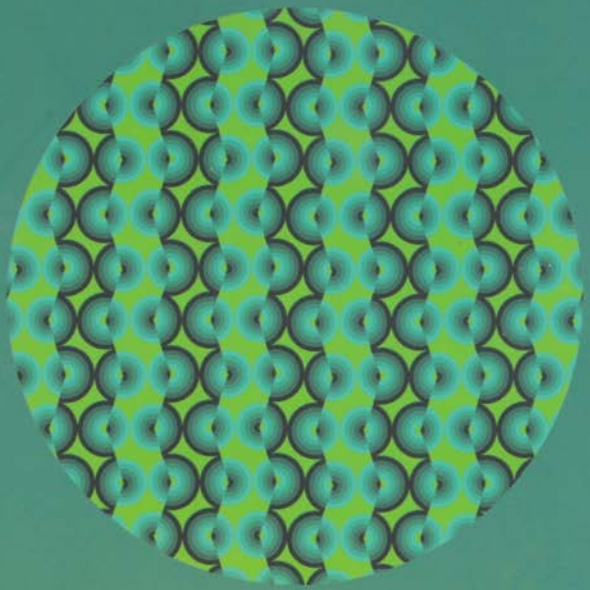
رو ديغر سافرانسكي

الزمن

فطر سعيد
1 ج +

ما يفعله بنا وما نصنعه منه



ترجمة: عصام سليمان

مكتبة
فواصل

الزمن

ما يفعله بنا وما نصنعه منه

مكتبة ١١٢٣
t.me/soramnqraa

الزمن

ما يفعله بنا وما نصنعه منه

تأليف: روديغر سافرانسكي

ترجمة: عصام سليمان

الطبعة الأولى: 2022

ISBN: 978-9933-634-31-5

جميع الحقوق محفوظة ©copyright

تصميم الغلاف: كندة يوسف

العنوان الأصلي للكتاب:

Zeit

Was sie mit uns macht

und was wir aus ihr machen

von: Rüdiger Safranski

© Carl Hanser Verlag GmbH & Co.KG, München 2015

فواصل
للنشر والتوزيع

اللاذقية، سوريا، هاتف: 2400126/7 (41)963+

البريد الالكتروني: info@darfawasel.com

يمكنكم زيارتنا عبر موقعنا الالكتروني

www.darfawasel.com

روديغر سافرانسكي

مكتبة | ١١٢٣
t.me/soramnqraa

الزمن

ما يفعله بنا وما نصنعه منه

ترجمة: عصام سليمان

إهداء المترجم

إلى أيمن: ذاكرة، وحزن، وإصرار على الحلم
في زمن بتنا نخشى فيه على الحياة من الحياة.

إلى هانز - بيتر هيمبل

... لأننا حوار ...

الفهرس

مقدمة.....11

الفصل الأول: زمن الملل.....17

الفصل الثاني: زمن البداية.....39

الفصل الثالث: زمن الهمّ.....61

الفصل الرابع: الزمن الاجتماعي.....83

الفصل الخامس: الزمن المُدار.....103

الفصل السادس: زمن الحياة وزمن العالم.....127

الفصل السابع: زمكان العالم.....149

الفصل الثامن: الزمن الخاص.....169

الفصل التاسع: اللعب مع الزمن.....193

الفصل العاشر: الزمن المتحقق والأبدية.....217

مقدمة

t.me/soramnqraa

تقول مارشالين في "فارس الوردة" للكاتب النمساوي هوفمانزتال Hofmannsthal **الزمن أمره غريب عجيب./ عندما تعيشه يومًا بيوم، يكون محض لا شيء. /ثمّ فجأة،/ لا تشعر بشيء سواه**[1].

ليس فقط عندما **نعيش يومًا بيوم** يكون الزمن **محض لاشيء**. الأرجح، وهذا ما يدعو إلى العجب، أن الزمن يبدو أيضًا **محض لا شيء** عندما يكرس المرء اهتمامه له. بمقدور كل واحد منا أن يختبر ذلك بنفسه إذا ما ركّز على انقضاء الزمن الغريب. ما هو حاضر ليس حاضرًا بعد الآن، وما هو قادم لم يأت بعد. الزمن يجعلنا نقيم في قطاع ضيق من الحاضر، محاط من جانبيه باللاكينونة التي لم تعد الماضي وليست المستقبل بعد. قد يعجب المرء من ذلك وينزعج أيضًا. غرق القديس أوغسطين في تأمل هذه اللاكينونة المزدوجة التي يحملها الزمن معه، ويكتب في الفصل الحادي عشر الشهير من "اعترافات": **فما هو الزمن إذًا؟ إن لم يسألني أحد عنه، أعرفه، أمّا أن أشرحه لسائل، فلا أستطيع**[2].

(1) Hugo von Hofmannsthal: Der Rosenkavalier (1911), I. Akt

(2) Augustinus: Bekenntnisse (397- 401 n. Chr.), S. 312

إذا لم يكن الزمن إلا ما تقيسه الساعات، عندئذ ننتهي سريعًا من الجواب عن السؤال المتعلق بالزمن. وهو لن يكون حينئذ أكثر من المدة الزمنية المقيسة للأحداث. لكن ينشأ الانطباع، بأن الأهمية الفعلية للزمن لا تكون قد مُسَّت بعد على الإطلاق. ولهذا السبب أختار لنفسي طريقًا آخر. أقترب من الزمن مقتفيًا آثاره، أي إنني أصف ما يفعله بنا وما نصنعه منه.

الطريق عبر متاهة تجاربنا مع الزمن يبدأ بالملل؛ إذ لن يكون الزمن في أي مكان آخر لافتًا على هذا النحو، أي تحديدًا حين لا يريد أن ينقضي، حين يتوقف. فانقضاء الزمن في حدّ ذاته يتصدر المشهد عندما لا يتغطى إلا بأحداث قليلة. شكّل هذا الزمن الفارغ نوعًا ما ـ مهما غدا الإحساس المباشر به معذّبًا ـ منذ القدم تحديًا للأدب والفلسفة، لأن افتراض أنَّ بمقدور المرء أن يعرف على نحو خاص ما يكون من أمر الإنسان، عندما لا يحدث شيء آخر، هو افتراض مبرر (الفصل الأول)

عندما يهددنا الزمن بالتوقف، وعندما لا يتحرك شيء، لا ينفع سوى الإقلاع من جديد، أي محاولة إطلاق بداية جديدة، وترك الماضي خلف الظهر. يكمن السحر الذي يسكن كلَّ بداية في حقيقة أن الزمن المتوقف يبدأ في الحركة، وسيكون واعدًا، ويجرّ المرء معه. طبعًا، توجد هنا مشكلات أيضًا. تحصل حالات كبت، وتدمير، وقسوة من كل نوع. مع ذلك، فإن الزمن يقدم للإنسان فرصة كبيرة كي لا يظلّ ضحية ماضيه، بل ليدع ماضيه وراءه. أوَّل الأمر، بدأ الآخرون بشيء مع شخص ما، اليوم يبدأ المرء بالذات بشيء مع نفسه. هذا هو زمن البداية الزاخر بالنشاط والاندفاع. أنا لست أنا فحسب، إنني آخر أيضًا. هذا ما يعلنه المبتدئ. (الفصل الثاني)

يتوجه زمن البداية نحو المستقبلي بتفاؤل وثقة. لكن عادة ما يسيطر الهمّ بكل أشكاله على التوجه نحو المستقبل، بدءًا من الرعاية والاهتمام وصولًا إلى الوقاية والحيطة. ولأننا لا نعيش في الزمن فحسب، بل نعي الزمن، لا يمكن أن نتجنب انفتاح أفق كامل من المستقبل أمامنا نرجع إليه باهتمام وحيطة. الهمّ هو واسطة خبرتنا الزمنية. فهو يحيط بجميع مجالات الحياة، لأننا، بكل ما نفعله وما نكونه، تحت رحمة انقضاء الزمن. الهمّ يجعل الإنسان فردًا، لكنه يحشره أيضًا في جماعة اجتماعية، تُفهم، في ضوء الشروط الحديثة، بوصفها مجتمع المخاطر. (الفصل الثالث)

هكذا يُضفي الطابع الاجتماعي على الزمن. في هذه اللحظة تبدأ سيطرة الساعات. الساعة ليست شيئًا آخر غير مؤسسة اجتماعية. تُقاس المدة الزمنية للأحداث غير المنتظمة بأحداث منتظمة تمَّ التوافق عليها اجتماعيًا، بدءًا من الساعات الشمسية وصولًا إلى الساعات الذرية. يُشبك الحدث في المجتمع زمنيًا. في عصر الآلات تصبح الساعة أداة سيطرة، وتنشأ مع السكك الحديدية ضرورة تنسيق مسارات الوقت بين المناطق. تسمح التقنية الحديثة أخيرًا بتواصل نقاط متباعدة مكانيًا في زمن حقيقي. وبذلك تغدو معايشة تجربة تزامن كوني ممكنةً. لم يحصل مثل هذا في التاريخ البشري من قبل؛ إنه تحدٍ مثير لنموذج الإنسان حتى الآن، إن لم يكن على الأرجح فوق طاقته. ربما نكون في قلب طفرة ثقافية. (الفصل الرابع)

الزمن الاجتماعي هو أيضًا الزمن المُدار. يجري التعامل مع الوقت؛ ويُصبح الوقت نقودًا. تتسارع الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية بقدر هائل. وتتشكل في المجتمع قطاعات لها

سرعات مختلفة؛ فالاقتصاد المالي، على سبيل المثال، أسرع من الديمقراطية التي تتطلب قراراتها زمنًا أكبر. تنشأ نزاعات سياسية على السلطة حول سؤال من يحدد السرعة. يُسيِّس الزمن. مع التسارع يُستهلك مستقبل أكثر، ويفقد الماضي قيمته بسرعة أكبر. يُثْقِل الحاضرُ المستقبلَ بمساراته ويستهلك ثروات الطبيعة التي تكوَّنت عبر ملايين السنين: إنه هجوم الحاضر على ما تبقى من الزمن. (الفصل الخامس)

وحتى حين يبدو المرء أحيانًا كما لو أنه كليًا حبيس في الزمن الاجتماعي والمُدار، فإن هذا المجال ليس كل شيء. نحن نتطلع خارجًا إلى زمن العالم الذي يفوق بلا حدود مُدَد حياتنا الشخصية، ويتجاوز حتى فترات حياة مجتمعات وثقافات بأكملها. كانت هناك على الدوام محاولات للجمع بين زمن الحياة وزمن العالم في علاقة ذات معنى. تساعد الدورات الطبيعية، والعصر الكوني، وتاريخ الخلاص المسيحي، وفكرة التقدم عبر أجيال، وفي النهاية التطور بوصفه تاريخ تقدّم وارتقاء، تساعد جميعها في التوجه لانتزاع غير المعقول من فترات الزمن الهائلة وملئها ببعض المعنى. (الفصل السادس)

بيد أن الأمر يزداد صعوبة، عندما نُدخل أنفسنا فعليًا في زمن العالم؛ ويصبح لغز الزمن مع النظرية النسبية الخاصة والعامة لآينشتاين أكبر بكثير. صحيح، ليس كل شيء نسبيًا، لكن لا يوجد كل شيء في الوقت نفسه. عرفتْ العلوم الطبيعية أن الزمن ليس امتدادًا مطلقًا. قد تكون له بداية ونهاية مثل كل شيء آخر أيضًا، وربما يكون مجرد ظاهرة تتصدّر كل ما عداها. غير أن الزمن يمضي أيضًا في الوقت الذي تتطور نظريات حول الطابع الوهمي المزعوم للزمن. (الفصل السابع)

نعود من فضاء العالم إلى الزمن الخاص للجسد ونُظمه؛ أي إلى الالتقاء بالزمن الذي نعيش تجربته في الجسد الخاص. يُعَدّ الزمن الداخلي للوعي جزءًا من الزمن الخاص. في المعايشة الواعية لانقضاء الزمن يحدث تحديدًا تحول الواقعي المليء بالأسرار إلى اللاواقعي. أين يكون الماضي، عندما تختفي آثاره المادية؟ وهل الوعي عندئذ هو المكان الوحيد للحفاظ عليه؟ وعندما يحلّ النسيان، وتختفي من الوعي أحداث الماضي أيضًا، هل يكون الأمر عندئذ كما لو أن أحداث الماضي هذه لم توجد؟ هذا لا ينطبق على الامتداد والكل فحسب، بل ينطبق أيضًا على الأفراد. كل واحد هو الشاهد الأخير على أمرٍ يمضي معه بلا عودة. هنا لا تنفع وسائط التخزين الحديثة، لأنها تحفظ الآثار الخارجية وليس الحالات الداخلية. وعي الزمن يكشف لعنة الاختفاء. وهذا لا نحتمله إلا لأن وقائع جديدة تفرض نفسها على مسرح وعينا، حتى عندما يظهر في الوعي كل انطباع متأخرًا بعض الشيء، على الرغم من كل توافق زمني. (الفصل الثامن)

إننا تحت حكم الزمن بصورة نهائية. وقد يكون من الأفضل القول، إن بمقدورنا على الأقل أن نلعب معه. إننا نستطيع، أن نتحرك سرديًا بحرية في الزمن، إلى الأمام وإلى الوراء. وهذا قد يكون عمومًا سرّ جاذبية الأدب. نحن نتحكم على صعيد اللعب في الزمن الذي نحن تحت حكمه دائمًا. في اللعب مع الزمن نكسب استقلالية محدودة، وكذلك في الأدب، وفي عالم الصور، وفي الموسيقى. مرة أخرى تحول اللعب مع الزمن في عصر إعادة الإنتاج التقني للنصوص والصور والأصوات. لكن يبقى أن الحياة نفسها لا تملك أيّة أزرار لإعادة التشغيل. (الفصل التاسع)

للّعب مع الزمن علاقة بالزمن المتحقق، ويصلح هذا الأخير بدوره عيِّنة لما يسمى الأبدية. ليست الأبدية زمنًا لانهائيًا، بل هي شيء آخر مختلف كليًا عن الزمن. الأبدية صورة حنين الإنسانية، مثل الخلود أو الإيمان المسيحي ببعث الجسد والنفس. ترتبط جميع هذه التصورات التي تختلف فيما بينها جداً مع التناقض الذي لا حلَّ له، والذي يتمثل في أن المرء يستطيع رؤية ذاته من الخارج، ومن ثمّ يعرف موته؛ لكنه من الداخل لا يستطيع أن يتصور ذلك. لا نستطيع أن نتصور ببساطة لاكينونتنا الخاصة، وهو أمر تترتب عليه بعض النتائج. (الفصل العاشر)

الفصل الأول

زمن الملل

عن مزيَّة القدرة على الملل. الأحداث تمضي والزمن يأتي. قسوة الزمن الخطي. الانتظار. غودو. الحضارة بوصفها تزجيةً للوقت. ستارة رقيقة من الأحداث تتيح النظر إلى عدمية الزمن. الطنين الميتافيزيقي. استكشافات رومنطيقية للملل. المشاهد الثلاثة لدراما الملل. حين لا يحدث شيء، يجب على المرء أن يمضي في طريقه. الحرية والبدايات. تزمين الزمن.

الإنسان، بخلاف الحيوان، كائن قد يعروه الملل. حينما يُعتنى بتوفير ضروريات الحياة، يبقى هناك على الدوام اهتمام فائض يتوجه، حين لا يجد أحداثًا وأنشطة ملائمة، نحو انقضاء الزمن نفسه. فسجادة الأحداث المحبوكة بإحكام عمومًا، والتي تحجب عن الإدراك انقضاء الزمن، تغدو عندئذ مهلهلة، وتكشف عن زمن فارغ موهوم. وما ندعوه الملل ليس سوى الموعد المحبِط مع انقضاء الزمن الخالص.

يتيح لنا الملل اختبار الوجه المرعب لانقضاء الزمن، لكن على نحو متناقض. ففي الملل لا يريد الزمن بالذات أن ينقضي، إنه يتوقف، ويتمدد على نحو غير محتمل. إننا نخبر الزمن في الملل وليس في المتعة، كما يقول آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer. إذًا، حين نريد أن نفهم ما هو الزمن، فالأفضل ألَّا نتوجه نحو الفيزياء، بل إلى تجربة الملل.

يظهر الملل ـ كما يصف ويليم جيمس William James هذه

الحالة ـ دائمًا، **عندما نهتم، بسبب الفراغ النسبي لمضمون فترة زمنية، بانقضاء الزمن بالذات**[3].

ليس هناك فعليًا زمن بلا أحداث: ثمة شيء يحدث على الدوام. لا يوجد زمن خالٍ من الأحداث إطلاقًا، ذلك أن الزمن هو مدة الأحداث، ولا يمكنه لهذا السبب أن يكون بالمعنى الدقيق فارغًا أبدًا. لهذا يرجع الإحساس بالفراغ إلى غياب أي اهتمام حيوي بالأحداث. وهذا قد يعود إلى الذات أو الموضوع، وغالبًا ما يعود إلى الاثنين معًا. أما فيما يخص الذات، فقد تكون متبلِّدة وضعيفة التجربة. فهي لا تُدرك كثيرًا، ولهذا سرعان ما تشعر بالملل. غير أنها لا يمكن أن تكون شديدة البلادة أيضًا، لأنها عندئذ لن تلحظ على الإطلاق أن شيئًا ما ينقصها. إنها في حالة غفوة. فالمرء يحتاج بالفعل إلى حدٍّ أدنى من الانفتاح والطموح والاستعداد لعيش الأحداث لكي يكون قادرًا على الملل.

أما فيما يخص الجانب الموضوعي في الملل، فقد يحصل ألا يقدم الواقع المصادف موضوعيًا كثيرًا من العروض والمثيرات، كما في النمطية الرتيبة للحوادث الميكانيكية. فما هو مثير بادئ الأمر، يمكن أن يُفقَد عبر الروتين والاعتياد. وما كان ممتعًا ذات مرَّة، قد يغدو مملاً. **العودة المنتظمة للأشياء الخارجية** ـ يكتب غوته ـ هي في الحقيقة **عروض لطيفة** للحياة تمنح الشعور **بالارتياح** والموثوقية. مع ذلك قد يحدث أن ينقلب هذا الارتياح الناجم عن العادة إلى ملل، يمكن أن يتفاقم وصولاً إلى اليأس القاتل. **رُوِي أن إنكليزيًا** ـ يقول غوته ـ **شنق نفسه،**

(3) William James: The Perception of time (1886). Zit. Zimmerli et al.: Klassiker der modernen Zeitphilosophie, S. 50

كي لا يضطر بعد ذلك إلى ارتداء ثيابه وخلعها يوميًا[4].

عندما تخمد المثيرات الخارجية أو تتوقف، قد يتدبر إنسان حاذق واسع الخيال، أمره بحوادث داخلية - ذكريات، وأفكار، وتخيلات - لفترة، لكن ليس لفترة طويلة جداً، ذلك لأن الزمن سيغدو طويلاً بالنسبة إليه أيضًا، وسيشعر في نهاية الأمر بالملل أيضًا.

كان شوبنهاور يعزو الاستعداد للملل إلى فترات الحياة. في مرحلة الشباب يعيش المرء - كما يقول - بوعي أكثر قدرة على التلقي، ويُستثار الوعي دومًا بجديد الموضوعات. يبدو العالم كثيفًا وممتلئًا بالانطباعات. لهذا يكون اليوم طويلاً لا يُعرف له مدى، ولا يكون مملاً، وتغدو سلسلة من الأيام والأسابيع نصف أبدية. لا يحصل للكبار مثل هذا إلا في حالات خاصة، في استغراقهم بعمل ما أو في السفر. لكن فيما عدا ذلك يطير الوقت، كلما تقدم المرء في السن. **إذا كان اليوم مثلَ كل الأيام** - كما جاء في "الجبل السحري" لتوماس مان Thomas Mann - **فإن كلَّ الأيام مثل يوم؛ وتعاش في الرتابة التامة أطول حياة بوصفها قصيرةً جداً[5]**. إلا أن حياة كهذه تمرُ بسرعة البرق لا تبدو قصيرة إلا بنظرة راجعة، لكنها في الحاضر يمكن أن تصيب المرء بالملل، بسبب سرعة مرورها تحديداً. إنها تخلّف فراغًا وراءها.

يغدو الزمن لافتًا بالقدر الذي تنقص فيه كثافة الحوادث. الأمر، كما لو أن الزمن يخرج من مخبئه. إنه، بالنسبة إلى إدراكنا

(4) Johann Wolfgang Goethe: Dichtung und Wahrheit, Dritter Teil, 13. Buch (1811-14). Münchner Ausgabe Band 16, S. 611f.

(5) Thomas Mann: Der Zauberberg (1924), S. 148

المألوف، متوارٍ خلف الأحداث، ولا يعاش على نحو مباشر أو ملحّ أبدًا. شق في الستارة يتثائب خلفه الزمن. يُعزِّز النظرُ إلى الساعة الملل أكثر، لأن المدة، من خلال دقات الساعة المنتظمة أو حركة عقربها، يُحَسّ بكونها أكثر فقرًا بالحوادث، وتكاد ألّا تحتمل، ولهذا يُستعمل، على سبيل المثال، للتعذيب أيضًا، التنقيط المستمر في زنزانة خالية من أي شيء آخر. وفي الأرق يمكن تَعرّف عذاب الزمن الفارغ. يكتب إي. إم. سيوران E. M. Cioran، هذا الأرقُ الأشهر في الفلسفة المعاصرة، حول هذه التجربة: **الثالثة صباحًا. أشعر بهذه الثانية. إنني أُقوِّم حصاد كل دقيقة. لماذا كل هذا؟ - لأنني وُلدت. من ليالي أرق من نوع خاص، توضع مسألة الولادة موضع تساؤل**[6].

لكن لا يكفي لتجربة الملل أن تبهت الحوادث الداخلية أو الخارجية. يجب، على العكس، أن يتواصل تأثير قلق داخلي أو رغبة باهتة يشعر بها المرء من دون أن يستطيع تحقيقها. يُعدُّ جزءًا من الملل ألا يستطيع المرء الاستغراق في شيء أو تكريس نفسه كليًا للحظة، بل أن يكون على الدوام متجاوزًا اللحظة المعنية وأن يختبر تمددًا زمنيًا، لا بوصفه شيئًا محرِّرًا ومنشطًا، بل بوصفه شيئًا قاتلاً. يبدو محبطًا احتمال اضطرار المرء إلى القيام بكل شيء بنفسه، وإعطاء حياته مضمونًا. من يشعر بالملل على هذا النحو، يسأل بحنق: هل يجب عليّ اليوم القيام ثانيةً بما أريده أنا نفسي؟! ينتظر المرء شيئًا بنفاد صبر، من غير أن يعرف ما هو. حركة فارغة كنبضة الزمن الداخلي. لحظة تتلو لحظة، دوامة الزمن تتحرك وتتعطل في آن معًا.

(6) E. M. Cioran: Vom Nachteil, geboren zu sein (1973), S. 5

تَعْرف باتولوجيا الزمن ظاهرةَ **التفكير القسري المرتبط بالزمن**. أصابت مريضة عين الحقيقة حين قالت للطبيب النفسي فيكتور إميل فون غيبساتل Viktor Emil von Gebsattel: **يجب عليّ أن أفكر بلا توقف بأن الزمن يمضي**[7]. فهي لا تكاد تقوى على إدراك الحوادث بالذات، ما يفرض نفسه دائمًا هو إدراك الفترة الزمنية التي تقتضيها تلك الحوادث، وتنسحب معادلة الفترات الزمنية هذه على تجربة معايشة العالم. وتتابع المريضة قائلةً: **عندما أسمع عصفورًا يزقزق، يجب علي أن أفكر: "استغرق هذا ثانية". قطرات الماء لا تطاق، وتثير فيَّ الاضطراب، لأنه يجب علي أن أفكر دائمًا: انقضت الآن مرة أخرى ثانيةٌ، والآن ثانية أخرى**[8].

في الرتابة هناك آنات (لحظات) متكررة تمتد على هيئة سلسلة زمنية خطيّة. اقترح ميشائيل توينيسن Michael Theunis-sen فهم هذا النوع من تجربة الزمن في الملل من حيث هو **تسليم بنظام الزمن الخطّي عبر تفكك نظام الزمن البُعدي**. وهذا يعني أن نظام الزمن الثلاثي الأبعاد المؤلَّف من الماضي والحاضر والمستقبل، والذي قد يتداخل في التفكير أضعافًا مضاعفة، يتقلص إلى تكتكات انقضاء الزمن الخطي. هذا تضييق قسري للإدراك يطفئ الثراء المحتمل لتجربة الزمن. الذكريات والتوقعات التي تؤثر في تجربة معايشة الحاضر تعطي الزمن حجمًا وسعةً وعمقًا وامتدادًا. لكن عندما تتصدر سلسلة الزمن الخطي المشهد، يتقلص الزمن إلى تعاقب آنات، ويحصل التكرار الرتيب للمماثل:

(7) Michael Theunissen: Negative Theologie der Zeit, S. 218
(8) Gebsattel, Zit. Theunissen a. a. O., S. 227

الآن والآن والآن. هذه هي اللانهائية الرديئة للملل التي ينتظر المرء أن يحدث فيها أخيرًا شيء آخر، وليس مجرد هذه الآن والآن والآن. انتظار عقيم.

في الحقيقة ليس الانتظار مملاً بالضرورة دائمًا، لأن المرء يترقب حدثًا ما في نهاية المطاف، وهذا يسبب توترًا. وحتى لو كان الوقت طويلاً فإنه لا يبدو كذلك، لأن الحدث المنتظر يملأ الوعي.

في موعد اللقاء على سبيل المثال، يجلس المرء في المقهى، ينتظرها أو تنتظره، تمر في خاطره آلاف الأشياء، بما فيها من شغف وترقّب وفضول. ينشغل المرء عنها، والآن يتأخر الشخص المنتظَر أو تتأخر. يتشكك المرء في أنه ينتظر في مكان اللقاء الصحيح. يظهر إحساس بشيء من الإهانة، ذلك أن المنتظِر يشعر بأنه مغلوب على أمره. في مثل هذا الانتظار تحصل أشياء: انزعاج، وإهانة، وإحباط، وغضب، لكن الملل ليس موجودًا على الأغلب.

على هذا النحو، تسير الأمور في الأحداث المرغوبة فعليًا. لكن حتى في الحوادث التي يخشى المرء منها ويتوقعها، يتشكل ركام من الأحاسيس القبْلية التي لا تسمح للملل أن يظهر عادة. الأمر مختلف أحيانًا في المراكز والمقرّات الحكومية. هنا قد يشعر المرء أن الوقت يُسرق منه، وأنه يُمنَع من استخدامه بصورة مفيدة أكثر.

ليس كل انتظار مرتبطًا إذًا بالملل. لكن، على العكس، ينطوي كلُ ملل أيضًا على انتظار، على ترقب مبهم، على انتظار اللاشيء (العدم). الانتظار في الملل هو قَصْديّة عقيمة، كما يسميه الظاهراتيون.

في مسرحية "في انتظار غودو" لصموئيل بيكيت قُدِّم هذا

الانتظار الفارغ بشيء من الهزل، بوصفه حالةً إنسانية أساسية. هناك ينتظر متشردان على خشبة المسرح، وليس واضحًا لهما بالذات أو للمشاهدين ما الذي ينتظرانه فعليًا. وهناك غودو الذي ينتظرانه. لكن من غير الجلّي إن كان غودو موجودًا أصلاً، أو إن كان من المفترض أن يأتي، واذا كان من المؤمل حدوث ذلك، فمتى؟ في هذا الوضع المبهم، ضاع شكلُ غودو. ولم يتبق إلا الفراغ. لا يعرف هذان البطلان من ينتظران، وهما لا يعرفان أيضًا ما الذي عليهما فعله. **تعال نتكلم معًا/ من يتكلم ليس ميتًا**، كما يقول غوتفريد بن Gottfried Benn. على هذا النحو، يتحادثان معًا ويفعلان كل ما يخطر ببالهما. غير أن هذا قليل جدًا، ولا تَنتج عنه صلة كثيفة كافية يمكن أن تحميهما - وتحمي المشاهدين - من تجربة الوقت المنقضي بلا جدوى. لهذا السبب أيضًا أصبحت "في انتظار غودو" بين ليلة وضحاها المسرحية الكلاسيكية للحداثة، لأنها تكشف سرَّ العمل في الفن الدرامي. ما المختلف في كل هذه الأعمال الدرامية الإبداعية الغنية بتنوعها والمثيرة غير كونها محاولات ناجحة لقتل الوقت. فيها تُحاك، في الحالة الناجحة، سجادة كثيفة من الأحداث تحجب رؤية الزمن المنقضي. في مسرحية "في انتظار غودو" يُقدَّم هذا النشاط الذي يحفظ الحياة على نحو هزلي. تبقى سجادة الأحداث الحافلة مهلهةً، يلوح من خلالها اللاشيء على الدوام.

فلاديمير: ... ما الذي نفعله هنا؟ هذا ما يجب أن يسأله المرء. من حُسْن حظنا أننا نعرف الجواب. نعم، في هذا الضياع الشاسع هناك شيء واحد واضح: إننا ننتظر قدوم غودو.

إستراغون: صحيح.

فلاديمير: أو هبوط الليل... من المؤكد أن الزمن يدوم طويلاً في مثل

هذه الظروف، وأن ذلك يدفعنا إلى ملئه بأنشطة... سوف تقول لي إن من شأن ذلك الحفاظ على عقلنا من الهلاك....

إستراغون: نولد جميعًا حمقى. لكن البعض يستمر في ذلك.

فلاديمير: نحن ننتظر. نضجر... حتى الموت. لا جدال في ذلك. حسنًا. تأتي تسلية، فماذا نفعل؟ هل نتخلى عنها من دون فائدة[9]؟!

هذا يحيل على مسرحية السيد والعبد التي يمثلها أمامهما بوزو ولاكي. مسرح داخل مسرح، كما في "هاملت" شكسبير؛ عرض تسلية، لا يرفضه في الحقيقة فلاديمير وإستراغون، لكنهما لا يستفيدان منه بالقدْر الكافي، الأمر الذي يلومان نفسيهما عليه. مع ذلك لا ذنب لهما؛ فالعرض نفسه يفتقد الاستمرارية. مسرحية السيد والعبد يفترض بها أن تُبعد الملل، غير أنها جعلته في النهاية محسوسًا أكثر. ما خبره البطلان هو مبدأ التسلية. يكمن الملل في الوسائل التي يجب بواسطتها التخلص منه. الثقافة تنشأ ـ إذا ما أُخِذَ الحدث الهزلي على الخشبة رمزًا لذلك ـ من الصراع ضد المَلل. هكذا يكون الملل أساس كل ما ينشد السموّ والرفعة.

على نحو مماثل، أعلن كيركيغارد Kierkiegaard، بروح لا تنقصها خفّة الظل، أن الملل هو القوة الأصلية للثقافة والتاريخ. **تَمَلَّك الضجر الآلهة** ـ كما جاء في فقرة شهيرة من كتابه "إما/ أو" ـ **ولهذا خَلَقت البشر. ضجر آدم لأنه كان وحيدًا ولهذا خُلقت حواء. اعتبارًا من هذه اللحظة، ظهر الضجر في العالم، وكبر حجمه تمامًا بنسبة نمو أعداد البشر. ضجر آدم وحده، بعد ذلك ضجر آدم وحواء معًا، ثم ضجر آدم وحواء وقابيل وهابيل**

(9) Samuel Beckett: Warten auf Godot (1952). S. 96 f.

في العائلة، وبعدئذ تكاثرت أعداد البشر في العالم، وضجرت الشعوب. ولكي يقوموا بالتسرية عن أنفسهم، خطرت لهم فكرة تشييد برج عالٍ يبلغ عنان السماء... بعدئذ تفرقوا في أصقاع العالم، كما يسافر المرءُ اليوم في أرجاء البلاد الأخرى؛ لكنهم استمروا في الضجر[10].

الملل - كما يقول كيركيغارد - هو **أصل كل الشرور**. وعليه فإن الإنسان كائن ينبغي عليه أن يتسلى. يجب أن يتسلى المهدّدون بالسقوط. إلى أين يوشكون أن يسقطوا؟ في الزمن 'الفارغ'. هذه هي الخطيئة الحقيقية.

في الواقع، كان الملل المسمّى 'الكسل' acedia يُعدّ في العصور الوسطى المسيحية من الخطايا المرذولة. وكان يُفهم على أنه كسل القلب، وتمرد، وأنه في النهاية انغلاق إزاء الله الذي يملأ المرءَ بالحياة دائمًا. من يغلق نفسه في وجهه، يُجرب فراغه الذاتي. هكذا فسّر بليز باسكال Blaise Pascal الملل في القرن السابع عشر. إذا كان الله هو الجليل، فإن الفراغ المحسوس هو ظلّه: هو الجليل السلبي واللاشيء. يملأ الله الزمنَ ولا يدع المرء نفسه تمتلئ به، وهكذا لا يبقى إلا الزمن الفارغ الذي لا يقوى المرء على تحمله، ولهذا ينشد **التسرية**. ينشأ عن ذلك - بحسب باسكال - النشاط المحموم والعجلة في الحياة. **كل شقاء البشر ينبع** - كما يكتب باسكال - **من عدم قدرة الإنسان على البقاء بهدوء في غرفته**[11]، وهم لا يستطيعون البقاء في الغرفة بهدوء، لأنهم لا يحتملونها بمفردهم. وهم، من ناحية أخرى، لا يستطيعون ذلك - برأي باسكال - لأن

(10) Søren Kierkigaard: Entweder - Oder (1843). S.32

(11) Blaise Pascal: Über die Religion (Pensèes). Fragment 139, S. 67

الله ينقصهم. حيثما كان، هناك الآن تجويف، يمتصهم ويهدد بالتهامهم. إنه الرعب من الفراغ الداخلي الذي يُعاش في الملل. لا بل، إنه أسوأ من الرعب الذي يسببه فضاء العالم الفارغ في الخارج الذي لا يستحضره باسكال بإلحاح أقل بالعبارة الشهيرة. **أرتعشُ... وقد التهمتني الرحابة اللانهائية للأمكنة**[12].

يرى باسكال أن الإنسان يحترق بين **الملل** الذي يعتصره في الداخل ويحاول الإفلات منه و**التسلية** في الخارج التي يهرب إليها. الملل بالنسبة إليه ليس إذًا مجرد حالة نفسية، بل حالة ميتافيزيقية أيضًا، وهو من أعراض الإنسان غير المخلّص. المعاناة من الزمن الخالي من المعنى. إنه لقاء باللاشيء.

في هذا التقليد يفكر كيركيغارد هو الآخر أيضًا، عندما يصف الملل بأنه تلك القوة التي **تضع الإنسان في مواجهة العدم**، والتي يجب أن تفهم **تعبيرًا عن علاقة سلبية مع الله**[13].

في نحو عام 1800، كان الرومانطيقيون هم الذين أظهروا حساسية خاصة لسرّ الزمن الفارغ، المعتم، المهدّد بالخطر. لقد زوّدوا الملل، حال كل ما لا يُسبر غوره، بسحر أدبي. كان لحساسيتهم تجاه هذا الموضوع شروط ذاتية وموضوعية، حتى تجد كفايتها في طبيعية الحياة؛ ولهذا السبب شعروا بالملل. لقد أحسوا من ناحية أخرى أيضًا علامات تغيّر موضوعي: نَزْع السحر عبر إضفاء بوادر العقلنة والآلية على علاقات الحياة المدنية. كان الرومانطيقيون الذين تعلموا في مدرسة رهافة الحس وتقديس الأنا، من ناحية،

---

(12) Pascal a.a.O., Fragment 205, S. 113

(13) Søren Kierkegaard. Zit. Ritter et al.: Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 5, S. 30

متلقّين للملل، لأنهم كانوا منشغلين كثيرًا بأنفسهم وقليلاً بالواقع؛ وكانوا من ناحية أخرى حسّاسين جدًا للتغيرات التي تتمّ في الواقع الاجتماعي الخارجي. يكتب جوزيف فون أيشندورف Joseph von Eichendorff قائلاً: **ألا يمكن لأمّة بأسرها أن تصاب فعليًا، حتى في ظل الانهماك الظاهري الكبير بالعمل، بالملل الداخلي الذي يعتبر الأصل الحقيقي لكل الشرور؟**[14]

مع الرومانطيقيين بدأ مسار الملل بوصفه موضوعًا كبيرًا للحداثة. لقد ابتكروا شكلاً أدبيًا صالحًا لخبرة هي خبرتنا، ولهذا يستأثرون بالكلام هنا أيضًا. هناك وصف للملل مكثف على نحو خاص في رواية الشاب "فيليام لوفل" للكاتب لودفيغ تيك Ludwig Tieck: **الملل بالتأكيد هو عذاب الجحيم، ذلك أنني لم أعرف حتى عذابًا أكثر قسوة منه؛ فآلام الجسد والنفس تشغل العقل، وتعيس الحظ يتخلّص من الوقت بشكايات، وتحت سيل من الأفكار المتدفقة تطير الساعات سريعًا وبصورة غير لافتة: لكن كما أجلس أنا هنا أنظر إلى أظافري، أروح في الغرفة جيئة وذهابًا، لأجلس مرة أخرى، أفرك حاجبيّ كي أركّز على شيئ ما، لا يعرف المرء نفسه ما هو؛ ثم أنظر مرة أخرى من النافذة، كي أتمكن بعد ذلك من أن ألقي بنفسي على الأريكة من باب التغيير. آه... هل أسمي وجعًا ما يساوي هذا السرطان الذي يلتهم الوقت شيئًا فشيئًا، حيث يَعدُ المرء دقيقة بعد دقيقة، وحيث تكون الأيام طويلة جدًا، والساعات كثيرةً جدًا، ثم لا يلبث المرء بعد شهر أن يعلن فجأة: "يا إلهي! كيف يمرُ الوقت بشكل خاطف؟!"**[15].

---

(14) Joseph von Eichendorff. Zit. Pikulik: Romantik als Ungenugen an der Normalität, S. 225

(15) Ludwig Tieck: William Lovell. S. 390

هذا وصف ملل آني يُعذِّب بما فيه الكفاية. في عمل لاحق هو "أحاديث المساء"، يصف تيك مللاً يخترق بشدة وثبات الحياةَ بأكملها: **هل شعرت في حياتك يومًا بملل جدّي حقًا؟ أعني ذلك الملل الذي يطبق على الصدر، ويغوص حتى القاع الأعمق لجوهرنا، ويستقر فيه، وليس ذلك الملل الذي يُنْفَض بتنهيدة قصيرة أو بقهقهة إرادية، أو يطير ما إن يمسك المرء بكتاب مفرح: أي ذلك الكسل العَكِر للحياة الذي اصطدم بالصخر ولا يسمح حتى بالتثاؤب، بل يفكر في نفسه من غير أن يتفتق عن شيء، وتلك الوداعة الهادئة والموحشة مثل خلاء مرج لونيبورغ الذي يمتد أميالاً، وذلك التوقف في نوسان بندول الروح إزاء الإزعاج، والقلق، ونفاد الصبر والاشمئزاز، ويمكن أن نذكر إضافة إلى ذلك أحاسيس فردوسية.**[16]

تُفهم تجربة الملل هذه، كما عند باسكال وفي موروث الكسل في القرون الوسطى، بوصفها حالة وجودية تفتقر إلى المعنى، وبوصفها معاناةً من سيطرة زمن لا يعاش بوصفه إبداعًا، بل بوصفه تفريغًا للمعنى. الظروف التي تستدعي هذه التجربة ثانوية على الأغلب، وهي ليست إلا مناسبات يمكن أن يتبدى فيها شيء تعتبره الرومانطيقية السوداء شرطًا إنسانيًا: الهاوية الداخلية، حيث يُسمع هسيس الزمن، الطنين الميتافيزيقي. ولكن إذا لعبت تلك الظروف دورًا مهمًا، فهي تكون تطورات اجتماعية في مطلع القرن التاسع عشر، تُدرك بوصفها انحطاطًا. يأسف كل من إي. تي. إي هوفمان E. T. A. Hoffmann وجوزيف فون أيشندورف لفقدان الخصوصيات المحليّة في الروتين الحضري، فيما لاحظ فريدريش شليغل

(16) Ludwig Tieck: Abendgespräche. Zit. Pilulik a.a.O., S. 227

Friedrich Schlegel ميلاً نحو المساواة بينها في اعقاب الثورة الفرنسية.

لا، بل نعيش هذا الانحطاط اليوم أيضًا، وبدرجة أقوى، من خلال عولمة الذائقة، والموضة، والمتاجر. بالنسبة إلى ذلك الملل الخارجي الذي ينشأ من خلال النمذجة وأحادية الصناعة الثقافية، توجد أسباب كافية، سابقًا واليوم، خصوصًا في معاقل ومواقع تجمع بدو الحداثة: في المطارات ومحطات القطارات، وفي المجمّعات التجارية ومراكز التسوق. في صالات العبور العدمية الفعلية هذه، يستسلم من يتسلون بتزجية الوقت للقاء خاطف، من خلفهم رعب الفراغ وأمامهم المظلات المسطحة للشوق والحنين. قد يخيل للمرء اليوم أن المدن الداخلية تبدو في تلك الأثناء أشبه بالحياة الداخلية لساكنيها. وكان الرومانطيقيون قد ربطوا القفر المُمل في الصورة الخارجية للمدن بالروح الجافة للهندسة. يُعبّر الخط المستقيم - وفق تيك مثلاً - لأنه أقصر الطرق دومًا، عن القاعدة الواقعية للحياة. بالمقابل تتراجع إلى الخلف الخطوط المنحنية والتدابير التي تشير إلى ممكنات اللعبة التي لا تنضب. الغامض - وكذلك الداكن - يلفت الانتباه إليه، عندما لا يَسمح إلا بالانحراف والفجور، يعدّ المفاجآت ويهيئ لـ **بلبلة مثيرة** على حدٍّ قول جوزيف فون أيشندورف. ولهذا أيضًا يُعلي المرء من شأن المدينة القروسطية بشوارعها المتعرجة، ويُؤثر الحدائق البرّية على المتنزه الفرنسي المحدَّد. فالمتنزه المباشر والمحدود، حتى ولو كان رحبًا في الظاهر، يمتلك تأثيرًا متناقضًا، ويؤدي إلى إحساس بالضيق. وهذا يرجع إلى أن الانتظام في المكان له نفس تأثير التكرار في الزمن، وينشأ عنه انطباع الرتابة المضنية والمكربة. يطابق المكان المقسَّم بصورة مماثلة معايشة المماثل في الزمن. والنتيجة في الحالتين هي الملل.

في نحو عام 1800 كان الملل - بالنسبة إلى أولئك الذين كان عليهم أن يعملوا بدأب وجدٍ، وكان معظم الناس من هذا النوع - أقرب إلى تجربة غير معروفة. وحدهم العظماء والأثرياء - يكتب مونتسيكيو Montesquieu - يضيقون ذرعًا بالملل. على نحو مشابه، يوضح روسو Rousseau أن الشعب لا يملّ ولا يضجر، لأنه يعيش حياة نشطة. الملل هو **البلاء الكبير للأثرياء** على وجه الحصر، والناس العاديون الذين قد يكون لديهم فعليًا شيء أفضل يقومون به، يجب عليهم تسلية أولئك **بتسليات** باهظة التكلفة حتى **لا يشعروا بالملل القاتل**[17]. كان هذا منذ زمن طويل. اليوم يجب أن يتسلى الجمهور الكبير، وليس الأغنياء وحدهم. في هذا الجانب أضفي الطابع الديمقراطي على الوضع.

تُوظّف صناعة بأكملها حتى لا يقتل **المللُ** الناسَ. لا تُنتَج سلع فحسب، بل تجارب - أسفار، واحتفالات، وأفلام، وتلفاز، وإنترنت - وتتحول عبر ذلك - كما يكتب غيرهارد شولتزه Gerhard Schultze في دراسته التي تحمل عنوان "مجتمع التجارب" - المصادر المحتملة لخيبة الأمل. قد يخيب أمل المرء عندما لا ينال حصة كافية من السلع. كانت هذه خيبة الأمل من عدم الامتلاك أو امتلاك القليل. أما اليوم فهناك الخيبة من **غياب التجربة**. يُعرض على شخص شيٌ ما يُفترض أن يُبدّد الملل، ويُلاحظ بخيبة أنه يصاب مع ذلك بالملل. لكن لا يخطر عادة ببال المرء - لأنه موجود في وضع المستهلك - أن الأمر يعود إليه هو بالذات عندما يحصل الملل. فهو قد يُلقي اللوم في ذلك على العرْض الخارجي، ولا يحتاج إلى **تأمل قسطه الخاص في نشوء التجربة**[18]. في التلفاز يتخبط

(17) Jean-Jacques Rousseau: Emil oder über die Erziehung, S. 379

(18) Gerhard Schulze: Die Erlebnisgesellschaft, S. 115 f.

المرء، وينتقل من عرْض أو برنامج إلى آخر. تقصر مدة الانتباه أكثر فأكثر، ويزداد تفكك تسلسل التجارب، وبنتيجة ذلك يمكن للملل، أي تجربة الزمن الفارغ، أن يتسرب مرة أخرى من خلال شقوق هذا التفكك الذي يجب تغطيته على جناح السرعة ثانيةً. يتخبط المرء إذًا أكثر فأكثر، ولا يبقى في نهاية هذه الأمسية التلفزيونية شيء في الذاكرة.

كان الحديث حتى الآن عن أحداث، سجادات من أحداث، هي هنا لكي تحجب انقضاء الزمن الفارغ الذي لا يحتمل وتلفت عنه. لكن ما الذي يحدث حقيقةً عندما لا يحصل شيء؟ انقضاء الزمن بالذات هو الذي يجذب إليه انتباهًا يثقل الصدر.

لا يمكن أن تُرضي مثل هذه النتيجة شخصًا من قماشة مارتن هايدغر Martin Heidegger. فالعدم (اللاشيء) الذي يتبدى في الملل يجذبه. وفيه اكتشف هايدغر أساسَ الإنسان بأكمله. في المحاضرة الكبيرة "المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا. العالم ـ اللانهائية ـ العزلة" (30/1929)، منح هايدغر الملل، من حيث هو تجربة أساسية، تحليلاً عميقًا ومسهبًا كما لم يحاول أي فيلسوف آخر من قبله. هنا أصبح الملل حدثًا فلسفيًا. لنتبعه بضع خطوات على طريق تحليله الذي يكاد أن يكون عملية استدعاء.

يريد هايدغر أن يقحم مستمعيه في الفراغ الكبير، عليهم أن يصغوا لهسيس الوجود الأساسي، يريد أن يدشّن اللحظة، حيث الأمر لا يتعلق بشيء، ولا يقدِّم مضمونًا للعالم يمكن القبض عليه أو الامتلاء به. ليس هناك سوى انقضاء الزمن الفارغ. الملل، أي الوقت الذي يتبدى فيه تأثير الزمن بقوة، ولا يمكن تمريره أو قتله أو ملؤه بعمل مفيد. بطول أناة وحزم يحتمل هايدغر البقاء في هذا

الموضوع: نص المحاضرة يتألف من مئة وخمسين صفحة. عليه أن يوقظ الملل، كي يستطيع تحليله. من كل هذا ينبثق بعد ذلك حدث الميتافيزيقا البدئي، ذلك أن الأمر يتعلق حقيقةً بكل شيء أو لاشيء. ما يجري إظهاره ـ كما في الملل ـ هما قطبا التجربة الميتافيزيقية: العالم ككل والوجود الفردي، وقد ارتبط أحدهما بالآخر على نحو متناقض، ذلك أن المرء يتأثر بكليّة العالم حين تفلت منه. العالم حاضر فيما يخلفه وراءه في الانسحاب، في الفراغ، أو في القاع الذي ينفتح. **هل بلغ بنا الأمر في النهاية حدًا، يتجاذب فيه في غور الدازاين[19] مللٌ عميق مثل ضباب صامت؟[20]**

أمام هاوية هذا الملل، يُمسك بالمرء عادة رعبُ الفراغ. عليه أن يحتمل هذا الرعب، وهذا، بالنسبة إلى هايدغر، شرط ضروري لنقاش السؤال الميتافيزيقي الذي يطرحه دائمًا وأبدًا الفلاسفة ما قبل سقراط، وصولًا إلى لايبنيتز: لماذا هناك شيء، وليس على الأرجح لاشيء؟

في الحقيقة، نحن نعرف اللاشيء أكثر مما نحب. نحن نعرف إحساس الفراغ المتواتر كتجربة يومية، كذلك نعمل يوميًا مرةً أخرى على تغطية هذا الفراغ فوريًا. على المرء أن يمتلك شجاعة ـ نعم، الشجاعة جزء من هذا ـ التوقف لفترة، لفترة من الملل، عن التغطية السريعة لقلق الفراغ. ليس هذا سهلاً، لأن المرء ينحو عفويًا للاستسلام

(19) دازاين (Dasein) كلمة ألمانية مكونة من: Da بمعنى هناك، و(Sein) وتعني الكينونة. يستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على الكينونة الإنسانية وعلى كيفية وجودها، أي على الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيره وعدم استقراره. ما يعني أن الـ "دازاين" يختلف عن سائر الكائنات في أنه ينجز كينونته. فماهية الإنسان إذا هي وجوده، وحقيقته هي نزوعه إلى مايريد أن يكون، وهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم. [المترجم]

(20) Heidegger: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Gesamtausgabe Band 29/30, S. 119

للعالم وليس، كما يحصل في الملل، للسقوط منه. غير أن مثل هذا السقوط ضروري بنظر الفلسفة. هايدغر يُخرج ولادة فلسفته من العدم المحسوس، من الملل، مع الإحساس بالتصعيد الدرامي. يزداد التوتر كلما كان المكان الذي يقود إليه الفكر أكثر خواءً.

تبدو الحالة جليّة حين يصاب المرء بالملل من **شيء ما**. هنا يوجد شيء قابل للتحديد - كتاب، أو عرْض، أو شخص بعينه - ينطلق الملل منه، ويمكن أن ينسبه إليه. يتسلل الملل، إذًا، من الخارج، أي إن سببه خارجي.

لكن إذا لم يعد السبب واضحًا، وعندما يأتي من الخارج ويشتد في الوقت عينه من الداخل، عندئذ يشعر المرء بالملل من **شيء ما**. لا يمكننا أن نقول إن قطارًا لا يصل في موعده يُشعر أحدًا بالملل، لكن يمكن للوضع الذي ينجم عن تأخره أن يحدث الملل لشخص ما. يشعر المرء بالملل بمناسبة حدث محدّد. ما يحيّر في هذا الملل يعزى إلى أن المرء يبدأ بالذات بالشعور بالملل في الأوضاع الموافقة. ولا يعرف ما الذي عليه أن يفعله. والنتيجة أن اللاشيء هو الذي يبدأ بفعل شيء مع المرء. لا تهيئ أمسية سمر مملة، على سبيل المثال، التبرم وحده، بل تضع المرء أيضًا في حالة معتدلة من الهلع، لأن هناك دائمًا ما يدل على أن المرء نفسه هو المُمِّل. الوضع معقَّد فعليًا، لأن ما يُحْدث الملل هو في العادة مشروع يُفترض به أن يُبعد الملل بالذات. كان الحديث يدور حول مبدأ الترفيه، أي أن الملل يكمن في الإجراءات التي من المفترض أنها تُبعده. أو بتعبير آخر: إن ما يستخدم لمواجهة الملل مصاب دائمًا بعدواه. إلى أين يُبعَد الزمن؟ وإلى أين ينجرف الدازاين الساعي لتزجية الزمن؟ هل هناك نوع من ثقب أسود للوجود؟

الملل الأعمق هو الملل المجهول تمامًا. لا يوجد شيء محدَّد يُسبِّبه. نقول: **هو يُشْعِر أحدًا بالملل**. تناول هايدغر هذا التعبير بتحليل دقيق. هنا يوجد التباس مزدوج: **هو** - ضمير الغائب هنا هو كل شيء ولاشيء، وفي كل الأحوال لا شيء محدداً. **وأحدًا** - وهو المرء نفسه، لكن بوصفه كائنًا غير محدَّد الشخصية. كما لو أن الملل قد التهم الأنا أيضًا التي قد تخجل، في كل حال، من أن تكون المُمِّل. يأخذ هايدغر عبارة **هو يُشْعِر أحدًا بالملل**، بوصفها تعبيرًا عن ذلك الغياب الكامل لزمن متحقق ومرض، أي تعبيرًا عن تلك اللحظة التي لم يعد شيء فيها يلائم أحداً ويستغرقه. هذا **الارتياح الفارغ** يدعوه - وهو الشغوف بالصياغات الحادة - الترك لرحمة **الكائن** الذي فشل تمامًا. وهنا نحن الآن في قلب ميتافيزيقا بمذاق هايدغر، وقد وصل بمبتغاه إلى الهدف عن طريق نقل **تفسير جوهر الملل إلى جوهر الزمن**[21]. كيف يعاش عندئذ الزمن - هكذا يسأل - في ضوء هذا الغياب الكلّي لكل متحقق؟ فهو لن ينقضي، إنه يتوقف، ويمسك المرء في جمود كسول، إنه **يحظر**. يتبقى قلق محرِّك لا يمكن أن يرتبط بعد ذلك بشيء، ولا حتى مع ذاته. لأن هذه الذات متجمدة، ومنزوعة الشخصية. على هذا النحو، لا يفلت العالم وحده ممن يشعر بالملل، بل تفلت ذاته أيضًا. ولا يبقى سوى الزمن، غير أنه زمن لم يعد **يُزمِّنه** المرء نفسه، حين يمضي معه. في أحسن الأحوال، يسحب الزمن الواحد معه ببطء.

هذا الشلل الشامل في الملل يتيح ملاحظة أن الزمن ليس مجرد وسيط يتحرك فيه المرء، بل يشارك في إنتاجه أيضًا. نحن نعيش طبعًا في الزمن، لكن الزمن هو أيضًا فينا، نحن **نزمِّنه**. والأمر في الملل كما

---

(21) Heidigger, a.a.O., S. 200 f.

لو أن المرء يفقد القوة على **تزمينه**. وهذا يولد الانطباع بتوقف الزمن.

تجربة توقف جريان الزمن هي نقطة التحول الحاسمة في دراما الملل التي يقوم هايدغر بإخراجها وتحليلها في آن معًا. في مرحلة الشلل الأكبر يمكن معرفة أن المرء يستطيع الانطلاق. إذا لم يكن هناك خيار آخر، يجب على المرء أن يمضي في طريقه. صاغ هايدغر جوهر فكرته بتكلف: **لكن السحر بالذات الذي يُعرِّف به الزمن أو يُمَكِّن منه فعليًا، ... ليس شيئًا أقل من حرية الدازاين بالذات... إلا أن تحرير الدازاين نفسه لا يحصل في كل مرة إلَّا عندما يقرر هو لنفسه**[22]. إذًا، تتألف الدراما التي قام هايدغر بإخراجها في فلسفته حول الملل من فصول ثلاثة.

في الفصل الأول يمضي المرء - يوميًا - في العالم، والعالم يملؤه.

في الفصل الثاني يبتعد كل شيء، ويغدو باطلاً حَدَثُ الفراغ الكبير، والذات والعالم، ويتوقف الزمن.

وفي الفصل الثالث يعود أخيرًا الغائب مرة أخرى، أي الذات الخاصة والعالم. كل هذا يؤدي إلى هذه الولادة الجديدة من النقطة الميتة. العودة إلى العالم ثانيةً. البداية الثانية. من يعود من صحراء الملل، تُتاح له فرصة التحول: الذات الخاصة والأشياء تقابلانه بشدَّة قوية، إنهما يظهران إلى حدٍ ما بوصفهما كائنين. وهذه طبعًا مقارنة غير ممكنة، إلا أنها مقارنة دقيقة ورائعة.

هذه البداية التي تنطلق من الملل، هل تصلح عمومًا؟ أليست تقريرية؟ بالتأكيد، إنها تقريرية. يجري حلّ العقدة الغوردية[23]،

---

(22) Heidegger a.a.O., S 223

(23) مصطلح يستخدم للدلالة على مشكلة صعبة ومعقدة يتمّ حلها بعمل جريء: وقد أُخذ المصطلح من أسطورة تتعلق بالاسكندر الأكبر. [المترجم]

ويبدأ المرء ثانيةً. بماذا؟ بالبداية. لكن هل بدأ المرء أولًا، وهل سوف يكمل. الانتظار لا يخدم. إذا لم تكن هناك فرصة جيدة، يجب على المرء أن يقبض على ذاته بوصفها فرصة جيدة.

الفصل الثاني

زمن البداية

متعة البداية. مبتدئون مشاهير في الأدب، من كافكا إلى فريش ورامبو. حالة شفيرته/ شنايدر. البداية، الحرية والتصميم. زيارة أولى لأوغسطين: النشيد المبرمج. الزمن المفتوح والمغلق. بدايات صعبة في مجال التناسل الحديث. بدء المرء بنفسه وتولّي زمام أموره. فلسفة الولادة لحنّة أرنت. فرص لبدايات واعدة جداً.

من لا يعرف متعة البداية هذه: غرام جديد، عمل جديد، عام جديد، زمن جديد. في التاريخ يُسمَّى ما يبدأ من جديد ثورةً. وإذا كانت الثورات تُبدِّد رصيدها باستمرار، فإنها تبقى مع ذلك أسطورةَ لحظة ساطعة، يبدو فيها كما لو أن كل شيء يبدأ من جديد. اقتحام الباستيل 1789، الهجوم على قصر الشتاء 1917، تحطيم جدار برلين 1989. انقطاعات زمنية. تتمتع هذه اللحظات بشغف حالة نقطة الصفر، لعبة جديدة: إننا نبدأ جميعًا من جديد. ما الذي لا يمكن أن ينتج عن ذلك!

ثمة بدايات كبيرة جداً. قد يكون لقصة حبٍّ بداية، لا قدرة لها البتَّة على الاستمرارية. في مثل هذه الحالة تدوم القصة بالقدر الذي تحتمله قوة البداية، ومن ثمَّ تغدو نهايةُ البداية بدايةَ النهاية.

الأحداث اليومية هي بدايات أخرى. يبدأ المرء بمطالعة كتاب جديد. هو لا يحتاج بعد إلى تصفح صفحاته مرة ثانية، لأنه نسي

سياقات ما. فالكتاب كله لا يزال أمامه. جملة بعد جملة ويتكشف عالم جديد.

في كل بداية حقيقية تكمن فرصة للتحول. يسعى المرء للتخلص مما يشدّه إلى الوراء - سواء في تاريخه، أو تقاليده، أو في آلاف الأشياء الأخرى التي يغرق فيها. لكن كيف تنجح هذه الإيماءات المستقلة في أن تترك وراءها شيئًا من غير أن تبقى مقيَّدة به؟ يكون هذا صعبًا إلى حدٍّ ما، كلما كانت الأحلام والتخيلات المرتبطة ببداية جديدة أكثر إغراءً.

يهتم الأدب بشكل خاص بمغامرة البداية. الأدب مقارنة بالحالة الجدِّية للحياة فعل افتراضي، عمل تجريبي. يجرب المؤلِّف كتابة سير ذاتية، وقد يكتب سيرته الذاتية أيضًا. إنه يتصور سيرًا حياتية أخرى. ومع فعل التصور هذا، يقفز خارجًا من سلسلة الزمن المألوف، ويحاول تجربة حياة أخرى. على هذا النحو، يُفهم الأدب على الدوام تقريبًا، أيًا كان موضوعه، بوصفه تعبيرًا عن بداية جديدة؛ وفي كل الأحوال، غالبًا ما يجعل الرغبة في بداية جديدة موضوعًا له.

تُعدّ رواية فرانتس كافكا Franz Kafka "القلعة" المكتوبة عام 1922 من بين الكتب الشهيرة حول البداية. كافكا الذي قال عن نفسه **حياتي هي تردّد تجاه الولادة**[24] جعل بطلَ روايته المسَّاح ك. يُقْدِم على تجربة بداية جديدة. دخل من دون ماضٍ، قادمًا من لامكانٍ إلى قرية في سفح قلعة، كي يبدأ من جديد. لم يخضع ك. بعد لقانون فقدان الإدراك من خلال الأُلفة والعادة والفهم الذاتي الثقافي. لديه فرصة اكتشاف عالم مهول، هو طبعًا العالم المعتاد،

(24) Franz Kafka an Milena, 24. Januar 1922

منظورٌ إليه من خلال من لم ينتم إليه بعد، تمامًا لأنه مبتدئ فيه. تشكل هذه النظرة البدئية للعالم سحر الكتابة الكافكوية، ليس لنا فحسب، بل للمؤلف نفسه. وجد كافكا سعادةً في الكتابة، لأن البداية فتحت له هنا عالمًا جديدًا، حتى ولو تعلق الأمر غالبًا بحكايات قابضة ومعذِّبة، لكنها كانت دائمًا مليئة بالألغاز ومفاجئة. لهذا السبب كان ينهي مشاريع رواياته الشاملة، عندما تستهلك اندفاعة البداية.

شخصية رواية "شتيلر" (1954) لماكس فريش Max Frisch هي نمط حديث آخر لإنسان، يحركه توقه نحو بداية جديدة. أخفق شتيلر كنحات، وحارب كمتطوع في الحرب الأهلية الإسبانية، وفشل زواجه بالسيدة يوليكا. فرّ إلى أمريكا بأمل أن يستطيع بدء حياة جديدة ويصبح إنسانًا آخر. عاد فيما بعد باسم آخر، لكنه اعتقل بوصفه "شتيلر". فالماضي بوصفه هوية الشخص يتجلى في تاريخه. أراد شتيلر بداية جديدة بصورة جذرية. تقول العبارة الأولى من مذكراته، وهي في الوقت نفسه بداية الرواية: **لست شتيلر**. ما يجب أن يتعلمه في غمرة الآلام والمعاناة أن المرء لا يستطيع إلا أن يبدأ من جديد، إذا اهتم بنفسه. لن تفلح بداية جديدة، حينما يهرب المرء من ذاته. أم الأمر غير ذلك؟

هنا توجد قصة، هذه المرة قصة واقعية، اكتشفت منذ بضع سنوات. وقد نُسيت تقريبًا في هذه الأثناء مرة أخرى، على الرغم من أن كلاوس ليغفي Claus Leggewie قد كتب عنها كتابًا مؤثرًا.

في الثاني من أيار/ مايو 1945 تقدم لدى سلطات مدينة لوبك شخصٌ يدعى هانز شفيرته، يزعم أنه فقد أوراقه الثبوتية في

الشرق. كان الأمر في الحقيقة يتعلق بالدكتور هانز إرنست شنايدر المولود في عام 1909، والمتخصِّص في الدراسات الألمانية والضابط في قوات الإس إس. كان المشرف على "العمل العلمي الألماني" في "دائرة تراث الأجداد" التابعة لـ هيملر Himmler، وهي منشأة حكومية كان من بين مهامها القيام بالتجارب الطبية على البشر في معسكر اعتقال داخاو. وكان من عام 1940 إلى 1942 في هولندا الواقعة تحت الاحتلال، يمارس عمله ناشرًا لكتابات دعائية، ويعمل في مراقبة التعليم العالي.

بدأ الدكتور شنايدر حياة جديدة بوصفه هانز شفيرته، وتزوج زوجته للمرة الثانية، ودرس ونال شهادة الدكتوراه مرة أخرى، هذه المرة برسالة حول "مفهوم الزمن عند راينر ماريا ريلكه"، وحصل على شهادة الأستاذية بأطروحة حول "فاوست والفاوستي، فصل من الإيديولوجيا الألمانية"، أحد كلاسيكيات الأدب الألماني الليبرالي الناقد للإيديولوجيا. صنع سيرة مهنية، وعُيِّن في عام 1965 أستاذ كرسي في الجامعة التقنية RWTH في مدينة آخن، وكان هناك رئيسًا للجامعة من عام 1970 حتى 1973، وأصبح مفوضًا لرعاية العلاقات مع الجامعات في هولندا حيث كان بعد ذلك مسؤولاً جزئيًا عن الجامعات الهولندية نفسها، كما كان قبل ذلك بثلاثين عامًا بوصفه رجل الإس إس. كان مدرسًا جامعيًا محبوبًا لدى السلطات الحكومية ولدى الطلبة، وأستاذًا كبيرًا ذا كرسي، وشارك في إصلاح الجامعات الليبرالي في السبعينيات، وعالمًا اعتبر عمله الأدبي التاريخي مثالاً للروح الحديث في مجال اختصاصه: الدراسات الألمانية. أُحيل شفيرته على التقاعد بعد أن قلّد وسام الدولة التقديري، الوسام الذي أدخل الروع إلى نفسه عام 1994، عندما

وصله خبر أن صحفيي التلفزيون الهولندي يستعدون لفضحه. إلا أنه استبق الفضيحة بإدانة ذاته في العام نفسه. وحُرم من شهادة الأستاذية، ومن الأستاذية بما فيهما الراتب التقاعدي، على الرغم من أنهما كانا، من منظور أكاديمي، قد أُحرزا بنزاهة إلى حدٍّ كبير. أعلن شفيرته/ شنايدر قبل قليل من موته في بيت لرعاية المسنين، في عام 1999، أنه لم يعد يفهم العالم. لقد قام **بنفسه** ـ كما يقول ـ **باجتثاث النازية منه.**

كان بمقدور هانز شفيرته ـ كما قيل ـ أن يصنع أيضًا، بوصفه د. شنايدر، مسيرة مهنية ناجحة في ألمانيا ما بعد الحرب. ربما كان هذا ممكنًا. لكن في كل الأحوال وفَّرَ عليه تغيير الهوية الخارجي، بادئ الأمر، الخزي العام والعقاب. ما هو غريب فعليًا في حالة شفيرته/ شنايدر أن تغيير الهوية هذا لم يكن بوضوح خارجيًا فحسب. لقد حصل شنايدر لنفسه على حياة داخلية جديدة، حياة داخلية لشفيرته بالذات. لا يمكننا وصف ذلك بعملية تعلُّم، إذ حدث كل شيء فجأة. غيّر شفيرته من دون مقدمات تقريبًا الدكتور شنايدر، **ولبس** ثياب شفيرته، كي نستعمل هنا مرة أخرى تعبير بولس الجميل للتوبة المفاجئة. غدا المنظِّر العرقي بين ليلة وضحاها تقريبًا ناقدًا للأدب الشعبي. لم يتحطم في عملية تغيير الهوية؛ كان بمستطاعه بالتأكيد أن يبقى شفيرته حتى النهاية. لكن أين كان سيبقى الدكتور شنايدر؟ كيف عاش الأستاذ شفيرته مع الدكتور شنايدر الذي كانه؟ كانت هناك بالضرورة توترات داخلية. توجد في كتابات شفيرته على نحو لافت مقاطع كثيرة تهتم بمشكلة لعبة الأدوار وارتداء الأقنعة. في الواقع، كان 'شفيرته' أكثر من مجرد قناع لـ 'شنايدر'. تعكس هذه الحالة بصورة أفضل صورة الدمية

داخل الدمية. توضع سيرة فوق أخرى، وهذا دليل على أن في سيرة ما مكانًا لسير كثيرة.

هذه العملية مؤثرة بمعزل عن التقويم الأخلاقي لحالة شفيرته/ شنايدر، لأنها تُقدِّم الكيفية التي يستطيع بها المرء أن يصنع واقعيًا من سيرته بداية جديدة. لكن أن ينجح بالذات أحد العاملين في اختصاص علم الأدب الذي له علاقة في معظم الأحيان بالتجلي التخيّلي لتغيير الهوية (إذ ما هو الأدب خلاف ذلك؟) في تحمل هذا التغيير في الحياة العملية، يتكفل بعنصر الإثارة الإضافي في هذه الحكاية. ولأن الحكايات من هذا النوع بالذات تُعَدّ من إغراءات الأدب، قد يكون من الجيد أن تحدث في وقت ما حالة شفيرته/ شنايدر بوصفها "شتيلرًا" جديدًا.

عاش شفيرته/ شنايدر وفق مبدأ: أنا آخر الذي كان أرثر رامبو Arthur Rimbaud قد أعلنه عام 1871 كبرنامج للطليعة الشعرية. برهن شفيرته/ شنايدر على أن من الجائز أن يصبح المرء آخرَ. غير أن هذا يعني بصورة عامة أن الشخص يتحدَّد باستحالة تحديده. الأمر لا يقتضي بالضرورة حيوات حقيقية مختلفة، كما الحال عند شفيرته/ شنايدر؛ يكفي أن يستطيع المرء دائمًا الهروب إلى الخيالي.

تعتبر البداية المستمرة جزءًا من الشخصية. توقَّف رامبو فجأة عن كتابة الشعر، وأقلع عن الحياة البوهيمية الباريسية، وذهب بدلاً من ذلك نحو عدن، حيث راح يعمل في تجارة السلاح والعبيد. بدأ رامبو من جديد، وجعل عبارته أنا آخر حقيقة، لكن على نحو يختلف عما تصورته الطلائع الفنية التي تخشى المخاطر.

يشغل أشخاص مثل رامبو، أو شتيلر، أو شفيرته/ شنايدر المخيلة، لأن المرء يحلو له أن يروي حكاية كيف يخرج أحدهم

لشراء السجائر ولا يعود أبدًا: كيف واصل سيره ببساطة تامة، وذهب بعيدًا، أي ذهب إلى بداية جديدة.

كيف يأتي المرء إلى بداية جديدة؟

النسيان واحدٌ من الإمكانات. النسيان هو فن العثور على بدايات هناك، حيث لا توجد في الحقيقة أية بدايات. فاوست غوته مثال على ذلك. لقد اندفع بشراسة، وعاش تجربة الألم والفرح، وتسبَّب قبل كل ذلك ببعض الأذى. لا يمكن توقع كيف يمكن للأمور أن تسير. وغوته لم يعرف أيضًا كيف ستمضي الأمور. لقد أنهكته الحكاية حتى الآن، وعلى هذا النحو يجعل فاوستَه يخلد إلى النوم. نوم النسيان الذي سرق النوم من شرَّاح فاوست. لكنه لم يسرقه من شارح فاوست شفيرته/ شنايدر، ذلك لأن النوم الشافي للنسيان يجب أن يقنعه.

على العكس، يثير مثل هذا النسيان الاستنكار لدى المعالجين النفسانيين. فهم سرعان ما يفسرون النسيان المفيد بأنه نوع من الكبت، ويعيدون زبائنهم إلى المشاهد الأولى للطفولة المبكرة المزعومة التي لا يقف المرء انطلاقًا منها على حقيقة الأمر إلا بصعوبة. يُزعم في الحقيقة أن معالجة الماضي تُحرِّر من سلطة الماضي. لكن كثيرًا ما تُعلِّم التجربة أن الماضي الذي يحاط بالاهتمام هو بالذات لا يريد أن يمضي. أراد فرويد - كما هو معروف - أن يعيد للإنسان استقلالية أناه. ينبغي ألا يسيطر عليه بعد الآن ماض غير مفهوم ولا يمكن تجاوزه. يجب كسر الوساوس التكرارية التي تظهر من رضوض قديمة. كان الهدف الانفتاح من أجل الحاضر والمستقبل. ينبغي تمكين المرء مرة أخرى من البدء بشيء ما بنفسه. لكن عندما يُقحم المرء نفسه في الأساطير حول الماضي، يغدو من

غير المحتمل أن تنجح بداية جديدة. يجب أن نفهم علاقة الماضي والحاضر بوصفها مسألة سلطة. هل أترك نفسي لسيطرة الماضي أم أُسيطر عليه، هذا هو السؤال. **لا يغدو الإنسان إنسانًا - كما يقول نيتشه - إلّا من خلال القوة التي تستعمل الماضي من أجل الحياة، وتصنع من الأحداث الماضية مرةً أخرى تاريخًا. لكن في كمٍّ مفرط من التاريخ يتوقف الإنسان ثانيةً، ومن دون تلك الفجوة من اللاتاريخي ما كان له أن يبدأ على الإطلاق ويغامر في أن يبدأ**[25].

النسيان من النعم التي حبتنا بها طبيعتنا التي لا تريد أن تحتفظ في الذاكرة إلا بما هو ضروري للفعل. لكن التذكر يتجاوز في العادة هذه الحدود؛ فنحن لا نتذكر ما نحتاجه اليوم لأغراضنا العملية فحسب. **تفلح دائمًا** - يكتب هنري برغسون Henri Bergson عام 1907 في كتابه "تطور خلّاق" - **بضع ذكريات فائضة على الحاجة في الهروب عبر البوابة الموارية بوصفها بضاعةً فاخرة. تُعرِّفنا رُسل اللاوعي هذه بما نجرّه وراءنا من دون علمنا**[26]. فما نجره وراءنا، أي هذه الجعبة الكبيرة من الذكريات الغامضة غالبًا، قد يصبح ثقيلاً جدًا، بحيث يعوق الحركية المنفتحة على المستقبل. والنتيجة هي كبح الفعل. ابتكر خورخي لويس بورخيس Jorge Luis Borges مرةً في إحدى رواياته إنسانًا **لا يستطيع نسيان أي شيء**[27]. إنه رعب خالص. هذا الإنسان لا يستطيع بعد الآن الحركة بسبب ماضٍ حاضرٍ بقوة. إنه ممتلئ

(25) Friedrich Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen II. Kritische Studienausgabe Band I, S. 253

(26) Henri Bergson: Philosophie der Dauer, S. 59 f.

(27) Jorge Luis Borges: Das unerbittliche Gedächtnis, S. 93 ff.

حتى الثمالة، لا يسمح بأن يضاف إليه أي مستقبل، ولا أي حاضر أيضًا. يلاحظ في هذه التجربة الفكرية أن الفعل يعني أيضًا تَرْك الزمن يمضي على نحو متماثل، والتأكد من أنه لا يحتقن هناك في الخلف، في الذاكرة. من يفعل، يبني على نسيانه الصحي، وهو عادة أول من يغفر أيضًا. وخلاف ذلك قد لا تسير الأمور أبدًا.

من يبدأ يفعل. في الفعل دومًا شيء من الإكراه؛ إنه يتحرر من الإصرار والمثابرة، ولا يكتفي بالاندفاع والانجذاب فحسب، بل يلتقط المبادأة ويُضيِّق أفق الزمن إلى ما هو مهم بالنسبة إلى الفعل. الإحاطة مرغوبة، لكن لا يمكن تلافي بعض التهور والإهمال. إذا أراد المرء أن يفهم كل شروط فعله ويقدر جميع النتائج، فلن ينتهي عندئذ منه على الإطلاق، ولن يتمكن أيضًا من البدء بالفعل. حين يعقد المرء العزم على ذلك، يُدخل عندئذ كلُ فعلٍ خيطًا جديدًا في نسيج العالم الذي لا يمكن التنبؤ به، مع ما يترتب على ذلك أيضًا من نتائج لا يمكن توقعها، لكن مع بداية صريحة.

البدايةُ التي يبدأ بها المرء في كل مرة تسلسلاً جديدًا للحوادث تُغيّر إدراكَ الزمن. كما لو أن الزمن يجري في هذه اللحظة. هو يتحرك لأنني أتحرك، ويتغير لأنني أغيّر نفسي. إنه ينفتح، لأن القوى الجاذبة لمستقبل غامض أقوى من ثقل الماضي. يقول راينهارت كوزيلك Reinhart Koselleck: **أفق التوقّع يسيطر على مجال التجربة**[28]. إنه توقع أكثر منه إحالة على ماضٍ. ينطبق ذلك على الفعل عمومًا. لكن هناك - كما وجد كوزيلك - فوارق ملحوظة تختلف باختلاف الحقبة الزمنية. كانت الإحالة على الماضي في الزمن قبل الجديد أكثر سيطرة. كان يُعمل بما ثبتت

(28) Reinhart Koselleck: ergangenne Zukunft, S. 349 ff.

صلاحيته، أي التقاليد التي يسعى المرء جهده كي لا ينفك عنها. وعندما كان هناك تجديد، كان يُفسَّر على أنه إعادة إنتاج للقديم. على العكس، يراهن الزمن الجديد بوضوح على التجديد بدلاً من التكرار: إنه زمن المبتدئين. أن يغدو هؤلاء جهلةً أكثر فأكثر، أمر يلاحظه المرء في الحاضر. من يرغب في التواصل على نطاق واسع، مثل المعاصر اليوم - أي إنسان اليوم الأبدي - يكاد ألا يكون لديه اهتمام بتجاوز الحاضر. وهذا لا يضرّ ببدايته التي لا تعبأ بشيء. العكس هو الصحيح.

في كل فعل يكمن شغف البداية، لهذا نميز في الحقيقة الفعل من وظيفته المحضة. الفعل، والبداية، والحرية، كلمات متلازمة. إلا أن الإنسان يُعرَّف أيضًا بأنه كائن محدَّد كليًا بلا حرية. وهذا يرتبط أيضًا بتجربة الزمن، إذ استقر في الذهن على الدوام تفسير التعاقب زمنيًا بأنه السببية. يبدو في فهم السابق سببًا للاّحق أن الحدث المعني تسيطر عليه الضرورة. قبل أن تكتشف العلوم الطبيعية لنفسها مجال الضرورات، كان تصور الله يستأثر بهذا المجال. الله هو السيد على الزمن، كل شيء يحدث بضرورة تصدر عنه. فهو لم يتنبأ به فحسب، بل قرَّره أيضًا. تُعَدّ الحرية من هذا المنظور وهمًا (وكذلك من منظور أبحاث الدماغ اليوم). ليس بوسعنا الشروع بفعل شيء بأنفسنا لم يكن محدّدًا قبل ذلك بوقت طويل في خطة الله، أو مقررًا سلفًا في ضرورات الطبيعة.

يوضح أوغسطين فعل الله في الزمن وعبودية الإنسان في مثال نشيده الشهير في الفصل الحادي عشر من كتاب "الاعترافات" الذي كرَّسه للزمن. من يحفظ نشيدًا عن ظهر قلب ويستعد لغنائه يحيط بمدى زمني كامل: فهو يُحضِر النشيد من الماضي،

من الذاكرة، ويلقيه في الحاضر، وما يستمر فترة محددة، يمتد أيضًا في المستقبل. النشيد الذي يغدو واقعًا في تتالي الزمن يجعل من فعلٍ يمتد في الزمن فعلاً معقولاً. يقول أوغسطين شيئًا من قبيل أن علينا أن نتصور فعل الله في الزمن. **إذا وُجِد روح إنساني، موهوب بمثل هذه المعرفة والمعرفة القبْلية العظيمة، بحيث يعرف كل الماضي والمستقبل، مثل نشيد وحيد أعرفه تمامًا، فسيكون في الحقيقة روحًا رائعًا، ينبغي أن ينظر إليه مقشعرًا تأخذه الدهشة**[29]. سيد الزمن يمسك بالزمن مجمعًا في ذاته، كما يفعل المغني بنشيده.

يعرف المغني نشيده. لكن فيما يخص نشيد الله، فنحن جزء منه، نوطة أو حرف، من غير أن نعرف النشيد الكامل. النشيد الذي نحن جزء منه يشبه برنامجًا يجري من غير أن يكون لنا تأثير فيه، ذلك أن الله هو المبرمج العظيم. يشعر المرء أنه يتذكر فيلم "ماتريكس" الذي يعالج الناس الذين يعتبرون أنفسهم أنا(وات)، وهم ليسوا سوى منتجات مبرمَجة. يحتوي البرنامج الذي يعرضونه مستقبلهم. إنهم لا يعملون واقعيًا، ولا يلعبون، بل تُؤدى بهم أدوارُهم.

قد يكون لتصور أننا نشيد الله تأثير محبّب بادئ الأمر، إلى أن يلاحظ المرء في الصورة اللطيفة التصوّر المرعب لقدَريَّة مطلقة. أما فيما يخصّ أوغسطين فقد كان هذا التصور يُعذِّبه، كلما تقدم في السن. لمَّا حاصر المشاغبون في عام 430 في شمال أفريقيا مدينته ومقرّ الأساقفة، كان مريضًا على شفا الموت. وحين اخترق صخب المحاصرين الغرفة، أمر بكتابة أربع مزامير للتوبة على رقٍّ وتعليقها

(29) Augustinus: Bekenntnisse, S. 330

على الجدار لكي تكون أمام ناظريه دائمًا، ويستطيع قراءتها من فراشه. إنه يتشبث بها لأنه يخشى أن يُحسب من بين الملعونين. يُعذِّبه تصور أن كل شيء يحدث في الزمن قد قُرِّر سلفًا منذ البدء، تمامًا كما هو الحال في النشيد. إنه يعيش زمنه الخاص كمقدمة وهمية لتأثير سلطة فوق زمنية. فمهما فعل المرء، ليس أمامه في الحقيقة فرصة أبدًا. كل شيء كان مقدرًا سلفًا. والزمن غدا كابوسًا. إنه مجمَّد بمشيئة الله. كل شيء يتحرك ظاهريًا فحسب. الزمن المقرَّر بكليَّته لم يعد زمنًا في حقيقة الأمر. لقد أصبح فضاءً مغلقًا، ويمكن القول أيضًا إنه غدا سجنًا.

هناك فهم للزمن ينفي الحرية، وآخر في حلف مع الحرية. في صورة مقرَّرة لعالم وإنسان، يفقد الزمن سمَة المستقبل المنفتح ويصبح قابلاً للحساب. إذا كان الحدث الراهن X يقود بالضرورة إلى الحدث Y، يكون المستقبل قد تحدَّد بالحدث Y سلفًا. مثل هذا المستقبل لم يعد مفتوحًا. وبقدر ما يمكن سبر غور العمليات السببية والسيطرة عليها تقنيًا وتكرارها، يتوهم المرء أن المستقبل ليس شيئًا آخر غير حاضرٍ متسعٍ قابلٍ للحساب. هذا هو زمن العمليات والآلات، بخلاف الزمن المنفتح الذي يرتبط بتجربة الحرية.

عندما أقرر الآن الشروع بفعل محدَّد، سيكون بمقدوري بعد ذلك أن أفسِّر فعلي ربما لأسباب. لكن قبل أن أستطيع تفسير فعل، يجب أن أكون قد فعلته. في الفعل تتحكم بالمرء إكراهات كثيرة، من غير أن يلحظها بالتفصيل. لكن يجب أن أقرِّر انطلاقًا من أسباب ودوافع. التفسير تعليق لاحق على الفعل الذي يتغلب بنظرة استعادية على الوضع المفتوح الذي يشرع فيه المرء بفعل

ما. غالبًا ما يخدم التفسير تبرئة النفس. هنا فعل أحدهم، وبعد ذلك تشرح علوم النفس والبيولوجيا والاجتماع أن من يفعل لم يفعل حقيقةً على الاطلاق. هنا حدث تمّ من خلاله، يُفسِّره خطأً على أنه فعله الخاص. هكذا يتحرر المرء من المسؤولية. يؤثر هذا أيضًا كتحريض على الخداع في الفعل. يمكن للمرء أن يضع الشرح اللاحق لسؤال: لِمَ كان على الفعل أن يحصل سلفًا في بدء فعل، بمعنى إبراء وقائي في أسوأ حال. يتهيأ المرء سلفًا لكي لا يكون قد كان - عندما يجب تحمل المسؤولية وحمل وزر النتائج.

في الوقت الحاضر، نحن بصدد فكّ شيفرة برمجياتنا الجينيّة. في وقت ليس ببعيد، سيكون بالمستطاع وضع إنذار الأمراض بالاعتماد على DNA، والقيام بتغيير برمجيات مادتنا الوراثية. أليس هذا دليلاً على التشريط التام للإنسان، أي على فقد حريته وقدرته على البدء بالفعل؟ كلا، لأننا لا نتملص من قرار ما الذي علينا أن نبدأه بما نستطيع فعله. لهذا السبب تنشأ هيئات أخلاقية في محيط المشاريع الكبرى الجينية التقنية. لا يمكن على الإطلاق برمجة حرية القرار.

نحن كائنات تستطيع البدء بنفسها، ولذا نسأل أيضًا عن البداية، عن الكيفية التي كانت عليها البداية مع الذات، ومع العالم عمومًا.

نبدأ أولًا بالاهتمام الجينيالوجي، أي بالسؤال عن الأصل الخاص. تنشأ هنا في ضوء شروط حديثة تعقيدات. سمّت ذلك زيبلّه لفيتشاروف Sibylle Lewitscharoff، بوجه حق، "**فوضى التناسل**"[30] الراهنة. من المفترض أن البشر يشعرون الآن، وسوف

(30) Sibylle Lewitscharoff: Von der Machbarkeit, S. 12

يشعرون مستقبلاً، بقوة أكبر، أنهم منتجات مكائد. يُطلق مانحو الأجساد - وهؤلاء كانوا في السابق هم الآباء، ومن المحتمل أن يكونوا مستقبلاً متبرعي النطاف، أو مورِّدات البويضات، أو الأمهات البديلات، أو تقنيي التناسل، أو بنوك الجينات - إنساناً في العالم، يحق له أن يشعر بنفسه أنه استثمار غدا جسداً. يشكك كشْفُ المصير الجيني والإمكانات الجديدة لتلافيه بالمواقف التقليدية من المتاح وغير المتاح، ومن الموت والمرض، ومن المصادفة والضرورة.

وفضلاً عن ذلك، تتغير أيضًا العلاقة بالزمن. إذ يبدو زمن الحياة برمَّته أشبه بفترة صلاحية منتَج يمكن تحديده جينيًا وتحسينه، وبيعه وشراؤه، والتخطيط له وتأمينه. لكن كل هذا يُنظر إليه من منظور الرغبة في إنجاب الأطفال. الكلمة الكبرى هي للقائمين على الهندسة الوراثية، وليست لضحاياهم المحتملين؛ إذ كيف يتعين أن تكون لهم أيضًا. البعض منهم، مع رغباته في إنجاب الأطفال، وأوعية الاستزراع، وبنوك النطاف والبويضات، والنساء المستعبدات لأجل الإنجاب، هؤلاء هم المبتدئون. وما يَنتج من ذلك، هم من يُبْتَدأ بهم. لقد تحملوا عبء النظر في الغور السحيق للتاريخ الموضوعي لإنتاجهم، وعليهم أن يعيشوا معه بعد ذلك، إذا أراد المرء ألا يخفيه عنهم بحياء. وهذا بالتأكيد أيضًا سلب أولي. ذلك أن إرادة المعرفة ليست غير الاهتمام الملح بمعرفة كيف ابتدأ المرء.

أسّس المرء سابقًا العلاقة الوثيقة بين الحرية والبدء الخلاق في السماء أو في أساس العالم. اكتشف الإيمانُ المسيحي والميتافيزيقا المنبثقة منه آنئذ، أي في البدء، الحريّةَ الإلهية الغامضة. **في البدء**

خلق الله السماء والأرض... خَلْق من العدم Creatio ex nihilo، وهي فكرة مرعبة جداً، لأنها تنسب أصل كلّ شيء، أيًا كان، لتلقائية لا تفسير لها. في تأمل الله وضعت بطريقة سامية تجربةُ حرية البداية في قلب العالم. لا شيء يُرغم الله على خلق العالم. والعالم لا يتألف تاليًا من الضرورة؛ فالكينونة على الأرجح نتيجة فعل إلهي حرّ. بدايةٌ تنطلق من الحرية إذًا. تلقائية إلهية. الله مبتدئ حقيقي، قام حتى بخلقي. يترتب على ذلك في الإيمان القديم أن الخلق من العدم يبقى قائمًا على الخلق المستمر. وهذا يعني، أن الكينونة لا تحفظ نفسها بذاتها، بل تعتمد في ذلك على التدفق الدائم للنعمة. هذا التدفق المستمر للنعمة يدعى الحب. لهذا السبب يمكن أيضًا صوغ مبدأ الأنطولوجيا المسيحية على النحو التالي: أن تغدو محبوبًا هو شرط إمكان الكينونة. نحن جميعًا أطفال مرغوبون، يُعلّم الإيمان المسيحي، ويعوض على هذا النحو الإحساس الكئيب، بأن قلة قليلة من بيننا فقط تخص الآباء الحقيقيين. غير أن الشجاعة تزداد، عندما يكون بمقدور المرء أن يشعر بأنه محبوب، لكي يبدأ شيئًا ما بنفسه. ينبغي أن يكون الحب ـ بوصفه نعمةً ومحبةً بين الناس ـ في لعبة العالم، حتى تتمكن من الاستمرار.

تداعى كل هذا في صورة العالم الحديث. نلقي في أثناء ذلك نظرة باردة على الطبيعة، وعلى إنتاج الحياة. كيف نقوى على مصادفتنا، فيما لو فقدنا الإيمان بالمحبة أساسًا للكينونة؟ ألسنا كائنات لا تزال تحتاج إلى الحب ولا تستطيع التخلي إلا بصعوبة عن الشعور بكونها معنيَّة؟ ألا نحتاج أيضًا إلى جوٍّ من المعنى والاهتمام حاجتنا إلى الأوكسجين للتنفس؟ ألا نحتاج أيضًا إلى مواساة الزمن والشعور بأنه يحملنا؟

في الواقع، تتطلب شجاعة البدء بشيء ما ثقة أساسية. يجب أن يعرف المرء أن الزمن واعد جداً، وأن يستطيع الشعور بأن الزمن يحمله. من المؤكد أن هذه الثقة بالعالم والزمن تعادل الجسر فوق هاوية، ذلك الجسر الذي لا ينشأ إلا عندما يعبره المرء. الأمر يتعلق بوعد لا يعرف المرء بدقة إن كان قد أُوفي به، أو إن كان قد أخذه على نفسه هو بالذات. يمكن تعريف جزء ضخم من التقليد الفلسفي بأنه مشروع، يتجرأ من خلاله الروح الإنساني على ثقة بالنفس غير مستقرة تسمح للواحد أن يصنع بدايته الخاصة. صاغ إيمانويل كانط مرةً على طريقته الغريبة هذا التوتر بين إمكان البدء وبين أن يكون قد ابتدأ: الإنسان مواطن أرضي، أساس بدايته فعل أبويه، وهو فعل يرقى في الحقيقة إلى مصاف جريمة نكراء، لأنهما أنجبا شخصاً **من دون موافقته، وأتيا به إلى العالم قسراً**. لذا يجب أن تُفهم صرخة الطفل الحديث الولادة تعبيراً عن الاستياء. ولهذا السبب، يجب على الوالدين **العمل على جعل** هذا الشخص الصغير **راضيًا عن هذه الحالة الخاصة بهما**[31]. كيف ينجح هذا؟ ليس إلا بأن يوقظوا في ذلك الشخص الصغير القوى التي تمكنه من تقرير مصيره، وتخلصه من تقرير الآخرين لمصيره. وهذا يقوم به العقل. يمكن بالعقل تعويض فضيحة بداية لم أكن أقوى عليها، وذلك ببساطة من خلال كوني أكتشف في عقلي حريتي في صناعة البداية. إن حقيقة أنني قد بدأت، لا تُحتمل إلا عندما أتعلم أن أبدأ بنفسي. ولهذا يصف كانط أيضًا يقظة العقل، والأصح إيقاظ العقل، بأنه الولادة الثانية. إن من يرى الآن نورَ العالم لم يعد قادمًا قسرًا، بل هو مبتدئ يستطيع بنفسه البدء.

(31) Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten (1785/97). Werke Band VIII, S. 394 und Band XII, S. 682

هو يبدأ بنفسه. تكمن الصعوبة برمتّها في هذه الـ "نفسه". وهي تعني الإحالة الانعكاسية لأنا واعية على ذاتها. ما هي هذه الذات؟ إنها تشمل ما كُنته حتى الآن، وما يمكن أن أكونه أيضًا، وما هو واقعي في سلفًا، وما هو ممكن أيضًا. إنها زمني الذي أستطيع أن أفعل شيئًا به، والذي يجب عليَّ أن أبدأه. حين يصطدم الوعي بذاته الخاصة، يجب عليه أن يأخذ أيضًا زمنه الخاص، بوصفه رهنًا وبوصفه فرصة. وهذه مشكلة، ذلك أن على المرء أن ينهض بأعباء أمر لا يقوى عليه، ولم يقم بصنعه أيضًا، وليس عليه في الحقيقة أن يتحمل وزره. لكن لا بد للمرء أن يأخذ معه الكينونة التي هي المرء - الجسد الخاص على سبيل المثال - والزمن الذي يوجد فيه، أي الأقدار والظروف. هنا قد تحصل كوارث، كما الحال حين لا يمكن تحمل عبء ما ينبغي أن يؤخذ. قد يحدث أن يتحمل المرء فوق طاقته بمعنى الكلمة المضاعف. ومع ذلك، لا يبقى له مفر من أن يجور على نفسه ويصنع شيئًا مما خُلق لأجله؛ أي أن يبدأ شيئًا بنفسه، على الرغم من أنه لم يكن يقوى على بداياته الخاصة.

في عصرنا، كانت حنّة أرنت Hannah Arendt على وجه الخصوص هي التي رسمت، بعد أن كُتب لها النجاة من الهولوكوست، الخطوط العريضة لفلسفة البداية. وهي فلسفة تحمل في طيّاتها، بالمناسبة أيضًا، آثار حبِّها لمارتن هايدغر Martin Heidegger. كان هايدغر قد صعد إلى العليَّة التي تسكنها في ماربورغ في الوقت الذي كان يخطّ فلسفته في الاستباق نحو الموت. ردَّت حنَّة أرنت التي أفلتت من الموت - مكملةً كما يفعل المحبّون - على هذه الفلسفة التي تقول بالاستباق نحو النهاية بفلسفة الاستباق نحو البداية، نحو البدء. **المعجزة التي تقطع دائمًا وأبدًا سير العالم ومسار الأشياء**

الإنسانية وتنقذها من الهلاك... هي في النهاية حقيقةُ الولادة، أن تولد... تكمن "المعجزة" في حقيقة أن البشر يولدون عمومًا، ومعهم تولد البداية الجديدة التي يستطيعون تحقيقها بأفعالهم، بحكم كونهم قد ولدوا[32].

عند حنَّة أرنت، يقود طريق مباشر من الفهم الأنثروبولوجي للبداية إلى فكرة الحياة معًا في الروح الديمقراطي. كل قادم جديد - كما تقول - هو مكسب من أجل التشارك، شرط أن يتيح المرء له عمومًا أن يبدأ، أي أن يُسْمَح له بتطوير إمكاناته المميزة. هذه بالدقة فرصة الديمقراطية: تُضْمَن حيوية المجتمع من خلال حقيقة أن الناس، مدعومين بإجراءات مؤسساتية، يساعد واحدهم الآخر لضمان إمكان البدء الخاص لكل منهم. قواعد اللعبة والتقييدات والالتزامات ضرورية. لكن ولأن كل واحد يجب أن يكون بمستطاعه أن يبدأ من جديد على طريقته، يبقى على الرغم من الإجماع والتفاهم بقية من اللاتوافق. وهذا ليس عيبًا، بل هو علامة على حيوية المجتمع وإنسانيته. ذلك أنه عندما يلتقي المرء في عالم مشترك من دون قسر ويشارك في القرار، يجب أن يبقى الاختلاف في الوحدة: فكل واحد يأتي من بداية أخرى، وسوف يتوقف عند نهاية خاصة تمامًا. وهذا تُقرّهُ الديمقراطية في استعدادها لإفساح المجال أمام السجال حول أسئلة الحياة المشتركة للبدء من جديد على الدوام. كما ينطبق على الديمقراطية أيضًا، أنها لا تعيش إلا عندما تبدأ بنفسها دائمًا وأبدًا. الأمر يتوقف على الحفاظ على ثقافة سياسية تسمح لكل واحد أن يصنع بدايته، أو تتيح له على الأقل البحث عنها. أمر واحد يبدو مؤكدًا هو أن هذه المشاريع

(32) Hannah Arendt: Vita active, S. 243

التي تسعى إلى معالجة العالم انطلاقًا من نقطة هي النهاية لهذه البدايات المنطلقة من الحرية.

زمن البداية - إن حالفه الحظ نوعًا ما - لحظة مشرقة، لأن المرء يشعر بالارتباط مع الزمن. زمن البداية هو زمن الفرد الذي يكتشف نفسه بالذات، ويمسك بالمبادرة، تاركًا وراءه دفعة واحدة كل **هذا الوخم القديم**، على حدّ قول كارل ماركس. يتحرر زمن البداية من محظور المجتمع ويتيح حدْس تضاريس حياة جديدة. من المؤكد أنه لا مفرّ لزمن البداية من أن يعود ثانية للتوجه في مسارات الاجتماعي. لكن هناك ينتظره زمن الهمّ.

مكتبة
t.me/soramnqraa

الفصل الثالث

زمن الهمّ[33]

(33) "الهمّ" هي الترجمة التي اعتمدتها عمومًا لكلمة Sorge الألمانية، والتي من معانيها الهمّ، والغمّ، والقلق، والاهتمام، والاعتناء والرعاية، لكن عمدت إلى ترجمتها بـ "العناية" في كل سياق له علاقة بهايدغر وفكره، لأن الكلمة في القاموس الاصطلاحي الهايدغري تُحيل على معنى مزدوج يدلّ على الغمّ الناجم عن القلق وعلى الاعتناء في آن. [المترجم]

الهمّ (العناية) واسطة إدراك الزمن. العناية تعبر النهر. همّ هايدغر: السقوط في العالم وتجنب الموت. الهمّ بوصفه معنى الإمكان. المشكلة: أن يبقى هو نفسه في الهمّ. اكتشاف "شعب سعيد" مرة أخرى. من دون وعي المستقبل، من دون هموم. الهمّ المحدّث في مجتمع المخاطر. عودة الهمّ القديم.

حاولْ التركيز مرة واحدة على الزمن حصرًا، لكي يكون أمامك بطريقة ما بوصفه موضوعًا خالصًا. يُبقي المرء، قدر المستطاع، جميع الأحداث بعيدة عنه ويراقبها. ما الذي يلاحظه؟ انقضاؤها. لكن ما الذي ينقضي فعليًا هنا، عندما يحاول المرء عمدًا تجاهل الأحداث التي تنقضي؟ لينظر المرء، مثلاً، إلى الساعة، ويراقب العقرب. ما الذي يُظهره؟ هل هو الزمن الذي يتحرك هناك؟ لا، إنه عقرب الساعة، أي إنه مرة أخرى حدث. أو ليصغي إلى دقاتها. لا يمكن ببساطة إدراك الزمن بوصفه موضوعًا. هنا تدخل الأحداث دائمًا. وهذه قد تكون أحداثًا خارجية أو داخلية. عندما يحاول المرء التوقف تمامًا عن الحركة، يلاحظ الحركة الداخلية، الصخب الداخلي أو الشعور بالحركة. على المرء أن يهتم دائمًا بشيء ما. عندما يلتفت المرء إلى طبيعة الانشغال، يلاحظ أن الأمر يتعلق بتوتر قصدي. فالمرء يخطط دائمًا لشيء، ويتوجه نحو شيء في المكان وفي الزمن. شيء بعيد مكانيًا، أو بارز زمنيًا. إننا نعيش هذا التوتر القصدي الذي لم يتوجه إلى شيء بعد أو لم يعد يتوجه إلى شيء، بوصفه زمنًا.

الزمن الذي لا نستطيع أن ندركه خارج أنفسنا بصورة خالصة (أي بلا أحداث)، يتحرك فينا بوصفه هذا التوتر القصدي بالذات. أطلق عليه هايدغر بأسلوبه الخاص والدقيق طبعًا **الامتداد الممتد للدازاين**[34]. لأن الأمر ليس كما لو أن الأشياء تلتقي بنا هناك في الخارج، أو كما لو أنها تأتي إلينا ونحن نسمّر أنفسنا في وضعية الرصد الهادئة. ظَلَّ موقف المعرفة يوصف، وفق هذا النموذج، قرونًا من الزمن. لكن وعينا لا يعمل على هذا النحو إلا في حالات استثنائية. في العادة يمسك الوعي، باهتمام، بالأشياء وبالبشر الذين يظهرون ويلتقون دومًا في أفق الزمن الذي ينقضي. القصدية هي بالدقة هذا القلق وهذه الحركية، وهذا النوع من العلاقة.

يصح **التمدد** بالمعنى المزدوج: مكانيًا وزمنيًا. مكانيًا هو امتداد من هنا إلى هناك، وزمنيًا من الآن إلى المستقبل. يدعو هايدغر هذه الإحالة الزمنية التي يمارسها الدازاين بفعالية **التزمين**. سخر البعض من هذا التعبير أيضًا. إلا أنه تعبير يصف بدقة الفرق بين زمن يشعر المرء أنه متضمَّن فيه وزمن يشارك في إنتاجه. التزمين ذو توجه مستقبلي. يسابق المرء في أثناء ذلك لفتح أفق من التوقعات والاعتبارات، وبهذا يتحول عمليًا العالم الذي نصادفه إلى العالم المقلق. كانت الفكرة الفذَّة لمارتن هايدغر تحديده العناية بأنها واسطة إدراك الزمن. فأكثر من نصف كتاب "الكينونة والزمان" هو تحليل دقيق لعلاقة العالم من وجهة نظر العناية.

وكمثال على تفسير الدازاين الإنساني بوصفه عناية، يستشهد هايدغر بحكاية خرافية لـ هيغينوس Hyginus حيث تظهر العناية

(34) Martin Heidegger: Sein und Zeit (1927), S. 375

بوصفها شخصية مجازية. العناية، وهي في اللاتينية، كورا cura، تسير فوق النهر، وترى مملكة أرضية غنية بالأصوات، وتشكل منها شيئًا. بعد ذلك يتوسل إليها جوبيتر أن تبث روح الحياة في طينة الأرض. عندما أرادت العناية إعطاء الكائن المخلوق حديثًا اسمه، أمر جوبيتر أنه يجب أن يسمى باسمه لأنه هو من تبرّع له بالروح. هنا اعترضت الأرض، وطالبت بالشيء نفسه لها، لأنها في الحقيقة هي التي أعطت المادة. اتخذ المتخاصمان حَكَمًا بينهما زُحَل الذي أعلن أن جوبيتر الذي أعطى الروح سيحصل بعد الموت على الروح، وستحصل الأرض على المادة. **أمّا وأن "العناية" هي التي شكلت أولًا هذا الكائن، فيمكن لها أن تمتلكه، طالما بقي هذا الكائن في قيد الحياة**[35]. كان هايدغر قد وقع على هذه الحكاية الخرافية في مقال فكري حول "فاوست II". فيه وجد الإشارة إلى أن غوته قد تأثر بهذه الحكاية الخرافية في مشاهد الفصل الأخير التي ظهر فيها الهمّ. تُرفض **الشمطاوات** اللواتي يمثلن الخطيئة والنقص والحاجة، لكن الهمّ (تمثله الشمطاء الرابعة) ينفذ من بين جميع الشقوق ويعلن: **إذا استوليت على إنسان مرةً/ لن ينفعه العالم كله،/ ... / ويجوع في الوفرة والثراء،/ وسواءً كان ثمّ نعيم أو بؤس/ فإنه يؤجله إلى يوم آخر/ فهو لا يعيش إلا في المستقبل/ وهكذا لا ينتهي أبدًا**[36].

يتوجه الهمّ صوب الزمن. يوقظه اللايقين في الزمن وما لا يمكن التنبؤ به. يهتم الإنسان بنفسه، لأنه يتطلع إلى المستقبل ولا يغرق كليًا في اللحظة. في العناية - يقول هايدغر - يكون المرء

(35) Heidegger a.a.O., S. 198

(36) Johann Wolfgang Goethe, Faust II. Verse 11384, 11453 f., 11462-66. Munchner Ausgabe Band 18.I, S. 328, 330

دائمًا **متقدمًا على نفسه**. يعتني المرء بنفسه، لأنه لا يستطيع أن يعرف كيف تتطور الظروف التي يتوقف عليها أمر ما، أو التي يعتمد عليها المرء. تحيل العناية على أمر لم يحصل بعد. أمرٌ إما أنه لم يحدث بعد وإما أنه قد حدث للتوِّ حقيقةً، لكن لم يصلني بعد خبر حدوثه. تتوجه العناية صوب ما سيأتي. وفي ذلك يعتني المرء بأمر أو شيء ما. ويكون عقرب الزمن طبعًا في العناية بـ شيءٍ ما أكثر جلاءً منه في العناية **لأجل** شيء ما. عندما يعتني شخص **لأجل** ذاته أو **لأجل** شخص آخر، فإن هذا لا يعني، في معظم الأحيان، سوى أنه يتكفل المساعدة لأجل ذاته شخصيًا، أو لمساعدة شخص آخر ماليًا أو خلافه. إلا أن الأمر يختلف في العناية بـ شيء ما. هنا يقف هذا الشيء تحت تهديد سيطرة الزمن الذي لا يمكن التكهن به، ومن هنا مسوِّغ العناية. وتصبح العناية التي لا تقتصر على الانتظار السلبي انشغالًا، ومن ثمّ فعلاً. كل فعل مرتبط بنتائج لا يمكن التنبؤ بها، ولا تظهر إلّا في تتالي الزمن. على المرء أن يعتني لأنه لا يستطيع أن يتنبأ أو يتجاهل كل هذا. ولهذا لا يخفف الاهتمام الهمَّ. ليس هناك من همٍّ يتوجه نحو الماضي، لا يهيئ للهموم إلا ما كان من الماضي ويتواصل تأثيره في المستقبل؛ كأن يغتم شخص من إمكان إفشاء أمر مزعج، أو أن ينتقم فشلٌ لنفسه بمرارة، أو أن يتوجب سداد ديون أو أن يكون القصاص وشيكًا.

يهتمّ المرء بأشياء أخرى وآخرين، لكنه يهتم بنفسه بالدرجة الأولى. الهمّ هو أيضًا علاقة ذاتية. ينوي المرء شيئًا مع نفسه، لكنه لا يعرف إن كان يستطيع الاعتماد على نفسه. لكن ما الذي يعنيه ألا يستطيع المرء الاعتماد على نفسه؟ لهذا أيضًا علاقة بالزمن. لا يعرف المرء تحديدًا إن كان لا يزال هو الشخص الذي يراهن عليه

أو أنه الشخص الذي تخلّت عنه - إذا تعلق الأمر بذلك - جميع أرواحه الطيبة.

يصيب تحول الزمن وتبدل الظروف على نحو بالغ هذه الذات التي يهتمّ بها المرء. لكن ليست الظروف وحدها، الحاضرة والمستقبلية، هي التي تجعل المرء قلقًا. الذات على الأرجح هي الأخرى هشّة من الداخل. ومن العجيب أنها تصمد في العادة، على الرغم من التجارب والانطباعات المتنوعة عمومًا، وتبقى نفسها ولا تنهار؛ إذ إن كل إدراك وكل فهم غريب يعني للحظة شيئًا مختلفًا. المرء يغدو ما يدركه في الخارج أو يفهمه. ويظل هذا التحول اليومي المستمر غير ملحوظ في معظم الأحيان، إلّا أنه يحصل. وهو يبقى غير ملحوظ، لأن الإيحاءات الخادعة طاغية؛ فالمرء يقول: هنا في داخلي يوجد الوعي، وهناك في الخارج يوجد العالم الذي نصادفه والناس. لكن الأمر ليس على هذا الشكل. الوعي ليس هنا في الداخل، بل لأنه وعي بشيء ما، فإنه (الوعي) هناك في الخارج، في العالم، وفي الأشياء والناس.

يعوق وهم الحياة بوصفها فضاءً داخليًا للوعي إدراك تحولاتنا اليومية في كل فعل إدراك. إذًا، حين أدرك شخصيّة أخرى، فأنا أذهب بتمثيلها أبعدَ قليلاً. حاول تيودور ف. أدورنو وآخرون فهم هذه العملية تحت مفهوم التقليد والمحاكاة. موهبتنا في المحاكاة تذكرنا بهشاشة ما يسمى هويتنا. إن حقيقة صمودها رغم ذلك، تسمح باستنتاج أن الإحالة على الذات متضمّنة دائمًا بشكل جلّي في الإحالة على الآخر. **الأنا أفكر يرافق بالضرورة جميع تمثلاتي**[37]، كما يقول كانط. مع ذلك يساور المرء أحيانًا الهمّ

(37) Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft (1781). Werke Band III, S. 136

بأنه قد يضيع في الموضوعات أو الأشخاص هناك في الخارج، ولا يتبقى له بعد التجارب الشديدة سوى أن يبذل الجهد ويلملم نفسه ويحاول مرة أخرى؛ فليس من السهل والبدهي على الإطلاق أن يبقى المرء هو نفسه، عندما تكون تجاربه هناك في الخارج. عثر هانز بلومنبرغ Hans Blumenberg على الصياغة البسيطة المدهشة لحقيقة الوعي الذاتي الصامد: **امتلاك الأشياء يتضمن وجوب ألا تكون**[38]. في أية حال، تُفهم هذه الفكرة خطأً، عندما يعتبر المرء أن خيار امتلاك شيء بدلاً من كينونته معطًى دائمًا. في الواقع يجب أن يحصل الكثير حتى ينجح هذا الامتلاك بوصفه راحة من وجوب الكينونة. وهذا لا يأتينا بالفطرة، بل هو جزء من الإنجازات الحضارية المهولة التي يتعيَّن أن يمتلكها كل كائن حيّ مرة أخرى.

قمنا حتى الآن بتتبع فكرة كيف يمكن على العموم أن تحافظ الذات المهمومة على نفسها، ولا تضيع نفسها في العالم القلق. هذا هو الوجه الأول، وإليكم الآن الوجه الثاني:

لا تصمد الذات بمرجعياتها الغريبة الحاضرة فحسب، بل تصمد - وهذا هو المدهش أكثر - بالذات التي كانت وبالذات المستقبلية. ربما تكون هذه عمومًا التجربة الأولية للزمن التي تتأسس بالتحديد في علاقة الذات الزمنية. ما الذي يعنيه هذا؟ من المدهش أن هناك مستقبلاً وماضيًا، وأن كل شيء في الزمن، غير أن الأكثر إدهاشًا أن هذه الذات التي هي أنا الآن، كانت من قبل وستكون فيما بعد. في الحقيقة الأمر أكثر تعقيدًا: بعيدًا عن مسافة الزمن التي يمكن أن تكون أشبه بالهاوية، يرى المرء نفسه بوصفه شخصًا آخر، وكذلك أيضًا بوصفه ذاته؛ وبصورة أدق: يريد

(38) Hans Blumenberg: Beschreibung des Menschen. S. 146

المرء أن يرى نفسه على هذا النحو، لكنه لا يفلح في ذلك دائمًا. تفلت الذات المستقبلية والذات الماضية من يد المرء وصولاً إلى النقطة التي يغدو فيها المرء نفسه غريبًا وغير معقول. قلقُ المرء على نفسه يقحمه في مشكلتي الحفاظ على الذات والتمكين الذاتي. هاتان المشكلتان لا تغدوان، بدايةً، ملحتين في غرق الذات في الفكر التأملي، بل تصادفان يوميًا في الفعل العملي، وفي الإخلاص، وفي الوعود التي يفي المرء بها أو يحنث، وفي تحمل مسؤولية الماضي أو المستقبل، وفي كل عقد يبرمه. يتعلق الأمر دومًا بالوعد المضمر: سأظلّ، مهما غيرتني الأزمنة، الشخص نفسه في هذا الجانب، بحيث أرى واجباتي التي تعهدت القيام بها ملزمة. لا يصحّ التحفظ بأن المرء قد يتغير في أثناء ذلك. وإذا صحَّ ستكون جميع الالتزامات الاجتماعية والعقود مستحقة. في قلب الاجتماعي، تحيا فكرة أن الذات تصمد. قد يكون نوعًا من الخيال العلمي، لكن الاجتماعي لا يوجد من دونه. التوترات التي تنشأ من مثل أفعال الوعد هذه ومن الاتفاقات وغيرها، تنتمي إلى زمن الهمّ.

زمن الهمّ هو الزمن المفتوح الذي يعاش بوصفه زمنًا لا يمكن التنبؤ به. من الممكن أن يحدث كل شيء بسببية صارمة، وأن يكون هناك زمن تقريرٍ وتحديد. إذا كان الذكاء الإنساني قادرًا على إدراكه بكليَّته، فلن يكون هناك طبعًا من سبب للهمّ، لأنه لن يكون هناك عدم يقين. لا توجد هموم إلّا حيثما يكون هناك بقية من لايقين. حتى عندما يكون حصول الأحداث مؤكداً، يمكن أن يبقى زمن وقوعها غير مؤكد، وبذلك يُعتنى بألّا تتوقف الهموم. فعلى المرء أن يهتم، مثلاً، في ألا يحدث ما يحسب حسابه في اللحظة الخطأ، أو إن كان يستطيع احتماله، أو يتجاوزه بحسن التصرف.

موت المرء مؤكّد. أليس هذا سببا للهمّ؟ لحظته غير مؤكدة. لهذا السبب يقلق المرء. طبقًا للنسخة التي نقلها يوريبيدس Eurip-ides عن أسطورة بروميثيوس، لم يعرف البشر الأوائل أنهم سوف يموتون فحسب، بل كانوا يعرفون متى أيضًا. وهكذا انزووا في كهوفهم مكتئبين ومشلولين بسبب هذه المعرفة. كان بروميثيوس هو من حملهم على نسيان موعد موتهم الدقيق. على هذا النحو، ظهر بينهم الاجتهاد والمهارة اللذان حرّضتهما أيضًا النار التي جلبها إليهم. تخفّف يقين موعد الموت المعطّل إلى الهمّ بشأن اللايقين. المعرفة حول الموت، بالنسبة إلى هايدغر، هي الرهان الأكثر أهمية الذي كان على العناية، هذه **الكينونة المتقدمة على نفسها** Sich-vorweg-sein، أن تحملها. لهذا فسّر أيضا **الاستباق نحو الموت**[39] Vorlaufen zum Tod، إمكان الريبة بالأجل الخاص هذا، على أنه خصوصية الدازاين الإنساني. في مسرحيته "المحدودو الأجل"، حاول إلياس كانيتّي Elias Canetti الذي يصف نفسه بأنه **عدو لدود للموت**[40] أن يتمثل كيف تؤثر معرفة موعد الموت أو جهله في الحياة.

لكن تحديدًا لأن الإنسان منفتح على موته المستقبلي، يؤثر فيه أيضًا الميل المضاد: الهروب، الوقوع في عالم الأشياء والمنتجات والمشاريع والأفكار والألاعيب. ببقائها قد لا يكون الأمر حقيقةً على ما يرام، إلا أنها تلهي على الأقل. والإنسان، بوصفه كائنًا موجودًا يتطلع إلى المستقبل باهتمام وانشغال، يشعر أنه منجذب أيضًا لتخفيف العبء الخاص وقَصْره على ما هو قائم ببساطة وليس إلى تحمل هذا الوجود الصعب. هذه المغازلة مع ما هو قائم

(39) Martin Hidegger: Sein und Zeit, S. 262
(40) Elias Canetti: Die Befristeten (1964)

أمر شديد الأهمية، كيلا يُضطرَّ إلى تحمل صعوبات الوجود. فعلى هذا النحو وحده يتضح أن الإنسان يرى نفسه بسرور بوصفه مجرد شيء موجود، وشيئًا بين أشياء، ومقدارًا إحصائيًا. وهذا يفسِّر أيضًا، لماذا تتمتع بالشهرة والاحترام تلك العلوم التي تفهم البشر على وجه التقريب كنظام عصبونات أو تجمع جزيئات أو مرحِّلات Relais اجتماعية، أي تصفهم بمصطلحات عالم الأشياء، وتحتل في أسئلة الحقيقة سلفًا موقعًا خاصًا. بالمقابل يجب تأكيد أن وجود الإنسان لا يعني أن يكون موضوعًا، بل كائنًا يحيا في الزمن.

الدازاين الذي يستسلم للزمن بعناية يكون دائمَ الهروب من الزمن. على الرغم من أنه يرتد مرارًا وتكرارًا إلى نفسه، إلى زمانيته، وهذا يعني: إلى همومه. أن يعرف نفسه زمنيًا يعني أن يمتلك إمكانات ويتطلع إلى الأمام. يريد المرء أن يبقى مالكًا لهذه الإمكانات. وهو يسمي هذه الامكانات اليوم خيارات. وعندما يقع قراره على واحد منها، يخسر الخيارات الأخرى. لكن، عليه في وقت ما أن يقرر ويختار. وهذا في حدِّ ذاته تضييق. يفقد المرء ثراء الإمكانات، ما إن يسحب واحدًا منها عبر خرم إبرة القرار إلى الواقع. هو يقرر بخشية واهتمام، ويتخذ الحيطة، ويدخل في الحسبان كل ما هو ممكن، ويقلِّب في ذهنه تلك الإمكانات التي يتخلى عنها عند اتخاذ كل قرار. إلا أن هذا لا يمكن تفاديه، إذا ما أراد المرء الواقع، ولم يكتفِ بملكية الخيارات.

أنا في الحقيقة مختلف تمامًا، لكنني نادرًا ما أتحقق من ذلك[41]، هذا ما قاله أودون فون هورفات Ödön von Horváth على لسان إحدى شخصيات مسرحيته. هذا هو التهكم على

(41) Ödön von Horváth: Zur schönen Aussicht (1926), S. 67

إنسان الممكن الذي يتفاخر بأن أفضل ما لديه لا يزال في جعبته، لكن للأسف لم تسنح الفرصة لذلك بعد. هذه الأعذار التي يسخر منها هورفات، أثارت امتعاض هايدغر الذي لم يستطع أن يضحك منها (هو الذي لم يقدر على الضحك عمومًا). كان هذا الموقف، بالنسبة إليه، الحالة النموذجية للأصالة. وعلى العكس، تعني الأصالة عدم الهروب إلى الإمكانات، بل اتخاذ قرار التحقيق بكل ما فيه من المخاطر، بمعنى: افعل ما تشاء، لكن ما تفعله، افعله بصورة تامة.

تعد **الأصالة** المفهومة على هذا النحو جزءًا من الأخلاق الوجودانية، وهي نتيجة ممكنة، وإن لم تكن ملزمة، تصدر عن فهم للحياة بوصفها حياة تنطوي على خشية واهتمام، لأنه يمكن أن ينتج من ذلك أيضًا اهتمام مع حذر وتحفظ تمامًا من دون هذه الأصالة الغريبة للحزم، كما الحال عند هايدغر. في أية حال، الاهتمام يُنشِّط الإنسان ويدفعه إلى العمل. يجب عليه، من الآن فصاعدًا، أن يهتم بشيء ما على الدوام. ويغدو العالم الذي يحيط به برمّته، بما فيه ذاته، موضوعًا للاهتمام. والإنسان يهتم بنفسه ما دام في قيد الحياة، وعندما يمضي زمنه، يكون هو أيضًا قد بلغ نهايته. لكن قبل ذلك يمكن للأمور أن تكون مختلفة عما يفكر به المرء، ولهذا السبب **لن ينتهي أبدًا** من الهمّ.

ألا يمكن للمرء أن **ينتهي** يومًا من الهمّ؟ كان هذا حلمًا وسوف يبقى. فكر روسو، على سبيل المثال، أن نبع معظم الهموم سوف ينضب ويجف عندما تختفي الملكية الشخصية؛ إذ ما الذي ليس له صلة بتعظيم هذه الملكية والدفاع عنها؟

قبل بعض الوقت استقطب الألسني الإتنولوجي دانييل إيفريت

Daniel Everett بتقرير حول قبيلة أصلية في حوض الأمازون الاهتمام العام. تحت عنوان "**الشعب الأكثر سعادة**"[42]، وصف طريقة حياة وتفكير هذه القبيلة التي ما زالت تُبقي نفسها بعيدة من إنجازات الحضارة الحديثة، واحتفظت بلغتها الخاصة. السمة التي تميز هذه اللغة هي أن النّحو فيها لا يعرف أية اختلافات زمنية. كل شيء يعني الحاضر. يمكن تركيب المستقبل الأول، مثلاً، لأنه يرتبط مباشرة بالحاضر، لكن لا يمكن تركيب التشابكات في المستوى الأعلى التالي، أي المستقبل الثاني. كانت هذه النزعة الحاضرة تعتبر - بحسب إيفريت - من بين الأسباب المسؤولة عن كون المرء لدى شعب البيراها Piraha الذي يعيش بتواضع جمّ لا يعرف بوضوح همومًا مستقبلية. هل لنا هنا علاقة بنزعة روسوية متأخرة، أو بمجرد منطق لغة راديكالي ينطبق عليه أن قواعدَ اللغة تقرر الحياة؟ بطريقة أو بأخرى، يُشترط في المرتين المعنى الثقافي الجيني للخبرة الزمنية والهمّ.

يمكن عرض الحقب الزمنية لتاريخ الحضارة من منظور الأهمية التي حظي بها الهمّ في كل مرة، ونوعيته، والكيفية التي استثمَر بها. وإلى أي مدى كان أفق الهموم منفتحًا؟ وما هي الأضرار التي أُخذت في الحسبان؟ ومن أي نوع كانت؟ وكيف وقع المرء على الوقاية أو الحيطة؟

في الحقب السابقة، قبل القرن الثامن عشر تقريبًا، رأى المرء الضرر الذي يمكن أن يلحق بأحدهم يأتي من اتجاهين. كان يأتي من مجال الطبيعة: الكوارث، وتحطم السفن، والأمراض، أو من مجال خبث البشر المعروف: السرقة، والحرب، والسلب والنهب،

---

(42) Daniel Everett: Das glücklichste Volk

والاستغلال، والتعذيب. لهذا يجب على المرء أن يقلق ويأخذ بأسباب الحيطة لمواجهة ذلك. فيما يخص الخبث اعْتُبِر الردع عن طريق القوة الواضحة، أو عن طريق التدابير الاجتماعية العقابية الحيطة المثلى. أما إزاء أضرار الطبيعة (من طوفانات، وفترات قحط، وأعاصير) فكان مدى الفعل محدوداً. بنيت سدود لمواجهة الفيضان، ومنشآت مائية لمواجهة القحط، ومورس نوع من إدارة مبتكرة للمخزون. وفي كثير من الأحيان لم تساعد إلا الصلاة. كان التوكل على الله يخفّف الهموم. لا تقلق، آمن! هذا ما كان يقال عندما لم يكن بالإمكان تلافي مشكلة دنيوية على نحو آخر. إلا أن المرء تحمّل مقابل ذلك همَّ خلاصه.

حمل العصر الحديث سبباً جديداً للهمّ: المخاطرة. قام أولريش بيك Ulrich Beck بتحليل هذه العملية بالتفصيل في كتابه "**مجتمع المخاطرة**"[43] (1986). المخاطرة، ببساطة، ليست خطراً محدقاً مصدره الطبيعة أو الطبيعة الشريرة للبشر. وهي لم تعد منذ أمد طويل تحيل على الله أو على مصادفات عمياء، ولا على أفعال شريرة قصدية لأفراد أو مجموعات من البشر. إنها تنشأ من التأثير المتبادل العادي والمعقد لأنشطة تزداد قوة تقنياً. لكن ولأنه ليس هناك من طبيب أو صيدلاني مسؤول عن هذا النوع من التعقيد وتأثيراته الجانبية، يقع المجتمع بأكمله تحت منظور مقلق وقلق. يقف المرء على مسافة مما هو فيه، ويدخله بوصفه كلاً في قالب **المكسب السابق**[44] - وهو مفهوم لهايدغر - كي يلحظ أنه موجود فعلياً في حدث خطير جداً.

---

(43) Ulrich Beck: Risikogesellschaft

(44) المكسب السابق Vorhabe مصطلح يعني به هايدغر باختصار جملة المفاهيم والتصورات القبلية التي يعتمد عليها إدراكنا لأي موضوع. [المترجم]

المخاطر هي العواقب الجانبية غير المقصودة للفعل. يتحمل من يقوم بالفعل المخاطر، ويأمل ألا تصيبه مباشرة بسوء. تشكل مخاطرة شخص ما خطرًا على شخص آخر. على سبيل المثال، في محاولة التجاوز، يخاطر أحدهم بشيء ما، في حين يتعرض القادم من دون ذنب للخطر. فمن يقوم بالتجاوز هو من يخاطر، ويجرّ في أثناء ذلك الآخر إلى مجال العواقب المترتبة على فعلته. وهو بذلك يغدو بالضرورة مشاركًا في مخاطرة ليس عليه أن يتحمل مسؤوليتها. كلاهما ينقصه التوقع، أحدهما مذنب والآخر بريء. وفق هذا النموذج، تعمل عادةً جماعة المخاطر.

الآن يمكن الزعم، أن المشاركة في حركة السير في الشوارع تنطوي على مخاطرة بشكل عام. يجب على المرء أن يحسب حساب مغامر مندفع يصادفه وجها لوجه فجأة. حركة السير هي خطر، ومن يرتكب خطأ فيها، قد يلاقي حتفه. في الواقع تعدّ هذه الحجة الأساس التشريعي لمجتمع المخاطر. ولأن الأغلبية هنا في البلاد هم في الوقت عينه أيضًا مستثمرو الحضارة الصناعية العالية الإنتاج الخالقة للرفاهية، والمحفوفة بالمخاطر (أضرار البيئة، ندرة الموارد)، فليس من المحتّم أن يحملوا المخاطرة وفق مبدأ: من يبدأ أمرًا أو يشارك فيه، عليه أن يتحمل عواقبه. في مجتمع المخاطرة يُقحَم المجتمع بكليته في دور الفاعل، على الرغم من أن درجة المسؤولية تختلف بالتفاصيل اختلافًا كبيرًا. عندما تبلغ المخاطر حجمًا محددًا (الحوادث الرهيبة التي تقع في المعامل الذرية، الكارثة المناخية)، تنشأ بلا ريب مساواة نهائية أمام الخطر، لأنه يحدق بالجميع، بمن فيهم غير المذنبين أيضًا. وفيما يخص تشرنوبيل فإن من كان عليهم أن يعانوا منه لم يكونوا جميعًا قد ولدوا بعد.

قد يظهر ما ينقذ حيثما يكون الخطر، كما يقول هولدرلين. لكن مع نمو المخاطر لا ينمو، بادئ ذي بدء، ما ينقذ، بل تنمو تجارة إعادة توزيع المخاطر. يصف بيك هذه الصراعات حول التوزيع على النحو التالي: في السابق كانت صراعات التوزيع حول الناتج الاجتماعي (الدخل، فرص العمل، الأمان الاجتماعي)، وقد جرى البحث عن حلول لها وإيجادها. واليوم تتداخل هذه الصراعات مع صراعات جديدة حول توزيع **"الشرور" التي أُنتجت بصورة مشتركة**. وهنا يستعر السجال حول السؤال: **كيف يمكن توزيع عواقب المخاطر المرافقة للإنتاج السلعي - عواقب التكنولوجيا الكبرى الذريّة والكيماوية، والبحوث الجينية، والتهديد البيئي، والتسليح العالي العسكري، والبؤس المتزايد للإنسانية التي تعيش خارج نطاق المجتمع الصناعي الغربي - وكيف يمكن درؤها وإدارتها وشرعنتها؟**

قام مجتمع المخاطرة بتحديث الهمّ القديم قدم الزمن. أصبح الهمّ نوعًا من الاحتراز المؤسَّس نسقيًا، ويقوم بدور كلب الصيد باستشعار مخاطر جديدة. سابقًا كان ينظر إلى الأحداث المستقبلية بوصفها قضاءً وقدرًا أو مصادفات. أما اليوم فينظر باهتمام إلى مستقبل يواجه المرء بعواقب الفعل (أو عدم الفعل)، المقصود منه وغير المقصود بالدرجة الأولى. يغدو المستقبل، من منظور الاحتراز من المخاطر، حاضرًا موسَّعًا ويشتمل في داخله على الماضي أيضًا، شريطة استمرار تأثيرات الفعل الماضي. وهكذا قد يحدث أن تصادف أحدهم عواقب أخطاء الماضي انطلاقًا من المستقبل. ليس هناك من شيء يمضي في مجتمع المخاطرة لا تشكل عودته مخاطرة.

يعزز عمقُ التدخل المهول للفعل الاجتماعي التقني تأثيراته الراجعة التي تظهر بدايةً في المستقبل. يزداد الجزء من المستقبل الذي يصنعه الإنسان. على الرغم من ذلك، لا يزال المستقبل مفتوحًا، إذ يمكن لحالة الخطر أن تظهر أو لا تظهر. لا تبدِّد أي إجراءات احترازية الهمّ: لا، بل يمكن أن تعزِّزه بصورة غير مباشرة عبر رفع احتياجات الأمان. لأن هذه أيضًا تقع في دوامة النمو. الأمن يتطلب مزيدًا من الأمن، لأن المرء، وقد اعتاد الأمان، يغدو ببساطة مفرط الحساسية تجاه المخاطر التي تتهدده. يصحّ على منظومة الرعاية الشاملة هذه القول: حيثما يظهر ما ينقذ، يزداد الخطر. الأمر يتعلق بنمو الهموم في قلب الظروف المريحة. يغتمّ المرء ويقلق في مستوى أعلى، وتترافق حدّة السقوط الاجتماعي بقلق أكبر لأن المرء يكون في غضون ذلك قد اعتاد الترف والدلال.

يعد الإرهاب أيضًا، منذ بعض الوقت، جزءًا من المخاطر الكونية، ومن ثقافة الهمّ الراهنة. إنه الضرر الذي يتهدد أحدهم من جانب الطبيعة الشريرة للبشر. ما يغيب في الإرهاب هو إمكان حساب الأعمال الحربية. العدو غير مرئي. يظهر فجأة، ويضرب. لا يريد الإرهابي القتل والتدمير فحسب، إنه يريد في المقام الأول نشر الاضطراب وانعدام الأمن. إنه يعمل في مستوى واقعي وفي مستوى رمزي. الأمر يتعلق بالفعل نفسه، لكن بعد ذلك يتعلق أيضًا بنشر خبر الرعب. وفي هذا تصبح وسائل الإعلام رغمًا عنها شريكًا في الفعل. يُنتج الإرهابيون الرعب، ويتوقعون من وسائل الإعلام نشره على نطاق واسع. يجب حظر نشر أخبار الرعب على غرار أساليب العلاج الطبي التي تقطع طرق النقل العصبي، الأمر الذي يخالف واجب الإعلام، والمتعة الحسية للجمهور، والمصالح التجارية

لوسائل الإعلام. على هذا النحو يحصل التحالف غير المقدس بين الإرهاب ووسائل الإعلام التي توفر الشعور بوجود الخطر في كل مكان. وتصبح الأماكن العامة، والمطارات، ومحطات القطار، أماكن ذات مخاطر عالية. وحتى لو أن احتمال تعرض هذه البلاد لعمل إرهابي لا يزال بعد في حدود ربح جائزة كبرى في اليانصيب، فإن إجراءات الأمن الوقائية تُذكّر بالتهديد الدائم. الهموم تزداد بازدياد الاجراءات الاحترازية التي تُقيِّد بدورها فسحة الحرية. وعادة ما يكون المرء مستعداً لدفع هذا الثمن.

يعلن الهمّ في "فاوست II": **وأنا، بشتى الأشكال المتبدلة، أُمارس عنفًا مروِّعًا**[45]. الشكل المتحول للهمّ يتبدى بوصفه تعاملاً مع المستقبل محسوبًا موضوعيًا ومخاطرةً محتملة. في غضون ذلك، لا تَنتج الدينامية الخاصة لتكاثر المخاطر من حقيقة تنامي المخاطر البيئية والاقتصادية والمالية والإرهابية فحسب، بل تتحول أيضًا تعريفات المخاطر، ومن ثمّ إدراك المخاطر. المخاطر هي أصلاً أخطار وأضرار وحوادث يمكن أن تظهر بوصفها عواقب جانبية غير مقصودة لفعل ما، ويتعين تحمّلها في كل حال. غير أن نطاق استعمال مفهوم المخاطرة قد اتسع خلال ذلك على نحو كبير؛ فهو لم يعد يحيل على مجرد نوع من فعل خطر حافل بالحوادث والإصابات. الشخص يخاطر سلفًا حين يختار تعليمًا مهنيًا محددًا؛ إذ قد يحصل ألّا يعثر على وظيفة. وعندئذ يُشجَّع المعني على مزيد من إجراءات التأهيل المهني المتقدم والتدريبات التطبيقية. وعندما لا يجد بعد ذلك أي وظيفة، لا مفر له من أن يُصنِّف نفسه حالةً تنطوي على مخاطرة.

(45) Goethe: a.a.O., Verse 11426 f., S. 329

تحول مماثل يتعرض له البشر في حالات المخاطرة في مجال الصحة. تُلحّ شركات التأمين وروابط الأطباء ومراكز حكومية على اجراء فحوص وقائية. تُكتشف على الدوام مجموعات خطر جديدة: حالات حمل خطيرة، وأطفال في خطر، واستعداد لأمراض من شتى الأنواع. مع تنامي المعرفة المزعومة للمخاطر تصبح أيضًا الطلبات الواقعة على الأفراد ملحّة، لتعليم أنفسهم واتخاذ الإجراءات الوقائية الضرورية. ويغدو المرء مستهلكًا مخلصًا لعَرْض تلافي المخاطر المتورم. وإذا لم يتخذ المرء هنا الإجراء اللازم، يكون هو نفسه حالة محفوفة بالمخاطر، ولن يستطيع التهرب من النظر إلى الصحة على أنها وَهْمٌ سببه أنه لم يفحص نفسه على نحو دقيق بما فيه الكفاية.

يقوم الطبّ التناسلي وعلم الوراثة بما تبقى لتوسيع مجال المخاطرة. في الولايات المتحدة الأمريكية بدأت شركات التأمين بتصنيف زبائنها وفقًا للإنذارات الجينيّة، كما أن تحسين النسل وفق الطلب آخذٌ في الازدياد. هنا ينتظرنا الكثير. سيكون من الممكن شراء خصائص فيها براءات اختراع من بنوك الجينات. وسيُعرَّف من جديد النموذج القياسي للإنسان المعافى، وسيُقدَّم مفهومُ الصحة في جوار مهدِّد، بالارتباط مع التشخيص الذي يوضع قبل الولادة، المعيارَ لحياة لا تليق بالحياة، وهو معيار استخدمه الاشتراكيون الوطنيون (النازيون). قد ينشأ مجتمع طبقي جديد مؤلفٌ من أناس معدَّلين وراثيًا ومن أولئك الذين تُركوا طبيعيين، ويأتون لهذا السبب إلى العالم أقل قيمة. من يريد في المستقبل أن يعرف هويته، سيجد نفسه مضطرًا إلى دراسة كتالوغ بمساعدته ابتعيت خصائصه. وسوف تُرفع قضايا يشكو فيها أطفالٌ أباءهم

ويطالبون بالتعويض عن الأضرار بسبب نوع الصناعة الرخيص جداً، أو أطفال - وهو ما سبق وحصل من قبل - لا يتلاءمون مع حياتهم يتقدمون بالشكوى ضد ذويهم؛ لأنهم أهملوا إجهاضهم في المرحلة الجنينية. وهكذا قد يحدث أن يصبح المرء نفسه حالة خطيرة على نفسه وعلى غيره. وفي كل الأحوال، يدخل في مجال إنتاج الإنسان عن طريق الإنسان نوع جديد من الرعاية والحيطة.

مهنيًا، تُعنى شركات الضمان بأمر الرعاية والحيطة. تُحتسب في هذا الفرع التجاري المخاطر الناجمة عن منتَج احتمال ظهور ضرر ومقدار الضرر نقديًا. كم يبلغ التعويض النقدي للضرر في حالة إنسان يتبين أنه سيئ الصنع؟ في الصناعة الذرية هناك مطالبة محتملة بالتعويض عن ضرر، أعني في حال وقوع كارثة نووية. واحتمالها في الحقيقة ضئيل، لكن في المقابل، إن هي ظهرت سوف يبلغ مستوى الضرر حداً تعجز عن تغطيته أية شركة تأمين. في مثل هذه الأنظمة الكبرى التي يستعصي تأمينها يدخل، في هذه الأثناء أيضًا، فرعا صناعة الكيمياء والتكنيك الحيوي.

دشنت حسابات المخاطر مدخلاً جديداً نحو المستقبل، وتسمح أيضًا بنظرة جديدة على الحاضر. وهكذا يمكن، انطلاقًا من التكاليف المحتملة المترتبة في حالة المخاطر، احتساب مقدار غلاء الحاضر. ونحن، منذ الخطط الإنقاذية للاقتصاد المالي، نعرف، على سبيل المثال، كم هو قيّم بالنسبة إلينا الحفاظ على هذه الآلة العملاقة المدمرة للقيمة: يصل المبلغ إلى المليارات. اليوم بمقدور المرء أن يقرر حقيقةً إلى متى لا يزال بمستطاعه التحمل، وإن لم يكن من الأفضل أن يغيّر المسار. وفي هذا السياق، يلاحظ المرء فجأة ما هي القوة المفجِّرة للنظام التي يمكن أن تكمن في منظور

المخاطر. فحين يُقدِّر المرء مستقبلاً في الحقل المفهومي للمخاطر، ويحسب، ويؤمِّن، ويعيد التوزيع، ويتنصل، ويتفادى، يكون له علاقة بمستقبل يجب أن يتحمل تبعته كليًا بوصفه منتَج الحاضر، وعندئذ يُطرح السؤال إن كان بإمكان المرء أن يتحمل مستقبلاً كهذا عمومًا، أو إن كان لا يزال بالإمكان تحمل مسؤوليته.

حيثما يستحل تقويم المخاطر بالمال، ومن ثمَّ لا يمكن تحمُّل مسؤوليتها، يعود الهمّ القديم بشأن استحالة تأمين الحياة في الزمن. إنها سخرية القدر أن يحظى مرة أخرى بالاعتبار ما لا يمكن حسابه عن طريق ما يمكن حسابه. الهمّ الذي أُودع في إدارة المخاطر يظهر مرة أخرى، على النحو الذي أصاب أيضًا في النهاية فاوست الذي يعمل بجدّ كبير ويغرق كليًا في مشاريعه للسيطرة على العالم. **وأنا، بشتى الأشكال المتبدلة، أُمارس عنفًا مروِّعًا.**

لا يمكن صدّ الهمّ، إنه يتسلل **عبر ثقب المفتاح**، ولا يمكن القبض عليه مثل الظل الذي تلقيه الكارثة المحتملة. **لقد امتلأ الجو الآن بالأشباح، ولا أحد يعرف سبيلاً إلى التخلص منها. وإذا ما أقبل يوم صحو نحونا ضاحكًا، ينسج الليل حولنا شباكًا من أحلام مفزعة...**[46]. تنتهي علاقة فاوست مع الهمّ في آخر المطاف بصورة تراجيدية ـ هزلية. أعمى الهمُّ هذا المعلِّم الألماني حين نفخ في وجهه. إنه يعتقد الآن أنه يصغي إلى العمال الذين يعملون، كما يؤمرون، بكدٍّ وجدٍّ في تجفيف التربة وجعلها صالحة للاستعمال. لكن الليموورات[47] هي التي تحفر في الواقع قبر فاوست. لن يمرَّ وقت طويل، حتى يكون فاوست في حلٍّ من همومه.

---

(46) Goethe: a.a.O., Verse 11391, 11410 ff., S. 328 f.

(47) الليموورات (Lemuren) في فاوست غوته هم أشباح الموتى من أشرار الناس. [المترجم]

الفصل الرابع

الزمن الاجتماعي

ما الذي تقيسه الساعة؟ سيرورات حركية منتظمة تقيس سيرورات غير منتظمة. الساعة بوصفها مؤسسة اجتماعية. إيقاع زمن النقود. نظام الزمن. الدقة الرائعة. تقويم روبينسون. التزامن. التواصل في الزمن الحقيقي. هاتف بروست والأصوات من عالم الموتى. صعوبات التوافق الزمني الموسَّع. تقويم الحاضر والماضي المخزَّن.

زمن الملل، زمن البداية، زمن الهمّ ـ لكن ما هو الزمن نفسه، الزمن الذي يشلّنا حينًا، ويحفزنا حينًا آخر، ثم يكدِّرنا مرة أخرى؟

يمكن أن نقول ببساطة: الزمن هو ما تقيسه الساعات. لكن ما الذي تقيسه الساعات؟ إنها تعطي جوابًا عن السؤال عن موضع أحداث على مقياس ما، ومن ثمَّ يتعلق الأمر بمتى، أي بالوقت؛ أو تعطي جوابًا عن السؤال عن طول العمليات في تعاقب حدث ما، أي يتعلق الأمر بالمدة التي يستغرقها. لهذا كان يحال في السابق على عمليات الطبيعة التي يبدي ظهورها المتكرر نموذجًا مشابهًا أو النموذج نفسه، مثل حركة النجوم أو الشمس، أو مثل ضربات القلب. اتُّخذت مثل هذه العمليات الإيقاعية وحدة قياس لتقسيم الزمن، ومن ثمَّ ساعةً. لكن كوسيلة للقياس، يمكن على سبيل المثال استخدام كمية محدَّدة من الرمل تمر عبر عنق ضيق، أي الساعة الرملية. وحتى في وقت متأخر، منذ القرن الرابع عشر تقريبًا، بدأ الإنسان بتركيب الساعات الميكانيكية، في البداية ساعات العجلات

مع ثقل وتثبيط، ثم بعدئذ، منذ القرن السابع عشر، ساعات البندول الأكثر دقة. لكن يبقى أن الأمر يتعلق دائمًا بعمليات حدث منتظم تقاس بمساعدتها مدة عمليات حدث آخر أقل انتظامًا.

قادت تقنيات القياس التي تزداد دقتها أكثر فأكثر إلى أن يحصل خلط في الوعي العام بين الزمن نفسه والأدوات التي يُقاس بمساعدتها. كما لو كان الزمن شيئًا يتقدم على نحو إيقاعي، مثل عقرب الثواني. هذا التعبير ينطوي سلفًا على سوء فهم. الزمن لا يخطو، بل إنه يجري، لكن هذا أيضًا مجرد مجاز لا طائل منه. الزمن هو استمرار بمقدور المرء أن يحدِّد فيه ما هو سابق ولاحق ويحسب الفترة بينهما. ولكي يمتلك شيئًا داخل فترة زمنية يكون بمقدوره حسابه، يجب أن تكون هناك أحداث، حتى ولو كانت ضربات إيقاعية للساعة أو أية اهتزازات. لقد كان واضحًا لأرسطو وجوب أن يحدث شيءٌ ما، عندئذ حصرًا يمكن الحديث بشكل معقول عن الزمن. إذ ليس هناك فراغ، أو زمن خالٍ من الأحداث، أو زمن لا يحدث فيه شيء. يقول أرسطو: **ذلك أن الزمن هو عدد مرات التغير فيما يخص الماقبل والمابعد**[48].

يجتمع الزمن والعدد معًا لدى أرسطو. بالنسبة إليه، يمكن وصف الزمن في سلسلة من النقاط القابلة للحساب، والتي تكون في كل مرة سابقة أو لاحقة. إذا كان الزمن - وفق تعريف أرسطو - هو هذا الوسط الذي تتم فيه الأحداث، فإن هذا يعني أيضًا أن الزمن يجب ألا يختلط مع القوة التي بحكمها تجري الأحداث. وبهذا يتضح لنا هذا الخطأ من خلال اللغة. يستعمل الزمن بوصفه

(48) Aristoteles, Physik IV, II, 219b, 219b, 219b. Zit. Ritter et al.: Historisches Wörterbuch der Phylosophie Band12, S. 1199

ذاتًا نحويَّة تقوم بشيء ما وتؤثر. يمنح النحو الزمنَ طاقة خلاقة؛ تلمع من خلال ذلك فكرة الله بوصفه العلة الأولى والمحرك الأكبر، ذلك لأن الزمن يُفهم خطأً على أنه ما يُنتج الأحداث بالذات. في السابق كان الحديث أيضًا عن وفرة الزمن. على هذا النحو، يختلط الزمن الذي يحدث فيه شيء مع تصور زمن مزود هو نفسه بقوى خلاقة. كنا في سياق البدء قد تناولنا مفهوم الزمن في فلسفة برغسون. يحاول المرء فَهْم الزمن، لكنه لا يحصل إلا على إدراك الأحداث التي تحدث فيه، ولأن من الصعب فهم الزمن بوصفه مجرد وسط، يحوِّله المرء إلى فاعل لا يمكن أبدًا إدراكه بصورة مباشرة، بل يُدرَك في تأثيراته فحسب.

إذا كان من الصعب فهم الزمن نفسه، فالأمر ينسحب على الساعات أيضًا. فهي تمارس، عندما توجد، سلطة كبيرة في الحياة المشتركة للبشر. إنها حقيقة اجتماعية لتنسيق التضافر بين الناس وتنظيمه. إنها تنسق النقاط المرجعية الزمنية للحركة الاجتماعية، بادئ الأمر في الإطار المحلي. مهما تدخَّل زمن الساعات في حياتنا، فليس له صلة بظاهرة تجربة 'الزمن'، حتى لو لم يَفهم بعد كثير من الفيزيائيين الأمر على نحو صحيح. اليوم نعمل بتوقيت عالمي موحَّد؛ ونحن، إذ نستعمل وحدات قياس الزمن نفسها، نكون قد غدونا من هذه الناحية متَّفقين في الزمن. وبخلاف العملات النقدية العالمية، يمكن إعادة حساب مناطق التوقيت وحدود التاريخ، اعتمادًا على توقيت عالمي موحد، وتوحيدها من خلال معرفة قياسية.

إن لزمن الساعات حكايته الخاصة. وقد بحث بالتفصيل على نحو جيد، ولهذا يكفي أن نذكِّر ببعض النواحي القليلة التي تسمح

بإظهار التأثير الاجتماعي لمانح إيقاع توقيت الساعة. في العصر الحديث أصبحت الساعة مسيطرة، لكن سبق أن اشتكى معاصرو الزمن القديم من قياس الزمن الذي أعطته الساعات الشمسية والمائية، بوصفه تجديداً قسريا قيَّد نَظْم الحياة الخاص المألوف. اعْتُبِر الزمنُ المَقيس زمنًا عامًا، لكن، ولأن المقارنة بالزمن المقيس في المنطقة المعنيّة لم يكن قد وُجِد بعد - **سوف يتوافق الفلاسفة حتى قبل أن تتوافق الساعات**[49]، كما بَيَّن سينيكا Seneca - لم تتأسس السيطرة الاجتماعية للساعات إلا مع توقيتها الموحد الذي غطى سائر أنحاء البلاد. مع تطور نظام النقل، خصوصًا السكة الحديدية في القرن التاسع عشر، حصلت القطيعة مع تنسيق أزمنة الساعات. في الماضي أسبغت الدول الإقليمية التجانس على فضاء الدولة، واليوم حقَّقت تجانس الزمن. أدخلت إنكلترا في نهاية القرن التاسع عشر توقيت غرينتش (GMT)، وهو توقيت ساعة موحَّد، وقد سمي نسبةً إلى الجزء من المدينة الذي يوجد فيه المرصد الفلكي في لندن. في السابق، كان لكل منطقة توقيتها المحلي الخاص، ويمكن أن نتصور بحيوية كيف اعترض الناس في الأرياف بادئ الأمر، عندما كان عليهم فجأة أن يتبعوا توقيت لندن. غير أنه لا يمكن أن تكون هناك جداول مواعيد سفر منظمة من دون التوافق الاجتماعي على توقيت مشترك. الآن فقط يكون قد أضفي على الزمن فعليًا طابع اجتماعي. أصبح للزمن، بدايةً في المناطق وبعد ذلك على امتداد العالم، وحدات قياس موحدَّة، واتفق على أن يكون خط الطول صفر محور الزمن، ويمكن انطلاقًا منه تحديد التوقيت المحلّي المعني.

(49) Seneca. Zit. Whitrow: Die Erfindung der Zeit. S. 109

يعتبر إضفاء التجانس الاجتماعي على الزمن، من خلال التوقيت الموحَّد، واحداً من الأمور. وقد أمكن عن طريق ذلك ـ وهذا هو الأمر الآخر ـ تخصيص نقطة زمنية محددة للأحداث والأنشطة. بعبارة أخرى: يمكن الآن ـ لأول مرة في التاريخ الإنساني ـ تكوين الظاهرة العجيبة التي تتمثل في دقة المواعيد.

كان نظام النقل إذًا إحدى العتلات التي ثَوَّرت الساعةُ بواسطتها اقتصادَ الزمن الاجتماعي، في حين كانت الآلة العتلة الأخرى. كان المرء يقسم العمل بنفسه في العمل اليدوي القديم. أما عمال المعامل فكان عليهم أن يتوجهوا بعملهم بإيقاع الآلة البخارية. وهذا ما فَرَض هذا على الناس الدقَّة في التوقيت، وهي دقة لا تقتصر على الساعة فحسب، بل على الدقيقة ايضًا. في الثورات لم يحطم عمال الصناعة الإنكليز في القرن التاسع عشر الآلات التي كانوا يعملون عليها فحسب، بل حطموا أيضًا الساعات التي تعلو منشآت المصانع. استهدف غضبهم آلات قياس الزمن الموجودة في كل مكان، والتي كانت في الوقت نفسه رموز رقابةٍ عميقة. لكن من خلال ذلك لم تُكسر سيطرة الزمن على عملية العمل. على العكس، غدت أكثر اكتمالاً بالأنظمة التايلورية[50] لإدراك الزمن. من خلالها وجب تنسيق سير الحركة العضوية مع سير عملية الآلات من دون ثغرات: تحويل زمن الحياة بلا تلكؤ أو تأخير إلى زمن الآلة. يجب الكشف عن أي رصيد زمني مهما كان ضئيلاً، وعن فترات الراحة غير المنظورة وعن حالات التباطؤ، والتخلص منها.

---

(50) نظام تايلور Taylor System (أو التايلورية Taylorismus) هو أول نظام لتقسيم وتنظيم العمل عقلانيًا بهدف زيادة الإنتاجية، وقد سمي نسبة إلى الأمريكي فريدريك تايلور (1865-1915 م) الذي طوَّر هذا النظام. [المترجم]

ينبغي ألا يكون هناك احتكاك بعد الآن بين سير الآلة وسير الحياة، وبهذه الطريقة يُفترض أن يُستخرج من العامل أقصى ما يمكن. في عصر الصناعة الكبرى يعطي زمن الآلة هذا إيقاع الوقت للمجتمع بكليته وللأفراد. هذه المكننة أصبحت إيديولوجيا لا تتوقف أيضًا أمام العمليات الطبيعية: أُخضع حديثو الولادة سنوات طويلة لنظام تغذية مضبوط على إيقاع الساعة، وهو خطأ تمّ فيما بعد التراجع عنه، في حين صار من ناحية أخرى المسح (الذاتي) المستمر لوظائف البدن موضة.

الساعات لا تُظهر، إذًا، ما هي فحسب، بل تعمل دائمًا بشكل معياري أيضًا، وتقوم بذلك بوظيفة توجيه السلوك. في البداية كانت أكبر الساعات وأجملها أيضا تزين أبراج الكنائس، وحملت معها من هناك رسالتها المحذِّرة للبشر. بعد ذلك رأيناها في محطات القطار، وفي صالات العمل، إلى أن ظهرت أخيرًا تُسور معاصم معظم مواطني الأرض. في هذه اللحظة يستطيع الجميع أن يعرف - ويجب، قبل كل شيء، أن يعرف الجميع - ما هي الساعة التي دقَّت. هكذا عملت الساعة على نقش الزمن عميقًا في الحياة الواعية واللاواعية كحساسية زمنية وانضباط زمني. استيعاب مثل هذا الانضباط الزمني داخليًا هو، بالنسبة إلى نوربرت إلياس Nor-bert Elias، مثال مميز[51] على الكيفية التي تحمل فيها العملية الحضارية الناس عمومًا على تحويل الإكراه الخارجي إلى إكراه ذاتي. يتم استيعاب الزمن العام للساعات الذي ينظم حركة المرور والعمل ويغدو ضمير الزمن.

الساعة هي واحدة من مؤسستين تعملان على إضفاء الطابع

(51) Norbert Elias: Über die Zeit

الاجتماعي على الزمن، أمّا المؤسسة الأخرى فهي النقود. النقود هي وسيلة للتأجيل الزمني للاستهلاك المباشر. في تبادل السلع مقابل النقود تُنسف الحلقة الضيقة للاستهلاك الراهن وينفتح أفق كامل من الخيارات: بضاعة وخدمات، يمكن تبادلها مقابل النقود في مستقبل قريب أو بعيد. هذه النقود لا تنشأ إلا من تفاعل اجتماعي، والمستقبل الذي تدشنه يتحدد هو الآخر بصورة اجتماعية خالصة. الأمر يتعلق بمستقبل لا يُقْبَل إلا حيثما تقبل النقود أيضًا. قد يشعر المرء بالقشعريرة حين يفكر بمدى هشاشة أساس النقود هذا. النقود لا يُقَرّ بها بالطبيعة، بل يجب القبول بها. وعندما لا يُعمل بها فجأة، ينهار كل شيء مثل بيت من الكرتون. لقد نجا العالم حتى الآن من خبر "موت الله"، لكن يظل مطروحًا بشدة سؤال إن كان سينجو، بوصفه حضارة، من خبر "موت النقود". تدلل أمور كثيرة على أن الاستغناء عن النقود، وليس عن الله، هو الأسوأ بين الافتراضين الأساسيين للحياة الاجتماعية.

النقود تصميم اجتماعي، شيء ليس له قيمة ماديَّة في حدّ ذاته، لكنه يُمثّل قيمة يمكن مقابلها الحصول على سلع واقعية. إذا كانت العملة النقدية لا تزال تُذكّر عن بُعد بالقطعة الذهبية لحاضر واقعي، فإن الورقة النقدية تكاد ألا تحافظ، بوصفها ورقة صارت وعدًا، على الورقة، هذا كي لا نتكلم عن النقود الحديثة المدونة في قيود وسجلات، والتي تتحرك في فضاء دلالي محض: تعمل النقود طالما كان معترفًا بها بوصفها نقودًا. مع النقود يعد المرء نفسه بشيء ما في المستقبل، طبعًا في مجال صلاحيتها فحسب، وفي مجالات اللعب الاجتماعي الملائمة. تحصل على الدوام - كما هو معروف - حالات تنهار فيها اللعبة، وتفقد النقود قيمتها فجأة

بسبب تضخم كبير، وتتوقف أفعال تبادل السلع/ النقود، وتتعطل جميع أنشطة الاقتصاد. في هذه اللحظة ينطفئ الوعد المستقبلي للنقود وتصبح قطعة تنك، أو ورقة، أو شيئًا رقميًا. وكلها لا تعني عندئذ شيئًا. لكن طالما استمرت اللعبة، وكانت التخيلات معترفًا بها، أي طالما كانت النقود لا تزال تعني شيئًا، فإنها تؤكد ذاتها أداةً لإدارة المستقبل. وطالما كانت النقود مقبولة، فإنها أيضًا مرآة الماضي، لأن في تعبيرها عن القيمة تختبئ كمية محددة من عمل مبذول أو من سلع متبادلة، كان المرء قد حصل في مقابلها على النقود. تفتح النقود إذًا أفق الزمن في الاتجاهين: الماضي والمستقبل. بالنقود الراهنة، بتمامها وكمالها، يمكن أن يسوّى ماضٍ بمستقبل. وهكذا فإن التعامل النقدي ما يزال أيضًا صفقة مع المستقبل. لهذا السبب قدمت النقود بالاشتراك مع الساعة إيقاع الزمن المحدَّد اجتماعيًا.

هذا الشكل من خبرة الزمن في الحركة الاجتماعية يجعل من المشكوك فيه إظهار إن كانت خبرة الزمن الداخلية تُعَدّ موضوعيًا من التجهيز الأساسي القبْلي للوعي - كما يظن كانط ومعه تقليد فلسفي كامل - أو إن لم تكن بداية نتاج الانضباط الزمني الاجتماعي، كما يخيل إلى نوربرت إلياس. في كل حال، يخبر الإنسان الاجتماعي الزمنَ بادئ الأمر بوصفه شيئًا ذا صلة بالمجتمع، حتى عندما يشعر أحيانًا أنه منفصل عنه، مثل روبنسون كروزو.

هذا الجزء من السفينة في رواية دانييل ديفو Daniel Defoes يستقر على الشاطئ، في جزيرة منعزلة في بحر الجنوب. يُسجِّل بدقة التاريخ، إنه الثلاثون من أيلول/ ستمبر 1659. كان أحد إجراءاته الأولى إنجاز روزنامة لسبب واحد وحيد هو أن يستطيع الحفاظ

بدقة على يوم الأحد، ولكي يعطي أيضًا الحياة نظامًا داخليًا يتلاءم مع النظام الزمني للحياة الاجتماعية في الوطن الإنكليزي المحبوب. انضباط زمني إذًا، لكي لا يتوحش، ولكي يستطيع الحفاظ على العلاقة المستقرة بعالم موطنه الأصلي، وبمجتمعه وربّه. وعندما يلتفت روبنسون إلى أدواته في قياس الزمن التي صنعها بنفسه، إنما يُنشئ صلة مع الزمن الاجتماعي العام في الوعي الذي يجلب الطمأنينة والارتياح، ولا يكون قد سقط كليًا بعد من العالم المتحضر. ليس شأنه أن يجعل غموض الزمن شيئًا يخصه. روبنسون المنعزل في جزيرته لم يأخذ - وهو الذي يملك متسعًا من الزمن - أي وقت لكي يمعن فكره في غموض الزمن. قدّم له الحس العام الإنكليزي مجتمعًا كافيًا. لا يمكن تخيّل أن كيركيغارد ما قد قذف في الجزيرة. ما الذي لم نخبره عن هاوية الزمن! روبنسون الوحيد في عزلته يَعدُ اليوم والساعة، ويعرف أن هناك في مكان ما اليوم نفسه والساعة نفسها. مثلُ هذا التوافق الزمني الخيالي يواسيه، ويدخل السكينة إلى قلبه، غير أنه لا يستطيع طبعًا أن يعيش تجربته.

كانت المعايشة المشتركة للتوافق الزمني عبر المسافات ما تزال حتى وقت متأخر من القرن التاسع عشر محدودة جداً بشكل عام. مع تقنيات التليغراف والهاتف وأخيرًا التلفاز، أمكن أول مرة في تاريخ الإنسانية أن تعاش فعليًا تجربة التوافق الزمني بين نقاط متباعدة مكانيًا.

كان لظهور التوافق الزمني تأثير طاغ، كما يمكن أن يُستنتج من وصف شهير يعود إلى المرحلة المبكرة للاتصال الهاتفي. لم يكن في باريس حوالي عام 1890 إلا نحو 3000 جهاز هاتف، عندما تحدث

مارسيل بروست Marcel Proust في 22 تشرين الأول/ أوكتوبر 1896 هاتفيًا من الفندق الكبير في فونتينبلو Fontainebleau مع والدته للمرة الأولى. كانت، بالنسبة إليه، تجربة لا تنسى، تناولها مرارًا في "البحث عن الزمن المفقود"، ومشهدًا أساسيًا يشبه مشهد قطعة حلوى المادلين. في "عالم آل غورمانت" كانت الجدَّة هي من طلبت التحدث هاتفيًا مع الراوي مارسيل الذي كان في هذا الوقت يقيم في دونسيير Doncières. ما يجري وصفه هو **العملية الخرافية المدهشة**، حين يأتي فجأة صوت الشخص المحبوب البعيد عبر سماعة الهاتف مخترقًا ضجيج الخلفية العالي. لا، بل إن صوت الشخص البعيد أقرب مما لو كان الشخص يجلس أمامه. الأمر يُعزى - كما يظن الرَّاوي - إلى أن الصوت لا يتغطى بانطباعات ملامح الوجه، وإلى أنه متحرر من المكان الذي يصدر منه. لقد خرج من معطف الحياة المألوفة. وصله صوتٌ من مكان ما، من عالم الموتى. هذا القرب الشبحي يجعل الراوي حزينًا، ويغدو له مثل هذا التوافق الزمني موحشًا. الأمر في كل الأحوال يشبه ما يجري في الحكاية الخرافية، أو في ما قبل التاريخ الأسطوري. آنسات الهاتف اللواتي يوفرن الاتصالات، ويهتفن له من أعماق الشبكة **هنا مقسم الهاتف! يؤثِّرن عليه مثل دنائيد[52] الخفاء اللواتي يفرغن باستمرار جِرار الأصوات ويملأنها ويتناقلنها.** كان بروست في الحقيقة معلمًا في أن يعيش الشخصيات ويصورها في جوِّ أماكنها وأزمنتها، إلا أن مشاهد الهاتف حثَّته على أن يعيش الشخصية المحبوبة عارية، مجردة من تاريخها كله، ومجتثة من

(52) الدنائيد Danaiden أو بنات داناوس Danaus، وهو ملك إغريقي حكم مصر، حُكم عليهن - كما تقول الميثولوجيا الإغريقية - بنقل الماء من النهر إلى حوض كبير بواسطة جرار مثقوبة إلى الأبد، عقابًا لهن على قتلهن أزواجهن ليلة الزفاف. [المترجم]

الأجواء كافة. لهذا كان القلق الذي يشبه إلى حدٍّ ما ذاك القلق الذي سأشعر به يوم يتحدث المرء إلى من لم يعد في استطاعتهم الإجابة.

بروست لا يزال قريبًا كفاية من التحول، كي يشعر بجبروت العملية، حين تنفجر على نحو مباغت مجالات الزمن الخاص المحمية من خلال بعد المكان، ويقترب البعيد منه. لكن من دواعي دهشته أنه ألف سريعًا هذا النوع من الحضور الزائف، إذ سوف ينفد صبر الراوي، عندما **لا تقوم العملية الخرافية المدهشة بوظيفتها بسرعة كافية**[53]، وعندما يجب على المرء أن ينتظر تنفيذ الربط الهاتفي.

اعتدنا أيضًا منذ زمن طويل على هذا التواصل الزمني الحقيقي. يجب أن نستحضر في وعينا على الدوام أن هذه الإمكانية لا تزال حديثة. في الماضي كان المرء في كل نقطة مكانية حبيسًا في الزمن الخاص المعني. عندما يصل خبر حدث في مكان بعيد، يكون قد انتهى منذ زمن طويل. لم يكن متوافقًا زمنيًا إلا المجال الذي استطاع المرء أن يعيش تجربته وينساها مباشرة، أي حيث كان المرء حاضرًا فعليًا. وفيما عدا هذه الحدود لم يكن هناك إلّا درجات مختلفة من التأخير. جزيرة صغيرة من الحاضر يسورها محيط من الماضي. عندما سمع شيلر بأن الملك في فرنسا مهدَّد بالحكم عليه وإعدامه، أراد السفر إلى باريس كي يعظ الشعب الفرنسي بعاطفة جياشة، كما كانت طبيعته. وعندما همَّ في تنفيذ مشروعه، لا بدّ أنه قد عرف، أن الوقت كان متأخرًا جدًا؛ فقد قُطع رأس

(53) Marcel Proust: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 3, S. 182, 183, 187

الملك. لم نكن آنذاك أبدًا في مستوى الزمن، كان الوقت متأخرًا دائمًا. كان لهذا محاسن أيضًا. صحيح، أن المسافات البعيدة تؤخر التواصل، لكنها تحمي منه أيضًا. وفضلاً عن ذلك، ظلَّ سليمًا نظام آفاق الإدراك التي تبنى شعاعيًا وبتدرج غني حول مركزية الجسد الفردي. انحلَّ اليوم هذا النظام منذ زمن طويل. تزعجنا المسافة بقرب مخادع، ويخترق المتزامن الذي كنا محميين منه بفعل المسافات المكانية زمنَنا الخاص.

في الماضي، كان الحدث الذي يتأخر وصول خبره يمتلك وقتًا كافيًا، كي يرتبط بخيالات وتفسيرات. فقد كان يُشتَغل عليه كثيرًا قبل أن يصل. من خلال ذلك، لم تفقد الحوادث البعيدة خاصية البُعد أبدًا، بالضبط لأنها كانت تغتني بالأهمية، بسبب طرق التوصيل الطويلة، وتأخذ خصائص الأسطوري والرمزي. كانت اللغة في المقام الأول هي التي تتوسط هذه المسافة. كانت الوسط الذي يربط النقاط البعيدة بعضها ببعض. غير أن التمثيل اللغوي يحفظ بُعْدَ الشيء الذي يُمثله، وهو بذلك يحفظ، في توسط الأحداث البعيدة، الهالةَ التي يمكن أن تُفهم، وفقًا لتعريف فالتر بنيامين Walter Benjamin، بوصفها **الظهور الفريد لبُعْدٍ مهما كان قريبًا**[54].

أما اليوم فإن إنتاج التوافق الزمني، عبر التواصل في زمن حقيقي، هو سمة أساسية لعالم الحداثة. عندما يختلط القرب والبُعد في أفق الإدراك الموسَّع اصطناعيًا، يتأثر التوجه بإحداثيات المكان والزمان المعهودة. وهي عملية كان غوته قد استشعر إشكاليتها قبل

(54) Walter Benjamin: Die Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1916), S. 18

نحو قرنين من الزمن. جاء في روايته "سنوات تعلم فيلهلم مايستر": **ولد الإنسان لشرط محدّد؛ يستطيع أن يدرك أهدافًا بسيطة وقريبة ومحددة، وهو يعتاد على استعمال الوسائل التي يجدها في متناول يده مباشرة؛ لكنه إذ يصل إلى الرحابة، لا يعرف ما يريد ولا ما يجب عليه ان يفعل، وسيّان تمامًا، إن ذُهل بكثرة الأشياء أو غُلب على أمره من خلال عظمتها وجلالها. إنه حظُه العاثر دومًا حين يُدفع إلى السعي نحو شيء لا يستطيع أن يربط نفسه به من خلال نشاط ذاتي منتظم**[55].

أصاب غوته هنا، كما في كثير من الأحيان، عين الحقيقة. هناك مدى لحواسنا، ومدى للفعل المسؤول للفرد، دائرة حواس ودائرة أفعال. يمكن القول بتبسيط كبير إن المثيرات يجب أن تُنْقل بكيفية ما. أصلاً بصورة فعل ـ ردّ فعل: الفعل هو الاستجابة الملائمة لمثير. ولهذا تنسق بعضها مع بعض أيضًا دائرة الحواس التي نستقبل بها المثيرات ودائرة الفعل التي تُنقل بها. ينطبق هذا على العلاقة الأساسية الأنثروبولوجية التي لم يوسع الإنسان فيها بعد دائرة الحواس بثبات من خلال تطوير معزِّزات الإدراك. ليست وسائل التواصل البعيد سوى أعضاء اصطناعية توسع مدى الإدراك. إنها تُمكّن كمّ المثيرات والمعلومات من تخطي دائرة الفعل المحتملة على نحو درامي. دائرة الحواس التي اتسعت على هذا النحو اصطناعيًا، انفصلت كليًا عن دائرة الفعل، مع ما يترتب على ذلك من أن المرء لم يعد بوسعه أن يستجيب بفعله بعد ذلك بما يلائم المثير في دائرة الحواس الموسعة، وينقل التنبيه إلى الفعل. وفي حين تختفي من

(55) Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre, Sechstes Buch, Bekenntnisse einer schönen Seele, Münchner Ausgabe Band 5, S. 408

ناحية احتمالات الفعل الفردي، يعمل من ناحية أخرى منطقُ طوفان المعلومات والصور الجارف الذي لا هوادة فيه على زيادة توريد المثيرات. ينبغي أن يكون الأمر كذلك، لأن عارضي الإثارة يتنافسون في الحقيقة على المصدر النادر 'الانتباه' لدى الجمهور. لكن هذا الجمهور الذي اعتاد في هذه الأثناء على الحوادث المثيرة، وغدا مدمنًا عليها، راح يطالب بجرعة أعلى من الإثارة؛ أي بدلًا من ردّ الفعل: توريد الإثارة.

يتساءل المرء طبعًا، ما الذي يحدث للمثيرات التي لا يمكن تصريفها من خلال فعل ملائم. يصبح المرء عديم الحساسية، ويغدو خامدًا. ومع ذلك تُخَلِّف المثيرات المستمرة آثارًا وراءها، إنها تُخزَّن في مكان ما فينا، وتشكل بؤرة اضطراب مع استعداد للإثارة حرّ الحركة، ولا تربطها بموضوعاتها المعنية إلا صلة واهية. يغدو المرء - كما بيَّن غوته - **مذهولًا**: يصبح المرء في حالة من الاستعداد للإثارة، ويستهلك بلهفة سيلاً من الأحداث المثيرة، ويغدو بصورة خفيّة هستيريًا ومعرضًا للهلع. على هذا النحو، ينشأ الحاضر الفضولي لواقع كوني بوصفه مسرح إثارة. إنه في الحقيقة ليس مسرحًا، بل في كثير من الأحيان جدية دموية، لكن بسبب نزع بُعد المسافة من خلال القرب الموهوم لا يمكن أن تُدرك الأحداث بصورة أخرى غير كونها مسرحًا، إذ لا يحتمل أي إنسان مثل هذا العدد الكبير من الحالات الجدية. ينتج هذا أيضًا أخلاقية سياسية محددة، أخلاقًا بعيدة في زمن الرؤية عن بعد. لقد كُتب الكثير عن تحول قيادة الحرب في عصر وسائل الإعلام في ظل التوافق الزمني. لهذا تكفي هنا الإشارة إلى أن قيادة الحرب تمثل في ظل قلة الاتصال بالأرض - إدخال الصواريخ وقاذفات القنابل والطيران

المسيَّر - التناسب الواقعي للالتزام الأخلاقي في مقعد مشاهدة التلفاز، حيث لم يعد يوجد على العموم اتصال بالأرض. هكذا تولّد الحروب، في ضوء شروط التلفاز، النموذج الجديد لعربة المعركة الإعلامية، النموذج الذي يقدم المعلومات كونيًا، وينطوي على دافع أخلاقي عال، إلا أنه فعليًا لا يفقه شيئًا. على هذا النحو، لا يمكن إطلاقًا جعل كثير من الحاضر الكوني حاضرًا بصورة ملائمة. لهذا السبب تتشكل أعمال روتينية جديدة تسمح بالاشتغال بمهارة مع القرب والبعد، ومع الخاص والكل الكبير، وتسمح بتغيير الصيغ والأشكال من دون ضجيج. يتعلم الإنسان، بوصفه كائنًا مهيئًا للهمّ، أن يهتم الآن أيضًا بمستقبل الكوكب. لن يخبر بعد الان كواليس التهديد الكوني - من الكارثة المناخية وصولًا إلى الانفجار السكاني، ومن الإرهاب الذي يعمّ العالم وصولًا إلى الفجوة في تمويل معاشات التقاعد - كل واحد بمفرده أو في جماعة منظورة، بل ستصبح بالنسبة إلينا، في التوافق الزمني المرتبط بوسائل الإعلام، حاضرًا معيشًا بصورة مشتركة.

يقود هذا إلى الإعلاء من شأن الحاضر. ألم يكن الحاضر ملحًا دائمًا؟ كلا، لم يكن كذلك. ثمة حقبة، هي العصر الوسيط في أوروبا وصولًا إلى أوائل العصر الحديث على سبيل المثال، كان فيها الماضي مسيطرًا إلى درجة أن الحاضر آنذاك كان يشعر أنه سريع الزوال، ويكاد ألا يكون قادرًا على تطوير وعي بذاته. كان المرء يشعر بنفسه دميةً، أو ظلاً في مسرحية من عصر آخر. وكان يعيش في فضاء صدوّي، يردِّد صدى الأصل والوعد. أوضح راينهارت كوزيليك هذا مرةً بصورة مؤثرة في لوحة ألبريشت ألتدورفر Albrecht Altdorfer التاريخية العظيمة لعام 1529 حول معركة الإسكندر[56] عام 333

(56) Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft, S. 17 ff.

ق م. تقدم اللوحة صورة لحظية للمعركة العارمة القوية مع مئات من شخصيات فردية مرسومة بدقة، وقد أنجزت بحسب تواريخ قديمة، أي وثائق ترسم في كلمات فترة زمنية، وتحاول بذلك تثبيتها. لكن من دون التوضيحات المعطاة في اللوحة ذاتها، لا يمكن للمرء على الإطلاق أن يعرف أن الأمر يتعلق بتلك المعركة القديمة الشهيرة التي كان من المفترض أن تودي بإمبراطورية فارس. الفرسُ الذين تصورهم اللوحة قد يكونون الأتراكَ الذين حاصروا فيينا عبثًا في العام الذي ظهرت فيه اللوحة، ويشبه قادةُ الجيش الإغريق الذين صوَّرتهم الأمراءَ والفرسان في العصر الحاضر. إلا أن الأمر ليس كما لو أن الحاضر يعتبر نفسه مهمًا إلى هذه الدرجة ولهذا ينضوي الماضي في معطفه. على العكس: في الجديد يعود القديم ثانية. لا جديد تحت قبة السماء. يتكرر في المزاعم الذاتية الناجحة في الحاضر (1529) ضد حملة الأتراك حدثُ إسوس Issus قبل 1900 سنة تقريبًا. الحاضر ليس على الإطلاق حاضرًا تمامًا، فالماضي يبرز فيه بشدة، وكذلك أيضًا المستقبل. معركة الإسكندر تهيئ في الحقيقة مسبقًا المعركة الراهنة التي تجري على حدود فيينا، لكنها أيضًا مقدمة للصراع النهائي بين المسيح والمسيح الدجال الذي تنبأت به رؤيا يوحنا. وعلى هذا النحو، يسيطر الحاضر المعني من البداية ومن النهاية تمامًا، ويكاد ألا يكون بمقدوره أن ينتشر في مواجهة ماضٍ قوي ومستقبل عاتٍ أيضًا.

بخلاف ذلك أيضًا كان الأمر يتوقف دومًا في ما قبل العصر الحديث على تقديم تجديد بوصفه إعادة إنتاج. وهذا ينطبق أيضًا حتى على النهضة التي حملت الكثير من الجديد، والتي آمنت فيما يخصها بالذات بأن الإنسان كان على طريق العودة إلى الأصول.

فيما مضى كان الجديد يتطلب التأسيس، وليس استمرار القديم، كان هذا بدهيًا بداية الأمر. المسألة معكوسة اليوم؛ فالتقاليد هي التي يتعين تسويغها، وليس التجديد. كلما كانت شبكات التواصل أكثر كثافة وانتشارًا، أي الأفقية، يصبح الجديد في كل مرة أكثر سيطرة إزاء الماضي والمستقبل، أي إزاء العمودية. سابقًا قلّد الإنسانُ الماضي أو الأفكار المثالية، أمّا اليوم فيقلد الحاضر. كذلك تؤدي وسائط التخزين إلى إزاحة الماضي. إنها ترسم أحداثًا لا نظير لها في فيلم، أو صورة، أو وثيقة صوتية. وفي هذا يبدو أن لاعكوسية جريان الزمن قد أُلغيت تمامًا. يمكن إعادة إنتاج حدث لحظة ما. يترتب على ذلك نتائج بالنسبة إلى الواقع المعيش على نحو مباشر. من المؤكد أننا لن نستطيع بعد الآن أبدًا أن نصغي لحدث موسيقي، لهذا الزمن الذي أصبح مسموعًا، مثل الناس في زمن أسبق الذين لا بد أنهم حسبوا أنهم شاركوا في حدث فريد لا يتكرر. في السابق كان هناك أيضًا وسائط تخزين ـ النوتة الموسيقية، الكتاب، الرسالة، الصورة ـ لكن، ولأنها كانت أقرب إلى الندرة، كان لها تأثير الهالة، وكانت أحيانًا مقدسة أيضًا، إلا أنها لم تكن يومية في كل الأحوال. غير أن التقنية الحديثة تسمح بإعادة الإنتاج يوميًا، الأمر الذي يفضي إلى اختفاء هالة الفرادة. نحن نعيش طبعًا ويدنا على زر الإعادة، ويتسلل الشعور كما لو كان يمكن ببساطة أيضًا تكرار الحياة التي لا تُستعاد.

يغدو الماضي في عصر استنساخه التقني ـ كي نغيِّر صياغة فالتر بنيامين ـ شيئًا بمقدور المرء ـ كما يبدو ـ أن يستحضره متى يشاء. وهذا يُسهم أيضًا في الإعلاء من شأن الحاضر.

نوجز القول: الزمن الاجتماعي يعني تربع الحاضر على عرش

السلطة، ويعني تخزين الماضي، وإدارة المستقبل، ووضع شبكة متماسكة من قواعد زمنية. يزداد ضغط الزمن المنتَج اجتماعيًا. لكن ما هو على وجه الدقة هذا الذي يسبب الضغط، حين يزداد ضغط الزمن؟ من أين يأتي التسارع؟

الفصل الخامس

الزمن المُدار

أسيرٌ في خطط زمنية. حين يضيق الوقت من منظور تاريخ الخلاص، والتاريخ و الرأسمالية. الدَّين والقرض. زمن الاقتصاد المالي. تسارعات. سرعات مختلفة. التوقف الخاطف. سكة الحديد. هجوم الحاضر على ما تبقى من الزمن. نقدٌ رومانطيقي: عجلةُ الزمن التي تدور بسرعة.

نعيش اليوم تحت حكم زمن صارم. وقت عمل منظم بدقة، ومثله وقت حر، ووقت للمدرسة والثقافة. خطط زمنية منسقة بدقة في الحركة وفي الإنتاج. في كل مناسبة يتعيَّن احترام المدد والآجال، وعلى وجه الخصوص في الامتحانات وفي القروض الائتمانية. وفي الاقتصاد التنافسي يتوقف الأمر على كسب الوقت ووصول المنتجات الجديدة باكرًا إلى السوق، وعلى ترجمة الابتكارات بالسرعة القصوى. تتكثف شبكة الروابط الزمنية، ويشعر الفرد أنه أسيرُ خططٍ زمنية، قرَّر بعضها بنفسه وفرض بعضها آخرون. هكذا يجد المرء نفسه مضطرًا للتفكير باستمرار في الزمن، وكيف يستفيد منه بصورة مثالية، وأين يمكنه توفيره أو إن كان يحق له تقديمه لشخص آخر. تحت ضغط الزمن هذا، يتحول الزمن إلى موضوع يستطيع المرء أن يتعامل معه بوصفه شيئًا، حين يقوم بتقسيمه وتبديده وتقويمه وإدارته. وهو شيء يتَّسم في المقام الأول بالمحدودية.

الزمن محدود. كيف يكون الزمن محدوداً على العموم؟ الزمن

نفسه لا يمكن أن يكون محدوداً، إنه لا يصبح محدوداً إلا بالنسبة إلى مشاريع معينة. كل نشاط وكل حدث يتطلب فترة محدَّدة. إذا كان الزمن المتاح قليلاً جداً، لأن أنشطة وأحداثًا أخرى، على سبيل المثال، تتطلب في الوقت نفسه زمنًا، يصبح الوقت محدوداً. وقد يكون محدوداً أيضًا ـ وهذه هي الحالة الأكثر شيوعًا ـ لأن المرء لا يقدِّر المدَّة التي يتطلبها مشروع ما على نحو صحيح. المحدودية ليست في كل الأحوال خاصية الزمن، بل مشكلة تظهر مع استثماره. محدودية الزمن تُصنع صناعةً، إنها ليست معطى، بل هي واقعة بكل ما للكلمة من معنى. محدودية الزمن هي نتاج إدخال الزمن في النظام الاجتماعي وتصنيعه. يصبح الزمن محدوداً للأفعال فحسب، والأفعال وحدها هي التي تسبب محدودية الزمن. عندما يصبح الزمن محدوداً تقريبًا لجمع القشّ وخزنه قبل العاصفة، فإن السبب ليس العاصفة فعليًا، بل مشروع الحصاد في هذا الوقت تحديداً. يمكن أن يكون الزمن محدوداً أيضًا حين يجري التنافس على استخدام فترات زمنية محدَّدة، كما الحال عندما يصبح موعد افتتاح عيادة طبية مطلوبًا من مرضى كثر. محدودية الزمن التي تظهر في أنساق أفعال هي ما يَنتج عنه تشييئ الزمن، وصولاً إلى تحويله إلى سلعة، كما لو كان الزمن بضاعة نادرة يجب على المرء أن يبيعها بسعر غال قدر المستطاع، وبمقدوره أن يجعله نادرًا شأن سلع اقتصادية أخرى كي يرفع ثمنه.

لكن من المحتمل أن تخفي محدوديةُ الوقت هذه المشروطة بالإدارة الاجتماعية المشكلةَ الوجودية التي تتمثل في حقيقة أن زمن الحياة الخاص سيبدو للإنسان بالضرورة محدداً على الدوام، لأنه يعرف أن أجله محدَّد بالموت، ولديه عادة مشاريع أكثر مما

يملك من الوقت لتحقيقها. في مسرحيات الأسرار ومسرحيات المعجزات[57]، كان هناك كثير من المشاهد الهزلية المتنوعة، مثل حاصد الأرواح الذي يقترب من كل واحد، ويقول له من يقترب منه بسرعة، وقد امتلأ خوفًا، إنه ليس لديه وقت ليموت، ولا يزال عليه أن يهتم بأشياء كثيرة.

تغطي محدودية الوقت المشروطة اجتماعيًا في الإدراك اليومي المشكلة الوجودية، كي تحملها ثانيةً إلى الوعي بصورة غير مباشرة. ولمّا كان المرء لا يحب أن يتذكر الأجل النهائي، فهو يندفع بطيب خاطر لإنفاذ الآجال التي صنعها بنفسه. أريد أن آخذ بعض الوقت لنفسي - هذا ما يقوله المرء - لكنه سرعان ما يتوقف عن ذلك ويتوجّه إلى انشغالاته المألوفة. لماذا؟ ربما لأن الواقعي يُلهي ويُشتّت، في حين يكون الشخصي أقرب إلى الوجود، وهو لهذا السبب يُظهر الأَجَلَ الوجودي بوضوح أكبر أيضًا. إذا كان الشخص لا يريد أن يتذكر موته الخاص، يجب عليه أن يحذر محاولة كسب الوقت لذاته. الاغتراب يقي من الوجودانية، لهذا السبب اعتبر هايدغر، على العكس، الاستباق نحو الموت أداءً عاليًا للأصالة. في كل حال، تنطبق على ذلك قاعدة يعبّر عنها بيت الشعر: **لا يرى المرء في معظم الأحيان/ نهاية الحياة/ بسبب المواعيد النهائية اليومية**[58].

كان الحديث حتى الآن عن محدودية الوقت في النظام الاجتماعي الراهن، وعن محدودية الوقت بوصفه مشكلةً وجودية. إلا أننا، بإلقاء نظرة راجعة على القرون السابقة، نكتشف شكلين آخرين

---

(55) هي نوع من المسرحيات الدينية ظهر في القرون الوسطى، تعالج مسرحيات الأسرار أحداثًا مستمدة من الإنجيل، بينما تتناول مسرحيات المعجزات موضوعات مستمدة من حياة القديسين. [المترجم]

(58) zit. Weinrich: Knappe Zeit, S. 189

من محدودية الوقت لا يلفتان الانتباه كثيراً في الوقت الحاضر، لكنهما مع ذلك ما يزالان يمارسان تأثيرهما بشكل خفيّ: محدودية الوقت في فهم الزمن التاريخي، وفي فهم زمن الخلاص التاريخي.

ولكي نبدأ بزمن الخلاص التاريخي نقول إن الأمر يتعلق بحسب المعتقد المسيحي بذلك الزمن الذي يتبقى لنا حتى عودة السيد المسيح، وحتى يوم الحساب. هذا الزمن كان محدوداً، لأن المرء لم يعرف متى يأتي السيد. يجيء المسيح - كما يعلمنا بولص - فجأة، وعلى نحو غير متوقع، **مثل لصٍّ في الليل**[59]. بالنسبة إلى المسيحية الأولى، كان هناك إذاً توقع قريب، فالمرء كان يحسب حساب العودة القريبة والخلاص. التاريخ في غرفة الانتظار، والباب قد ينفتح في أي لحظة ويُنادَى المرء إلى غرفة العلاج. وكي يكون من بين المختارين من الأفضل له أن يستغل زمنه من أجل العودة الداخلية الجذرية.

كان هذا ضيق الزمن الآخر الذي لم يتغير فيه بعد ذلك، من حيث المبدأ، شيء سوى أن التوقع المحتمل قد خاب، وأنه كان على الغرب المسيحي أن يتكيف مع تمديد فترة توقع الخلاص وجعلها مفتوحة. في ظل هذه الظروف أيضًا، لا تزال هناك ضرورة للاستفادة من زمن الحياة لأجل الخلاص الروحي. لكن الوقت محدود دائمًا لأجل ذلك، لأن المرء لا يعرف في الحقيقة متى تأتي نهايته. لهذا وُضع، قبل نظام الزمن الاقتصادي للعصر الصناعي بزمن طويل، نظامُ زمن خلاص اقتصادي يشتمل أيضًا على محظورات تضييع الوقت الصارمة. لا، بل ضاعف عالمُ التديّن الذي غدا داخليًا من خلال البروتستانتية حساسيةَ الزمن، وزاد

(59) Paulus: I. Thessalonicher 5,2

من حدَّة ضميره. بالنسبة إلى الكهنة، كان تضييع الوقت خطيئة ثقيلة، فهم يقولون إن الفترة الزمنية **قصيرة إلى ما لانهاية، وثمينة لتثبيت السعي الخاص** لنيل حالة الغفران. **خسارة الزمن، من خلال جلسات الأنس والسمر، ترف "الثرثرة العفنة"، وحتى من خلال نوم أكثر مما تقتضيه الصحة، هو أخلاقيًا أمر مستنكر بالمطلق**[60]. اعتبر ماكس فيبر Max Weber هذا النفور من تضييع الوقت المرتبط بتاريخ الخلاص شرطًا روحيًا لأخلاق الزهد في الرأسمالية العصرية.

وقد تكون حالات النفور من تضييع الوقت وتبديده المستمرة إلى اليوم بقية من هذا الشكل التاريخي الخلاصي؛ فهي صدى قلق قديم أصبح دنيويًا تمامًا. أشار نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann إلى المسألة الغريبة التي تتمثل في بقاء هذ القلق، على الرغم من أنه لم يعد هناك أي تهديد بنهاية العالم أو بيوم الحساب. يبدو - كما يَستنتج لوهمان - أن تصور ترف الوقت يجب أن **يُحظر، لا بل يجب في الحقيقة أن يحظر أخلاقيًا**، لأنه لا يتفق - برأيه - مع الضرورات البنيوية للمجتمعات الحديثة. وحتى عندما لا يكون الخلاص الروحي معرضًا للخطر، يمكن للمرء أيضًا أن يخسر الوقت، وهو أمر سيّئ بما يكفي. نحن نعيش - كما يقول لوهمان - في عصر إيديولوجيا السرعة **المتغيرة الهدف**. الهدف غير مهم، الأمر المهم هو إنجازه بسرعة.

حوّل العصرُ الحديث تفسيرَ تاريخ الخلاص القديم إلى عملية تقدمية تاريخية هادفة. مع بداية عصر الآلات تَصوَّر الإنسان التاريخ عمومًا بوصفه نوعًا من آلة تسير وفق حتمية صارمة

(60) Zit. Rosa: Beschleunigung, S. 93

وتنتج تقدمًا، عندما يعرف الإنسان فقط كيف يستعملها على نحو صحيح. بدا التحكم في التاريخ ممكنًا على نحو غير مسبوق. نتج عن ذلك أنواع مستجدة من ضيق الوقت ومحدوديته. كيف يخدم المرء التقدم، وكيف يُسرّعه إن أمكن، وما هي القوى التي تحاول إعاقته والتي يجب محاربتها وتعطيلها؛ كانت هذه هي الأسئلة التي وجب على الفاعل الذي يعي التاريخ أن يطرحها على نفسه. كان الوقت ضيقًا، وكان يمكن للمرء أن يفوِّت اليوم التاريخ، كما يفوِّت قطارًا. كما أن من كان يثق بمنطق التاريخ ويركن إليه، كان لا يزال مطلوبًا بوصفه مولِّد الجديد. كان يجب على المرء أن يكون حاضرًا روحيًا للخدمة في اللحظة المناسبة. كما كان عليه أن يتكيف أيضًا مع إيقاع آلة التاريخ. تذرّع روبسبير Robespierre في الثورة الفرنسية ولينين Lenin في الثورة الروسية بضيق الوقت. كان الإرهاب الذي أطلقا العنان له، من هذا المنظور، طريقة لتوفير الوقت والتسريع أيضًا. كان هذا اقتصاد زمن ثوري للعملية القصيرة. أعمل روبسبير المقصلة، وأطلق لينين فرق الإعدام رميًا بالرصاص. كان ميخائيل غورباتشوف فيما بعد هو من قُيِّض له أن ينزل الوعي الذي تراكم منذ ذلك الحين في هذه الصياغة: **من يأتِ متأخرًا، تعاقبه الحياة.**

الزمن الذي يعمل للثورة له فرصه، إنه ينكمش أحيانًا على اللحظة الثورية، على الفرصة الملائمة التي تقدم ذاتها للقبضة الجسورة. في العصر الإغريقي القديم، أطلق المرء على الوقت، بمعنى اللحظة المناسبة، اسم الكايروس Kairos، ومثَّله تصويرًا في هيئة رأس عليه خصلة من الشعر مسبلة على الجبين، يتعين القبض عليها ببصيرة حادة. الثورات هي، في معظم الأحيان، وسيلة دموية لتسريع التاريخ في ضوء شروط محدودية الزمن. في مثل هذه

الحالات، حيث يتطلب استمرار السائد التعليل، ولا يكون بدهيًا إلا التغيير والتجديد، يمكن بالنسبة إلى من يراهن على التغيير ألا تسير الأمور بالسرعة الكافية.

مع الثورة الفرنسية، لحق بأوروبا القديمة تسريع تاريخي أنتج أسلوبًا سياسيًا جديدًا. والسياسة التي كانت حتى الآن من اختصاص البلاط، غدت اليوم شأنًا عاطفيًا للمواطنين والفلاحين أيضًا. يأمل منها المرء تحقيق التحرر الشخصي والتحسينات الاجتماعية بأسرع ما يمكن، والأفضل في زمن حياته الخاص. وينبغي أن يكون واضحًا للمرء ما يترتب على هذا الانقطاع التاريخي من تسريع عنفي للسياسي. تُوَجَّه اليوم إلى السياسة أسئلة المعنى التي كانت ذات يوم من اختصاص الدين. تحولت ما تسمى الأسئلة الأخيرة إلى مهمات سياسية يومية: فـ "**حرية، مساواة، إخاء**" شعار سياسي، يكاد لا يمكن إنكار أصله الديني. السياسة اليوم هي التي تَعِد بنوع من الخلاص. كان التاريخ حتى اندلاع الثورة الفرنسية، بالنسبة إلى معظم الناس، حدث بطيء كسول، تقطع مساره بعضُ الاضطرابات القَدَريّة التي تحل بالبشر مثل كوارث طبيعية. مع أحداث 1789، ظهرت، بدايةً على نطاق واسع، رؤيةُ إمكان صناعة التاريخ. القَدَر ليس شيئًا آخر غير السياسة، كما أعلن نابليون. فهي تغدو محرك التسارع في مجال يأخذ فيه التطور الاقتصادي والاجتماعي والتقني سيرَه باتساع وسرعة لم يكن تصورهما ممكنًا حتى ذلك الحين.

في البيان الشيوعي لماركس وإنغلز توجد الصياغة الكلاسيكية التي تعبِّر في هذه الأثناء عن تسارع العالم البرجوازي: **التثوير الدائم للإنتاج يميز الحقبة. تنحلّ كل العلاقات التقليدية الباهتة وما يتبعها من تصورات ورؤى قديمة مبجلة... وكل ما**

كان مكينًا ومستقرًا يتطاير هباءً منثورًا، وكل ما كان مقدسًا يغدو مدنسًا... فقوى الطبيعة التي رُوضّت، والآلية التي عُمِّمت، والكيمياء التي طُبقت على الصناعة والزراعة، والملاحة البخارية، والسكك الحديدية والتلغراف الكهربائي، وإحياء القارات التي كانت مواتًا، وتسخير الأنهار للملاحة، وإخراج شعوب بأكملها من باطن الأرض؛ فأي قرن سالف كان يحْدس أن قوى إنتاج كهذه تهجع في صلب العمل الاجتماعي[61].

ما يظهر هنا هو دينامية تسارع لا تنطلق من تحديد هدف، كما هي حال تاريخ الخلاص ومفهوم تاريخ التقدم، بل تدفع إلى حدٍّ ما في ظهر الفاعلين بوصفها منطق العملية الإنتاجية الذي يمكن وصفه على النحو التالي: الاقتصاد السابق الذي يغطي الحاجة انفصل في عصر الصناعة عن العملية الاقتصادية التي تعمل من خلال استغلال رأس المال، والتي تُطلق دينامية تسارع ضخمة، لأن رؤوس الأموال المستثمرة يجب أن تدرَّ ربحًا في المنافسة بأسرع وقت ممكن. على هذا النحو فقط يمكن التغلب على المتنافسين. يتوقف الأمر على تفوقات زمنية. وهنا تقوم إدارة الاقتصاد الرأسمالي من نواح عديدة على استغلال هذه الأفضليات الزمنية التي تتمتع بمثل هذه الأهمية الوازنة، بحيث أصاب كارل ماركس بقوله الذي لا يزال ساري المفعول حتى اليوم إن كل الاقتصاد أصبح في نهاية المطاف اقتصاد زمن. يبيع المشتغلون وقت عملهم وكفاءتهم إلى رأس المال، ويفضي ذلك، بالارتباط مع عمر الآلات وإنتاجيتها، إلى زيادة الإنتاجية. هكذا يَدخل الزمن إلى صلب النظام الاقتصادي ويتحول إلى قيمة يمكن حسابها وبيعها وشراؤها أيضًا. يغدو الزمن سلعة،

(61) Karl Marx/ Friedrich Engels: Werke (MEW) Band 4. S. 467, 465

الزمن من ذهب. ولأن زيادة الإنتاجية تخلق فوائد تنافسية تتمثل في الوصول السريع إلى السوق، وبثمنٍ أقل وبمنتجات مبتكرة، ينشأ إكراه اقتصادي للتسريع في طرق الإنتاج وفي تبادل المنتجات. كما يجري الاهتمام أيضًا بتقصير فترة صلاحية المنتجات. ولهذا يُعدّ اقتصاد الهدر جزءًا من اقتصاد التسارع. تنتج عن التسارع الموجات الأولى من أكوام القمامة المهولة، والتي تزداد ضخامة باستمرار: لا يترك الإنتاج ما هو ماضٍ فيه - أي القمامة - وراءه فحسب، بل يدفعه أمامه أيضًا. ماضينا - بوصفه قمامة - هو مستقبلنا أيضًا.

لا تتكدس في المستقبل، إذًا، أكوام القمامة فحسب، بل تتجمع أيضًا مواعيد تسديد القروض الائتمانية. القرض الائتماني عامل آخر للتسارع.

تعد القروض الائتمانية دائمًا جزءًا من العمل الاقتصادي والتجاري. إنها تمكّن الأنشطة الاقتصادية والاستهلاك. النظام الائتماني هو، بالمعنى المبالغ به، تدبير اقتصادي مع المستقبل. قامت وسائل الائتمان المتداولة حتى الآن على خلق قيمة كان يتعيَّن أن تحصل سلفًا في الوقت المعني، ولهذا كانت متاحة لتمويل مشاريع أخرى. إنها تقوم، إذًا، على خلق قيمة في الماضي. يجري التلاعب بمثل هذه القيم دائمًا، أي تُمارَس أعمالٌ في المستقبل مع زيادات محتملة في القيمة. على سبيل المثال، تَرقَّب طاليس - مؤسِّس الفلسفة الغربية - بمساعدة رصد الطقس والحساب الفلكي أن يكون موسم الزيتون غنيًا، واستأجر، مستعينًا بقروض، عددًا كبيرًا من معاصر الزيتون. جاء توقعه على النحو التالي: الموسم كان جيدًا والمعاصر قليلة، بحيث حقَّق طاليس الذي أعاد تأجيرها ربحًا وفيرًا، وأصبح رجلاً ثريًا، وبرهن مرة أخرى على أنه يستطيع أن يتوقع على نحو جيد فلسفيًا وتجاريًا أيضًا.

في مجال التوقع، طرأت تغيرات دراماتيكية في الزمن الحديث. هذا المجال أعطى في السابق **رأسمالية الادخار**، كما أطلق عليها رالف دارندورف Ralf Dahrendorf. لكن المسرح أخرج مع **رأسمالية الاستدانة** (الضخ) معطى جديد. الآن يتم الانتقال، فيما يخص خلق القيمة، من الماضي إلى المستقبل، وسوف تُضخّ في النظام على نطاق واسع قروضٌ ليس لها أي أساس في خلق قيمة منجزة سلفًا، بل تقوم على خلق قيمة مرتقبة. المستقبل يُستهلك اليوم سلفًا ويتعثر. لم تكن ما تسمى المنتجات المالية المتداولة التي كادت أن تودي بالنظام المالي في الأزمة الأخيرة منتجات حقيقية، بل شبكة حلزونية من التوقعات والوعود؛ أشباح وأطياف ليست من الماضي، بل من المستقبل. استهلك المرء المستقبل، كما يفعل في الدّيْن الحكومي وتدمير البيئة التي تُورث للأبناء والأحفاد بوصفها نفايات سامة وحسابات مفتوحة. موقف **استهلكْ اليوم وادفعْ غدًا**، يشمل جميع المواطنين ويمكّن من إنشاء سوق ائتمانية ضخمة، حيث يستطيع الفاعلون جني المال من المال الذي ليس لهم، والذي لا يوجد أصلاً البتّة.

ليس انهيار هذه الأعمال شيئًا آخر غير أزمة مشروعية القيم. يلاحظ المرء أنه لم تكن هناك منذ وقت طويل قيم كثيرة، مثل تلك التي يجري تداولها في النظام. وهذه المعرفة تبدو سلفًا مثل ثَقب بالون: إنه يُسرِّب الهواء. في الأزمة - بمقدور المرء القول - يردُ المستقبل الضربة، ويمزق الثقوب الكبيرة التي يُهدد الاقتصاد المالي دائمًا بالتلاشي فيها. يمكن للمرء أن يخرج التكاليف والمخاطر مكانيًا - كنفايات إلى العالم الثالث على سبيل المثال - لكن بمقدوره أيضًا أن يُرحِّلها إلى المستقبل. وهذا ما حدث على نحو مقلق

جداً وما يزال يحدث. يثقل اقتصاد المال العموم بمشكلة التخلص من النفايات. تُنشأ مستودعات للنفايات المالية، تدعى المصارف السيئة، تسبب مستقبلاً، على غرار النفايات الذرية، بعض المشكلات والصعوبات.

تبيَّن في الأزمة المالية - بوصفها أزمة في إدارة الزمن - أننا نعيش في مجتمع السرعات المختلفة. إيقاع الزمن الذي تُبرم فيه الصفقات في اقتصاد المال سريع للغاية، ويتطلب استجابات عاجلة. وتقترب في غضون ذلك عمليات التحويل المؤتمتة في سوق المال من سرعة الضوء. المخدِّمات التي تحصل، قبل أجزاء من الميلِّي ثانية، على معلومات مهمة: عن إحصائيات البطالة مثلاً، أو عن معدلات الفائدة، أو عن خطط وتحركات المتقدِّمين المشاركين، تكون لها الأفضلية في الصفقة المتوقعة المؤتمتة. لكن لم يعد لكل هذا علاقة بالسلوك الذي يتحلى بروح المسؤولية. يمكن أن تُتخذ قرارات حول المصير المالي لدول بأكملها في مثل هذا الانفلات الأعمى للأسواق. بالمقابل تكاد تجري الأمور ببطء بالنسبة إلى المقترضين والمودعين العاديين. يعمل الكبار على الصعيد الكوني في خضم تشابكات كثيفة. أما الصغار فيعملون في مجال محلِّي واضح. يتعلق الأمر بالنسبة إلى أحدهم بالعائد، فيما يُعنى الآخرون بمعاشات تقاعدية وبيوت خاصة وغيرها من شبكات أمان مرتبطة بسير حياتية. تحصل في نقاط احتكاك المجالات حوادث عمل. أحدهم يتدبر الأمر وفق المألوف القديم بإخلاص وإيمان، لكن الشريك يُكْنَس من السوق في غضون ذلك بسبب أعمال تجارية خاطفة. ولإخفاء مشكلة التزامن هنا، يؤكد الاقتصاديون ببرود أيضًا أن هذا يؤدي إلى أن يغتني الكبار على حساب الصغار. لم يعِ بعد أولئك الذين

هناك في الأسفل ما الذي يجري في الأعلى، ولم يعوا على وجه الخصوص السرعة التي يمكن أن تسير بها الأمور. غير أن مشاكل التزامن ليست قضية جانبية، بل إنها تضع عمل الأنظمة والأنساق موضع تساؤل؛ فقد لا يكون مؤذيًا، عندما يضيع من جديد الوقت المكتسب باستخدام القطارات السريعة في وسائل النقل المحلي. لكن قد تكون مشاكل التزامن أكثر وطأة حين يتعلق الأمر بالتطور التقني والتعليم؛ إذ تتقادم المعارف والكفاءات بسرعة أكبر. وتُستهلك الخبرات والتجارب الحياتية. يجب أن يكون الإنسان ـ كما يقال ـ مرنًا، ويتعلم باستمرار. وتكاد لا توجد بعد سيرة العمل التقليدية: اليوم تملك السيرة الذاتية مكانًا لسير أعمال كثيرة مع حساب فترات البطالة.

كذلك، غالبًا ما خاب أمل السياسة بالمقارنة مع التطورات الصناعية، ومع الحركات في السوق، لأنها لم تكن سريعة بما يكفي. يغدو من الصعب أكثر فأكثر صنع إطار ثابت للنشاط الاقتصادي والعمليات الاجتماعية، على الرغم من فيض القوانين التي يحاول المرء بها بفتور تنظيم التطور.

يعمل الاقتصاد بسرعة على غرار إيقاع الآلة الثوري، في حين تأتي قرارات السياسة ببطء، خصوصًا حين يتعين اتخاذها ديمقراطيًا. يجري بصورة سرِّية إلى حدٍّ بعيد إدخال أنظمة قانونية مستقلة عن الدولة تحت الاسم الجميل لاتفاق تجارة حرَّة على سبيل المثال، وهي عملية تريد تقويض الديمقراطية عن طريق حاجتها للوقت: فالزمن يلح، وهو من أجل إنجاز الأفضل قليل ومحدود، ويتطلب علاوة على ذلك بعض الشجاعة لترك وقت لقرارات محددة ذات مدى كبير.

للتسارع العام الذي يستهلك مستقبلاً أكثر تأثيرٌ متناقض يتمثل في أنه يُضيِّق أفق الزمن. إنه يوجه الانتباه إلى مشاكل اليوم، لكن ليس إلى مشكلات الغد أو حتى بعد الغد. يجب حقيقةً تعويض زيادة سرعة الإنتاج والاستهلاك، مع ما يتصل بذلك من ترحيل المخاطر إلى المستقبل من خلال تباطؤ، وتمهل، وميل نحو الاستدامة. لكن في البلدان الصناعية الغربية لا يتوقف الأمر على ذلك، لأن المجتمعات التي تتناقص فيها معدلات إعادة الإنتاج البيولوجي تروج لعقلية المستهلكين النهائيين. هؤلاء لا يريدون ـ كما هو معروف ـ أن يحيلوا شيئًا على المصارف الطويلة الأجل، لأنهم يتوقعون كل شيء من الحاضر، ولا يحتاجون إلى إعطاء أية أهمية للجيل القادم. ينطبق عليهم، بمعنى مبتذل، قول فاوست غوته الذي يعني أصلاً شيئًا مغايرًا قليلاً: **وما قُسِّم على الإنسانية جمعاء/ أريد أن أستمتع به في ذاتي العميقة.**

تبين أنه في المجتمع المتسارع يحصل كلا الأمرين: يصل المرء بتأثيراته بعيدًا في المستقبل، ويفرُ منه في الوقت عينه عائدًا إلى الحاضر الذي يريد أن يُنعم عليه ويحصنَّه ضد مستقبل يتهدده. لم يكن المستقبل في أي وقت مضى قريبًا منَّا كما هو الآن، وذلك في هيئة مخاطر تُنتَج ذاتيًا، والتي كنا قد تناولناها من قبل في الفصل الذي تحدَّث عن زمن الهمِّ. يصل المستقبل إلى الحاضر بطريق غير مباشر عبر المخاطر. تقول هيلغا نوفوتني Helga Nowotny إن **حلقاتُ البيئة الخارجية للفعل الإنساني تصبح حلقاتٍ زمنية تؤثر بشكل راجع في الحاضر.** فالتسارع ـ يمكن القول ـ سريعٌ إلى درجة أن المستقبل كان قد بدأ دائمًا.

عندما كان هذا النمط المتسارع من الحياة، ومن ثمَّ تجربة

الزمن المتصلة به، لا يزال جديداً، حاول جورج زيمِّل Georg Simmel أن يحيط به في مفهوم **زيادة الحياة العصبية**. يزداد عدد المثيرات التي تقتحم الفرد في وقت واحد وفي تتالٍ كثيف، والتي يجب عليه أن يستجيب لها بكيفية ما. ويجد الفرد نفسه **مع كل خطوة في الشارع، ومع سرعة الحياة الاقتصادية والمهنية والاجتماعية وتنوعها** أمام مهمات جديدة. سوف يتم ببساطة تامة استهلاك مزيد من الوعي، كما يقول زيمِّل. لماذا مزيد من الوعي؟ أليست المشاعر والعادات جاهزة أيضًا للتخفيف من العبء؟ هذه هي المشكلة بالضبط، برأي زيمِّل. التسارع يكون من الشدة، بحيث لا نملك الوقت الكافي للتعود على التغير السريع؛ فالنفس لا تواكب العملية، إنها تتبع إيقاعًا زمنيًا أبطأ، ولهذا فإن الوعي، أي الطبقة العليا الأكثر حركية، يتأثر باستمرار، في حين تتأزم **الطبقات اللاواعية للنفس**، لكنها لا تحظى بعنصر حياتها الحقيقي، أي **بالتناسق الهادئ للعادات المستمرة**.

يتعيَّن عند الحديث عن التسارع إزالة سوء فهم قد ينشأ بيسر. فكما لا يمكن للزمن نفسه أن يصير ضيقًا أو محدودًا، كذلك لا يمكنه أيضًا أن يتسارع. الوقائع وتعاقب الأحداث في الزمن هي التي تتسارع. كذلك ينشأ انطباع التسارع أيضًا عندما يزداد ضمن مدّة زمنية عدد الأحداث أو المعلومات المختلفة وكثافتها التي تعترضنا، والتي يجب الاستجابة لها. يقدِّم عالم الاجتماع هارتموت روزا Hartmut Rosa تعريفًا مفيدًا لتسارع إيقاع الحياة: الأمر يتعلق ـ كما يكتب ـ **بازدياد الأفعال/ أو الأحداث المعيشة في كل وحدة زمنية**.

تخلق التجربة الإعلامية في العالم انطباع التسارع، لأن عدد **الحوادث المعيشة في وحدة الزمن** ـ طبقًا للتعريف ـ يزداد.

لكن، ولأن هذه المعايشات تظل في الواقع عَرَضية لا أكثر، ولأنه غالبًا لا يُشتغل عليها أكثر ولا تدمج في التجربة الشخصية، تبقى هذه التجارب المعيشة سطحية، ولا تتمتع بأية استمرارية وتختفي كالشبح. ينطبق هذا بصورة عامة تقريبًا على التجارب العادية المعيشة. تعرفون مفارقة التلفاز: بعد قضاء أمسية أمام التلفاز، ينسى المرء من فوره عادةً ما كان قد رآه للتو. يُنْسَى في الحال. وصف بول فيريليو Paul Virilio ذلك بـ **التوقف (أو التعطّل) الخاطف.**

التسارع من خلال وسائل التواصل التقنية هو أحد شكلين، أما الشكل الآخر فهو تسارع وسائل النقل الحقيقية. تقنيات تجاوز المكان الافتراضي تصبح تامة وتستعملها أعداد متزايدة من البشر، وفي الوقت عينه يزداد أيضًا السفر الفيزيائي، وهو أيضًا متسارع زمنيًا. كان الحديث سابقًا عن السكة الحديدية بوصفها محدِّد إيقاع "التوقيت الموحَّد"، إلا أن مساهمتها في التاريخ العام للتسارع هي الأخرى مهمة وأساسية أيضًا. السكة الحديدية، مثل منطق رأس المال وتقنية الإعلام، حدث مفتاحي للتسارع الحديث.

عندما ظهرت السكة الحديدية، كان جليًا من فوره للمعاصرين أنها تمثل قطيعة في العصر. بدأت **فترة جديدة في تاريخ العالم** - يكتب هاينه Heine من باريس بمناسبة افتتاح الخط الحديدي إلى مدينة روان Rouen - **ومن حقّ جيلنا أن يتباهى بأنه كان حاضرًا**. شعر المرء أن سرعة القطار - كانت في السابق حوالي 30 كم/ ساعة - سريعة وخطرة على الحياة، وخشي من أضرار صحية دائمة, لم تستطع الأعضاء الداخلية القيام بوظيفتها كالمعتاد، وظن المرء أن العضلات سوف تتشنج، وأن كتلة الدماغ

سوف تنضغط بعظام الجمجمة. فالجسد - كما كان يقال - لم يُعَدّ ببساطة تامة لهذه السرعة. ثم بعد ذلك الأذيات النفسية؛ الطبيعة التي تمر بنا سريعة، تضع النفس في حالة من السكر، وقد لا يتخلص المرء من الشعور بالدوار بعد ذلك. وحين انتهت الإثارة الأولى هذه، وعندما ظهر اعتياد على السرعة الجديدة، وكان قد تحسن تنجيد بطانة العربة، شرع المرء في تثمين السفر الهادئ؛ لكن كان لا بد من التدرب على النظر من النافذة. كانت انطباعات المناظر الطبيعية تتبدل بسرعة كبيرة، خصوصًا عندما كان المرء يحاول تثبيت نظره على الأشياء، كما ألف واعتاد. ثم كان كل شيء يمر بسرعة خاطفة، ولم يكن ممكنًا تلافي الإحساس بالدوار. كان يجب أولًا تعلم الرؤية الجديدة. كان النظر من النافذة يكشف عن لوحات متبدلة، تُستقبل بوصفها انطباعًا إجماليًا، لا يمكن للمرء أن يضيع في التفصيلات، لكنه ضاع بعدئذ فعليًا. النظر من القطار المتحرك - كما كتب أحد المعاصرين - **يريكم الجوهري في المنظر الطبيعي فحسب؛ فهو حقًا فنّان من طراز المعلمين القدامى. لا تطالبوه بأية تفصيلات، بل بالكلّ الذي تكون الحياة فيه. أخيرًا، وبعد أن يفتنكم من خلال زخم الرسام يستمر المنظر، ولا يطلق سراحكم حتى تبلغوا وجهتكم.** الهدوء إذًا في السرعة العالية. عندما ازدادت السرعة أكثر ظهر التأثير الذي يتمثل في **أن الأشياء الخارجية تتلاشى من أمام العين بلا لون أو ملامح، ولا يمكن تمييزها.**

من هذه اللحظة فصاعدًا، عندما لم يعد باستطاعته أن يميز شيئًا في الخارج، بدأ المرء في القراءة في مقصورة القطار. نبعت المكتبات في محطات القطار من الأرض. وفي فرنسا أسّس لويس

هاشيت Louis Hachette، معتمدًا على تجارة الكتب في محطات القطار إمبراطوريتَه في النشر. تهمّه الصحة النفسية للمسافر جدًا: **ما إن يدخل المسافر إلى العربة** - كتب عام 1852 في كتيب إعلاني - **حتى يحكم عليه بالعطالة**. لهذا طور المرء - برأيه - فكرة تحويل الفراغ والملل اللذين تفرضهما سفرة طويلة لمصلحة التسلية والتعلم. في المقصورات المنجَّدة جيدًا، والتي كانت تحاكي الصالون البرجوازي، بدأ المرء من الآن رحلة مزدوجة: في المكان وفي الرأس. لم يُقرأ كثيرًا بالتأكيد على المقاعد الخشبية القاسية في مقصورات الدرجتين الثالثة والرابعة اللتين كان يحشر فيهما جمهور البروليتاريا والبرجوازية الصغيرة، وتسلّى المرء بطريقة أخرى، مسامرة، وضحك، وشرب، وكان الصخب المنتظم يفتح الشهية على الغناء. وكان المرء يصل إلى هدف سفره مقشعرًا ومسودًا من السخام.

قد يصنع التسارع والسفر سعادة أيضًا، يمر الوقت خلال ذلك سريعًا. لم يعد أحد من قبل إلى الصحوة من خلال جملة باسكال التي أتينا على ذكرها، والتي وفقًا لها تأتي كل الشرور، لأن الإنسان لم يلتزم غرفته. ولا ينفك المرء أيضًا، حتى عندما يسافر في خياله، عن التنقل فيزيائيًا في الأمكنة على نحو أسرع قدر الإمكان لتوفير الوقت أو لقتله. تسهم الحياة المتحركة عندئذ - كما هو معروف - بعض الشيء في تدمير الأمكنة. الأمر كما لو أن الزمن الذي يمر يثأر لنفسه من الأمكنة. ولتجاوز المسافات الطويلة سريعًا، تُبنى بأقصر وقت ممكن الطرق وخطوط السكك الحديدية والمطارات التي تُستهلك من خلالها المناظر الطبيعية. تفرض السرعة العالية إنشاء طرق تمتد بعيدًا، نستطيع التحرك عليها من غير عوائق أو هموم مزعجة. تتلاشى أهمية المكان المقطوع. فبين الانطلاق

والوصول هناك نوع من نفق؛ الوقت الذي يمضيه المرء في داخله يجب أن ينقضي بصورة غير لافتة قدر الممكن. ولهذا السبب تستعمل الإشارة أيضًا للإعلان عن أن المرء يصل على طريق جيد، أو في سيارة جيدة، أو في قطار سريع، كما غادر: غير متعب، ونشيط، ومسترخ. ما يفترض بها أن تختفي هي الجهود المبذولة للاقتراب من مكان قصي.

لكن من المحتمل ألا يعرف المرء شيئًا إلا في الطريق إلى الاقتراب. من يكون سريعًا في أي مكان، لا يكون في أي مكان. ينقل علماء الإناسة عن سكان أستراليا الأصليين أنهم كانوا بعد مسير طويل على الأقدام يجلسون على الأرض قبل وصولهم إلى المكان المقصود، كي تأخذ الروح الوقت للحاق بهم. في السابق كان السفر تجربة، وكان المرء يصل إلى وجهته متغيراً. لكن اليوم يصح القول: من يصل دومًا بوصفه ذاته، يُرِدْ أيضًا للأماكن التي يصل إليها أن يشبه واحدها الآخر. الحركية الكونية تساوي بين الأماكن. والسلع وسيل رأس المال والمعلومات التي تدور حول الكون تؤدي حيثما تصل إلى شيء مشابه: إنها تساوي الظروف بعضها ببعض. المحلي يصبح موضوعيًا 'كونيًا ومحليًا' في آنٍ معًا.

للتسارع الراهن جوانب عديدة. مع التسارع التقني في المرور والتواصل والإنتاج والاستهلاك، يتسارع أيضًا التحول الاجتماعي في المهنة والعائلة والشراكة، وصولًا إلى المشاريع الفردية. يدخل المجتمع بأكمله في الحركة حتى ولو بقي إطاره الخارجي ثابتًا، فقد ازدادت مطالب المرونة في الأفراد. يجب أن يتكيف المرء مع تبديل المكان والمهنة، وكذلك مع الصعود والهبوط. تُقلِّل ظروف الحياة والعمل المتحولة بسرعة من قيمة التجارب. يصبح المنتجون قدامى،

وتتقادم منتجاتهم على نحو أسرع. ينشدُ كل شيء إلى تنافس مهول يفضي بدوره إلى تغيير وإزاحة. يتحدث المرء بلا حول أو قوة تقريبًا عن الزمن الذي يعاش سريعًا، كي يعطي الإحساس التعبير بأن مصادر الزمن الفردية تغدو محدودة أكثر فأكثر بالقياس إلى حجم العروض والطلبات.

الطبيعة التي نستهلكها تنجرُ هي الأخرى أيضًا إلى هذا التسارع. مخزونات الطاقة على سبيل المثال. فهي زمن مادي، لأنها تشكلت عبر ملايين السنين في شكل مواد أحفورية. وسوف يستهلكها مجتمع الصناعة المتسارع في أقصر وقت، كذلك الأمر بالنسبة إلى كثرة الأنواع التي احتاج التطور لإنتاجها فترات زمنية ضخمة أيضًا، والتي ستنقرض في وقت قصير. الثروات التي راكمها الماضي سوف تستهلك، وسيكون المستقبل مثقلاً بأعباء منتجات النفايات. عثر ألكسندر كلوغه Alexander Kluge على التعبير المناسب لها، حين أطلق على هذه العملية **هجوم الحاضر على ما تبقى من الزمن**. لكن حين يدخل زمن الطبيعة وزمن المجتمع في صراع أحدهما مع الآخر، نستطيع أن نكون واثقين بأننا سوف نأخذ الأقصر بينهما. تدفعنا إلى ذلك حدّة التسارع الاجتماعي. سوف يضمر بعد ذلك ثانيةً **الغطاء العفن** للحياة (آرثر شوبنهاور) الذي يغطي الأرض، وسوف يواصل الكوكب الأزرق باستداراته الجميلة التي تشبه بطن بوذا الدوران في فضاء العالم دونما مسٍّ، متحررًا من الهستريائيين الذين تكفلوا فترة طويلة بإثارة الاضطراب على سطحه.

نعود إلى ظاهر الأمر: في نظام المجتمع المتسارع تسيطر السرعة الاجتماعية للمؤسسة على نظم زمن الفرد، أي على زمنه الخاص. تتغلب المثيرات العادية على نظام المناعة النفسي، وتُنتِج من خلال

ذلك التبلّد أو الهيستيريا. يؤكد الإنسان المرن ذاته كإنسان يكلف نفسه أكثر من وسعه. النظام المحرك للتسارع لا يقوم بعمله خارجيًا فحسب، بل يدخل إلى الفرد الذي يحركه الفكر. ربما يفوّت شيئًا. هكذا ينشأ الإحساس بأنه مجدول على عجلة تدور بسرعة أكبر فأكبر.

في هذا الصدد هناك أيضًا حكاية رمزية ذات مغزى، كُتبت حوالي عام 1800، عندما بدأت العقول الرومنطيقية الحسّاسة بتلمس نشاط الزمن الحديث. الأمر يتعلق هنا بالنص الشهير لـ فيلهيلم هاينريش فاكنرودر Wilhelm Heinrich Wackenroder الذي يحمل عنوان "حكاية خرافية شرقية رائعة عن قديسٍ عارٍ".

يسمع قديس الحكاية الخرافية بأذنيه بلا انقطاع **عجلة الزمن وهي تدور**، ويجب عليه لهذا السبب أن ينجز طوال الوقت الحركات المجهدة لإنسان **يحاول تدوير عجلة هائلة**. يمكننا القول إن هذا القديس العاري يجعل مفهوم مجتمع العمل الحديث واضحًا. فالأمر لم يعد يتوقف على نتائج أو منتجات ما، بل على الحركة، على تحريك العجلة، أي على عملية العمل بالذات. كل شيء يجب أن يخدم عملية العمل: الاستهلاك، استثمار رأس المال، التدمير الإنتاجي. الانهماك بالعمل هو كل شيء. من يسقط خارج الدورة المجنونة لعملية العمل، يخرج من العالم. ومثل القديس العاري الذي يدير **العجلة الهائلة**، لا يحق للمرء أن يطرح في عملية العمل سؤال: لِمَ كل هذا؟ ومثل القديس يجب أن يلتفت أيضًا **إلى تقديم العون إلى الدوران الهادر... بكل ما أوُتي من قوة جسدية، حتى لا يقع الزمن حقيقةً في خطر التوقف ولو للحظة**. من يقف جانبًا ويكتفي بالنظر، يمكن أن يشعر بالغضب المقدس للقديس

الحانق. ارتجفَ (القديس) من العنف وأراهم دوران عجلة الأبدية الذي لايمكن إيقافه، والاندفاع السريع للزمن الإيقاعي الرتيب. صرَّ على أسنانه بحيث لم يشعروا أو يلاحظوا شيئًا في آلة العمل التي دخلوا فيها أيضًا وانجذبوا إليها. و رمى بهم بعيداً عنه عندما اقتربوا منه كثيراً في الجنون.

سمع الرومنطيقيون عجلة الزمن الصاخبة هذه التي تملأ زمن الحياة بضوضائها وحركتها التي لا تتوقف. لكنهم كانوا أيضًا يبحثون عن شيء آخر، عن شيء يُخْرِج من هذا الدوران .التعيس، يسميه فاكنرودر **التوق العارم إلى أشياء جميلة مجهولة.** في الحكاية الخرافية، الموسيقى السماوية للكون هي التي تنتشل في النهاية الرجال المنهمكين في العمل من أنشطتهم الضيقة. تنفتح الحياة الاجتماعية والمدارة على زمن العالم. بالنسبة إلى الحكاية الخرافية، **حيث تصدح جميع النجوم بالغناء**، فإن النظر إلى سماء الليل يخلب اللبَّ ويبشّر بالخير، لكن هل هو ما يزال كذلك بالنسبة إلينا اليوم؟

مكتبة
t.me/soramnqraa

الفصل السادس

زمن الحياة وزمن العالم

زمن حياة محدود، وزمن عالم غير محدود. الزمن الدوري يقلّل التوتر. الهجوم المسيحي على زمن العالم. بطلان الزمن. زيارة ثانية لأوغسطين. فترة زمنية، وليس آنات. فينومينولوجيا صغيرة لخبرة الزمن. مواضٍ بلا حاضر. الزمن الحقيقي والزمن المتصوَّر. اللامعقول وتحققات زمن العالم: ماديًا، ومسيحيًا، وتقدميًا وتطوريًا.

الإنسان كائن غريب الأطوار. يستطيع أن يخرج من مركزه ويراقب نفسه من الخارج ويمعن التفكير بذاته في هذا البُعد، بحيث يساوره الخوف عند النظر إلى الكل الذي يوجد فيه. صاغ نيتشه هذا بعمق: **في زاوية ما من العالم المليء بأنظمة شمسية لا حصر لها تشع متلألئة، كان هناك يومًا جرم سماوي، ابتكرت عليه حيواناتٌ ذكية الإدراكَ. لقد كانت الدقيقة الأكثر غطرسة وخداعًا في "تاريخ العالم"، لكنها لم تكن سوى دقيقة. بعد أن أخذت الطبيعة بضعة أنفاس قليلة تجمّد الجرم السماوي، وكان على الحيوانات الذكية أن تموت**[62].

نحن، **الحيوانات الذكية**، الذين ابتكرنا الإدراك، عرفنا الزمن أيضًا، زمننا وزمن العالم، وعرفنا في المقام الأول الفرق بين الزمنيين. يُرغمنا هذا الفرق على الاعتراف بأننا، كما نحن في المكان كذلك

(62) Friedrich Nietsche: Über Wahrheit und Lüge im außermoralichen Sinne, kritische Studienausgabe Band I, S. 875

في الزمن أيضًا، لسنا سوى ذرة ضئيلة، مجرّد ذرة لحظة. نحن كائنات لحظية، غير أننا نستطيع أن نمضي في تفكيرنا إلى فترات زمنية ضخمة. وهذا وحده يعطينا شيئًا من الرفعة ونوعًا من الكرامة؛ لأن الكل الضخم لزمن العالم يتوازن، أشبه بهرم مقلوب، على قمة ذكاء يُجري حساباته مع اللانهائي، على الرغم من أنه هو نفسه نهائي. **فالطبيعة** لم تهبه **إلا بضعة أنفاس** قليلة.

زمن الحياة محدود. لكن كيف تسير الأمور مع زمن العالم، هل هو محدود أيضًا؟ هل من المحتمل ألا يكون هو أيضًا سوى شيء ناشئ بدأ ذات يوم، وسوف يتوقف يومًا ما؟ أم هو بلا بداية أو نهاية، مجردة مدّة أو فترة مقارنة بالأحداث التي تحدث ولها بداية ونهاية؟ في هذه التساؤلات تورط الفكر سلفًا في العصور الإغريقية القديمة.

في الأساطير الإغريقية كان يظنّ أن الزمن بلا بداية، خلافًا للآلهة التي لها في قصص نشوئها بداية في الزمن. إنها ليست متحكمة بالزمن أو خالقة له، بل هي تخضع له. يروي هزيود Hesiod تاريخ بدايتها الصاخب. غايا Gaia (الأرض) **ذات الصدر العريض** حملت من إيروس Eros وأنجبت أورانوس Uranos (السماء) الذي تزوج بعد ذلك أمّه وأنتج جيل الآلهة التالي، الأورانيد (die Uraniden)، من بينهم أوقيانوس Okeanos وكرونوس Kronos. وهذا أنجب من أخته جيلاً آخر من الآلهة، من بينهم زيوس Zeus (يعادله في الميثولوجيا الرومانية جوبيتر الذي صادفناه في الفصل حول الهموم). إلا أنه خشي من نسله فالتهمه. في التراث تختلط صورة كرونوس Kronos الذي يلتهم أطفاله مع كرونوس Chronos، إله الزمن. من هنا كانت الصورة المروعة للزمن الذي يلتهم كل

شيء. ينطبق على آلهة اليونان أنها نشأت ذات يوم، لكنها لن تغرب في أي يوم. إنها تستطيع النظر إلى المستقبل؛ فهي تعرف مثلاً أن أخيل سوف يسقط، إلا أنها لا تستطيع منع ذلك من الحدوث. فهي لا تتربع على عرش زمن العالم خالدةً، كما هي، بل تخضع له. الزمن الذي تفعل فيه الآلهة يتخطاها، إنه جزء من الأبيرون[63]، جزء من اللانهائي واللامحدود.

لم يكن زمن عالم بلا حدود يحتاج إلى ما يثير القلق، طالما كان متصلاً بالزمن الدوري. يكبح الدوري الفزع المحتمل من خطيّة لا نهائية يكون فيها كل حدث فريداً لا يتكرر، ويختفي كما لو أنه لم يحصل أبداً. على العكس، يقدم الدوري الشعور بالاستمرارية في الزمن، ويُعَدُ حتى يومنا هذا جزءًا من خبراتنا الأولية: فصول السنة المتكررة، دورات الشمس والقمر - بما فيها "تيارات" المد والجذر التي تنتج منها - ودورات الحياة النباتية. بها استرشد المرء في المجتمعات الزراعية، حيث كانت عمليات الطبيعة تُحدد إيقاع البذار والحصاد والصيد وصيد الأسماك، وتُكوّن مع الأعراف والطقوس الاجتماعية المتوافقة معها نوعًا من زمن عضوي. يرفع ساكن المدن الراهن، في غضون ذلك، على نحو رومانطيقي شأن الزمن العضوي. مع ذلك، فحيثما يعايش المرء هذا الزمن الدوري العضوي - ولو بصورة متخلفة فحسب - يمكنه أن يدعم الوعي الواقع تحت الشدة في مواجهة الزمن الخطي الذي ينقضي بلا رجعة. الأمر، بالمناسبة، كما لو أن نشاط الزمن الاجتماعي يبدو في الحال أقرب إلى التململ الهزلي، عندما يظهر المرء ولو لمجرد فترة قصيرة في الزمن العضوي. أُفق الزمن الدوري يُحرِّر من المأسوي،

(63) الأبيرون Apeiron تعني في الإغريقية اللامحدود أو اللانهائي. [المترجم]

ويُهدئ الهيستيريائيين. في كل الأحوال، يمنح الزمنُ الدوري زمنَ العالم سمة عضوية، ويلائم تمامًا تزمين زمن الحياة وزمن العالم، ولاسيما أن إيقاع الجسد الخاص منظم دوريًا أيضًا.

ظهر تاريخيًا مع المسيحية فهمٌ جديد كليًا لزمن العالم. كان الحديث سابقًا عن إدارته لتاريخ الخلاص، وعن الانتظار، وعن الفكرة الثابتة بأن الزمن يغدو محدودًا مع ما يتصل بذلك من محظورات تضييع الوقت وتبديده. في هذا السياق، يتعلق الأمر بالمسار الذي يَكشف، عند محاولة إثبات بطلان زمن العالم في أفق الحاضر الإلهي، البنيةَ العميقة لتجربة الزمن بوضوح لا نظير له من قبل. يحدث هذا في الفصل الحادي عشر من السيرة الذاتية لأوغسطين، هذا النص الأساسي في الفكر الغربي حول الزمن الذي سبق واستشهدنا به مرارًا.

أن يُطرح سؤال الزمن في كتاب مذكرات أمرٌ لا يستثير في الحقيقة الدهشة، ذلك لأن التذكر يتضمن سلفًا فكرَ الزمن. يتساءل أوغسطين كيف أصبح ما هو عليه الآن، وكيف اهتدى إلى الإيمان، بل وكيف غدا أسقفًا؟ نظر إلى الوراء، إلى زمن البحث والضلال. الكتاب كله وُضع في هيئة حوار مع الله، مع سيِّد الزمن. إنه أكثر من بلاغة؛ في شكل الحوار المتخيَّل، وفي ما يشبه الصلاة، يتمسك المؤلف بالصراحة والنزاهة، فليس بمقدوره أن يخدع إلهه. يلتفت أوغسطين إلى مشكلة الزمن كما لو أنها أحجية سلمها الله إليه. **فما هو الزمن إذًا؟ إن لم يسألني أحد عنه، أعرفه. أما أن أشرحه لسائلٍ، فلا أستطيع**[64].

(64) Augustinus: Bekenntnisse, S. 312

ما هو الملغز في الزمن؟ إنه بالضبط هذا البطلان الغريب الذي لا يأخذه أوغسطين بوصفه معتقداً لاهوتيًا، بل يعتبره إشارة إلى تجربة غامضة خاصة. يعي أوغسطين أن كينونة الحاضر محاطة بنوعين من اللاكينونة: الماضي الذي لن يعود، والمستقبل الذي لم يأتِ بعد. يقول أوغسطين إن الزمن يكون، وفي الوقت نفسه لا يكون. لنأخذ الحاضر. للحاضر كينونة، هكذا يبدو. لكنه سرعان ما يختفي في الماضي، ولا يكون بعد ذلك. لكن كم يدوم الحاضر ـ سنةً، يومًا، دقيقةً؟ إنه لا يقبل التقسيم، ويكاد، بالمعنى الدقيق، ألا يكون له امتداد. أقول 'الآن'، ثم لا تلبث هذه الآن أن تمضي. وفي النهاية، لا يحتفظ المرء إلا بنقطة زهيدة من الحاضر. إنها (نقطة) قصيرة إلى ما لا نهاية، لكنها لا تتوقف، طالما كنا نعيش. ثمة آنٌ دائمًا. وهذه تمامًا فكرة الحاضر المتبقي التي أتينا على توضيحها من قبل.

هل الزمن هو آن الحاضر هذه، أو أنه هذا الذي يختفي فيه؟ لكن عندئذ لا يكون الزمن كينونة، بل يكون اختفاءً. وفي هذا لن يغيَّر المستقبل شيئًا أيضًا، لأنه هو الآخر ليس سوى شيء يواجهنا، يسير عبر نقطة الآن، ثم يختفي. نصل إذًا إلى النتيجة المتناقضة بأن الزمن ليس في المستقبل بعد، ولم يعد في الماضي، وأنه يُخفَّض، بوصفه حاضرًا، إلى لحظة لا امتداد لها تقريبًا، أي إلى الآن. لكننا لو اختُزلنا فعليًا إلى نقطة الآن، ولو ابتلعتْ كلُ آنٍ الآنَ الماضية، فلن تكون عندئذ أية تجربة زمنية ممكنة. كيف تصبح ممكنةً؟ جواب أوغسطين: لأننا في الاختفاء ما نزال نتمسك بما اختفى. لم يمض الحاضر ببساطة، إنه يبقى لفترة في الذاكرة، في صورة لاحقة. تُحيل النفس ـ كما يقول أوغسطين ـ على الآن، لكن السابق يبقى

فيها لفترة سليمًا. وهذا التزامن الذي يجمع في وقت واحد الآن والسابق هو الذي تنتج عنه الفترة الزمنية التي لا نستطيع أن نخبرها - وهذا أمر حاسم - إلا في النفس.

تُعَدّ قدرة النفس على تثبيت فترة زمنية عن طريق التذكر جزءًا من الزمن الداخلي، وتُمكِّن من إدراك الزمن الخارجي. هذا الملاحظة المكتسبة من خلال الاستبطان Introspektion الذي وفقًا له لا نخبر آنات، بل فترات زمنية، تأكدت من جهة مختلفة. يقول ويليم جيمس إن الحاضر الذي يعاش بوصفه الآن **ليس حدّ سكين، بل هو ظَهْرُ سرج ذو سعة محدَّدة تناسبه، نجد أنفسنا جالسين عليه وننظر انطلاقًا منه في اتجاهين في الزمن**[65]. على نحو مشابه، حلَّل إدموند هوسرل فينومينولوجيًا معايشة الحاضر بوصفها ترقبًا وتذكرًا Protention und Retention في آن؛ لهذا السبب وحده لا ينقسم الزمن بالنسبة إلينا إلى آنات، ولهذا السبب وحده أيضًا نستطيع أن نعيشه بوصفه متّصلاً تعاقبيًا، لأنه في اللحظة المعنية يكون ما مضى للتو لا يزال حاضرًا (تذكّر) وينجذب المرء في الوقت نفسه من المستقبل منتظرًا (ترقّب). أخيرًا، قام الباحث في الدماغ إرنست بوبّل Ernst Pöppel بقياس نافذة إدراك الحاضر هذه: تستغرق تلك الفترة الزمنية التي يقلصها الوعي في كل مرة إلى حاضر مدة ثلاث ثوانٍ [66].

الفترة الزمنية التي تتقلص إلى حاضر يمكن أن تكون - كما اكتشف عالم الأحياء ياكوب فون أوكسكيل Jacob von Uexküll نهاية القرن التاسع عشر - لدى كائنات حيّة أخرى أكبر أو أصغر

(65) William James: The Perception of Time (1886). Zit. Zimmerli et al.: Klassiker der modernen Zeitphilosophie, S. 35

(66) Ernst Pöppel: Grenzen des Bewusstseins, S. 13 ff.

من ذلك. ومن المثير تصور كيف يُفترض أن يبدو العالمُ لكائنٍ مع فترة حاضر أطول أو أقصر بكثير. سيكون كما لو أنه عَرْضٌ بالحركة البطيئة أو بالحركة السريعة: سيتغير النهار والليل بإيقاع سريع، وسوف يرى المرء الأشجار تنمو والشمس تطارد السماء. والعكس، عندما تكون فترة الحاضر أقصر بألف ضعف مثلاً، فسوف تقف في الهواء رصاصة أطلقت من دون أية حركة تقريبًا.

لكن مهما كان طول مدَّة الحاضر، فيجب أن يكون فترةً، لا مجرد نقطة، لأن إدراك الزمن سيكون بخلاف ذلك مستحيلاً. من المهم، التمسك بهذه الرؤى الفينومينولوجية، حتى ولو طغت عليها غالبًا العلوم الطبيعية، وخصوصًا الفيزياء. ينبغي ألا ينسى المرء أن الفكر الذي لا يحسب إلا بآنات، لا بدَّ من أن يخطئ كليًا الزمن بوصفه مدة متصلة ملموسة. وكما أن الخط ليس مجموع النقاط، لأن النقطة، ببساطة تامة، بلا امتداد، ولأن المرء لا يصل أبدًا إلى الامتداد مما ليس ممتدًا، كذلك أيضًا فإن متَّصل الزمن ليس المجموع الحسابي للآنات، لأن الآن بلا مدة، ولأن بمقدور المرء أن يجمع عددًا كبيرًا من الآنات ولا يحصل مع ذلك على مدَّة. بعد هذا الاستطراد حول حساب الآنات، كمحاولة تهدف إلى إخفاء الزمني في الزمن، نعود الآن إلى الزمن المعيش.

لا تحصل حركة في الزمن، ولا يغدو الزمن بحدٍّ ذاته ملموسًا على العموم إلا عندما ينتقل إدراك الحاضر عند الحواف إلى التثبت في الذاكرة من جهة، وإلى التوقع القصدي من جهة أخرى. ما يفتح أبعاد الزمن ليس تثبيت الآنات، بل تجربة الزمن بوصفه هذا الانقضاء. الزمن لا يمنح هذه التجربة - كما قلنا - إلا لمراقب يعي الزمن. ولهذا يصح القول إن الإنسان لا يكون في الزمن فحسب،

حاله حال كل الأشياء الأخرى، إنه يُزمِّن الزمن، كما يقول هايدغر محقًا. أمَّا الحجارة والنباتات ومعظم الحيوانات فهي لا تكون إلا في الزمن، من غير أن تُزمِّنه بهذا المعنى.

لكن إذا كان لا بد من اشتراط مراقب يعي الزمن - إذا كان الحديث عن الماضي والحاضر والمستقبل - فإن لهذا نتيجة متناقضة، بمقتضاها يجب على المرء في الحقيقة أن يقول عن الماضي الكوني، قبل ظهور وعي المراقب، إن الأمر يتعلق بماضٍ لم يمتلك حاضرًا أبدًا، لأنه لم يكن هناك مراقب. إننا علاوة على ذلك نفكر دائمًا بالمراقب. يتبين من خلال ذلك، أننا لن نستطيع إلا بصعوبة، أو لن نستطيع البتّة التحرر من تصور أنه لكي يكون هناك شيء، أو كان هناك شيء، يجب أن ينعكس هذا الشيء في وعي ما. هذا الحجر هنا الذي لا يعرف شيئًا عن ذاته وليس له لهذا السبب حاضر، و الذي هو ماضيه من غير أن يمتلك الحاضر، والذي من المحتمل أن يوجد لأمد طويل، كيف يكون على العموم في العالم؟ إنها في الحقيقة تساؤلات مقلقة قادت يومًا إلى تصور إله أشبه ما يكون بمظلة وعي مفتوحة فوق كل شيء، ومن خلاله يُبقى على كل شيء في الكينونة. لقد عَدَّ الله كلَّ شيء، النجوم في قبة السماء، والأشعار في رأسي، والأوراق على الشجرة.

ليس عند الإنسان مشكلة الحجر، لأن لكينونته وعيًا، ومن ثمّ فهو قادر أيضًا على الحضور. انطلاقًا من الحاضر، ينتظم الزمن له في ماضٍ ومستقبل. لا ريب في أن لمكسب البُعْد هذا نتائج خطرة، حين يقيم حاجزًا في مواجهة العالم اللاواعي، عالم اللازمني بمعنى ما. إننا نستشعر ذلك في صعوبة أن نضع أنفسنا في اللاوعي، على الرغم من أننا نشارك فيه أيضًا، ذلك أن الكثير

في جسدنا وفي روحنا موجود ويحدث من دون وعي. ليس الولوج إلى مجال الوعي البعيد ممكنًا إلا على صعيد الوصف والمراقبة، أي من الخارج وليس من الداخل، تماما لأنه لا يوجد هنا داخل بمعنى الوعي. لهذا السبب من الأسهل أن نضع أنفسنا مكان إله، سواءً أكان موجودًا أم لا، أكثر من أن نضع أنفسنا في حجر في متناول يدنا. الإله بوصفه شيئًا روحيًا يشبهنا أكثر من الحجر اللاواعي. أراد أوغسطين أن يجد في إلهه الراحة والطمأنينة. غير أن هذا قد يكون العنوان الخاطئ. فمن المحتمل أن تكون الحجارة أكثر ملاءمة لذلك.

تتاح للمراقب الذي يتطلع إلى الماضي والمستقبل فرص رائعة. فضاءات زمنية ضخمة، حيث الفضاء بداهةً استعارة خادعة للزمن، لأن بمقدور المرء أن يتحرك في الفضاء إلى الأمام والخلف وفي كل الاتجاهات، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك في الزمن. الزمن موجَّه، وغير عكوس. ليس هناك من وراء. السابق واللاحق ليسا عكوسين. لكننا نستطيع أن نتحرك في التصور بحرية، إلى الأمام وإلى الخلف. إننا نعيش في منطقتين زمنيتين: في زمن فعلي، نعيشه كزمن يجري وغير عكوس. ونعيش في زمن متصوَّر، يعكس لنا فضاءات زمنية نستطيع التحرك فيها بحرية متنقلين بين فعل الخلق الإلهي أو الانفجار الأول وبين آخر يوم أو الموت الحراري الإنتروبي.

وسواء أكان زمن عالم غير محدّد أم محدداً، فإنه من منظور الحياة المحدودة دائمًا غير محدود بطريقة رهيبة، لأن الحدود لا يمكن تجريبها. قد لا يعبأ المرء، لهذا السبب تمامًا، بزمن العالم الشديد الاتساع، لكن عادة ما يحصل العكس؛ فبالنظر إلى هذا

الامتداد المكاني والزمني الهائل للكون تبدو الحياة الفردية أشبه بدعابة سيئة وسخيفة وبلا أهمية. يقول غوته: **لا يمكن لأثر أيامي على الأرض/ أن يغيب في الدهور**[67]. الرجل المسكين ليس محقًا. في النهاية لن يبقى شيء. زمن العالم - كما يقول تعبير جميل لهيغل - هو **لعنة الاختفاء**.

يضاف إلى ذلك القانون الثاني في الترموديناميك الذي يمكن أن يسهم أيضًا في تعكير المزاج، إذ يقول إن الحالات غير المحتملة، أي البنى ذات التنظيم العالي، تسعى إلى التحول إلى حالات محتملة، أي إلى بنى غير منتظمة، ما لم يمنعها من ذلك استهلاك كبير للطاقة. تشكل هذه اللاعكوسية سهم الزمن المنطلق من الحالات المستحيلة إلى الحالات الممكنة، حيث يُعَدّ النظام من الحالات المستحيلة. من يتعامل مع غرف الأطفال غير المرتبة، يصبح في الحال نصيرًا للقانون الثاني في الترموديناميك. في البدء كانت الغرفة مرتبة بشكل جميل، أما بعد ذلك؟ تُعدّ غرف الأطفال المرتبة، شأن الثقافات عمومًا، من الاستحالات التي تسير عاجلاً أو آجلاً من التشابك إلى عدم الانتظام الممكن التالي بوصفه حالة محتملة. ليست هناك آمال مفرحة. غير أنها يمكن أن تُحتَمل بالنكتة، أو مع بعض السخرية عندما يزداد قسط المرارة فيها.

يبدو زمن العالم مقلقًا، حين يتبدى بوصفه بعدًا حالًا للمعنى. هذا الإدراك، كثّفه كامو Camus في مفهوم العبث، ويُفهم على أنه رعبٌ حيال **مدى الشدة التي تنفينا فيها الطبيعة وتفقد المعنى الزائف الذي فكرنا به فيها**[68].

---

(67) Johann Wolfgang Goethe, Faust II. Verse 11583 f. Münchner Ausgabe Band 18.I, S. 335

(68) Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, S. 17

لم تكن هذه التجربة جديدة تمامًا. عرفت العصور القديمة زمن العالم لحدث طبيعي يرفض مطالب المعنى الإنساني. لنأخذ ديمقريطس، خصم أفلاطون، الذي أشار مسبقًا بنظريته الذريَّة إلى علوم الطبيعة الحديثة. وضع ديمقريطس مسلمات الذرات المتساقطة، والمكان الفارغ، والزمن الفارغ. ولأن الذرات تتساقط بسبب أحجامها المختلفة بسرعة، يصطدم بعضها ببعض مثل كرات البلياردو، وتدور وتكوِّن أشكالاً. النفس الإنسانية والروح ليسا أيضًا سوى سلاسل وحركات دورانية لذرات صغيرة خصوصًا. مكان فارغ، وزمن فارغ، وهذه السلاسل الذرية، هذا كل شيء. لكن تضاف إلى ذلك أيضًا الأراء المنتشرة هنا وهناك، والتي لا تزعج إلا لأنها تغري المرء برؤية الأشياء على نحو خاطئ. من بين هذه الأراء التصور القائل إن الطبيعة تتحدد بأسباب غائية، أي انطلاقًا من هدف. كلا - يقول ديمقريطس - إنها لا تتحدد بهدف، بل بالمصادفة، حتى ولو فضَّل المرء غير ذلك، كأن تقوم الطبيعة بوظيفتها، مثلاً، على نحو ما يفعل العقل الإنساني الذي يضع هدفًا ويعمل عليه. الطبيعة مختلفة تمامًا. في الحقيقة يحصل فيها كل شيء تبعًا لضرورة صارمة، لكن بلا هدف: ضرورة عمياء لا تتطلع إلى أي معنى. عند ديمقريطس، لاتوجد إذًا روح بوصفها قوة بانية للعالم، بل مجرد هذا الحدث الذرِّي الذي يملأ زمن العالم بألعاب المصادفة. هذا يجب ألا يخيف أو يكدِّر أحدًا، لأن المرء في كل حال قد تخلص من الخوف من الآلهة والقوى الأخرى المتحكمة بالمصير. لا يمنح أي كون معنى، فالمعنى يجب أن يعطيه المرء بالذات لنفسه.

شكَّلت هذه النزعة الطبيعية القديمة فكر العلوم الطبيعية

الحديثة. وهي بوصفها تياراً فرعياً لم تختف قط، لكن طغت عليها ضروب التوافق المهمة بين زمن العالم وزمن الحياة، سواء في تاريخ الخلاص المسيحي أو في تاريخ التقدم العلماني أو في مفهوم تاريخ تطور الطبيعة. في الحقيقة لا يمكن ردم الهوة بين زمن الحياة وزمن العالم تماماً، غير أنها تُجسر عبر ما يدعى الدلالات، مهما كانت مؤقتة.

مع تاريخ الخلاص المفهوم مسيحياً، وربطاً بالنبوءة اليهودية، يُرحَّل كلُ الاهتمام إلى مستقبل الخلاص وإلى يوم الحساب. يعاش الزمن الآن بوصفه زمناً يتجه نحو الأمام. يتساءل المرء إلى أين نمضي؟ وما الذي يُقبِل نحونا؟ أحداث تُجدِّد كل شيء. عودة المسيح ثانيةً، والقدس الجديدة. الأمر يتعلق بالانفصال عن أثينا القديمة مع فهمها الدوري للتاريخ. يستطيع في الحقيقة إسكندر أو أوغسطس أن يشعر بإمبراطوريته بوصفها حصاد عصر بأكمله، إلا أن دورة الأزمنة سوف تتواصل، وستبدأ دورة جديدة. لم تعرف العصور القديمة تاريخاً نهائياً يتوجه نحو الأهداف السامية. ولم تخطر فكرة تعظيم التاريخ فلسفياً في بال حتى أرسطوطاليس الذي كان قد أمعن التفكير في كل شيء، والذي كان أيضاً معلِّم الإسكندر الأكبر. لم يكن التاريخ، بالنسبة إليه أيضاً، شيئاً آخر غير هذا الصعود والهبوط الدائم لمعاناة شهوات السلطة وتعارضها، المسرحية ذاتها دائماً، لكنها كانت تعرض على خشبات مسارح مختلفة وبأزياء متغيرة. في العصور القديمة، كانت إذاً الدورة، وفي العصر المسيحي كان اليوم الآخر.

عندما يختفي الإيمان، يضيع أيضاً اليوم الآخر، الخلاص، مع ذلك يبقى التوجه نحو المستقبل والاتجاه نحو الأمام. المستقبل هو

الأفق الحقيقي للزمن، ولن يوجد إيمان دنيوي بالتقدم إن لم يوجد الإيمان بالخلاص السماوي. على هذه الخلفية اكتسبت الثوراتُ في العصر الحديث، هذه المسرعات التي تشعل زمن التقدم، هالتَها القدسية أو قام خصومها بشيطنتها. كتب فريدريش شليغل حوالي عام 1800: **الرغبة الثورية لتحقيق مملكة الله هي النقطة المرنة لكل بناء تقدمي وبداية التاريخ الحديث**[69].

كان هيغل هو من أنجز العمل الرائع لتحويل طمأنينة الإيمان إلى رؤية عقلية للعالم من دون إيمان بالسماوي إطلاقًا. كان يجب على المرء ألا يؤمن إلا بالعقل الخاص، بهذا الروح الجدلي الداخلي الذي بمقدور المرء أن يراقبه في عمله في العالم، على النحو الذي يعي نفسه في الطبيعة أولًا، ثم بعدئذ في المجتمع والتاريخ، ويصل إلى كل شيء بحرية. مع هيغل يمكن أن يشعر المرء كما لو أنه قد وصل إلى المستقبل. وكما لم يفعل أحد قبله، جرَّ زمن العالم إلى داخل زمن حياته. ويظل موضع تساؤل، إن كان هيغل واعيًا للالتباس العميق الذي يكتنف مشروعه. في كل الأحوال، لا يلاحظ المرء أية سخرية عندما يضع هيغل **إرادة الله** على قدم المساواة مع **فكرة الحرية** التي قال بها، ويظهر بوصفه الكاهن العالمي للعقل المطلق. الأمر لا يتعلق حقيقةً بشخصه ـ كما يوضح من دون زخرفة ـ بل يتعلق بالمهمة الموكلة إليه حصرًا، والتي لا يستطيع التهرب منها.

يُحَسُّ بالدفء الديني المتبقي من فكر التقدم بوضوح صارخ لدى هيغل، وحتى أيضًا لدى ماركس الذي يريد في الحقيقة أن

(69) Friedrich Schlegel: Athenäumsfragemente> Kritische Schriften

يُنزل متيافيزيقا هيغل من السماء إلى الأرض. عند هيغل تبدأ بومة مينرفا طيرانها في الظلام عندما يُفترض أن كل شيء قد أنجز. أما عند ماركس فتطير في مواجهة الفجر مبشرةً بساعة التحرير الفعلي. **لم يقطف النقد الورود المتخيلة في السلسلة حتى يحمل الإنسان السلسلة القاتمة الخالية من الخيال، بل لكي يتخلص من السلسلة التي تكبله ويقطف الوردة الحية**[70]. سيتم تجاوز أحلام النزعة المثالية، هذا ما تقوله هذه الكلمات العالية النبرة، من خلال واقع قادم. إنه إذًا زمن عالم يتحالف بوصفه زمن تاريخ مع عملية التحرير.

خابت آمالٌ كثيرة. لم تحصل بدايةً الثورة السياسية الكبرى التي تجعل كل شيء جديدًا؛ لكن في المقابل حدثت الثورة الصناعية بسرعة تقطع الأنفاس، في إنكلترا وفرنسا أولًا، ثمَّ بعد ذلك في ألمانيا أيضًا. يحمل الروحُ التقني العلمي وعدًا قويًا بالتقدم، ويفضِّل وعيًا يبحث عن طريق قصير من المعرفة إلى الإنتاج، ولا يرى في السر شيئًا إلا حقيقة أن بمقدور المرء أن يكشفه. اقترب المرء بعدم احترام من طبيعة يقوم بتعذيبها في التجربة - كما كان يحلو لغوته القول - ويُبيِّن، عندما يعرف كيف تسير، إلى أين الذهاب. من المثير للعجب سلفًا كيف نشأت على حين غرَّة، منذ منتصف القرن التاسع عشر، بعد التحليق العالي للروح المطلق، الرغبة في كل مكان لرؤية الأشياء في ضوء موضوعي وجعلها صغيرة حيثما أمكن. بدأت مسيرة الشخصية المفكرة: وهذا بالتأكيد ليس غير [...]. هذه النزعة الواقعية الجديدة سوف تنجز العملَ الرائع الذي يتمثل في التفكير بالإنسان صغيرًا وتحقيق أشياء عظيمة معه، إذا ما أردنا

(70) Karl Marx/ Friedrich Engels: Werke (MEW) Band I, S. 379

أن نطلق على الحضارة الحديثة التي أضفي عليها الطابع العلمي والتي نستفيد منها صفة عظيمة. تنتصر صحوة متوجهة نحو العملي والنافع. عند نهاية القرن استعرض فيرنر فون زيمنز Wer-ner von Siemens في مبنى سيرك رينتس، أكبر قاعات الاجتماعات في برلين، روح العصر: **دعونا لا نخطئ في الاعتقاد بأن نشاطنا البحثي واختراعاتنا سوف تساعد الناس من المستويات الثقافية الأعلى... وأن عصر العلوم الطبيعية الذي بدأ سوف يقلّل من بؤس الحياة وسقمها ويزيد من الاستمتاع بها، وسيجعلها أفضل، وأكثر سعادة، وأكثر اقتناعًا بمصيرها**[71].

في مثل هذه التوقعات المستقبلية، يشعر المرء أيضًا أنه في تحالف مع زمن العالم، شريطة أن يستفيد منه جيدًا. ملاحظة وتجربة دقيقتان بدلاً من تأمل وتنظير غير مُنْتِجَين. راهن المرء على المحاولة والخطأ، وأكدت له صحة رهانه بيولوجيا التطور لتشارلز داروين التي ترتكز رؤيتها المهمة على أن الطبيعة تعتمد في تطورها أيضًا على منهج المحاولة والخطأ. الطفرات بحسب داروين هي نقل خاطئ للمعلومات الوراثية، أي مصادفات خاطئة، ينتج منها اتساع التنوع في داخل النوع. ثم يتكفل بعدئذ نجاح التكيف بعملية الاصطفاء. ما يبقى هو ما تثبت صلاحيته. بهذه الطريقة - عبر طفرة عشوائية مضافًا إليها اصطفاء في صراع البقاء - تصيب الطبيعة من دون أن تقصد ذلك. كذلك يمكن القول أيضًا: في التطور تخطئ الطبيعة. غير أنها تحتاج في ذلك إلى متسع هائل من الزمن. من الجيد أن المُدَد الكونية التي بُدئ بها بالحساب منذ التحول الكوبرنيكوسي كانت على وشك أن تزداد ضخامة أكثر فأكثر.

---

(71) Zit. Safranski: Ein Meister aus Deutschland, S. 53

نُسِفَ الحزام الزمني في الإنجيل الذي ساد قرونًا من الزمن، ليس بسبب النظر نحو الأعلى إلى النجوم فحسب، بل أيضًا بسبب النظر نحو الأسفل إلى الأرض. وحدها الاكتشافات الأحفورية واستكشافات طبقات الأرض الجيولوجية جعلت سبعة آلاف أو ثمانية آلاف سنة من تقرير الخلق تبدو شيئًا عفا عليه الزمن. ولم يكف أيضًا طوفان واحد لفهم بنية سطوح الأرض، بل كان على المرء أن يفترض في الوقت نفسه أكثر من طوفان وسواه من الكوارث، لكي يستطيع تفسير سطوح الأرض الحالية. تصف نظرية جيولوجية واسعة التأثير ترجع إلى نهاية القرن السابع عشر، تصف الأرض في شكلها الراهن بأنها الأنقاض الوحيدة من البقايا المكسورة من قشرة الأرض الأصلية الباقية، مع أحواض المحيطات كثقوب عملاقة، ومع القارات المتداعية والبراكين المتفجرة والمورينات النهائية (ركامات الجليد) والصحارى من كل الأنواع.

عندما وضع كانط Kant نظريته الكونية الأولى كانت سنوات العالم الكتابي البالغة ستة آلاف وخمسمئة سنة التي يأخذها في الحساب الفيلسوف الشاب الطموح قد أصبحت مليون سنة. هذا لم يكن مشكلة؛ فقد كان هناك زمن كافٍ، منذ أن أدخل إسحق نيوتن Isaac Newton الزمن بوصفه كمية مطلقة. كان المكان الممتد، بالنسبة إلى نيوتن، لانهائيًا، وكذلك كان الزمن أيضًا. ومثل مكان العالم، كان على المرء أيضًا أن يتصور زمن العالم مطلقًا، كما لو كانت تدق فوق كل حدث ساعةُ عالم تُخصِّص لكل حدث موقعه الزمني. لكن لأن الأحداث نهائية في زمن العالم هذا ـ بالنسبة إلى نيوتن بقيت حقائق خلق ـ وقع المرء في مشكلة زمن فارغ. إذ يجب عليه أن يتساءل، ما الذي كانه الزمن قبل أن توجد أحداث،

مثل نشوء الأرض والكون؟ هنا، طبعًا، لم يحرز المرء تقدمًا، ولهذا السبب رفض نيوتن أن يشغل نفسه بأسئلة نشوء العالم ولحظته الزمنية مفضلاً أن يرتدّ إلى الإيمان بالربوبية[72].

ومع ذلك كان السؤال الذي يطرح نفسه دائمًا وأبدًا: ما الذي يحدث، إذًا، في زمن نيوتن المطلق، عندما لا يحصل شيء. هذا هو شبح الزمن الفارغ. بعد جيل من نيوتن، قام كانط بإبعاد العدم العبثي الذي ينتج عن ذلك بالضرورة من الواقع، وحمله إلى الوعي وحده، هذا الوعي الذي يضطر بسبب بنيته - كما يقول كانط - إلى أن يضع (ماقبل) أخرى أمام كلّ (ماقبل). وبهذا أصبح الزمن المطلق مجرد ضرورة فكرية للوعي، من دون محتوى في الكينونة.

لكن عندما أغفل المرء مشكلات الزمن الفارغ والتفت نحو زمن التطور غير الفارغ إطلاقًا، إن لم نقل الحافل بالأحداث، رأى الوعي نفسه يواجه، بدلاً من فراغ مرعب، كثرةً ضخمة، تتطلب - وفق كانط - **ضمانة كاملة من ملايين القرون لإحياء كل رحابة الأمكنة اللانهائية التي لا حدود لها بعوالم لا عدد لها ولا نهاية**[73].

لاقت فكرة التطور قبولاً منذ نهاية القرن الثامن عشر بصورة عامة. إلا أن التصور الذي ساد قرونًا من الزمن عن **السلسلة الكبيرة من الكائنات** في الطبيعة يتغير حين تُفهم الآن بوصفها تعاقبًا زمنيًا. اعتقد المرء طويلاً أن جميع الكائنات التي تبدي في

---

(70) الربوبية Deismus موقف فلسفي يرفض الوحي كمصدر للمعرفة الدينية، ويؤكد أن العقل ومراقبة العالم الطبيعي يكفيان للإيمان بوجود خالق عظيم للكون. [المترجم]

(73) Immanuel Kant: Allgemeine Naturgeschichte. Werke Band I, S. 335

هذه السلسلة صلة وثيقة ورائعة جداً قد وُجدت دفعةً واحدة في الحياة؛ ثم بدأت هذه الصورة تتحرك، عندما افترض المرء أن الأنواع والأجناس الفردية نشأت من البذار المعنيَّة بصورة منفصلة إحداها بعد الأخرى أيضًا. غير أن الجديد المتغير الذي ارتبط باسم داروين كان التصور بأن الأنواع والأجناس لم يتطور الواحد منها بعد الآخر فحسب، بل بأنها تطورت بعضها من بعض، بعيداً عن حدود النوع والجنس. مهَّدت الحياة طريقها - كما تُعلِّم الداروينية - عبر فترات زمنية ضخمة، بدءًا من البذار الأولى الحيَّة وصولاً إلى الإنسان، لكن ليس بمعنى القصدية الغائية، بل من خلال طفرة عشوائية وانتخاب. لا ينطبق الأمر على الإنسان فحسب، لكن تنطبق عليه بصورة خاصة جداً حقيقة أن التطور أخذ زمنًا طويلاً لإنتاجه. يمكن لهذا أن يُعزِّز التباهي القديم، أي وَهْم مركزية الإنسان، عندما لا تكون المصادفة بالذات هي التي قامت هنا بعملية الإخراج. مهما يكن، فإن استهلاك زمن العالم لتطور الإنسان العاقل Homo sapiens كان كبيرًا على نحو مذهل. لُعبَ على ذلك في الجزء الثاني من "فاوست". القزم الذي أُنتج في المخبر تبيَّن أنه غير قادر على الحياة، ويجب أن يعود إلى الماء، إلى المحيط، حيث تصطدم هذه الصناعة الإنسانية الرديئة بدرس التطور بأكمله. **تحرَّك وفقًا للمقاييس الأبدية،/ من خلال آلاف الأشكال،/ وحتى تصبح إنسانًا لديك الوقت**[74].

لا ينتهي زمن التطور، بوصفه زمن العالم الذي انقضى، عند الإنسان الذي لا يحق له، لهذا السبب، أن يفهم نفسه على غير

(74) Johann Wolfgang Goethe, Faust II, Verse 8324-26, Münchner Ausgabe Band 18.I, S. 227

حقيقتها بوصفه ذروة أو غاية عليا. فالتطور يستمر متخطيًا الإنسان، كما هي الحال دائمًا من حيث هو تطور إضافي، انعطاف أو تراجع. وبذلك يطرح نفسه أيضًا السؤال عن الفرص المتوفرة للتدخل في هذه العملية التطورية. دعا داروين نفسه إلى ترك الأمر وليس إلى الفعل والعمل، لكنه لم يستطع أن يمنع انتشار أوهام القوة ذات الصلة في التفكير العنصري والتربوي بادئ الأمر، ثم استنادًا إلى التقدم التقني عن طريق التدخلات الجينيّة. وكما هي الحال دائمًا، يرتبط الزمن التاريخي الذي صنعه الإنسان بزمن التطور، سواء أكان لهذه التدخلات تأثيرات مقصودة أم غير مقصودة.

كان التنوير يحلم بالسيطرة على حدث الطبيعة الذي يشارك فيه الإنسان. عندما يجعل هردر Herder اليد الخفيَّة للطبيعة مسؤولة عن وصول الإنسان إلى الإنسانية، يعارض كانط ويبيِّن أن الإنسان كائن مفطور بطبيعته على تقرير مصيره بنفسه، وعلى أن يصنع منه ما يقدر عليه في أحسن الأحوال. ولا يجوز للإنسان أن يعتمد ببساطة على تطور الطبيعة، بل عليه أن يقوم بذلك بنفسه. وينبغي عليه في عملية التاريخ، بوصفه كائنًا انفصل عن الطبيعة، أن يؤثر عمليًا في تطوره بالذات، وأن يكمل نفسه، وفقًا للأهداف التي وضعها لنفسه، والتي يمكن له من خلالها أن يصنع من نفسه **حيوانًا عاقلاً**[75]. يستطيع النوع على كل حال، وليس الفرد المنعزل - كما يقول كانط - أن **يرتقي بالعمل** عبر أجيال كثيرة وصولاً إلى تقرير مصيره.

---

(75) Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Werke Band XII, S. 676

إنه تطور بإخراج خاص ـ لم يعد يجري هذا وفق مبدأ الطفرة العشوائية والاصطفاء، ولا أيضًا طبقًا لمبادئ التنوير والعقل، ويجب ألا يأخذ وقتًا طويلاً بعد الآن، فالتطور أيضًا يجب أن يُسرَّع. تقنيات التطور التي يُجرب بها في الوقت الراهن هي محاولات تهدف إلى تقريب جانب من زمن العالم، أي زمن تطور الطبيعة، أكثر فأكثر من زمن الحياة؛ وهذا يحصل في لحظة، لأن المقص ينفتح في صورة العالم الفيزيائي الفلكي باستمرار بين زمن العالم وزمن الحياة على نحوٍ هائل.

الفصل السابع

زمكان العالم

بداية الزمن. فرادة البداية. اليوم الآخر الفيزيائي. عوامة الحضارة لـ برتراند راسل وليلة الفضاء العظيمة. النظرية النسبية لآينشتاين. ليس كل شيء نسبيًا، لكننا لا نعيش جميعًا في الزمن نفسه. لغز التزامن. الزمكان. تجاوز ثنائية الإنسان والعالم. إيمان آينشتاين بالكون. الجليل.

تمتلك اليوم جميع **نماذج العالم المرموقة فيزيائيًا وواقعيًا... صفر الزمن المطلق**. يكتب ذلك فيزيائيُ الفلك بيرنولف كانيتشايدر Bernulf Kanitscheider، متفقًا فيه صراحةً مع الرأي السائد لجماعته. حاول المرء دائمًا، أن يجد بطرق رياضية طريقًا خلف **فرادة البداية** هذه في ماضٍ غير محدَّد؛ لكن أيًا كانت الافتراضات المعقولة حول خلق المادة والبنية السببية التي توضع، فإن المرء لم يتجاوز صفر الزمن المطلق الغريب هذا. للزمن إذًا من منظور فيزياء الفلك بداية. لكن لا يجوز للمرء أن يتصورها حدثًا أول، لأن الأحداث تتأثر وتؤثر في الوقت نفسه دائمًا. فلا يُعقَل أن ينشأ حدث من حدث آخر حصرًا، من دون أن يكون هو بالذات مؤثرًا فيه. لهذا السبب ليس من الجائز أيضًا أن تُفهم **فرادة البداية** الغامضة من حيث هي حدث، بل بوصفها **إطارًا لكل سلاسل أحداث الكون الماضية**. هذا الإطار بالذات ـ كما قلنا ـ ليس حدثًا، بل هو تلك الحدود التي تؤطر بداية الزمن. ولا يبقى لنا غير أن ننظر ـ كما يقول كانيتشايدر ـ إلى **بداية العالم بوصفها عملية**

نشوء عفوية لاسببية من دون سلف زمني، إذ ينطوي سلفاً تعبير **عملية نشوء** على سوء فهم، لأن المسألة لا تتعلق فعليًا بعملية، بل بحالة لم تنشأ من حالة سابقة، الأمر الذي يستعصي بدوره مرة أخرى على التصور. إن ما يتبدى تحديداً هو أن الفارق مع الخلق من العدم Creatio ex nihilo ليس كبيرًا؛ فالمرء لا يحرز تقدمًا كبيرًا في الأسئلة الحاسمة. في أية حال، تحصل في حالة البدء تحت الذرية هذه فوق العدم بقليل، في هذا الخليط من الجزيئات العنصرية الكثيف جداً والمفرط في سخونته، تحصل قبل نحو 20 مليار سنة حركة، وتتمدد بطريقة انفجارية، بحيث تتضاءل كثافة المادة الأصلية ودرجة حرارتها إلى حدٍ بعيد، وبحيث تتمكّن الذرات، وبعدها العناصر الكيميائية، من التشكل في نهاية المطاف. تنشأ من المادة الموزَّعة بصورة متجانسة في نطاق دوامة الحدث المجرّات التي تشكلت في واحدة منها قبل 5 مليارات سنة شمسنا والكواكب، ومن بينها أيضًا الأرض.

وكما أن هذا الكون ليس من دون بداية، كذلك أيضًا للزمن بداية؛ ولأن الزمن لا يمكن أن يوجد إلا عندما يحدث شيء ما، فلا بد من أن يكون قد ابتدأ في اللحظة التي انطلقت فيها حالة البدء في الحركة. طبعًا، لم يعد كل هذا ممكن التصور منذ زمن بعيد، ولهذا يُنتَظر منا أن نؤمن، كما آمن الناس من قبل بحكايات الخلق الأسطورية. الفارق الوحيد هو أن بمقدورنا أن نرسم فعليًا إشعاع الخلفية، الظاهرة المرافقة ليوم الخلق الفيزيائي الفلكي.

لنلقِ نظرة مرة أخرى على علوم نشأة الكون؛ بالنسبة إلى العصور القديمة، كان الكون والزمن بلا بداية. الكون في الصورة المسيحية للعالم خُلق، وله بهذه الصفة بداية، أي فعل الخلق الذي

يبدأ معه الزمن. أبقى نيوتن الخالق في الخلفية، لكنه احتاج لأجل قوانينه في الطبيعة إلى المكان والزمن المطلقين، أي اللانهائيين. ثمّ افترق علم الكون الحديث ثانيةً عن إطلاقية المكان والزمن. لم يعد امتداد المكان والزمن، منذ ألبرت آينشتاين، يُفهم في علاقة كل منهما بالآخر، أي كزمكان فحسب ـ سنتناول ذلك حالاً ـ بل يحصل الزمن مرةً أخرى على بداية ـ وعلى نهاية: ستنتهي يومًا كل الأحداث. يبقى موضع خلاف إن كان الكون ينتقل قبل ذلك إلى طور الانكماش، أو يواصل تمدده الراهن بسرعات متباينة. يمكن أن يُقرأ علم الأخْرويات (الإسخاتولوجيا)[76] الفيزيائي من وجهة نظر الفيزياء الفلكية اليوم على النحو التالي: **الحدث البارز الأول سيكون تطور الشمس التي تظهر في طور الاحمرار العملاق. في هذه المرحلة تتوسع إلى المنظومة الشمسية، وهو ما يدفع ساكني الأرض إلى مغادرة كوكبهم. في طور آخر، بعد نحو 10 مليارات سنة، سوف يتضح أن تكوّن النجوم يتناقص، وكانت النجوم الصمّاء قد تحولت إلى نجوم نويترونية أو إلى ثقوب سوداء [...]. بعد 10^{27} سنة يُظهر الكون ثقوبًا سوداء ذات صلة بالمجرات وما فوق المجرات، يمضي بعضها بعيدًا عن بعض بفعل تمدّد المكان، في حين تتوه في الفضاءات المتنامية كواكب قزمة سوداء مبعثرة ونجوم نويترونية وثقوب سوداء منعزلة تركت مجراتها الأم بسبب عملية التبخر [...]. المادة الميتة تكون، من منظور كلاسيكي، مستقرة، لكن من ناحية ميكانيكية كوانتية تتجزأ أيضًا البروتونات...، الأمر الذي يفضي بعد 10^{34} سنة**

(76) علم الأخرويات Eschatologie ، ويسمى أيضًا علم الأخرة أو علم أخر الزمان، وهو جزء من اللاهوت معني بالموت والدنيوية والمصير النهائي للنفس والجنس البشري. [المترجم]

إلى أن تنقرض الحياة التي بنيت على مادة الكربون. وإذا أطلنا الانتظار أكثر تظهر عمليات أخرى[...]. في غضون 10^{66} من السنين تمسك ميكانيكا الكوانتم أيضًا بالثقوب السوداء. فهي تنقسم عبر إشعاع الجزيئات التي تنطلق في الفضاء الخارجي... الصورة القصوى للكون التي ما زال يمكن فهمها عن طريق علم الأخرويات، هي إذًا بحر الجزيئات المستقرة الباقية الذي يتمدد وتخفّ كثافته ببطء أكثر فأكثر. هكذا تبدو إذًا نهاية جميع الأشياء في كون طويل الأمد. يتسم الوجود الإنساني، هو وكل الأشكال العليا من المركَّب، بطابع شكل انتقالي فريد في الحقبة الكونية الوسطى. بين بداية الزمن ونهايته يتطور تنوع الأشياء، وهي لن تعود ثانية على الإطلاق[77].

يمكن بحفنة من القوانين والثوابت الطبيعية التي اكتشفها وصاغها لفيف من العلماء، من نيوتين إلى آينشتاين، ومن غاليلي حتى هايزنبرغ، تركيب مثل هذا الحدث النهائي. كما يؤدي القانون الثاني في الترموديناميك الذي وضعه عند نهاية القرن التاسع عشر لودفيغ بولتسمان Ludwig Boltzmann دورًا في هذا السيناريو، لأنه يُفهم بوصفه قانون سهم زمن موجه. فهو يُذكِّر مرة أخرى بالفكرة الأساسية التي تقول إن النظام الذي يُحافَظ عليه في المنظومات المغلقة عن طريق فقد الطاقة هو غير المحتمل الذي يسعى دائمًا إلى المحتمل، أي إلى اللانظام. يوصف انحلال النظام المعنيّ بأنه زيادة في الإنتروبي. يحلو توضيح العلاقة بين النظام غير المحتمل والفوضى المحتملة على مثال ورق اللعب. في البدء يكون ورق اللعب منظمًا بطريقة ما، ثم بعدئذ يتم خلط الورق، ومن غير المحتمل

(77) Bernulf Kanitscheider: Vom Anfang und Ende der Zeit. In: Am Fluss des Heraklit, S. 131 ff.

جدًا أن يَنْتج نظام البداية مصادفةً مرة أخرى. أو لنأخذ مثالاً آخرًا: يتحطم كأس إلى شظايا، إلا أن الشظايا لا تتجمع مصادفة وتعود كأسًا من جديد. وفق قوانين الفيزياء التقليدية، فإن كل عملية تشظٍّ منعزلة تكون في الحقيقة غير عكوسة. نظريًا يمكن أن تتجمع شظايا الكأس التي ذرّها الهواء مرة أخرى وتصبح كأسًا، إلا أن هذا، على وجه الدقة، لا يحدث، ومن هنا سهم الزمن: اتجاه العملية بأكملها غير عكوس، من لااحتمالية نظام معطى إلى احتمالية انحلاله. لهذا السبب أيضًا توصف نهاية الأشياء في علم الأخرويات الفيزيائي بأنها الانحلال الكامل للكون إلى **بحر ممدد من الجزيئات المستقرة الباقية**. في ظل هذه الرتابة وغياب الأحداث، يتوقف بعدئذ الزمن أيضًا. يا لها من أبدية رديئة.

يفتقر مثل هذا الكون إلى المعنى بدرجة كبيرة. كان للكون في العصور القديمة - إذا استثنينا الذريّين - معنًى في العادة، وكذلك في الصورة المسيحية للعالم، ونيوتن نفسه، هو الذي أنشأ كونًا انطلاقًا من قوانين ميكانيكية باردة، فقد احتفظ بالله في الخلفية كمصدر حراري. لا، بل إنه آمن بأن الله قد خلق معجزة الجاذبية ومدارات الكواكب قبل قرابة 6000 سنة. ترك نيوتن الكنيسة في القرية. ففي زمكان عالم الحداثة يختفي الاثنان: اللانهائية الكونية والشعور بأن الله يتكفل بها. وهذا يزيد مرة أخرى من حدَّة تجربة الأَجَل، لأن لعنة الاختفاء لا تُمسك بالوعي الشخصي فحسب، بل تُمسك بالكينونة ككل. لقد أفزعت باسكال اللامبالاة الفظيعة للفضاء حيال البشر، وتضاف إليها اليوم نهائية الكون. يجب ألا يُحدث هذا بالضرورة هلعًا، ذلك لأن العقل البارد يمكنه أن يقول: ليس سيئًا عندما لا أختفي أنا وحدي، بل يختفي في النهاية الفضاء أيضًا وكل ما يحصل في داخله. النجوم هي الأخرى أيضًا إلى فناء!

حين لا يساعد الإيمان في مواجهة عالم يغيب فيه المعنى، فإن عوالم المعنى التي ابتكرناها، والتي تسمى ثقافات أيضًا، هي التي تمدّنا بالعون، ويمكن للمرء أن يجد فيها موطنًا له. يصف برتراند راسل بعمق شعور الحياة هذا لإنسان الحضارة الذي يعيش ميتافيزيقيًا بلا مأوى، والذي يبحث في توطينه للمعنى عن ملجأ يلوذ به من هذا الهول: **نتطلع إلى حلقات حول عوّامتنا الصغيرة... وإلى المحيط القاتم الذي نتسكع لساعة من الزمن فوق موجاته المتدحرجة. من الليل العظيم في الفضاء تهبط على ملجئنا نفحة ريح باردة. عزلة كينونة الإنسان بأكملها وسط قوى معادية تشمل النفس المنعزلة التي يجب عليها، بكل ما أوتيت من شجاعة، أن تقاوم وحدها كل ثقل الكون الذي يظل لامباليًا إزاء آمالها ومخاوفها**[78].

لكن كيف يكون الأمر إذا لم تصح مطلقًا هذه الصورة الكليَّة لكونٍ نشأ في الزمن وسوف يفنى فيه؟ وإذا ما بقي بطريقة ما كل شيء واقعيًا على حاله كما حدث مرة؟ وإذا لم يفنى شيء، وكان القادم بطريقة ما واقعيًا سلفًا، قبل أن يصبح واقعيًا؟ وإذا كان، بناء على ذلك، كل ما يحدث ليس إلا مقدمة لشيء باقٍ ويصمد؛ أو بعبارة أخرى، إذا لم يكن الزمن سوى وهم؟ لعب آينشتاين في نهاية حياته صراحة بمثل هذه الأفكار، عندما كتب، بمناسبة موت صديق، إلى ذويه: **نحن معشر المؤمنين بالفيزياء نعرف أن الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل هو محض وهم عنيد مستمر**[79].

(78) Bertrand Russel. Zit. Wetz: Lebenswelt und Weltall, S. 467

(79) Albert Einstein, Zit. Klein: Zeit, Der Stoff, aus dem das Leben ist, S. 266

بهذه المناسبة قلب آينشتاين فكرة الطابع الوهمي للزمن صراحة إلى ما يبهج القلب ويفرحه. لكن من المؤكد أن "النظرية النسبية الخاصة" (1905) وفيما بعد "النظرية النسبية العامة" (1915) قد فعلتا الكثير قبل ذلك للكشف بطريق رياضي - فيزيائي صارم عن أوجه الوهم في تجربة الزمن المألوفة. في هذه الأثناء، تعتبر وجهات نظر آينشتاين أهم تحول بعد نيوتن في الفهم الفيزيائي للمكان والزمن. وتحتل صياغاته الرياضية ذات الصلة بهذا الموضوع، منذ وقت طويل، أهمية عملية يومية.

استطاع آينشتاين أن يشبك مع لايبنيتس Leibniz الذي كان قد طوّر قبل ذلك بقرنين من الزمن مفهومًا للمكان والزمن موجهًا ضد الزمن المطلق لنيوتن. نعود ونذكّر مرة أخرى: كان المكان والزمن بالنسبة إلى نيوتن واقعتين منفصلتين وأوّليّتين أرشدتا الأشياء والأحداث إلى مكانها. لقد كانا امتدادين مطلقين، وكان الواقعي متضمنًا فيهما. تحدّث نيوتن أيضًا عن الزمن **النسبي**، عندما كان يقصد معطيات زمن الساعات الأرضية التي لا تستطيع أبدًا قياس انسياب الزمن المطلق بدقة تامة. وكان يعلم بالطبع، أيضًا، أنه لا يمكن أن تكون هناك ساعة مطلقة. إلا أنه اعتبر أن الانطلاق من زمنه المطلق هذا، بوصفه نقطة مرجعية، ضرورةً فكرية وحسابية.

كان لايبنيتس مغايرًا كليًا. لقد افترض أن المكان يتشكل بدايةً بالعلاقات بين الأشياء. المكان - برأيه - ليس شيئًا آخر غير تراصف الأشياء جنبًا إلى جنب، مهما كانت المسافة بينها أيضًا. كان لايبنيتس هو من استطاع أن يتصور على هذه الخلفية نوعًا من فضاء يتمدد. كذلك حال الزمن بالنسبة إليه: فهو لم يوجد

كامتداد مطلق يتعيَّن افتراضه؛ فكما يُخلق المكان عبر تراصف الأشياء واحدها إلى جانب الآخر، كذلك يُخلق الزمن عبر تعاقب الأحداث وعلاقة المدد المختلفة بعضها ببعض. كان صحيحًا، بالنسبة إلى لايبنيتس، أنه حيث لا توجد أشياء، لا يوجد مكان أيضًا، وحيث لا يكون هناك أحداث، لا يكون هناك زمن أيضًا. لم يكن الزمن بالنسبة إلى لايبنيتس نوعًا من مكان منتظم توجد فيه الأحداث ويكون مقياسًا لها، بل لا يمكن أن تقاس الأحداث المختلفة إلا بنسبة بعضها إلى بعض، ومن ثمّ ليس هناك مقياس مطلق. وكان يعني ذلك، فيما يخص الساعات، أنها لا تقوم فعليًا بشيء آخر سوى أنها 'تقيس' بمساعدة أحداث منتظمة (النواس، عقارب الساعة، تحول الذرة) أحداثًا أقل انتظامًا. لا يمكن أن تكون هناك ساعة مطلقة، فحتى السماء المرصعة بالنجوم التي أحال عليها نيوتن، أظهرت حالات من اللاانتظام التي كان لايبنيتس دائمَ التذكير بها. كان كل شيء، بالنسبة إليه، يتحرك، من المونادات[80] الضئيلة وصولًا إلى الأجرام السماوية العملاقة؛ والكل يحافظ على علاقات مختلفة في تجاور المكان وتعاقب الزمن. وبهذا يكون قد تمّ سلفًا استباق فهم الزمن النسبي. فلايبنتس، إذ رفض الزمن بوصفه امتدادًا مطلقًا، وجّه الانتباه كليًا إلى علاقة المدة المختلفة للأحداث. هنا يلعب الزمن. باختصار، رفض لايبنتس فصل الزمن عن الأحداث، وحدّده بدلًا من ذلك بوصفه خاصيتها، وهو بفهمه هذا اقترب مما ستدعوه النظريةُ النسبية 'الزمنَ الخاص'.

وفقًا للنظرية النسبية الخاصة، فإن لكل جسم زمنه الخاص،

---

(80) المونـاد (Monade) مصطلح فلسفي أطلقه لايبنيتس ليشير إلى الكيان الشديد الصغر أو الوحدة الدقيقة التي لا يعود بالإمكان تجزئتها. [المترجم]

مقارنة بجسم متحرك نسبيًا. ليس لهذا علاقة بحقيقة أن كل واحد يعيش تجربة انقضاء الزمن بشكل مختلف، حيث يمر الزمن بسرعة تارة ويطول تارة أخرى؛ فهذا يُعدّ جزءًا من الذاتية العاطفية لتجارب معايشة الزمن التي لا تقيسها أية ساعة. الفارق الزمني بين الأجسام المتحركة بصورة مختلفة، والتي هي موضوع النظرية النسبية الخاصة، هي على العكس قابلة للقياس جداً. إذا استطاع الراصد A ـ وفق التجربة الذهنية ـ أن ينظر إلى ساعة الشخص B الجالس في القطار الذي يمر به سريعًا، فسوف يلاحظ أن ساعته تسير موضوعيًا ببطء أكثر مقارنة بساعته هو. والشخص B أيضًا ـ وهذا أمر لن يُلاحظ أبدًا طبعًا ـ سيتقدم في العمر ببطء، وسينمو شعره وأظافره ببطء أكبر، وستكون ضربات قلبه أبطأ. هذا البطء في الزمن لدى الشخص B لن يكون في كل حال قابلاً للإدراك إلا من منظورA. بالنسبة إلى B الذي يجلس في القطار لا يتغير شيء: بالنسبة إليه لن تسير ساعته ببطء أكثر، ولن ينمو شعره وأظافره ببطء أكثر، وكذلك لن تكون ضربات قلبة أكثر بطئًا. في المنظومة المتحركة لا يتغير شيء بالنسبة لمن هو موجود فيها؛ لا يمكن إثبات التغيير إلا انطلاقًا من منظومة متحركة أخرى. ومع ذلك، عندما يمر B بـ A مرة أخرى، بعد أن يكون B قد دار حول الأرض مثلاً، فسيكون، لأنه قد تحرك مقارنةً بـ A، أكثر شبابًا بقليل، كما لو أنه كان قد بقي عند A ولم يتحرك. يصحّ القول إن ما يتحرك مقارنة بموضعي الخاص له قياس للزمن أكثر بطئًا. جرى في تجربة شهيرة اختبار انقضاء الزمن ببطء أكبر في شيء متحرك، مقارنة بانقضائه في نقطة السكون: أرسلت ساعة ذرية في طائرة في جولة حول الأرض. كانت الساعة الذرية المسافرة عند الوصول متأخرة

بمقدار جزء من 59 مليار من الثانية، مقارنة بالساعة الذرية التي بقيت ثابتة في مكانها عند نقطة الانطلاق.

ليس هناك، إذًا، ساعة مركزية للجميع. كلما تحرك شخص بسرعة أكبر قياسًا بشخص آخر، يمضي الزمن بالنسبة إليه ببطء أكبر، أو كما قلنا: إذا نظر إليه من منظور الشخص الآخر المعني. إذًا، يتعلق الموضوع بالزمن في علاقته بالحركة الخاصة وبحركة شيء آخر. ولهذا أطلق على النظرية النسبية بصورة أفضل تسمية نظرية نسبية الزمن. إذ ليس كل شيء هنا نسبيًا، كما يعني التعبير المستخدم على نطاق واسع. ليس المكان مطلقًا ولا الزمن عند آينشتاين على سبيل المثال، لكن في المقابل سرعة الضوء مطلقة. لم يكتشف آينشتاين هذا، لكنه حلّ بذلك مشكلة ذات صلة بالموضوع. لقد ثبت أن الشعاع الضوئي يكون دائمًا وأبدًا بنفس السرعة، سواء قيس من عربة ساكنة أو من عربة تتحرك موازيةً للشعاع الضوئي. يتوقع المرء حقيقةً أنه عندما يتحرك على امتداد شعاع الضوء، فإن السرعة المقيسة تتناقص بمقدار السرعة الخاصة، أي 300 ألف كم/ثا ـ x. إلا أنها تبقى دائمًا سرعة الضوء الكاملة، بصرف النظر عن الحركة الخاصة. فكرة آينشتاين العبقرية البسيطة كانت كما يلي: إذا بقيت سرعة الضوء المقيسة هي نفسها، بصرف النظر عن السرعة التي أتحرك بها، فلا يمكن أن تكون الثانية المقيسة، حسب سرعة حركتي والاتجاه الذي أتحرك به، هي نفسها. إذا تحركتُ في اتجاه الشعاع الضوئي تتطاول الثانية، وتبقى السرعة في هذه الثانية المتطاولة لهذا السبب 300000 كم/ثا. وبحركة معاكسة لاتجاه الشعاع الضوئي يحصل تأثير عكسي، وفي الثانية التي تقلصت سيكون من الممكن قياس هذه 300000

كم/ثا مرة أخرى. سرعة الضوء مطلقة. المتغير هنا هو مدة الثانية التي تختلف بحسب الحركة الخاصة. على هذا النحو يكون لشعاع الضوء دائمًا السرعة نفسها. الثانية تتمدد، إذًا، مع السرعة. لكنني إذا ما تحركت بسرعة شعاع الضوء، فستكون هذه الثانية متطاولة بحيث لا ينقضي أي زمن قط. الآخرون وحدهم سيرونني بعدئذ أعبر بسرعة 300000 كم/ثا. لجأ آينشتاين إلى مثل هذه الأمثلة التي لم تؤخذ من الحياة مباشرة لتوضيح نظريته التي تطيح بالأسس وتقطع الصلة مع الرؤى المألوفة ومع الحدْس الطبيعي. حول مفاهيم المكان والزمن المتداولة، لاحظ ما يلي: **تحصل المفاهيم التي أثبتت نجاعتها في تنظيم الأشياء بسهولة على مثل هذه السلطة علينا، بحيث ننسى أصلها الأرضي ونقبلها بوصفها وقائع حتمية**[81]. تنتج عن ذلك بعدئذ ضرورات فكرية تقدمها اللغة. **ويصبح طريق التقدم العلمي بفعل مثل هذه الأخطاء غير سالك لزمن طويل غالبًا.**

أصبح الأمر في النظرية النسبية العامة التي نشرت بعد عشر سنوات أكثر تعقيدًا، لا بل أكثر غرابة أيضًا بالنسبة إلى أسلوب التفكير التقليدي. في النظرية النسبية الخاصة، كان آينشتاين قد وضع الجاذبية جانبًا بشكل صريح، في حين أخذها في الاعتبار في النظرية النسبية العامة، بحيث تمكن بالنتيجة من صياغة نسبية ثانية: الزمن لا يتعلق بالحركات المعنية وبعلاقات الحركة فحسب، بل يتعلق أيضًا بالكتل في المحيط المعني. وهكذا يتأثر الزمن بالجاذبية أيضًا. فهو ينقضي بالقرب من الكتل الثقيلة ببطء ملموس أكثر. وبذلك يكون الزمن امتدادًا لا يتعلق بالحركة

(81) Albert Einstein. Zit. de Padova: Leibniz, Newton und die Erfindung der Zeit, S. 294

في المكان فحسب، بل أيضًا بالمكان نفسه؛ وبدقة أكبر، بالجاذبية التي تؤثر فيه. طوّر آينشتاين لأجل هذا التركيب المشروط من الزمن والمكان مفهوم الزمكان.

لكل شيء زمنه الخاص المحدَّد زمكانيًا بحسب تموضعه في المكان، وبحسب حركته (قياسًا بحركات أخرى). ينقضي الزمن في كل نقطة من الكون على نحو مختلف، أسرع أو أبطأ، مقارنة بنقاط أخرى، وذلك تبعًا للحركة الخاصة والقرب من الكتل الثقيلة. وبهذا يكون الزمن المطلق قد انحلَّ كليًا. لا يوجد مقياس مطلق لكل الأحداث؛ يمكن فقط مقارنة الأزمنة المختلفة، أي مقارنة المدد المعنية بعضها ببعض. فالثانية هنا ليست هي نفس الثانية هناك. إلا أننا، على الصعيد العملي اليومي، ما نزال نستخدم أيضًا زمن نيوتن المطلق من غير أن نلحظ ذلك، لأن اختلافات المدد الزمنية التي تنتج وفقًا لحسابات آينشتاين هي في الحدود الدنيا جدًا. لكنها تلعب دورًا في الأنظمة التقنية، كما في جهاز الملاحة، وفي التواصل الإلكتروني عمومًا، ويتعين حسابها. من هذه الناحية، نحن نعيش يوميًا في عالم تقني لا يقوم بعمله إلا لأن قواعد النظرية النسبية الخاصة والعامة تؤخذ بالاعتبار.

عندما يكون لكل شيء متحرك في المكان زمن خاص بالقياس إلى أشياء أخرى متحركة، يتغير أيضًا ما يدعوه المرء التزامن. في الحقيقة، ليس لدينا مشكلة، عندما يتواصل بعضنا مع بعض من بعيد في زمن حقيقي، كما يقال. نحن عندئذ يكون بعضنا مع بعض "في الوقت نفسه" gleichzeitig. في هذه الأثناء، دخل مع تعبير zeitgleich (وتعني المدة نفسها)، بصورة خادعة، مصطلح جديد إلى اللغة الألمانية، كما لو أن الكلمة لم تعد تلائم الإمكانات

المكتسبة. إننا نتشارك اللحظة نفسها ونعرف ذلك. لكن، هل هي فعليًا اللحظة نفسها؟ تشير تأملات فيزيائية بسيطة إلى أن هناك مشكلة مع التوافق الزمني. تحتاج إشارة الراديو أيضًا إلى زمنها حتى تصل. في المسافات البعيدة يتحرك نحو بعضه ما هو حاضرٌ هنا وهناك. ولأن التواصل لا يعني مجرد التكلم، بل يعني أيضًا تبادل إشارات الضوء، فإننا نتواصل مع النجوم التي نراها الآن. ضوؤها يبعد في بعض الأحيان ملايين السنين. فقط عندما يصل الشعاع نكون متزامنين مع اللحظة التي أُرسل فيها. إذًا، نحن متوافقون زمنيًا مع ماضي هذا الشيء، وليس مع حاضره. عندما نوجه نظرنا نحو السماء المرصّعة بالنجوم، إنما ننظر إلى ماضيها السحيق، وقد لا تكون بعض هذه النجوم التي نراها الآن موجودةً على الإطلاق. وإذا كان من المفترض أنها الآن تنطفئ هناك، فنحن لن نستطيع أن نرى ذلك إلا بعد ملايين السنين. عند ذلك فقط يكون ذلك الحدث، بالنسبة إلينا هنا، متوافقًا زمنيًا.

وهذا أيضًا مثال واضح على تزامن متأخر، يمكن أن يفهم ببساطة أكثر، لأن على المرء ألا يأخذ في الحساب إلا سرعة الضوء، وأن يكون على بيِّنة من أنها المقياس المطلق للتزامن. يعني مصطلح "في الوقت نفسه" تحت هذا الشرط الفترة بين إرسال إشارة الضوء ووصولها، لكن، ولأن مسافات مكانية ضخمة يمكن أن تفصل بينهما، ينتج أن في مثل هذا التزامن لا يرتبط مُسْتَقْبِل الإشارة بالدقة مع الحاضر، بل مع ماضي مرسل الإشارة. فما يصل إلى هنا يكون قد انقضى هناك، والعكس ما هو ماضٍ هنا يكون هناك حاضرًا لتوّه. يا له من تصور رهيب، ويغدو رهيبًا أكثر عندما نتصور مع بريان غرين Brian Greene ما سيأتي.

توضع قائمة بالحوادث المتزامنة انطلاقًا من الراصد A، وتوضع قائمة أخرى مماثلة انطلاقًا من راصد آخر B. هاتان القائمتان يجب أن تكونا متطابقين نظريًا، لأن الأمر يتعلق في الحقيقة - إذا ما نُحِّي جانبًا الاختلاف الناجم عن سرعة الضوء - بنقطة الآن نفسها: يرسم المرء خطًا مباشرا للآن من A إلى B. إلا أن هذا لا يكون صحيحًا، طبقًا للنظرية النسبية الخاصة، إلا عندما لا يتحرك A وB أحدهما نحو الآخر نسبيًا. إذا فَعَلا ذلك، تكون عندئذ لكل منهما قائمة مختلفة كليًا، وذلك لأن انقضاء الزمن عند الاثنين مختلف، أي تكون نقاط - الآن مختلفة أيضًا، ولهذا ينتج انطلاقًا من نقاط متباينة حوادث متزامنة متباينة أيضًا. ويكون - وفق النظرية النسبية الخاصة - للراصدين اللذين يتحركان أحدهما بالنسبة للآخر مفهوم مختلف عما يكون متزامنًا في لحظة معطاة. على هذا النحو يحصل أن تكون حوادث أخرى متزامنة من منظور A خلافًا لما يُرى من منظور B. في اليومي لا يلعب هذا دورًا، لأن اختلاف نقاط - الآن المتباينة زهيد جدًا. لكن هذا الاختلاف سوف ينفتح في المسافات الكبيرة، كما ينفتح المقص، وهو ما يعني: إذا لم يتحرك B البعيد نسبة إلى A يكون لكليهما الآن نفسها، ومن ثمّ التزامن نفسه. لكن إذا تحرك B نسبة إلى A، فسوف تلائم آنُه، وفق اتجاه الحركة، آنًا مضت أو آنًا مستقبلية لـ A.

يمكن توضيح هذه العملية التي يصعب إدراكها حدسيًا بمساعدة صورة لرغيف الزمكان قُطِّع للتو، عندما لا يتحرك A وB أحدهما نحو الآخر نسبيًا. في هذه الحالة، سوف تتموضع الأحداث على هذه الشريحة الزمنية للتزامن. لكن إذا تحرك A الذي يبعد سنوات ضوئية نحو B، عندئذ سوف تقطع رغيف الخبز بزاوية

انطلاقًا من A، وستوجد على هذه الشريحة أحداث تقع، من منظور B، في الماضي. لكن يغدو الأمر أكثر شبحية عندما يتحرك A مبتعدًا عن B، عندئذ ستقطع الشريحة الزمنية للتزامن بصورة مائلة في اتجاه آخر أيضًا، بحيث تقع من منظور B في المستقبل.

كانت مشكلة التزامن التي حاول آينشتاين أن يحلّها، تعمل منذ بداية القرن العشرين، في مكتب براءة الاختراع في بيرن، على تزمين ساعات محطات القطار الفيدرالية في طول البلاد وعرضها. لكن أين تكمن إذًا مشكلة التزامن؟ إنها تكمن في كون التزامن غير موجود فعليًا، على الأقل ليس كما نتصور هذا في الحياة اليومية. الزمن لا يسبب تعاقبيًا، في التتالي والسابق واللاحق، معضلات كثيرة، لكن تزامنيًا يغدو الأمر - كما رأينا - معقدًا للغاية. لا تلتقي النقاط المتباعدة في وقت واحد البتّة، في ظل حركات مختلفة وبالقرب من كتل ثقيلة، ليس فقط بسبب زمن نقل الإشارة الذي يتسبب بتأخير دائمًا، لكن أيضًا بسبب نقاط - الآن التي لا تعاش في النهاية على نحو مترابط بدقة في أماكن بعيدة. إن حقيقة أن الزمن ينحلّ بوصفه وسيطًا متجانسًا، يمكن أن تظهر بوضوح في التزامن بالذات. لا توجد، وفقًا لآينشتاين، تزامنية بين نقاط متباعدة مكانيًا تعاش مباشرة، بل توجد في كل حال بالنسبة إلى راصد استثنائي يرى كل شيء في الوقت ذاته. من المحتمل أن يكون الإنسان قد اخترع الله، لأنه كان يشعر على الدوام بهذه المشكلة الحساسة. وسيكون ذلك عندئذ برهانًا على وجود الله انطلاقًا من التزامن الخاطئ، وسيكون مضمون البرهان كما يلي: يوجد التزامن أولًا، لكن، ولأنني ثانيًا، لا أستطيع أن أعيشه مباشرة، لا بد - وهذا ثالثًا - أن يكون هناك إله، لأنه بمقدوره وحده أن يعيش

تجربة التزامن. ومهما يكن، يصحّ بالنسبة إلينا أن كل واحد يبقى حبيس شرنقة زمنه الخاص الذي يُغلفه، وبدقة هو لا يتشاطره مع أحد آخر غير أولئك الذين يمرون به في اللحظة نفسها وفي الاتجاه ذاته، وبالسرعة ذاتها بالقرب من الكتل الثقيلة ذاتها. إذًا، كل واحد رحّالة في موناد زمنه.

من ناحية، يحلّ آينشتاين الزمن المتجانس، لكنه من ناحية أخرى يبدو مفتونًا بالتماسك الصادم جدًا لمفهوم واقع متحرر من الزمن، أي من دون كيفيات الزمن الثقيلة.

من الطبيعي أن يبدو الماضي والحاضر والمستقبل وقائع عنيدة. لكن كما يمكن للواقع أن ينزلق في هذه الأبعاد الثلاثة، ولا يتبقى في النهاية كواقع سوى نقطة ـ الآن، أي الحاضر المباشر. كذلك يمكن أيضًا التفكير بالعكس: كل شيء واقعي، وكان واقعيًا، وسيكون واقعيًا. يبقى ما كان في الماضي واقعيًا حتى لو لم يعد أحد يتذكره، ويكون المستقبلي واقعًا عندما يصبح واقعيًا، حتى لو لم يكن الآن واقعيًا بعد. في هذه الحالة، سيلائم التقسيم إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل إدراكًا أوليًا، وليس الواقع الحقيقي الأعمق الذي يكون ناجزًا دائمًا بطريقة ملغزة. لعل هذا ما قصده آينشتاين عندما بيّن أن **الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل هو محض وَهْمٌ عنيد مستمر.**

إذا لم يقصد من هذه العبارة إلا إدخال البهجة، فهي تعني أن تحول الامتداد المطلق للمكان والزمن إلى تركيب علاقة الزمكان، كان بالنسبة إليه خطوة أولى في اتجاه صورة واقع خارج المكان والزمن. لكن، بالنسبة إليه، لم يكن هذا واقعًا سماويًا منفصلاً، يؤمن المرء به فقط، بل هو ما يزال الواقع ذاته الذي نعتقد

أننا نعرفه، وفيه نعيش ونموت. لكن الأمر كان يتوقف، بالنسبة إليه، على فهم الواقع بصورة مختلفة مرة أخرى، وعلى الإمساك به بمفاهيم أخرى أكثر غنًى وحركية من المفاهيم المألوفة للمكان والزمن.

يلاحظ عند آينشتاين أن عظَم الكون لا يستثير، فيما يخص الإنسان، أي قلق أو خوف، لكن يضعه أكثر في حالة مزاجية متوترة، وفي **إعجاب حماسي بـ هارمونيا حتمية الطبيعة**[82]. يقول آينشتاين إن رضًا عميقًا يغمره، عندما يدرك أنه، حتى في الجزء الضئيل، يفعل فعلَه **عقلٌ** يتجلى في كل مكان في **الطبيعة**.

مثل هذه النظرة ليست ممكنةً إلا إذا لم تعد ثنائية الوعي الإنساني والطبيعة التي سادت قرونًا عديدة مسيطرة. من هنا كانت نظرة آينشتاين المتحررة من الخوف إلى الكون.

حاول كانط بمفهومه عن الجليل أن يلامس شيئًا يقع بينهما، ويربط الرعب الذي تثيره الطبيعة باعتزاز الإنسان بوضعه الخاص. الصياغة الكلاسيكية التي تعبِّر عن ذلك توجد في العبارات المفتاحية في "نقد العقل العملي": **شيئان يملآن قلبي دومًا بالإعجاب المتزايد والخشوع...: "السماء المرصَّعة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي" [...]. تبدو النظرة الأولى إلى كثرة العوالم التي لا تُحصى، وكأنها تلغي أهميتي كمخلوق حيواني عليه أن يُعيد إلى الكوكب (إلى مجرد نقطة في الكون) المادة التي صنع منها بعد أن أُمدّ بها (لا أحد يعرف كيف) لفترة قصيرة بقوة حيوية. في المقابل ترفع الحالة [الثانية] من**

(82) Albert Einstein: Mein Weltbild. Klassiker des modernen Denkens, S. 20

قيمتي من دون حدود، بصفتي عقلاً، عبر شخصيتي التي يُظهر لي القانون الأخلاقي فيها حياة مستقلة عن الحيوانية، بل عن العالم المحسوس بكامله[83].

كانط، بخلاف آينشتاين، لا يفهم نفسه بصورة كاملة انطلاقًا من الطبيعة، من العالم. عنده يبقى الإنسان غريبًا عن العالم، لكنه إنسان تَمدُ له النظرة إلى السماء المرصَّعة بالنجوم جسرًا ذهبيًا. إنه خشوع أمام الكون، أمام مملكة الضرورة الرهيبة هذه، وإجلال واحترام أمام ذاته، أمام الحرية الخاصة والأخلاق. يضاف إلى ذلك، قدرة المعرفة المثيرة للإعجاب. أليس الأمر كما لو أن الطبيعة تتعرَّف، عن طريق الإنسان بصورة غير مباشرة، ذاتَها بنفسها، بكل ما فيها من روعة في الزمان والمكان؟

لنتصور مرة أخرى رغيف الزمكان الذي هو نفسه فعليًا في كل مكان، سيّان كيف يقطعه المرء، والذي يبقى فعليًا سواء أكان الزمكان ماضيًا أم حاضرًا أم حتى مستقبلاً. الأمر لا يتعلق هنا إلا بأشكال زمنية مشروطة للواقع فوق الزمني نفسه. الأمر كما لو أن أسطوانة تُدَوَّر، هذا لكي نستعمل أيضًا صورة أخرى (لا يتقدم التصور هنا إلا بالاستعانة بصور). ستكون الأسطوانة هي الواقع بكليَّته، وستكون الإبرة الزمن، وبهما سوف يُفكّك هذا الواقع النهائي السرمدي تمامًا إلى تعاقب زمني، ويصبح مسموعًا. وكأن المرء يتذكر من بعيد مثال النشيد عند أوغسطين. كما لو أن النشيد ملفوفٌ و مخزَّنٌ في الذاكرة، وينفتح عند إنشاده في تعاقب زمني ويُغنى. إنه سرمدي - في الذاكرة - ولا ينتقل إلى الزمن إلا عند الإنشاد. قد يكون هذا جميلاً جدًا لدرجة أنه يصعب تصديقه.

(83) Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft. Werke Band VII, S. 300

الفصل الثامن

الزمن الخاص

الزمن الخاص للجسد ونُظُم الجسد. الدفاع عن الزمن الخاص بوصفه مهمة سياسية. في متاهات الزمن الخاص. أين يختفي الواقع. الزمن الخاص يحلّ الهوية. كل واحد شاهدٌ أخير. "تلك السحابة لم تظهر إلا لدقائق". البرهان على وجود الله اعتماداً على علم الطيور. عدم سارتر والزمن. الفينومينولوجيا الثانية الصغيرة عن خبرة الزمن. لماذا نتأخر بشكل ملحوظ. المفاجئ.

والآن من زمكان العالم إلى الزمن في الجسد الخاص.

هناك أيضًا تدق الساعات. تقوم عقد عصبية دقيقة مرتبة في أزواج خلف جذر الأنف بمزامنة حدث الجسد وتلعب دور ضابط إيقاع. من هذا المركز الذي يسمى النواة فوق التصالب تصدر إشارات كهربائية تتبع تقريبًا دورة الأربع والعشرين ساعة، وتُنتج إطار نشاط للتنفس وضربات القلب ومرحلتي النوم واليقظة والتغذية والهضم. يرتبط هذا التحكم بإدراك اليوم الطبيعي، لكنه بصرف النظر عن ذلك يضمن أيضًا لفترة من الزمن نَظْمًا يوميًا. ولأن هذا اليوم البيولوجي الداخلي لا يلائم، في كل حال، اليوم الخارجي إلا على وجه تقريبي، تحصل على امتداد فترة طويلة من الزمن تغيرات من دون تزامن؛ فبعد فترة طويلة من ظلام مصطنع لن يتطابق تعاقب الأيام البيولوجية والفعلية، الأمر الذي سيؤدي في نهاية طور من ظلام اصطناعي إلى اختلاف حقيقي في التوقيت.

كذلك يتبع الجسد، تحت شروط غير طبيعية، الزمن الخاص

ليومه البيولوجي، وتبقى إيقاعاته الأساسية الزمنية. أما وظائفه الجسدية المستقلة عن وعيه فلا تتعطل على كل حال. لكن، بالنسبة إلى الوعي، سرعان ما يضيع كل توجه زمني ويحصل في النهاية انهيار عقلي. على أن الوعيَ الذي خبر الزمن لا يكفيه الارتباط بالزمن الخاص للجسد، فهو يحتاج في كل حال إلى سندٍ خارجي في العالم يتجاوز جسده الخاص. الوعي يكون في الجسد وفي العالم، ولهذا يكون الزمن جسديًا وعالميًا.

تظل طبعًا أنظمة ضبط التوقيت في داخل الجسم، في معظم الأحيان، غير ملحوظة، وتتملص من التأثير الإرادي. ينطبق هذا تقريبًا على تقلبات عمليات الاستقلاب، وعلى التحكم الزمني في كيمياء الجسم، وعلى نماذج أنشطة الأعضاء الداخلية التي أثبتت، كما في حال القلب أو المعدة، أنها حساسة للزمن على نحو خاص، وهو ما يلاحظ عندما يُصاب أحدهم في معدته بسبب حدثٍ مفاجئ، أو يتسرع قلبه بفعل أحداث مثيرة.

إننا لا نلاحظ مدى سيطرة نظم داخلية على جسدنا إلا في حالة الاضطراب، كما يحصل مثلاً عندما نعيش عكس ضابط إيقاعنا الداخلي، ولا نتبع إلا الزمن الخارجي الاجتماعي المجرد. ولعل الأذيات الصحية التي تنتج من العمل لفترات طويلة بنظام الورديات معروفة؛ إذ تحصل اضطرابات في النوم، وحالات اكتئاب، وأمراض قلبية ـ دورانية. من يَعِشْ ضدَّ الزمن الخاص لجسده، لا يعش طويلاً.

يحصل على هذا النحو، من ناحية، إدراك للزمن بجسدنا، لكن جسدنا، من ناحية أخرى، هو نفسه عضوية مبنية زمنيًا، ليس في الحقيقة بمعنى أنه يخضع للزمن الخطي من الولادة

إلى الموت فحسب، بل لكونه موسومًا في جميع المراحل من خلال نُظُم وتواترات تتراوح بين الجزء من الألف من الثانية لاهتزازات العصبونات، وصولاً إلى البناء الزمني لفترات الحياة. يرى كثيرٌ من نظريات الذكاء أن مهمتها تكمن على وجه الدقة في التوفيق بين جزء الحياة الواعي ونُظُم الجسد. يُفهم فنُ الحياة في هذا السياق بأنه القدرة على الاستشعار في الجسد الخاص بما يجب أن ينجز على أفضل نحوٍ وبأنسب وقت. الأمر يتعلق بتحقيق تزامن الأنشطة الفعالة مع العمليات الجسدية اللاواعية.

ليس من السهل دومًا التوفيق بين الأنشطة الواعية والزمن الخاص للجسد. وفضلاً عن ذلك، لكل جسد داخلي يومه البيولوجي، لكنه ليس واحدًا لدى الجميع. يبدأ اليوم لأحدهم أبكر من الآخر. لكن إذا كان يجب أن يستيقظا بسبب واجب اجتماعي في الوقت نفسه، يكون أحدهما قد شبع نومًا، فيما يكون الآخر ما يزال متعبًا، وفي المساء سيكون البعض صاحيًا نشيطًا، في حين يكون الآخرون على أهبة الدخول في النوم. الناس الصباحيون والناس المسائيون هم تقريبًا أتباع ثقافتين ليس لديهما ما يقولانه بعد على الإطلاق، ولعلهم لن يستمروا معًا لفترة طويلة عندما يجتمعون. غير أنهم عندما ينظمون أنفسهم ويتعاونون بأزمنتهم الخاصة المختلفة، عندئذ يمكن للزمن العام أن يثبت نفسه بوصفه الزمن الذي يمثل حلاً وسطًا فيما بينهم. لكن غالبًا ما يسود فرض توقيت مسيطر. ثبت منذ زمن طويل، مثلاً، أن بدء المدرسة باكرًا في النهار، خصوصًا للصغار، غير معقول ولا يحفز التعلم. يبدو مع ذلك نظام التوقيت المماثل وكأنه منحوت في صخر. قدَّم الألمان في عام 1940 في هولندا مثالاً فاضحًا على فرض توقيت

زاخر بالرمزية، عندما لم يكتفوا باحتلال البلد عسكريًا فحسب، بل فرضوا عليه أيضًا التوقيت الألماني الذي يختلف عن توقيتهم بساعة وأربعين دقيقة. يندرج على العموم، في إطار فرض توقيت أيضًا، ما يدعى التوقيت الصيفي الذي تتدخل السياسة عبره حتى اليوم مرتين سنويًا في العمليات التزامنية لكل فرد.

يصعب دومًا على الزمن الخاص، مفهومًا بوصفه تجربة زمنية في الجسد الخاص، أن يتغلب على توحيد قياس اجتماعي، وتوقيت الساعة في الحقيقة ليس غير ذلك. في كل الأحوال، جلبت العقود الأخيرة في ألمانيا أيضًا مرونة واضحة في حياة العمل. تزداد فسحة الحرية لاتباع النظم الداخلي الخاص. لكن يبقى السؤال المطروح بقوة إنْ كانت هذه الفسح تُستغل جيدًا؛ فالمرء ليس متشبثًا عادة بما فيه الكفاية بالزمن الخاص. تعود إلى هرمان لوبّه Hermann Lübbe الصياغة البليغة التي تقول إن تلك الفترات الزمنية التي **لا يحدث فيها شيء، ما لم يحدث بقرار ذاتي**[84] تتطاول، بالنسبة إلى الناس في الدول الصناعية المتطورة. إذًا، يزداد الجزء من الزمن الذي يمكن أن يستفاد منه بوصفه زمنًا خاصًا. مع ذلك فإنه يضيع بصورة رئيسة أمام التلفاز وفي الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، ويسيطر عليه إيقاع زمنهما هناك. ليس هنا أيضًا متسع من الوقت للزمن الخاص.

من المؤكد أن هناك طرقًا لتعامل المرء بعقلانية مع زمنه، ولا ينقص بهذا الخصوص الاستشاريون المتخصصون في مجال حفظ الصحة الزمنية الشخصية اللذين يسدون النصح حول: كيف يكتشف المرء لصوص الوقت، ويضع الأولويات، ويتعلم قول لا؛ وكيف يفكّك المهام المركبة إلى عناصر فردية، ويتلافى الإقبال على

(84) Hermann Lubbe: Zivilisationsdynamik, S. 34

إنجاز أشياء كثيرة في وقت واحد، وهو ما لا يسفر عادة عن توفير الوقت، بل يفضي تحديداً إلى مزيد من الضياع والشدّة النفسية؛ وكيف يجمع مهام مشابهة، ويضع نقاطًا ثابتة لليوم، نقاطًا راسخة تستثمر التأثير الجيد للطقوس والعادات. يمكن التدرب على تخفيف السرعة. وهناك بلا ريب إمكانات لحفاظ المرء على استقلالية وقته في محيط متسارع إجمالاً، ولاتباع زمنه الخاص. إلا أن هذا لا يكفي طبعًا.

إذا أخذنا بالاعتبار ما قيل في الفصل المنعقد على الزمن المدار والمتسارع، يتبين أن ما هو ضروري في الواقع ليس أكثر ولا أقل من سياسة زمنية جديدة، وثورة في نظام التوقيت الاجتماعي الذي يشمل حماية كل الأزمنة الخاصة وممكنات تطويرها على مختلف الصعد النفسية والثقافية والاقتصادية؛ إذ تزداد المشكلات التي تنتج من إدارة الزمن، والتي ترتبط جميعها باللامبالاة حيال الزمن الخاص. يُذَكّر هنا بالأضرار البيئية الناجمة عن التسارع في الإنتاج والاستهلاك والحركية، وبظواهر الإهمال التي تتلو التطبيل والتضليل الإعلامي، وبالتناقض المحمّل بالصراعات بين عالم الصناعة المتسارع والتباطؤ القسري للعالم المتخلف الفقير؛ كما يُذَكَّر بأمراض العصر التي تظهر أكثر فأكثر، حالات الاكتئاب والهستيريا، والتي تنشأ عندما يُوضع المرء تحت تأثير تيار قوي للغاية، أو يُترك في حالة من الخواء والإجهاد.

لكن حتى لو بقيت موضع خلاف مسألة كيف يتعين أن تبدو سياسة الزمن بالتفصيل، وكيف يمكن تحقيقها بالدرجة الأولى، فإننا نكون قد وصلنا إلى نقطة يغدو فيها - ربما للمرة الأولى في التاريخ - الزمن ومراعاة الزمن الخاص موضوعًا للسياسة.

كان التعامل مع الزمن طبعًا حتى في السابق موضوعًا في السجالات السياسية، كما في كفاح الحركة العمالية من أجل يوم عمل من ثماني ساعات. مع ذلك، يُسيَّس في الوقت الراهن عامل 'الزمن والزمن الخاص' بطريقة جديدة، عندما يُطالَب بتباطؤ الإنتاج والتواصل والاستهلاك حيثما تغلب العواقب الجانبية الضارة، وعندما يتعلق الأمر بتزامن الزمن العام مع نُظُم الحياة الفردية في حياة العمل وفي المدرسة أو بالاستمرارية. يعود عمومًا أصل فكرة الاستمرارية إلى الحساسية المتزايدة حيال الزمن الخاص للعمليات الحياتية. وهي تعني ببساطة إتاحة الوقت وإعطاءه، لكي ينمو شيء ما في الطبيعة وبين البشر أيضًا.

تنبأ بيتر غلوتس[85] Peter Glotz قبل بضع سنوات أن جبهة الصراعات الثقافية المستقبلية في البلدان الصناعية الغربية سوف تكون بين مسرِّعي الرأسمالية الرقمية ومبطئيها. يجب ألا يكون المرء نبيًا كي يرى أن الأمر في أثناء ذلك هو في مصلحة المسرِّعين. إنهم في تحالف مع الدينامية التقنية والمبادئ الأساسية للحياة الاقتصادية؛ ويبقى الإنسان الاقتصادي والإنسان التقني هما المسيطرين. التقنية لا تزال ضابط إيقاع سرعة الحياة العامة. من ناحية أخرى، يعرف المرء أيضًا، أنه عندما يهتم في المستقبل عشر مليارات إنسان بنمط الحياة الذي اعتاد عليه المرء هنا في هذه البلاد، سيكون أساس الحياة مهددًا من الجميع، وسوف تنهار الخشبة التي تجري عليها مسرحية تاريخ العالم. من يُرِد في سياق التسارع الحديث أن ينتزع من الزمن المحدود مكاسب حياتية كثيرة قدر المستطاع، فسوف يصل في المدى الطويل إلى العكس، لأن

(85) Peter Glotz: Die beschleunigte Gesellschaft

الزمن يصبح محدوداً للغاية حقًا، حين يتعلق الموضوع بالتغلب على المشكلات الضخمة التي سوف تنهال علينا بسبب هذا التسارع. في محاولة الانتصار على الزمن يقع المرء كليًا تحت سلطان الزمن.

من المهم، في كل الأحوال، تطوير وتحقيق أنواع أخرى من إضفاء الطابع الاجتماعي على الزمن وإدارته. وفي هذا يغدو الزمن والزمن الخاص ضروريين للموضوع السياسي، ويلاحظ بأسف أن الطبقة السياسية لم تستوعب ذلك بعد على نحو صحيح. لقد مرَّ وقت طويل جدًا في الحقيقة إلى أن اكتشف الإنسان الطبيعة بوصفها موضوعًا للسياسة. وكذلك أيضًا، سوف ينقضي وقت طويل، قبل أن يظهر الموضوع الكبير، أي الزمن، على الجدول السياسي للمسائل الملحَّة المطلقة. الأمر يتعلق بمكسب استقلالية الزمن وبالحفاظ على تعدد الأزمنة الخاصة. يمكن للمرء على الصعيد الفردي أن يقوم اليوم بالكثير لأجل ذلك، شريطة توقفه عن الحديث دائمًا عن الإكراهات الموضوعية وحدها. نعرف حقيقةً بدقة ما يحمس أحدهم، وما يسلبه الزمن من شخص ما، وأين يخفي المرء الزمن، ولمن يُفترض أن يقدمه هدية، وكيف يمكن له أن يستعمله ويتمتع به بصورة أفضل، ومتى ينبغي أن يتخلى عنه. يمكننا هنا تطوير اهتمام جديد. الأريحية هي الأخرى موضوع ممارسة، لكن ما يتخطى الفردي يتعلق بأسئلة السلطة السياسية. إنها مسألة سلطة سياسية، عليها أن تقرر السرعات المتباينة - سرعة الاقتصاد، وسرعة إجراءات اتخاذ القرارات الديمقراطية - الواحدة بعد الأخرى، وهو ما يجب أن يؤدي إلى إخضاع الاقتصاد للزمن الخاص للقرارات الديمقراطية، وليس العكس. إنها مسألة سلطة سياسية تقرير ما هو الثمن المتعلق بأضرار البيئة وأعباء

الحياة الذي نحن جاهزون لدفعه، وذلك من أجل وسائل تنقل أسرع. كما أنه سؤال سلطة سياسي أيضًا تحديد مقدار الزمن الذي نريد منحه للأطفال أو التخلي عنه، وكم من الوقت نعطي الكبار والشيخوخة.

عندما يصبح الإصرار على الزمن الخاص المعنيّ موضوعًا سياسيًا، يدور الأمر عندئذ حول زمن خاص، مفهومًا بوصفه زمنًا يجب أن يتشكل أساسًا وفق احتياجات الحياة الخاصة ونُظُمها، وليس وفق الحياة الاقتصادية العامة. الزمن الخاص المفهوم على هذا النحو هو شيء يجب، ويمكنه أيضًا، أن يتطور ويدعم ويوازن بينه وبين الزمن الاقتصادي العام. وبهذا لا يكون البعد العميق للزمن الخاص قد تعرض لأي مسّ. وقد يبقى المرء بسرور أيضًا هناك في الخارج على تخوم الزمن الاجتماعي العام، لأن هناك في متاهات الزمن الخاص ما يُربك ويزعج إذا ما دخل إليها المرء.

الزمن الخاص هو تحديدًا - لا، بل ربما بصورة رئيسية - ذلك الزمن الداخلي الذي يمكن للفرد أن يخبره، شريطة أن يغادر للحظات الزمن المنتظم العامّ، ويدخل بذلك في قوة الامتصاص المهولة لتجربة حياة زمنية، يُصاب فيها العالَم الثابت والدائم فيما عدا ذلك بصدع. المسألة تتعلق باللحظة التي يغرق فيها المرء بغتة عند تخوم مخروط ضوء الحاضر في مجال الظلال ذاك، حيث يُختبر العابر من الزمن على وجه الخصوص، أي غياب واختفاء الأشياء والناس. يبدو الزمن الاجتماعي، انطلاقًا من منطقة ظلال الغياب هذه، ثابتًا وموثوقًا إلى حدٍّ ما. هناك على وجه التحديد تسود المعاصرة، أي زمن يتقاسمه المرء بصورة طبيعية تمامًا مع آخرين، ومن خلاله يُحظر العابر لفترة من الوقت. الحفاظ على

الذات في الكينونة هو عمل جماعة. عندما يكون المرء معتمداً على نفسه وحده فترة طويلة، سوف تراوده في النهاية الشكوك بواقعه الخاص. وسوف يبدو له كما لو أن الزمن يبتلعه. كل امرئ يعتمد على مساعدة الآخرين، كي يشعر بنفسه أنه واقعي. تقدم المعاصرة الاجتماعية حماية من لعنة الاختفاء. عندما يتحرك المرء يومياً بين الناس والأشياء، ويتعامل معهم، ويخبر نفسه في أفق هذا التعامل، وعندما نتعرف، عبر الإعلام غالباً، على صور وخطابات تجذب الماضي والمستقبل إلى الحاضر الجماعي، عندئذ يصبح الشعور بانقضاء الزمن مُكدِّراً، ويبدو الواقع أكثر احتمالاً. مع ذلك فإننا حالما ننتبه إلى الزمن، نلاحظ كيف لا يكفُ هذا الواقع عن الانحلال من الداخل، ويختفي بحيث يأخذ تدريجياً طابع المظاهر الكاذبة. صحيح أن الكثير يبقى، لكن خلفه تجويفاً، ويبقى المرء نفسه أيضاً معلقاً بصورة غريبة، عندما يفلت الماضي منه.

آخذُ رسالة بيدي. إنها ممزقة. ما زلت أعرف بأي مناسبة مُزِّقت، وبمقدوري أن أحاول أيضاً استحضار الحالة الداخلية لتلك الفترة في ذاكرتي ـ أكانت استثارة، أم خيبة أمل، أم غضباً ـ حتى ولو كنت أعتقد أنني ما زلت أشعر بها، فأنا لا أستطيع أن أعرف إن كانت هي بالفعل أيضاً الحالة وقتذاك. يغيب الأصل الذي أستطيع أن أقيس عليه الذكرى الراهنة. الأمر الشائن الذي ينساه المرء كثيراً هو أن جميع الحالات الذاتية قد اختفت، ولا يمكن أن تعاش تجربتها بالذات مرة أخرى أبداً.

ولهذا أشاد مارسيل بروست كثيراً أيضاً بتلك اللحظة، لأنه اعتقد أنه يعيش تجربة العودة الخالصة للماضي. فمع تذكره مذاق قطعة حلوى المادلين المغمَّسة بالشاي تكون حالة الطفولة

التي مرّ عليها زمن طويل حاضرة مرة أخرى بالنسبة إليه، ليس بوصفها حالة متذكَّرة، بل بوصفها حالة أصلية أيضًا. تمتزج الأنا آنذاك والأنا الآن في لحظة متَّقدة. بالنسبة إلى بروست، فإن هذه لحظة خلاص أفلاطونية من اللازمانية. سيجري تناول ذلك أيضًا (في الفصل الخاص باللعب مع الزمن). يبقى الثابت، أن لحظات العودة هذه، من حيث هي استثناء غامض تقريبًا، تؤكد القاعدة التي تقول لا شيء يعود في الزمن، ذلك لأنه حتى وإن عاد، لن يكون بمقدورنا تَعرّفه بالذات؛ لأن مقياس المقارنة، أي الأصل الماضي، ليس في متناول اليد، لهذا لن نستطيع تمامًا التعرف على ما عاد بالذات. إذا عبّرنا عن ذلك باستعمال المنطق الصوري نقول إن مبدأ الهوية A = A لا ينطبق على الحوادث النفسية على محور الزمن؛ إذ لا يمكن من الناحية المبدئية أن نجزم بأن A الماضي يساوي A الحاضر. قد توجد شهادات أخرى كثيرة، وصور ورسائل أخرى من تلك الفترة، وذكريات أصدقاء. وربما يكون أساس المنزل هو نفسه أيضًا، إنها شهادات وبقايا وأطلال يطوف حولها كالشبح في كل الأحوال ما كان قد اختفى، أي حالة تلك الفترة السابقة. على هذا النحو، ينساب بلا توقف من كل حاضرٍ واقعيٍ ملموس المضمون الذاتي، أي الحالات الداخلية التي أعطاها الخارجُ ويعطيها الشكلَ والمضمون. الحاضر ممتلئ الآن، وفي اللحظة التي تلي يكون قد فرغ، ويبقى هناك كطلل، وهو ما لا يلحظه المرء على نحو خاص عادة، لأن حاضرًا جديدًا يملأ في الحقيقة الفراغ باستمرار.

إلى أي مدًى يكون الواقع واقعيًا، إذا كان يتعين أن يختفي الداخل منه، في كل مرة، بسبب مرور الزمن؟ في عالم الفيزياء تبقى الأشياء كما هي، لهذا السبب قد تخطر في البال هنا أيضًا فكرة أن الزمن

وهمٌ. لكن في الواقع النفسي الفيزيائي تَحكم لعنة الاختفاء، وتُحكم قبضتها أيضًا على الفيزيائي، إن لم يكن ربما على الفيزياء أيضًا. الفناء يصيب الأشياء الخارجية، لكنه يصيب الأشياء الداخلية أكثر؛ إذ ليس لهذه من مكان البتة تستطيع أن تستمر فيه. فهي تنتهي بلمح البصر، ولا يمكن أن تُحفظ إلا في وسائط وتسجيلات لغوية خارجية أو تقنية مستجدة، لا بوصفها هي بالذات. إنها علامات خارجية تُحيل على داخل، لكنه دائمًا داخل قد انقضى. ينطبق على هذا الداخل الذي انقضى، خاصة قول هوغو فون هوفمانزتال: **هذا شيء لا يبتدعه أحد كله،/ وأكثر هولًا بكثير مما يشكو منه المرء:/ أن يفلت كل شيء ويتسرب**[86].

جعل برتولت بريخت الاختفاء الدرامي للواقع من الواقع موضوعًا له في قصيدته الشهيرة "ذكرى ماري أ". وفيها يُستذكر مشهد حبّ في **قمر أيلول الأزرق** تحت شجرة برقوق، وصبية يلفها بذراعه، وسماء صيف فوقهما وسحابة للحظة قصيرة: **كانت (السحابة) بيضاء للغاية، وعالية بصورة رهيبة/ وعندما رفعت نظري، لم تعد هناك أبدًا**. كل شيء انتهى منذ زمن طويل، واختفى حبّ ذلك الوقت، وهو لم يعد يرى الوجه أمامه. وحدها السحابة آنذاك ما تزال ماثلة أمام عينيه: إنه يرى كيف اختفت. القدرة على رؤية الاختفاء بوصفه اختفاءً هي واحدة من سمات الإنسان المثيرة للشكوك. هذه القصيدة التي تتناول اختفاء الواقع من الواقع هي قصيدة حول الزمن، وهي واحدة من أجمل ما أعرف من القصائد.

(86) Hugo von Hofmannsthal: Terzinen. Über Vergänglichkeit, Gesammelte Werke, Gedichte und Lyrische Dramen, S. 17

ولأن الأشياء والبشر لا يتوقفون عن الاختفاء، هناك عدد لا يحصى من الأشياء التي يكون المرء الشاهد الوحيد عليها. **غير أن تلك السحابة لم تظهر إلا لدقائق/ وحين نظرت إليها، كانت قد تلاشت في الريح**[87]. من رآها سواه؟ إذا لم يرها أحد غيره، فستختفي إلى الأبد، كما لو أنها لم توجد على الإطلاق. يرى أحدهم مثلاً ورقة متعددة الألوان تسقط من شجرة، ذرتها ريح الخريف، تهوي ببطء نحو الأرض أمام شمس مائلة. يحصل هذا كثيرًا، لكنه يُرصد بانتباه مرةً، ويبقى هذا الحدث لفترة طويلة مُخزنًا في الذاكرة. تحتاج الحوادث الإفرادية إلى شهود لكي تؤكد مكانها في الواقعي. إذا لم تُحفظ في أية ذاكرة، يكون الأمر، كما لو أنها لم تحدث قطّ. عندما يختفي الشهود يتهاوى الواقعي إلى ما لم يكن أبدًا. نجح الشعر في بعض الأحيان في تقديم مضمون لفقدان الواقع عبر التذكر البديل. يقول راينر ماريا ريلكه Rainer Maria Rilke: **تتساقط الأوراق، تتساقط كما لو من بعيد،/ ... / تتساقط حبلى بإيماءات سلبية**[88].

كل واحد هو شاهد أخير على أشياء، وأناس، وأحداث سوف تختفي معه حتميًا؛ لأنه لن يوجد عندئذ أحد يمسك بها في الواقع. لا وجود لماضٍ لا يُستذكَر، حتى ولو وُجدت شهادات أخرى، رسائل ممزقة على سبيل المثال. هكذا ينسحب الواقع من الواقع. ومع ذلك لا يمكن القول إن الصحراء تنمو، لأن واقعًا جديدًا ينشأ، حيثما ينسحب القديم بلا عودة ويختفي.

غير أن الإنسان يرفض هذا الاختفاء للواقع من خلال الزمن.

---

(87) Bertolt Brecht: Erinnerung an die Marie A. Werke Band II, S.92 f.

(88) Rainer Maria Rilke: Herbst. Samtliche Werke Band I, S. 400

وجد خورخي لويس بورخيس، بمزيج من الجدِّية والسخرية، نوعًا من دليل على وجود الله يقدمه علم الطيور، هو على وجه التقريب كما يلي: لقد حلمت وها أنذا أستيقظ. حلمت بأنني رأيت سربًا من الطيور. لم أُحصِ عددها. لا أحد سواي يعرف حلمي. لكنه كان مقدارًا محددًا. إذًا لا بد من أن يكون هناك إله، لا يعرف سواه كم كان عدد الطيور التي طارت عبر حلمي.

الفكرة الأساسية هي: كي يبقى شيء في الكينونة، يجب أن يكون في وعي ما. وإلّا فهو كأنه لم يوجد أبدًا. لكن إذا تصور المرء وعيًا يشتمل على كلِّ الكينونة، ولا يضيع منه أي حدث في اللاكينونة، عندئذ يكون اسم هذا الوعي الذي يشمل الكينونة برمّتها - وهو لهذا السبب باقٍ في الكينونة - الله.

الزمن الخاص إذًا هو أيضًا المنظور الذاتي الأقصى على الاختفاء وانحلال الواقع. ولا يمكن أن تخطر في البال أفكار مثل فكرة إنقاذ الكينونة من الزمن إلا بالخروج من هذه التجربة الزمنية.

في عالم الأشياء تصحّ مقولة أن ما يوجد يوجد، وما لا يوجد ليس موجودًا. ينفتح وحده عالم الظلال الملغز المؤلَّف من الكينونة ومما لم يعد كائنًا على المسرح الداخلي للإنسان عبر تجربة الانقضاء التي لا نظير لها. الإنسان هو فسحة الفراغ الذي ينفتح في العالم. كل شيء ينقضي ويمر، لكن في الإنسان وحده يُخْبَر هذا الانقضاء بالذات، وعلى هذا النحو يدخل في اللعبة العدمُ الذي لا يوجد إلا في الوعي هنا، وليس في العالم الخارجي.

تتبّع جان بول سارتر Jean-Paul Sarter هذه الفكرة في عمله الفلسفي الرئيس "الكينونة والعدم".

عندما يخجل أحدهم اليوم بسبب فعل غدر ارتكبه في الماضي، فهو يخجل لأجل أنا لم تعد توجد اليوم. إنه في هذه الأثناء آخر، إن لم يكن أيضًا آخر مختلفًا كليًا. فهو يشعر، في كل حال، أنه لا يزال مرتبطًا بالأنا الماضية، بحيث يستطيع أن يخجل من خيانتها وغدرها، ليس أمام شهود الحالة السابقة فحسب، بل يستطيع ذلك أيضًا، من دون جمهور، على المسرح الداخلي للمرجعية الذاتية حصرًا. إنه يرى نفسه من مسافة زمنية بوصفه شخصًا استطاع أن يتصرف آنئذ بغدر، وهو إذ يخجل يَقبل أناه الماضية، من غير أن يكونها بالمعنى الكلي للكلمة. بين الأنا الآن والأنا آنذاك يؤثِّر ما يبطل الزمن. في الحقيقة، الأنا آنذاك جزء مني، لدي رابط داخلي بها، لكنني أراها في الوقت عينه من الخارج أيضًا. أطلق سارتر على هذا الخارج الداخلي، مستعملاً الاصطلاح الهيغلي، **الكينونة في ذاتها**[89] An-sich-Sein لأنا(ي) الماضية. وهذا يعني أنها غدت موضوعية، ولا يمكن أن تمحى من الوجود. أن أكون وقتذاك خائنًا هي حقيقة لا يمكن تغييرها. صحيح أن المرء قد يحاول إصلاح ذلك بطريقة ما ثانيةً. لكن ذلك لا يشمل سوى العواقب، وليس الحقيقة نفسها. أما بالنسبة إلى الحقيقة الثابتة ذاتها، فلا يمكنني سوى طلب الغفران؛ لأن تغييرها ليس بمقدوري. لقد انفصل الفعل عني (إنه كينونة في ذاتها)، ومع ذلك فإنني هو (الفعل).

وبالمقابل، الأنا الراهنة هي دومًا **كينونة لذاتها** Für-sich-Sein. إنها دائمًا في حركة، ولم تكن قطّ شيئًا (موضوعًا) أمامها؛ فكل إدراك واقعي للذات هو دومًا تغيير ذاتي، تعديل ذاتي. بالنسبة إلى الأنا الراهنة، لا يوجد أنا تظل ساكنة، ويمكن للمرء أن يدور حولها مراقبًا. الأنا الراهنة هي دومًا في الوقت نفسه تأثير ذاتها.

(89) Jean-Paul Sarter: Das Sein und das Nichts (1934), S. 269 ff.

عندما أوشك أن أكون الآن غدّارًا، وأُلاحظ ذلك في هذه اللحظة على وجه الدقة، ما الذي يحصل بعد ذلك؟ أستطيع التخلي عن الغدر وأحقق بذلك **الكينونة لذاتها**. أنا لا أشعر بغدري وكأنه كارثة طبيعية لا أستطيع تغيير شيء فيها. بمقدوري أن أغيّر فيه شيئًا، وتحديدًا الآن، لأنني أوشك أن أُصبح غدّارًا. لكن، على العكس، إذا لم أكفّ عن الغدر، على الرغم من أنني ألحظه بوصفه غدرًا، عندئذ أصنع من سلوكي حدثًا طبيعيًا. أنا لست مخلصًا، أقول لنفسي، إلا أنني لا أستطيع غير ذلك. تتوارى **الكينونة لذاتها** خلف **الكينونة في ذاتها**، المخبأ الملائم **لكينونة لذاتها** تهرب من المسؤولية. أطلق سارتر على هذا الخداع الذاتي لأنا تعيد تفسير فعلها في حدثٍ، على نحو يفتقر إلى الصدق، **سوء النية**[90].

يرتبط **سوء النية** هذا بخبرة الزمن الداخلية. أتصرف مع ذاتي في سوء نية تحديدًا كما أتصرف مع حدث موضوعي في الزمن، وأخفي عن نفسي حقيقة أن المبادرة الخاصة في الفعل (خلافًا للحدث) تتحرك بين السابق واللاحق. ولا يكون اللاحق عندئذ مجرد نتيجة زمنية للأسبق، بل هو من صنعي. وهذا بالضبط ما يُراد إنكاره وتجاهله في سوء النية. يُحَمِّل المرء الزمنَ ذنبًا يعيشه هو نفسه. في كل حال، قد يتعلّل المرء بالزمن، لا لشيء إلّا لأن الزمن يفصل مسبقًا الواحد عن ذاته، **يفصلني عمّا كنته، وعمّا أريد أن أكون، وعمّا أريد أن أفعله، وعن الأشياء وعن الآخرين**[91].

تحدث هذه الانفصالات في الزمن الخاص. يمكن للمرء بعد كل استيقاظ أن يعجب لكونه يستطيع أن يرتبط على العموم بـ أنا

(90) Sarter a. a. O., 119
(91) Sarter a. a. O., 256

الأمس ولكونها لم تختف كليًا. الزمن يحمل، لكن لا يمكن الركون إليه، وهو يحمل أيضًا ما يرغب المرء في التمسك به، وهو يُبعد الواحد عن المكان الذي يرغب في البقاء فيه. قوة الزمن التي تفصل لا تعزى إلى الماضي والحاضر فحسب، بل تُعزى أيضًا إلى المستقبل. إنها تفصل أنا(ي) الراهنة عن أنا(ي) المستقبلية، وتجعل من المحال في الحقيقة أن يكون اليومُ مسؤولًا عما سوف أكونه غدًا. لنأخذ حالة بريئة: يريد المرء أن يكون في جلسة نقاش في ذروة ممكناته، لكن يبقى دائمًا من غير المؤكد إن كان سيفلح في ذلك. إذ كثيرًا ما يحدث أن يخيب أمل المرء بنفسه، حين يتعلق الأمر بذلك. فالمرء لا يستطيع الرهان على نفسه بثقة. من الممكن أن يحصل، ويحصل دائمًا - كما يقول كارل ياسبرز - أن **أتخلف أنا عن نفسي بالذات**[92]. ليست الأنا جوهرًا يعاند الزمن. لكن الأمر لا يتعلق بالضرورة بخسارة دومًا، فالربح ممكن أيضًا؛ إذ يتفاجأ المرء من نفسه بأنه قادر على القيام بما لم يكن يثق أبدًا بقدرته عليه. في الأوضاع الدقيقة الخاصة لا تساعد أحيانًا إلا الثقة بوصفها نوعًا من النبوءة التي تحقق ذاتها؛ إذ بمساعدتها يُفعِّل المرء في نفسه تلك الذات التي تحلّ الأزمة. إن ما يدعى عادة ثقة بالذات هو عملية معقَّدة جدًا. الثقة بالنفس لا تثق ببساطة بذات موجودة مسبقًا، بل تثق بذات تُستدعى، أي تدعى إلى الحياة عبر الثقة. مزوَّدةً بهذا الرصيد، يمكن لهذه الذات المستدعاة بعد ذلك أن تثبت أنها جديرة بهذا الرصيد، وأن تكون جيدة للمفاجأة التي كان يأمل بها المرء من قبل، لكن لم يكن يستطيع أن يأخذها في الحسبان.

(92) Karl Jaspers: Philosophie II, Existenzerhellung (1932), S. 42 ff.

زمن الذات، الزمن الخاص، مليء بالتحولات والانقطاعات، وبالخير والشر أيضًا. مع ذلك هناك شيء يبقى هو نفسه ولا يتغير، ألا وهو أن المرء لا يظل مع نفسه كما هو. فاستمرارية الشخص تتقوض بهذا الشكل أو ذاك من خلال قوة الزمن الفاصلة.

ينفصل الزمن إلى سابق ولاحق، لكن في التزامن ترتبط الأزمنة الخاصة بعضها ببعض. هذا ما يظنه المرء. إن حقيقة أن هذا لا علاقة له بذلك قد جرى نقاشها في مشكلة التزامن الفيزيائي وفي إضفاء الطابع الاجتماعي على الزمن الذي لم يتشكل على العموم إلا في سياقِ تاريخٍ طويل.

وهكذا نحن مهيؤون سلفًا لفكرة أن ما يبدو أوَّل وهلة متزامنًا لا يكون متزامنًا. فيما يخص الفيزياء الخالصة - وهو ما نعرفه سلفًا - يحتاج الضوء أيضًا وقته كي يقطع المسافات. ولهذا السبب دائمًا ما تكون النظرة الراهنة إلى السماء المزينة بالنجوم نظرة إلى الماضي أيضًا. كذلك فإن إدراكنا للأشياء القريبة لا يكون متزامنًا بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ تحتاج ومضات الضوء وقتًا لقطع المسافات الصغيرة، حتى ولو كان قياسها متعذرًا. كل ما ندركه الآن يصل إلينا متأخرًا بعض الشيء.

كما ينشأ التأخر في حالة التزامن من خلال المسارات العصبية الخاصة بالجسد. يجب أن تنتقل النبضات من المحيط إلى مركز المعالجة، وهذا يستغرق زمنه أيضًا. عندما قاس هرمان فون هيلمهولتس Hermann von Helmholtz منتصف القرن التاسع عشر أوَّل مرة السرعة التي تنتقل بها النبضات في المسارات العصبية، وفنَّد بذلك تجريبيًا مبدأ الفيزيولوجيين الذي كان سائدًا حتى ذلك الوقت، والذي بموجبه يؤدي تنبيه أحد أعضاء الحواس لحظيًا إلى

إحساس الوعي، اصطدم بادئ الأمر بقصور الفهم، إلى أن تمكّن ألكسندر فون هومبولت Alexander von Humboldt من نيل اعتراف أكاديمية برلين: **اكتشاف بهذه الغرابة يتكلم من خلال الدهشة التي يستثيرها**[93].

تثير مثل هذه التأخيرات البلبلة والاضطراب، لأنها تناقض المفهوم الحدّسي للحضور الذي بموجبه تكونُ آنُ الإدراك هي أيضًا آن الأشياء المدرَكة. تشوش التأخيرات المشروطة عضويًا هذا الحدث. نريد أن نقبل على مضض أننا نملك طرق توصيل طويلة، أي مسارات عصبية.

لِمَ هذه النقاشات حول التأخر؟ لأنها تنتمي إلى الزمن الخاص. ينطبق هذا على التأخيرات المشروطة عضويًا التي تحصل في الجسد الخاص، أي الزمن الخاص الجسدي. إلا أن الأمر في هذا السياق يتوقف في المقام الأول على تأخر الزمن الخاص في استجابات الوعي ذاتها، أي تلك التي لا تقاس من الخارج بوصفها موجات دماغية، بل تُخبر من الداخل بطريقة فينومينولوجية، أي بالاستبطان، بدلاً من الطريقة التصويرية.

اكتشف الفينومينولوجي مانفرد زومر[94] Manfred Sommer، متقفيًا خطى هوسرل، بعض الأشياء حول تأخر عمل الوعي. تظهر في الوعي - ولو تأخرت أيضًا بسبب طرق التوصيل الطويلة - المشاعرُ والانطباعات في المحيط، لكن بعدئذ تكون هنا، كما يفكر المرء عادة. إلا أنها لا تكون بعد هنا تمامًا؛ فالحضور لا يزال غير

(93) Alexander von Humboldt, 12. Febeuar 1850 an Hermann von Helmholz. Zit. Sommer: Lebenswelt und Zeitbewußtsein, S. 153

(94) Manfred Sommer: Lebenswelt und Zeitbewußtsein

معطى. الوعي لا يومض في الانطباع المباشر، **الانطباع الأصلي** (هوسرل)، بل يومض مع تأخير خفيف بدايةً في الآثار التي يخلفها هذا **الانطباع الأصلي**. إننا لا نستطيع أن ننظر إلى الشمس، وكذلك الوعي ليس مهيئًا لهذا **الانطباع الأصلي**. فالوعي لا يبدأ عملَه في اللحظة التي يسقط فيها الحجر في الماء، بل يبدأ أولًا عند انتشار الدوائر الموجية. لماذا هذا التأخير؟

ولكي نوضح ذلك، يمكننا الاستعانة باكتشاف أساسي في مبحث الوعي الفينومينولوجي. لقد تبيَّن أن الوعي يوجد دائمًا في توتر أساسي قصدي. فهو لا يقوم بوظيفته مثل آلة تصوير تتلقى ببساطة ما يدخل فيها بصورة منفعلة. القصدية تعني أن الإدراك الواعي يتحدد بالإرادة والترقب والرغبة، وما إلى ذلك، ويحيل في توتر حيوي على الشيء. مثل هذا الإدراك العفوي لا يكون موضوعيًا قط. الموضوعية موقف مصطنع موجَّه ضد الميل العفوي، وهو تاليًا موقف يمكن أن يتخذه غير البشر، أي الأجهزة أو الآلات، بأفضل وجه.

لا يتم الحدث الحيوي الأقصى للإدراك الواعي بشكل نقطي، بل يشمل فترة زمنية. إنه يتفرع بالتفصيل إلى الترقب (الاستباق)، بمعنى وضع الشيء المدرَك في أفق التوقع، وإلى التذكر (الاستبقاء)، أي مرور الشيء المدرَك من فوره إلى الذاكرة. الأمر لا يتعلق هنا بالذاكرة التي تعود إلى أحداث وقعت منذ زمن طويل، بل تتعلق بالصدى المباشر للانطباع في الوعي. هذا الصدى هو الشرط لوصول شيء ما عمومًا إلى الوعي. لا يمكن لتعاقب النغمات، على سبيل المثال، أن يُسمع ويُميَّز بوصفه لحنًا، إلا إذا كانت النغمة المسموعة لتوِّها لا تزال ترنّ في الذاكرة، في حين تتعالى النغمة

التي تليها. لا يتشكل اللحن إلا عن طريق هذا الحضور المشترك للنغمات في الوعي المدرِك. إذا كان الوعي لا ينقل إلا لقطات خاطفة للنغمات، فلن يكون هناك إدراك للحن ما.

محور الفحص الفينومينولوجي الآن الذي يُفترض أن يتموضع فيه الانطباع المباشر بين الترقب والتذكر كنقطة تقاطع، هو **الانطباع الأصلي**. لكن هل يمكن عمومًا معرفة هذه النقطة؟ الجواب كلا. إننا نعرف أنها مغروسة في الفترة بين الترقب والتذكر لا أكثر. فالوعي لا يقدم لقطات خاطفة، بل يقدم في حركته الزمنية الخاصة تسلسل حركة زمنية في العالم الخارجي. لا يمكن الإحاطة بالانطباعات الخالصة، أي المنفصلة عن سياق حياة الوعي. **الانطباع الأصلي** مرتبط بعمل الوعي، ولا يمكن فصله عن هذه الشرنقة. يكون الوعي مُبكرًا حيال هذا **الانطباع الأصلي** بوصفه ترقبًا، ومتأخرًا بوصفه تذكرًا. **الانطباع الأصلي** الخالص لا يمكن إدراكه، لكن يمكن، في كل الأحوال، أن ينفتح بعد ذلك. يأتي الوعي بالنسبة إلى **الانطباع الأصلي** متأخرًا جدًا. من تأخر الوعي هذا طوّر جاك دريدا Jacques Derrida فلسفته في **الاختلاف المرجئ** Philosophie der Differance التي يوشك اليومَ أن يطويها النسيان.

بنيويًا، يشبه عدم القدرة على إدراك **الانطباع الأصلي** الشيء في ذاته الكانطي: يجب الانطلاق من حقيقة أن الانطباع الأصلي موجود، لكن تحديدًا ليس بالنسبة إلى الوعي. لكن مثلما استحضرت المثالية الألمانية من الشيء في ذاته الذي تستحيل معرفته ميتافيزيقا كاملة، كذلك يمكن أن يُرتشف العسل الروحي أيضًا من **الانطباع الأصلي** غير المحسوس. وبهذا يُفهم **الانطباع**

الأصلي بوصفه اللحظة المتقدة للحضور الكامل الذي يفلت منا دومًا. لكن ما الذي يَعِد به الحضور الكامل؟

ما يُفوِّته المرء، يبدو له عادة ذا أهمية خاصة. هكذا، يتقدم **الانطباع الأصلي**[95] الذي لا يمكن الوصول إليه، والذي يمكن أن يحيل حقيقةً على حوادث مألوفة تمامًا، في مجال الأسرار الواعدة جدًا، وكأنه نوع من التجلي الإلهي، أو رؤية البرق لمن لم يسمع سوى دوِّي الرعد حتى الآن. وسيكون التوافق الزمني التام مع البرق جليًا إذا ما أصيب المرء به.

أيًا يكن، يؤدي الزمن الخاص إلى التأخير. ما يفوت المرء، عندما لا يكون في مستوى الحاضر تمامًا، لن يكون بوسعنا اكتشافه بدقة أبدًا. هذا يوقظ الفضول. لهذا السبب جرى سابقًا الاطلاع، مع بعض الإثارة، على النظرية حول تأخر الوعي الذي لا مفر منه، وعدم محسوسية **الانطباع الأصلي** الذي كان إرنست ماخ Ernst Mach قد اهتم به قبل هوسرل. وقع هوفمانزتال، مثلاً، الذي درس على يد إرنست ماخ في أزمة حقيقية كان تعبيرها الأدبي ما يسمى "خطاب اللورد كاندوس". وفيه شكَّك المؤلف الافتراضي في علاقته بالواقع. لديه إحساس، بأنه يضيّع في كل لحظة حاضرَه الذي يتمثل له شيئًا غير قابل للفهم. إذا بقي **الانطباع الأصلي** في النقطة العمياء للإدراك، تنقطع، بالنسبة إلى الوعي، الصلة المباشر بالواقع، وتبقى الهنا والآن عالقة إلى حدٍّ ما، ويتعرض عالم التجربة، من خلال ذلك، لخطر أن يصبح نوعًا من الخيال العلمي.

هذا ردُّ فعل درامي على النتيجة المتعلقة بتأخر الوعي. في كل

(95) Edmund Husserl: Zur Phanomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893 ff.; 1928)

حال، نستطيع أيضًا أن نتصرف حيال ذلك بأريحية أكثر. فقد يكون لتأثيرات الزمن الخاص المتأخرة إيجابياتها التي تتمثل أيضًا في حمايتها الوعي من كل ما هو مفاجئ ومُكرب؛ لحظة صدمة من قبل، وليس من بعد فحسب. وهذا سيكون أيضًا نتاج سلطة الزمن التي تفصل؛ فهي تسمح بنشوء مسافات ملائمة للحفاظ على الذات، ولا تجعلها تحت رحمة دليل اللحظة غير المحتمل.

مكتبة
t.me/soramnqraa

الفصل التاسع

اللعب مع الزمن

فضاءات لعب عبر اللغة والكتابة. اكتشاف المراحل الزمنية وولادة السَّرد. "انهيار كاش"، أسطورة إفريقية. السّرد وسيلةٌ للبقاء. علم نماذج صغير لنماذج الزمن الأدبي. من الأوديسة إلى بلزاك، ومن أوديب إلى الرواية البوليسية. دافعُ أكاذيب الحياة. هاملت وتعطيل الفعل. معالجة الزمن في الملحمة والدراما. زمن الصور. لِمَ لا يصرخ لاوكوون؟ الفجائية. التصوير الفوتوغرافي والحقيقة. سيدة تعبر النهر. عربة التزحلق في مستوى النظر. مفارقة زينون. صور الذاكرة اللاإرادية لبروست. اللحظة (الآنُ) الأبدية. الموسيقى.

الزمن هو المادة التي صُنعنا منها. لا يصحّ فقط أن لكل شيء زمنه، بل يصح أيضًا أن لكل واحد زمنه، زمنه الخاص. إننا نعيش تجربة الزمن بوصفه لعنة الاختفاء في الحوادث الخارجية وفي العمليات الداخلية. إننا تحت سيطرة الزمن، ونعاني من ذلك أيضًا. مع ذلك، ليس هذا كل شيء. الرائع تحديدًا هو أن بوسعنا أيضًا أن نلعب مع الزمن، كما لو أننا الحاكم بأمره.

يبدأ هذا باللغة. ومعها تنشأ فسحة اللعب. مع اللغة نتخطى حدود المكان المشترك والزمن المشترك. يمكننا أن نتواصل عبر أمكنة وأزمنة مختلفة. عندما يتكلم اثنان أحدهما مع الآخر، فهما يكونان دائمًا في زمنين: في الزمن الذي يتواصلان فيه، وفي الوقت نفسه في ذلك الزمن الذي يتواصلان عبره. هناك يتحركان بحرية. لكن طالما أن الكتابة لم توجد بعد، فهما يعتمدان في التواصل على

الحضور الفيزيائي في الوقت نفسه. مع الكتابة تتحرر حريّة الحركة أيضًا من هذا الشرط. يكتب أحدهما نصًا، ولعلَّ الآخر يقرؤه في وقت لاحق، وما يقرؤه يمكن أن يعود مرة أخرى إلى زمن مغاير كليًا. ينفتح مع اللغة، ومع الكتابة بعد ذلك، عالم مهول من المعاني، بعيدًا عن العالم الفيزيائي للحضور المشترك. يمكن اليوم فك شيفرة بردية قديمة كتبت قبل ألفي عام. لا تزال، مثلاً، الكتابات الغنوصية التي عُثر عليها عام 1946 في جرارٍ فخارية عند صخرة في الصحراء المصرية بالقرب من نجع حمادي، أناجيل منتحلة وكتابات صوفية، تتحدث إلينا عن العالم الآثم وتَعِد بالخلاص. يوجد نجع حمادي في كل مكان يقوم فيه الدين على كتاب. تُبيِّن الكتب المقدسة، وهي أسمى انواع الكتب، ما يمكن أن تقوم به الكتابة: إنها تجمع في ذاتها ثراء الزمن، وتجود به على كل الأزمنة.

ينفتح عبر وسطي اللغة والكتابة كون بأكمله من الأزمنة وطبقات زمنية، حيث لا تصحّ فيه لاعكوسية سهم الزمن. من خلال اللغة والكتابة لا يتمّ نقل حدث حاضر من هنا إلى هناك فحسب، بل يأتي إلى العالم شيء ما كان قد انتهى منذ وقت طويل أو لما يزل باقيًا، أو شيء لم يوجد أبدًا أو لن يوجد على الإطلاق، الممكن والمستحيل، الصحيح واللامعقول، وباختصار كل ما لا يوجد في أي مكان آخر غير التصور. من خلال الوسائط الرقمية، نما هذا الواقع من الدرجة الثانية أكثر، وازداد مرة أخرى عملقةً، بحيث راح بعض نقاد الثقافة يحذِّرون من فقدان الصلة بالواقع الحقيقي. في كل حال، لا يزال بمقدور المرء في بعض الأحيان أن يميز صفعة افتراضية من صفعة حقيقية. إلا أن الإهانة ستكون

أقسى في الافتراضي والحقيقي، ومن الممكن أن يكون التشهير قاتلاً، نعرف هذا أيضًا.

وجد مؤرخو اللغة أن الوسائل اللغوية تطورت بدايةً لتمييز أنواع الفعل، أي إن كان الحدث قد انتهى أو أنه مستمر، أو إن كان قد أُنجز أو يراد إنجازه، أو إن كان الحدث فعلاً أم معاناة. في المقابل، فإن **الوصف الدقيق للمرحلة الزمنية النسبية** - بحسب كاسيرر - **هي نتيجة متأخرة نسبيًا**[96] لتطور اللغة. بالتأكيد لم يغدُ السرد ممكنًا إلا مع مثل هذه التمايزات الزمنية.

ما يمكن سرده ليس اليومي فحسب، بل أيضًا وبالذات ما يخص الأصول: السرديات الكبرى التي تأسست جماعيًا، أي الأساطير. لم يَعُد الإلهي الآن مقابلاً مقدسًا جامدًا، بل إنه يتطور في زمن الدازاين والطبيعة. تنفرد الآلهة من بين قوى الطبيعة الموضوعية الكثيرة، وتحصل على تاريخها الخاص، وتغرق في حكاياتها الخاصة. إنها ليست فوق الزمن، بل هي فاعلة في الزمن. بإدخالها في لعبة الزمن، تفقد الألوهية (النومينوس) Numinose شيئًا من رهبتها، ببساطة من خلال إمكان الحديث عنها؛ فإمكان الحديث عن شيء يثبت أنه فعل أوّلي للتحرر، لأن المرء يستطيع أن يمارس لعبته الخاصة مع الزمن الذي يخضع له عمومًا.

تحكي عن هذا التحرير عبر السَّرد أسطورةٌ إفريقية، نشرها أولًا الاختصاصي في الأنثروبولوجيا الثقافية ليو فروبنيوس Leo Frobenius حوالي عام 1900، ووضعها روبرتو كالاسو Roberto Calasso قبل بضع سنوات في مركز كتابه الذي

(96) Ernst Cassierer: Philosophie der symbolischen Formen, Band I, 1994, S./ 183

حمل العنوان نفسه: "انهيار كاش". الأسطورة التي رواها هو وفروبنيوس تقول:

كان ملك كاش أغنى رجل على الأرض، لكن حياته كانت الأكثر تعاسة أيضًا، لأنه عرف أنه سيموت بعد وقت معيّن. حدَّد الكهنة الموعد وفق مسار النجوم. لهذا كانوا يرصدون السماء كل ليلة. لم يُسمح بالتوقف عن ذلك، وإلا لن يكون ممكنًا تحديد الموعد الصحيح لقتل الملك. مرة أخرى، كان ملك قد قتل مع مرافقيه الذين اختارهم، وتولى الملك الجديد، أكاف، ميراثه. قَدم من بلد بعيد رجل شاب يدعى فار-لي-ماس Far-li-mas، استطاع أن يروي حكايات أخَّاذة. تصادق أكاف معه، ورغب في أن يكون هو من يرافقه إلى الموت مع سالي Sali، شقيقة أكاف الصغرى. سحر فار-لي-ماس الملك وشقيقته بحكاياته التي كان يرويها كل مساء في البلاط. **استمع الملكُ أكاف. واستمع ضيوفُه. نسي الملك والضيوف أن يشربوا. نسوا أن يتنفسوا. نسي العبيد الخدمة. ونسوا التنفس. كانت حكاية فار-لي-ماس كالحشيش. وعندما انتهى، كان الجميع كما لو أنهم في غيبوبة لذيذة. كان الملك أكاف قد نسي تفكيره بالموت. لم يلاحظ أي من الحاضرين أن فار-لي-ماس كان يروي من المساء حتى الصباح. وحين انصرف الضيوف، كانت الشمس قد أشرقت.**

سالي التي وقعت في حب فار-لي-ماس خافت من الموت وفكرت في النجاة. ذهبت إلى الكهنة لكي تقنعهم بسماع حكايات فار-لي-ماس ولو لمرة واحدة، بدلاً من أن يكتفوا فقط بمراقبة النجوم. قالت لهم **إن أعمال الإله عظيمة، لكن صنيعه الأعظم ليس كتابته في السماء. الحياة على الأرض هي أعظم أعماله.**

أوضحت سالي للكهنة أن فارلي-ماس عرف أن يروي بروعة مذهلة عن الحياة على الأرض تحديداً. بوسعكم أن تأتوا مرةً وتقتنعوا بأنفسكم أن هذه الحكايات **أعظم من الكتابة في السماء**.

بادئ الأمر، اقتنع كاهن واحد بأن يستمع إلى حكايات فارلي-ماس بدلاً من أن يراقب السماء في الليل. أُغري بعد ذلك أيضًا الكهنة الآخرون تدريجيًا. صحيح أنهم أرادوا في كل مرة أن يعودا في الوقت الملائم إلى مراكز مراقبتهم، إلا أنهم افتتنوا بالحكايات، ليلة بعد ليلة، إلى أن فقدوا التوجه في السماء، ولم يستطيعوا بعد ذلك تحديد الموعد الملائم لقتل الملك. وبذلك انتهى التقليد الصارم لقتل الملك طبقًا لزمن النجوم. ونجا الملك وفارلي-ماس وسالي. استمرت مملكة كاش لفترة طويلة، لكنها اضمحلت بعد ذلك. كان - كما تُعلِّم الأسطورة - **تغيير الأسس القديمة... السبب وراء الانهيار اللاحق** لكاش.

تعالج هذه الأسطورة انتصار السّرد في لعبه مع الزمن أحياناً على سيطرة الزمن القاسية، والتي تُقرأ في زمن النجوم. تشير الأسطورة في كل حال إلى هذا النصر بوصفه انتصاراً باهظ الثمن، لأن هذا التحرير يتبدى بوصفه بداية النهاية. في هذا التقويم تثار شبهة ضد الارتياح، وضد الحياة الأجمل وسط السرد الذي لا يلتزم دومًا بما يَعِد به. تضع أسطورة انهيار كاش اللعب مع الزمن المنقذ للحياة في فعل السرد تحت شبهة الانحطاط.

على كل حال، يبدو الدافع لإنقاذ الحياة عن طريق السَّرد إيجابيًا بلا حدود، كما في "ألف ليلة وليلة" عند شهرزاد التي تروي لكي تؤخر موعد قتلها، أو في سلسلة روايات بوكاشيو "الديكاميرون"، حيث تُروى الحكايات لمواجهة الخوف من الطاعون الكبير الذي

تفشى في كل مكان. في المرتين يتعلق الأمر بالسرد الذي يضمن تأجيل الموت الوشيك. يكشف السَّرد في هذه الحالات القصوى عن معناه الحقيقي؛ فهو يخلق بصفته لعبًا مع الزمن ارتياحًا مؤقتًا من الحالة الجدِّية الخطرة للزمن الذي يتجه نحو الموت. لهذا السبب كثيرًا ما يجري الحديث عن الموت، لأن المرء يستطيع أن يبقى على قيد الحياة في السَّرد.

يتبع السَّرد نماذج زمنية مختلفة، وقد أطلق عليها ميخائيل باختين Michail Bachtin اسم "الزمكان" السَّردي. إنها حركات السَّرد في اللعب مع الزمن التي تشكلت في سياق تقليد طويل وأثبتت صلاحيتها.

هنا يوجد الشكل الأولي لأسلوب الحياة السَّردية بمحطاته وحركاته غير المتوقعة، الجيدة منها والرديئة، وباشتباكاته وانحرافاته؛ تُروى كلها في تسلسل زمني إحداها بعد الأخرى. الشارع هو المكان المناسب على نحو خاص لعرض الأحداث التي يمكن أن تُفسر بوصفها مصادفة أو قدرًا. في بعض الأحيان، لا يكون البطل في الطريق إلى هدفه، مثل سيمبلايسيس سيمبليسيسيموس Simplicius Simplicissimus للكاتب الألماني غريملزهاوزن Grimmelshausen، بل يتسكع أو يُدفع إلى التسكع، لكن عندما يكون ساعيًا إلى هدفه، سوف يُروى، كما في رواية "توم جونز" لـ هنري فيلدينغ Henry Fielding، كيف تجري الأمور بخلاف ما نفكر فيه، وكيف نمضي في طرق التفافية، وكيف أن الحياة ليست أحيانًا غير هذه الطرق الالتفافية العديدة. يحصل أيضًا أن تستهوي البطلَ طرق خاطئة، ويضل الطريق. يجب ألا يكون هذا في أثناء ذلك النهاية، فقد يكون أيضًا بدايةً واعدة جدًا؛ إذ تبدأ "الكوميديا الإلهية" لـ

دانتي Dante عند هذه النقطة من التشويش الكبير على وجه الدقة: **كنت في منتصف حياتي،/ وجدت نفسي في قلب غابة مظلمة،/ ضالاً، ولم أجد سواء السبيل ثانيةً...**[97]. ربما يكون راوي دانتي قد تورط من قبل في حكايات، لكن الحديث ليس عن ذلك. يحق للراوي الذي يوجهه فرجيل وبعد ذلك بياتريس المتوفاة أن يقتصر على الرؤية والسمع في طريقه عبر الجحيم، والمطهر، والجنة. رأى كثيرًا، وسمع عدداً كبيرًا من الحكايات، وروايات عن زمن الحياة بوصفها زمن اختبار الروح التي تنتهي بالضرورة إلى الخلاص أو إلى الهلاك. في ضوء هذا رُويت في السابق أيضًا حكايات حياة بالمعنى المسيحي. ولا تزال "اعترافات" القديس أوغسطين النموذج الكلاسيكي لها، إلّا أن النهاية الحاسمة لمسافة الطريق، أي إن كانت ستؤدي إلى الخلاص أم إلى الهلاك، يجب أن تبقى مفتوحة.

يطبع الشارع بوصفه رمزًا لأسلوب حياة أيضًا التقليد العالمي لرواية الشيطنة التي تعتبر "سيمبليسيس سيمبليسيسموس" مثالاً عليها، وتنتمي إليها "دون كيخوته" لسرفانتس أيضًا. أخذ الفارس ذو الهيئة الحزينة والصبي الشجاع سانشو بانزا طريقهما معًا، والتقيا وقد أغواهما الخيالي في روايات الفرسان بواقع إسبانيا في ذلك الوقت. تسير طرقهما عبر المكان، وعبر الزمن أيضًا. ما يشكل المغزى الخاص للرواية أن أبطال هذه الروايات كثيرًا ما يتوهون في المكان، وأنهم قد يتوهون - مثل دون كيخوته - في الزمن أيضًا.

لا يعبث المغامرون والشخصيات الهزلية والرائعة وحدهم في شوارع الحياة هذه، بل يعبث أيضًا أناس جدّيون جدًا، مثل

(97) Dante Alighieri: Die Göttliche Kömodie, S. 25 (Erster Gesang, Verse1-3)

فيلهلم مايستر لغوته أو هاينريش فون أوفترديننغن لنوفاليس. بهذه الشخصيات ينفتح عالم الروايات الثقافية التي تسرد حكاية الطرق المتداخلة التي يصير المرء عبرها ما يكون. الأمر يتعلق بالوصول إلى الذات الذي هو أيضًا نوع من العودة إلى الوطن. **إلى البيت دائمًا**، يجيب هاينريش فون أوفترديننغن عن سؤال: **إلى أين نذهب إذًا؟**[98] "الأوديسة" هي نموذج كل روايات العودة إلى الوطن.

عوَّق قدَرٌ حسود أوديسيوس في طريق عودته إلى الوطن، وأوقفه وغيَّر وجهته. وتورط في قصص شريرة، كما في حكايته مع بوليفيم، وفي حكايات مثيرة، مثل الحكاية مع كاليبسو المغرية. كان يمكن أن يستسلم أيضًا لأكلة اللوتس، محبي الاستكشاف، كما حصل لرفاقه تقريبًا لو لم يحرر نفسه، ويحررهم: **مَن تذوّق الآن حلاوة ثمر اللوتس،/ لا يفكر بعد الآن باستكشاف أو بعودة إلى الوطن.../ لكنني حملت الباكين قسرًا إلى الشاطئ ثانيةً،/ وقذفت بهم في قمرات السفينة مكبَّلين بالأغلال وشددت وثاقهم إلى الأعمدة،/ ... حتى لا ينسيهم سحر اللوتس وطنهم**[99].

هذه الملحمة لم تغدو أيضًا شكلاً أسلوبيًا على هذا الصورة إلّا لأنها تُظهر ثراء أشكال اللعب مع الزمن. لن تُنقل أحداث العودة إلى الوطن المليئة بمنعطفات كثيرة ببساطة خطيًا وباستمرار، بل تُنظم وتُكثَّف بتقنيات سردية ذكيَّة. يبدأ الزمن الذي تُخبر عنه الأوديسة بوداع البطل من كاليبسو الفاتنة، وينتهي بعودته إلى الوطن وبموت الخُطَّاب. وكل هذا لم يستغرق سوى أربعين يومًا. رُويت أحداث

(98) Novalis: Heinrich von Ofterdingen, Zweiter Teil. Werke Band I, S. 373

(99) Homer: Odysee, IX. Gesang, Verse 94 ff.

السنوات العشر الأخرى لرحلة التيه بطريقة استرجاعية، ورَوى معظمها أوديسيوس نفسه، عندما حلّ ضيفًا على الفياشيين Phäaken في محطته ما قبل الأخيرة. يضاف إلى المنظور الحيادي للرَّاوي الملحمي أيضًا منظور أوديسيوس نفسه، وكذلك منظور ابنه تليماك Telemach الذي ينتظر والده ويتقصى أخباره. وأخيرًا هناك أيضًا المستوى الزمني والخالد للآلهة المتورطة في الحدث، والتي تقف في الوقت عينه خارجه.

السَّرد الملحمي لدى هوميروس لا يتحرك بين منظورين زمنيين مختلفين فحسب، بل تتغير سرعة السَّرد أيضًا. توصف بعض الحوادث من خلال ما يشبه العرض بالسرعة البطيئة، كما الحال عندما بدأت مذبحة الخُطَّاب، في حين تُروى أحداث أخرى بالعرض السريع، كما الأيام والسنوات عند كاليبسو، حيث كل يوم يشبه الآخر، وكلها مثل يوم واحد.

إلى جانب الحكايات وفق نموذج طريق الحياة مع الأحداث المصفوفة على مسافة من الطريق - شكل خطي، يبقى في أفلام الطريق - هناك بنيويًا أشكال أخرى أيضًا للتعامل مع الزمن، مثل شكل الشبكة أو التيه. وهذا الشكل يميِّز روايات المجتمع. يلتقي الناس بعضهم ببعض، وتُنسج وتُحبك حكايات مختلفة، ولأن كل واحد منهم يطرح طموحاته الخاصة للمستقبل، تحدث صراعات واشتباكات، وتتشكل فرق ومجموعات. تُعقد روابط وتُحل، بعضها يزداد وتسقط الأخرى. يتقدم بعضها إلى المركز، فيما تُدفع الأخرى إلى الهامش. ويسيطر الحدث المتواقت. أونوريه دي بلزاك Honoré de Balzac هو سيد مثل هذا السرد الذي هو أقل خطيَّة وأقرب إلى السرد الشبكي.

ثمة شكل أساسي آخر من التعامل السردي مع الزمن هو محاكاة الحوادث الدورية. توصف حوادث في ارتباطها مع عمليات الطبيعة، كما عند شتيفتر Stifter، أو تقدم بصورة رئيسة وقائع الحياة اليومية المتكررة، سواء أكان لتقديم الزمن المتوقف في البروفانس، كما عند فلاوبرت Flaubert أم لتقديم الطمأنينة وراحة البال في الانفراد، كما عند هاندكه Handke.

ولعل الجمع بين الزمن الدوري وزمن الحدث مؤثر على نحو خاص. في الحياة الهادئة المطبوعة بالتكرار يدخل فجأة شيء يزعج، يشيع الرعب أو يثير الحماس أيضًا. هذا ما يحدث في الرواية الرائعة "المولن الكبير" للفرنسي آلان ـ فورنييه Alain-Fournier الذي قتل في الأيام الأولى من الحرب عام 1914. **جاءنا ذات يوم أحد من تشرين الثاني عام 189**... تقول الجملة السحرية الأولى، وبعد هنيهة يبدأ الراوي في تأمل تداخل الدوري والمفاجئ: إنه يريد استدعاء ذكرى بعينها، ثم لا يلبث أن يتذكر **لحظات انتظار أخرى، ويجد نفسه يرقب بخوف شخصًا من المفترض أن ينزل الشارع الرئيسي**[100]. هذه المرة تلميذ جديد، يقيم مؤقتًا لدى المعلم في المدرسة الداخلية في الريف. يصدر عنه شيء وحشي ومغامر. وهو يسحر زملاءه التلاميذ، وحتى الرّاوي يتأثر بحنين يخترق كالسهم الزمن الدوري للتكرارات اليومية، ولا يفارقه من الآن فصاعدًا.

يكفي هذا القدر من نماذج الزمن الخطي والمتشابك والدوري. أسلوب العرض الذي ينهض كليًا في ضوء تغلب حاضر من خلال الماضي أثبت تأثيره القوي على نحو خاص. هنا تأخذ الأحداث في

(100) Alain-Fournier: Der grosse Kamerad (Le Grand Meaulnes, 1913), S. 7 f. f

تطورها سيراً تقهقريًا، بوصفها كشفًا لماضٍ، وبوصفها نجاحًا أو فشلاً في التغلب عليه. ولعل دراما أوديب لـ سوفوكليس Sophokles النموذج الأولي لهذا الأسلوب.

في هذه المسرحية توجد كل عناصر الحدث المهمة زمنيًا أمام الحاضر الموصوف، ويقتصر الفعل الحالي في جوهره على كشف هذا الماضي خطوة خطوة وصولاً إلى الهول. أوديب هو أولاً حاكم طيبة الذي لا يشق له غبار، في قمة السلطة والجاه، لكن الطاعون يتجول في المدينة، وتتكهن النبوءة بأن الطاعون لن ينتهي إلا عندما يُعثر على قاتل الملك السابق لايوس، ويُنزل به العقاب. أطلق أوديب حملة بحث عنه. ثمة تحقيقات ضده بالذات، لكنه لا يعرف ذلك بعد. وهو لا يعرف أيضًا أن الأب كان لايوس الذي قتله في شجار ذات يوم في الطريق، وأن أمه هي المرأة التي تزوجها بعد ذلك بوصفها الملكة التي ترملت حديثًا. في النهاية، يتكشف الماضي ويقتحم الحاضرَ مُهدِّمًا. لم تحتمل جوكاستا، والدة أوديب وزوجته في الوقت ذاته، الحقيقة فتنتحر شنقًا. ويقتلع أوديب عينيه، ويغادر المدينة.

يبدأ، إذًا، تقليد الحكاية البوليسية التي ارتسمت بدايتها مع أوديب بأكثر الذرا الممكنة حدةً؛ إذ يكتشف رجل التحرّي نفسه بوصفه الفاعل. ذلك أن ماضي الجريمة التي اكتشفها هو ماضيه. لكن حتى من دون هذا التركيز على رجل التحرّي بوصفه الفاعل، فإن هذا النموذج من السرد أو الدراما محكوم بتفوق الماضي. وهي في هذا ليست دائمًا بالضرورة جرائم نكراء، لا يمكن مؤقتًا العثور على مرتكبها. قد تتعلق المسألة أيضًا بجرح أو بإهانة أو بغيرها من التجارب الشريرة التي تكبت وتخفى بادئ الأمر، لكنها بعد ذلك

تمارس بصورة كامنة تأثيراً مشؤوماً لا يمكن درؤه إلا عندما يُعرف السبب الذي يثقل النفس بطريقة ما، ويُعترف به ويُشتَغل عليه. لكن في معظم الأحيان يكون الوقت متأخراً جداً، ويثأر الماضي المرفوض من الحاضر - وهذا نموذج الدراما التحليلية في النزعة الطبيعية، كما على سبيل المثال في مسرحية هنريك إبسن "البط البري". هنا يكاد الأشخاص جميعهم أن يتورطوا بأكاذيب الحياة التي لها علاقة على نحوٍ ما بماضٍ تم تجاهله. الشخصية الرئيسة يالمر إكدال لا يريد أن يتفهم أن ابنته التي يحبها جداً هي ليست ابنته، ويعتبر نفسه فنانًا وهو ليس كذلك، وهو ما يعرفه في قرارته. الأمر على هذه الشاكلة بالنسبة إلى جميع شخصيات المسرحية: إنهم ليسوا بمستوى حكايتهم الخاصة. لقد كان إبسن هو من اختلق مفهوم كذبة الحياة. أوضح نيتشه هذا المفهوم مرة على النحو التالي: يخترع كل واحد عاجلاً أو آجلاً ماضيًا، يحب أن يأتي منه. وعادة ما يحاول المرء بأكاذيب الحياة الحفاظ على قدرته على الفعل. ولكي تسير الأمور بطريقة ما، يضع المرء ماضيه بصورة صحيحة، يكذب على نفسه وعلى الآخرين. يهرب المرء من الحقيقة التي تلحق به بعد ذلك.

تعرف اللعبة الأدبية مع الزمن أيضًا الشخصية التي تتردَّد، والتي من المحتمل أن تكون معطلة عن الفعل والتي تُؤثر اللعب على الزمن. إن حقيقة أن هاملت، على سبيل المثال، كان يثمن أكثر السرعة البطيئة، تتضح من فورها في بداية المسرحية عندما يَظهر مضطربًا من **العجلة الفاسقة**[101] التي مضت فيها أمه

(101) William Shakespeare: Hamlet. Ubersetzung August Wilhelm Schlegel, I/2 (S. 106)

إلى فراش الملك الجديد بعد وقت قصير من موت الملك القديم. كذلك أيضًا، السرعة مطلوبة في الثأر للأب القتيل الذي يطالب به هاملت بوصفه وريث العرش الشرعي. إلا أن هاملت يتردّد. فهو غير متأكد من قضيته. هل العم هو القاتل فعليًا؟ وهل كانت الأم على علم بذلك؟ وما هي العواقب التي يمكن أن يخلفها فعله على توازن القوى المعقّد في المملكة؟ صحيح أن هاملت يطعن بردّة فعل سريعة، عندما يشعر بخطر مباشر، كالخطر الذي كان يمثله بولونيوس خلف الستارة، لكن لو كان لديه وقت للتفكير، لما كان من السهل عليه أن يفعل، ولفضّل أكثر أن يتملص من كل شيء. **فالزمان مضطرب... يا للكيد اللعين،/ أن أكون أنا قد جئت إلى العالم لأصلح اضطرابه!**[102] أُرسل هاملت، بسرور تام ظاهريًا، إلى إنكلترا. وفي الطريق اعترضت سفينته البطيئة سفينة قراصنة أسرع. يكتشف الخطط التي من المفترض تبعًا لها أن يُقتل في إنكلترا، فيقفل عائدًا إلى الدانمارك. هناك يلتقي أولًا بحفاري القبور الذين ليسوا فعليًا على عجلة من أمرهم، فيصرح: **قد لا أكون غضوبًا طائشًا،/ غير أن في مكامن ملؤها الخطر**[103]. خطورته تبدّت في النهاية. فهو، وفق خطة الملك، يجب أن يقتل في المبارزة، لكنه لا يموت وحده، لقد جرَّ إلى الموت معه ليرتس والملك. أخذ هاملت وقته، وفي النهاية أخذه الوقت.

كان الكلام حتى الآن عن الأدب القصصي والأدب التمثيلي. مع ذلك، هناك تباينات تميِّز كلاً من جنسي الأدب فيما يخص معالجة الزمن. ناقش غوته وشيللر في الرسائل المتبادلة بينهما

---

(102) Hamlet I/5 (S.123)
(103) Hamlet V/1 (S. 211)

هذه التباينات بشكل أساسي، واتفقا على الصياغة التي تقول: **يُقدِّم الملحميون الوقائع بوصفها مضت بالكامل، ويقدمها كتاب الدراما بوصفها حاضرًا بالكامل**[104]. يأخذ كاتب الملحمة مسافة، ويسمح للجمهور بأخذ مسافة أيضًا. رزانة العمل الملحمي تسمح بالخروج عن الموضوع والتأمل. ويغدو المتلقِّي أقرب إلى الإثارة منه إلى التقييد، ويشارك في الحركة الحرَّة في الزمن. في الدراما يكون الأمر خلاف ذلك: هنا ينبغي للأحداث - حتى حين يظهر أبطال، مثل هاملت أو فالنشتاين، ممنوعين من الفعل أو التصرف - أن تسحر المشاهد وصولاً إلى حبس أنفاسه. في الدراما يُؤْسَر المرء، أمَّا في الملحمة فيطلق إلى الحرية. يقول شيلر: **الحدث الدرامي يتحرك أمامي، في حين أتحرك أنا بالذات حول الحدث الملحمي**[105]. على المؤلِّف إذًا أن يقرِّر إن كانت المادة تتطلب تعاقبًا زمنيًا أكثر أم تأملاً مسبقًا أو راجعًا في الزمن. يُنصح في الحالة الأولى بشكل الدراما، وفي الثانية بشكل الملحمة أو الرواية. يتضح من ذلك أيضًا أن الدراما التحليلية، مثل "أوديب" أو "البط البري"، أي مسرحيات حول سلطة الماضي، تميل حقيقة نحو العمل الملحمي، ولهذا كثرت أيضًا في "أوديب" نبوءات العرَّافين، وفي "البط البري" التأملات التي ترجع إلى الماضي. ولهذا السبب تحديدًا، يُعتبر هاملت الذي بقي أسير الماضي شخصية ملحمية أكثر منها درامية.

تفترق المعالجة الأدبية للزمن، إن كانت ملحمية أو درامية، بالإجمال مرة أخرى عن سمات الزمن في الفنون التشكيلية. كرَّس

---

(104) Johann Wolfgang Goethe: Über epische und dramatische Dichtung. Münchner Ausgabe Band 4.2, S.126

(105) Schiller an Goethe, 26. Dez. 1797. Goethe: Münchner Ausgabe Band, 8.1, S. 473

ليسينغ Lessing لهذا الموضوع بحثه الشهير "لاوكوون: أو حول حدود الرسم والشعر". بيَّن ليسينغ أن الفن التشكيلي يحاكي الأجسام في المكان ويظهرها جنبًا إلى جنب، أما الشعر فيظهرها متتالية في الزمن. يفرش الشعر الأحداث، أمَّا الفن التشكيلي فيجمعها في لحظات حافلة. صوَّر ليسينغ ذلك في مجموعة شخصيات لاوكوون القديمة.

لدى فرجيل Vergil ترد حكاية التاريخ بأكمله، وتعرض مجموعة من الأشخاص لحظة حافلة منه. كان لاوكوون كاهن أبولون الطروادي قد حُذِّر من حصان اليونانيين الخشبي. لكنه لم يأخذ التحذير على محمل الجدّ، فأنزل الإله به العقاب. في أثناء تقديم قربان على الشاطئ يظهر من البحر ثعبان ضخم، يلتف حوله ويخنقه مع ولديه. تجسِّد المجموعة لحظة العناق القاتلة هذه. يرتسم الألم على وجه لاووكون، لكنه لا يصرخ. سؤال ليسينغ المفتاحي يقول: لماذا لا يصرخ، مع أن فرجيل في سرديَّته يجعله يصرخ صراخًا يصمُّ الآذان؟ هو لا يصرخ، ليس لأن الصراخ لا ينتمي إلى أبطال العصر القديم، بل على العكس تمامًا، بحسب ليسينغ مشيرًا إلى وصف هوميروس وفرجيل، حيث يبكي الأبطال ويصرخون من دون قيود. عندما لا يصرخ لاوكوون وأبناؤه، فالسبب - وفق ليسينغ - يعود إلى جمال عرض التمثال الذي يحبذ مثل هذه التعابير عن المشاعر التي يمكن أن تستمر من دون أن تُضر بالإحساس الجمالي. الألم الحبيس هو تعبير كهذا، لكن الصراخ ليس كذلك. إذ ليست الصرخة التي تدوي بلا انقطاع غير محتملة فحسب، بل غير ممكنة بالمعنى الفعلي للكلمة.

في تعابير المشاعر، يمكن تصور نتيجة مستمرة من التصعيدات،

ويفعل الفن التمثيلي خيرًا حين لا يختار من هذا المتّصل الذروة، التصعيد الأقصى، لحظة انطلاق الصرخة تقريبًا، بل اللحظة التي سبقت بدرجة أو بضع درجات، لأن ما هو خصب جماليًا ليس سوى **ما يتيح اللعب الحرّ للمخيلة**[106]. في الذروة القصوى لا يبقى لقوة التخيل من شيء تفعله، لأن الواقع هناك يفوق الحدّ. وهو عندئذٍ واقع ذو تأثير طاغ، لأنه يخفض الفعالية الخاصة. لهذا فإن ما يؤثر عميقًا ليس لاوكوون يصرخ، بل لاوكوون صرخ لتوّه أو يوشك أن يصرخ. يجعل فضاء التصور هذا الصرخةَ ملحّة أكثر مما هي عندما تُمثَّل في جمودها. وهاكم حجة ليسينغ الثاقبة: **نظن، وفق مفاهيمنا أن من طبيعة جميع الظواهر، أنها تظهر فجأة وتختفي فجأة، وأنها لا تستطيع أن تكون ما تكونه إلا للحظة واحدة؛ تحصل مثل هذه الظواهر جميعًا، وهي قد تكون محببة أو مفزعة، من خلال إطالة أمد الفن على نظرة مخالفة للطبيعة، بحيث يضعف الانطباع أكثر مع كل نظرة مكرّرة، وفي النهاية نشمئز من الشيء بكليته أو نفزع منه**[107].

في كل الأحوال، يجب ألا نجعل من هذه الملاحظة حول القصور الجمالي للمفاجئ في الفن التمثيلي دوغما، وخصوصًا ليس بالنظر إلى تطور الفن الحديث الذي تحرر إلى حدٍ بعيد من المحاكاة الشيئية التي كانت بالنسبة إلى ليسينغ إلزامية. لكن لا يزال من الصحيح أنه يجب تحفيز المخيلة وتحديها، إن كان ينبغي الوصول إلى انطباع جمالي قوّي. أمّا إن كان عرض المفاجئ في الفن التشكيلي يجعل المخيلة أقرب إلى التوقف أو التعطيل، كما يظن ليسينغ، فهذا

---

(106) Gotthold Ephraim Lessing: Laokoon. Werke Band VI, S. 25 f.
(107) Lessing a.a.O., S. 26

موضع خلاف وجدل. لكن يمكن أن يُقرّ له بأن المفاجئ يبدو في وسط السرد أعمق في تأثيره لأن فيه يوجد المتّصل الزمني القابل للسرد بوصفه عنصر تباين.

على أية حال، فقد سجّل المفاجئ في هذه الأثناء نجاحًا رائعًا في الفن التشكيلي، مُستفزًا من التصوير الفوتوغرافي الذي هو وسط صورة المفاجئ بامتياز. هنا تغدو اللحظات التي تروي الحكايات كلها وكأنها مثبتة، ومثالها الصور الشهيرة التي التقطها روبرت كابا Robert Capa لإنزال الحلفاء في النورماندي عام 1944. كان الأمر، بالنسبة إلى الفرق العسكرية، مسألة ساعات ودقائق، وبالنسبة إلى المصوِّر الفوتوغرافي مسألة ثوانٍ لتثبيت اللحظة الحافلة. لكن من المحتمل أن يكون المصوِّر قد أخذ وقتًا أكثر في المعالجة اللاحقة للصور في المخبر، لكي يعزز انطباع المفاجئ.

تروي الصور حكايات، لكنها تخفيها أيضًا. بيَّن ذلك على نحو مدهش هيلموت ليثن Helmot Lethen على صورة من الحرب العالمية الثانية أيضًا، لكن هذه المرة من الجبهة الشرقية. تشاهد في الصورة امرأة في مقتبل العمر، تعبر نهرًا بحذر، تربط تنورتها، كما يبدو، بخفة ورشاقة، وينعكس الضوء في الماء. يعطي المشهد تقريبًا انطباع الانشراح ونضارة الصيف، إلا أن الواقع - كما نعلم من ملاحظة على الوجه الخلفي للصورة - يقول إن المرأة أُجبرت على عبور النهر لاختبار وجود ألغام[108]. لكن الصورة تصمت عن هذه القصة، وتسكت أيضًا عما إن كانت السيدة قد بقيت في قيد الحياة بعد هذا المشروع الإجرامي.

يمكن لصورة أن تخفي الأمر المهمّ في قصة، وتبدو القصة

(108) Helmut Lethen, Das Schatten des Fotografen, S. 236

عندئذ أكثر بشاعة عندما يعرفها المرء. مثال آخر على ذلك صورة شهيرة من العشرينيّات علّق عليها إرنست بلوخ Ernst Bloch في سياق نقاش حول ظلام **اللحظة المعيشة**[109]، أي حول أننا لن نفلح أبدًا في أن نكون حاضري البديهة تمامًا، ومسايرين للعصر تمامًا. تُظهر الصورة عربة تزلج عند منعطف، أسفل الحافة العلوية للصورة بقليل. هناك يرى المرء رؤوس بشر يتطلعون إلى السباق بتوتر ظاهر. وبعد جزء من الثانية سيكون هؤلاء في عداد الموتى، لأن عربة التزحلق ستنطلق بسرعة جنونية في اتجاه المتفرجين حول حافة المنعطف. لكن الصورة لا تَعلم عن ذلك شيئًا بعد.

يثبِّت التصوير الفوتوغرافي شيئًا لا يوجد في الحقيقة أبدًا، أي يثبت لحظات زمنية. لم تكن العربة في لحظة التصوير قد تجاوزت الحافة بعد. سوف تقذف الحركة بها حالاً. لكن الحركة غائبة في الصورة، وعلينا أن نُدخلها في تفكيرنا. لهذا فإن اللحظة تنطوي على شيء غير واقعي، تختفي الحركة فيه. تحصل الحركة في متّصل زمني، ليس له نقاط من تلقاء ذاته. تثبت النقاط من الخارج ليس في التصوير فحسب، بل بالقياس أيضًا. الزمن لا يُنقّط، ولا يقيس نفسه أيضًا، هذا نفعله نحن أولاً. ولا تزال مفارقة زينون تكشف بحق استحالة فهم أن الزمن يتألف من نقاط زمنية (آنات). لو كان للزمن نقاط، لتوقف السهم ساكنًا في كل نقطة منه. من حالة السكون الجليَّة في كل نقطة لا تنتج حركة. فالسهم لا يأتي، إذًا، من بقعة صغيرة. لهذا يثبِّت التصوير الفوتوغرافي، مهما بدا قريبًا من الواقع، فيما يخص الزمن شيئًا غير واقعي: غياب الحركة في الحركة.

---

(109) Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Werke Band 5, S. 338; für das Bild vgl. Ernst Bloch: Verfremdungen I, S. 10 ff.

لهذا السبب، لم يكن مارسيل بروست الذي جعل، من دون غيره من الكتّاب، لغزَ الزمن في مركز عمله يتحدث دائمًا عن التصوير بصورة جيدة، عندما يبدو له أن التصوير يقتل الحركية الحقيقية للزمن. الصور الفوتوغرافية هي، بالنسبة إليه، تلك الصور التذكارية التي تُلتقط قصديًا، والتي لا تُمكِّن من عودة السيل الجارف لماض معيش إلى الحاضر.

يهتم بروست بالتمييز بين الذاكرة الإرادية واللاإرادية. عندما يعيش الراوي، في الجزء الأخير من "البحث عن الزمن المفقود"، وهو في طريقه إلى حفل عشاء عند آل غورمانت، مرات عدة النشوات السعيدة للذاكرة اللاإرادية، يميزها بعناية من العمل الباهت للذاكرة القصدية. في هذا السياق يستعمل مثال التصوير الفوتوغرافي. **حاولت الآن أن استحضر من ذاكرتي صور لحظات أخرى، خصوصًا صور لحظات التقطتها في البندقية، إلا أن هذه الكلمة وحدها جعلت المدينة تبدو لي مضجرةً، مثل معرض صور فوتوغرافية**[110]. بعد بضع خطوات في الباحة المرصوفة لقصر آل غورمانت في المدينة، يتعثَّر في مكان غير مستوٍ، وفي هذه اللحظة، وقد أوشك أن يفقد توازنه، تظهر فجأة ذكرى زيارة سابقة للبندقية، حين تعثَّر بحجر رصيف غير ثابت في ميدان سان ماركو. لم يكن ما ظهر أمامه في هذه اللحظة صورة صغيرة من الذاكرة، بل التكرار السعيد لحياة عيشت. الأمر كما في مذاق قطعة حلوى المادلين المغموسة في كوب الشاي الذي أهداه مرةً أخرى سحر الطفولة. هذه هي لحظات النشوة التي عاش فيها في الزمن تجربة

(110) Marcel Proust: auf der Suche nach der verlorenen Zeit 7, S. 256

شيء بدا متعاليًا على الزمن. عندما يُبتلع كل شيء في الماضي، تبقى التجربة السَّارة لـ "أنا" تحافظ على نفسها في الزمن. مثل هذه الأنا التي تعرف نفسها في لحظات النشوة يسميها الراوي **الإنسان الأبدي**[111] في حدِّ ذاته. الإنسان الأبدي يكمن في كل واحد، وليس على المرء إلا أن يبحث عنه في المكان الصحيح. **طَرَق المرء كل الأبواب التي لا تؤدي إلى أي مكان، لكنه يقرع، من غير أن يعرف، الباب الوحيد الذي يستطيع الدخول من خلاله، والذي كان سيبحث عنه مئة عام بلا جدوى، وعندئذ ينفتح**[112].

الباب الذي ينفتح هو لحظة ومضان الزمن المستعاد. يجري وصف كثير من هذه اللحظات، وهي تتشابك من خلال الرواية مثل إكليل من الورد. إنها ليست مجرد مشاهد رئيسية في الرواية، بل هي، فضلاً عن ذلك، من أجل نشوء الرواية ذاتها. تُلهم لحظات الزمن المستعاد السَّرد، وتدفع بذلك الرواية برمَّتها خارج ذاتها. وبهذا لا تسرد الرواية في الحقيقة غير تاريخ نشوئها.

من بين لحظات الزمن المستعاد هذه كانت الأشجار المنحنية في الريح إبان الجولة في العربة بالقرب من بالبك Balbec، ومنظر ما يُرى من بعيد، كأبراج كنيسة مارتينفي Martinville المنحوتة في السماء الزرقاء، ومذاق قطعة حلوى المادلين، وحجر الرصف غير المستوي في قصر آل غورمانت، وليس أخيرًا بضعة موتيفات للكمان من موسيقى الحجرة للمؤلف الموسيقي الافتراضي فينتوي Vinteuil. عندما يتعالى صوت تلك الموتيفات، فإن تأثيرها يشبه جوهر كل ما كان يسمى من قبل ذكريات تجعل الراوي ينزلق

(111) Ibid., 7, S. 334
(112) Ibid., 7, S. 257

إلى عالم الخلود الذي لا يكتسب سحره إلا من الزمن، لكن الزمن المستعاد.

كان شوبنهاور هو من خطرت له فكرة أن يفسر الحدث في الموسيقى حين يصعد من النسيج السيمفوني لحن ويختفي فيه، كرمز لكليَّة العالم الذي تنفصل فيه الإرادة الفردية للحظات بوصفها فرداً، بوصفها **إرادة فردية**، لكي تتلاشى بعد ذلك ثانيةً في الكل، في **إرادة العالم**. لا، بل مضى شوبنهاور بعيداً في رؤيته للموسيقى بوصفها شيئًا استطاع أن يُظهر، قبل كل معرفة، وبعيداً عن كل الفنون الأخرى، **الجوهر الأعمق للعالم**[113]، ويستطيع بالذات أن يُظهر علاقته الداخلية بالزمن. سوف يلهم هذا التفسير الفلسفي للموسيقى، بعد ذلك بقليل، المؤلف الموسيقي الطموح فلسفيًا ريتشارد فاغنر Richard Wagner في عمله الفني بأكمله الذي يَعِد بخلاص مؤقت، بنوعٍ من معراج جمالي، لا أكثر ولا أقل.

يتفادى المؤلف الموسيقى بيرند ألويس تسيمرمان Bernd Alois Zimmermann في تأملاته في "الفاصل والزمن" النغمات الشجية الوحيدة، لكن، بالنسبة إليه، أيضًا تحصل في الموسيقى الوحدة الفاتنة بين الزمن واللحظة، عندما تنفصل زمنيًا على سبيل المثال سلاسل النغم المرتبة عموديًا إلى تعاقب نغمات أفقي، وهو يصف الموسيقى بكونها **زمنًا منظمًا**، من خلال طبقة النغمات وتوافقها من جهة، ومن خلال التعاقب المتري والإيقاعي من جهة أخرى. في التوافق يحصل زمن معيش تزامنيًا، أي توافق زمني، وفي تعاقب النغمات يحصل زمن معيش تطوريًا، أي تعاقب زمني. وبدهي أن

(113) Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung I, .S. 365 ff

الأشكال الزمنية هذه يرتبط بعضها ببعض دومًا، ذلك لأن طبقات النغمات (مع أشكال النغمات الناتجة من تأملها) تنتج من التوترات، أي من الاهتزازات في وحدة الزمن. يقول تسيمرمان إن **النظام الذي تضعه الموسيقى بين الإنسان والزمن هو عمومًا نظام الحركة الذي يجلب بطريقة خاصة الزمانية إلى الوعي، ويضمّ البشر في عملية معايشة التجربة الداخلية للزمن المنظم**[114].

تتفق الموسيقى بكيفية خاصة مع الانقضاء، وقد تكون حتى الانقضاء بوصفه شكلاً خالصًا. لا يكتشف المتحمسون، أمثال شوبنهاور أو بروست، وقد استلهموا أفلاطون، أقلَّ من العلاقة الملغزة بين الزمن والأبدية.

مكتبة
t.me/soramnqraa

(114) Bernd Alois Zimmermann: Intervall und Zeit, S. 14

الفصل العاشر

الزمن المتحقق والأبدية

أبدية أفلاطون والتجربة اليومية للحاضر الباقي. الاستغراق الذي نسي الزمن. التصوف الروحي والدنيوي. اللحظة الجمالية العظيمة. نيتشه، وهوفمانزتال، وبروست، وأدورنو. التوق نحو الخلود. تمديد أجَل الحياة. خلود الروح؟ المشاهد الأصلية مع موت سقراط. لا يمكن للوعي أن يتمثَّل غيابه. الإيمان بقيامة المسيح. أنانية أعلى؟ القبول وصعوباته.

ليس الذهن المتحمس وحده هو الذي يبحث عما يتخطى الزمن. فالأبدية كانت على الدوام موضوع الدين والميتافيزيقا. إنها شيء آخر غير زمن يمتد إلى ما لا نهاية. وهي شيء يختلف بالمطلق عن الزمن. يقترب المرء منها ويحيط بها، لأنه لا يقبل مطلب إطلاقية الزمن؛ إذ لا بد من أن يوجد شيء يتخطى الزمن. أفلاطون الذي كان من أوائل من فكروا صراحة بالأبدية ـ في الإغريقية 'aion' ـ وميَّزها من الزمن، سمّى الأبدية صورة أصلية، ورأى أن الزمن ليس سوى نسخة مصغرة عنها. الأبدية لا تأخذ من الزمن شيئًا آخر غير كينونة ـ الحاضر الدائمة، أي فيض الزمن في حاضر مُجَمَّع.

وبعدُ، فإنّ طبيعة الكائن الأعلى ـ كما ورد في "طيمايوس" (Ti-maios)، الكتاب الأساسي في الغرب حول تأمل الزمن ـ **كانت أزليّة، لكن منح هذه الصفة المميزة إلى مخلوق في كمالها كان أمرًا مستحيلاً**؛ هكذا صنع الخالق صورة متحركة للأبديّة، **أي أيامًا**

ولياليَ وأشهرًا وسنين، وهي لم تكن موجودة قبل نشوء الكون [...]. غير أن هذه كلها كانت أجزاء من الزمن، وأن ما كان وما سوف يكون هما شكلان من أشكال الزمن الناشئ، على الرغم من أننا ننقلهما خطأً، ومن دون وعي، إلى الكينونة الأزليّة...، لكن الحقيقة هي أن الكلمة "يكون" هي الكلمة الوحيدة التي تنسب إليها بشكل مناسب، وأن الكلمتين "كان" و"سيكون" هما الكلمتان اللتان يجب تكلّمهما عن الصيرورة في الزمن[115].

الزمن الناشئ هو زمن التعاقب. فتعاقب زمني غير محدود لا يكون أبدية بعد. إذا كان للأبدية أن تكون شيئًا آخر غير الزمن، فليس من الجائز أن يكون لها أي تعاقب، وهي لهذا حاضر مستمر من دون سابق ولاحق، ومن دون ماضٍ ومستقبل. إذًا، يُفترض، انطلاقًا من هذه الأبدية التي يعتقد أنها لازمنية، أن يكون الزمن، كما نعيشه بما تقدَّم منه وما سيأتي، مجرد نسخة. ويتعيّن أن تشبه النسخة المنسوخ. هل هناك وجه للزمن المعيش يُظهر تشابهًا مع اللازمني؟ هل توجد تجارب مع الزمن تدعو إلى التفكير، من بعيد على الأقل، في الحاضر المستمر للأبدية؟

نعم، توجد تجارب، وهي قريبة منا تمامًا، ونحن نتعامل معها كل يوم. المسألة تتعلق بتجربة بدهية، لكنها متناقضة حقيقةً. صحيح أن المرء يعيش الزمن على أنه زمن يمضي، إلا أن هذا الزمن الذي يمضي يمرُّ دائمًا بالنسبة إلى من يعيشه بوصفه حاضرًا، ويبقى هذا آن الحاضر. الحاضر دائمٌ. **عندما لا يفهم المرء تحت الأبدية** ـ كما يقول لودفيغ فيتغنشتاين ـ **فترة زمنية لانهائية، بل يفهم لازمنية، عندئذ يعيش أبدًا من يعيش في**

(115) Platon: Timaios. Sämtliche Werke Band 8, S. 257

الحاضر[116]. الحاضر ليس خرم الإبرة الزمني الذي يمر من خلاله الزمن. إنه ما يبقى ويستمر فحسب، أو إنه ـ كما وصفه شوبنهاور ـ ذلك العمود الذي يقطع الانقضاء الأفقي للزمن. عندما حاولتْ الميتافيزيقا القديمة تصور الأبدية على أنها اللازمنية، فإنها كانت تشير من طرف خفي أيضًا إلى هذه النافذة الباقية من الحاضر التي يكتنفها بعض الغموض، لكن تنتمي إلى التجربة اليومية للزمن، على الرغم من أن المرء لم يرها بالذات ولم يميزها إلا نادرًا من مجرى التجربة المعيشة. لماذا أيضًا؟ المرء في معظم الأحيان مأخوذ بالأحداث في الزمن. وهو يلتفت إلى ما يحدث في الحاضر، لكن ليس إلى الحاضر نفسه. ذلك أن الحاضر يبقى في حدِّ ذاته مختفيًا خلف الحدث الحاضر.

أوغسطين الذي اصطدم أيضًا في بحثه عن الأبدية باستمرارية الحاضر، قلَّص أبعاد الزمن الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل آخر المطاف في بُعدٍ واحد، هو الحاضر، وهذا في علاقة ثلاثية: **حاضر الماضي، حاضر الحاضر، وحاضر المستقبل**. فالمستقبل والماضي لا يوجدان إلا باستحضارهما. يحزم الحاضر بُعدي الزمن الآخرين فيه. وفق هذا النموذج أيضًا، يفكر أوغسطين بالأبدية. فهي تشبه ما هو في قيد الحياة، أي ما لا ينقضي، وهذا هو استمرار الحاضر. الأحداث زائلة، أما نافذة الحاضر التي نتطلع من خلالها إليها ونعيشها فباقية. إلى هذا الحدّ يكون الحاضر أبديَّة صغيرة.

جسر آخر بين الزمن واللازمنية نعبره كذلك أيضًا تكرارًا ويوميًا.

(116) Ludwig Wittgenstein: Tractus logico-philosophicus, S. 113 (6.4311)

إنها اللحظات التي ينسى فيها المرء الزمن من خلال استغراقه في أمر أو تفانيه في الولاء لأحد، لأنه ينسى نفسه.

يندمج المرء في شيء ما ويفقد نفسه في انطباع يشكله عن الطبيعة، أو في صورة، أو في صوت. يحث الفن بشكل خاص على هذا التأمل والاستغراق. هكذا عرَّف شوبنهاور السعادة التي يقدر الفن على منحها؛ فلأجل هذه اللحظة - كما يقول - **نتخلص من إلحاح الإرادة الدنيء، ونعطل يوم السبت من العمل الشاق للإرادة، وتتوقف عجلة إيكسيون[117] عن الدوران[118]**.

غير أن الزمن لا يبدو ساكنًا للحظات في الفن وحده، بل في سعادة الحب أيضًا. في كل حال، ينسى المرء الزمن، وبذلك ينسى نفسه أيضًا وهمومه واهتماماته ومتاعبه وواجباته. نسيان الذات هو أيضًا نسيان الزمن، والعكس بالعكس. وينبغي ألا يعني هذا بالمناسبة نوعًا من العطالة التأملية. إنه يعني فقط أن المرء يكون بكليته مستغرقًا في الموضوع أو الشخص المعني، وليس في السؤال عما يمكن أن يجنيه من منافع في ذلك، ويعني أيضًا أنه لا يركز على زمن يعتقد أن عليه أن يملأه أو يضيعه. الأنشطة التي تستغرق المرء كليًا، والتي يركز انتباهه عليها بالكامل تترك الزمن يختفي. ينظر المرء ويعجب لكمِّ الزمن الذي انقضى في غضون ذلك. هذه هي اللحظات الكثيفة. غير أن هذه الأنشطة لا تقدم عادة مثل هذه الحماية، لأنها لا تلزم أحدًا بنحو كاف، ولأن الزمن - كما كنا قد رأينا في مثال الملل - يلوح من خلال نسيجها الرقيق. وهي لا تدع

---

(117) إيكسيون Ixion في الميثولوجيا الإغريقية ملك اسطوري من "تساليا" حاول إغراء هيرا زوجة زيوس، فعاقبه هذا الأخير بإلقائه في الجحيم، مقيدًا وسط الثعابين على عجلة ملتهبة تدور من دون توقف. [المترجم]

(118) Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung, Drittes Buch § 38. Werke Band I, S. 263

نفسها تُنسى ببساطة بعد ذلك. ولعلّ لحظات المكوث والاستغراق بالذات هي التي تعطينا الإحساس المؤقت باللازمنية.

يمكن للمرء أيضًا أن يدفع الزمن إلى مسافة يجعله فيها بوضوح موضوعًا للتأمل والتفكير، كما يحصل هنا في الحقيقة. عندها ينتبه المرء أيضًا إلى انقضائه، لكن في موقف نظري، وهو ما يمكن أن يكون مرْضيًا ومحرِّرًا. لا، بل أكثر من ذلك، هناك سعادة النظرية - وقد أثنى عليها مرة أرسطو، واعتبر أن الحياة الفضلى هي تلك التي تولي النظرية اهتمامها. في الموقف النظري قد يتوهم المرء أنه قد أفلت من سلطة الزمن. لا، بل تنجح بعدئذ العقول الذكية، كالفيلسوف الإنكليزي جون ماك تاغرت John McTaggert، في أن تثبت في تحليلات دقيقة أن **الزمن ليس إلا شبح قواعد اللغة**[119]. طبعًا، سيلاحظ بالضرورة أمثالُ هؤلاء المنظّرين أيضًا أن الزمن انقضى، في الوقت الذي كانوا يطوِّرون نظريتهم. والنظريات التي تنكر الزمن تَستهلك هي الأخرى زمنًا. مع ذلك لا يزال يصحّ عندئذ ما يصحّ على الاستغراق عمومًا: يمكن للمرء أن يغرق في ذلك ناسيًا الزمن.

الاختفاء المؤقت لوعي الزمن في لحظة الاستغراق، كما في الوقت الحاضر الباقي، هو بلا ريب ظاهرة يومية. الأقل شيوعًا هي لحظات الزمن المتحقق العظيمة، أو لحظات التحرر من الزمن، وهي لحظات تنتمي إلى تقليد التصوف الغربي، أو التأمل الشرقي والاستنارة. يلعب هنا اختفاء الزمن دورًا مهمًا. تكلم المعلّم إيكهارت Meister Eckhart عن 'الآن الثابتة' nunc stans، الحاضر الأبدي، عن اللحظة. تُربط مثل هذه التجارب عادة بصور الإله كما يقدمها

(119) John McTaggert: Die Irrealität der Zeit, S. 67 ff.

السياق التاريخي الديني المعنيّ، إلا أنها في الجوهر قابلة للانفصال عن هذا السياق. وقد انتبه المتصوفة كثيرًا أيضًا إلى نقاء هذه التجارب؛ فهي يجب أن تظل خالية من أية قناعات دوغمائية.

ظهر في نهاية القرن التاسع عشر تصوف جديد؛ هو شكل من تصوف دنيوي. يتعلق الأمر بتجارب متوطنة في الدائرة الجمالية أكثر منها في الدائرة الدينية. فمن دون مرجعية الإله المتعارف عليها تُستحضر الآن اللحظةُ الملهمة العظيمة التي تقتلعنا من أداء الزمن المعتاد. وها هي جُمل نيتشه من كتابه "هذا هو الإنسان" تدوي كصوت بوق: **هل امتلك أحد، في نهاية القرن التاسع عشر، مفهومًا واضحًا عما يسميه شعراء العصر القوي إلهامًا؟ في الحالة الأخرى أريد أن أصفه**[120]. بعد ذلك تأتي جُمل فرحة وحماسية في بعض الأحيان تحاول أن تفهم الحدث مهما كان ضخمًا. **يصف مفهومُ التجلي الواقعةَ، أي أن يغدو شيء ما فجأة، بثقة وحرية لا توصفان، مرئيًا ومسموعًا؛ شيء يهز أعماق المرء ويدهشه.**

هذا الشيء هو تلك التجربة الدالة المبهجة على صخور سورليج في سيلفابلانا التي طوَّر منها نيتشه فيما بعد، ببعض الجهد، نظرية العود الأبدي التي لا تكون اللحظةُ بالنسبة إليها الآنَ العابرة، بل تتضمن في ذاتها أبديَّة، لأن كل ما يحدث قد حدث ذات يوم من قبل، وسوف يحدث مرة أخرى. على هذا النحو، يمكن باختصار تلخيص النظرية التي تتجمد فيها حمم الحماس الأصلي في بناء فيزيائي يكون فيه مقدار قوة الكون، بوصفه مادة أو طاقة، محدودًا، لكن الزمن لانهائي. في هذا الزمن اللانهائي، كانت كل

(120) Friedrich Nietsche: Ecce homo. Also sprach Zarathustra, kritische Studienausgabe Band 6, S. 339

أشكال المادة والطاقة المحتملة، أي جميع الحوادث، موجودة سلفًا هنا، وهي سوف تكرِّر نفسها إلى ما لا نهاية. لهذا، فإن الزمن ليس إلّا ظاهرة تتصدَّر كل ما عداها؛ إذ لا شيء ينقضي ويمر فعليًا، وكل شيء يعود. لا جديد تحت الشمس. إلى هنا تنتهي النظرية. في الإلهام الأصلي كان كل شيء أكثر حيوية، هنا بدا لنيتشه وكأن أبدية توازنت على ذروة لحظة، لحظة نشوة يفوق ثراؤها الوصف. في النظرية تصبح، بناء على ذلك، الآنُ الراهنة هي ذاتها دائمًا. وهكذا يمكن للنظرية أن تصبح قناع الموت للتجربة التي تقوم عليها.

ليس من الواجب أن تكون هناك بالضرورة نظريات، تكفي أحيانا أيضًا كلمات ومفاهيم منفردة، توشك أن تتجمد تحت قشرتها حياة اللحظة العظيمة. بهذا المعنى يدافع هوغو فون هوفمانزتال في "خطاب اللورد كاندوس" (1902) الذي أتينا على ذكره سابقًا عن برهان التجربة ضد لغة يخشى من أن تسرق منه الأفضل: **لقد تفكَّكَ كل شيء بالنسبة إليَّ إلى أجزاء، وتفككت الأجزاء بدورها إلى أجزاء، ولم يعد هناك من شيء يمكن أن يُحيط به مفهوم واحد.** في كل حال، يثبت الخطاب نفسه عكس ما يدَّعيه، إذ من الواضح أن المؤلف لم **يفتقد القدرة على التفكير أو التكلم عن شيء ما بصورة مترابطة.** لم يصمت اللورد كاندوس، بل إنه يتوغل بمهارة في مجال الاستثنائي المزعوم الذي يجل عن الوصف، ويجد هناك **اللحظات السارة والمنعشة** التي تتحدث فيها إليه أولًا الأشياء والبشر والحالات بأنها تبدو ممتلئة **بفيض غامر من حياة أسمى**، ويخال له ثانيًا كما لو أن الزمن يتوقف ساكنًا، ويتحوَّل الحدث إلى صورة ذات **طابع سامٍ**. توجد مثل هذه اللحظات

الجمالية الوجْديّة متناثرة في عمل هوفمانزتال كله، كما - من قبيل الاستشهاد بفقرة أخرى - في محاضرته "الشاعر وهذا الزمن" (1907) التي جاء فيها: **من أجل لحظة ساحرة، يكون فيها كل شيء بالنسبة إليه بالقرب نفسه، وكل شيء بالبعد نفسه؛ ذلك أنه يشعر بعلاقة بكل شيء. لم يفقد أي شيء في الماضي، ولا شيء سيأتيه به المستقبل. إنه لأجل لحظة ساحرة قاهرُ الزمن.**

هذا التوق نحو **اللحظة السحرية** لم يأتِ إلى الحداثة في البداية، لأن المرء يشعر **بالتسامي فوق الزمن**. الحداثي فيه ينحصر في حقيقة أن تجربة التعالي هذه لم يعد يبحث عنها ويعثر عليها في الدِّين، بل في الجمالي. أي عند ريلكه، وشتيفان غيورغه، وروبرت موزيل، وصولًا إلى لحظات الظهور عند جيمس جويس James Joyce.

غير أن الأمر فعليًا أكثر من طريقة كلام، عندما يصف أحدهم بتجاربه الجمالية نفسه بأنه **قاهر الزمن**، لكن ما الذي يحدث على وجه الدقة في **اللحظات السحرية** الغريبة المماثلة؟ من المؤكد أنها تكون مختلفة في كل مرة بعض الشيء، لكن المشترك الذي يجمع بينها هو إدراك يبدو فيه الزمن وكأنه يقف ساكنًا بلا حراك - مجمّعًا وليس جامدًا - فيما يكثف الواقع نفسه في صور حافلة بالمعنى ومقنعة. **فكل أثر فني** - وفق أدورنو - **إنما هو لحظة؛ وكل أثر فني ناجح إنما هو توازن وتوقف مؤقت للعملية كما تتبدى للعين المثابرة**[121].

للّحظة الفنيّة طبعًا مدّتها أيضًا، أي امتدادها الزمني، إلا أنها

(121) Theodor W. Adorno: Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften Band 7, S. 17

تحدِّد إطارًا تُعرف داخل زمنه بصورة مغايرة عنه خارجه. إلا أن من الضروري، لكي تعاش هذه الكيفية الأخرى بغنى، أن يظل الواقع غير الفني حاضرًا في الخلفية لإنشاء الفارق. لن تُعطى اللحظة الفنيَّة حقَّها ما لم يحتفظ المرء في الحاضر بما أعفى نفسه منه أو يُبقي على التأطير الذي قام به. هذا التأطير على وجه الدقة، هذا الاقتطاع من اليوميّ، هو ما يمنح الفن طابعه اللحظي الخاص. فأولًا، يمكن لهذه اللحظة أن تُمارِس، بوصفها استثناءًا جماليًا، جاذبيةً سحرية. يهوي المرء للحظات خارج زمنه الخاص، ويتأثر بزمن آخر، وصولًا إلى الإحساس بأنه يريد أن يتلاشى في صورة، أو في عالم سردي، أو في أصوات مرتبة، وكأن نوعًا من الخلاص ينتظرنا هناك. تتقطع استمرارية باقي الزمن، وتنفتح بوابة على عالم آخر، ولأننا نستطيع أن ندخل من خلالها دائمًا وأبدًا، ولأنها تتوقع زيارتنا في الوقت نفسه، ولأنها تستقبل أحدًا حين يأتي وتُخرج آخر حين يذهب، لذا يربطنا بها انطباع شيء باقٍ يستطيع الصمود في وجه الزمن الذي تتعامل فيه مثل كل الأشياء الأخرى. هذه هي الأبديَّة الصغيرة للحظة الفن.

إنها أبديّة صغيرة أيضًا بقدر ما يبقى فيها روح فنان، وبقدر ما تفتح للأجيال التي تأتي فضاءً روحيًا يكون بمقدورهم أن يدخلوا إليه ويقيموا فيه. أن يكون الفنان قد حسَّن لشخصه الآمال باستمرار الحياة بعد موته أمر أقرب إلى الاستحالة، لكنه بالنسبة إلينا يكون قد نهض من خلال عمله، وفي عمله من بين الأموات، وحيث إننا تجمَّعنا في روحه، أي نقرؤه، فهو في وسطنا. كتب بروست حول ذلك، بمناسبة وصف موت برغوت Bergotte

عبارات رائعة: **حملوه إلى القبر، لكن كانت تحرسه طوال ليلة الحداد في واجهات العرض المضاءة كتبُه الثلاثة المرتبة في كل مرَّة مثل ملاك بأجنحة منبسطة؛ كان هذا لمن لم يعد موجوداً رمزَ انبعاثه**[122].

تصف الصفحات الأخيرة من "البحث عن الزمن المفقود" كيف يشعر الراوي، بعد سلسلة من الإلهامات، أنه قادر في النهاية على البدء بذلك الكتاب الذي يمكن أن تظهر فيه **قيمةُ أبديةِ الزمنِ** المستعاد. في هذه اللحظة إذًا، ولأنه يشعر بنفسه أنه شخص تكثف فيه عالم متعالٍ، تخطر في باله فكرة أن الموت يمكن أن يحلّ به في كل لحظة، وستختفي بعد ذلك أيضًا قيمةُ أبديةِ ثروته الروحية. **ليس ما هو أكثر ترويعًا بالنسبة إلي من أن أشعر بأني حامل مشروعِ كتابٍ، وأتعرض الآن لحادث يمكن أن ألقى حتفي فيه، (بالقدر الذي بدا لي فيه هذا الكتاب ضروريًا وذا ديمومة)**[123].

ما هو غير معقول هو ارتباط قيمة أبدية بحاملٍ فانٍ. شعر الراوي في عمله حول الموت أنه خارجه، ويعود الآن الخوف من الموت مرة أخرى من أجل هذا العمل. الفناء يظل فضيحة أيضًا، خصوصًا عندما يعتقد المرء أنه ابتكر شيئًا يستعصي على الفناء.

كلُ كائن حي يقاوم نهايته، ولديه ظاهريًا خوف حين يداهمه الموت مباشرة. وأكثر من ذلك الإنسان الذي بمقدوره أن يتكهن أكثر، ويعرف عن إمكان موته.

السعي إلى إطالة الحياة، وإلى إزاحة الحدود بعيدًا، هو قوة دافعة منذ قديم الزمن، وقد حقَّق الإنسان في هذا الصدد، في الوقت

(122) Marcel Prous t: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit 5, S. 264

(123) Ibid., 7, S. 510

الحاضر، نجاحًا لا يستهان به. ارتفع بفضل علم الصحة والطب الحديث وسطي فترة الحياة بشكل واضح، ويبدو أنه مستمر في الارتفاع، لكن كان لهذا في المقابل جانبه المزعج الذي يتمثل بوجوب تحمل التقييدات التي تنشأ عن التقدم في السن لفترة أطول، كما في حالة العته مثلاً. المكسب ملتبس؛ فالمرء يعي في مواجهة العمر أنه لن يستطيع العيش من دون الطب الحديث على الإطلاق. لكن حتى عندما يتاح الحصول على العون لأجل ذلك، ينتهي الأمر في وقت ما، وسوف تخمد طاقة الجسد على البقاء.

هنا يوجد تعارض غريب في الوعي. من ناحية، أعرف عن إمكان موتي، ومن ناحية أخرى، يستحيل عليَّ أن أستطيع التفكير بنهايتي انطلاقًا من الداخل. أمّا من الخارج، فليس هناك من مشكلة في التفكير في ذلك. أستطيع بصورة جيدة جدًا تصوُّر عالم من دوني. وبمقدوري أن أتصور موتي أيضًا، وجثماني، ومراسم الدفن، ومن يبقون من بعدي، عالمًا بأكمله من دوني. ومع ذلك يجب أن أبقى نفسي كي أستطيع أن أتصور كل هذا. صاغ فرويد هذا مرة على النحو التالي: **لا يمكن حقيقةً تصور الموت الخاص أيضًا؛ وما من مرة حاولنا ذلك إلا ولاحظنا أننا نبقى في الحقيقة متفرجين**[124]. واستنتج من ذلك الأطروحة التي تقول: **في اللاوعي** كل واحد مقتنع بخلوده.

لا يحدث هذا في اللاوعي وحده. فقد خطرت للوعي منذ القدم أفكار كثيرة للخروج من هذا التناقض عبر تأكيد وجود خلود ما. ولا تزال التجربة الحيَّة لاختلاف الروح عن الواقع الجسدي هي المنطلق لأجل ذلك. تغيَّرت المصطلحات منذ أيام أفلاطون؛ فنحن

(124) Sigmund Freud: Zeitgemäßes über Krieg und Tode (1915). Freud - Studienausgabe Band IX, S. 49

نكاد لا نتكلم اليوم على سبيل المثال عن 'الروح'. لكن لم يتغير شيء في حقيقة أن الواقع العقلي ـ الروحي كيفما وصف، يُحَسُّ به على نحو مختلف عن الواقع الخارجي، وما يزال يمكن أن تستخلص منه نتائج تصل حتى الأمل بالخلود.

تمت مقاربة الأمل بالخلود عبر طريقة محدَّدة لاكتشاف الروح، وذلك حين نخبرها بوصفها قوة منفصلة عن الجسد، وإن تكن في الوقت عينه مؤثرة فيه ومنشطة له. ثنائية الجسد/ الروح هذه أقدم من أفلاطون، لكنه هو من أسبغ عليها تعبيرًا فلسفيًا كلاسيكيًا، وقدَّمها بنموذج فريد في عرض المحاورات الأخيرة وموت سقراط. إنها المشاهد الأولى للإيمان الفلسفي بخلود الروح. وبعد بضعة قرون ستغدو آلام يسوع المشهد الأول للإيمان بالبعث الذي سيأخذ بعد ذلك بالتأكيد معنى مغايرًا تمامًا.

التفلسف ـ يقول أفلاطون على لسان سقراطه ـ هو **تحرر الروح وانفصالها عن الجسد**[125]، إنه محاولة أن **تكون الروح** حتى في حالة اختلاط الجسد والروح **مفردة قائمة بذاتها**. لكن ما الذي يحصل المرء عليه إذا كانت الروح **بمفردها قائمة بذاتها؟** الروح Seele بالنسبة إلى سقراط أكثر من مجرد مزاج وشعور، أو 'نفس Psyche' بالفهم الراهن؛ إنها على الأرجح مبدأ حياة الروح. روح يقف في علاقة توتر مع الواقع الجسدي. هناك توجد الصيرورة والانقضاء، سلطة الزمن. لكن الروح يستطيع أن يتملص قليلاً من التغير والتحول. نوع من مساواة رياضية تصحُ دائمًا وفي كل مكان. أو هناك كراسيّ كثيرة في أزمنة مختلفة، لكن تستمر فيها كلها صورة ثابتة للكرسي. فكرة تشبه في الحقيقة انطباعات

(125) Platon: Phaidon, 12, Kapitel (67 d/e). Sämtliche Werke Band3, S. 20

الحواس المتبدلة، لكن تميل إلى الافتراق عنها؛ فهي تستطيع التجريد. وهي تكتسب بذلك حركيَّة مستقلة عن الحواس وتعاقبها الزمني، تمنحها استقلالية تستطيع بواسطتها أن تسيطر جزئيًا حتى على عالم الحواس. يعني هذا بالإجمال أن الروح يستطيع أن يرتقي بالواقع المتجسد. لكن هل يستطيع الارتقاء بالموت أيضًا؟

نعم، يستطيع الارتقاء بالموت أيضًا. هذا هو الجواب القوي لأفلاطون. ليست الفلسفة بالنسبة إليه غير التمارين الروحية التي تقوم بإنجاز مثل هذا الفصل، قبل الفصل النهائي للروح عن الجسد في الموت. يفنى الجسد في الزمن، لكن الروح تبقى. إنها الأبديّ في الإنسان، حتى لو كانت لا تزال ممتزجة بالواقع الزمني. كل شيء يتوقف على نجاح الفصل، أو بدقة أكبر، يتوقف على إن كان يمكن الوصول إلى الروح خالصة وقائمة في ذاتها، بعد أن تتحرر من اشتراكها مع الجسد. اعتبر أفلاطون أن هذا ممكن. بحث سقراط الأفلاطوني والتقليد الميتافيزيقي الذي أسّسه عن خلود الروح في التجربة الذاتية للروح الذي يعي قدرته المتعالية. ليس المهم ما يستطيع المرء أن يفكر فيه لتأسيس خلود الروح. ابتدع سقراط الأفلاطوني بضعة أشياء أخرى، ساق أربعة **براهين** شكَّك فيها تلاميذه، ولم يُسلِّم هو بها إلا بوصفها **احتمالاً**، وقد أطلق عليها اسم **خشبة نجاة**. ويبقى في النهاية أن الثقة تكمن في فعل التفكير المتعالي نفسه، وليس في البراهين الفردية.

الأفلاطونية، في منظور التحرر من الزمن، هي محاولة لاكتشاف الأبدي في الإنسان المقيَّد زمنيًا، وذلك في شكل التجربة الذاتية لروح يأخذ على عاتقه الانفصال عن الجسدي. يأتي فكر أفلاطون على رأس سلسلة من محاولات قوية هدفها إيجاد ملاذ البقاء في

التجربة الذاتية للروح. غير أن فكرة خلود الروح لا تُفهم على نحو كاف، عندما يرى المرء فيها مجرد توقع حول مستقبل غريب، بل على الأرجح يتعلق الأمر في المقام الأول بإدراك خاصية لا تعاش مستقبلاً، بل تعاش الآن، ويمكن ويجب أن تعاش. وفي ذلك يُحْرَص دائمًا على الأهمية الأخلاقية. تنفصل الروح عن الجسد بادئ ذي بدء مع الموت، إلا أنها يجب أن تبدأ من الآن في التحرر من شهوات الجسد، وإظهار استقلالية تشير إلى أنها لا تزال تملك مسكنًا آخر غير الجسد. أي إنها - من منظور أفلاطوني - خالدة. هذه هي خاصيتها التي لا يمكن أن تفقدها.

الآن يحدث أن تتدنس الروح أيضًا بالارتباط مع الجسد. ينشئ أفلاطون، انطلاقًا من هذا التأمل، رابطًا مع نظرية تطواف الروح القديمة. فهو يترك - كما في التقليد الهندي القديم - الأرواح الحقيرة تولد من جديد بادئ ذي بدء في أجساد حقيرة، وهي تكفِّر بهذه الطريقة عن اتساخها، وهو ما يسمى في الهندية الكارما. يتعين على الأرواح إذًا أن تسهم في عملية تطهير روحي عبر سلسلة أرضية من أزمنة وأشكال، إلى أن تصل بعد ذلك إلى الطهارة الكاملة في النيرفانا Nirwana عند الهنود، وفي الإليزيوم Elysium عند الإغريق. فالروح من جهة مجبولة على الخلود، وفي الوقت نفسه يجب أن تستحق أولاً خلودها الأسمى.

تنطلق نظرية الخلود الأفلاطوني التي أشرنا إليها قبلاً من ثنائية الجسد/ الروح. صحيح أننا ما زلنا نميّز اليوم أيضًا بوجه حق بين العمليات الجسدية والحالات العقلية - الروحية المرتبطة بها، ونركز على وجه الخصوص - إذا ما أردنا تلافي النزعة الطبيعية - على أن المجالين لا يَختزل أحدهما الآخر. لكن

لم يقيض لأحد، بخلاف الأفلاطونية، أن يطور فكرة خلود الروح، انطلاقًا من هذا الاختلاف بين الفكر والشعور من ناحية، وبين حالات الدماغ والجسد من ناحية أخرى. والصحيح بالأحرى أن الروح يمكن أن يبتكر كثيرًا، لكنه يتوقف عن ذلك حالما تتوقف التروية الدموية للدماغ. بإمكاننا أن نتصور دماغًا ميتًا، لكن لا يملك الدماغ الميت أية تصورات. وليس هناك من شك عقلاني في أن العقلي والروحي - حتى وإن تميز عن الجسدي - يموت مع الجسد الذي هو جزء منه.

يمكن من بعيد ملاحظة أن الأفكار الأفلاطونية التي كان لها تأثير قوي جدًا تاريخيًا قد تطورت من الداخل تمامًا، أي انطلاقًا من التجربة الذاتية للروح الذي لا يستطيع أن يتصور نهايته الخاصة. وهذا يعطي هذه الأفكار أوَّل وهلة وضوحًا استثنائيًا، ليتبيَّن بعدئذ أنه ناقص أيضًا، ذلك لأن الوعي لا يَخْبر ذاته من الداخل فحسب، بل يستطيع أيضًا أن يرى نفسه من الخارج، ويجعل من ذاته موضوعًا. وهذا يحدث دائمًا؛ وقد أنتجت هذه الرؤية عن بُعد العلوم التي تضفي الموضوعية. لكن العالم، انطلاقًا من هذا المنظور، هو عالم الصيرورة والانقضاء وعالم الفناء الذي يتأثر به الروح نفسه الذي يستطيع أن يدرك كل هذا. العالم في الرأس، لكن الرأس في العالم أيضًا.

يُبيِّن الإمعان الدقيق أن حجة استحالة التفكير بعدم الوجود الشخصي ضعيفة جدًا منطقيًا، لكن الأمر هنا لا يتعلق بالمنطق فحسب، بل يتعلق بالدافع الأولي للتمسك غير المشروط بالحياة، وهذا يرتبط بدوره باستحالة القدرة على تصور الموت الخاص عمومًا.

تتداخل في التقليد الغربي فكرة خلود الروح مع الاعتقاد المسيحي بقيامة المسيح. وهذا يمثل أصلاً قطيعة مع فكرة خلود الروح. إذ، بالنسبة إلى الاعتقاد بالبعث، تموت الروح مع الجسد بدايةً كي تُبعث بعدئذ معه مرة أخرى. كان المهمّ، بالنسبة إلى المسيحية الأولى، أن قبر يسوع فارغ، وأنه يُبعث بجسده وروحه، وينطلق نحو السماء التي يعود منها، ويُنهض الأحياءَ الباقين والموتى الذين بُعثوا، ويُخلصهم إلى حياة أبديَّة. آمن بذلك بولس الذي انتظر أيضًا عودة الرب لجيله: **إننا نحن الأحياء الباقين... سنُخطف جميعًا معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء، وهكذا نكون كل حين مع الرب**[126]. نشر بولس هذا الإيمان بنجاح هائل في العالم القديم.

البعث يشترط الموت، بما فيه موت الروح أيضًا. في كل حال، هنا لا توجد، بادئ ذي بدء، ثنائية الجسد والروح. الأمر ليس كما لو أن جزءًا من الإنسان، أي الروح، يواصل الحياة. بل يموت الشخص كله، وهو سوف يُبعث وينهض بوصفه هذا الشخص كله.

يصعب الاعتقاد بهذا كله، ولهذا يتداخل في النهاية مرة أخرى الإيمان بالبعث مع فكرة خلود الروح المعقولة بالمقابل. لا يحب المرء أن يتصور الجسد المتحلّل الذي تأكله الديدان بهذه الدقة. لكن حقيقة أن الناس اعتقدت بذلك قرونًا من الزمن، لا تغير شيئًا، حتى عندما كان اللاهوت يواجه دومًا صعوبات مع هذه العقيدة، خصوصًا إذا كانت طبيعية أو حتى فوق طبيعية.

بقلب حائر نوعًا ما ومذعن تقريبًا، يثبت باول تيليش Paul Tillich، اللاهوتي البروتستانتي وفيلسوف الدين، في نهاية مجلّده

(126) Paulus: I- Tessalonicher 4, 17

الضخم "اللاهوت النسقي" في نظرية البعث والحياة الأبدية، أنه **لا يمكن أن يُنكر التحقق الأبدي على بُعْدِ الروح الذي يشترط في جميع وظائفه وعيًا ذاتيًا، ولا على الوظيفة البيولوجية، ومن ثمّ على الجسد. وأكثر من ذلك لا يمكن أن يقال**[127].

من المحتمل بالفعل ألا يكون من الممكن لاهوتيًا قول أكثر من ذلك في هذا الموضوع. لكن، من المنظور التاريخي، يلّح الانطباع بأن البشرية، على الأقل في دائرة الحضارة الغربية في آلاف السنين الماضية، كانت كما يبدو على الدوام، استنادًا إلى الإيمان بخلود الروح، وإلى تطواف الروح، وأخيرًا قيامة الموتى، تجد طرقًا لا تملي عليها تصور نهاية قطعية لحياة الفرد. استمر الأمر بطريقة ما على هذا المنوال، وهكذا آمن المرء، وكان عليه في مقابل ذلك تحمل أعباء مخاوف أخرى؛ فالمرء حتى لو آمن بحياة بعد الموت، يبقى من غير المؤكد إن كان سيكون في عداد المخلّصين أو في عداد الملعونين.

إلا أن فكرة بعث الشخص المتكامل التي يصعب تصديقها من منظور اليوم قد تركت خلفها أيضًا في العالم العلماني آثارًا عميقة، لأنها أسهمت في التقدير المعياري للشخص، وإن لم يكن واقعيًا دائمًا، بوصفه فردًا لا نظير له. من المسيحية نشأت القناعة بأن الأمر يعود إلى الفرد، عندما يُخاطب الله هذا الفرد بطريقة ما بضمير المخاطب "أنتَ" (du) [128]، ويتكلم المرء معه على العكس في المحادثة الشخصية. هذا يشرِّف قدر الشخص.

---

(127) Paul Tillich: Systematische Theologie III (1955-66), S. 467

(127) في الألمانية ضمير المخاطب المفرد (du) يعني أنت (صيغة غير رسمية)، ويستخدم مع الأصدقاء والأطفال وبين أفراد الأسرة، تمييزًا له من ضمير المخاطب المفرد والجمع (Sie) (أي حضرتكم أو حضراتكم) يمثل صيغة الاحترام، ويستخدم بشكل رسمي مع الكبار ومع الأشخاص الذين لا نعرفهم. [المترجم]

لكن هذا يُشجع الشخص أيضًا على التشبث بذاته بلا قيد أو شرط. وهذا قد يغدو مشكلة. الرغبة غير المشروطة لإنقاذ شخصه في الأبديَّة الغريبة يجب أن تُسقط عن نفسها، في أشكالها المبتذلة في كل الأحوال، تهمة **المركزية الأنوية**[129]، كما صاغها إرنست توغندهات Ernst Tugendhat. كانت هذه الصلة بالأنا في الاعتقاد بالبعث المسيحي محلَّ استنكار فيلسوف مثل ماكس شلر Max Scheler الذي عارض بانفتاح جدًا المعتقد المسيحي ـ الكاثوليكي لأسباب ميتافيزيقية، يقول: **حوَّل لغز البعث جدِّية الموت إلى حفلة تنكرية، ومجَّد الدوافع الأنوية وصولًا، إلى درجة الحفاظ على الجسد (المسيح، قيامة الجسد)**[130].

أنانيّة غريبة فيما يخص الأمور الأخيرة تُميز الإيمان المسيحي من حالات فهم الزمن والحياة الدورية أو من الحِكَم الشرقية، خصوصًا عقيدة الزن البوذية، التي لا تكون فيها الأنا في المركز كثيرًا.

يحيل الفهم الدوري على مدة لا تركِّز على شخص بمفرده. معرفة الدورات تعني حقيقةً، كما عرضنا من قبل، ألّا يعاش الزمن كحدث خطي من صيرورة وانقضاء فحسب، بل أيضًا بوصفه تكرارًا دائمًا للأيام، والسنوات، وللدورات الشمسية والقمرية، ودورات الحياة النباتية وسواها.

الزمن الدوري هو الزمن العضوي. من يدخل فيه يكون مؤهلاً سلفًا لإعلاء شأن عملية الحياة الفردية، حين يفهم حياته الخاصة المحدودة كحدث عابر في سيرورة حياة طويلة. الحياة تجدِّد نفسها إجمالاً بموت الأفراد. وفي معظم الأحيان، تتحمل الكائنات العضوية

(129) Ernst Tugendhat: Egozentrizitat und Mystik
(130) Max Scheller: Schriften aus dem Nachlass, S. 339

الأبسط، وحيدات الخلية مثلاً، فترة أطول من نظيرتها المعقدة. الموت يُصيب البنية المعنية، الترابط، وهو ما يعني أن المادة العضوية لا تختفي، بل تتحول وتنتج حياة جديدة. يعبِّر عن هذه العملية على نحو جيد أسلوب التعبير القديم الذي تنحل الحياة الفردية، وفقًا له، في **الحياة الكليَّة**. إذا استطاع الفرد أن يعرف موته الفردي حقيقة، من منظور عملية الحياة الشاملة، فسوف يكتشف الحياة في الموت أيضًا. قد يكون في هذا بعض العزاء والسلوى. تَحْمل هذا المعنى الذي يشير إليه هانز ـ غيورغ غادامر Hans ـ Georg Gadamer العبارة الغامضة التي وصلتنا من العصر القديم للطبيب الإغريقي ألكامايون Alkamaion: **على البشر أن يموتوا، لأنهم لم يتعلموا ربط النهاية بالبداية**[131]. هذا القول يمكن فهمه كما يلي: لو تعلم البشر ربط النهاية بالبداية، لاستطاعوا أن يشعروا بأنهم مشمولون في عملية الحياة المتجددة، وأن يفهموا تاليًا أن موتهم عودة إلى الحياة الشاملة، وليس إهراقًا للحياة. المطلوب هنا كبير، لأنه يشترط إمكان صرف النظر عن الذات، والنظر إلى الحياة التي لا يكون فيها المرء موجودًا بالمشاركة ذاتها، كما لو كان موجودًا فيها. يجب على المرء أن يكون قادرًا على الإسهام داخليًا في مستقبل يستبعده هو بالذات. لكن هل يستبعد المستقبل أحدًا فعليًا؟ لا، إنه لا يفعل شيئًا من هذا القبيل. لا يبدو هذا للمرء إلا عندما لا يستطيع أن يتوقف عن إرجاع كل شيء إلى نفسه بوصفه مركزًا. عندئذ لا يمكنه أن يكون سعيدًا باستمرار الحياة حتى من دونه. لا، بل يأخذ المرء حينها على الحياة أنها تتواصل في غيره، وينشأ عن ذلك كثير من المرارة واليأس. على العكس، تُعبِّر صياغة

(131) Hans - Georg Gadamer: Uber leere und erfullte Zeit (1969). Zit. Zimmerli et al: Klssiker der modernen Zeitphilosophie, S. 288

'الزمني يبارك' عن حقيقة عميقة، لأنه (الزمني) يحتفي من دون حسد باستمرار حياة الآخرين.

يمكن قول الكثير عن ذلك أيضًا، لكن كل ما يقال يؤدي إلى الرأي بأن الوفاة والموت كانا محتملين لو استطاع المرء أن يقبلهما.

من السهل قول ذلك، لكن لماذا يصعب قبولهما كثيرًا؟ ولماذا لا يصعب وداع الآخرين فحسب، بل وداع النفس أيضًا؟ لا تكفي الإشارة إلى الأنانية المشكوك فيها أخلاقيًا. فنحن أيضًا مدرَّبون على تجاوز الذاتية الخالصة في الموقف الموضوعي. كما أننا مدرَّبون أيضًا على اتخاذ ذلك الموقف الموضوعي الذي يرى المرء انطلاقًا منه الواقع الذي هو في غنًى عن أي أحد. لكن ما يمكن القيام به في ذلك القبول ليس مجرد هذه الرؤية الموضوعية التي نقدر عليها دائمًا، بل هو شيء يتعدى ذلك: إنه القدرة على إنجاز هذه الرؤية الموضوعية مع شعور ذاتي موافق، أي القدرة على مزج الرؤية الداخلية بالرؤية الخارجية. يتعين على المرء أن يستطيع الشعور بالصداقة مع واقع على الرغم من أنه لم يعد مساهمًا فيه. أنا لم أكن موجودًا قبل ولادتي أيضًا، فلماذا يقلقني كثيرًا الغياب القادم؟ ربما يرتبط ذلك بصعوبة أن تستطيع الحياة الواعية لذاتها تمثُّل غيابها الخاص، وكنا قد أتينا على نقاش ذلك من قبل. ليست المشكلة هنا في غياب من دون حضور سابق، المشكلة على الأرجح هي الحضور الذي يختفي.

لماذا يصنع هذا مشكلة؟ لأنه كان حضورًا بالنسبة إلى العالم، وعندما يختفي الحضور، أين يبقى عندئذ العالم؟ طبعًا، يبقى هنا، هذا ما أقوله انطلاقًا من موقف موضوعي. لكن يبقى، مثل شوكة؛ تتمثل المفارقة المقلقة في أنني لا أختفي وحدي من العالم،

بل في أن عالما بأكمله يختفي، لأنه كان عالمي، ولأنه لا يوجد عالم آخر. إنها هاوية العدم التي يرتعد المرء أمامها.

يكاد لا يمكن حلّ التوتر الذي يصعب تحمله بين وعي ذاتي يمضي باختفائه كلُ شيء إلى العدم ووعي موضوعي يواصل، بالنسبة إليه، العالم والزمن سيرهما ببساطة، بل لا يمكن في آخر المطاف إلا تحمله، وصولاً إلى النهاية المفتوحة.

مكتبة
t.me/soramnqraa

في هذا الكتاب، لا يتناول سافرانسكي الزمن من منظور تأملي أو علمي، بل يقدّم نوعاً من بيوغرافيا الزمن. إذ لا يمكن - برأيه - التفكير في الزمن إلا من خلال الحياة، وكتابه بهذا المعنى كتابٌ حول الحياة: حول ما يفعله الزمن بنا وما نصنعه منه. فنحن، بعيداً عن الساعات التي توهم بقياس موضوعي للزمن، نعيش الزمن في صور وسياقات مختلفة: نعيشه في الملل وفي الهمّ، وعند الاستغراق بأمر ما أو عند النظر إلى النهاية، وفي عصر السرعة المذهلة وفي عالم الاقتصاد المتسارع، وفي التوافق الزمني على صعيد الكوكب، ونعيشه في الموسيقى مقسماً بدقة، وفي اللعب فضفاضاً وممتلئاً. باختصار، هي مقاربة تنطلق من حقيقة استحالة تجسيد الزمن موضوعياً، أي خارج أنفسنا، بل من خلال الإدراك الذي نمتلكه عبر تجاربنا الشخصية. ولذلك يُعلي سافرانسكي من شأن التجربة الزمنية ويحثنا على القبض من جديد عليها.

telegram @soramnqraa

فواصل
للنشر و التوزيع

ISBN 978-9933-634-31-5
9 789933 634315