس لإمكانية التاريخ...إذ ما من تاريخ يمكن تشكيله بمعزل عن تجارب الذوات الإنسانية الفاعلة وتوقعاتها» (م.ن.، ص269). «وبمقتضاه فإن هاتين المقولتين مؤشران على شرط إنساني عام، يمكن للمرء القول إنهما تشيران

إلى شرط أنثروبولوجي لا يمكن من دونه للتاريخ أن يكون ممكناً أو مفهوماً» (ص270).

(15) يورغن هابرماس: الحداثة مشروعاً ناقصاً، مجلة «النقد» (Critique)، العدد 413، أكتوبر، 1981، ص950 ـ 69.

(16) يورغن هابرماس: نظرية الفعل الاتصالي، ترجمة: توماس ماكارثي، بوسطن، 1984.

(17) بول ريكور: العقل العملي، في كتاب «العقلانية اليوم»، مطبعة جامعة أوتاوا، 1979، ص225 ـ 48.

(18) لقد واجهنا هذه المشكلة سابقاً مع الاستقطاب بين الترسب والابتكار في التراثية المميزة لحياة نماذج الحبك. وهكذا يطل علينا النقيضان مرة أخرى: أعني التكرار الذليل والانشقاق. وكما قلت سابقاً فإنني أشترك مع فرانك كيرمود، الذي أستعير منه هذه الفكرة عن الانشقاق، في أن الرفض العميق لأية مراجعة من شأنه أن يحول نقد النماذج المتداولة إلى انشقاق. انظر: الزمان والسرد، 2: 7 ـ 28.

(19) يبدو أن كوسيلك يقترح شيئا مشابها. «وهكذا يمكن أن يحدث أن علاقة قديمة يمكن أن تعود إلى مجال الفاعلية مرة أخرى، وكلما زادت التجربة اتساعا راد المرء احتراساً، ولكن أيضا زاد المستقبل انفتاحا. ولو كانت هذه هي الحالة، إذاً لكانت نهاية الأزمنة الحديثة بوصفها تطورا واعدا بالتفاؤل قد بلغت غايتها» (مستقبلات ماضية، ص288). على أن مؤرخ المفاهيم التاريخية وعالم دلالتها لن يقول لا بعد ذلك.

(20) هانز ـ جورج غادامر: الحقيقة والمنهج، ص267. وسواء «أكنا واعين له بصراحة أو لا، فإن قوة هذا التاريخ التأثيري تظل عاملة...ونحن نرى أن قوة التاريخ التأثيري لا تعتمد على كونه معروفاً» (ص268).

(21) جان غراندن: الشعور بأثر التاريخ ومشكلة الحقيقة التأويلية، أرشيفات الفلسفة، 44(1981): 435 ـ 53. وهناك سلف لهذه الفكرة عن التأثر بالتاريخ يتوفر في الفكرة الكانطية عن التأثر الذاتي، التي أشرت إليها سابقا عند مناقشتي التباسات الزمان. ويرى كانط أننا نتأثر نحن أنفسنا، كما في الطبعة الثانية من «نقد العقل الخاص»، بأفعالنا الخاصة. وكما قال في الطبعة الأولى، فإننا برسمنا خطا نكون قد أنتجنا الزمان، ولكن ليس لدينا حدس مباشر بهذا الفعل الإنتاجي، ما لم يكن عن طريق تمثيل موضوعات تحددها هذه الفعالية التأليفية. انظر: سابقا، ص54 ـ 57.

(22) انظر: بول ريكور: «الأخلاق والثقافة: هابرماس وغادامر في حوار»، الفلسفة اليوم 17 (1973): 153 ـ 65.

(23) انظر: ما سبق، ص303.

(24) يتحدث عن «تاريخ الفكر، والمعرفة، والفلسفة، والأدب...باحثاً ومستكشفاً المزيد والمزيد من الاستمراريات، في حين يبدو التاريخ نفسه متخليا عن انفجار الأحداث لصالح البنى الثابتة» (حفريات المعرفة، ص6).

(25) الزمان والسرد: 1: 194 ـ 214.

(26) انظر: حفريات المعرفة، ص126 ـ 31.

(27) حول هذه النقطة، يصحح «حفريات المعرفة» الانطباع بوجود التماسك الشامل والاستبدال الكلي الذي اقترحه كتاب «الكلمات والأشياء» (نيويورك، 1973)، على أن هذا العمل

الآخير لا يأخذ بالاعتبار إلا ثلاثة حقول إبستمولوجية، دون أن يتطرق إلى ذكر حقول أخرى سواها، ولا إلى المجتمعات التي تحدث فيها. «تفصم الحفريات تزامن القطائع، تماماً كما دمرت الوحدة المجردة للتغير والحدث» (حفريات المعرفة، ص176). ويضاف إلى هذا التعليق تحذير ضد أي تأويل أحادي صريح للإبستيم من شأنه أن يفضي بسرعة إلى حكم ذات متسلطة (ص191). وعند الحد، لو جاز أن يتعرض مجتمع ما لتحول شامل في كل ناحية، سنجد أنفسنا أمام فرضية ديفيد هيوم، كما ينقلها كارل منهايم، حيث يحلّ جيل محلّ آخر تماماً دفعة واحدة. وكما رأينا فإن استمرارية تبادل الأجيال واحداً بعد الآخر تسهم في المحافظة على استمرارية التكوين التاريخي.

(28) حول هذه النقطة انظر: فكتور غولدشمت: الزمان الفيزيائي والزمان المأساوي عند أرسطو، ص14.

(29) في رأي فوكو، وصولا للتحول الذي يجري الآن، كان التاريخ محكوماً بغاية واحدة لا غيرها: «هي إعادة تشكيل، على أساس ما تقوله الوثائق وأحيانا ما تلمح إليه، للماضي الذي انبثقت منه، والذي اختفى الآن وخلفته بعيدا وراء ظهرها، وقد عوملت الوثيقة دائما على أنها لغة صوت منذ آن اختزلت إلى صمت أثرها الهش ولكن الذي يمكن فك مغالقه» (حفريات، ص6). ويلي ذلك الصيغة التي تتضمن دلالة حفريات فوكو كلها: «ليست الوثيقة أداة تاريخ محظوظة، فالتاريخ هو في الأصل والأساس ذاكرة، التاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعرف بها مجتمع ما ويطور متناً توثيقياً يرتبط به ارتباطاً وثيقاً» (ص7، والتأكيد منه).

(30) انظر ما سبق، ص144 ـ 47.

(31) انظر: الزمان والسرد، 2، الفصل الأول.

(32) المصدر نفسه، ص151.

(33) انظر: الحقيقة والمنهج، ص258 ـ 67. «إذا كنا نحاول أن نفهم ظاهرة تاريخية عن المسافة التاريخية التي يتسم بها وضعنا التأويلي، فسنكون دائماً عرضة لآثار التاريخ التأثيري» (ص267).

(34) «الأفق شيء نتحرك نحوه ويتحرك معنا. والآفاق تتغير مع الشخص الذي يتحرك. وهكذا فأفق الماضي، الذي تنبعث منه الحياة البشرية بأسرها والذي يوجد على شكل تراث، هو في حركة دائماً. وليس الشعور التاريخي هو الذي يطلق حركة الآفق المحيط بنا أولاً. لكن هذه الحركة تعي نفسها فيه» (ص 271). وفي الواقع لا يهم آن يستعمل غادامر مصطلح (الآفق) على الجدل بين الماضي والحاضر، في حين يستبقيه كوسيلك لتوقعاتنا. ويمكننا القول إن غادامر من خلال هذا المصطلح يصف التوتر المكوّن لفضاء التجربة. ونستطيع أن نقوم بذلك ما دام التوقع نفسه واحدا من المكونات لما نسميه هنا بأفق الحاضر.

(35) تشكل هذه العوالم معاً «الآفق الواحد الكبير الذي يتحرك داخلياً، إلى ما وراء حدود الحاضر، ليضم الأعماق التاريخية لشعورنا بالذات» (م.ن.).

(36) هنا تكون تأويلية النص دليلاً جيداً: «كل مواجهة مع التراث تحدث في إطار شعور تاريخي ينطوي على تجربة توتر بين النص والحاضر. وتكمن المهمة التأويلية لا في التغطية على هذا التوتر بمحاولة إدماج ساذجة، بل بإخراجه شعورياً. ولهذا السبب فإن من صميم المقاربة التأويلية آن تشترع أفقاً يختلف عن أفق الحاضر» (ص273).

(37) أويغن فنك: «الصورة بوصفها نافذة على صورة العالم» في «دراسات حول الظاهراتية» (1930 ـ 1939) (نيهوف، 1966، ص77)، و «عن الظاهراتية»، ترجمة: فرانك، باريس، مينوي، 1974، ص79.

(38) انظر. الحقيقة والمنهج، ص235.

(39) المصدر نفسه، ص333 ـ 41.

(40) المصدر نفسه، ص245 ـ 74.

(41) يكتب غادامر، متابعا هيدغر: «يتعرض من يحاول أن يفهم للارتباك من المعاني السابقة التي لم تأت بها الأشياء نفسها. وكون الاشتغال على مشاريع مناسبة، استباقية بطبيعتها، ينبغي أن تؤكده «الأشياء نفسها» هو المهمة الدائمة للفهم. فـ«الموضوعية» الوحيدة المتاحة هنا هي تأكيد معنى سابق في كونه اشتغل عليه» (ص236). يشهد على ذلك البحث عن تشاكلات في قلب صراع التأويلات: «إن الهدف من آي اتصال وفهم هو الاتفاق حول الموضوع» (ص260). فاستباق المعنى الذي يحكم فهم النصوص ليس بأول أمر خاص، بل هو أمر عام (ص261).

(42) «يمتلئ شعورنا التاريخي دائما بأصوات شتى يتردد فيها صدى الماضي. والحاضر وحده هو ما يستقر في تنوع هذه الأصوات: وهذا ما يشكل طبيعة التراث الذي نسعى إلى أن نشترك ونسهم فيه. والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(43) «وعلى أية حال، فالفهم في العلوم الإنسانية يشترك بشرط أساسي واحد مع استمرارية التقاليد، ألا وهو أنه يترك نفسه يوجهه التراث» (ص252). « والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(44) «إن المكان بين الغرابة والألفة الذي يدخره النص المنقول لنا هو المكان المتوسط بين كونه موضوعاً منفصلاً مقصوداً تاريخياً وبين كونه جزءا من تراثٍ ما. ويكمن الموطن الحقيقي للتأويلية في هذه المنطقة المتوسطة» (ص، 262). وينبغي أن تقارن هذه الفكرة بفكرة هيدن وايت في كون التاريخ طريقة لاسترداد الألفة مع غير المألوف كما هو طريقة لجعل المألوف غير مألوف.

(45) كانت سوسة النقد حاضرة أصلاً في النص الشهير من هيدغر الذي يبدأ منه فهم التأمل التأويلي عند غادامر: «في دائرة الفهم تختفي إمكانية إيجابية من نوع مبدئي جدا للتعرف. والواقع أننا لا نتمسك بهذه الإمكانية في تأويلنا إلا حين نكون قد فهمنا أن مهمتنا الأولى والأخيرة والدائمة ألا نسمح أبدا لتملكنا السابق ورؤيتنا السابقة وتصورنا السابق بأن تقدمهم لنا الأوهام والتصورات الشعبية، بل بالأحرى أن نجعل الموضوعة العلمية في مأمن بالاشتغال على هذه البنى السابقة من خلال الأشياء نفسها» (الوجود والزمان، ص195). على أن هيدغر لا يقول لنا قولا ملموساً حول الكيفية التي يتعلم بها مؤول ما أن يمير استباق معنى «من خلال الأشياء نفسها» عن الأوهام والمفاهيم الشعبية.

(46) لا أريد أن ألطّف الصراع بين تأويلية التقاليد ونقد الآيديولوجيا. و«طموحها في أن تكون كلية»، إذا استعدنا المواجهة بين غادامر وهابرماس في كتاب كارل ـ أوتو آبل: «التأويلية ونقد الآيديولوجيا، فرانكفورت، 1971، يبدأ من مكانين مختلفين، إعادة تأويل النصوص المتلقاة من التراث بالنسبة لأحدهما، ونقد أشكال الاتصال المشوهة نسقياً بالنسبة للآخر. وهذا هو السبب في كوننا لا نفرض فقط على أحدهما ما يسميه غادامر بالانحياز، الذي هو انحيار مفضل، وما يسميه هابرماس بالآيديولوجيا، وهي تشويه نسقي لكفاءتنا الاتصالية. يجب أن نبين فقط، عند

الحديث من منظورين مختلفين، آن أيا منهما يجب أن يندمج ببرهان الآخر، كما حاولت آن أوضح في مقالتي: «الأخلاق والثقافة: هابرماس وغادامر في حوار» المشار إليها سابقاً.

(47) حول كل ما يتعلق بالنقاش الداخلي للنظرية النقدية، لا بدّ آن أعلن عن ديبي لعمل غير مطبوع كتبه ج.م. فيري: «أخلاق الاتصال ونظرية الديموقراطية عند هابرماس» (1984). وقد طبع سنة 1987 لدى PUF.

(48) إن الصراع الواسع الذي يحتل الجزء الثاني من «الحقيقة والمنهج» هو نفسه الصراع الذي شنّ في الجزء الأول ضد دعاوى الحكم الجمالي لتنصيبه نفسه «حكماً» على التجربة الجمالية، هو أيضا الصراع الذي يجري في الجزء الثالث ضد الاختزال المشابه للغة إلى مجرد وظيفة أداتية من شأنها إخفاء قوة الكلام لتحمل للغة ثراء التجربة الباطنية.

(49) انظر: إدوارد سعيد: «البدايات: القصد والمنهج»، مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1975، الفصل2: «تأمل في البدايات»، ص27 ـ 78.

(50) موريس ميرلوبونتي: المرتي واللامرتي، تحرير: كلود لوفور، ترجمة: لنعس، مطبعة جامعة نورثويستن، 1968، ص130 ـ 55، 248 ـ 51، 254 ـ 57.

(51) الزمان والسرد، 1: 54 ـ 55، 136.

(52) المصدر نفسه، 135 ـ 43.

(53) انظر: إميل بنفست: «تلازمات الزمن اللغوي في الفعل الفرنسي»، في كتابه: «مشكلات في علم اللغة العام»، ترجمة: ماري ميك، مطبعة جامعة ميامي، 1977، ص205 ـ 15.

(54) انظر: بول ريكور: «مضامين نظرية الأفعال اللغوية بالنسبة إلى النظرية العامة في الأخلاق»، يصدر في «أرشيفات فلسفة القانون».

(55) انظر: ما سبق، 107 ـ 9.

(56) انظر: ما سبق، 113 ـ 14.

(57) لقد رأى إمانويل مونيه وبول لاندربيرغ في فكرة الأزمة هذه، بمعزل عن الطبيعة العارضة لأزمة الخمسينات، عنصراً دائما من فكرة الشخص المنخرط في هذه المواجهات والالتزامات. وبمعنى له علاقة بذلك يميز إريك فايل «الشخصية» بقدرتها على الاستجابة للتحدي مفهوما بوصفه أزمة. فالأزمة، بهذا المعنى، عنصر مكوّن للموقف الذي ينظم مقولة «الشخصية». «الشخصية دائما في أزمة، أعني أنها تخلق ذاتها في حالة صراع مع آخرين، ومع الماضي، ومع عدم الأصالة» (منطق الفلسفة، باريس، فران، 1950، ص150).

(58) فريدريك نيتشه: «عن جدوى التاريخ للحياة ولا جدواه»، ترجمة بروس، إنديانا بولس، 1980. «فقط بقدر ما يخدم التاريخ الحياة نخدمه نحن، لكن هناك درجة من فعل التاريخ، وتقدير له يحمل معه دمارا وانتقاصا للحياة: وهي ظاهرة قد يكون من الضروري بقدر ما هو من المؤلم أن تنقلها إلى الشعور بعض الأعراض الملحوظة لعصرنا» (ص7). وبعد ذلك بقليل: «هذه التأملات في غير أوانها، لأنني أحاول أن أفهم وجع عصر وهشاشته وقصره وذلك بعض ما يتباهى به عصرنا بصورة مسوغة، وكذلك تعليمه التاريخي. بل إنني أعتقد أننا جميعا نعاني من تلف الحسى التاريخية ويجب أن ندرك أننا نعاني منها» (ص8).

(59) من هذه الناحية، سبقه إلى ذلك يعقوب بيركهرت في كتابه (تأملات في تاريخ العالم) المترجم إلى الإنجليزية بعنوان. (القوة والحرية: تأملات في التاريخ، نيويورك، 1943)، حيث

يتم استبدال سؤال التاريخي لأي بحث بمبدأ نسقي للتاريخ العالمي. ويجيب بيركهرت عن سؤال الثوابت الأنثروبولوجية التي تجعل من البشر تاريخيين، بنظريته عن قوى التاريخ: الدولة، الدين، الثقافة، التي يشكل الأولان فيها مبادئ الثبات، ويعبر الثالث عن الجانب الإبداعي للروح. وقبل نيتشه، أكد بيركهرت على الصفة اللاعقلية للحياة والحاجات التي وجدها في سياق ما يسميه باحتمالات التاريخ. وكذلك أكد على الارتباط بين الحياة والأزمة. والواقع أن ميتافيزيقا شوبنهاور عن الإرادة تكمن كخلفية مشتركة لكل من نيتشه وبيركهرت. ولكن لكون بيركهرت بقي مخلصا لمفهومه عن «الروح» (Geist) فإنه لم يستطع قبول تبسيط نيتشه البالغ في مقالته، مؤكدا على الحياة «وحدها»، ولهذا انفرطت العلاقات التي كانت تجمع بين الصديقين جدياً بعد نشر هذه المقالة. حول مقارنة أكثر تفصيلاً عن علاقة نيتشه ببيركهرت انظر: هربرت شنادباك: فلسفة التاريخ بعد هيغل: معضلة النزعة التاريخية، فرايبورغ وميونخ، 1974، ص48 ـ 89.

(60) لا بدَّ من الانتباه إلى الاستعمال المحدد لمصطلح «أفق»، ومقابلته مع إيحاءات الانفتاح التي ظهرت في تحليليَّ السابقين. إذ أن «الأفق» عند نيتشه له معنى الوضع المحيط الذي يغلف الأشياء. «إن اللاتاريخي يشبه المناخ المحيط الذي تتولد فيه الحياة وحدها لتختفي ثانية مع خراب هذا المناخ...ومع وصول التاريخ يكفُّ الإنسان أيضاً، ومن دون ذريعة اللاتاريخي هذه ربما ما كان ليبدأ وما جرؤ على البداية» (جدوى التاريخ ولاجدواه، ص11).

(61) يمكننا القول إن إفراط نيتشه في هذا النص يكمن في رفضه تمييز النقد الجينالوجي (النسابي) عن النقد بالمعنى الإبستمولوجي للتاريخ كعلم. وفي هذا النقد بالذات ورفض التمييز بين النقدين تكمن إشارته إلى ما هو في غير أوانه. وكان نيتشه على وعي تام بأنه يلتف على صورة أخرى من صور المرض ما دام اللاتاريخي قريبا من وجهة نظر ما فوق التاريخ، كتلك التي يزعم مؤرخ من طراز نيبور أنه نالها كذات عارفة. ولكن بقدر ما يكون اللاتاريخي عمل الحياة، فإن ما فوق التاريخ، وبالقدر نفسه، يكون ثمرة الحكمة وثمرة الغثيان. وليس للاتاريخي من وظيفة سوى تعليمنا «كيف يتاح لنا على أحسن وجه أن نصنع التاريخ من أجل الحياة» (ص14).

(62) هنا نكتشف مرة آخرى الموضوعة التي أشرنا إليها سابقا حول كون التاريخ معلم الحياة (historia magistra vitae).

(63) هنا أيضا نستطيع الإحالة إلى ما قلناه سابقا عن المقابلة بين تفعيل المطابق واختراع الاختلافات.

(64) يذكرنا هجوم نيتشه على الفصل بين الداخل والخارج، والتأكيد على الداخلية، وعلى المقابلة بين الشكل والمضمون، بصراع آخر شُنَّ باسم «الجوهر»، في «ظاهراتية الروح» لهيغل، ثم باسم «روح الشعب» (Volkgeist) في فلسفته عن التاريخ. ويتكرر ظهور شبح هيغل مراراً في أعمال نيتشه.

(65) من الجدير بالملاحظة هنا أن تعبير «صنع التاريخ»، الذي ناقشته سابقاً، يبدو في العبارة التالية «وليس ما تفعله بمهم ما دام التاريخ نفسه يظل لطيفاً و«ذاتياً»، ولاسيما عند أولئك الذين لا يستطيعون صنع التاريخ بأنفسهم» (جدوى التاريخ ولاجدواه، ص31).

(66) المفروض أن هيغل لم يعلن نهاية التاريخ وحسب، بل حقق هذه النهاية بكتابتها. ومن هنا فهو يغرس الإيمان بعصر قديم للإنسانية (ص44)، والإنسانية المطبوعة، التي كانت مستعدة لهذا الحكم، أكثر قليلاً في إطار تذكر الموت الذي علمتنا إياه المسيحية من دون إمهال. وحسب

هيغل، فإن للبشر أسلافاً وحسب لا أخلاف لهم ولا ورثة، أي بإيجاز، ليس هناك من متسع سوى لنظرة القدماء للتاريخ.

(67) يصل بالفضيحة إلى نقطة التحول إلى مهزلة. إذ يقال إن هيغل «كان قد رأى القمة وحد نهاية العالم من خلال وجوده في برلين»، (ص47).

(68) بتناوله صوة «جمهورية العباقرة»، الموروثة عن شوبنهاور، يرى نيتشه أن هؤلاء العمالقة يفلتون من عملية التاريخ لكي «يعيشوا في تعاصر لا زمن له، بفضل التاريخ، الذي يتيح مثل هذا التعاون» (ص53). وهنا يظهر معنى آخر للحاضر، يأتي من تعاصر اللامتعاصرين، وهو ما كنا قد تأملنا فيه عند حديثنا عن مفهوم الجيل.

(69) الاستنتاج الذي يستخلصه نيتشه من هذا الوابل هو اللجوء إلى الشباب، الذي يقترب في بعض الأزمان من مستوى الديماغوجية ضد تاريخ المدرسيين الذين ولدوا بشعور اشتعل فيها الشيب. «وأنا أفكر بالشباب عند هذه النقطة أهتف قائلاً: الزموا أماكنكم، لا تبرحوا أرضكم» (ص58).

(70) يقول الكثيرون: «وماذا بعد». والواقع أنه ما من مكان يلجأ فيه نيتشه إلى حدس ينبع من الحياة وحسب. فترياقه وعقاقيره كلها تأويلات. واللاتاريخي وما هو أسوأ منه ما فوق التاريخ ليسا مجرد عودة إلى اللامبالاة الحيوانية التي أشار إليها في البداية، بل لحظة حنين ساخر. بالطبع يدعو نيتشه في أعمال أخرى إلى الاجترار. غير أن ثقافة تقوم على مزيد من سيان المطاليب هي ثقافة أكبر. وحتى حين يتحدث نيتشه عن الحياة «وحدها»، فيجب ألا ننسى النصاب الجينالوجي (النسابي) أي النصاب الفيلولوجي والأعراضي ـ لمفاهيمه المتعلقة بالحياة جميعا وبالعواطف وبالجسد. وأخيرا ما عسى أن تكون ثقافة كبرى إن لم تكن إعادة اكتشاف للاستعمال الجيد للتاريخ، حتى لو كان مجرد استعمال جيد لصورة من صور المرض، كما يعبر واحد من أبغض أسلاف نيتشه؟ هل علينا أن ننقذ التاريخ، بطرقه الثلاث: النصبي والقديم والنقدي؟ هل علينا أن نعيد التاريخ إلى وظيفة في خدمة الحياة؟ وكيف نستطيع القيام بذلك ما لم نميز في الماضي مواعيده التي لم تتحقق، وإمكانيات تحقيقه المؤودة أكثر من نجاحاته؟ وإلا فكيف يجب أن نضفي معنى على كون كتابه ينتهي بلجوء أخير إلى فكرة الإغريق عن الثقافة؟ أية سخرية أكبر، حسب هيغل، من هذه المشاركة في حلم الرومانسية الفلسفية الألمانية الكبير؟ من هنا يدعونا خطاب نيتشه «في غير أوانه» إلى أن نعيد قراءة فلسفة التراث في ضوء أملها الملح، قراءة تستهدي ليس فقط بواقعة الحاضر المتحققة، بل أيضاً بقوته.

الاستنتاجات

(1) يمكن اعتبار هذه الاستنتاجات خاتمة. والحقيقة أنها جاءت نتيجة إعادة قراءة بعد سنة كاملة من الانتهاء من مخطوطة الجزء الثالث من «الزمان والسرد». ويأتي تأليفها متزامنا مع المراجعات النهائية لتلك المخطوطة.

(2) انظر: حنة أرندت: الوضع الإنساني. انظر أيضاً: الوجود والزمان، 25 («مقاربة للسؤال الوجودي عن «من» الآنية»)، ص150، و64: (الهم والذاتية)، ص364.

(3) حول هذه المفاهيم عن التماسك (ترابط الحياة وتلاحمها) والحركة وثبات الذات، انظر الوجود والزمان، ص424.

(4) مارسل بروست: البحث عن الزمن الضائع، 3: 1089.

(5) انظر: الزمان والسرد، 1: 261.

(6) المصدر نفسه: ص71 ـ 76.

(7) يعزز تصوير الزمان بخط واحد افتراض واحدية الزمان. وبفضل هذا التمثيل للزمان يقال إن الزمان خطي.

(8) انظر العبارة التالية: «الزمان المحايث لتيار الشعور»، (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص23).

(9) حول هذه الحجة الصعبة انظر نصوص هوسرل التي استشهدنا بها في الصفحات 41 ـ 43.

(10) إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية: مدخل إلى الظاهراتية، ترجمة: دوريان كارينز، نيهوف، 1960، ص120 ـ 128.

(11) يتم التحضير لهذا الإغلاق بشكل خاص منذ المراحل الأولى من تحليلية الآنية. والحقيقة أنه إذا كانت الآنية قادرة على اكتساب خصائص وجودية، فذلك بفضل علاقتها بالوجود، حيث يعني الوجود أن للآنية «كينونتها في أن تكون، وهي خاصيتها» (الوجود والزمان، ص33). وبتأكيد هيدغر على (كل وقت) في التعبير الألماني (je)، في الوجود، فإنه يفتح المجال منذ البدء لتحليل الهم الذي يفضي إلى الظاهرة التي ينساق فيها (كل وقت) إلى اكتماله: ألا وهي الوجود ـ نحو ـ الموت. والواقع أن تلك الآنية «لا يمكن أن «تمثلها» وسيلة أخرى، لأنه ما من أحد يستطيع أن ينتزع موت الآخر منه» (ص284). من هنا ليس من المثير أن يتشظى الزمان، عند هيدغر، إلى زمان فان، وزمان تاريخي، وزمان كوني.

(12) إذا وجدنا أنفسنا، بعد نهاية طوافنا، مرة أخرى على أرض أوغسطينية، فقد يكون ذلك لأن إشكالية الزمانية لم تغير تعييرا جذريا إطار إحالتها عند المرور من النفس الأوغسطينية إلى الآنية (الدزاين) الهيدغرية، أو عند المرور من خلال الشعور الحميم لدى هوسرل. ويفترض الجانب التوزيعي للوجودي في عبارة (كل وقت)، المشار إليها سابقاً، ببرة ذاتية متبقية على تحليل يريد أن يكون أنطولوجيا على نحو متعمد. ولا شك أن هذا واحد من الأسباب التي أوجبت أن يظل كتاب «الوجود والزمان» بلا تكملة.

(13) لا تستبعد هذه التعليقات المتركزة حول هيدغر بحثنا عن تلازمات أخرى مع تحليلات هوسرل. على سبيل المثال، بين استبقاء الاستبقاءات والتراثية. وقد استكشفنا هذا الاتجاه في الفصل الذي كتبناه حول القصص وتنويعاته الخيالية.

(14) غوشيه: نزع السحر عن العالم: تاريخ سياسي للدين (باريس، غاليمار، 1985).

(15) حتى لو اقترح نوع مغاير من التفكير، وهو فكر لاهوت التاريخ، الذي لم يؤخذ بالاعتبار هنا، الربط بين سفر التكوين وسفر الرؤيا [باعتبارهما يمثلان النظرة إلى بداية العالم ونهايته ـ م] فهو بالتأكيد لا يقترح القيام بذلك من خلال تقديم حبكة لجميع الحبكات التي قد يجعلها هذا الفكر ذات علاقة ببداية الأشياء جميعا ونهايتها. والواقعة البسيطة التي تتمثل في أن هناك أربعة أناجيل يعيدون رواية الحدث نفسه الذي يجب اعتباره منعطفا في تاريخ فعل إيمان الكنيسة المسيحية الأولى تكفي لمنع الفكر اللاهوتي من المضي في مشروعه على أساس حبكة أحادية عليا.

(16) حالة قدماء بني إسرائيل الذين أشرنا إليهم فيما يتعلق بفكرة الهوية السردية مثال مثير للاهتمام. وقد تمكن جيرهارد فون راد من تكريس الجزء الأول من كتابه («لاهوت العهد القديم»، ترجمة: ستاكر، نيويورك، 1962 ـ 1965)، لـ«لاهوت التقاليد» الذي يشكله الاندماج المتواصل لسرود وحكايات من مختلف الأصول في سرد متصل يجد أبعاده وبنيته واتجاهاته في عمل المحب ليهوه. وتضاف حكايات وسرود أخرى إلى هذه النواة الأولى لتطيل من مدى القص إلى ما وراء تأسيس مملكة داود، كما تمكن رؤية ذلك في تاريخ سفر التثنية. وتهمنا حالة قدماء بني إسرائيل أيضاً على نحو خاص في أطروحتنا ما دام الوسيط السردي ينكشف بوصفه الوسيلة الرئيسة لفعل إيمان قائم على علاقات عهد بين شعب وربه. وهي مهمة أيضا بطريقة أخرى. فقد يثار هنا اعتراض أن لاهوت التقاليد هذا يتضمن مقاطع غير سردية، ولاسيما الشرائع التي تحول هذا الجزء من الكتاب العبراني إلى نوع من التعليم أو التوراة. ونستطيع الرد على ذلك بالقول إن جهار التشريع الذي أضيف لاحقاً لشخصية موسى الرمزية لم يمكن إدماجه بلاهوت التقاليد إلا على حساب صياغة سردية للحظة التشريع نفسها. وحينئذٍ يتحول إعطاء القانون إلى حدث يستحق أن يروى ويدمج بالسرد الشامل. وهكذا يكون من السهل تسوية المعادلة بين التراث والسرد. أما فيما يتعلق بالاقتران بين السرد واللاسرد، فسأعود إلى ذلك فيما سيأتي. انظر: بول ريكور: زمان الكتاب المقدس، أرشيفات الفلسفة (1985): 29 ـ 35.

(17) انظر: الزمان والسرد، 2: 88 ـ 93.

(18) على سبيل المثال، أسقط اليهود الذين نجوا من السبي البابلي نظرتهم عن الأزمنة الجديدة عن طريق خروج جديد، وصحراء جديدة، وصهيون جديدة، ومملكة داودية جديدة.

(19) هذا هو المعنى الذي يستبقيه غريماس في سيمياته السردية. وبمعنى قريب من ذلك، يستعمل كلود شابرول، في رسالته للدكتوراه: «المبادئ الاجتماعية ـ النفسية للغة»، مصطلح «المخطط السردي» ليدلّ على المساق الذي تغطيه مثل هذه الأفعال المعقدة من طراز: الهدية، العدوان، التبادل..الخ، التي هي تفاعلات وتحاورات في الوقت نفسه، والتي تكتسب تعبيرا مناسبا في أفعال الكلام كالتفويض والأمر. ولذلك فهناك تصنيف آخر غير تصنيف الأنواع الأدبية يمكن أن يطبق على هذه المخططات السردية، كتصنيف أفعال الكلام.

(20) غولدشمت، ص76.

(21) يذكرنا انفتاح هذه الهوة في المعنى بهوة أخرى، كالتي واجهناها في تعليقنا على أرسطو (في الفصل الأول)، أعني الغموض الذي لا يذلل في تعريف الحركة نفسها بوصفها تحقق الممكن بما هو كذلك (الطبيعة، 2، 201أ10 ـ 11).

(22) من هذه الناحية، يرد على البال تأملات من نوع أكثر وجودية تدور حول تعبير «الوجود في الزمان» هي تلك التي أفضت بنا إليها القصة الفلسفية عن «طيماوس».

(23) انظر: كليمانس رامنو: فكرة القديم في الفلسفة، دراسات في الفلسفة ما قبل سقراط (باريس، 1970)، ص27 ـ 36.

(24) هيرمان ديلز: دليل الفلاسفة ما قبل سقراط، ترجمة: كاثلين فريمان، (أوكسفورد، 1948)، ص19، الشذرة ب1.

(25) في كتاب مرسيا إلياد: أسطورة العود الأبدي، أو الكون والتاريخ، ترجمة: ويلارد تراسك (برنستون، 1954)، نجد تصنيفا للعلاقات بين زماننا والعناصر التأسيسية التي ظهرت عند

بداية الزمان، مع تأكيد خاص على «رعب التاريخ» الذي ينشأ عن علاقات التناقض بين زمان الأصول والزمان اليومي.

(26) الأسطورة والفكر لدى الإغريق، ص88.

(27) هذا هو التلازم الذي هدى خطى تحليلات فيرنان (انظر: م.ن. ص88 ـ 95) التي كانت ترمي إلى إعادة بناء الفعالية العقلية لدى الإغريق القدماء من خلال علم النفس التاريخي.

(28) انظر: الزمان والسرد، 1: 22 ـ 30.

(29) لنتذكر الفقرة التالية من آوغسطين: «في الأبدية ما من شيء ينتقل إلى الماضي: إذ كل شيء حاضر. في حين أن ليس هناك من زمان يكون كله حاضراً أبداً» (الاعترافات، 11: 13). وأيضا: «سنواتك حاضرة كلّها أمامك دفعة واحدة، لأنها كلها في حاضر أبدي» (م.ن.، 13: 16). وانظر أيضاً: الزمان والسرد 1: 236 حول قضية أي المصطلحين سلبي وأيهما إيجابي.

(30) يجب أن يأخذ أي تفسير للخروج 3: 14 بالاعتبار القول التالي له: «وقال هكذا تقول لبني إسرائيل أهيه أرسلني إليكم». ويقول الله لموسى أيضا: «هكذا تقول لبني إسرائيل: يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمي إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دور فدور» [في الترجمة الإنجليزية: جيلاً فجيلاً].

(31) يدلّ الاسم غير المنطوق لـ«يهوه» على نقطة الاختفاء المشتركة فيما يتجاوز التاريخ وما يتخلله. ولاقترانه بتحريم نحت الصور، يحافظ هذا الاسم على المستغلق [الصّمد] ويضعه في منأى عن التمثيل الصوري التاريخي.

(32) تطوّر هذه الأسئلة تطويرا لا بأس به ويعطى لها توجه جديد لدى هيدغر: كانط ومشكلة الميتافيزيقا، ترجمة: جيمس تشرتشل، (مطبعة جامعة إنديانا، 1962)، ولاسيما في الفقرتين 9 و10. وانظر أيضا: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات 7 ـ 9 و 21، وأيضا: تأويل ظاهراتي لـ«نقد العقل الخالص» عند كانط، ترجمة: مارتينو، (باريس، غاليمار، 1982)، وهو الجزء 25 من الأعمال الكاملة.

(33) انظر: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات: 19 ـ 22، ص229 ـ 330.

(34) في هذا العمل، لسنا بحاجة إلى اتخاذ موقف من طموح هيدغر، المذكور عند نهاية كتابه «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، لتأسيس أنطولوجيا علمية على أساس قبلي جديد تشكله الزمانية منذ الآن فصاعداً (ص327). وعلى أية حال، فإن قصد هيدغر آن لا يسمح لهذا العلم بأن يتحول إلى صورة جديدة من صور الهرمسية، يتم التأكيد عليه بقوة في الصفحات الختامية من محاضراته (التي لم تكتمل) التي استخدم فيها المقابلة التي أجراها كانط في مخطوطة كتبها عام (1796) بين ررانة أفلاطون في «الرسائل» وأفلاطون الثمل في الأكاديمية، ذلك الذي كان معلم أسرار دينية بالرغم منه.

(35) انظر: الزمان والسرد، 1: 175 ـ 225.

(36) تجري كلمة (سحر) على قلم بروست حين يتحدث عن الشخصيات المحتضرة في عشاء رؤوس الموت الذي يلي مشهد الزيارة. «كان هؤلاء دمى تسبح في الألوان غير المادية للسنين، دمى لفظت الزمان خارجها، الزمان الذي جعلته العادة خفيا، ولكي يعود جلياً لابدّ له من البحث عن أجساد يغتنمها حيثما يجدها، ليستعرض عليها فانوسه السحري» (3: 976).

(37) يميز التقاطع الأول للأسفار الخمسة الأولى للتوراة. حيث يتقاطع السرد والقانون، مع

وثيقة يهوه. بهذه الطريقة يتقاطع الجانب المغرق في القدم من السرد، والذي قلبته صوب ما جرى من قبل المقدمات للمقدمات التي تسبق حكايات العهد والخلاص، مع الجانب الموغل في القدم في القانون، مكثفاً في وحي سيناء. ويمكن إضافة تقاطعات مهمة أخرى إلى هذا. إذ يستثير الانفتاح النبوي على الزمان، كنوع من الأثر الارتجاعي، قلباً للاهوت التقاليد الذي طورته الأسفار الخمسة الأولى للتوراة. ذلك أن النزعة التاريخية المشتركة بين التقاليد والأنبياء، والتي هي استرجاعية بقدر ما هي تطلعية، تواجهها صورة أخرى من صور الحكمة الموغلة في القدم، مجموعة في حكمة كتابات الأمثال وسفر أيوب والجامعة. وأخيراً يصار إلى إعادة تفعيل هذه الشخصيات الموغلة في القدم في التوسلات والمدائح التي نجدها في المزامير. ولذلك ينتقل السرد، من خلال سلسلة من الوساطات غير السردية، في الكتاب المقدس، إلى مرحلة السرد الاعترافي (انظر ما سبق، ص200).

(38) انظر: كيت هامبرغر: شاعرية الأدب، ط2، ترجمة: مارلين روس، (مطبعة جامعة إنديانا، 1973)، وقد ناقشناه في الزمان والسرد، 2: 56 ـ 66.

فهرس الأعلام

- أ -

آبل (كارل ـ أوتو) 324
آرندت (حنة) 371
آرون (ريمون) 467
آيزر (ولفغانغ) 250، 251، 256، 459، 460
إبراهيم (عليه السلام) 399
أدورنو 261، 321، 338، 341
إرازموس 247، 263
أرسطو 17، 18، 19، 21، 22، 23، 24، 25، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 49، 65، 78، 84، 85، 86، 91، 92، 127، 131، 132، 143، 155، 158، 201، 204، 227، 240، 243، 248، 264، 280، 287، 365، 377، 394، 395، 396، 397، 398، 399، 410، 416، 417
آرندت (حنة) 464، 476
اسبينوزا 166
أسخيلوس 397
الإسكندر المقدوني 297، 309
أشعياء الثاني
أطلس 309
أغاممنون 288، 411
أفلاطون 24، 131، 147، 155، 213، 226، 397، 398، 399، 406
أفلوطين 157
إلياد (مرسيا) 478
أناكسوغوراس 466
أنسكوم 215
إنغاردن (رومان) 251، 252، 253، 272، 460
أنكسمندر 25، 155، 396
أوتو (رودولف) 282، 464
أوديب 288، 411
أوستن (ج.) 350، 351، 446
أوشفتز 281
أوغسطين (القديس) 15، 17، 18، 19، 20، 21، 24، 27، 30، 32، 33، 37، 39، 46، 65، 78، 84، 85، 92، 94، 95، 100، 101، 102، 104، 105، 106، 108، 123، 127، 133، 141، 143، 157، 159، 176، 196، 200، 206، 207، 208، 209، 314، 347، 355، 365، 367، 362، 377، 383، 384، 394، 398، 399، 401، 416، 419
أوقيانوس 397
الأيلي (زينون) 331

- ب -

برت (رولان) 224
بارمنيدس 303، 396، 397
بارنيت 283
الباروك 258
باسكال 100، 383
برغسون (هنري) 18، 81، 416
برودَيل 444
بروست (مارسل) 333، 371، 409، 476
بروميثيوس 411
بريسلاف 198
بريتانو 38، 44، 54، 55
بلوخ (آرنست) 341
بلوخ (مارك) 173، 446
بلومبيرغ (هانز) 258
بنفنست (إميل) 156، 158، 159، 350، 351، 474
بنيامين (والتر) 407
بوث (وين) 240، 244، 249، 254، 455، 457
بودلير 248
بول 243
بويون (جان) 456
بيركورن (ماينهير) 193
بيرغوف 202
بيرنيت 426
بيكون 216

- ت -

تشرتشل 423
تولستوي 281
تولمان (ستيفان) 133، 439، 445

- ج -

جاكوبسن 247
الجيف 284
جيمس (هنري) 242، 245، 457
جينيت (جيرار) 461

- د -

داروين 134
دالاواي (كلاريسا) 187، 190، 193، 195، 197، 198، 201، 203
دانتو (آرثر) 348
دانيال 318
داود (عليه السلام) 373
دركهايم (إميل) 215
درويسن 316، 317
دريفوس 190
دلتاي 117، 118، 163، 164، 178، 278، 435
دنسن (إسحاق) 465
دي سان لوب (روبيرت) 204
دي سان لوب (غيلبرت) 204
دي سوسير (فردينان) 224، 335
دي سيرتو 224
ديريدا 224
ديلوز 224

- ر -

رابليه 246، 249
رانكة 226، 231، 278، 307
رايت (فون) 349
رايشنباخ (هانز) 439
ريزيا 197
ريفاتير (ميشيل) 463
ريكور (بول) 415، 468
رينهارت 328

- ز -

زاخور 281

- س -

سارتر 100، 383

سبتيموس وارن سمث 192، 193، 201، 203، 408، 409
سعيد (إدوارد) 474
سقراط 372، 396
سلينوس 247
سيرل 350
سيزان 243، 265
سيغفريد (كراكوار) 462

- ش -

شارل (ميشال) 246، 247، 249، 458
شكسبير 203
شوتز (ألفرد) 161، 165، 166، 167، 353، 387
شوشات (كلاوديا) 198

- ط -

طاليس 163
طيماوس 155، 303، 377، 395، 397، 411، 418

- ع -

عوليس 252، 456

- غ -

غادامر (هانز - جورج) 237، 257، 261، 267، 278، 328، 332، 333، 336، 337، 338، 339، 340، 358، 355
غاليلو 86
غراندن (جان) 471
غرانيل (جيرار) 38، 41، 422، 423
غودفيد (حون) 133، 439
غولدشمت (فكتور) 394، 420، 421، 478
غومبريش 460

- ف -

فاليرعس 408
فتغنشتاين 310
فرانسوا 281
فراي (نورثروب) 279
فرنان (جان - بير) 397، 447
فرويد 331، 372
فريزر (ج. ت.) 464
فريزر (ج. ز.) 274، 275
فشتة 341
فوكو (ميشال) 329، 330، 332
فويرباخ 305، 306
فيبر (ماكس) 165، 167، 206، 389
الفيثاغوري (بارون) 26
فين (بول) 222، 223، 224، 283، 284، 451

- ق -

قيصر 297، 309

- ك -

كاستروب (هانز) 190، 193، 202
كانط 28، 33، 38، 42، 49، 53، 54، 55، 57، 65، 73، 74، 77، 78، 79، 82، 84، 85، 86، 87، 127، 143، 158، 162، 170، 189، 264، 267، 320، 326، 327، 338، 341، 365، 377، 379، 380، 381، 382، 383، 388، 389، 393، 401، 402، 428
كرونوس 397
كلاريسا 192
كلاوديا 198
كنعان 373
كوبرنيكوس 319
كوخ (فان) 265
كورسبكوس 29
كورنو 467
كوسيلك (ريبهارت) 300، 315، 316، 318، 320، 321، 323، 325، 328، 332، 354، 468، 469، 470

كولنغوود (ر.ج.) 135، 214، 215، 216، 218، 219، 257، 336
كوليرج 254
كونت 162
كونستان (أدولف) (بنيامين) 248
كيركغارد 100، 305، 383
كيرمود (فرانك) 407

- ل -

لاندزبيرغ (بول) 474
لايبنتز 66
لوتريامون (ديوان) 246
لوغوف (جاك) 173، 174
لويس الرابع عشر 222
ليفناس (إيمانويل) 184، 446

- م -

مارتن (غوتغرد) 68، 427، 430
مارسيل (غابريل) 192
ماركس (كارل) 305، 327، 331، 470
مارو 223
مالارميه 258
مالدورو 246
مندلباوم 330
منهايم 163، 164
مورو (جوزيف) 417
مونيه (إمانويل) 474
ميدوزا 347
ميرلوبونتي (موريس) 348، 424، 474

- ن -

نابليون 297، 309
نيتشة (فريدريك) 305، 331، 333، 355، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 371، 381، 474
نيوتن 86

- هـ -

هابرماس (يورغن) 328، 332، 470
هامبرغر (كيت) 480
هاملت 411
هزيود 397
هوبير (رينيه) 441
هوركهايمر 321، 338، 341
هوسرل (إدموند) 15، 33، 34، 35، 36، 37، 38، 39، 40، 43، 44، 45، 46، 48، 49، 50، 51، 53، 54، 55، 56، 57، 58، 59، 61، 62، 63، 65، 69، 73، 84، 85، 86، 87، 92، 94، 98، 100، 102، 127، 133، 143، 159، 165، 166، 196، 198، 200، 208، 251، 261، 278، 314، 321، 365، 368، 377، 379، 380، 381، 383، 402، 403، 404، 405، 421، 422، 477
هوفمايستر 303
هوميروس 397
هيدرا 319
هيدغر (مارتن) 15، 79، 89، 90، 92، 94، 95، 98، 100، 101، 102، 105، 106، 108، 109، 110، 112، 116، 117، 118، 124، 127، 128، 130، 131، 133، 141، 143، 161، 171، 177، 178، 179، 180، 181، 192، 196، 197، 199، 200، 201، 206، 208، 209، 277، 336، 365، 367، 377، 382، 383، 385، 386، 387، 390، 403، 404، 405، 406، 411، 430
هيراقليطس 396، 397
هيغل 12، 131، 151، 291، 293، 296، 304، 305، 306، 307، 309، 310، 311، 313، 319، 326، 333، 337، 357، 360، 388، 389، 462

هيوسي (كارل) 212، 447
هيوم 162، 371، 381

- و -

وايت (هيدن) 220، 227، 228، 229، 230، 272، 278، 452، 453
واينرتش (هارالد) 285، 286، 287
وولش (بيتر) 197
وولف (فرجينيا) 192، 197

- ي -

ياروشالومي (يوسف حاييم) 464
ياوس (هانز روبرت) 250، 256، 257، 258، 259، 261، 264، 463
يعقوب (أندريه) 415
يوليسز 288

فهرس المصطلحات

- أ -

آثار القراءة 148
الآخر 213، 219، 225، 233، 266، 344، 345
الآخر = الشبيه الآخر 226
آل غرمانت 194، 204
آل ميزاليس 194، 204
آلة إعادة التفعيل 277
آلية لتوليد المعاني 247
الآن (الآنات فكرة) (الحال) 23، 27، 28، 29، 30، 31، 38، 39، 41، 42، 43، 44، 45، 48، 61، 78، 121، 123، 124، 127، 128، 129، 130، 131، 158، 177، 183، 368، 377، 384، 387، 394
الآن الذي... 123
الآن أو اليوم 159
الآن، والآن، والآن 437
الأنا 329
الآنية أو الدزاين 89، 90، 91، 103، 104، 208، 369
الآنية والزمانية 93، 432
الآنية الوقائعية 436
الآيديولوجيا 174، 328، 341
آيزر 268
ابتكار (الاختلافات) 11، 154، 162، 165، 221، 223
الإبداع 289
الإبداع الروائي 289
الأبدية 196، 200، 201، 202، 203، 302، 399، 408، 409
الأبدية الإلهية 410
الأبدية الكرنفالية 408
الأبدية المزدوجة 408
الإبستمولوجي المعرفي 10
الإبستمولوجيا (الإبستمولوجية، الإبستمولوجيون) 119، 132، 141، 272، 328، 330
إبستمولوجيا كتابة التاريخ 108
إبستمولوجيا المعرفة التاريخية 156
الإبستيمات 62
الاتجاه المعاكس 135، 281
الأثر البعدي 115
أثر الخطاب 280
الأثر (فكرة) trace 175، 176، 177، 178، 179، 212، 257، 345، 346
الأثر القصص 280

الاجتماعية 122
الآجيال 162
أحادي الصوت (مونولوجي) 385
الإحاطة الشاملة 60
الإحالة إلى الماضي 190
الإحالة المتواشجة 149
الإحالة (مصطلح) 146، 236
الاحتجاب 92
الاحتراس 125، 183
الاحتمالية 382
الاحتمالية ـ من أجل ـ الوجود 95
احتواء العدد 25
الإحضار 49، 104
الإحياء التبجيلي 282
آخت صامتة 194
الاختلاف/ الانحراف (فكرة) 221، 223، 224، 225
اختلافات الزمانية 48
الأدب الشعبي 263
الإدراك (الحسي) 48، 54، 85، 261
الإدراك المتوقع 54
ادعاء الحقيقة 51
الأراشيف والوثائق والآثار 170
ارتقاء (نجمي) 134، 135
الأرخنة 115، 433
الأرخنة العالمية 132
أرخنة العقل 300
الأرشيف (الأراشيف) 171، 172، 173، 174، 191، 213، 276، 330
الإرعاب 284
الأرواح 295
أرواح الأمم 306
الازدياد 337
الأزمنة الجديدة 321
الأزمة (كتاب) (فكرة) 221، 321، 322، 355
أسبقية الحركة... 17
استباق المستقبل 387
الاستبقاء (الاستبقاءات) 39، 40، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 51، 54، 55، 59، 60، 73، 85، 87، 123، 159، 251، 252، 380، 382
الاستبقاء النفيس 40
الاستجلاب 284
الاستجماع (مصطلح) 37، 47، 50، 51، 54، 59، 275، 276
الاستحضار (أو التمثيل) 49، 50، 51، 63، 105، 115، 123، 124، 127، 197، 347، 383، 384، 386، 388، 393
الاستدعاء (الاستدعاءات) 37، 46، 47، 49، 50، 60، 73، 123، 159، 251، 252، 380، 382
الاستدلال (بالمماثلة) 21، 278
الاستذكار (الاستذكارات) 43، 87، 380
استرداد (مصطلح) 226
استعادة الأيام الخوالي 202
الاستعارة 40، 227، 228
الاستعارة المناسبة 227
الاستعداد للموت 383
استغلاق الزمان وحدود السرد 393
الاستقطاب 315
الاستقطاب بين الظاهراتية 84
الاستقلال الدلالي للنص 240، 255
استقلال الزمان 29
استمرار الأطوار 39
الاستمرار أو الاتصال 22
استمرار التغير 131
الاستمرار اللانهائي للوجود 166
استمرار المواضي 44
الاستمرارية 41، 48، 50، 63، 443
استمرارية الاهتمام 105
الاستمكان 384
الاستنتاج المتعالي 83

الاستنتاجات 363، 476
استواء الأولية 433
الأسطورة 155، 156
الأسلاف 288
الأسلوب (فكرة) 242
الإشارة (الإشارات) 185، 320
الإشباع 309
اشتباك العمالقة 356
الاشتراع 94
اشتراع عالم سردي 265
اشتراع الوجود على الزمان 405، 406
الاشتراك 76
الاشتقاق العكسي 27
الاشتقاق (فكرة) 100
الاشتقاق (قانون) 365
إشكالية الزمانية 108
الاشمئزاز أو الحزن 282
الأشياء تتأثر بالزمان 25
الأشياء الجاهزة ـ تحت ـ اليد... 125، 129
الأشياء الحاضرة ـ تحت ـ اليد 107، 126
الأصل (الأصالة، الأصيل) 55، 96، 97، 98، 99، 100، 128
أصل الأنواع 134
أصلبة الآنوجاد 105
الإضافة 37
إضفاء التاريخ على القصص 284
إضفاء القصص على التاريخ 273
الأطوار (أو النقاط) 42، 300
إعادة الإحضار 49
إعادة التأويل 335
إعادة تصوير ((الزمن) الزمان) 7، 145، 146، 149، 151، 211، 212، 238، 239، 265، 267، 268، 273، 279، 289، 365، 374، 390، 392، 407، 412
إعادة تفعيل (الماضي) 215، 218، 277
إعادة توزيع الآفاق 259
إعادة القراءة 264
إعادة (كلمة) 219
الاعتباطية التصنيفية 230
اعترافات أوغسطين 9، 15، 19، 33، 176، 368، 398
الاعتقاد أنتانرى 280
الإعجاب 283، 284
الإعجاب الآسر 282
الإعجاب المرعب 282
الإغراء الهيغلي 292
الإغريق 294، 398
أغنية الزمن (الزمان) الخالدة 203، 409
الافتراضات القبلية 76
الافتقار إلى التوقع 52
الأفعال الإبداعية... 49
أفق التوقع (فكرة) 315، 325، 385
أفق (مصطلح) 475
الأفق المغلق والمكتمل 356
الأفكار (كتاب) 36، 307
أفلاطون 303
الإقبال الاستباقي 98، 101، 113، 114، 129، 197، 200، 201
اقتفاء الأثر 178
الإقناع 266
اكتشاف تأويل 93
الالتباس 137، 205، 206، 207
التباس (التباسية، التباسات الزمان) الزمانية 15، 20، 143، 145، 151، 188، 292، 366، 413
التباس الانكفاء اللانهائي 62
التباس الزمانية الأول 367
التباس الزمانية الثاني 376
التباسات ظاهراتية الزمان 143، 153
التباسية السرد 145
الألعاب بالزمن 240، 286
إلغاء العرضي 296

الله خالق كل شيء 37
الامبراطوريات 318
امتداد الزمان 18، 32، 183
الامتداد (فكرة) 109، 112
الامتلاء 94
الأمثولة 264
إمكانية ـ الوجود ـ ككل 95
الأمل المسيحي 201
الأمم تذهب... 302
الأنا 166
الأنا أستطيع 348، 349، 351
أنا أفعل 351
الأنا أفكر 348، 429
أنا الذي أنا 399
الأنا الظاهراتية 82
أنا موجود لذ أنا أفكر 83
أناس من لحم ودم 175
أنت 166
الإنتاج 78
انتحار التاريخ 174
الانتشار 355
انتشار الزمان 384
انتشار العقل 18، 20، 21
انتشار النفس 17، 18، 22، 27، 32، 86، 106، 384
الانتفاضات 320
الانتماء إلى جماعة 164
أنثروبولوجيا فلسفية 323
الأنثروبولوجية التكوينية 8
الانحراف (فكرة) 224
الانحياز (فكرة) 340، 473
الإنسانية الخالدة 170
الانشغال 121، 124، 129
الانشقاق (الانشقاقية) 298، 364، 407
انصهار الآفاق (فكرة) 333، 334، 345
الأنطولوجيا 90، 92، 93، 119، 272، 328
أنطولوجيا التاريخية 108، 109
الأنطولوجيا السلبية عن الماضي 219
أنطولوجيا النفس 84
انعكاسية القراءة 248
الانفعال 296
الانفعالية (فكرة) 332
انقضاء (الزمان) 122، 124، 177، 182
الانقطاع (الزمني) 34، 329
انقلابات (التاريخ) 310، 319
أنماط الإثبات 330
الانهماك مع الذات 372
الأنواع الرئيسة (الرئيسية) (فكرة) 225، 226
الآنوجاد 104، 105، 107، 117، 123، 197، 383، 384، 393
أنوجاد ـ سابق ـ هناك 179
انتثار 314
أهيَه الذي أهيه 399
أوروبا (القرن التاسع عشر) 308، 361
الأيام الستة 399
أيقونة (الأيقونية) 170، 184، 227، 229
الأيليون 331
الإيمان بالحقيقة 280
أين آخر 326
الأيون الإلهي 397

ـ ب ـ

باريس 90
البحث التاريخي 12، 220، 338
البحث التكويني 156
البحث عن الزمن الضائع 187، 190، 194، 195، 198، 202، 204، 408، 409
البحث (فكرة) 338
البحث المنهجي 338
البدء 399
بربارة (الرائد) 460
البرهان 83

برهان الأنية . . . 98
البرهان التوثيقي (فكرة) 215
البروميثوسية 321
برينتانو 380
بطل متواضع 409
البعد 48
البقاء 74، 123
البقاءات المضرة 320
بقايا الماضي 179، 180
البلاغة 239، 240، 250
بلاغة الإقناع 250، 254
البلاغة بين النص وقارئه 245
بلاغة الفن القصصي 240، 241
بلاغة القراءة 246، 248، 249، 458
بلاغة القصص 246
البناء التاريخي 216
بنو إسرائيل 373، 400
البنيوية 262
بوذا (البوذية) 157، 397
البيرغوف 193
بين الزمان المعيش والزمان الكلي 153
البيئة 173، 215
البيولوجيا الإنسانية 163

- ت -

التأثر بالماضي (فكرة) 327، 334
التأثر الذاتي 50، 80، 81، 82، 402
التاريخ (مصطلح) 12، 18، 110، 111، 112، 150، 257، 316
تاريخ الآثار (الأثري) 257، 357
تاريخ الأفكار 305، 331
التاريخ التأثيري (فكرة) 338، 344
التاريخ التأثيري (فكرة) 339
التاريخ التأملي 307
تاريخ روما 284
تاريخ (التاريخي) العالمي 116، 179، 292، 317
تاريخ الفلاسفة 292
التاريخ الكلي (فكرة) 392، 317
تاريخ كلي ذي مقصد كوني 162
التاريخ الكمي 173
التاريخ المروي 316
التاريخ المكتوب 357
التاريخ النصبي 357، 358، 360
التاريخ النقدي 150، 357، 359
التاريخية الجماعية 112
التاريخية (فكرة) 94، 106، 109
تأسيس 154
التأمل (الذاتي) 341، 342، 395
تأملات ديكارتية 278، 382
التأويل (التأويلات) (فكرة) 102، 334، 335، 336
تأويل الثورة الفرنسية 450
التأويلية الأدبية 260، 262
تأويلية التراث 339، 340، 342، 389
تأويلية التقاليد 336
التأويلية الرومانسية 339
التأويلية الشرعية 263
التأويلية الظاهراتية 142
التأويلية اللاهوتية 263
التأويليه (الهرمينوطيقا) 260
التبدلات التاريخية 321
التبديد 105
التثقيف 301
التجدد 165
التجربة 315، 326
التجربة القبلية 325
التجربة المكتسبة 326
تجريح الرواية 145
تحت ـ البد والجاهزة . . . 386
التحديد المتعالي للزمان 71
التحديد المجرد (للروح) 294، 295، 309

تحديدات العقل 293
تحريك النظام 350
تحصيل الحاصل (فكرة) 293
تحطيم الميتافيزيقا 89
تحقق الروح (في التاريخ) 298، 308، 309
التحليل الأخير 267
تحليل الانفعال 296
التحليل الزماني (الوجودي) 99، 100
تحليل الوجود (الوجودي) 91، 98، 137
التحليلية 71، 72، 83
التحليلية المتعالية 378
التحيز 262
تحييد الزمان التاريخي 188
التخارج 105
التخطيطية (الرمزية) 72، 396
التخيل كأن 273
التداول 114
التذكر 85
التذكر الثانوي 37، 196
تذكر الموت 139، 182
التذوق الجمالي 263، 264، 266
ترابط الحياة 436
التراث (التراثية) (فكرة) (مصطلح) 110، 111، 113، 114، 151، 162، 165، 220، 314، 328، 330، 331، 332، 334، 335، 336، 337، 338، 341، 342، 344، 345، 346، 358، 377، 385
تراث الفهم الألماني 220
التراث المنقول 333
التراث اليهودي المسيحي 133
التراثات 343
التربة 297
ترتيب الزمان 25
التزامن (التزمن) 73، 76، 77، 94، 114، 118، 119، 127، 128، 137، 138، 180، 182، 207، 379، 436
تزمين الآنية 117
الترميز: الإقبال ـ على، والأنوجاد، والاستحضار 101
تزمين (التاريخ) (فكرة) 114، 142، 143، 300، 320، 369، 384
تزمين مستمر للعقل 331
تسارع التاريخ 321
تساؤل 106
التساؤل المتراجع 364
التسليم بالحقيقة (فكرة) 343
التسوية 128
التشريح 359
التشميل (فكرة) 290، 292، 308، 310، 317، 349، 376
التشويهات النسقية (فكرة) 341
التصور التاريخي 297
التصور السكوني 133
تصور ماضوية الماضي 215
تصوير الزمان 185
التطابق (التطبيق) 50، 196، 198، 237، 260
تطبيق الفكر على التاريخ 292
التطهير 263، 264، 266
التطور (مبدأ) 300
التطوير (فكرة) 301
التعاصر (فكرة) 353
تعاقب الأجيال (فكرة) 161، 162، 163، 164، 165، 168، 169، 170
التعاقب الموضوعي 32
التعبير القصصي 280
التعديل (فكرة) 43، 44، 45، 55، 225
التعديل الاستبقائي 50، 57
تعريف ذاتي 293
التعصب 404
التعقل الصوري 24، 36، 132
التعليق 285
التعليم 172

التغير أو الحركة 21، 22، 24
التغير الدلالي 319
التغيرات الجيولوجية 133
التفريد (فكرة) 221، 222، 284
تفريد الثوابت 222
التفريد عبر الرعب 283
التفريد المنطقي 283
التفسير 237، 260، 283، 378
التفسير التكويني 156
التفسير الخطاب 92
التفسير المسيحي والوثني 264
التفكير بالموت 139
التفكر في التاريخ 324، 346، 347، 352، 355، 392
تفنيد المثالية 82
التقاليد 339، 343، 344
التقدم (فكرة) 302، 307، 317، 319، 325
التقشف 282
تقطع الزمان 194
التقمص 220
التقويم 126، 275، 276
التكرار أو الإعادة 47، 112، 113، 114، 196، 197، 199
تكميم الزمان 125
التكوين الذاتي للزمان 379، 381
تلاحم (الحياة) 107، 164، 209، 272
التلويث (المتبادل) 135، 138
التماهي 30
التمثيل 49، 50، 51، 55، 83، 127، 213، 225، 226، 230، 236، 237، 264، 277، 278، 281، 287، 295، 337، 344، 410، 448، راجع أيضاً الاستحضار
التمثيل الأصيل 378
تمثيل الزمان 72
التمثيل الشامل 378
التمثيل الصوري الخارجي للزمان 81
تمثيل الماضي 45
التمثيل (النيابة) 304
تمثيلات (فهمي) 78، 83
التمدد 355
التمسك بالحقيقة 337
التمكين 102
التملك 237، 455
تمهيدي 93
التنائي 214، 262، 339
التنبؤ 303
تنتقل القراءة في السلوك 263
التنوير 321
تنويعات الانشطار بين الزمان المعيش وزمان العالم 189
التنويعات الخيالية والأنماط المثالية 205
التهكم 227، 228
تواريخ الحالة 372
تواشج (التاريخ والقصص) 271، 272
التوافق 380
التوالي 73، 74
التوتاليتاري 467
التوصيل 285
التوقع (التوقعات) (مصطلح) 73، 303، 315، 316، 324، 325، 326، 386
تيار التراث المسيحي 200
تيار الشعور 242
التيه 400

- ث -

الثالوث 410
ثانوي 189
الثبات أو البقاء 123
الثبات الذاتي 108، 109، 110
ثقافة تاريخية 356
ثنائية (الحي ـ الميت) 39
الثورة (الثورات) 221، 317، 319، 320

ثورة أكتوبر 308
الثورة التوثيقية 175، 328
الثورة الفرنسية 281، 321
الثيمية 93

- ج -

جاهزة ـ لليد 95
الجبل السحري 187، 190، 193، 194، 195، 198، 201، 202، 203، 204، 245، 408، 409
جدل سلبي 341
جدل المطابق 344، 345
الجريان 60، 61، 62، 63
الجمل 251
الجمالية 80، 83، 250، 254، 256، 378، 379
جمالية التلقي 266
الجمالية المتعالية 65، 66، 69، 70، 71، 75، 85، 383، 401، 427
الجمهورية 406
جمهورية العباقرة 475
الجوهر (الثالث) 348، 379
الجوهرية (الفكرة) 206
جويس (جيمس) 252
الجيل (مصطلح) 163، 165، 425
الجيولوجية 133

- ح -

الحاضر 27، 28، 30، 45، 53، 56، 73، 78، 87، 94، 102، 123، 141، 151، 347
الحاضر الأبدي 307
الحاضر الأصيل 63
الحاضر التاريخي (فكرة) 314، 361، 385
الحاضر ثلاثي الأبعاد 105
حاضر الحاضر 196
حاضر الماضي 46، 196
حاضر المستقبل 196
الحاضر المعيش 166
الحال = الآن
الحال الكبرى 41
الحبك (الحبكة) (الحبكات) 47، 189، 227، 229، 233، 279، 287، 310، 360، 364، 390، 407
الحتمية 350
الحد الأعلى 200
الحد الخارجي (الداخلي) 407
الحدث (فكرة) 76، 78
الحراك خارج النص 259
الحرب 221
الحرب العالمية الأولى 190، 191، 308
الحرب والسلام 281
الحركات النجمية 19
الحركة 21، 23، 91، 109
حركة الجسم المتحرك 30
حركة الشمس (والقمر) 19، 158
الحركة النازلة 42
حروب أهلية 320
الحرية 266، 292، 294، 297، 307، 309، 310، 317، 322
الحرية الإبداعية 265
الحرية الأسبينوزوية 265
حرية السرد 265
الحس الخارجي 66
الحس الداخلي 65، 66، 80، 81، 82، 429
الحساب مع الزمان 120، 183
حفريات المعرفة 329، 330، 331
حق (Sollen) 327، 340
الحق اللانهائي للذات... 296
الحقائق القبلية 36
الحقيقة (فكرة) 342
الحقيقة الاتصالية (فكرة) 343

الحقيقة المسلّم بها 343
الحقيقة والمنهج 237، 328، 333، 338
حكم الاستعارة 10، 231، 237، 238، 272، 363، 412
حكم الأشياء 26
الحكمة السحيقة 26
الحل 205
الحلول ـ محل 147، 212، 226، 229، 231، 232، 283
الحميّة 393
الحوارية 256
الحياة (الواقعية) 108، 241

- خ -

الخاتمة 217
الخادم الخصوصي 298
الخريطة 229
الخطاب (الخطابة) 38، 92، 98، 136، 227، 230، 280، 403
الخطاب الأنطولوجي 109
الخطاب التاريخي 277
الخطاب الحقيقي 354
الخطاب السردي 412
الخطاب الشعري 238
الحطاب الغنائي 412
الخطاب اللغة 351
الخط العمودي 42، 43
الخط القطري 42
خطوط المشابهة 50
خفاء الزمان: كانط 34، 65
الخفة السوسيوثقافية 223
الخوف 395
الخيال 443، 449
الخيال التاريخي 216، 277
الخيال التركيبي 81
خيال قبلي 216

- د -

دافع الاكتمالية 301
دالاواي (السيدة) 408
الدخيل 96، 97
الدزاين = الآنية أو الدزاين
الدستور الروماني 450
الدعاوى البروميثوسية 321
الدفاع 372
دفق الشعور 35
الدلالات الزمنية 286
الدلالة 135، 203، 211، 238
دلالة الأثر 184، 304
دلالة الماضي 177، 180
دلالة الوثيقة 175
الدوام 56، 64، 73، 77، 165، 166، 302، 401
دوام الذات 371، 434
دور البيتة 445
دوران النجوم 319
دون كيخوتة 257
دي سيرتو (ميشيل) 223
الديمومة 39، 42، 43، 44، 50، 59، 380
ديمومة منقضية 39
الدين (فكرة) 226، 277، 345، 455
دينٌ بدين 289
دين، علم، فن 299
الديناميكا الحرارية 134

- ذ -

الذات (الذاتية) 65، 183، 371
الذات المتعالية 82، 86، 428
الذاكرة (الجمعية) 73، 174
الذبيحة 327
الذرة 134
ذكر الموت 202

الذكريات (المحوّلة) 168، 252
الذمة 101
الذوات الفاعلة 298
ذيل المذنب 196، 206

- ر -

الراوي المجروح 244، 254، 264
الراوي الموثوق 244، 264
رجال التاريخ العظام 298، 299، 309
الرعب 283
الرسالة 69، 70، 71
رسم خط 81
الرصف 198
الركون إلى الراحة 286
الرهافة التأويلية 263
الرواية الطبيعية 242
رواية «عوليس» 252
الرواية الواقعية 241، 288
الروائي 216، 217
الروح 292، 294، 297، 301، 302، 303
روح الشعب 295، 298، 299، 307، 308، 309
الروح الإنسانيّة 306
روح العالم 296، 297، 306، 308، 309
روح العصر (فكرة) 318
الروح الكليّة 295، 299، 306
الروح (مصطلح) 309
الروح المطلقة 311
الروح الهيغليّة 306، 307
الروحية الروائية 280
الرومانسية 308، 333، 339، 345
الرومانسية الفلسفية 317
الرؤية ـ كأن 231، 280
الرؤية ـ كما 238
الرؤية المرتكبة 245

- ز -

زاخور 464
الزمان الآني 128
الزمان الاجتماعي 124، 161، 201
الزمان الأسطوري 154، 155
الزمان الإنساني 133، 149
زمان الانشغال 124
زمان الاهتمام 132
زمان بلا حاضر (فكرة) 136
الزمان بلا حركة... 57
الزمان التاريخي 153، 188، 205
زمان التقديم 154، 155، 157، 158، 159، 276، 352، 369
الزمان الحدسي أم الزمان الخفي 33
زمان الحركة 65
زمان الحكم 355
الزمان السردي 276، 410
الزمان الضائع 194
الزمان الضمني... 60، 64
زمان الطبيعة 133
الزمان الظاهراتي 132، 189، 190، 353، 368، 369
الزمان العادي 128، 132، 136، 153، 180، 184، 365، 382، 411
زمان العالم 127، 138، 189، 274، 369
الزمان العضوي 302
زمان عظيم 155
زمان العقل 367
الزماني الفاني 100، 138، 140، 141، 155، 161، 192، 193، 201
الزمان (فكرة) 21، 22، 23، 108، 134، 150، 398
الزمان الفلسفي 285
الزمان، الفنان 204، 409، 412
الزمان الفيزيائي 34، 157، 158، 159، 161

زمان القرار 355
الزمان القصصي 188
الزمان الكرونولوجي (الترتيبي) 188، 193، 302
الزمان الكلي 128، 129، 153، 276
الزمان الكوني 131، 138، 140، 141، 143، 147، 155، 188، 189، 190، 192، 194، 201، 233، 277، 368، 369، 411
الزمان لا يظهر 65
الزمان اللغوي 285، 286
الزمان ليس بحركة 368.
الزمان المجهول 166.
الزمان المدرك 190
الزمان المروي 364
الزمان المعيش (معاً) 147، 153، 160، 161، 189، 190، 195، 274، 276، 277
الزمان المموضع 64
زمان المواقيت 156، 157، 159
الزمان الموضوعي 34، 38، 65، 153
زمان نجمي 178
الزمان النصبي 192، 193
زمان النفس (النفسي) 65، 91، 127، 159
زمان النفس وزمان العالم 17
الزمان الهدام 409
الزمان والأسطورة 442
الزمان والسرد 10، 150، 335، 364، 412
الزمانية الإنسانية 131
الزمانية التاريخية التزمن 89
الزمانية (فكرة) 94، 100، 101، 105، 106، 109، 114، 161، 196، 207، 384، 385
الزمانية الكبرى 404، 405، 406
الزمانية واليومية 99
الزمن الإنساني 289
زمن التحولات 136
زمن الديناميكا الحرارية 136
الزمن الضائع 199
الزمن المستعاد 199

- س -

السابقون 170
ساعة بغ بن 192، 203
الساعة الشمسية 274
السبب (السببية) 75، 76، 122، 350
الستراتيجية 249، 252، 254
سحري (كلمة) 479
سداددين (للماضي) (فكرة) 101، 345
السرد (السردية) (السرديون) 199، 242، 269، 272، 293، 310، 335، 367، 392، 410، 413
السرد التاريخي 145، 149، 151، 272، 285، 390
السرد القصصي 145، 149، 151، 243، 271، 272، 279، 285، 287، 370، 390، 408
السرد اللاشخصي 245
السردية الأدبية 143
سفر التكوين 399
سفر دانيال 318
السفسطائي 213
سقراط 399
سلاسل الزمان 378
السلب 301، 302
السلسلة الزمنية (المحسوسة) 36، 52
السلطة (فكرة) 339
سلطة عابرة للتاريخ 258
السلوك الفردي 242
سياق الكلام 285
السيطرة (على) التاريخ 321، 423
السيمياء 224

- ش -

شبه الآنات 58

شبه ـ التاريخية 286، 288، 289
شبه ـ الحاضر 58، 159، 391
شبه ـ الحبكة 364، 407
شبه ـ الحدث 364، 407
شبه ـ سببي 350
شبه ـ الشخصية 364، 407
شبه الشيئية 177
شبه قانونية 350
شبه ـ القصصية 287، 288
شبه اللغوية 335، 336
شبه ـ الماضي 286، 287، 289، 391
الشبيه (الآخر) 55، 225، 226
الشخصية 373
شدة الوهم 242
شذرة من الماضي 115
شرط الإمكانية (فكرة) 405
الشرط التاريخي 150
الشعب اليهودي 373
الشعر (الدرامي) الغنائي 412
شعرياً 28
شعرية السرد: (التاريخ...) 145، 413
الشعرية والتأويلية 462
الشعور بالحرية 302
الشعور بالزمان (ظاهراتية) 24، 85
الشعور بالوجود 83
الشعور التاريخي 150
الشعور التصويري 54
الشعور الحاكم 338
الشعور الداخلي (بالزمان) 34، 36، 52، 87، 92
الشمول 60
شهادة (فكرة) 135
الشهود برغم إرادتهم 173
شهود العيان 171
الشيء نفسه 337
شيئاً لا يُحدُّ 26
الشيخوخة 165
شيخوخة شباب التاريخ 361
شيطان الموضوعية 360

ـ ص ـ

صانعة الحقبة 281
الصداقة 226
الصراع بين الحب والموت 411
الصراع بين الكليات 320
صنع التاريخ (فكرة) 314، 320، 327، 475
الصنعة الفنية 263
الصوت السردي 240، 241، 255، 280، 286، 288
صوت الضمير الصامت 101
صورة متحركة عن الأبدية 377
الصورة المقلوبة 182
الصياغات المطردة 330
الصياغة المفهومية للتاريخ 451

ـ ض ـ

الضباب السرمدي 201، 408
الضرورة 340
ضمان 97

ـ ط ـ

الطبيعة 21، 25، 26، 31، 131، 155، 158، 301، 302
الطبيعة موضع المساءلة 216
الطقس 155، 156
طور سيناء 283

ـ ظ ـ

الظاهراتية 92
ظاهراتية الإدراك 36
ظاهراتية تأويلية 91، 94، 95، 106، 123، 127، 131، 139، 140، 141، 181، 197، 403

ظاهراتيّة الروح 293، 296، 298، 388
ظاهراتية الزمان 136، 143
ظاهراتية الشعور (الداخلي) بالزمان 41، 46، 54، 55، 200
ظاهراتية هوسرل 15
ظاهراتية هيدغر 15
الظاهراتية وجماليات القراءة 249
ظاهرة الاستبقاء 37
الظرف (الظروف) 348، 351
ظهور الزمان... 34
الظهور الكوني 38
الظواهر السيّالة 42

- ع -

العاصفة الثلجية 202، 408
العالم (مصطلح) 116
عالم الأسلاف 167، 168
عالم السرد 209
العالم المتخيل 259
عالم المتعاصرين 167
عالم منزوع السحر 389
عالم النص 148، 237، 238، 246
عالم النص وعالم القارىء 235
عالم الهم 117
العالمية 321
عبادة الداخلية 359
العبرانيون 398
العثور على حدث 157
العدالة (فكرة) 317، 360، 387
العدالة الأخلاقية 375، 376
العدالة الإلهية (أو الثيودبسيا) 299
عرف 315
العرفانية 401
عصر التنوير 323، 324
العصر الحديث 321
العصور الوسطى 318
العقل 66، 292، 305، 368، 401
العقل الحر 299
العقل في التاريخ 303، 305
العقلانية 201
علاقة التناني 338
علاقة ما بالحركة 86
العلامة المشتركة 70
علم اجتماع (كتابة التاريخ) 165، 223
علم الجمال 268
علم الجينات 134
علم الحيوان 135
علم اللغة 224
علم المجاز (المجازات) 227، 230، 231، 278
علم النفس 27، 34، 92، 164
علم النفس العقلي 369
علموية تاريخية 119
العلوم الإنسانية 114، 115، 128
علوم الروح 114، 220
علوم الماهويات 61
عمل التاريخ 328
عودة إلى الذات (فكرة) 300

- غ -

الغارات الوهمية 280
غاية التاريخ 299
الغاية النهائية (للعالم) 294، 299
غوته 359
الغياب الوثيق 224
غير قابلين للإدراك 26
غير المتزامن 258
غير الواقع 236
غير الواقعي (الواقعية) 148، 235، 273، 289

- ف -

فات أوانه 259

فاعلين (جدد) 169، 349، 350
الفانين 170
فرادة الأحداث الفريدة 283
الفردية (فكرة) 221، 222
الفرع الهش 370
الفضاء (مصطلح) 102، 315
فضاء التجربة 315، 318، 319، 320، 321، 323، 324، 325، 327، 328، 336، 343، 347، 352، 389
فضاء التشتيت 400
الفضاءات اللامتناهية 139
الفضول 226
الفعل 103، 108، 322، 350
فعل التاريخ (فينا) 320، 328
فعل القراءة 252، 256
الفعل يقتفي الأثر 276
الفكر 215
الفكر التأملي 304
الفكر الغربي 398
الفكر المجازي 306
الفكر الهندي 397
الفكرة الإنتاجية 298
فكرة التاريخ 214، 217، 448، 450
فقدان الأصالة 97
فقه اللغة (الفيلولوجيا) 359
الفلسفة 294
الفلسفة التحليلية 191
فلسفة الحق 304، 388
فلسفة الدين 306
فلسفة الروح 292، 299
فن الرواية 245
فن الشعر لأرسطو 8، 287، 410
فن القصص 412
الفناء القصصي 188
الفهم 36، 237، 260، 262
الفهم الأدبي 261
الفهم الإدراكي 265
الفهم الجمالي 263
الفهم الذاتي (للشعور التاريخي) 307، 310
الفهم القبلي 176
فهم المثيل 272
الفهم اللاهوتي 261
الفواصل الزمنية (الكونية) 19، 157
في زمان واحد 73
الفيزياء أو الفلك 158

- ق -

قابلية التوقيت 122، 124، 125، 182
القارىء الضمني 255، 280
القارىء المتشكك 245
القارىء المقصود 256
القارىء الواقعي 255، 256
قارىء اليوم 256
قاعدة التحويل 331
قانون السببية 75
القبل 39، 48
القبلي 307
القبلية (التاريخية) 78، 330
القبول 85
القدر 111، 112، 114
القذف (إلى جوار) 94، 121
القراءة التي ستأتي 248
القراءة الانعكاسية 262
قراءة الساعة 127
القراءة الصحيحة 253
القراءة في النص 248
القراءة اللامتناهية 459
القرون الوسطى 325
القسر 266
قصائد النثر القصيرة 248
القصد 17، 113
القصد البيثي 55

قصدية ثانية 51، 53
القصص 145
قصص التمثيل الواقعي 453
القصص والتنويعات الخيالية على الزمان 187
القصة الفلسفية 395
قضية النص 267
قطع 97
قوس الزمان 78
قوة الإقناع 266
القوة التأثيرية 266
قوة التاريخ 361
قوة الحاضر 355، 361
قوة الزمان 25
قياس الزمان (مبدأ) 18، 20
القيومية الزمانية 60

- ك -

كأنّ 47، 48، 52، 56، 63
كأنما الماضي 285، 287
الكبرى معاً 167، 353
الكتاب العبراني 410
الكتاب المقدس 410
كتابة التاريخ 117، 143، 272
كتابة التاريخ بالتاريخية 181
الكلاسيكي 258، 259، 358، 462
الكلب والقنينة 248
الكلمات والأشياء (كتاب) 471
الكلمة الأخيرة 189، 297
الكلية (فكرة) 95، 376
كما أنا من قبل داتماً 104
الكمون 238، 239
الكناية 227، 228
الكوزموبوليتية (الكوزموبوليتي) 358، 389، 390
كوزمولوجيا 17
كوني كوزمولوجي 17
الكونيات 27، 396
كيفية فعل الأشياء بالكلمات 351

- ل -

اللاإدراك 48
اللاتاريخي 357، 361
اللاتناهي 129
اللاحقون 170
اللاسرد 410
اللامقروء 246
اللاواقعية (اللاواقع) 11، 237
لا واقعية القص 235
لحظة جريان 60
اللحظة المحورية 159، 160
اللحن الاستعاري 247
اللذة جاهلة وصماء 261
لغز المسافة الزمنية 222
اللغة 93، 94، 98، 410، 413
اللغة الشعرية 257، 259
اللغة العملية 257، 259
اللغة والتجربة الإنسانية 156
اللوحة المخيالية للماضي 217
اللوكيوم 29
ليلة فالبيرغس 198، 202، 408

- م -

ما الذي نعنيه بالأرشيف؟ 171
الما ـ بين 107، 108، 140
ما زال 40، 45، 49، 51
ما الزمان إذاً؟ 377
ما ما المكان والزمان، إذاً؟ 66
ما هو حاضر ـ تحت ـ اليد 122
ما هو العقل 401
ما وراء التاريخ 227، 228
الماضوية 178، 225، 288
ماضوية الماضي 277، 287، 304

الماضي 28، 30، 31، 45، 48، 53، 54، 55، 56، 73، 78، 87، 94، 102، 103، 113، 115، 117، 122، 151، 158، 176، 179، 213، 304، 336
الماضي التاريخي 168، 285
الماضي الناقص 285
ما لا زمن له 151
المبادرة (فكرة) 347، 350، 352
مبدأ أمل 341
المتزامن (المتزمّن) 180، 258
المتعة 261، 263، 265
المثيل 213، 225، 233، 278، 344، 345
المجاز (فكرة) (المجازات) 230، 232
المجاز المرسل 227، 228
المجازات الأربعة 228
مجازات الخطاب 230
المجازات الشعرية 231
المجهولية 166
المحاكاة 15، 145، 238، 267، 288، 335، 369، 374، 462
محاكاة الطبيعة 259
محاضرات في فلسفة التاريخ 293
مدارات الخطاب 227
المراحل المتعاقبة (للتقدم) (للتطور) 300، 301، 303، 307، 308
مرة آخرى 51
المزمور 400
المزولة (أو الميل) 274، 275، 276
المسافة الزمية 333
المساق 300
مساق تاريخ العالم 300
مستحضر 51
مستعاد 51
المستقبل 28، 30، 31، 53، 54، 56، 73، 87، 94، 102، 103، 121، 141، 151، 158
مستقبل بلا مستقبل 319
مستقبل في الماضي 199
المستقبل وماضيه 314
مسلمة الواقعية 82
المسيح (عليه السلام) 157
المسيحيّة الجرمانيّة 294
مشكلة الحياة 355
مشكلة الزمان 20، 131
مشكلة المعرفة 355
مصر 400
مصطلح النقل 332
مصطلحات الحاضر والماضي والمستقبل 30
المصير 111، 114، 117
المصير الجماعي (فكرة) 111، 112
المطابق (المطابقة) 213، 214، 233، 277، 288، 371
المعاناة البشرية 149
المعرفة 261
المعرفة التاريخية 211، 213، 218، 279
المعرفة الذاتية 372
المعرفة الطبيعية 218
معرفة الماضي 221
المعرفة المطلقة 333
معطيات الشعور المباشرة 18
المعلومة 172
المعنى 102، 118، 139، 223، 253، 320، 334، 335، 337، 343، 351
معنى تاريخي 356
معيار 97
المعيار السردي 135
المغالطة القصدية 240
مفارقة 80، 82
المفرط في الغباء 26
المقاربة الظاهراتية 84
المقاربة المتعالية 84
المقدس 282

المقولات 79
مكتبة آل غيرمانت 199
مكر التاريخ 297
مكر العقل (فكرة) 295، 298، 305، 309، 310
الملحمة 317
مماثلات التجربة 64، 65، 73، 158، 378
المماثلة 227
من الآن فصاعدا 351
من أجل ـ ذاته 297
من الشعرية إلى البلاغة 239
منذ الأزل إلى الأبد أنت الله 400
المنهج 339
مواجهة الزمان بالسرد 364
مواطن عدم التحدد 253
الموت 26، 96، 97، 98، 100، 101، 102، 107، 108، 139، 142، 163، 169، 193، 201، 209، 354، 382
موت الحس الداخلي 86
موت الكاتب 202
الموت المجهول (فكرة) 169، 170
الموجودي (الموجودية) 96، 97، 99، 100، 200، 201
الموروث (فكرة) 345
الموسوعة البريطانية 171، 172
الموسوعة العالمية 171، 172
موسوعة العلوم الفلسفية 292
الموضوع (الزماني) 38، 41
الموضوعية 321
الموضوعية 65، 360
موضوعية (نيمية) 329
الموضوعية الظاهرية 379
موضوعية الموضوع 86
الموقع الزمني (فكرة) 56، 59
الموقف الكلامي 341
المؤلف الضمني 242، 243، 244، 245، 249، 250، 255، 265، 266، 286
المؤلف الواقعي 286
المورولوجات 411
الميتافيزيقا (الميتافيريقي) 90، 131، 378
الميثاق الصامت 244
المبسم الموجودي: الموجودي
الميل 274
الميلاد 107

- ن -

نابليون (برومير لويس) 323
الناس يصنعون تاريخهم الخاص 323
النائي 222
النبي 320
النحن (نحن) 164، 165، 166، 167، 168، 169
نحن فاعلو التاريخ 327
نحن نستطيع أن نصنع التاريخ 320
نحو تأويلية للشعور التاريخي 313
نحو جمالية التلقي 256، 260
النداء الجمعي 141
النزاع بين أوغسطين وأرسطو 17
نزع الألفة 254، 255
نزع الثنائي 214
نزع الصفة النفعية 252، 254
نزع المنفعة 255
نزعات التجسيم القديمة 204
نزعة النعالي 321
النزعة المنهجية 338
نسبية مع النماذج 224
نسق الزمان (فكرة) 75
النسيج التأويلي (الهرمينوطقي) 247
النص الأدبي 251
النصب 173، 174
نظرية الاستجابة الجمالية 256
نظرية الأفعال الكلامية 266

النفس 24
النفس المطلقة 82
النفي (فكرة) 45
النقد 71
النقد (الأيديولوجي، الأيديولوجيا) الأيديولوجيات 175، 223، 332، 336، 338، 340، 341، 389
النقد الأدبي 262
نقد الحكم 389
نقد العقل الخالص 34، 66، 79، 82ع401
نقد العقل العملي 388
نقد الوثائق 346
نهاية الوجود ـ في ـ العالم هي الموت 96
نور المستقبل 319
النيابة 237، 266
النيابة عن (فكرة) 147، 212، 226، 229، 231، 232، 233، 236، 277، 344، 370

- هـ -

هابرماس (يورغن) 324
الهجرة النبوية 157
الهرمسية 93، 401، 403
هل الزمان موجود 125
هل ينبغي أن نتخلى عن هيغل؟ 291
الهم 94، 98، 100، 101، 102، 103، 112، 117، 118، 125، 129، 130، 138، 169، 369
الهم والزمانية 94
الهناك 123
الهندسة 67
هوسرل يواجه كانط 33
الهولوكوست 283، 284
هوية (كلمة) 370
الهوية السردية (فكرة) 367، 371، 372، 374، 375، 376، 390، 412
هيدغر والمفهوم العادي عن الزمان 89
الهيدغرية 339
الهيولائي (الهيولاتية) 39، 368، 402، 422
هيولاتية أزيح 36
هيولاتية الشعور 35

- و -

الواقع الاجتماعي 242، 259
الواقع (الواقعي، الواقعية) 11، 147، 148، 211، 229، 231، 235، 236، 273، 289
واقعية الماضي 147، 211، 235، 292، 313
الوثيقة أو المدوّنة (فكرة) 172
الوثيقة (فكرة) 171، 173، 174، 346
الوجهات التخطيطية 251
وجهة النظر (الجوالة) 240، 252
الوجود 98، 99، 102، 108، 303
الوجود الاجتماعي اليومي 167
الوجود ـ الزماني 404
الوجود ـ الشمولي 95
الوجود في الزمان 25، 138
الوجود ـ في ـ العالم 118، 122
الوجود في العدد 25
الوجود ـ قدام ـ ذاته 95
الوجود ـ كـ ـ كل 95
الوجود ـ كأن 231
الوجود ـ كما 238
الوجود ـ مع (معا) (فكرة) 112، 129، 353
الوجود ـ نحو ـ الموت 110، 111، 128، 129، 137، 140، 142، 192، 200، 209، 369، 382، 386، 387، 404، 405
الوجود ـ نحو ـ النهاية 95، 103، 432
الوجود والزمان 89، 90، 91، 92، 93، 97، 98، 99، 112، 113، 118، 119، 126، 136، 140، 141، 180، 200، 207، 208، 367، 382، 387، 394، 397، 403، 404، 405، 430، 438
الوجود (وراء) الوراثي 406

الوجودي (الوجودية) 96، 99، 100، 200، 201
وحدة التاريخ (فكرة) 413
الوحدة الجمعية 314
وحدة الصوت 36
الوساطة التاريخية 258
الوساطة الشاملة (المستحيلة) 305، 313
الوسيلة (نظرية) 297
الوصف (فكرة) 236
الوظيفة الإبداعية للعمل الفني 259
وماذا بعد 476
وهم جوهري 371
الوهم المسيطر عليه 281

- ي -

يأتي زمان، ويذهب زمان... 400
يبقى (كلمة) 217
يترك أثراً 175
يحدث (كلمة) 76
اليد 95
يقين 97
يكون في الزمان 394
يلد مع السماوات 395
يمثل (مصطلح) 433
يمثل 51
يموتون 169
ينتمي إلى الحركة 22
اليوتوبيا (فكرة) 263، 322، 325، 341، 355، 391
يوكرونيا 322
اليوم السابع 399
اليومية (اليوم، (فكرة)) 19، 99، 121، 158

دليل المصطلحات

Action	الفعل
Actors	الفاعلون
Alienation	الاغتراب
Allegory	الأمثولة
Anachronism	المفارقة التاريخية
Analogical	التمثيلي
Analogous	المثيل
Analogy	المماثلة
Anthropology	الأنثروبولوجيا
Aporia	التباس
Being in the world	الوجود في العالم
Categories	المقولات (الأصناف)
Catharsis	التطهير
Chronicle	الأخبار (المواقيت)
Code	الشفرة
Conceptualizing	إضفاء الصيغة المفهومية
Configuration	التصور
Da-sein	الوجود - هناك
datability	قابلية التوقيت
Dechronologizing	نزع الصفة الزمنية
de-distanciation	نزع التنائي
depragmatizing	نزع الصفة النفعية
De-psychologizing	نزع الصفة النفسية
Dialectic	الجدل
Dialogue	الحوار
Discourse	الخطاب
Distentio animi	انتشار النفس
Distention	الانتشار والتمدد والتبدد
Doing	الفعل
dramatized	ممسرح
Duration	ديمومة
ecstatic	تخارجي
eidetics	علوم الماهويات
eidos	فكرة جوهرية
Emplotment	الحبك (بناء الحبكة)
Erklaren	التفسير
everydayness	اليومية
Event	الواقعة
evidence	البيّنة
Existence	الوجود الموضوعي
existentiell	الموجودي
existential	الوجودي
Fallacy	المغالطة
Geisteswissenschaften	علوم الروح
Heuristic	استكشافي
Hierarchizing	التصنيف التراتبي
Ieonicity	الأيقونية
Imitation	التقليد

Inscription	التسطير
Instant	الآن، اللحظة
Intentional	القصدي
Intersignification	تواشج دلالي
Inter-subjectivity	الذاتيات المتفاعلة
Isomorphism	التشاكل
Lamentation	التفجع
making-present	الاستحضار
Meaning	المعنى
Mediation	الوساطة
memento mori	ذكر الموت
Message	الرسالة
Metaphor	الاستعارة
Metaphorization	الصياغة الاستعارية
methodologism	النزعة المنهجية
Metonymy	الكناية
Mimesis	المحاكاة
Models	النماذج
monumental	النصبي
Mythos	ميثوس
Narrative Identity	الهوية السردية
Narratology	السردية
Naturwissenschaften	علوم الطبيعة
Noema	التعقل المضموني الخالص
Noesis	التعقل الصوري
Other	الآخر
Paradox	مفارقة
Parole	الكلام
Paradigmatic	الحالة التبادلية
Passing away	الانقضاء
Passing through	الانسراب
Predicate	المحمول (أو المسند)
Phronesis	التدبر والتعقل
Point of View	وجهة النظر
Protention	الاستدعاء
Pre-understanding	الفهم القبلي
projection	إقامة مشروع
Prosopoeia	نزعات التجسيم
Quasi-events	أشباه أحداث
Quasi-things	أشباه- أشياء
recollection	الاستجماع
Refiguration	إعادة التصوير
Representation	التمثيل
Referential	المرجعي أو الإحالي
retrace	يقتفي الأثر
Same	المطابق
Schematism	الرسوم التخطيطية
retention	الاستبقاء
Semantics	علم الدلالة (الدلاليات)
Semantic	دلالي
Semiotics	السيمياء
Sense and reference	المغزى والإحالة
Suspension	التعليق
Symbol	الرمز
Temporalization	التزمين
Tempolarize	يزمّن
Totality	الكلية
Totalization	التشميل
Trace	الأثر
transhistorical	عابر للتاريخ
tropology	علم المجاز
verisimilitude	إمكانية المطابقة
Verstehen	الفهم
innerzeitigkeit: within-time-ness	التزمن (أو الوجود في داخل الزمن)

المصادر

Bibliography

Alexander, J. The Venture of Form in the Novels of Virginia Woolf. Port Washington, New York. Kennikat Press, 1974.

Alter, Robert. Patrial Magic: The Novel as a Self-Conscious Genre. Berkeley: University of California Press, 1975.

Anscombe, Elizabeth. Intention. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

Apel, Karl-Otto et al. Hermenuetik und Ideologiekritik. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Arendt, Hannah. The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Ariès, Philippe. The Hour of Our Death. Trans. Helen Weaver. New York: Knopf, 1981

Aristotle. The Complete Works of Aristotle. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 volumes.

_____. La Poè tique. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980.

_____. La Poétique. Texte établi et traduit par J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

_____. Poetics. Introduction, commentary, and appendices by Frank L. Lucas. New York: Oxford University Press, 1968.

_____. Poetics. Trans., with an introduction and notes. James Hutton. New York: W. W. Norton, 1982.

[ترجم كتاب «فن الشعر» لأرسطو عدة مرات، أشهرها ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، وترجمة: محمد شكري عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وترجمة: احسان عباس، وهناك ترجمة رابعة: لإبراهيم حمادة. هذا فضلا عن الترجمات العربية القديمة وشروحها بقلم ابن سينا وابن رشد].

Aron, Raymond. Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity. Trans. George J. Irwin. Boston: Beacon Press, 1961.

_____. La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire. Paris: Vrin, 1969.

_____. "Comment l'historien écrit l'épistemologie: à propos du livre de Paul Veyne." Annales, no.6 (November-Decembre 1971):1319-54.

Auerbach, Erich. Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953.

[إيريش أورباخ: محاكاة: الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة: محمد جديد والآب روفائيل خوري، دراسات فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998].

Augustine. Confessions. Trans. E. Trehorel and G. Bouissou. Translation based on the text of M. Skutella (Stuttgart: Teubner, 1934), with an introduction and notes by A. Solignac. Paris: Deselée de Brouwer, 1962.

_____. Confessions. Trans. R. S. Pine-Coffin. New York: Penguin Books, 1961.

Austin, J. L. How to Do Things with Words. New York: Oxford University Press, 1965.

[له ترجمة عربية صدرت عن دار أفريقيا الشرق، بعنوان: طبيعة اللغة].

Bakhtin, Mihail. The Dialogic Imagination: Four Essays. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. Problems of Dostoevski's Poetics. Trans. R. W. Rostel. Ann Arbor: Ardis Publications, 1973.

[باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ط1، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، وط2، دار توبقال، المغرب].

Balas, David L. "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., Gregory von Nyssa und die Philosophie. Leiden: E. J. Brill, 1972, pp. 128-53.

Barreau, Hervé. La Construction de la notion de temps. Strasbourg: Atelier de Departement de Physique, VLP, 1958.

Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narrative." In A Roland Barthes Reader, ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982, pp. 215-95.

[له عدة ترجمات عربية: بارط: مدخل إلى التحليل البنيوي للحكايات، آفاق، المغرب، 1988، والتحليل البنيوي للحكاية، ترجمة: انطوان أبو زيد، دار عويدات، بيروت].

_____. Poétique du récit. Paris: Seuil, 1977.

_____. Writing Degree Zero and Elements of Semiology. Trans. Annette Lavers and Colin Smith. Boston: Beacon Press, 1976.

[رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: بعيم حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970، وبارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: محمد برادة، دار الطليعة، بيروت.

كما صدرت ترجمة عربية لكتاب «مبادئ السيمياء» بعنوان: مبادئ علم الأدلة، دار الشؤون الثقافية، بغداد].

Beierwaltes, W. Plotin über Ewigkeit und Zeit: Enneade III 7. Frankfurt: Klostermann,

1967.

Benjamin, Walter. "The Storyteller." In Illuminations, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969, pp. 83-109.

Benveniste, Emile. Problemes de linguistique generale, volume 2. Paris: Gallimard, 1974.

_____. Problems in General Linguistics. Trans. Mary Elizabeth Meek. Carol Gables: University of Miami Press, 1977.

Bergson, Henri. Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness. Trans. F. L. Pogson. New York: Macmillan, 1912.

[للكتاب ترجمة عربية ضمن أعمال برجسون التي ترجمها عبد الله عبد الدائم وسامي الدروبي بعنوان: معطيات الشعور المباشرة، عن دار النهضة العربية].

Berlin, Isaiah. "Historical Inevitability." In Four Essays on Liberty. London: Oxford University Press, 1969. Also in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 161-86.

Bernet, R. "Die ungegenw?rtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins." In E. W. Orth, ed., Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Freiberg and Munich, 1983, pp. 16-57.

_____. La presence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps." Revue de metaphysique et de morale 88 (1983): 178-98.

Berr, H. L'Histoire traditionnelle et la Synthese historique. Paris: Alcan, 1921.

Bersani, L. "Déguisement du moi et art fragmentaire." In Roland Barthes et al., Recherche de Proust. Paris: Seuil, 1980, pp. 13-33.

Bloch, Marc. The Historian's Craft. Trans. Peter Putnam. New York: Knopf, 1953.

Blumenberg, H. "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schopferischen Menschen." Studium Generale 10 (1957): 266-83.

Booth, Wayne. The Rhetoric of Fiction. Chicago: University of Chicago Press, 1961, 1982.

[وين بوث: بلاغة الفن القصصي، ترجمة: أحمد عردات وعلي الغامدي، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1994].

_____. "Distance and Point of View." Essays in Criticism 11 (1961): 60-79.

_____. "The Way I Loved George Eliot: Friendship with Books as a Neglected Metaphor." Kenyon Review 11, no. 2 (1980): 4-27.

Boros, Stanislas. " Les Categories de la temporalité chez saint Augustin." Archives de Philosophie 21 (1958): 323-85.

Braudel, Fernand. Civilization & Capitalism: 15th-18 Century. Trans. Siân Reynolds. New York: Harper and Row, 1981-84. Volume 1: The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible. Volume 2: The Wheels of Commerce. Volume 3: The perspective of the World.

_____. The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip 11. Trans. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, 1972-74) 2 volumes.

_____. On History. Trans. Sarah Mathews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Bremond, Claude. " The Logic of Narrative Possibilities." New Literary History 11 (1980): 387-411.

_____. La Logique du récit. Paris: Seuil, 1973.

Brisson, Luc. Le Même et l'Autre dans la structure ontologique de Timée de Platon: un commentaire systématique de Timée du Platon. Paris: Klincksieck, 1974.

Burckhardt, Jacob. Force and Freedom: Reflections on History. Trans. James Hastings Nichols. New York: Pantheon, 1943.

Burke Kenneth. A Grammar of Motives. Berkeley: University of California Press, 1969.

_____. Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method. Berkeley: University of California Press, 1966.

Callahan, John C. Four Views of Time in Ancient Philosophy. Cambridge: Harvard University press, 1948.

_____. "Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time." Acts of the Twelfth International Congress of Philosophy. Florence, 1960, p. 59.

_____. "Basil of Caesarea: A New Source for Augustine's Theory of Time." Harvard Studies in Classical Philology 63 (1958): 437-54.

Canary, R. and Kozicki, M. The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding. Madison: University of Wisconsin Press. 1978.

Certeau, Michel de. L'Ecriture de l'histoire. Paris: Gallimard, 1975.

_____. "L'operation historique." In Le Goff and Nora, eds., Faire de l'hirtoire, pp. 3-41

Chabrol, Claude. "Elements de psycho-sociologie du langage." Dissertation.

Charles, Michel. Rhétorique de la lecture. Paris: Seuil. 1977.

Chatman, Seymour. Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

_____. " The Structure of Narrative Transmission." In Fowler, ed., Style and Structure in Literature, pp. 213-57.

Chaunu, Huguette, and Chaunu, Pierre. Seville et l'Atlantique: 1504-1650. Paris: SEPVAN, 1955-60, 12 volumes.

Chaunu, Pierre. Histoire quantitative-Histoire serielle. Paris: Armand Colin, 1978.

_____. La Mort a Paris, XVI, XVII, XVIII siècles. Paris: Fayard, 1978.

Cohn, Dorit. Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Collingwood, R. G. An Autobiography Oxford: Oxford University Press. 1939.

_____. An Essay on Metaphysics. Oxford: Clarendon Press. 1948.

_____. The Idea of History. Ed. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1946.

[كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة،].

Conen, P. F. Die Zeittheorie des Aristoteles. Munich: C. H. Beck, 1964.

Cornford, F. M. Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary. New York: The Liberal Arts Press, 1957.

Costa de Beauregard, O. La Notion de temps. Equivalence avec l'espace. Paris: Hermann, 1953.

_____. "Two Lectures on the Direction of Times." Synthese 35 (1977): 129-54.

Coudere, P. Le Calendrier. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

Courcelle, P. Recherches sur les Confessions de saint Augustin. Paris: de Baccard, 1950.

_____. "Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la region de dissemblance." Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age 24 (1927): 5-33. Reprinted as an appendix to Recherches sur les Confessions de saint Augustin.

Culler, Jonathan. "Defining Narrative Units." In Fowler, ed., Style and Structure in Literature, pp. 123-42.

Dagognet, François. Ecriture et Iconographie. Paris: Vrin, 1973.

Daiches, David. The Novel and the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1939; revised edition, 1960.

_____. Virginia Woolf. Norfolk, Conn.: New Directions, 1942; revised edition, 1963.

Danto, Arthur. "What Can We Do?" The Journal of Philosophy 60 (1963): 435-45.

_____. "Basic Actions." American Philosophical Quarterly 2 (1965): 141-48. Reprinted in Alan R. White, ed., The Philosophy of Action. New York, Oxford University Press, 1968, pp. 43-58.

_____. Analytical Philosophy of History. New York: Cambridge University Press, 1965.

_____. Analytical Philosophy of Action. New York: Cambridge University Press, 1973.

Deleuze, Gilles. Proust and Signs. Trans. Richard Howard. New York: George Braziller, 1972.

Derrida, Jacques. Speech and Phenomena. Trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. "Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time." In Margins of Philosophy. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 29-67.

Diels, Hermann. Ancilla to the Pre-Socratic Philosopher. Trans. Kathleen Freeman. Oxford, Basil Blackwell, 1948.

Dilthey, Wilhelm. "Ueber der Studium des Geschichte, der Wissenschaften vom menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875). In Gesmmelte Schriften: Leipzing: B. G. Teubner, 1924, 5:31-73.

Dolezel, L. Narrative Modes in Czech Literature. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

_____. "The Typology of the Narrator: Point of View in Fiction." In To Honor Roman

Jakobson, volume 1. The Hague: Mouton, 1967, pp. 541-52.

Dray, William. Laws and Explanations in History. London: Oxford University Press, 1957.

_____, ed. Philosophical Analysis and History. New York: Harper & Row, 1966.

Droysen, J.-G. Historik. Ed. R. Hubner. Munich And Berlin: R. Oldenbourg, 1943.

Duby, George. Preface. In Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien. Paris, 1974.

_____. "Histoire sociale et idéologie des sociétés." In Le Goff And Nora, eds., Faire de l'hitoire, 1:147-68.

_____. The Three Orders: Feudal Society Imagined. Trans. Arthur Goldhammer Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Dufrenne, Mikel. The Phenomenology of Aesthetic Experience. Trans. Edward S. Casey and others. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Duhem, Pierre. Le Système du monde, volume 1. Paris: A. Hermann, 1913.

Dumezil, G. Les Dieux souverains des Indo-Europeens. Paris: Gallimard, 1977.

_____. "Temps et mythe." Recherches philosophiques 5 (1935-36): 235-51.

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. Trans. Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, 1965.

Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History. Trans. Willard Trask. Princeton: Princeton University Press, 1954.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: أسطورة العود الأبدي، صدرت في دمشق].

Else, G. F. Aristotle's Poetics: The Argument. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Escande, Jacques. Le Recepteur face a l'Acte persuasif. Contribution a la théorie de l'interpretation (a partir de l'analyse de textes evangeliques). These de 3 cycle en semantique generale dirigee par A.-J. Greimas. Paris: EPHESS, 1979.

Febvre, Lucien. Combats pour l'histoire. Paris: Armand Colin, 1953.

Ferry, J.-M. "Ethique de la communication et Theorie de la democratie chez Habermas." Dissertation, 1984.

Fessard, G. La Philosophie historique de Raymond Aron. Paris: Julliard, 1980.

Findlay, J. N. Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Fink, Eugen. "Vergegenwartigen und Bild: Beitrage zur Phanomenologie der Unwirklichkeit." In Studien zur Phanomenologie (1930-1939). The Hague: M. Nijhoff, 1966, pp. 1-78. De la Phenomenologie, trans. Didier Franck. Paris: Minuit, 1975, pp. 15-93.

Florival, G. Le Desir chez Proust. Louvain and Paris: Nauwelaerts, 1971.

Focillon, Henri. The Life of Forms in Art. Trans. Charles Beecher Hogan and George Keebler. New Haven: Yale University Press, 1942.

Foucault, Michel. The Archeology of Knowledge. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: حفريات المعرفة، صدرت عن المركز الثقافي العربي، بيروت].

_____. The Order of Things. New York: Vintage Books, 1973.

[صدرت للكتاب ترجمة عربية بعنوان: الكلمات والأشياء، عن مركز الإنماء القومي، بيروت].

Fowler, Roger, ed. Style and Structure in Literature: Essays in the New Stylistics. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

Fraisse, Paul. The Psychology of time. New York: Harper and Row, 1963.

_____. Psychologie du rythme. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Frankel, C. "Explanation and Interpretation in History." Philosophy of Science 24 (1957): 137-55. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 408-27.

Frazer, J. T. The Genesis and Evolution of Time: A Critique of Interpretation in Physics. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Friedemann, K. Die Rolle des Erzahlers in Epik. Leipzig, 1910.

Frye, Northrop. Anatomy of Criticism: Four Essays. Princeton: Princeton University Press, 1957.

[للكتاب ترجمتان عربيتان بعنوان: تشريح النقد، إحداهما بقلم: د. محمد عصفور، عن منشورات الجامعة الأردنية، والثانية بقلم: محيي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، 1991].

_____. "New Directions from Old." In Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology. New York: Harcourt Brace and World, 1963, pp. 52-66.

Furet, François. Interpreting the French Revolution. Trans. Elborg Forster. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editiona de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Gadamer, Hans-Georg. Truth and Method. Trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.

Gallie, W. B. Philosophy and the Historical Understanding. New York: Schocken Books, 1964.

Gambel, Isabel. "Clarissa Dalloway's Double." In Jacqueline E. M. Latham, ed., Critics on Virginia Woolf. Coral Gables: University of Miami Press, 1970, pp. 52-55.

Gardiner, Patrick. The Nature of Historical Explanation. Oxford: Clarendon Press, 1952.

_____, ed. The Philosophy of History. New York: Oxford University Press, 1974.

_____, ed. Theories of History. New York: The Free Press, 1959.

Garelli, Jacques. Le Reeel et la Dispersion: Essai sur le champ de lecture poétique. Paris: Gallimard, 1978.

Gauchet, M. Le Desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

Genette, Gerard. "Frontiers of Narrative." In Figures of Literary Discourse. Trans. Alan Sheridan. New York: Columbia University Press, 1982, pp. 127-44.

_____. Narrative Discourse: An Essay in Method. Trans. Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

[جيرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وآخرين، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997].

_____. Nouveau Discours du récit. Paris: Seuil, 1983.

[جيرار جينيت: عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000].

_____. "La question de l'écriture." In Roland Barthes et al., Recherche de Proust. Paris: Seuil, 1980, pp. 7-12.

Gilson, Etienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin." Recherches augustiniennes 2 (1962): 204-23.

_____. Philosophie et Incarnation chez saint Augustin. Montreal: Institut d'etudes médievales, 1947

_____. "Regio dissimilitudinis de Platon a saint Bernard de Clairvaux." Medieval Studies 9 (1947): 108-30.

Goethe, J.W. "uber epische und dramatische Dichtung" (1797). In Samtliche Werke. Stuttgart and Berlin: Jubilaums-Ausgabe, 1902-7, volume 36, pp. 149-25.

Golden, Leon. "Catharsis." In Proceedings of the American Philological Association 43 (1962): 51-60.

Golden, L., and Hardison, O. B. Aristotle's Poetics: A Translation and Commentary for Students of Literature. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

Goldman, A. I. A Theory of Human Action. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970.

Goldschmidt, Victor. Le Système stoicien et l'Idée de Temps. Paris: Vrin, 1953.

_____. Temps physique et Temps tragique chez Aristote. Paris: Vrin, 1982.

Gombrich, E. H. Art and Illusion. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Goodfield, Jane, and Toulmin, Stephen. The Discovery of Time. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Goodman, Nelson. The Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols. Indianapolis: Hackett, 1968.

Gorman, Bernard S., and Wessman, Alden, eds. The Personal Experience of Time. New York: Plenum Press, 1977.

Goubert, P. Bouvais et le Beauvaisis de 1600 a 1730. Paris: SEVPEN, 1960. Reprinted as Cent Mille Provinciaux au XVII' siècle. Paris: Flammarion, 1968.

Gouhier, Henri. Antonin Artaud et l'essence du thêatre. Paris: Vrin, 1974.

_____. Le Theatre et l'existence. Paris: Aubier-Montaigne, 1952.

Graham, John. "Time in the Novels of Virginia Woolf." University of Toronto Quarterly 18 (1949): 186-201. Reprinted in Latham, ed., Critics on Virginia Woolf, pp. 28-35.

Granel, Gerard. Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl. Paris: Gallimard, 1958.

Granger, G. G. Essai d'une philosophie de style. Paris: Armand Colin, 1968.

Granier, Jean. Discours du monde. Paris: Seuil, 1977.

Greimas, A._J. Du Sens: Essais semiotiques. Paris: Seuil, 1970.

_____. Du Sens II. Paris: Seuil, 1983.

_____. :Eléments d'une grammaire narrative." L'Homme 9:3 (1963): 71-92.

_____. "The Interaction of Semiotic Constraints." Yale French Studies 41 (1968): 86-105.

_____. Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques. Paris: Seuil, 1976.

_____. Structural Semantics: An Attempt at a Method. Trans. Daniele McDowell, Ronald Schleifer, Alan Velie. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Greimas, A.-J., and Courtes, J. Semiotics and language: An Analytical Dictionary. Trans. Larry Christ, Daniel Patte, et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Grondin, J. "La conscience du travail de l'histoire et le probleme de la verité hermeneutique." Archives de philosophie 44 (1981): 435-53.

Grunbaum, Adolf. Philosophical Problems of Space and Time. Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1973, 1974.

Guiguet, J Virginia Woolf and Her Works. London: The Hogarth Press, 1965.

Guillaume, G. Tempts et Verbe. Paris: Champion, 1929, 1965.

Guitton, J. Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin. Paris: Virn, 1933, 1971.

Gurvitch, George. The Spectrum of Social Time. Trans. and ed. Myrtle Korenbaum assisted by Phillip Bosserman. Dordrecht: D. Reidel, 1964.

Habermas, Jurgen. "La modernité: un projet inachevé." Critique, no. 413 (1981): 950-69.
[للمقالة ترجمة عربية بعنوان: هابرماس: الحداثة مشروعا ناقصا، في مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد].

_____. The Theory of Communicative Action. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

Hafley, J. The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist. Berkeley: University of California Press, 1954.

Halbwachs, Maurice. Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris: Alcan, 1925.

_____. The Collective Memory. Trans. Francis J. Ditter and Vida Uzadi Ditter. New York: Harper and Row, 1980.

Hamburger, Kate. The Logic of Literature. 2nd rev. ed., trans. Marilynn J. Rose. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Hart, H. L. A. "The Ascription of Responsibility and rights." Proceedings of the

Aristotelian Society 49 (1948): 171-94.

Hart, H. L. A., and Honore, A. M. Causation in the Law. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Hegel, G. W. F. Lectures on the Philosopy of World History: Introduction-Reason in History. Trans. Duncan Forbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

[هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت].

_____. The Phenomenology of Spirit. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

[هيغل: علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت].

_____. Philosophy of Rights. Trans. T. M Knox. New York: Oxford University Press, 1967

[للكتاب ترجمتان عربيتان: الأولى بعنوان: مبادئ فلسفة الحق، ترجمة نيسيبر شيخ الأرض، دمشق، والثانية بقلم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة].

Heidegger, Martin. Being and Time. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

_____. The Basic Problems of Phenomenology. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

_____. "Ce qu' est comment se determine la Physis." In Questions II, trans. F. Fedier. Paris: Gallimard, 1968, pp. 165-276.

_____. Interpretation phénomenologique de la "Critique de la Raison pure" de Kant. Trans. E. Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

_____. Kant and the Problem of Metaphysics. Trans. James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." The Journal of Philosophy 39 (1942): 35-48. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp. 344-56.

Henry, A. Proust romancier: le tombeau égyptien. Paris: Flammarion, 1983.

Heussi, Karl. Die Krisis des Historismus. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1932.

Hubert, Rene. "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie." In Melanges d'histoire des religions. Paris, Alcan, 1909.

Husserl, Edmund. The Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology Trans. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

[هوسرل: تأملات ديكارتية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت، 1959].

_____. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

_____. The Phenomenology of Internal Time-Consciousness. Trans. James S. Churchill

with an introduction by Calvin O. Schrag. Bloomington: Indiana University Press, 1964.

_____. Zur Phanomenilogie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Ed. Rudolf Boehme. Husserliana, volume 10. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Ingarden, Roman. Cognition of the Literary Work Art. Trans. Ruth Ann Crowley and Kenneth R. Olson. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logic, and Theory of Literature. Trans. George G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Iser, Wolfgana. The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

[آيزر: فعل القراءة، ترجمة: عبد الوهاب علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002].

_____. The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

_____. "Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction." In J. Hillis Miller, ed. Aspects of Narrative. New York: Columbia University Press, 1971, pp. 1-45.

Jacob, Andre. Temps et Langage: Essai sur les structures du sujet parlant. Paris: Armand Colin, 1967.

Jacques, F. Dialogiques, Recherches logigues sur le dialogue. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

_____. Dialogiques II, l'Espace logique de l'interlocution. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

James, Henry. "Preface to The Portrait of a Lady." In The Art of the Novel, ed. R. P. Blackmur. New York: Charles Scribner's Son, 1934, pp. 42-48.

Janet, Pierre. Le Developpement de la mémoire et de la notion de temps. Paris: A. Chahine, 1928.

Jauss, Hans Robert. Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics. Trans. Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. Kleine Apologie der aesthetischen Erfahrung. Conatance: Verlaganstalt, 1972.

_____. "Ueberlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik." Poetik und Hermeneutik 9 (Munich: Fink, 1980), pp. 459-81. "Limites et tâches d'une hermeneutigue litteraire." Diogene no. 109 (January-March 1980): 92-199.

_____. Toward an Aesthetic of Reception. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu. Heidelberg: Carl Winter, 1955.

Kant, Immanual. Critique of Judgment. Trans. J. H. Bernard. New York: Hafner, 1966.

_____. Critique of Practical. Trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Library of the Libral Arts, 1956.

[كانط: نقد العقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت].

_____. Critique of Pure Reason. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965

[للكتاب ترجمتان عربيتان، الأولى بقلم: أحمد الشيباني، صدرت عن دار النهضة العربية، والثانية صدرت عن مركز الإنماء القومي، بيروت].

_____. "On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World." In Kant. Selected Precritical Writings and Correspondence with Beck. trans. G. B. Kerferd and D. E. Walferd. New York: Barns and Noble, 1968, pp. 45-92.

_____. "History from Cosmopolitan Point of View." In Perpetual Peace and other Essays, trans.Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 29-49.

_____. "Perpetual Peace." In Perpetual Peace and other Essays, trans. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 107-43.

[كانط: مشروع للسلام الدائم، ترجمة: د. عثمان أمين، القاهرة، 1952، وكانط: مشروع السلام الدائم، ترجمة: عبد السلام رضوان، دار صادر، بيروت].

_____. Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit enzufühern, 1763.

Kenny, Anthony. Action, Emotion and Will. London: Routledge and KeganPaul, 1963.

Kermode, Frank. The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction. New York: Oxford University Press, 1966.

[فرانك كيرمود: الإحساس بالنهاية، ترجمة: د. عناد غزوان وجعفر الخليلي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد].

Koselleck, Rienhart, Futures Past: The Semantic of Historical Time. Trans. Keith Tribe. Cambridge Press: The MIT Press, 1985.

Kracauer, S. " Time and History." In Zeugnisse. Theodor Adorno zum 60. Geburstag. Frankfurt: Shahrkamp, 1963, pp. 50-64.

Krieger, Leonard, ed. Rank: The Meaning of History. Chicago: University of Chicago press, 1977.

Kucich, John.: "Action in the Dickens Ending: Bleak House and great expectations." Nineteenth Century Fiction (1978): 88-109.

Lacombe, P. De l' histoire considérée comme une science. Paris: Hachette,1894.

Langlois, Charles Victor, and Siegnobos, Charles. Introduction to the Study of History. Trans. G. G. Berry New York: Henry Holt,1908.

Latham, Jacqueline E. M. ,ed. Critics on Virginia Woolf. Coral Cables: University of Miami Press,1970.

Le Goff, Jacques. "Documento Monumento." Enciclopedia Einaudi. Turin: Einaudi,

5:38-48.

_____. Time, Work, and Culture in the Middle Ages. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press,1980.

Le Goff, Jacques; Chartier, Roger; and Revel, Jacques. La Nouvelle Histoire. Paris: Rtez-CEPL,1978.

Le Goff, Jacques, and Nora, Pierre, eds., Faire de l' Histoire. Paris: Gallèmard, 1974,3 volumes.

Lejeune, P. Le Pacte autobiographique. Paris: Seuill,1975.

Le Roy Ladurie, Emmanauel. Carnival in Romans. Trans. Mary Feeney. New York: G. Braziller. 1979.

_____. Montaillou: The Promised Land of Error. Trans. Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

_____. The Peasant of Languedoc.Trans. John Day Urbana: Univesity of Illinois Press, 1974.

_____. Times of Feast, Times of Famine: A History of Climate since the Year 1000. Trans. Barbara Bray. Garden City, N Y., Doubleday, 1971.

_____. The Territory of the Historian. Trans. Ben Reynolds and Sian Reynolds. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Lévinas, Emmanuel." La Trace" In Humanisme de l' autre homme. Montpellier: Fata Morgana, 1972, pp. 57-63.

Lévi-Strauss, Claude. The Savage Mind. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

[ليفي-شتراوس: العقل البري، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت].

_____. "The Story of Asdiwal." In Structural Anthropology. Trans. Monique Layton. New York: Basic Books, 1976, 2: 146-97.

_____."The Structural Study of Myth." In Structural Anthropology. Trans. Clair Jacobson and Brooke Grundfest. New York: Basic Books,1963, pp. 206-31

[كلود ليفي-ستروس: الأنثروبولوجيا البيوية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق،1977].

Lotman, Juri. The Structure of the Artistic Text. Trans. Ronald Vronn. Ann Arbor: University of Michigan Press,1977.

Love J. O. World in Consciousness: Mythopoeic Thought in the Novels of Virginia Woolf. Berkeley: University of California Press, 1970.

Lubac, Henri de. Exégèse médiévale. Les quatre sens de l' Ecriture. Paris: Aubier, 1959-64, 4 volumes.

Lübbe, H. " Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz: Heterogonie de Zwecke; Widerfahrins; Handlungsgemengeladen; Zufall." In Mittelstrass and Manfred Reidel, eds., Vernünfiges Denken, Studien Zur prakitschen philosophie und Wissenschaftstheorie. Berlin and New York: W. De Gruyter, 1978, pp. 237-68.

Mackie. J. L. The Cement of the University: A study of Causation. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Malraux, André. The Voice of Silence. Trans. Gilbert Stuart and Francis Pirce. Garden City, N. Y.: Doubelday, 1967.

Mandelbaum, Maurice. The Anatomy of Historical Knowledge. Batimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. The Problem of Historical Knowledge. New York: Liveright, 1938.

Mann, Tomas. The Magic Mountain. Trans. H. T. Lowe- Poter. New York: Alfred A. Knoph, 1927; Vintag Book, 1969.

Mannheim, Karl. "The Problem of Generation." In essays of the Sociology of Knowledge, ed. Paul Keckemeti. London: Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 276-322.

Marrou, Henri I. The Meaning of History. Trans. Robert J. Olson. Baltimore: Hilcon, 1966.

Martin, Gottfried. Kant's Metaphysics and Theory of Science. Trans. P. G. Lucas. Manchester University Press, 1955.

Martin, Rex. Historical Explanation: Reenactment and Practical Interface. Ithaca: Cornel University. Press, 1977.

Martineau, E. " Conception vulgaire et conceotion aristotélicienne du temps. Notes sur Grundprobleme der Phénomenologie de Heidegger." Archives de philosophie 43 (1980): 99-120.

Marx. Karl. The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon. Trans. Eden and Cedar Paul. London: Allen and Unwin, 1926.

[كارل ماركس: الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، دار التقدم، موسكو].

Maupassant. Guy de. "Two Friends." In Selected Short Stories. Trans. Roger Colet. New York: Penguin, 1971, pp. 147-56.

Meijering, E. P. Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Mendilow, A. A. Time and the Novel. London: Peter Nevill, 1952; 2d ed., New York: Humanities Press, 1972.

Merleau-Ponty, Maurice. Phenomenology of Perception. Trans. Colin Smith. New York: Humanities Press, 1962.

_____. The Visible and Invisible. Ed. Claude Lefort. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Meyer, E. Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Halle, 1901

Meyer, Hans. Thomas Mann. Frankfurt; Suhrfurt, 1980.

Michel, H. "L'heure dans l'antiquité." Janus 57 (1970): 115-24.

Miller, J. Hillis. "The Problematic of Ending in Narrative." Nineteenth Century Fiction

33 (1978): 3-7

Mink, Louis O. "The Autonomy of Historical Understanding." History and Theory 5 (1965): 24-47. Reprinted, with minor changes, in Dray, ed., Philosophical Analysis and Hitory, pp. 160-92.

_____. "History and Fiction as Modes of Comprehension." New Literary History 1 (1970): 541-58.

_____. "Philosophical Analysis and Historical Understanding." Review of Metaphysics 20 (1968): 667-98.

Mittelstrass, Jürgen. Neuzeit und Aufklarung. Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1970.

Momigliano, A. Essays in Ancient and Modern Historiography. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

Moody, A. D. "Mrs. Dallaway as a Comedy." In Latham, ed., Critics on Virginia Woolf, pp. 48-58.

Moreau, Joseph. L'Espace et le Temps selon Aristote. Padua: Editions Antenore, 1965.

Müller, Günter. Morphologische Poetik. Ed. Elena Müller. Tübingen: M. Niemeyer, 1968.

Nabert, Jean. "L' expérience inter ne chez Kant." Revue de métaphysique et de morale 31 (1924): 205-68.

Nagel, Ernest. "Some Issues in the Logic of Historical Analysis." Scientific Monthly 74 (1952): 162-69. Reprinted in Gardiner, ed., Theories of History, pp.373-86.

Nef, Frédéric, et al. Structures élémentaires de la signification. Brussels: Complex, 1976.

Nietzsche, Friedrich. On The Advantage and Disadvantage of History for Life. Trans. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1980.

Otto, Rudolf. The Idea of the Holly: An Inquiry into the Non-Rational in the Idea of the Devine and Its Relation to the Rational. Trans. John W. Harey. New York: Oxford University Press, 1958.

Pariente, J.-C. Le Langage et l'Individuel. Paris: Armand Colin, 1973.

Pepper, Stephen. World Hypotheses: A Study in Evidence. Berkeley: University of California Press, 1942.

Petit, J.-L. "La Narrativité et le concept de l'explication en histoire." In Tiffeneau, ed., La Narrativité, pp. 187-201.

Philibert, Michel. L'Echelle des âges. Paris: Seuil, 1968.

Piaget, Jean. The Child's Conception of Time. Trans. A. J. Pomerans. New York: Basic Books, 1970.

Picon, Gaeton. Introduction à une esthétique de la littérature. Paris: Gallimard, 1953.

Plato. Timaeus. In The Collected Dialogues of Plato, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

[أفلاطون: طيماوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1968، وترجمة أخرى ضمن الأعمال الكاملة لأفلاطون، بيروت].

Popper, Karl. The Open Society and Its Enemies. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Pouillon, J. Temps et Roman. Paris: Galimard, 1946.

Poulet, G. Etudes sur le temps humain. Paris: Plon and Ed. Du Rocher, 1952-58, volumes 1 and 4.

_____. Proustian Space. Trans. Elliot Coleman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Prince, G. Narratology: The Form and Function of Narrative. The Hague: Mouton, 1982.

Propp, Vladimir. Morphology of Folktale. 1st edition, trans. Laurence Scott. 2d edition rev. and ed. Louis A. Wagner. Austin: University of Texas Press, 1968.

[بروب: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: إبراهيم الخطيب، المغرب، وله ترجمة أخرى صدرت عن النادي الثقافي في جدة، السعودية].

_____. "Les transformations du conte merveilleux." In Theorie de la littérature. Textes des formalistes russes, ed. T. Todorov. Paris: Seuil, 1965, pp. 234-62.

Proust, Macel. Jean Santeuil. Trans. Gerard Hopkins. London: Weidenfeld and Nicolson, 1955.

_____. Remembrance of Things Past. Trans. C.K. Scott Moncrieff, Terence Kilmartin, and Andreas Mayor. New York: Random House, 1981, 3 volumes.

[بروست: البحث عن الزمن الضائع، ترجمة: إلياس بديوي، ط1، من منشورات وزارة الثقافة، دمشق، وط2، دار شرقيات القاهرة].

Ramnoux, Clémenece. La notion d' Archaïsme en philosophie. Etudes préscoratiques. Paris: Klincksieck, 1970, pp. 27-36.

Ranke, Ludwig. Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514. Wisbaden: Willy Andreas, 1957

_____. Ueber die Epochen der neuren Geschichte, Ed. Hans Herzfeld. Schloss Laupheim . In Aus Werke und Nachlass. Ed. Th. Schieder and H Berding, Munich, 1964-75, volume 2.

Redfield, James M. Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Rienchenbach, Hans. The Philosophy of Space and Time. John Freund New York. Dover Books, 1957.

Ricoeur, Paul. Appropriation." In Hermeneutics and the Human Sciences, trans. and ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Edition de la Maison des Sciences de l' homme, 1981, pp. 182- 93.

_____. The Contribution of French Historiography to the theory of History. The

Zaharoff Lecture for 1978-79. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. "Le discours de l'action." In Ricoeur, Paul, and le Centre de Phénoménologie. La Sémantique de l' action. Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 3-137.

_____. " Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue." Philosophy Today 17 (1973): 153-65.

_____. " Explanation and Understanding." In the Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 149-66

_____. "La grammaire narrative de Grrimas." Documents de recherches sémio-linguistiqes de l' Institute de la langue française, no. 15(1980): 5-35.

_____. " L' imagination dans le discours et L' action." In Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Brussels: Publication des Facultés Universitaires Saint Louis, 1976, 1:207-28.

_____. " Les implications de la théorie des actes, de languagc pour la théorie générale de l' éthique." Archives de Philosophie du Droit.

_____. Interpretion Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University press, 1976.

[بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2003].

_____. "Jenseits von Hasserl und Heidegger." In Bernard Waldenfels, ed, Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau- Ponty's Dencken. Munich: Fink, 1986, pp.56-63.

_____. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling." Critical Inquiry 5 (1978): 143-59.

_____. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." Social Research 38 (1971): 529-62.

_____. "The Question of Proof in Psychoanalysis." Journal of the American Psycho-analytic Association 25 (1977): 835-27. Reprinted in The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 184-210.

_____. "La raison pratique." In T. F. Geraets, ed., Rationality Today/ La Rationalite aujourd' hui. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979, pp. 225-48.

_____. The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language. Trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

_____. "The Statues of Vorstellung in Hegel's Philosophy of Religion." In Leroy S. Rouner, ed., Meaning, Truth, and God. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1982, pp. 70-88.

_____."La Structure symbolique de l'action." In Symbolism. Acts of the 14th International Conference on Sociology of Religion, Strasbourg, 1977. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, n. d., pp. 31-50.

_____. "The Task of Hermeneutics." Philosophy Today 17 (1973): 112-24.

_____. "Temps biblique." Archivio di Filosofia 53 (1985): 29-35.

Riegel, Klaus F., ed. The Psychology of Development and History. New York: Plenum Press, 1976.

Riffaterre, Michel. "The Reader's Perception of Narrative." In Mario Valdes and Owen Miller, eds., Interpretation of Narrative. Toronto: University of Toronto Press, 1971, pp. 28-37.

Rimmon-Kenan, Shlomith. Narrative Fiction: Contemporary Poetics. New York: Methuen, 1983.

Ross, W. D. Aristotle's Physics, a Revised Text with Introduction and Commentary. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Rossum-Guyon, Françoise van. "Point de vue ou perspective narrative." Poétique, no. 4 (1970): 476-97.

Russell, Bertrand. "On the Notion of Cause." Proceedings of the Aristotelian Society 13 (1912-13): 1-26.

Ryle, Gilbert. The Concept of Mind. New York: Barnes and Nobles, 1949.

Said, Edward. Beginnings: Intention and Method. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

_____. "Molestation and Authority in Narrative Fiction." In J. Hillis Miller, ed., Aspects of Narrative. New York: Colombia University Press, 1971, pp.47-68.

Sartre, Jean-Paul. "François Mauriac and Freedom." In Literary and Philosophical Essays, trans. Annette Michelson. New York: Collier Books, 1962, pp. 7-25.

_____. Imagination. Trans. Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

Schafer, Roy. Language and Insight. New Haven: Yale University Press, 1978.

_____. "Narration in the Psychoanalytic Dialogue." Critical Inquiry 7 (1980): 29-53.

_____. A New Language for Psychoanalysis, New Haven: Yale University Press, 1976.

Schapp, W. In Geschichten verstrickt. Wiesbaden: B. Heymann, 1976.

Schellenberg, T.R. Management of Archives. New York: Colombia University Press, 1965.

_____. Modern Archives: Principles and Techniques. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Schelling. F.W.J. The System of Transcendental Idealism (1800). Trans. Peter Heath. Charlottesville: University of Virginia Press, 1978.

Schnädelbach, Herbert. Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Histor-

ismus. Freiburg and Munich: Karl Alber, 1974.

Schneider, Monique. "Le temps du conte." In Tiffeneau, ed., La Narrativité, pp. 85-123.

Scholes, Robert, and Kellogg, Robert. The Nature of Narrative. New York: Oxford University Press, 1966.

Schopenhauer, Arthur. The World as Will and Representation. Trans. E.F.J. Payne. New York: Dover Books, 1966, 2 volumes.

Schudz, Alfred. The Phenomenology of the Social World. Trans. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Segre, Cesare. Structures and Time: Narration, Poetry, Models. Trans. John Meddemmen. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Shattuck, Roger. Proust's Binoculars: A Study of Memory, Time and Recognition in A la recherché du temps perdu. New York: Random House, 1963.

Simiand, François. "Méthode historique et science sociale." Revue de synthèse historique 6 (1903): 1-22, 129-57.

_____. "Introduction générale" to La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

Smith, Barbara Herrnstein. Poetic Closure: A Study of How Poems End. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Souche-Dagues, D. Le Développement de l'intentionnalité dans la philosophie husserlienne. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

_____. "Une éxègese heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le 82 de Sein und Zeit." Revue de métaphysique et de morale 84 (1979): 101-20.

Souriau, Etienne. Les Deux Cent Mille Situations Dramatiques. Paris: Flammarion, 1950.

Spinoza, Benedict. The Chief Works of Benedict Spinoza. Trans. R.H. Elwes. New York: Dover Books, 1955.

[سبينوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، القاهرة، 1971].

Stanzel, Franz. Narrative Situations in the Novel: Tom Jones, Moby-Dick, The Ambassadors, Ulysses. Trans. James P. Pusack. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

_____. Theorie des Erzaählens. Göttingen: Van den Hoeck & Ruprecht, 1979.

Stevens, Wallace. "Notes Toward a Supreme Fiction." In The Collected Poems of Wallace Stevens. New York: Knopf, 1977. 380-407.

Strawson, Peter F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen, 1959.

Taylor, Charles. The Explanation of Behaviour. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Thieberger, Richard. Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph. Baden-Baden: Verlag Für Kunst und Wissenschaft, 1962.

Tiffeneau, Dorian, ed. La Narrativité. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

Todorov, Tzevetan. The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

[تودوروف: العجائبي، دار شرقيات، القاهرة].

_____. "Langage et littérature." In Poétique de la prose. Paris: Seuil, 1971.

[تودوروف: اللغة والأدب، ضمن كتاب: اللغة والخطاب الأدبي، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993].

_____. Mikhaïl Bakhtine: le pricipe dialogique, With Ecrits du Cercle de Bakhtine. Paris: Seuil, 1981.

[تودوروف: المبدأ الحواري، ترجمة: فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996].

_____. "La notion de littérature." In Les Genres du discours. Paris: Seuil, 1978. pp. 13-26.

_____. "L'origine des genres." In Les Genres du discours, pp. 44-60.

_____. Poetics of Prose. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Toulmin, Stephen. The Uses of Argument. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Toulmin, Stephen and Goodfield, June. The Discovery of Time. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Uspensky, Boris. A Poetics of Composition: The Structure of Artistic Text and a Typology of Compositional Forms. Trans. Valentina Zavarin and Susan Wittig. Berkeley: University of California Press, 1973.

[بوريس أوسبنسكي: شعرية التأليف، ترجمة: سعيد الغانمي والمرحوم د. ناصر حلاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999].

Valdes, Mario. Shadows in the Cave: A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Verghese, P.T. "Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa: Introduction to a Concept and the Posing of a Concept." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., Gregory von Nyssa und die Philosophie. Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 243-58.

Vernant, J.-P. Myth and Thought among the Greeks. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Veyne, Paul. Comment on écrit l'histoire, augmented with "Foucault révolutionne l'histoire." Paris: Seuil, 1971.

_____. "L'histoire conceptualisante." In Le Goff and Nora, eds. Faire de l'histoire, 1: 62-94.

_____. L'Inventaire des différences. Paris: Seuil, 1976.

Vleeschauwer, Herman de. La Déduction transcendentale dans l' oeuvre da Kant. Paris: E. Leroux. The Hague: Martinus Nijhoff, 1934-37, 3 volumes.

Vovelle, M.: Piété baroque et déchristianisation en Provence au xviii siècle: les attiudes devant la mort d' après les clauses des testaments. Paris: Plon, 1979.

_____. "L'histoire et la longue durée." In Jacques Le Goff, Roger Charties, Jacques Revel, ed.. La Nouvelle Histoire. Paris: Retz-CEPL, 1978, pp. 316-43.

Wahl, François, ed. Qu'est-ce que le structuralisme? Paris: Seuil, 1968.

_____. "Les ancêtres, ca ne se représente pas." In L'Interdit de la représentation. Paris: Seuil, 1984, pp. 31-64.

Watt, Ian. The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding. Berkeley: University of California Press, 1957.

Weber, Max. Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology. Ed. Gunther Roth and Claus Wittich. Trans. Ephraim Fischoff et al. New York: Bedminster Press, 1968; reprinted, Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences." In The Methology of the Social Sciences, trans. Edward Shils and Henry A. Finch. Glencoe, Ill.. The Free, 1949, pp. 113-88.

_____. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Trans. Talcott Parsons. New Yprk: Charles Scribner's Sons, 1958.

[ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، معهد الإنماء القومي، بيروت].

Weigand, H. J. The Magic Mountain. New York: D. Appleton- Century, 1933; reprint, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964.

Weil, Eric. Hegel el l' Etat. Paris: Virn, 1950.

_____. Logique de la philosophie. Paris: Virn, 1950.

Weinrich, Harald. Tempus: Besprochene und erz?halt Zeit. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964. Le récit et le commentair. Trans. Michéle Lacoste. Paris: Seuil, 1973.

Weizsäcker, C. F. von. " Zeit, Physik, Metaphysik." In Christian Link, ed., Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift Für Georg Picht. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp. 22-24.

White, Hayden. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

_____. "The Structure of Historical Narrative."Clio 1(1972): 5-19.

_____, The Tropics oh Discourse. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

White, Morton. Foundation of Historical Knowledge. New York: Harper and Row, 1965.

Winch, Peter. The idea of Science and Its Relation to Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul,1958.

Windelband, Wilhelm. " Geschichte und Naturwissenschaft," Strassburg Rektor-rede,1894. In Präludien: Aufsätze und Reden Zur Philosophi und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C B. Mohr, 1921, 2: 136-60.

Woolf, Virginia. The Common Reader. London: the Hogarth Press, 1925-32, 2 volumes.

_____. Mrs. Dalloway. London: Hogarth Press, 1924; reprint, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1953.

[فيرجينيا وولف: السيدة دالاواي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، دار المأمون، بغداد، 1986].

_____. AWriter's Diary. Ed. Leonaed Woolf. London: Hogarth Press, 1959.

Wright. G. H. von. An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action. Amsterdam: North Holland. 1968.

_____. Explanation and Understanding. Ithaca: Cornell University Press, 1971.

_____. Norm and Action. London: Rouledge and Kegan Paul, 1963.

Yerushalmi. Y. H. Zakhor: Jewish History and Jewish Memory. Seattle: University of Washington Press, 1982.

الزمان والسرد

الزمان المروي

يشكّل كتاب "الزمان والسرد" واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في أواخر القرن العشرين، بل لقد وصفه المنظر التاريخي "هيدن وايت" بأنه أهم عملية تأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية أنتجت في قرننا هذا.

وارتأى باحثون آخرون أنه يشكّل قمة من قمم الفلسفة الغربية يضفي فيها "ريكور" دماً ولحماً على نظرية "كانط" في الخيال المنتج، ويعطي تطبيقاً سردياً لنظرية "هيدغر" في فهم الزمان الأنطولوجي

الناشر

يقع الكتاب في ثلاثة أجزاء:

"يحمل المجلد الثالث والأخير لهذا الكتاب عنواناً معبراً هو الزمن المروي الزمان الذي لا يستطيع البشر أن يدركوه سوى حين يُقصوه. ولكن هل هذا يحل كل غموض الزمان؟ أو بالأحرى إن الزمان أمام التفكير يبدو على صورة إشكال مستعص (aporie) ليس فقط كصعوبة أو غموض يمكن تجليته واكتشاف كنهه بل هو استعصاء، أي إنه لا حل له على الإطلاق ويمثل إشكالية لا يمكن تخطّيها لأنها تصطدم بطريق مسدود. وهذا يذكرنا بما قاله ريكور في نهاية تحليله للزمان في رواية بروست التي بدل أن تؤكد الانتصار على الزمن في العمل الفني تطلق صرخة اليأس الذي يكتشف بأن الزمان يحتوينا كلنا، ولا نستطيع أن نخرج منه".

جورج زيناتي

بول ريكور

الزمان والسرد

الزمان المروي

3

موقعنا على الإنترنت :
www.oeabooks.com

ISBN 9959-29-329-7
9 789959 293299

www.alexandra.ahlamontada.com منتدى مكتبة الاسكندرية