من هو الزمان ؟

– رحلة البحث عن الذات من خلال الزمان لدى هنري برغسون–

د/ العربي ميلود
قسم الفلسفة. جامعة مستغانم . الجزائر.

إن تجلي الصراع والتعارض بين المادية والروحية وامتداد مظاهره إلى مسائل وجودية أعمق أدى إلى إعادة البحث والتفكير في طبيعة الحياة والمعرفة عموما، مثّلها بقوة روحانية يمكن إدراكها أو حتى التعريف بها من خلال عالم الشعور وحده والذي يحمل المعنى الحقيقي للوجود بحيث يجعل الإنسان في إتصال تام بالحقيقة، حيث أن إدراك الأشياء الظاهرة لا يحمل في طياته إلا أبعاد ظاهرية لهذا الوجود بعيدة كل البعد عن المعنى الفعلي للوجود. فهذا الأخير ثاو بشكل مطلق في ثنايا التجربة الشعورية، فالإحساسات والأفكار وأنماط الشعور المختلفة هي التقسيمات الفعلية لهذا الوجود أو هي الوجود بعينه، وبالتالي يمكن من خلال هذه الرؤية الوجودية أن نعرف الحياة بأنها ظاهرة شعورية، وفكرة الآلية والحتمية قد لا تناسب البحث أو التحليل أو حتى التأمل في المناحي المتعددة للحياة.

ولربما كان بزوغ النظرية الروحية في الفلسفة المعاصرة نتيجة شيوع التصورات المادية للحياة، وانتقال أفكارها وتحليلاتها من علوم المادة إلى العلوم الروحية كعلم النفس وعلم الإجتماع، حين تحولت الظاهرة النفسية والإجتماعية إلى شيء جامد قابل للقياس والتجزئة والتحليل والتركيب. وبعدما سيطرت تفسيرات العلم على العالم الظاهري والباطن على حد سواء، إذ تندس المادة في عالم الشعور لتجعل من العقل تلك القوة الخارقة التي تدرك وتحدد طبيعة الوجود العيني والوجود الروحي، وبالتالي تمنح للعلم سلطة إيجاد تفسيرات مطلقة للوجود الذاتي والكلي، تفسيرات تقيم قواعد الإختبار على الحياة عموما، تفسيرات يراها الروحانيون أنها تقتصر على تلك النظرة الجزئية للعقل المتكيف أصلا بالمادة والذي لا يستخدم في كل تفسيراته إلا المقولات الآلية للفكر.

لكن أول سؤال نتسائله قبالة التجليات المتعددة للمادة والشعور. ولربما سنوجه سؤالنا خصيصا للفلاسفة الروحانيين. ما هو عالم الروح ؟ وكيف يمكن إدراك عوالمه المعرفية وتعميم هذه المعرفة على معرفتنا بما هو حياة ؟ أليست عملية إدراك هذا العالم تتجاوز قدرة العقل في تحديد المعاني والمعطيات الوافدة إلينا من هذا

العالم ؟. ونؤسس لمشروعية هذه التساؤلات من أن عالم الروح هو عالم النفس، والنفس موجودة فينا بالقوة لا بالفعل، ومع إختلاف قراءاتنا وتحليلاتنا للظواهر الآتية من هذا العالم إلا أنها تحمل ذات الطبيعة. على عكس خصائص عالم الظواهر المتسم بتغير وتبدل حالاته الوجودية، تغيرا مستمرا موجود بفعل التجربة ومتكيف مع المتغيرات الأخرى الملازمة بنظام عقلي معين.

أسئلة كثيرة قد تطرح في هذا السياق، لكن ما يهمنا نحن هو ابراز أن محاولة قراءة فلسفة برغسون عموما، لابد من أن تنطلق من هذا التمايز بين المادة والروح، ولعل امتداد حدود الصراع المادي الروحاني لتتداخل معه مواضيع العلم والفلسفة خصوصا كان هو المرتكز الأساسي لنشوء فلسفة برغسون الزمانية، فلم يكن البحث في مفهوم الزمان لدى برغسون بحثا انطولوجيا بحتا بقدر ما كان محاولة مقاربة المعطيات الشعورية والتي يعمد العلم دوما أن يضعها في سياق البحث الآلي الميكانيكي مقاربة روحية محضة.

فشكّل الزمان محور البحث الفلسفي لبرغسون في فهم كل ظواهر الوجود سواء المتعلقة بالذات الإنسانية أو المتصلة بالوجود العيني الخارجي. فتأسس الكوجيتو البرغسوني خلافا لكوجيتو ديكارت وهوسرل. وفق عبارة " أنا أحيا في الزمان المستمر إذن أنا موجود ".

ومن هنا صار الزمان أو بالأحرى فهم الزمان هو المشكلة الحقيقية التي تستدعي البحث فيها لتحديد الملامح الحقيقية لوجودنا الخاص والعام.

غير أن القول البرغسوني باستمرارية الزمان النفسي من دون تقطعات ولا أنات متتابعة في المكان، يمنحنا فهما خاصا للنسق الخاص للأشياء. فالكل يدرك ماضيه على الأقل. لكن لا يقدر أن يضع حاضره في حيز مغلق ولا أن يتعرف على مستقبله. فما الداعي إذن إلى جعل الزمان خارج عن ذات الإنسان. وهنا يمكننا أن نتساءل عن حقيقة هذا المجهول الذي يؤرقنا البحث عنه في كل مكان من دون أن نتخلص من هواجس البحث الباطنة التي تتملكنا دوما ونحن نسعى للتعرف عليه : كيف يمكن البحث والتفكير في موضوع الزمان وهو في الوقت ذاته زمان البحث والتفكير؟ أليس الزمان عبارة عن تجربة شعورية محضة منبعها الأنا العميق ؟. أي ألا يمكن أن نغير السؤال التقليدي الذي دأبنا طرحه من : ما هو الزمان ؟ إلى : من هو الزمان ؟.

- **الزمان والوجود : إشكالية التحقق والتقارب.**

لا يوجد زمان بلا وجود ولا وجود بلا زمان ، تتطلب منا هذه المقولة تحديد مفهوم – الوجود- مع- ، و – الوجود – ضمن - ، فحين الحديث عن الشكل الأول يكون الوجود مرادفا للزمان ، فلا تعزى بذلك توصيف الصلة بينهما أو الإحساس بالوجود والإحساس بالزمان إلى أولوية أي منهما ، لكن قد نبدل هذا الفهم وهذه الحقيقة إذا ما حملنا تصورنا للوجود العام على أنه وجود متضمن في الزمان ، إذ ستتحدد العلاقة بين الوجود والزمان كعلاقة سببية تجعل الزمان سببا لازما للوجود العام والخاص وتمنحنا فكرة الثبات الزماني والتحول الوجودي ، لكن السؤال الملح: ما هو الوجود ؟ وما هي طبيعته ؟ وهل الوجود هو الحياة ؟.

قد تحيلنا كلمة الوجود في الفلسفة إلى مرادف لها وهو الحضور ، والحضور كامن في أفق أحد أهم الأبعاد الثلاثة في تصوراتنا الشائعة حول الزمان والذي نمثله دوما بخط مستقيم يبتدأ بماض ثم حاضر ثم مستقبل ، وهذه الأنات الثلاث – حسب أرسطو – هي أجزاء ثلاث أو أعدام ثلاث، " فبعض أجزاءه كانت وانقضت ، وبعضها سيكون في المستقبل، لكن ليس يوجد ولا واحد منها حتى وإن كان الزمان متجزئا، والحاضر "الآن" ليس جزءا من الزمان على الإطلاق " [1]، وقد تنفصل هذه الأنات الثلاث إنفصالا تاما في الطبيعة ، لتسبح في جدلية عدمية "فلا ينتج الحاضر عن الماضي، والمستقبل على نحو جزئي منتهي .. وهذا ما يعني أن التفكير في الزمان ينحصر في قلب أفعاله "[2] ، أو كما يرى هيدغر أن الزمان الممكن هو تزمن الزمان أي هو الوجود والتضمن في كلية الوجود الإنساني ، وهذا التزمن للزمانية هو الذي تتحقق من خلاله الموجودات في هذا العالم ، فالكينونة مشروع يتبلور حول فكرة رئيسة واحدة وهي أن الإنسان هو الكائن الذي يحقق فعل الوجود ، ومن خلاله تتحقق إمكانية التواصل الزمني وتنبثق أبعاد الزمان الثلاث المحددة لآلية ارتباط الذات بوجودها، مما يعني أن الإنسان كائن متزمن لا يمكن أن يكون هناك تصور لوجوده خارج الزمانية.

وبهذا سنسعى للبحث عن الزمان المتواصل في أنفسنا لا في العالم الحسي ، كما هو الحال مع فلسفة الزمان الهيدغرية التي حولت مجرى البحث عن أصل الزمان من عالم الظاهرات إلى عالم الذات "فليس الموضوع إذن هو البحث عن أصل الزمان في مكان آخر غير أنفسنا.. أي أن نسأل إذا لم نكن أنفسنا الزمان، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة كي نتكلم زمانيا عن الزمان" [3]

إن العلاقة التي أقامها برغسون بين العدم والوجود تدفعنا إلى التساؤل حول طبيعة الوجود الأول أو الحركة الأولى ، وقد يقودنا هذا التساؤل إلى إدراك حقيقة أن مشكل الزمان لا ينفصل عن مشكل الوجود ، حيث لا يمكن إدراك

وجود خارج الزمان — إلا ما هو موجود بالقوة – ، وبالتالي فإن البحث في الزمان هو بحث في الوجود ، لكن قبل ظهور الفلسفة البرغسونية كان الزمان يقاس بتتالي حوادث المادة وكأنها المستغل للزمان والمكان، لكن "برغسون يمنع نفسه من وصف الماضي في مادة، لكنه مع ذلك يصور الحاضر في الماضي، وهكذا تتجلى النفس كشيء وراء مد ظواهره وهي حقا ليست معاصرة لسيولة الأشياء والظواهر"[4]، وانطلاقا من هذا التصور النفساني لطبيعة الزمان سنعيد قراءة أفكارنا حيال إشكالية الوجود والزمان، ونعيد تركيب هذه العلاقة لتّضمن وجودنا في الزمان لا مع الزمان، وكنتيجة منطقية لهذا التركيب البرغسوني الجديد سنحاول أن نغير في عاداتنا العقلية التي مازالت تحتفظ بشكل المستقيم في تصورها للزمان مما يستتبع أن نفصل في اتصالية برغسونية هذا الخط المتجزئ، ف " البرغسونية التي أتهمت بالجمود لم تستقر مع ذلك حتى في سيلان الزمن، التي تجعل من الماضي جوهرا للحاضر، أو بكلام آخر لا يكون الآن الحاضر سوى ظاهرة الماضي، وعلى هذا المنوال في علم النفس البرغسوني" [5]، فبرغسون يرى أننا نملك تجربة باطنية ومباشرة للزمان المستمر، بل هذا التواصل الزمني هو معطى مباشر للشعور.

إذ حركة وتغير وتطور حالاتنا النفسية الباطنية التي لا محل فيها للسكون تمنحنا فكرة أخرى ومعنى آخر للوجود المحسوس الذي نعرفه، وجود تمثل الحركة الشعورية جوهره وماهيته ولا يمكن تصوره من غير زمان يكرس حركيته اللامتناهية، وهو ما تصطلح عليه الفلسفة البرغسونية " بالوجود الشعوري " ، لا تتأسس علاقته بالزمان وفق علاقة تكامل وتواصل بل وفق علاقة تضمن ، أو كما يسميه برغسون " بالوجود في الزمان " ، وهو تعبير عن زمان متجدد في كل لحظة ، تمتد لحظاته مع امتداد شعورنا واتصالنا بالحياة حتى لا نكاد نميز الواحدة عن الأخرى ، وقد تختلف فكرة الزمان هذه إختلافا جذريا عن وجودية هيدغر ، التي سعت إلى تضمين الزمان في الوجود ، جاعلة من مشكلة الوجود الإشكالية الأهم والأولى بأن تطرح قبل الخوض في أي من المسائل والإشكالات المنتسبة إلزاما للإشكالية الأم "مشكلة الوجود "، فعلى سبيل المثال لا تطرح إشكالية الزمان ما لم يكن الإنسان موجودا، فالأولوية مع الفلسفة الهيدغيرية للموجودات الزمانية الساعية دوما لتحقيق وجودها الفعلي والمشروع من خلال الدازين (DASEIN) ، الذي لا يعد وجوده في الزمان " كشيء منفصل عنه ولكنه هو نفسه وجود زماني أو أنه مكون للزمان " [6]، فالموجود الإنساني هو ذاته الذي يحدد طبيعة الوجود العام ويكشف عن حركة وتناهي الزمان ويمنحه معنى ودلالة.

ونستخلص من هذا الطرح أن المحدد لطبيعة وماهية الأشياء هو الوجود المتضمن فيه الزمان كما المكان المتجانس، إذ سيتحول الزمان مع هذا التصور الهيدغيري إلى مجرد تكرار للحظات متجانسة مقيدة بالوجود — هنا – ، أي وجود

في زمان ومكان محددين بدقة متناهية، فليس الكائن منفصلا عن الزمان ولا عن الكينونة الآيلة إلى الإضمحلال ، فالإنسان " يتميز عن الكائنات الأخرى من واقع أنه يقيم علاقة مع كينونته الخاصة وهكذا فإن فهم الكينونة ينتمي إليه " [7]. الأمر الذي سيجعل من التجربة الشعورية البرغسونية مجرد وهم ، فلا وجود إلا لتجربة زمانية " ميزتها الأساسية هي التتابع المتجانس " للحظة" " [8] .

فكيف سيفصل ويميز برغسون بين إدراكاتنا النفسية الباطنية لما هو زمان ، ومعرفتنا له من خلال تجلياته المكانية ؟.

وما هي الميكانيزمات التي يسلكها الحدس البرغسوني لإدراك حقيقة الزمان النفسي الذي قوامه الإستمرار والتغير؟.

وكيف سيستطيع برغسون أن يعقلن هذه التجربة الشعورية في سؤاله عن الزمان ؟.

ألا يمكن أن يكون هذا الزمان الذي يبحث عنه برغسون مجرد تصور ذهني لا إرتباط له بعالم الوقائع والتجربة ؟.

وإذا كان ثمة زمان فما هي علاقة التأثير والتأثر بينه وبين الإنسان ؟ أي هل يمكن أن تكون هناك علاقة بين الوجود والزمان – كما رأى هيدغر – ؟ أم أنه من المعقول الحديث مع برغسون عن فكرة الوجود في الزمان ؟.

– أبعاد الزمان : مفارقة الوجود الإنساني.

لقد أعطى برغسون تصورا جديدا للحياة ولمفهوم الزمان ، يتحدد وفق هذا التصور الجديد علاقة الإنسان بالعالم ، مما قد يجعل هذه الرؤية الزمانية أكثر تفاؤلية للإنسان المعاصر حين البحث عن الإجابات الكافية لأسئلة الوجود المقلقة ، فكيف فهمت هذه الفلسفة إشكالية الزمان ؟ وما هي حدود إتصال وانفصال أنات الزمان الثلاث حسب التصور البرغسوني ؟.

إن نقطة التحول في فلسفة برغسون على مستوى التصور الزمني تتماهى في إطار تواصلي غير منقطع من شأنه أن يحدد ديناميكية وقائع الوجود، متجاوزة بذلك ما ينعته برغسون بالتصور السلبي للزمان، والمنظور إليه من زاوية ضيقة يجعل من اللحظة الحاضرة لحظة سرمدية ينحصر فيها تفكيرنا كله، وذلك ما ترتب عنه جعل الماضي مجرد صور وذكريات يخزنها الدماغ ويعمد لاسترجاعها حسب الحاجة لذلك، أما المستقبل وفق هذا التصور فلا أقل من أن نعبر عنه بلحظة غياب زمنية لا تؤثر ولا تتأثر بما يحمله لنا تيار الآن أو اللحظة ، إلا أن هذا الشكل من المعرفة لم يرتقي حسب برغسون إلى مستوى الوعي بالزمان، بل حمل تصورا سلبيا له منظورا إليه من زاوية ضيقة ، يمثلها تصور رياضي يجعل من الزمان مجرد مستقيم تتصاف فيه مجموعة من النقط الهندسية تشكل جوهر حركيته وكذا

مقداره، وتكون اللحظة هي الأساس والمقياس للزمان بحسب ، ما قبل – وما بعد – ، لكن اللحظة في حد ذاتها ليس لها مقدار لأنها تحيا وتموت في كل آن ، فهل اللحظة هي الحاضر ؟ وهل يؤمن برغسون أصلا بهذا التقسيم الرياضي للزمان ؟ وما هو الحاضر لديه ؟.

يجيب برغسون عن سؤالنا هذا بتمثيله للزمان بالمعزوفة الموسيقية المتصلة ، والتي يصعب على أي كان فصل نغماتها وفق ماض وحاضر، فالمستمع إلى هذه المعزوفة يعايش نغمة اللحظة الحاضرة في إتصالية مستمرة غير محسوسة بنغمة اللحظة الماضية، وبالتالي سيتراءى له أن اللحظة الحاضرة التي نتوهم دوما أنها حقيقة الزمان ما هي إلا لحظة إفتراضية، وإن صح التعبير لحظة وهمية تجسد العدم والفراغ الوهمي، فاللحظة ليست إلا تقطيعا خاطئا للزمان، أو كما عبر عن ذلك غاستون باشلار بأنها مستقيم أسود يحوي نقطا بيضاء ، فاللحظة الحاضرة ما هي إلا تعبير عن إستمرارية اللحظة الماضية وما الماضي إلا تدفق مؤداه إنوجاد الحاضر، لا لشيء إلا لأن الحاضر وحده " لا يستطيع خلق شيء ، فهو لا يستطيع إضافة الوجود إلى الوجود، وفي هذا المجال تكونت البرغسونية وفقا لحدس الإمتلاء، فبنظر هذه المدرسة تسير الجدلية دائما ومباشرة من الوجود إلى الوجود دون إفساح المجال أمام العدم" [9].

لكن إذا سلمنا بهذا المعطى وبرهنا بعدم وجود اللحظة الزمنية التي نعرف بها الزمان، فكيف يمكننا التأصيل لبداية الفعل؟.

يرى برغسون أن علينا إدراك المفهوم الحقيقي للزمان المستمر، والتي يفهم من خلالها الزمان على أنه زمن العواطف المرتسمة في قرارات أنفسنا "دون أن ندرك أحيانا كثيرة متى تنتهي الواحدة أو تنشأ الأخرى ، إنه زمن مغاير تماما للزمن الكمي الذي نعرفه والمتصل إلزاما بالعدد "[10]، زمان لا يفصل فيه الماضي عن الحاضر بدعوى أنه أصبح لا معنى له، وبهذا فقط يمكن أن نتحرر من الجبرية النفسية (علم النفس الفيزيائي) لنعيش في استمرارية الحياة النفسية داخل ترابطية الماضي – الحاضر – المستقبل ، في الزمان الحي المستمر، على عكس ما تحمله التصورات المادية، والتي هي –حسب برغسون– "تحيا في حاضر أبدي"[11]. فتجزيء الزمان إلى لحظات وأنات متقطعة يجعل من حياتنا النفسية أسيرة وهم الزمان الأبدي ، لذا يمكننا أن نتساءل عن طبيعة وعمل كل بعد من هذه الأبعاد الزمانية في مجرى حياتنا المادية والنفسية على حد سواء ؟

– الماضي وعمل الذاكرة :

إن المتأمل في حركية أبعاد الزمان الثلاث وتفاعلها مع مفردات الوقائع المكانية يدرك أن طبيعة الأشياء الموجودة في هذا الكون تستوجب أن يظل الماضي ماضيا وأن سرعان ما تتحول لحظتي الحاضر والمستقبل الآتي إلى الزمان الماضي، فأبعاد الزمان الثلاث ما هي إلا حركات وجودية ماضية لا يمكنها أن تستقر إلا في هذا البعد الزماني الساكن سكون الأبد، فالحاضرعابر والمستقبل مجهول والإنسان يشعر على الدوام أن ماضيه لا يزال حيا وله وجود وحضور دائم وباستمرار، غير أن هذا الحضور يستلزم وجود آلية استحضار دائمة تجعل من الماضي راسخا في عقيدة أي إنسان وفي تجربته المتأصلة في هذا الوجود العام.

لا شك أن برغسون يرفض هذا التصور العازل للماضي وجعله مملكة الزمان الحية دوما، وإنما يرجع هذا التصور الذي يتملكنا حيال هذا البعد الزماني بأننا " نشعر شعورا غامضا بأن ماضينا ماثل أمامنا وإن كانت صورته غير واضحة لدينا، فأي شيء نحن ؟ ما نحن إلا تجمع تاريخ كثيف أمضينا فيه حياتنا منذ ميلادنا، لا بل قبل ميلادنا — ذلك لأننا نجلب معنا إلى هذا العالم إستعدادات تكونت قبل الميلاد "[12]، وهذا الإعتقاد الملازم لنا تحمله بعض الذكريات التي تتسرب خفية إلى الشعور، " وهذه الذكريات الخاصة التي يوفدها إلينا اللاشعور هي التي تنبئنا بما نجره وراءنا أو نحمله خلفنا على غير علم منا "[13].

وها هنا يطرح علينا مشكل الذاكرة ودورها في ربط أجزاء الزمان : الماضي و الحاضر؟. يوعز برغسون إلى الذاكرة دورا ثانويا أو بالأحرى عمليا، لكن لا يعتقد بأي إمكانية لاحتفاظ الذاكرة بالماضي وسكبه في الحاضر، فعملية الإحتفاظ بالماضي وتخزينه يتضمن نوعا من الغرابة والمفارقة المدهشة ف " يخيل إلينا بأننا مجبرون على تصور جهاز ما، بحيث تكون مهمته تسجيل الأجزاء المتعلقة بالماضي القابلة للظهور مرة أخرى في الوجدان الواعي"[14]، فإذا كانت الذاكرة هي التي تخزن الماضي وتسكبه في الحاضر فبماذا سنفسر إذا الأمراض التي تصيب عادة الذاكرة، فاستعادة ذكريات ما يمكن أن تحدث تحت ضغط حالات إنفعالية، مثل حالات حبس اللسان مثلا فبمقدور مجهود ما أو إنفعال عاطفي ما أن يعيد فجأة إلى الوجدان الواعي كلمات وقد اعتقدنا بأنها ضاعت وتلاشت بصورة نهائية. مثل هذه الوقائع تجعلنا نعتقد بأن الدماغ لا يمكنه أن يكون وعاءا يحفظ فيه الماضي بل يمكنه أن " يحتفظ ببقائه من تلقاء نفسه وبصورة آلية "[15]، فالذكريات هي عبارة عن مجموعة أفكار والأفكار لا تحفظ في وعاء مادي مما يؤكد وجودها خارج الدماغ ، فبمقدور هذا الأخير أن يقوم بعمل الإختيار في هذا الزمان أي تنقيصه أو تلخيصه أو حتى توظيفه لكن من غير الممكن أن يقوم بتخزينه ، ويقدم برغسون – في المادة والذاكرة – تشبيها لعمل الدماغ بقوله : " لا بد للدماغ من أن يكون في رأينا ضربا من مكتب هاتفي مركزي ليس إلا : دوره هو منح المكالمة أو جعلها

تنتظر"[16]، إذن فالذاكرة ليست ظاهرة بيولوجية مرتبطة بالجهاز العصبي وتقوم بوظيفة إستعادة الماضي في الحاضر بطريقة آلية ميكانيكية – كما يعتقد الماديون– ، كما أنها ليست مجرد وظيفة من وظائف الدماغ وإنما هي عملية نفسية ذات طبيعة روحية، وما الخلط الناجم عن إقحامنا للذاكرة التكرارية والذاكرة التصورية إلا لأننا نعتبر الذكرى الخالصة هي ذكرى مادية في حين أنها " مستقلة ولا تظهر في الحالات العادية "[17]، فالذكريات منها ما هي آلية تتم بالتكرار كحفظ قصيدة شعرية واستظهارها ، أما على المستوى النفسي فلا وجود لفعل التكرار، إذ أن الماضي كله عبارة عن حقائق نفسية روحية لا علاقة له بالمادة.

نستشف من هذا الطرح البرغسوني أن حفظ الذكريات أمر عفوي في اللاوعي ولا توجد هناك مشكلة نسيان ذكريات ما أو فقدانها ، بل قد يعترض الإنسان مشكلة نفسية ما تؤدي إلى صعوبة تذكر واستعادة بعض من الماضي ، لكن لم يوضح برغسون بشكل جلي طبيعة العلاقة القائمة بين الدماغ كجهاز مادي والذكريات باعتبارها حقائق روحية صرفة. فحفظ الماضي في اللاوعي مجرد فرضية ، لذا سيظل الإشكال قائما حول هذا الزمان الماضي الذي يظل راسخا في أذهاننا، فأين تحفظ ذكريات الماضي إذن ؟ أم أن الماضي لا يحتاج إلى ذاكرة ترمي به في أحضان الحاضر بل هو ممتد آليا إلى حدود هذا البعد الزماني وبالتالي فلا وجود إلا للزمان الحاضر، أو كما سماه القديس أوغسطين بحاضر الماضي.

تجربة الإنسان الأولية والمباشرة للعالم تجعله لا يعتقد إلا باللحظة الحاضرة والمرتبطة بشكل مباشر بمجال إنتباهه وتيقظه للحياة . فكيف سيعرف برغسون هذا البعد الزماني ؟.

– الحاضر : اللحظة الوهمية .

عن سؤالنا ما هو الحاضر ؟ نفس السؤال يطرحه برغسون ويجيب عنه ، فإذا كان الحاضر هو اللحظة الهندسية التي هي بالنسبة للزمان مثل النقطة الهندسية بالنسبة للخط، من الواضح أن مثل هذه اللحظة هي تجريد مطلق ورؤية فكرية يتسم بها الفكر الرياضي والميكانيكي، ولا يمكنها أن تملك وجودا حقيقيا بل تمتلك زمام زمان غائب لا وجود له، زمان وهمي وافتراضي نحاول جاهدين من خلاله تحديد طبيعة الوجود النهائية ، لكن من الصعب – حسب برغسون – أن نمثل الزمان بواسطة مثل هذه اللحظات المتجزئة ، تماما كمن يكون خطا بواسطة نقاط هندسية ، ولنترك برغسون في هذا النص الموجز يطلعنا على تصوره وتعريفه لما نسميه الحاضر ، إذ يقول " عندما نتحدث عن حاضرنا ، يكون حديثنا عن مرحلة معينة من المدة الزمنية ، وما هي هذه المدة الزمنية ؟ من المستحيل

تحديدها بشكل صحيح ، حاضري في هذه اللحظة هي العبارة التي أشغل بالي للنطق بها ، ذلك لأنه يحلو لي تحديد عباراتي إستنادا إلى حقل إنتباهي ، والإنتباه هو الشيء الذي يمكن تمديده أو تقصيره ، وإذا ما تم تمديده سيصل حاضري إلى ما بعد عبارتي الأخيرة ، إلى العبارة التي سبقتها ، عندها أكتفي بالتزام ترقيم آخر"[18]. في هذا النص الموجز والمعبر لمفهوم الحاضر البرغسوني يضعنا برغسون قبالة ثلاث مستويات فلسفية تجعل من إدراكنا للحظة الحاضرة متعلقا بالزمان التاريخي المحسوب لا بزمان الصيرورة الداخلي.

– **المستوى الأول** : هو مستوى ميتافيزيقي يجعل من تصور الزمان خارج أنفسنا معضلة وجودية في حد ذاته ، فلا يمكنني أن أوعز إدراكي للزمان إلى عالم الظاهرات أو كما اصطلح عليه برغسون في هذا النص " بمجال الإنتباه " ، بل ينحصر مجال هذا الإدراك في العالم الباطني العميق كمثل إدراك الذات لذاتها بواسطة أناها العميق، وبذلك فالمعرفة الشعورية التي تدعونا إليها البرغسونية هي تعبير عن حالة وجودية نكون فيها على اتصال تام بالحقيقة أو بالمعنى الحقيقي للوجود.

– **المستوى الثاني** : هو مستوى منطقي، حيث يرفض برغسون في هذا النص منطق إستنطاق الماضي وتمديده إلى اللحظة الحاضرة، هذا المنطق الذي يفرض نفسه على تصوراتنا العامة للزمان، منطق مرجعيته الزمانية تتمظهر وتتمثل في قياس الزمان بقياس المدة الفاصلة بين لحظتين ثابتتين قارتين، وهو منطق يجعل منا نعتقد بأن كل ما يحدث في اللحظة الحاضرة هو مجرد إعادة صياغة أو تقولب جديد لحدث ماضي وتجسيده في مدة رياضية محددة .

هذه الرؤية السكونية القائمة على قياس الزمان وفق حسابات رقمية مضبوطة ومتناهية الدقة والتحديد تغفل في الحقيقة أمرين : أولاهما ماهية الزمان المستمر ، فالزمان الحقيقي هو "الشكل الذي يتخذه توالي أحوالنا الشعورية ، حين يدع أنانا نفسه يحيا وحين يمتنع من تقرير فصل بين الحال الحاضرة والأحوال السابقة "[19]، وثانيهما الحركة الدؤوبة لحالاتنا النفسية ، فانتقالي من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى ، وحمل إحساسي بمشاعر متمايزة كالفرح والحزن، الحرارة والبرودة وغيرها، يؤكدان أن لا شيء قار في الحياة النفسية بل جوهرها التغير والتقدم ، لا احتمال فيه لسكون أو ثبات أو تجانس لحظات زمنية متكررة ، فلا يمكن عبور ذات النهر مرتين.

وخلاصة هذا القول أن الزمان البرغسوني – بحسب منطق هذه المدرسة – لا يتوقف ولا يتشكل من وحدات منفصلة متراصة في خط هندسي ، بل الزمان هو تيار ممتد، هو فعل الحركة والصيرورة ، متحرك بلا توقف يدرك بالحدس كآلية يمكن أن نلج بها إلى عالم الذات .

– **المستوى الثالث** : هو مستوى لغوي ، متعلق بما نسميه في مجال اللغة بالمواضعة الإصطلاحية ، ولأجل تفسير أبعاد هذا المستوى لابد من التأمل المعمق في الكلمات والمصطلحات التي تعودنا أن نعبر بها عن بعض الظواهر الشعورية والفيزيقية ، والتي نكيفها دوما – حسب برغسون – وفقا لحقل إنتباهنا ، هذا الإنتباه المنبسط والثاوي في الزمان المجرد والمعرف بالثواني والدقائق والساعات، لكن ستخدعنا اللغة مرة أخرى وستتواطأ هذه المرة لا مع التصورات الميتافيزيقية فقط، بل مع التصور الرياضي للزمان والذي يمثله على أنه خط متصل يمكن أن ينقسم إلا ما لانهاية من المواضع والأقسام، ويواصل برغسون إعتراضه على هذا المنحى التصوري في تحديد طبيعة الزمان، إذ يصفه بالتشبيه الرمزي الذي تفرضه علينا لغتنا المتداولة والتي تصور لنا قدرة العقل في إدراك تلك اللحظات الزمنية المتجزئة ككل مركب ومن ثمة إسقاطها في المكان لتتحول إلى بعد رابع من الأبعاد المحكوم بها الإنسان في هذا المكان المتجانس والممتد.

لكن إذا نظرنا إلى الحركة المتضمنة في حياتنا الشعورية أو في أنانا العميق أدركنا أن الزمان ليس مركب من لحظات متفرقة تتجزأ إلى مالا نهاية وإنما الزمان هو شعور بامتداد الماضي إلى الحاضر، فالزمان حسب التعريف البرغسوني : هو ما نشعر به ونحسه لا ما نفكر فيه ونعده.

لكن ما نشعره ونحسه قد لا يتجاوز حدود مجال إدراكنا للحياة ، فوجودنا الخاص هو مجال تجربتنا والذي من خلاله يمكننا أن ندرك العالم الخارجي ونتعايش معه وفق الزمان المدرك فيزيقيا ونفسيا، والذي قد لا يتعدى الزمان الماضي الذي يحيا فيه الإنسان والحاضر الذي يتخذ صورة الوجود الفعلي ومن خلاله يستمر العالم بأكمله في الوجود فهناك تطابق مطلق على مستوى الشعور بين إحساسنا بالحياة وإحساسنا بالحاضر. وإذا كان الشعور يحمل إلينا هذا التصور بأننا نسكن الحاضر، فلماذا نفكر دوما في زمان لاحق معدوم لا وجود له إلا في تصورنا لمصير الإنسان المحتوم (الموت) ؟ فهل بالإمكان حقيقة وجود زمان مستقبل تكتمل فيه تجربة الإنسان الوجودية وتتحقق فيه ذواتنا ؟ وكيف لزمان يحتكم لمبدأي التوقع والتنبؤ وفي حالات أخرى إلى التكهن والتنجيم أن يمتلك وجودا حقيقيا ويشارك في هذا الوجود؟ وهل تعرض برغسون لهذا البعد الزماني أم أن إستمرارية الزمان البرغسوني تقتصر على إحلال الماضي في الحاضر من خلال إتصالنا بالعالم المعيش ؟ .

– **المستقبل : الوجود من أجل التحقق** .

إن المساءلة حيال الحاضر وحركيته وتغيراته هو محاولة للتطلع إلى ما وراء هذا الحاضر من ممكنات والتطلع إلى ما سيؤول إليه هذا الزمان من مستجدات، فوجه المساءلة للحاضر هي أولى تصوراتنا للمستقبل الذي يتماهى ضمن إشكاليات الحاضر ومعطياته، وهذا لن يتأتى بالطبع إلا مع إستيعابنا للمعطيات الماضوية باعتبار الماضي النموذج الإجرائي الموجه للممكنات والتوقعات ، فالمستقبل " يطلق على الحوادث التي يمكن أن تقع في الزمان المقبل، وتسمى بالحوادث المستقبلية وهي مقابلة للحوادث التي وقعت بالفعل وصارت قسما من الماضي "[20]. فالمستقبل بحسب هذا التعريف متصلا إتصالا تاما بالماضي ومقترنا بالحاضر، فهو ليس عدما بين زمنين بل متضمن في حدود تجربتنا الباطنية والمباشرة للزمان المستمر والتي هي معطى من معطيات الشعور تتعارض وتجريدات الفيزيائيين التي تمنحنا زمانا مفرغا من الحياة، مما يجعل رؤيتنا للزمان أكثر تشاؤمية تجاه أسئلة الوجود المقلقة ، خصوصا تجاه زمان المستقبل المنظور إليه على أنه المجسد والحامل لنهاية ومصير الإنسان والسعي إلى التطلع إليه من خلال الهواجس التي تستدعي حضور الإله لامتلاكه هذا الزمان الغائب، والذي تتداعى إليه فكرة الموت الحتمي ، والسؤال الأهم الذي يطرح نفسه علينا : ما طبيعة الموت ؟ وما هي الآليات الفكرية والمنهجية التي يمكننا من خلالها أن نفهم ونستوعب فكرة الموت كلحظة زمنية تحدد مصير ومآل الوجود الإنساني بأكمله ؟.

– إنقضاء الزمان : الوجود من أجل الموت.

يقودنا التفكير في أنات الزمان الثلاث واستمراريتها وديمومتها إلى التفكير في جوانب مستغلقة لا نجد لها ما يقابلها في مجال إدراكنا للأشياء كالموت مثلا ، إذ هو – كما يعرفه فرويد – " فكرة تتخفى غير مرئية للوعي في أعمق الطبقات الدفينة من الحياة العقلية " [21]. وهو حسب تعريف آخر " إنتصار الزمان على الإنسان "[22].

فهل فكرة الموت قائمة في تصوراتنا عن الزمان ؟ أم أن حلولها كواقع مفروض هو تعبير عن إنقضاء للزمان سواء بانعدام الحركة الفيزيائية أو حتى الشعور بفعل التغير في الأطر الزمانية النفسية ؟.

نساءل برغسون كذلك عن هذا العائق الزماني الذي يتصدى لشعور الإنسان ككائن زماني ويحول دون تملك هذا الكائن لكامل حريته في تحديد مصير وجوده، والمشكّل للحظة إنعتاق الوجود.

فهل عالجت فلسفة برغسون إشكالية الموت كحقيقة وجودية ؟ وهل الموت توجه نحو المستقبل أم العدم أم نحو بعد زمني آخر يتجاوز مجال إدراكنا ؟.

لعل أهم ما يثير عقل الإنسان ويشغل تفكيره عقب التفكير في موضوع الزمان هو فكرة الموت ، أي فيما بعد أن ينعدم العقل والشعور معا ويتجه الوجود الإنساني نحو المجهول، وتتّفعل فكرة لا حرية الذات في تقرير مصيرها، لأن وجود الإنسان معرض للزوال في كل لحظة، فالنهاية لا تعني بلوغ العدم الوجودي بل هي الوجود نحو النهاية ، " فأنا موجود لأجل الموت "[23] . والإنسان لا يمكنه فهم كنه فكرة الموت ولا أن يتغلب عليها ولكن يتملكه دوما إحساس بالإنتظار لهذا القادم المجهول ف " الوجود له صيغة المؤقت الذي لا يدوم إلى الأبد والذي له أن ينتهي بطريقة جذرية"[24] ، ليندفع نحو زمان لاحق يجعل من الأبعاد الزمانية التي سلمنا بها وحتى بالصيرورة الزمانية التي لا

تحتكم للقياس والتجزيئ غير محددة الأطر وفاقدة لذاك اليقين الوجودي ، فمعرفتي بحقيقة موتي تنتقص من المعرفة بزمان الحدوث، لكن قد لا نختلف في أن وقوعه لن يكون في الماضي والحاضر بل في المستقبل الآتي، وبهذا سيتحول الوجود بأسره إلى مجرد حركة دؤوبة نحو المستقبل، بحث في المصير الإنساني من خلال ذاكرة الزمان القادم ومن خلال العدم الذي خرج منه الوجود. فلا مناص من التسليم إذن بأن كل وجود إنساني متجه إلى الفناء وكل حياة كامنة في جوف الموت الذي هو تجلي مطلق للعدم.

السؤال الملح: هل الإنسان هو مجرد مشروع ملقى به في هذا الوجود – كما تعتقد بذلك الفلسفات الوجودية – ؟ وما هو العدم الذي ننطلق ونسير إليه ؟ وكيف له أن يشارك في الوجود ؟.

يجيبنا برغسون عن سؤالنا هذا بقوله :أنه " لم يهتم الفلاسفة كثيرا بفكرة العدم ، على أنها في الغالب المحرك الخفي للفكر الفلسفي ، وأنها منذ التفكير الأول هي التي تدفع إلى الأمام، تحت نظر الوجدان المشاكل المقلقة والتي لا يستطيع الإنسان أن يتفرس منها إلا وهو يرتعد هلعا"[25]، وبالتالي ففلسفته ترى في فكرة العدم أغنى من فكرة الوجود ، وما تغاضي الفلاسفة عن التطرق لها سوى محاولة مطابقة الفكر والوجود كي يتيح للإنسان العيش في حضن الأبدية، وما الهلع الذي يتحدث عنه – في هذا النص – سوى شعور مأساوي يلازمنا حين التفكير في سر الزمان، أو كما عبر عنه بول فاليري متوجسا من حقيقة الوجود والعدم، قائلا : " آه ، من سيخبرني كيف حفظ شخصي من خلال الوجود ، وأي شيء حملني جامدا مليئا بالحياة ومثقلا بالروح من ضفة العدم إلى ضفته الأخرى ؟"[26].

وإذا كانت فكرة العدم وظيفيا أغنى من فكرة الوجود، قد نتقارب فهما مع هذا التصور الذي يرى أن هناك ترابط ميتافيزيقي بين اللاوجود والوجود ، فهناك تواصلية زمنية هي التي تحمل الإنسان من ضفة العدم إلى ضفة الوجود، "فلم يعد تواصل الجوهر المفكر سوى تواصل الجوهر الزماني... ولم يحدث أبدا قبل برغسون أن تم وضع التعادل بين الوجود والصيرورة على هذا النحو " [27].

بما أن برغسون قد أثبت هذا التعادل يكون بذلك قد وحد بين الزمان المتواصل اللامتناهي وفكرة الأبدية ، وهو ما يمكن إعتباره نوع من التناقض إذ أنه ساوى بين الجزء والكل، باعتبار أن علاقة الأبدية بالزمان لا يمكن تصورها تصورا زمانيا لأنها تشمله وهو متضمن فيها، أو كما يعبر عنه القديس أوغسطين بأنه " يتولد الزمان من الأبدية "[28]، كما أن التسليم بوجود لا متناهي لشيء غير محسوس أمر من الصعب تقبله ، وهو ما ينفيه كذلك أرسطو نفيا مطلقا بقوله : "أنه من المحال أن يوجد شيء غير متناه مفارقا للأشياء المحسوسة ويكون قائما بذاته بلا نهاية " [29].

فلا خلاص إذن من لحظة النهاية للأشياء جميعها، للزمان والمكان ، للمادة والروح، للماضي والحاضر ولتحقق الإنسان في الوجود عن طريق الإرادة والحرية الذاتية، "فحريتي وما تحتويه من معاني كلها تصطدم بهذه

الحقيقة (الموت)، وأقصى ما يمكنني فعله في هذا الصدد هو معرفة نهايتي "[30] .

بهذا يرتبط الموت بالحرية في الوقت الذي لا توجد فيه الحرية إلا إذا كانت هناك حياة ووجود. فيتحدد بهذا الشكل وجودنا الكلي وفق تصورات ثلاث: أولاها أن الموت هو إمكانية بالغة الخصوصية ، وثانيها أنه لا يرتبط بشيء ، والتصور الأخير أنه- الموت- إمكانية لا يمكن للمرء أن يتخطاها أو يتملص منها، فأصبح هذا المفهوم المدرك حتمياً موجها إلى حرية غير مدركة. فما طبيعة الارتباط بين مفهومي الموت والحرية؟!.

الوعي أو الشعور بالحرية هو أعلى مستوى منبثق عن الحياة ، فالكائن العاقل أو الشاعر لابد أن يكون حيا، فلا يمكن للعقل أن يعمل إلا بشرط ترابطه بجسد حي ، والأنا الشاعرة بدورها تدرك وتؤطر العلاقة بين الذات والموضوع من خلال إرتباطاتها الزمانية – المكانية.

لذا سيشكل الموت عقبة حقيقية في إدراكاتنا الزمانية لكل ما هو شعور بالحرية، وبهذا سيظل الإشكال الرئيس حول معناها (الحرية) عالقا بين تصورين اثنين : الأول نابع من تداعيات فكرة الموت التي نعرفها كل المعرفة ولا نقدر على مواجهتها أو تجاوزها، فقد تفهم حرية الإنسان " كما لو كان إلها يفعل ما يشاء وله القدرة على فعل أي شيء " [31]، فالوجود يحمل في كاهله فكرة الموت بمجرد كينونته أو كما قال سقراط حين تقرر إعدامه : ألم تعلموا جميعا أن الطبيعة حكمت علي بالموت منذ لحظة ولادتي ؟.

أما التصور الثاني فينبع من اتصالنا اللامتجزئ بالحياة وقدرة الذات على الإبداع والتغيير في ثنايا الزمان الشعوري المبدع والغير خاضع للتقطعات ، فقد " لا نستطيع تصور زمان في زمان لم يوجد قبله زمان ، ولا نستطيع أن تصور زمان في زمان لن يوجد بعده زمان ما"[32] .

لذا قد نفهم الحرية من خلال فكرة اللاتناهي هذه على أنها قدرة الإنسان في العيش بطريقة متعالية على فكرة الفناء الجسدي. قدرة على دمج الماضي في الحاضر وتأمل المستقبل من خلالهما. وهذه الأبعاد لا تأتي إلى العالم ولا تكتسب معناها إلا عبر الوجود الإنساني ذاته ، أو من خلال الموت الذي يضفي عليها صفة الموضوعية باعتبار أن الماضي ما هو إلا حالة عارضة ومجموعة من الأحداث التي سرعان ما تفقد معناها، والحاضر بتآكله وانقراضه في كل لحظة هو تعبير عن وجود غير قابل للتموضع أو الإنتساب لعالم الشعور المتسم بالإستمرارية والتواصل، أما المستقبل فهو أحد اثنين : الإمكان والإحتمال أو الموت في أجّل صوره.

خلاصة نقدية :

لعل أهم ما حاولت فلسفة برغسون معالجته من خلال فكرة الزمان النفسي، هو أن تحل التناقض القائم بين المدرك شعوريا وبين الظاهرة القابلة للإدراك بواسطة الحواس، وهذا الإشكال الفلسفي العميق هو الذي دفعه إلى إقامة فصل تام بين جوهر الزمان وتجلياته الظاهرة، بين ما سماه بعالم الزمان وعالم المكان، ولعل هذا الفصل بين العالمين هو محاولة متجددة أو هو ميتافيزيقا جديدة تسعى للبحث في إشكال فلسفي استعصى دوما عن الحل إلا من خلال إقامة فصل وتمايز بين عالمين، فقد سبق أفلاطون أن أقام هذا الفصل بين جوهر الشيء وظاهره من خلال القول بوجود عالم للصور وعالم للحس، وهو ذات الفصل الذي أقامه كانط في العصر الحديث من خلال القول بعالم النومينات وعالم الفينومينات ، وهاهي البرغسونية من خلال الإقرار بوجود عالمين تعيد تشييد البنيان النظري الذي أقامته الميتافزيقا التقليدية والمرتكز أساسا على فكرة أن ماهية الأشياء وجوهرها تنتمي إلى عالم الروح والشعور الباطني، وماهية الأشياء وجوهرها لدى برغسون هي الزمان المستمر.

لكن قد يخضع هذا البنيان النظري إلى سؤال رئيسي يهدد بتقويضه ألا وهو: إذا كان الزمان هو جوهر عالم الروح فكيف يعقل أن يكون هو ذاته جوهر العالم الحسي؟ ، ونؤسس لمشروعية هذا التساؤل من طبيعة العالم الحسي ذاته الخاضع لحركة دؤوبة وعلاقات عرضية لا متناهية لا يمكن أن تدرك إلا بالزمان، والزمان ليس مقياسا للأشياء المتحركة فحسب بل مقياس ما هو ساكن كذلك أي أنه جوهر في الحالتين، وهو ما يعبر عنه أرسطو بقوله: " إذا كان الزمان مقياس الحركة فإنه يكون بطريق العرض مقياسا للسكون ، وذلك أن كل سكون فهو في زمان، وإذا كان كل ما يوجد في الحركة ينبغي أن يكون متحركا فليس من الضروري أن ما يوجد في الزمان يكون كذلك "[33]. فالزمان بوصفه تقديرا هو ماهية الأشياء وهو أهم عنصر من عناصر الحياة الشعورية والمادية على حد سواء، إذ يحمل معنى خاصا بالنسبة للإنسان، فهو يتعرف من خلاله على ذاته ويحدد بواسطته علاقته بالعالم، وهو من جهة أخرى "لا ينفصل عن عالم الذات فنحن نعي نمونا العضوي والنفسي في الزمان "[34].

إذا فالسؤال من هو الزمان؟ سؤال مربك نوعا ما للعقل الإنساني لأننا سنحصر البحث في هذا المعطى الوجودي في ذات الإنسان لا في مكان آخر، غير أن هذه الصيغة التساؤلية تزيد العقل الإنساني توجسا من حقيقة الزمان نفسه، فالسؤال عن طبيعة هذا المعطى الوجودي الخارج عن أنفسنا من خلال ذواتنا، يقودنا لا محال إلى الشك في وجوده ؟!.

وهنا نعود لنطرح التساؤلات الأوغسطينية عن حقيقة وجود الزمان، لعلها تظهر الملامح الملتبسة لهذا الموضوع وتبرز الطبيعة المتناقضة لتجربة الزمان الكوني والذاتي الإنساني، إذ يقول القديس أوغسطين "من أين يأتي الوقت ؟ أين يمر ؟ وإلى أين ؟ في أثناء قياسنا له ؟ من أين، إن لم يكن من المستقبل ؟ أين يمر، إن لم يكن في الحاضر ؟ وإلى أين، إن لم يكن نحو الماضي ؟ يصدر عمّا لا حضور له فيقطع ما لا امتداد له ليتلاشى فيما أصبح عدما "[35].

العربي ميلود

قسم الفلسفة / جامعة مستغانم. الجزائر

الهوامش والإحالات :

1 - - أرسطو طاليس، الفيزياء، السماع الطبيعي، ترجمة عبد القادر فينيني ، أفريقيا للشرق لبنان، (د ط)، 1998 ، ص132.

2 – Patrik De Wever , Le Temps Mesuré Par Les Sciences , Op. Cit. , P08.

3 - فرانسوا داستوز، هيدغر والسؤال عن الزمان ، ترجمة سامي أدهم ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر لبنان، ط2، 2002، ص22.

4 - غاستون باشلار ، جدلية الزمن ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، (د ط، 1982) ص 14.

5 - المرجع نفسه ، ص14

6 - مهيبل عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة ، الدار العربية للعلوم . منشورات الإختلاف. المركز الثقافي العربي بيروت ، ط1، 2005 ,ص157.

7 - فرانسوا داستوز ، هيدغر والسؤال عن الزمان ، مرجع سابق ، ص 45.

8 - Laurant Giroux , Durée pure et Temporalité ? Bergson et Heidegger, les éditions Bellarmin Monterial, 1971, p86.

9 - غاستون باشلار ، جدلية الزمن ، مرجع سابق ، ص 15

د 10 جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة فؤاد زكريا ، دار الكاتب العربي القاهرة ، (دط س)، ص118.

11– Henri Bergson, Essai sur les données Immédiates de la conscience, P.U.F, Paris, 120 ^{Ed}, 1967, p 109.

12- هنري برغسون ، التطور المبدع ، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع،1981، ص ص 10- 11.

13 - المصدر نفسه ، ص 10.

14- سيجموند فرويد وأخرون ، علم النفس والنظريات الحديثة ، ترجمة فارس متري ظاهر ، دار القلم بيروت ، (د ط ، د ت) ،ص 106

15- هنري برغسون ، التطور المبدع ، مصدر سابق ، ص 10.

16 - هنري برغسون ، المادة والذاكرة ،ترجمة أسعد عربي درقاوي ، مطابع وزارة الثقافة والإرشاد القومي بيروت ، ط 07 ، د ت ، ص27

17 - المصدر نفسه ، ص.139

18- سيجموند فرويد وآخرون ، علم النفس والنظريات الحديثة ، مرجع سابق ، ص103.

19– Henri Bergson , Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience, P.U.F, Paris, 120 Ed, 1967, p 76.

20- صليبا جميل ، المعجم الفلسفي (الجزء الثاني) ، دار الكتاب العربي اللبناني ، (د ط) ، 1982 ، ص 371 .

21- فرويد سيجموند ، أفكار لأزمنة الحرب والموت ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة بيروت ، ط2، 1981، ص31

22- François Busnel , Le Temps (Une Approche Philosophique) , Edition Marketing S.A Paris , 15ed 1997. p 75.

23 - Gilbert Hottois, De La Renaissance A La Postmodernité, De Boeck Université, 3 Edition, P343.

24 - Ibid, P343.

25- هنري برغسون ، التطور المبدع ، مصدر سابق، ص44.

26- نقلا عن ،غاستون باشلار ،جدلية الزمن ، مرجع سابق ، ص13 .

27- المرجع نفسه ، ص15 .

28 - القديس أوغسطين ، إعترافات القديس أوغسطينوس ، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، ط05، 1996، ص 393.

29- أرسطو طاليس ، الفيزياء ، السماع الطبيعي ، مرجع سابق ، ص85 .

30- Gilbert Hottois , De La Renaissance A La Postmodernité , op. cit., P 344

31 - Ibid., P343.

32- إمام عبد الفتاح إمام ، مدخل إلى الفلسفة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ، (د.ط) ، 1990 ، ص207.

33- أرسطو ، الفيزياء السماع الطبيعي ، مرجع سابق ، ص ص 142،141.

34 - هانز ميرهوف ، الزمن في الأدب ، ترجمة أسعد رزق ، مؤسسة سجل العرب القاهرة ، (د ط) ، 1972 ، ص.07

35- القديس أوغسطين ، إعترافات القديس أوغسطينوس ، مرجع سابق ، ص 255.