

ماهية الزمن وإشكالية الذاتية والموضوعية عند القديس أوغسطين

الدكتورة عفراء اسماعيل*

(تاريخ الإيداع 11 / 2 / 2019. قبل للنشر في 29 / 4 / 2019)

□ ملخص □

يُعدّ مفهوم الزمن من المفاهيم التي أثارت اهتمام الفلاسفة والعلماء على حدٍ سواء، وقد حاول كل منهم الإجابة عن سؤال ما هو الزمن وما هي ماهيته؟ وعلى اختلافهم إلا أنهم اجتمعوا على مفهومين أساسيين. المفهوم الأول ينظر إلى الزمن باعتباره خارج الذات الإنسانية، وهو ما عُرِفَ بالزمن الموضوعي، أما المفهوم الثاني فينظر إلى الزمن من داخل الذات الإنسانية رافضاً أي وجود له خارجها، وهو ما عُرِفَ بالزمن الذاتي. وقد ظهر هذا المفهوم في أول عهده عند القديس أوغسطين الذي نظر للزمن من خلال إدراك الذات الإنسانية له واعتمد على علاقة الزمن بالملكات العقلية والنفسية للإنسان، ثم تبلور لدى فلاسفة العصر الحديث ولاسيما الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الذي اعتبر الزمن الذاتي أو الديمومة هي الفكرة الأصلية والمركزية لكل المسائل الفلسفية. هذا البحث يسعى لدحض أطروحة القطيعة الكلية بين الزمن الذاتي والزمن الموضوعي في فكر القديس أوغسطين وذلك من خلال البرهنة على استحالة القطيعة الكلية بين الجانبين الفلسفي اللاهوتي في فكره وعلى أرضية النصوص التي وردتنا من فكر القديس.

الكلمات المفتاحية: الزمن، ماهية، حقيقة، قياس، موضوعية، ذاتية، ديمومة، انتشار، الذات الإنسانية، الخلق، الأبدية.

*مدرسة . قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية . جامعة تشرين . اللاذقية . سورية.

La substance du temps et la problématique de la subjectivité et l'objectivité Saint Augustin

Dr. Afraa ISMAEL *

(Déposé le 11 / 2 / 2019. Accepté 29 / 4 / 2019)

□ Résumé □

Le temps est l'un des concepts qui a suscité l'intérêt des philosophes et des scientifiques ensembles. Ils ont tenté de répondre à la question : qu'est-ce que le temps ? Malgré leurs points de vue différents, ils sont d'accords pour deux concepts de bases : l'un objectif, qui voit le temps en dehors de l'âme humaine, l'autre subjectif voit que le temps n'existe que pour l'âme humaine et par elle. Ce concept est apparu, premièrement, chez Saint Augustin, qui voit le temps à travers de la perceptive de l'âme humaine du temps en s'appuyant sur le rapport du temps avec les facultés de l'âme, puis il se développe chez les philosophes modernes, en particulier, le philosophe français Henry Bergson, qui considère le temps subjectif ou la durée comme l'idée centrale pour tous les problèmes philosophiques. Cette recherche a pour objet de démontrer qu'il est impossible de soutenir une séparation totale entre les réalité subjective et objective, la réalité du temps ne peut être considérée ni comme une réalité subjective pure, ni comme une réalité objective pure, et cela à travers notre démonstration que l'analyse philosophique du temps, dans la pensée augustinienne, ne constitue pas un moment absolument autonome, mais une reprise du problème du temps dans une théologie de la création et de l'éternité.

Mots clés : Temps, substance, réalité, mesure, objectivité, subjectivité, durée, distension, âme humaine, création, éternité.

* Maître de conférences. Département de la philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Syrie, Lattaquié.

مُقَدِّمَةٌ:

الزمن مثل أي مفهوم، هو قبل كل شيء كلمة لا بل إنه كلمة بسيطة كما أكد باسكال في أطروحة "الروح الهندسية". فلكي نتخاطب مع أمثالنا من أفراد الجنس البشري أو مع الطبيعة، لا بدّ من اللجوء إلى هذه الكلمة، وهذا أمرٌ غير قابل للجدل، إذ كيف يمكننا أن ندرك موضوعاً ما أو نصف حدثاً ما أو نُعبّر عن عاطفةٍ أو مشاعر أو أحاسيس، أن نروي حدثاً تاريخياً دون أن نُدرج ذلك كله في إطارٍ زمني معيّن. حذف كلمة الزمن من قاموسنا اليومي يعني عملياً كنم كامل للأفواه، وهذا بالفعل ما عبر عنه المفكر الفرنسي إتيان كلان "Etienne Klein"¹.

لكن على الرغم من أهميّة كلمة الزمن وحضورها الكلي في حياتنا اليومية إلا أنها ما تزال مع ذلك غير قادرة على منحنا تعريفاً واضحاً عن المفهوم الذي تُمثله. فعندما نحاول إيجاد تفسير لذلك نجد أنفسنا أمام فرضيتين: الأولى ترى الزمن كإحدى المفردات غير القابلة للتعريف كما أشار إلى ذلك باسكال، أما الفرضية الثانية فهي تتنظر إليه كأحد وأصعب الإشكاليات الفكرية التي ما تزال تواجه العقل الإنساني وأصعبها.

بعيداً عن الفرضية الأولى التي تُحتّم علينا الخوض في دراسة لغويّة للزمن والذي ليس من شأن هذه الدراسة، يتوجه نظرنا نحو الفرضية الثانية محاولين دراسة الزمن كسؤال فلسفي وجودي تجتمع فيه الثنائيات المتناقضة والمتعلقة بالكون والحياة كافة: مثل الوجود والعدم، الثبات والحركة، الحضور والغياب، الحياة والموت، الزوال والديمومة.

ونظراً لأن كلّ هذه الثنائيات المتناقضة تخصّ بشكلٍ أساسي علاقة الزمن مع الوجود الإنساني، لذا فإن الزمن يبدو شبيه بلغات إيسوب "Langues d'Esopé" كما أشار إلى ذلك المفكر الفرنسي جان بوسيل Jean Pucelle عبر صفحات كتابه "الزمن"، فهو أفضل الأشياء وأسوأها، معدن الإبداع وسبب الدمار، يبعث الحياة في الجديد ويراكم الأطلال بعضها فوق بعض. إنه رحم الكون ومصدر تدهمه أيضاً. هو الذي يحدد بداية الوجود الإنساني وفناءه عبر مفهومي الحياة والموت. ففي تعاقبه الأفقي والدائري يملك الزمن دلالة مضاعفة لا بل متناقضة أيضاً: فمن جهةٍ يحمل لنا الحياة والتجديد والأمل ومن جهةٍ أخرى الموت واليأس. فبينما يرسم تعاقبه الأفقي نهاية وجودنا، يُظهر لنا تعاقبه الدائري استمرارية وتجدد الحياة، فبعيداً عن كل تناء يستمر تعاقب الليل والنهار، تعاقب الأشهر والفصول.

فديمومة الزمن من جهة وتقدمه التدريجي من جهةٍ أخرى كانت أحد الأسباب التي دفعتنا لتقديم دراسة تحليلية مُعمقة لمفهوم الزمن الذي يُنظر إليه ليس فقط كحقيقةٍ يومية لا نتوقف عن الرجوع إليها أو كحقيقةٍ قابعة في أغوار أعماقنا الداخلية كما عبّر عن ذلك الكاتب الأرجنتيني خورخي لويس بورخيس Jorge Luis Borges قائلاً: " الزمن هو الجوهر الذي أنا مصنوع منه، والزمن نهر يجرفني، لكنني أنا النهر، هو نمر يفتك بي، لكنني أنا النمر، هو نار تحرقني، لكنني أنا النار"²، وإنما أيضاً كإحدى الإشكاليات الفلسفية وأعقدها، فهو في وقتٍ واحد وضوح غير قابل للتعريف وتناقض غير مُدرك بالحواس.

فمنذ العصور القديمة حتى أيامنا هذه لا يزال أغلب الفلاسفة والمفكرين يحاولون الإجابة على سؤال ما هو الزمن؟ ومن النادر أن تجد فيلسوفاً لم يؤكد صعوبة هذا السؤال، فالجميع يتذكر كلمات القديس أوغسطين Saint Augustin التي عبّرت عبر صرخة مُدويةٍ حاملة الكثير من المعان المُوحية والدلالات العميقة عن الطبيعة المُدهشة لا بل والمتناقضة

¹ Cf. E. Klein, « Le temps et les choses » in *Figures du temps*, Marseille : Parenthèse, 2003.

² J. L. Borges, « Nouvelle réfutation du temps », in *œuvres complètes I*, Paris : Gallimard, 2010, p. 816.

للزمن. لقد أظهرت جيداً الشرح الكبير بين التجربة المعيشية للزمن وعدم المقدرة على تقديم صياغة عقلية لها. "ما هو الزمن إذا؟ عندما لا يطرح أحد علي هذا السؤال فإنني اعرف وعندما يطرح علي فإنني آنذاك لا اعرف شيئاً"³.

بين الحدس المباشر للزمن وصياغة هذا الحدس بمفهوم عقلاني واضح، يوجد حاجز صعب العبور و أوغسطين . كما ذكرنا . لم يكن المفكر الوحيد الذي عبّر عن ارتبائك من تلك التناقضات التي يصطدم بها العقل البشري أثناء محاولته فهم الزمن. ما هو الزمن وما هي طبيعته ماهيته الوجودية؟ هل يمكن النظر إليه كأحد أبعاد الطبيعة المادية أو هل يمكن إدراكه فقط من خلال ما يدور حولنا من حركات مادية؟ وإذا كانت هذه هي الحال، هل يمكن لهذا الزمن أن يكون هو نفسه زمن الملل وفقدان الصبر الذين أشار إليهما ألبير كامو A. Camus عبر صفحات روايته الغريب⁴؟ وإذا كانت الإجابة نعم، كيف يمكن أن نفهم رؤية كامو للأيام على أنها طويلة وقصيرة بوقت واحد، أو كيف اختزلت التعابير الزمنية كافة بنظره إلى تعبيرين اثنين فقط: الباردة وأمس؟

لذا فإن تقديم إجابة واضحة على هذه التساؤلات وغيرها ذات صلة مباشرة بموضوع بحثنا دفعتنا لتعميق قراءتنا لأغلب النصوص الفلسفية التي تطرقت لإشكالية الزمن، وقد وجدنا أنفسنا أمام مفهومين مختلفين ومنفصلين تماماً عن بعضهما البعض: الزمن الموضوعي . الذي انقسم أنصاره إلى فريقين: نظر الفريق الأول إلى حركة الزمن الدائرية وأطلق عليه الزمن الدائري، وهو ما يعني أن الزمن يسير في حلقة مفرغة، الليل يأتي في أعقاب النهار ثم يعود الليل مرة أخرى، والشتاء ينقضي ليأتي الصيف ثم تعود دورة الحياة لتكرر نفسها، وهذه الفكرة أكد عليها الفلاسفة القدماء الأوائل أمثال ، فيثاغورس وأرسطو وسنكا. بينما نظر الفريق الثاني إلى الزمن باعتباره يسير في خط مستقيم، يبدأ ببداية ونهاية محددة، وسُمي بالزمن الخطي، وهذه الفكرة ترسخت لدى مفكرين وفلاسفة غربيين من خلال مفهوم الزمن المسيحي الذي ينظر للوجود على أنه ذو بداية ونهاية، فالبداية مع خلق آدم والنهاية مع يوم القيامة . والزمن الذاتي.

لكن قبل الشروع بمحاكمة هذه القطيعة بينهما . نعني بين الزمنين الموضوعي و الذاتي . بدا لنا أنه من الضروري العودة إلى تأملات أوغسطين وأعماله محاولين مناقشة أفكاره بصدد إحدى العضلات التي يقع فيها العقل البشري عند محاولته بلورة الزمن في مفهوم عقلاني واضح. إنها إشكالية طبيعة وجوده المتناقض. كيف يُمكن البرهنة على وجود ما يبدو غير موجود وجوداً واقعياً، أو لنقل وجوداً ملموساً، الماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يوجد بعد، والحاضر لا يملك أي ثقل وجودي، فهو مُساق إلى الاختفاء في اللحظة التي يظهر فيها، مع ذلك إنكار الزمن يبدو مستحيلًا لسبب بسيط أن الاعتقاد بعدم وجوده يُلزمنا بضرورة الاعتقاد بعدم وجود الحركة والنمو، الشباب والشيخوخة، الولادة والموت، وهذا يعني بشكل من الأشكال إلغاء التجربة الإنسانية بكليتها.

في قلب هذه المُعضلة " وجود أو لا وجود الزمن" تظهر مُعضلة أخرى لا تقل عنها أهمية، إنها إشكالية قياس الزمن. فمن المُتعارف عليه أنه لا يمكن قياس إلا ما هو موجود، ما يبدو غير موجود فهو موضوع غير قابل للقياس. فطالما أن الماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يوجد بعد والحاضر دائم الزوال لا يلبث أن يختفي في اللحظة التي يظهر فيها، كيف يمكن قياس ما يبدو غير موجود، كيف يمكن قياسه أم يجب الاعتقاد أنه غير قابل للقياس؟

وإن كان تحليل هاتين الإشكاليتين يساعدنا على توضيح بعض العناصر الهامة بتحديد طبيعة حقيقة الزمن الوجودية، فبلورة مفهوم متكامل عنه لن يكون ممكناً بدون الخوض في أعماق دراسة تحليلية لإشكالية الزمن بين التكوين والمصير (الخلق والأبدية).

³ Saint Augustin, les confessions : livre VIII-XIII : Dieu et son œuvre, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Desclée de Brouxer, 1962, XI, XIV, 17 , p. 299.

⁴ A. Camu, L'Etranger, Paris : Gallimard, 1942.

انطلاقاً من ذلك ارتأينا تقسيم هذه الدراسة إلى قسمين: يسعى القسم الأول لمعرفة عما إذا كان يمكن النظر إلى الزمن كانعكاس للعالم المادي الذي نحيا بداخله أو لعالمنا الداخلي، عالم الذات الإنسانية، وفي حال المفاضلة بينهما هل سيكون بالإمكان الوصول إلى مفهوم متكامل عن الزمن؟ يعالج القسم الثاني إشكالية الزمن بين التكوين والمصير، بعبارة أكثر دقة، الزمن بين الخلق والأبدية محاولين البرهنة أن الجانب الفلسفي في الفكر الأوغسطيني لا يمكنه أن يكون مستقلاً عن الجانب اللاهوتي. ما نريد البرهنة عليه هو أن التأملات الأوغسطينية حول الزمن تتمحور حول ثلاث علاقات جوهرية مرتبطة فيما بينها ارتباطاً وثيقاً وهي التالية:

- a. العلاقة بين الذات الإنسانية (العالم الداخلي) والطبيعة المادية (العالم الخارجي).
- b. العلاقة بين علة ومصدر الوجود "الله" والطبيعة المادية (العالم الخارجي).
- c. العلاقة بين الذات الإنسانية (العالم الداخلي) وعلة الوجود "الله".

أهمية البحث وأهدافه:

اختيار إشكالية الزمن عند القديس أوغسطين يعود لهدفين أساسيين:

1. محاولة دحض أطروحة القطيعة الكلية بين الزمن الذاتي والزمن الموضوعي في فكر أوغسطين.
2. الأهمية التي ستحملها هذه الدراسة إلى المكتبة العربية التي لا تزال تعاني من نقص كبير فيما يخص الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.

منهجية البحث:

اعتمدنا في هذا البحث على المنهج التحليلي، وذلك بغرض تحليل الأفكار الفلسفية واللاهوتية للقديس أوغسطين والمتضمنة في نصوصه الأصلية. ونظراً للطبيعة السجالية لموضوع الدراسة، اعتمدنا كذلك على المنهج النقدي، وذلك من أجل مناقشة انتقادات أوغسطين لآراء سابقه حول إشكالية الزمن من جهة، ولمناقشة بعض انتقادات المفكرين لأهم الطروحات الأوغسطينية من جهة أخرى.

أولاً: وجود الزمن وقياسه:

وحدوية أو تعددية الزمن ستكون نقطة الانطلاق في دراستنا لمعضلتي وجود الزمن وقياسيه.

للبدء بمناقشة هذه المسألة يمكننا القول أن أوغسطين رفض بقوة فكرة تعددية الزمن مُعللاً ذلك على النحو التالي: "على الرغم من أن الزمن يُعرّف غالباً بصيغة تعددية، فعندما نتكلم عنه لا نتكلم أبداً عن زمن واحد وإنما عن ثلاثة أزمنة مختلفة فيما بينها، فنقول مثلاً الماضي والحاضر والمستقبل"⁵، لكن هذه الفكرة لا تبدو منطقية لسبب بسيط هو أن الزمن واحد مُكون من ثلاثة أبعاد. فعندما نحدد أزمنة متباعدة (الماضي والحاضر والمستقبل) أو فترات زمنية مختلفة (نهار، يومين أو شهر)، هذه الأبعاد أو هذه الفترات الزمنية لا تُشير. بنظره. إلّا إلى زمن واحد، وهذا يعني أننا أمام اختلاف لمسار الزمن وليس للزمن ذاته.

هذا الاقتراح الأوغسطيني والذي يبدو مقبولاً إلى حد ما يكشف في أعماقه عن مشكلة هامة نعتقد أن معالجتها ستساعدنا على الإبحار عميقاً في تأملات أوغسطين بصدد مفارقة "وجود أو لا وجود الزمن" ومن ثم مُعضلة قياسه. من الملاحظ أن هذه المشكلة تظهر حالما نتساءل عن القيمة الوجودية التي يمكن منحها للزمن، أين يمكن تصنيف

⁵ Cf. *Ibid.*, XI, XVII, 22, p. 307.

الزمن، في قائمة الوجود أو اللاوجود؟ كيف يمكن الاعتقاد بوجود الزمن إذ كان مكون من الماضي والحاضر والمستقبل؟ فعلى الرغم من أننا اعتدنا الحديث عن أحداثٍ ماضية وأخرى مُستقبلية لكنه يبدو من المستحيل الوصول إلى تحديد شكل أو طبيعة وجودهما دون الوقوع في التناقض. وهنا نتساءل كيف يمكن للماضي أو للمستقبل أن يوجد إذ كان أحدهما لم يعد موجوداً والأخر لم يوجد، وكيف يمكن للحاضر أن يوجد إذ كان مُساقاً دائماً للاختفاء في اللحظة التي يظهر فيها⁶؟

للإجابة على هذه الأسئلة، يبدأ أوغسطين بدراسة الزمن في بعديه الأكثر وضوحاً والأصعب وصولاً، نعني الماضي والمستقبل. لقد بدا في نظره كيقين ثابت ولا يمكن لأحد دحضه لسبب بسيط أن التنبؤ بالأشياء المُستقبلية وتذكر الأحداث الماضية لن يكونا ممكنين إلا لأن المُستقبل والماضي موجودين في الحقيقة. لكن هذا الوجود لا يخلو من غموضٍ عصيٍّ على الفهم، فالماضي والمستقبل يختفيان حالما يحاول المرء تحديد وجودهما أو توضيح طبيعتهما. في هذا السياق يقول أوغسطين: "إن كان الماضي والمستقبل موجودين فإنني أود لو أعرف مكانهما، وإن استحالت عليَّ معرفة ذلك، إن حلاً، إنهما حاضر، لا ماضٍ ولا مستقبل، لأنه إن كان المُستقبل فيه مُستقبلاً فلا وجود له وإن كان الماضي ماضياً فلا وجود له"⁷.

أمام هذه الحالة التي تبدو إلى حدٍ ما مُتناقضة يُطرح السؤال التالي: كيف يُمكن فهم هذه المفارقة أو فك ألغازها، شيء ما يوجد ولكن حالما يظهر، يختفي ومع ذلك لا يمكننا إنكار وجوده. ولنقل بعبارة أكثر دقة، نحن متأكدون من وجود الزمن ولكن حالما نسعى لتوضيح ما هيته على ضوء وجوده الحاضر يبدو لنا غير موجود وغير قابل للإدراك، مع ذلك يتعذر علينا تأكيد وجوده أو عدم وجوده، لأن الماضي لم يعد موجوداً والمستقبل لم يوجد بعد . كيف يمكن إذا تجاوز هذه المُعضلة وما الهدف الحقيقي الذي سعى أوغسطين لبرهنته عبر معالجته لها؟

قراءتنا لبعض النصوص من كتاب الاعترافات تسمح لنا بالإجابة على هذا السؤال بالقول: ما أراد أوغسطين برهنته هو حركية الوجود الزمني "La mobilité de l'être temporal"، حالما نجرؤ على تأكيد وجود أبعاد زمنية متجسدة في مظاهر وجودية زمنية معينة نكتشف بالحال أنها لم تعد موجودة، لقد تلاشت في اللاوجود. وهنا لا بد من الإشارة إلى نقطة هامة وهي أن الزمن بطبيعته يستلزم ديمومة معينة. فماضينا مثلاً يبدو لنا حقيقية حية مالكة كثافة معينة تدعم وجوده ولكنه ما أن يقع في متاريس الزمن المفقود "Le sillage du temps perdu" يبدو وكأنه لا شيء، وهذا من شأنه أن يضعنا من جديد أما التساؤل التالي: ما هي الديمومة التي يمكن نسبتها للماضي بصفته ماضٍ وللمستقبل بصفته مستقبل؟

يجيب أوغسطين أنه لا يجوز الحديث عن حقيقة وجودية للماضي بوصفه ماضٍ. إذ يستحيل أن ننسب له طولاً معيناً إلا في اللحظة التي كان فيها حاضراً. بعبارة أكثر دقة، لا يجوز القول أن الماضي طويل أو قصير، بل عندما كان حاضراً كان طويلاً أو قصيراً ولكن حالما يتلاشى في اللاوجود، يجب القول أنه كان طويلاً. وبالطريقة نفسها، يجب التفكير بالمستقبل وديمومته قائلين المستقبل طويلاً أو قصيراً عندما يصبح حاضراً. وبالنتيجة، وجودهما محصور باللحظة الحاضرة، لا وجود لهما إلا بالحاضر، "إن كانا ومهما كانا فلا وجود لهما إلا بصفتهما حاضراً"⁸.

⁶ « Quant au présent s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l'éternité ». بالنسبة للحاضر، إذا استمر حاضر ولم يذهب إلى الماضي، توقف عن أن يكون زمناً وإنما "Ibid., XI, XIV, 17, p. 301. أبدية"

⁷ Ibid., XI, XVII, 23, p. 309.

⁸ Ibid.

وبالعودة إلى مسألة تعددية الزمن، يتضح السبب الذي دفع أوغسطين لرفض تعبير "ثلاثة أزمنة". لقد أراد البرهنة أن الزمن ما هو إلاّ الحاضر، الحاضر الذي لا يوجد في الزمن بل العكس، وهذا يعني أن الزمن هو من يوجد في الحاضر. من هنا ذهب للقول إنه عوضاً عن الحديث عن ثلاثة أزمنة مختلفة، الماضي والحاضر والمستقبل، من الأصح الحديث عن ثلاثة أبعاد للزمن، أو لنقل بشكل أكثر دقة، ثلاثة أبعاد للحاضر. وبصدد هذه الفكرة، يقول أوغسطين في الاعترافات مقدماً خطوة حاسمة في مفارقة وجود أو لا وجود الماضي والمستقبل: "من الثابت الواضح لدي أن لا وجود للمستقبل ولا للماضي. وخطأ نقول بوجود ثلاثة أزمنة: الماضي والحاضر والمستقبل. قد يكون الأصح أن نقول: في الكون يوجد ثلاثة أبعاد زمنية بمعنى حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل"⁹. يُظهر هذا النص رغبة أوغسطينية واضحة لإظهار الماضي والمستقبل كشكلين للحاضر، وجودهما يأتي حصراً من الحاضر، لأن الزمن بحد ذاته ما هو إلاّ الحاضر وفقاً لأشكال ثلاث: حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل.

امتداداً لما سبق عرضه، لا بدّ من الإشارة إلى فكرة هامة وهي افتقاد الماضي والحاضر والمستقبل للوجود الواقعي وذلك لافتقارهما للطابع العيني المُميّز لكل موجود واقعي. فالماضي بعد تلاشيهِ في اللاوجود، لا يمكنه أن يوجد أو أن يستعيد وجوده إلا عبر تدخل عمل الذاكرة. في هذا السياق يقول أوغسطين: "حين نسرد قصة ماضية لا تصدر عن ذاكرتنا الحقائق عينها التي لم يعد لها وجود، بل الألفاظ المُنبثقة من الصور التي نسجناها لأنفسنا عن تلك الحقائق إذ حين تجتاز حواسنا نترك في فكرنا ما يشبه آثار أقدام"¹⁰. وبالطريقة ذاتها يجب النظر إلى المستقبل، تنبؤاتنا بالأشياء المُستقبلية التي تعدّ غير موجودة لأنها لم توجد بعد، لا تبنى على المستقبل كموجود واقعي وإنما على علامات أو إشارات موجودة أما أعيننا في اللحظة الحاضرة. ولذلك فعندما نتكلم عن المستقبل فنحن لا نعني بذلك أننا نراه هو ذاته فهو لا يملك أيّ وجوداً ملموساً وإنما علله أو إشاراته فقط.

وهكذا نتضح لنا أكثر فأكثر رغبة أوغسطين في البرهنة على وجود حاضر واسع داخل الذات الإنسانية. فمن جهة، هناك حاضر الماضي مُمثلاً بالذكريات المُخزنة في الذاكرة ومن جهة أخرى، هناك حاضر المستقبل مُمثلاً بفعل التوقع أو الترقب، من خلاله يتم التنبؤ بالأشياء المُستقبلية التي تُعتبر غير موجودة، فكما هو الحال في التذكر، يُمكننا التنبؤ بالمستقبل عبر صور حاضرة في عقلنا لا لحدثٍ ماضٍ وإنما لحدثٍ مستقبلي. وهكذا بجانب الحاضر، يكون هناك حاضر لأشياء مضت (التذكر) وحاضر للأشياء المُستقبلية (الانتظار).

هذا الاقتراح الأوغسطيني الذي يبدو مقبولاً لدى البعض سيجد نفسه أمام التساؤل التالي: إذ كان وجود الزمن يرجع برمته إلى الحاضر، وإذ كان هذا الأخير يبدو بمثابة نقطة هندسية لا وجود لها لكونها تبدو كملتقى لخطين: خط الماضي وخط المستقبل، كيف يمكن إدراك وقياس الزمن؟

يجيب أوغسطين على هذا السؤال مؤكداً أنه "في لحظة مروره، يمكن أن نُدرك ونقيس الزمن"¹¹. لكن إذ كان إدراك وقياس الزمن يتم في لحظة مروره ألن يمتزج عندئذ الزمن بالحركة؟

للإجابة على ذلك لا بدّ من إلقاء الضوء على العلاقة التي تربط الزمن بالحركة في الفكر الأوغسطيني محاولين معرفة إلى أي مدى سيكون مقبولاً بنظر أوغسطين القول إن إدراك الزمن، وبعبارة أكثر دقة، إدراك المسافة القادمة من المستقبل العابرة عبر الحاضر والذاهبة إلى الماضي يتم من خلال هذه الحركة؟ هل يمكن النظر إلى الحركة كمقياس

⁹ Ibid., XI, XX, 29, p. 313.

¹⁰ Ibid., XI, XVIII, 23, p.309.

¹¹ Ibid., XI, XXIII, p.319.

للزمن أو هل يمكن قبول الحالة العكسية، بمعنى ما النظر إلى الزمن كمقياس إلى الحركة؟ ما طبيعة هذه الحركة، هل هي موضوعية أم ذاتية وهل المفاضلة بينهما يمكن أن تقدم مفهوماً متكاملًا عنها؟

في تحليله للعلاقة التي يُقيّمها الزمن مع الحركة، يناقش أسقف هيبو محاولات بعض الفلاسفة البرهنة أن جوهر الزمن وقياسه يعتمدان على حركة الشمس والقمر أو الكواكب الأخرى مؤسسين بذلك ما يمكن أن نسميه رؤية كونية محضّة للزمن والتي تربط الزمن بالحركة الكونية كما عبر F.Vengeon في مقالته " زمن للأبدية: الزمن في فكر أوغسطين. un temps pour l'éternité le temps dans la pensée d'Augustin .

لإعطاء المزيد من الإيضاح حول هذه الفكرة، لا بدّ من العودة إلى كتاب الاعترافات مقتبسين بعض النصوص المتعلقة بهذا الموضوع. ففي الفصل الثالث عشر من الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، يقول أوغسطين: " لقد سمعت أحدهم يقول لحكيم ان الزمن ليس سوى حركة الشمس والقمر والكواكب الاخرى فما استحسنت كلامه". في السطور التالية يضيف مُتسائلاً عن سبب اختيار حركة الكواكب دون غيرها ولماذا لا يكون الزمن حركة الأجرام كلها؟ فلو افترضنا مثلاً أن كواكب السماء توقفت عن المسير وظلّ دولاّب خزان يدور فكيف، إن صحّ زعمهم، نستطيع عندئذٍ قياس دورانه ونثبت أنها متساوية البعد أو التتابع؟ تارة تسير ببطء وطوراً بسرعة؟ أم كيف نعرف أن بعضها أطول من البعض الآخر؟ وحين نُشير إلى هذه الأمور، ففي الزمن نشير إليها، ألا نجد في هذه الألفاظ مقاطع طويلة وقصيرة لأن هذه تتجاوب في مدى وقت أقصر والعكس بالعكس؟¹².

لدحض النظرية الكونية للزمن والساعية لاخترال الزمن إلى حركة الأجرام السماوية، يلجأ أوغسطين إلى بعض نصوص الكتاب المقدس مُظهراً التناقض بين محاولة البعض إرجاع الزمن لحركة الكواكب، تحديداً حركة الشمس، وتعليم الكتاب المقدس الداحض لهذه الفكرة عبر تأكيده لتوقف الشمس عن المسير أمام صلاة يشوع الربّ. فالإصحاح العاشر من كتاب يشوع يروي استجابة الربّ لنداء يشوع مُسلماً الأموريين إلى بني إسرائيل وقائلاً على مشهد من بني اسرائيل: " يا شمسُ قفي على جبعون وعلى وادي ايلون أثبت يا قمر. فتوقفت الشمس وثبت القمر¹³، فتوقفت الشمس في أعلى السماء ولم تغب مدة يوم كامل"¹⁴.

إن توقف الشمس واستمرار الزمن في مسيره دفعنا أوغسطين لرفض كلّ مطابقة مُحتملة بين حركة الشمس والزمن. وللبهنة على وجهة نظره، قام بتحليل مصطلح النهار كوحدة زمنية، طارحاً ثلاث فرضيات مُمكنة: إما أن النهار هو حركة الأجرام السماوية، أو هو مدى دورانها، أو ما يمكن أن يكون بينهما. وقد استبعد الفرضيتين الأولىين شارحاً ذلك بالقول: إذا افترضنا أن حركة الشمس زادت سرعتها مُنجزّة سيرها مثلاً في ساعة واحدة، وإذا افترضنا أن الزمن هو الحركة، عندئذٍ سيكون النهار مُعادلاً لساعة واحدة فقط. بعبارة أخرى، ساعة واحدة ستكون كافيه لتكوين النهار وهذا ما يبدو أيضاً غير معقولاً في نظر أوغسطين. وهكذا لم يبقَ إلا فرضية واحدة وهي أن الزمن هو عبارة عن الحركة ومداها. ولكن لا يمكن قبول هذه الفرضية وذلك لسبب بسيط هو أنه لا يمكن أن نسمي النهار الساعة التي تتم فيها الشمس دورتها ولا المدة التي تترواح بين الصباح وذاك الذي يعقبه. وبالتالي عندما نفترض أن دوران الشمس يُنجز في ساعة واحدة، لن يكون من الملائم الحديث عن نهار وإنما عن زمنٍ يعتبر كقياس لدوران الشمس.

¹² Ibid.

¹³ هناك تفسيران لكيفية حدوث ذلك: (1) أبطأت الأرض في دورانها المعتاد، فأتيت ليُشوع وقت أطول كما يبدو من دلالة اللغة العبرية الأصلية. (2) إن بعض الانكسارات غير عادية لأشعة الشمس أضافت ساعات من الضوء. وبغض النظر عن الطريقة التي اختارها الله، فإن الكتاب واضح في أن اليوم قد استطل بمعجزة، وأن الله تدخل في مسار المعركة لصالح شعبه. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة، د. ت، ص.444.

¹⁴ Josué 10 :12-13.

يخلص أوغسطين بعد ذلك إلى نتيجة مفادها: لا يمكن للحركة السماوية إيجاد الزمن أو قياسه، الزمن مستقل عنها، إنه يقيس الحركة والسكون. وبالطريقة نفسها يجب النظر لعلاقة الزمن بالحركة المادية لجسم ما، فحركة هذا الأخير شيء وقياس مدة حركته شيء آخر. وهنا يشرح أوغسطين وجهة نظره على النحو التالي: عندما يتحرك جرم معين، الزمن وحده من يسمح لنا بقياس مدى حركته منذ لحظة بدء حركته ولغاية لحظة التوقف، لكن لفعل ذلك لا بد أن نكون شاهدين على لحظة بدء حركته ولحظة توقفها لأنه "إذا لم أكن شاهد على لحظة بدء الحركة فيه وإذا ما ظل يتحرك دون أن أرى لحظة توقفه عن الحركة فمن المستحيل عندئذ علي أن أقيس هذا المدى إلا مذ أخذت أراه يتحرك إلى حين انقطعت عن رؤيته"¹⁵.

وللبرهنة على ذلك يعرض أوغسطين المثال التالي: هناك صوتٌ بشريٌ يجلجل: دوى أولاً ثم انقطع، ساد الصمت ومضى هذا الصوت ولم يعد له وجوداً. قبل أن يدوي كان في المستقبل وما أمكن قياسه لأنه لم يكن موجوداً بعد، والآن لا يمكن قياسه لأنه انقضى وتلاشي في الوجود. كان من الممكن قياسه في أثناء دويّه لأنه كان قابلاً للقياس مع أنه لم يكن ثابتاً بل يروح ويجيء بشكل دائم، وقد تكون هذه الحركة فيه هي التي تجعله قابلاً للقياس فمن خلالها مسيره، يمتد على مدى من الزمن يساعد على قياسه طالما أن الحاضر خالٍ من كل امتداد. وعليه فإذا تمكنا من قياسه في هذه المرحلة لا نلبس أن نقع في افتراض آخر: صوت ثانٍ يدوي، يدوي ولا يزال ولا يفتأ يدوي بدون انقطاع. نقيسه في أثناء دويّه لأنه حين ينقطع عن الدوي يمضي ويصبح من المستحيل قياسه. فلنعمل على قياسه وعلى ضبط مداه، بيد أنه لا يزال يدوي لا يمكن أن يُقاس إلا من أوله، مذ أخذ يدوي حتى انقطاعه عن الدوي. كل مدى يُقاس من أوله حتى آخره، ولهذا نقول عن حق: إن كل صوت لا يزال قائماً يستحيل قياسه ولا يمكن قياسه لا من حيث الطول ولا من حيث القصر إذ لا يمكن أن نقيسه بشيئه له بسيط أو مزدوج الخ، ولكن حين ينقطع هذا الصوت عن الدوي لا يعود موجوداً. فما هي إذاً كي نقيسه؟ بيد أننا نقيس الزمن، لا ذلك الذي لم يأت، ولا ذلك الذي مضى أو ذاك الذي له بعض الامتداد ولا ما لا حدود له، إنما لا نقيس الحاضر ولا الماضي مع ذلك نقيس الزمن¹⁶.

نلاحظ من كلّ ما تقدم، أنه لا يمكن اعتبار الزمن مقياس لحركة سماوية أو مادية، أضف إلى ذلك أنه لا يوجد أية وحدة قياس زمنية يمكن أن تكون مُستخرجة من حركة جرم ما، مع ذلك نحن نقيس الزمن. وهذا يقودنا إلى التساؤل التالي: كيف يمكن للزمن أن يكون مُقاساً من قبلنا وكيف ندرك أننا نقيس الزمن؟

من خلال قراءة بعض نصوص أوغسطين، يمكننا تقديم إجابة قائمة على عنصرين أساسيين لهما نفس المصدر ألا وهي الذات الإنسانية. بينما يُشير العنصر الأول إلى العلاقة القوية بين الزمن وعالمنا الداخلي مؤكداً أنه لا وجود للزمن إلا من خلاله وتحديدًا من خلال ملكات الذات الإنسانية العقلية، يذهب العنصر الثاني إلى القول أن قياس الزمن يتضمن بالضرورة ما يمكن ترجمته بـ ديمومة مُعاشة "Durée vécue" من قبل الذات الإنسانية الواعية. من أجل الوصول إلى فهم كامل لهذه الحجة المحورية في الفكر الأوغسطيني، دعونا نعود إلى كتاب الاعترافات محاولين تقديم قراءة تحليلية لمثاله حول كيفية قياس المدة الزمنية لإلقاء قصيدة شعرية. في هذا المثال، يضعنا أوغسطين أمام فرضيتين اثنتين: الأولى ترى أنه يمكننا الاعتماد على عدد الأبيات الشعرية أو عدد تفاعيلها أو عدد مقاطعها لإنجاز هذا القياس فنقول مثلاً: "هذا النشيد طويل لكونه مؤلفاً من هذا العدد من الأبيات وهذه الأخيرة طويلة بالنسبة إلى عدد مقاطعها"¹⁷، الفرضية الثانية تعتمد على سرعة أو ببطء لفظنا لها فنقول مثلاً: "هذا المقطع طويل لأن لفظه يستلزم

¹⁵ Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, XXIII, 30, *op. cit.*, p. 321.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, XI, XXVII, 36, p. 327

ضعفي ما يستلزم القصير¹⁸، لكن إذ ما أخذنا في الحسبان هاتين الفرضيتين هل نصل إلى قياس ثابت لزمن إلقاء هذه القصيدة؟

يجيب أوغسطين بالرفض مؤكداً أنه بينما الفرضية الأولى تضعنا أمام مقياس للمكان لا للزمن، تُظهر الفرضية الثانية الطبيعة المتغيرة للزمن، بحيث أن كلّ جزء من الزمن يكون قابلاً للامتداد والاستطالة والملاحظة في مكان مرّن. والنتيجة التي يمكن استخراجها من كلّ ما سبق عرضه، هو أن الوحدة الوحيدة لقياس الزمن لا يمكنها أن توجد إلا من خلال الذات الإنسانية العاقلة. عندما نقيس المدة الزمنية لقصيدة ما فنحن نقيس ما كان قد تم إلقاءه، يقول أوغسطين: " فيك يا عقلي أقيس الزمن. كلا ، لا أناقض نفسي بنفسي. وأنت لا تناقض ذاتك في خضم تأثيراتك الصاخبة، فيك اردد وأقول أقيس الزمن. إن التأثير الذي تتركه الأشياء الزائلة يبقى رغم ذهابها: هو أقيسه حين يكون موجوداً ولا أقيس الحقائق التي أوجدته ثم انقضت. هو الذي أقيسه حين أقيس الزمن، وعليه فإما أن يكون زمناً أو لا"¹⁹. فذاتنا التي تحدد المدة الزمنية لحدث ما مقارنة بإياه بأحداث أخرى، هي التي تساعدنا على تقدير الزمن.

وبالنتيجة، نظراً لأن العلاقة الوحيدة التي يُقيّمها الزمن مع الحركة هي فقط تلك التي تُخضعه لحركة الذات الإنسانية، يظهر الزمن، في الفكر الأوغسطيني، كثافة *Intensité*، كشيعة لحركة الذات الإنسانية، وهكذا لن يكون بالإمكان قياس الزمن إلا من خلال تركيبة مُنجزّة من قبل الذات الإنسانية والتي تُميّز في كلّ لحظة الماضي والحاضر والمستقبل. فمن أجل إدراك اللحظة الماضية، تحفظ الذات الإنسانية في الذاكرة ما كان قد حدث، ومن خلال فعل الانتظار تنتبأ بما سيحدث، وأخيراً من خلال فعل الانتباه. أو لنقل الإدراك المباشر. تُدرك كحاضر الزمن العابر في اللحظة الحاضرة. من هنا، يبدو من الجائز النظر إلى الزمن كساكن في الذات الإنسانية، ونظراً لأن كلّ شيء يتم في الحاضر، الزمن لن يكون إلا الحاضر، وبعبارة أكثر دقة، الحاضر العقلي، والذي هو حاضر الماضي "التذكر"، حاضر الحاضر "الانتباه"، وحاضر المستقبل "الترقب". وبصدد هذه الفكرة التي تؤكد الطبيعة الذاتية المحضة للزمن يعرف بول ريكور الزمن عند أوغسطين قائلاً: " إن الزمن وليد الانقطاع المتواصل بين ثلاثة مظاهر للحاضر، هي التوقع الذي يسميه المستقبل، والتذكر، الذي يسميه حاضر الماضي، والانتباه الذي يسميه حاضر الحاضر، من هنا يأتي تذبذب الزمن، بل يأتي تقطعه المتواصل. وعلى هذا النحو يُعرف أوغسطين الزمن بأنه امتداد الروح ""، فهو يجمع في مقابلة دائماً بين الطبيعة المتحوّلة للحاضر الإنساني وثبات الحاضر الإلهي الذي يضمّ الماضي والحاضر والمستقبل في نظرة واحدة وفعل خلاق"²⁰.

ثانياً: الزمن بين التكوين والنهاية (الخلق والأبدية).

بالانتقال إلى القسم الثاني لهذه الدراسة "إشكالية الزمن بين التكوين والنهاية (الخلق والأبدية) في الفلسفة الأوغسطينية، يمكننا البدء بالقول أن العلاقة العميقة بين الفلسفة واللاهوت، بين الدين والعقل في الفكر الأوغسطيني تقودنا إلى التأكيد أنه عند غياب أحد هذين المصدرين، فإن تقديم تحليل كامل عن الزمن يبدو مشروعاً مستحيل البلوغ. من هنا تحليل إشكالية الزمن بين التكوين والأبدية التي تقع ما بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة، بين العقل والإيمان، يبدو بنظرنا مسألة لا يمكن تجاهلها في هذا البحث.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., XI, XXVII, 35, p.333.

²⁰ بول ريكور، الحياة بحثاً عن السرد، في " الوجود والزمان والسرد"، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1999، ص. 54.

وقد أظهرت قراءة نصوص عديدة أنه يستحيل الفصل التام بين التأملات أوغسطين الفلسفية عن الزمن . والتي انتهت إلى تأكيد طبيعته الذاتية المحضّة . وتأملاته اللاهوتية عن الخلق والأبدية . وهذا يعني أن تحليله الفلسفي للزمن لا يمكنه أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن تحليله اللاهوتي له لسبب بسيط ، هو أنه وبعيداً عن أية نزعة توفيقية ساعية للمصالحة بين النتائج العلمية والمعطيات اللاهوتية (كتابية، عقائدية، أخلاقية، روحية)، اللاهوت والفلسفة مصدران يتلازمان دائماً مع بعضهما عند أوغسطين المكّرس كأهم فلاسفة ولاهوتي العصر الوسيط الأوربي.

التساؤل عن أصل الزمن ونهايته والبحث لمعرفة فيما إذا كان من الممكن النظر إلى الذات الإنسانية كأصل للزمن أو مصدر نهايته، أو فيما إذا كانت تعددية الذات الإنسانية تقضي إلى تعددية لبداية الزمن أو نهايته، بحيث أن كلّ بداية ونهاية للزمن تكونا مرتبطتين بالضرورة بنظام كلّ ذات إنسانية على حداء، أو على العكس من هذا التفكير الذي يضعنا أمام تعددية لا متناهية للزمن، هناك بداية ونهاية مطلقتين ومنفصلتين تماماً عن الذات الإنسانية الواعية، قادتا أوغسطين إلى البرهنة على وجود بعد موضوعي للزمن. فتحت تأثير التعليم الكتابي، يُرجع أسقف هيبو أصل الزمن إلى صانعه الذي يسبقه أسبقية أزلية لا زمنية²¹، نعي الله الذي خلق من عدم محض لا الزمن فحسب وإنما أيضاً كافة الأدوات الكونية والذاتية التي تسمح للإنسان بإدراك الزمن وقياسه.

علاوة على ذلك، ونظراً لانعدام وجود سابق للزمن قبل فعل الخلق، تنظر الفلسفة الأوغسطينية للزمن كأحد مراحل الخلق، وبالتالي اختزال الخلق إلى مجرد لحظة أولية تبدو بالنسبة لها فكرة غير مُقنعة، الخلق هو امتداد مُنظم للمكان والزمان، ومن هنا ترى أنه من المنطقي النظر إلى الخلق كبداية مُطلقة للزمن.

امتداداً لما سبق ذكره، لا بدّ من الإشارة إلى مسألة أخرى لا تقل أهمية عما سبقها، إنها هذا الثالوث المفاهيمي الذي استطعنا رسمه من خلال قراءتنا لبعض الأعمال الأوغسطينية وتحديدًا الكتاب الخامس من التكوين في معناه الأدبي "La Genèse au sens littéral" وهو التالي: **خلق المخلوق ◀ وجوده ▶ حركته**. قبل وجوده المُتجسّد عبر فعل الخلق، يستحيل على أيّ مخلوق روحيّ كان أو جسديّ التحرك، لكن بدون حركة هذا الأخير التي من خلالها يتم التعاقب الزمني، حيث يلتحق المستقبل بالماضي مروراً بالحاضر، لن يكون هناك أيّ زمن، كما يُشير إلى ذلك أوغسطين في الكتاب الخامس من التكوين في معناه الأدبي²²، وبالتالي التزامن بين وجود الزمن من جهة ووجود الموجودات المخلوقة وحركتها من جهة أخرى يصبح أمراً يصعب دحضه، الزمن بدأ سيره بشكلٍ تزامني مع حركة هذه الكائنات المخلوقة. يتابع تفكيره هذا ذاهباً إلى تعريف الزمن كـ " عبور للكائن المخلوق من حالةٍ إلى أخرى في المواضيع التي تتعاقب وفقاً لنظام مُقاد من قبل الله الذي يدبر كل ما قد خلقه"²³.

²¹ « (...) puisque ce monde ne relève pas de la même éternité que l'éternité de Dieu : de fait, le monde a été fait par Dieu, et c'est avec cette création faite Dieu que le temps ont commencé à exister (...) Dieu existe avant les temps, lui qui est l'artisan des temps ». فقد " بما أن هذا العالم لا ينتمي إلى الأزلية مماثلة لأزلية الله، ولكن لا يمكن لأوليته أن تكون تم إيجاد العالم من قبل الله، وبفعل الخلق هذا من قبل الله، بدأ الزمن بالوجود، ولهذا يُطلق عليه زمن أزلي، وعلى غرار أزلية الله، الموجود قبل كل الأزمنة وصانع لكل الأزمنة " Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeis*, trad. P. Monat, Paris : Institut d'Etudes augustiniennes, 2004, I, III, 4, p. 165.

²² « En effet, sans mouvement de la créature spirituelle ou corporelle, en qui le futur succède au passé à travers le présent, il n'y aurait absolument aucun temps. Or, la créature ne pourrit se mouvoir, s'elle n'existait ». Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral : Livres I-VII*, V, V, trad. Agaesse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouwer, 1972, p. 391.

²³ « Le temps est le passage de la créature d'un état à un autre dans les choses qui se succèdent selon l'ordre réglé par Dieu qui régit tout ce qu'il a créé ». *Ibid.*,

ونظراً لأن مصطلح "مخلوق" لا يُميز فقط الإنسان، إنما يشمل كل الكائنات الأخرى المخلوقة من قبل الله، نخلص مع الفلسفة الأوغسطينية للقول أن حركة هذه الأخيرة هي بالدرجة الأولى موضوعية، وبالنتيجة، الزمن الذي بدأ مسيره معها يتوجب أن يكون أيضاً موضوعياً أو على الأقل يحمل في طياته بعداً موضوعياً لا يمكن تجاهله. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى مسألة هامة والتي من شأنها ليس فقط دعم هذا البعد الموضوعي وإنما أيضاً البرهنة على أسبقية وجودية للبعد الموضوعي على البعد الذاتي. في الكتاب الثالث عشر من الاعترافات يقول أسقف هيبو: "سيدي أنت من يفعل الزمن وكافة الرؤى الزمنية"²⁴. فكيف يمكننا فهم تعبير الرؤى الزمنية؟ تذهب الباحثة الفرنسية الأوغسطينية المذهب إيزابيل بوشيه Isabelle Bochet. في محاولة منها لتفسير هذا التعبير. للقول أنه رغم غياب وجود تمييز واضح بين الزمن الذاتي و الموضوعي، حيث شدد أوغسطين على ضرورة النظر إلى الزمن كبعد للخلق، فتحليل النص السابق يسمح بنظرها بالقول أن الرؤى الزمنية لن تكون إلا المفهوم الشخصي. والذي عرّفه أوغسطين في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، فحاضر الماضي "الذاكرة" وحاضر الحاضر "الانتباه" وحاضر المستقبل "الترقب". ما هو إلا تجسيداً صادقاً لهذه الرؤى، ومن هنا نخلص إلى تأكيد ارتباط فكرة الزمن الشخصي بفكرة الزمن كبعد للخلق²⁵.

وهذا يعني بالنسبة لنا إنه حتى لو كان مصطلح "البعد الزمني" الماضي والحاضر والمستقبل يؤكد الطبيعة الذاتية للزمن، فهو لا يستطيع أن يجد تفسيراً له في الزمن ذاته وإنما في الفاعل، فهو دائماً ماضي وحاضر ومستقبل لهذا الفاعل. الزمن الموضوعي يملك بالضرورة أسبقية على الزمن الذاتي لأنه عندما نقبل مع أوغسطين أن الزمن يُعرّف كامتداد، وإن الذات الإنسانية لا تُدركه إلا عبر انتشار وعيها في اتجاهات متعارضة، يتوجب علينا بالضرورة الاعتراف مع بوشيه أن هذا الفعل يُجزأ الذات الإنسانية ويؤكد خضوعها للزمن²⁶.

ودائماً بصدد نفس الفكرة، تنتقد بوشيه أطروحة المفكر الفرنسي كلود رومانو Cl. Romano القائلة أن "الزمن يختلط، عند أوغسطين، بالتجربة الذاتية للزمن، بالوعي الباطن للزمن، وما الزمن إلا هذا الوعي نفسه"²⁷ وتقول: "إن كانت الذات الإنسانية عند أوغسطين هي حقاً أصل الزمن، فكيف يمكن فهم وتفسير لجوءه إلى بعض الأحوال الزمنية "Adverbes temporels" لوصف النشاط الزمني للذات عند انشادها لقصيدة ما؟ مثل هذا الفعل يفترض بالضرورة أن هناك زمن سابق على الذات وعبره تأخذ أفعالها المتعاقبة أماكنها"²⁸.

وفي هذا السياق يتضح لنا جيداً سبب استحالة استخراج أسس أو ركائز الزمن الكوني من التجربة الذاتية للزمن، والتي أشار إليها الفيلسوف الفرنسي بول ريكور في كتابه Réflexion faite : autobiographie intellectuelle²⁹ متذكّرين دائماً أنه يستحيل تجاهل الدور الممارس من قبل الفاعل. والمتجسّد هنا بالذات الإنسانية العاقلة وتجربتها

²⁴ Saint Augustin, *les confessions*, XIII, XXXVII, 52, op. cit., p. 523.

²⁵ Cf. I. Bochet, Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps, en « Saint Augustin », sous la dir. M. Caron, Paris : Cerf, 2009, p. 527.

²⁶ Cf. Ibid.,

²⁷ Cl. Romano, *L'événement et le temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, p. 115.

²⁸ I. Bochet, Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps, en « Saint Augustin », op. cit., p. 528.

²⁹ « Augustin est resté pour moi le maître incontesté, en dépit du génie certain de Husserl et de Heidegger Maîtrise paradoxale, dans la mesure où c'est son analyse de l'expérience d'un temps intérieur qui en a révélé les apories, à savoir l'impossibilité de dériver de cette expérience intime les structures du temps cosmologiques ». P. Ricoeur, *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris : Esprit, 1995, p. 66-67.

" بقي أوغسطين بالنسبة لي المعلم بلا منازع، على الرغم من عبقرية هوسرل وهيدجر. البراعة المتناقضة، فتحليله لتجربة الزمن الذاتي كشفت النقاب عن المشاكل، نعني استحالة استخراج أسس الزمن الكوني من التجربة الذاتية للزمن "

الداخلية. في بلورة الزمن الكوني في مفهوم واضح. إذًا، زمنياً ووجودياً الزمن الكوني يسبق الزمن الذاتي، لكن بعيداً عن الفاعل، يمكن للزمن الكوني أن يوجد ولكن سيكون غير مُدرَكًا وغير قابلاً للقياس. من كل ما سبق ذكره نخلص إلى النتيجة التالية، البعدان الذاتي والموضوعي يظهران كعنصرين متلازمين في التأملات الفلسفية الأوغسطينية عن الزمن.

لعدم هذا اللقاء الموضوعي/الذاتي ومن ثم الوصول إلى الهدف الأساسي لهذه الدراسة، نعني البرهنة على استحالة القطيعة الكلية بين الزمن كمقولة كونية والزمن كمقولة ذاتية، نسعى في الجزء الأخير من هذه الدراسة لتقديم تحليل سريع لإشكالية نهاية الزمن محاولين الإجابة عن السؤال التالي: الزمن الذي عرف بداية متزامنة مع خلق العالم هل هو متناه وإذا كان الأمر كذلك، ما هي طبيعة نهايته؟

دراستنا للعلاقة العميقة بين الذات الإنسانية الزمنية والله الأزلي والذي أصبح زمنياً لكي تستطيع الذات الإنسانية بلوغ الأزلية تسمح لنا بتأكيد اللقاء الموضوعي/الذاتي في تجربة الزمن عند أوغسطين. فاستحالة الوصول إلى نهاية قاطعة للزمن على الجانب الوجودي³⁰. في بعده الذاتي والموضوعي. قادت أوغسطين للاتجاه نحو الجانب الأخرى محاولاً من خلاله معرفة فيما إذا كان بالإمكان الوصول إلى مفهوم محدد عن نهاية الزمن.

قراءة تحليلية لنصوص أوغسطينية حول قضايا عديدة مرتبطة بهذه الإشكالية. كالاختلاف بين الزمن والأبدية، دور الثالوث الأقدس والثالوث الإنساني في أبدية الزمن. تقودنا إلى تأكيد الطبيعة الموضوعية والذاتية للزمن، إذ تنشأ هذه الطبيعة عن الجانب الذاتي والذي وفقاً له يكون التناغم بين معرفة الذات ومعرفة الله المتأخرة عبر الطبيعة العقلية للذات الإنسانية والتي تُميز هذه الأخيرة عن غيرها من الذوات الأخرى بأن جعلتها على صورة الله، ثم تتابع مسيرها لتصل إلى مستوى روحاني في رحابه يمكن التميز بين تصورين: أحدهما موضوعي مُمثل بالتجسد الإلهي الذي أنجزه الله رغبة منه في إتمام صعود الزمن إلى الأزلية، والثاني ذاتي/روحاني مُمثل بفعل الإيمان بهذا السر الإلهي. هذا الفعل الذي يمكن ترجمته كاعتقاد إرادي بأشياء غير معروفة أو كاعتقاد مؤسس على قناعة عقلية بالتعاليم اللاهوتية للكتاب المقدس. يظهر كإحدى الصور الأكثر عمقاً للتجربة الشخصية التي يعيشها الإنسان عبر رغبته ومحاولته لجعل الزمن أزلي.

في أعماق هذه التجربة الذاتية، يمكن التميز بين عبوريين ينطلقان من نقطة واحدة، ألا وهي الذات الإنسانية: الأول هو عبور داخلي محض، ينطلق من الذات الإنسانية ولكنه لا يترك رحابها أبداً، وهو يجد التعبير الصادق عنه فيما يُسمى بالحضور بالذات والذي يُعرف كثمرة للثالوث الإنساني "الذاكرة والعقل والإرادة"، ويفضل هذا الحضور بالذات، تستطيع الذات الإنسانية الابتعاد عن الحقائق الدنيوية الموجودة في العالم الخارجي المحيط بها والاتجاه نحو عالمها الداخلي. والعبور الثاني روحاني/ذاتي يتم بين الذات الإنسانية (عبر الحضور بالذات) والله الأزلي (نحو معرفته وتأمله تتجه الذات الإنسانية محاولة التشبه به، نعني ان تكون على صورته).

³⁰ في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات، قدم أوغسطين دراسة تفصيلية عن علاقة ملكات الذات الإنسانية بأبعاد الزمن الثلاث (الماضي والحاضر والمستقبل)، خلصت الدراسة إلى تأكيد الطبيعة الذاتية المحضة للزمن، فالزمن ما هو إلا امتداد للذات الواعية. والسؤال الذي يُطرح هنا: متى نستطيع الحديث عن نهاية قاطعة لهذا الزمن الذاتي؟ محاولة الإجابة على هذا السؤال طرحت أمامنا هاتين الفرضيتين: الفرضية الأولى تربط حدوث هذه النهاية بفقدان الذات للوعي، لكن لا يمكننا قبول هذه الفرضية، ولذلك لأن الاستمرارية الوجودية تُحتم الاستمرارية الزمنية. أما الفرضية الثانية فتتقترح أن فقدان الاستمرارية الوجودية يقود بالضرورة لفقدان الاستمرارية الزمنية، لذلك من الممكن ربط نهاية الزمن بالموت، لكن هذه الفرضية لا تبدو مقبولة أيضاً بنظر أوغسطين، لسبب بسيط، هو أن الموت لا يخص إلا الجسد، أما الذات فهي خالدة، لأن من جوهر روعي خالد على غرار الجوهر الإلهي، كما جاء في سفر التكوين 27.1. والخلاصة، من المستحيل الوصول إلى نهاية للزمن على الصعيد الوجودي.

الخاتمة:

تخلص هذه الدراسة إلى رسم ثالوث مكون من ثلاثة عناصر جوهرية لتحليل أوغسطين الفلسفي/اللاهوتي للزمن والتي يمكن ترجمتها على النحو التالي: الصدور عن الله " أصل الزمن" والابتعاد عن الله " تجربة الزمن الموضوعية والذاتية وأخيرا العودة على الله " نهاية الزمن". في غياب هذا الثالوث أو غياب أحد عناصره الثلاث يستحيل إدراك الزمن وقياسه، وبالخلاصة، تكريس الزمن كحقيقية موضوعية محضّة، أو حقيقة ذاتية محضّة، تبدو لنا اطروحة لا يمكن الدفاع عنها دون الوقوع في التناقض، الزمن حقيقة موضوعية/ذاتية.

فالتناغم، بكل غناه وقيمة العقلية والروحية العميقة، بين الثالوث الإلهي والثالوث الإنساني والعالم المادي هو في الواقع المرأة التي تعكس لنا جيداً الحقيقة الغامضة للزمن وترسم طريق خلاصنا في أفق ما يُمثل قلقلنا الوجودي والروحي.

المصادر والمراجع:

1. Saint Augustin, *Les Confessions : Livres I-VII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, 2ème éd Paris : Institut d'études augustiniennes, 1998, (coll. Nouvelle bibliothèque augustinienne ; BA ;13).
2. Saint Augustin, *Les Confessions: Livres VIII-XIII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris : Desclée de Brouxer, 1962, (coll. Bibliothèque augustinienne).
3. Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral : Livres I-VII*, trad. Agaesse et A. Solignac, Paris : Desclée de Brouxer, 1972, (coll. Bibliothèque augustinienne).
4. Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens : De Genesi contra Manichaeis*, trad. P. Monat, Paris : Institut d'Etudes augustiniennes, 2004, (coll. Bibliothèque augustinienne, 7 série, Exégèse).

المراجع:

5. Isabelle Bochet, Variations contemporaines sur un thème augustinien : l'énigme du temps, en « *Saint Augustin* », sous la dir. M. Caron, Paris : Cerf, 2009, (coll. Des cahiers d'histoire de la philosophie).
6. Paul Ricœur, *Réflexion faite : autobiographie intellectuelle*, Paris : Esprit, 1995.
7. Claude Romano, *L'événement et le temps*, Paris : Presses Universitaires de France, 1999, (coll. Epiméthée)
8. Cf. Etienne Klein, « Le temps et les choses » in *Figures du temps*, Marseille : Parenthèse, 2003. (coll. Savoir à l'œuvre).
9. Jorge-Luis Borges, « Nouvelle réfutation du temps », in *œuvres complètes I*, Paris : Gallimard, 2010, (Coll. Bibliothèque de la Pléiade ; 400).

10. بول ريكور، " الحياة بحثاً عن السرد"، في الوجود والزمان والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، بيروت: المركز

الثقافي العربي، 1999

11. الكتاب المقدس، مصر: دار الكتاب المقدس، 1999.

12. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة: ماستر ميديا، د.ت.