فلسفة
Philosophy

حسام الآلوسي

الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العِلم

مَكْتَبَةُ
لِسَانِ العَرَب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العِلم

الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة الدين / فلسفة
حسام الآلوسي / مؤلّف من العراق
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥
حقوق الطبع محفوظة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص. ب : ٥٤٦٠ ـ ١١ ، العنوان البرقي :موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E - mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف:
فؤاد سليمان وهبي
لوحة الغلاف الأمامي:
زخارف معالجة بالحاسوب
الصف الضوئي:
المؤسسة العربية للدراسات والنشر
التنفيذ الطباعي:
رشاد برس/بيروت لبنان

All right reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in may form or by any means without prior permission in writing of the publisher.

جميع الحقوق محفوظة: لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال ، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

ISBN 9953-36-800-7

فلسفة
Philosophy

حسام الآلوسي

الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العِلم

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com
lisanerab.com
رابط بديل

الإهـــداء

إلى ينابيع النقاء والحنان والطيبة

والدي وأُمي وزوجتي ...

المقدمة

تناول الباحثين عرباً وغير عرب للمباحث التفصيلية للموضوعات الجزئية في الفلسفة العربية والإسلامية القديمة تناول قليل ، وخصوصاً في «الفلسفة الطبيعية» وهناك موضوعات عديدة تستحق الدراسة مثل : المادة ، الصورة ، المكان ، الخلاء ، الحركة ، الزمان ، التناهي واللاتناهي ، العلّة والسببية وغيرها . وفي ذهني بعض الدراسات الجادة مثل كتاب ماجد فخري (Islamic occasionalism) وعاطف العراقي عن فلسفة ابن سينا الطبيعية بعنوان «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» وكتاب بنس «مذهب الذرة عند المسلمين» .

وفي كتابي هذا دراسة عميقة ومفصّلة وإلى حد ما «عويصة» لغير المتدرب على المصطلح الفلسفي الإسلامي في فترته الذهبية ، فإنه من مصطلح خاص تماماً كما للكيمياء مصطلحها الخاص ، بالإضافة إلى الاقتصاد في التعبير أعني اعتماد فلاسفتنا على تعابير قصيرة مركّزة ، وكأنهم يتعمدون ذلك تعمداً .

وقد لاحظت في كتابي «حوار بين الفلاسفة والمتكلمين» هذه المشكلة ، وقدمت آنذاك مشروعاً للأخذ بيد القارئ العام والمتخصص عن طريق الشروح لفهم النصوص القديمة مباشرة من خلال دراسة مشكلة الوجود دراسة عميقة ، بعض جزئياتها النقاش المستفيض والدقيق بين الغزالي وابن رشد في كتابيهما «تهافت الفلاسفة» ، و«تهافت التهافت» .

ولا أستطيع في دراستي هذه للزمن أن أفعل نفس الشيء . فالدراسة هنا دراسة لمشكلة مقصودة لذاتها وليس للأخذ بيد القارئ لفهم أسلوب الفلاسفة القدامى . فهي إذن دراسة متخصصة . تبلغ أقصى درجات التفصيل وعدم ترك أي جزئية هامة من معالجة القدماء لموضوع الزمان ، وأملنا أن تكون مفيدة للمتخصصين ودارسي الفلسفة في مراحلها الجامعية والعليا . وأن تكون مثالاً يقوم سوانا بدراسة بقية الموضوعات الجزئية الطبيعية ، المشار إليها أعلاه . وسواها على منواله .

ونحن في هذا الكتاب اقتصرنا على تقديم مادة مستفيضة عن تصور القدماء للزمان على أساس التسلسل التاريخي ، ابتداء بالفكر الميثولوجي لحضارات الشرق القديمة (وادي الرافدين ووادي النيل) عبوراً بالفكر اليوناني ، ما قبل الفلسفي ، فالفلسفي ، فالهيليني ، فالإسلامي ، بكل مذاهبه وتشعباته ، على أن نعقبه بدراسة معمقة للمذاهب حول الزمان إثباتاً ونفياً ، والتي تعالج مشكلات الزمان كما لخصناها وأشرنا إليها في الفصل الأخير من هذا الكتاب لتكون برنامجاً لتلك الدراسة الموعودة .

إن عملية وضع الفكر الفلسفي القديم ضمن اتجاهات محددة ومذاهب لها روادها وأتباعها ليس بالأمر السهل ، ومن نافلة القول أن نشير إلى العناء الذي لقيناه في هذا الصدد . فالقارئ سيكون على بينة من هذا حالما يبدأ بقراءة هذا الكتاب .

إن معالجتنا لمشكلة الزمن هذه ضمن إطارها التاريخي ، تعطي ثمارها بنفسها ، وإحدى هذه الثمرات بروز فكرة النمو والتطور من البسيط إلى المعقد في قضايا الفكر الفلسفي وبالتالي ضرورة وأهمية استعمال المنهج التاريخي التطوري . ونحن لم نقصد لهذه النتيجة . ولكنها وسمت البحث بشكل تلقائي ، فمع الفكر الميثولوجي (وادي النيل ووادي الرافدين) نكاد لا نتعرف على تصور مجرد للزمان أو للمكان ، بل الزمان هنا زمان مشخص ومحسوس . ولا توجد هناك مشاكل فلسفية حوله بأي معنى ، ومع نصوص اليهودية (والمسيحية والإسلامية في وقت متأخر) نجد أن التعامل التاريخي (غير الاجتهادي أو التفسيرات المتأخرة التي تحمل مياسم ثقافة ونمو لاحق) يظهرنا على نتائج مهمة ، وأهمها فقدان التعامل الفلسفي والمنظور الفلسفي حول الزمان ، مع اختفاء المشكلات

الفلسفية التي سيعالجها فلاسفة ولاهوتيو هذه الأديان فيما بعد . ونفس الشيء يقال عن الفكر الفلسفي قبل أفلاطون وأرسطو (ابتداء بهومر إلى آخر الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط) . وإن كنا ندخل مع بعض هؤلاء في تصورات ومدلولات وربما مشكلات محاججات ستكون مقدمة لنضوج لاحق على يد أفلاطون وأرسطو حول الزمان ومشكلاته .

وعند هؤلاء جميعاً ابتداء بالفكر الميثولوجي ، نجد أن تصور الإنسان للزمان والمكان هو تصور حسيّ ، عيني ، فللزمان صفته الموضوعية ووجوده الحقيقي ، بالإضافة إلى تصور الزمان لا نهائياً باعتباره من مظاهر الوجود المادي ، أو المادي الإلهي الأزلي . ومع أفلاطون تبدأ المدارس ، وتبدأ مشاكل فلسفية حول الزمان ، مثل الفرق بين الأزلية التي هي ديمومة الثبات ، أو مدة وجود الثابت اللازماني مثل الله والمادة الأولى أو هكذا ، وبين الزمان الذي هو مقياس الحركة أو التغير ، وكذلك مشكلات كيف يقاس الزمان وما مكوناته . هل هو كم متصل . أم منفصل ، أم هو منقسم ، وما علاقة الآن به . هل يمكن اجتماع أجزائه في الوجود . ما علاقته بالمادة ومظاهرها الأخرى كالحركة والمكان . . .إلخ . ثم هل للزمان وجود حقيقي أم أنه مجرد تصوير ذهني أو مدرك ذاتي . . . إلخ .

وقد تعدد المذاهب هنا . وظهرت مذاهب جديدة ومشكلات جديدة وحلول جديدة للمشاكل القديمة ، وهكذا حتى وصل الأمر في أواخر فترة النضج للفكر الفلسفي الإسلامي (مع أصحاب الفكر الموسوعي مثل الرازي المتكلم وشراح «المواقف» والشيرازي وسواهم) حداً كبيراً من التعقيد والأخذ والرد .

ومن خلال إشارات مؤرخي الفلسفة . وإشارات هنا وهناك ، ومن خلال المباحث المختلفة للفلسفة الإسلامية واليونانية ، وبالاستعانة بعدة ناقلين ومصنفين للمذاهب حول الزمان ، سواء بمعناه اللغوي أو الديني أو الفلسفي ، استطعنا أن نضع بين يدي القارئ المذاهب التالية مع تمثيلها (كما سيتضح من تصفح الكتاب أو بالرجوع إلى الفهرست التفصيلي أو العام) .

1- مذهب أفلاطون وأتباعه .

2- مذهب أرسطو وأتباعه .

3- مذهب أفلوطين وأتباعه .

4- مذهب المتكلمين (للأديان الكبرى الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام) .

وهكذا سهل الحديث عن الزمان ، وأصبحت المذاهب يفسر بعضها مغاليق بعضها الآخر ، فإذا أعطى القارئ لنفسه الصبر اللازم وانتهى من قراءة الكتاب بكل مذاهبه ، يصل إلى جدوى ، وفائدة ، برغم الجهد والعناء الذي سيلقاه .

ولكي نسهّل على أنفسنا وعلى قرائنا حاولت بين حين وآخر إعطاء تفصيلات ومقارنات عن التصور الفلسفي الحديث للزمان ، ثم عمدت إلى تقديم صورة مختصرة عن أهم المذاهب الحديثة في الزمان بالإضافة إلى تصنيفات بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين . وكل ذلك لجعل هذا الكتاب مرجعاً مفيداً وليس نوعاً من الحصن المغلق . لا يدخله إلاّ قلة من القراء . بقي بعد هذا كله ، أن يعلم القارئ ، أننا إذا لم ننجح كما ينبغي ، فما ذلك على الأغلب لقصور منا - على إقرارنا بهذا القصور من حيث أننا بشر ، ومن حيث أن حدود المعرفة الانهائية بل لطبيعة الموضوع نفسه وطبيعة المرحلة التي نعالجها . وطبيعة الأسلوب والمصطلح الذي كان يتعامل به الفلاسفة القدامى ، وقد وجدت شكوى لا تنقطع من طلبتي من صعوبة كتابنا «حوار» برغم أنني عمدت فيه إلى الشروح الكثيرة والتبسيط الكبيره . وما ذلك كما قلت إلا لصعوبة الطريقة والمنهج والمحتوى الذي كانت الفلسفة - خصوصاً الوسيطة - تؤدي به تعاملها مع الفلسفة . وهذا ما يحسه قارئ كتاب عاطف عن فلسفة ابن سينا الطبيعية مثلاً . ولعل هذا أحد أسباب عزوف كثير من الطلبة في الكثير من البلاد العربية عن الفلسفة عموماً وعن الفلسفة العربية على وجه الخصوص ، وعن مشكلات الفلسفة الطبيعية والميتافيزيقية على وجه أخص .

بقي أن أشير إلى صفة جوهرية تكاد تجمع عليها مذاهب القدماء في منظورهم عن الزمان ، تلك هي النظرة الموضوعية ، فالزمان . سواء كان مقداراً للحركة - أياً تكن - أو هو مقياس لوجود الشيء ، أو كان هو الحركة ، وسواء كان مقداراً للثابت بمعنى الأزلية والدهر والسرمد الخ . . . ، أو مقداراً للمتغير ، وسواء كان الزمان أزلياً أو حادثاً (مع العالم الذي هو مقياس لحركته أو صورة له) وسواء

كان تصور الزمان أزلياً أو حادثاً (مع العالم الذي هو مقياس لحركته أو صورة له وسواء كان تصور الزمان ذرياً أو كان كمّاً متصلاً (لا ذرياً) ، وكل هذه مذاهب سيطّلع عليها القارئ . فإن جميع هذه المذاهب تقرّ بالصفة الموضوعية لوجود الزمان . ولا نجد فيها مدرسة تتصور الزمان تصوراً ذاتياً أو أنه صورة لمفهومية الدماغ البشري وليس مما له وجود مستقل عنا كمظهر من مظاهر وجود المادة والموجودات . كما سنرى عند بعض الفلسفات الحديثة . كما أوضحنا في عرض المذاهب الحديثة من هذا الكتاب . وقد يقال أن أوغسطين يشذ عن ذلك . والحق أن أوغسطين يعتبر الزمان بأجزائه الثلاثة نتاج ترتيب وقائع الأحداث والموجودات في عقلنا ، ولكنه ليس من نتاج عقولنا . وهذا يفصله إلى حدّ كبير عن التصور الذاتي الخالص .

أما المجادلات عن تناهي أو لا تناهي الزمان ، وهل يمكن تحقق وجود كامل بالفعل لشيئ غير متناه . فإنها تبلغ في الفكر القديم أقصى درجات التعمق والاستنفاذ للاحتمالات المختلفة بما فيها الحديثة . لدرجة أن القارئ غير المطلع سيدهش حين يطّلع عليها (أُنظر مثلاً كتابنا : حوار . . . ص 82 فما بعد ، والقسم الثاني والثالث كله) . ويقارنها مع نقائض «كانت» مثلاً ، ومعالجته لأدلة وجود الله ، فإنه سيجد أن هذه النقائض ما هي إلاّ غيض من فيض . وأن ما ذكره في كتابه «نقد العقل الخالص» عن الزمان وحجج فريقي القائلين بقدمه أو بحدوثه . ما هو إلا تبسيط إذا قورن بمعالجة الأقدمين ، وأرجو ألا يتهمني القارئ بالمبالغة في هذا . كذلك سيدهش القارئ حيث يقارن المعالجة القديمة لمسألة إمكان وجود اللامتناهي زماناً أو سواه بكتاب «ضد دوهرنغ» لانجلز رقم (5) الخاص بالفلسفة الطبيعية والزمان والمكان . حيث سيجد موقف فلاسفتنا القائلين بعدم العالم والزمان وكيف يمكن عندهم تصور لا تناهي الزمان ، متمثلاً في إنجاز ، بينما موقف دوهرنغ هو تكرار مخلّ لأقوال وتصورات القائلين ببداية الزمان من متكلمين وسواهم .

وفي كتابي القادم عن «مشكلات الزمان» سأعالج هذه الأمور وأعطي مقارنات مع من ذكرت من فلاسفة محدثين وسواهم .

إن هذا المثال البسيط يعطي قوة لبداهة فكرة التواصل الفلسفي ، - والتي ليس هي من البداهة في شيء عند بعض المناهج والمنظّرين - . وقد فكرت طويلاً في هذا التمثل الكامل للفكر القديم

حول الزمان أو بالأحرى مشكلاته بقدر ما يتعلق الأمر بتناهيه أو لا تناهيه . وبقدر ما يتعلق الأمر بعلاقة الزمان بالله ، وبأهمية رأي وحجة أوغسطين في تصور الزمان . والتي ستكون مفتاح التصور للكثير من الناظرين في حقيقة الزمان من المحدثين ، أقول نظرت وفكرت في هذا التمثل الصارخ ، فوجدت أن الهوة ما زالت كبيرة تاريخياً بين الفكر الفلسفي القديم والوسيط وبين الفكر الحديث منذ ديكارت وليبنتز فما بعد ، وأعني بالضبط ، أنه لم توجه عناية كافية لدراسة أثر الفكر الفلسفي الوسيط وعلى الأخص الإسلامي في الفلسفة الحديثة . من المؤكد أن دين الفلاسفة الوسيطين من مسيحيين ويهود للفلاسفة المسلمين كبير جداً ، أو لابد أن يكون كذلك ؛ إن كثيراً من تعمقات الفلاسفة المحدثين ليبنتز مثلاً في مسألة الترجيح بلا مرجح لإثبات قدم الفعل (العالم) مع الفاعل (الله) ، وقد أشرت إلى إنجلز وكانت ، أقول إن الكثير من هذه التعمقات ، بل المفتاح الرئيسي أو نقطة المركز في المعالجة موجودة عند فلاسفتنا ، وموجودة بشكل أبسط عند الفلاسفة المسيحيين ، خصوصاً توما الأكويني ، والمدارس المختلفة في جامعة باريس ، سواء مع أو ضد ابن رشد .

ولابد من إيضاح شيئين هنا حتى يفهم القارئ ما نريد :

الأول : إن القارئ الغربي الأوروبي ربما تصور أن ما جاء به الفلاسفة المسيحيون الوسيطون هو ابتكار خالص ، في مقابلة تبني الفكر اليوناني ، ومن حقه أن يثني على هؤلاء الوسيطين ، طالما أنه يجهل دور الفكر الفلسفي الإسلامي وبدون تحفظ أقول ينبغي على الدارسين الآن توجيه اهتمام زائد لدراسة جزئيات الفكر الوسيط المسيحي ، لمعرفة ما أخذه من فلاسفتنا ، وعندي الدلائل المقنعة ضمن دراساتي التخصصية في مشكلة الوجود ، وقدم وحدوث العالم عند الفلاسفة المسلمين ، ومن خلال اطلاعي الشخصي القاصر على الفكر المسيحي الوسيط .

الثاني : أن القارئ الأوروبي ربما تصور خطأ آخر مزدوجاً ، وهو أن يكون ما جاء به الفلاسفة الأوروبيون المحدثون منذ بعد عصر النهضة حول مشكلة الوجود ومتعلقاته ، ونحدد لنكون أكثر أماناً من الأحكام المبتسرة ، أقول ربما تصور أن يكون ما جاء به الفلاسفة المحدثون هو ابتكار خالص لهم ، طالما أنه يجهل أو يزدري الفكر المسيحي الأوروبي الوسيط .

وإذن فالعملية هنا كبيرة .

أولاً : لابد من تشخيص الجزئيات التي أخذتها الفلسفة الوسيطة الأوروبية والمسيحية من الفكر الفلسفي الإسلامي .

وثانياً : لابد من تشخيص الجزئيات التي أخذتها الفلسفة الأوربية الحديثة من الفكر الوسيط المسيحي ، وإذا أمكن ، ووجدت الوسائط المباشرة ، من الفكر الإسلامي الوسيط ، وعندئذ ستتكامل حلقات الفكر ، وتواصلها ، ولا أقصد بخطوطه العريضة ، فهذا أمر واضح ، ولا يكاد يجادل فيه إلا قلة ، بل أقصد الجزئيات والتفاصيل ، بشكل دقيق ، فلا يكتفى أن يقال : هناك تأثير وتأثر ، بل ما هو ، ومَنْ بمَن؟ وفي أي جزئية وإلى أي حد؟ تلك مهمة جليلة على دراسي الفلسفة منذ الآن - خصوصاً عندنا - أن يندبوا أنفسهم لها ، بشرط توفير الجامعات العربية منذ الآن لهم العدّة مثل معرفة اللغات اللاتينية والإغريقية القديمة واللغات الحديثة .

ختاماً أرجو أن تكون هذه المحاولة بداية لدراسات أخرى تقوم بها أو يقوم بها سوانا من الدارسين .

المؤلف

الفصل الأول

المعنى اللغوي

فكرة الزمان ، أو الإحساس بالزمان ، بالمعنى الذي يتفق عليه الناس في استعمالهم العادي لا يحتاج إلى بيان أو إيضاح ، تماماً مثل فكرة الوجود نفسه أو المكان ، وهذا ما سينبّه عليه بعض الفلاسفة المثبتين لحقيقته ووجوده ، ولكن حالما ينتقل الإنسان من طور المعرفة العادية والاستعمال اليومي الشائع إلى معناه وراء ذلك ، أو لنقل بالمعنى الفلسفي ، يجد نفسه في متاهة ، ومما يزيد الأمر إشكالاً ، أن مبحث الزمن ، دخل في مباحث عديدة ، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية ، بحيث يجد الباحث نفسه لا يؤرخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها فقط ، بل ولموضوعات أخرى كالحركة ، والعلاقة بين الزمان والوجود ، وكذلك الزمان والنفس أو الوعي ، وأزلية أو لا أزلية الزمان ، ومسائل أخرى عديدة سيطلع عليها القارئ لبحثنا هذا .

ونحن في هذا البحث ليس هدفنا أن نؤرخ لمفهوم الزمان بمعنى التاريخ ، بل هدفنا هو تقديم صورة شاملة ودقيقة عن كيف فهم الفلاسفة القدامى منذ اليونان وفترة العصور الوسطى المشكلة وتعلقاتها ، دون أن نغفل التعامل مع المسألة تاريخياً ، بمعنى ظهور المذاهب تاريخياً ونقطة الانطلاق ، والتعاقب بينهما كأي نشاط بشري عندما يكون جزءاً من تاريخ أو حضارة . فإن مشاكل الفلسفة - في رأينا - ليست - خارجة عن حدود الزمان والمكان والعملية التاريخية التي تجعل الحضارات ، تنمو ، والمعرفة تتراكم ، والخبرة تزيد ، نتيجة قوانين معينة ، منها قانون الخطأ والصواب ، وحذف الأخطاء ، والاستفادة من التكرار والخبرة . مع أن إغفال هذا المنهج في معالجة مشاكل الفلسفة وتاريخها شائع قديماً وحديثاً ، وكأن الفلسفة لا تخضع للتطور والنمو ، والخطأ والصواب ، فيستطيع أي مفكر أو فكرة أو تظهر في أي زمان أو مكان ، دون اعتبار للزمان أو المكان ، أو درجة الوعي ، أن مستوى الحضارة ، أو باختصار للتاريخ . ولكن - والحق يقال - ليس من السهل إبراز «تاريخية» بهذا المعنى لمشكلة فلسفية والحلول المطروح لها ، ذلك أنه بينما يكون منطقياً أن نجد أن هذا الحل أو ذاك ، يجب لا يظهر مرة أخرى ، طالما أنه امتحن وحذف في سلسلة الفروض والحلول ، أي أنه تجاوزته مذاهب وحلول بعده وضعته في الحساب - سلباً أو إيجاباً ، نجد على العكس ، أنه في الفلسفة وتاريخها ، يكرر الفرض نفسه ، ويعاد للظهور ما سبق طرحه جانباً ، وكأن تاريخ الفلسفة ،

سلسلة من المحاولات مقطوعة الصلة ببعضها ، لا تخضع للتطور أو للنمو ، أو الحذف حسب قانون الخطأ والصواب ، ومع ذلك فإنه في كومة المذاهب المكررة والمعادة بين فترة سابقة وأخرى لاحقة (فترة مسيحية ، فترة إسلامية) أو عصور قديمة ووسيطة وحديثة . يمكن للملتزم بالمنهج التاريخي ، على أسس جدلية واضحة ، أن يؤكد على وجود تطور ونمو وتراكم وحذف ، وجدة ، في معالجة أية مشكلة فلسفية عبر تاريخ الفلسفة .

وسوف لن أعد القارئ بتقديم مثال واضح لهذا المنهج من هذا البحث ، ولكنه لن يجد صعوبة في إدراك أن معاملة من هذا النوع للمحتوى الذي سنقدمه ممكنة في دراسة أخرى مفصلة في المستقبل ولكنه ، على أي حال سيلمس أن مشكلتنا هذه ، وأية مشكلة فلسفية ممكنة الفهم فقط على أسس المنهج الذي تحدثنا عنه تواً[1] .

المعنى اللغوي : حتى قبل أن يسجل الإنسان لغته ، استعمل كلمات عديدة تدل على الزمن مثل : «وقت» ، و «زمان» ، و«قديم» و «حديث» أو «مؤقت» و «دهر» و «أزلي» و «حين» وكلمات مشابهة . وتحرّي معاني هذه الكلمات لغوياً ينطلق من مراجعة معاجم اللغة ، والقواميس ، في هذه اللغة أو تلك ، ولكن المشكلة ، بالنسبة لهذه الكلمات ، أن قواميس اللغة ، وكتب التاريخ ، والتفسير وحتى الاستعمال الأدبي شعراً أو نثراً ذو دلالة فلسفية مقصورة بحيث يصعب بالتالي إدراك معناها الأصلي ، بعيداً عن هذه المذاهب الفلسفية ، التي تعكس تطوراً لاحقاً ولا شك . وإذا قصرنا حديثنا على معنى هذه الكلمات في نقطة البداية ، ومجرى النمو في استعمال هذه الكلمات ، وبالتالي يصبح المنهج التاريخي نفسه ليس سهلاً ولا بيناً . وذلك سنجد أن ما تقدمه معاجم اللغة متطابق ومتجاوب مع ما سنجده من معان فلسفية لهذه الكلمات ، أقصد أن المعاجم تعكس المعنى الفلسفي المطروح ، وليس العكس . ولكن ما هو المعنى الأصلي لهذه الكلمات قبل ظهور التفسيرات الفلسفية المتطورة أو اللاحقة؟ أمر يصعب التحقق منه ، ومع ذلك علينا أن نترك للغويين العناية بهذه المسألة وعساهم أن يأخذوا بأيدينا في هذا المجال . ومثل هذا يقال في كلمات مثل «خلق» و «أوجد» ، وقد وجدنا صعوبة كبيرة في التحقق من المعنى الأصلي لهذه

(1) اتبعنا هذه المنهجية في بحثنا عن «دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة» المنشور في مجلة المورد العراقية المجلد السابع ، العدد الثاني/1987 ، وفي كتبنا الأخرى .

الكلمات في «القرآن الكريم» و «الحديث النبوي» والاستعمال في زمن الرسول ، لأن المفسرين والمؤرخين واللغويين ، «اجتهدوا» في تفاسيرهم لها حسب الرأي الفلسفي الذي يعتقونه عن الله وتصورهم لوجوده ، وقدم العالم أو حدوثه عندهم[2] .

وفيما يلي توضيح لما تذكره بعض كتب اللغة ، لبعض الكلمات الدالة على الزمن ، وكذلك معانيها في كتب الفلسفة وسواها : تحت مادة «زمن» ورد في لسان العرب ما يلي :و «الزمن اسم لقليل الوقت وكثيره . . وقال شمر : الدهر والزمان واحد . قال أبو الهيثم : أخطأ شمر ، الزمان زمان الرّطب والفاكهة وزمان الحرّ والبرد ، قال : يكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر . قال : والدهر لا ينقطع ، قال أبو منصور : الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها . قال : وسمعت غير واحد من العرب يقول : أقمنا بموضع كذا دهرا . . والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهه . . والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه»[3] . أما الدهر فهو : «الأمد الممدود . وقيل : الدهر ألف سنة» . ويورد حديث : لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر[4] ، ويقول إن أبا عبيد والشافعي فسراه بمعنى : أي لا تسبوا فاعل هذه الأشياء فإنما يقع السب على الله لأنه الفاعل لها . ويقول إن العرب وضعوا الدهر مكان الله لاشتهاره عندهم . ومنه الآية : ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾[5] ثم يكرر قول شمر أعلاه ، ويقول : وخطأه خالد بن يزيد بأن الزمان هو زمان الرطب والفاكهة . . وأما عند الجوهري فإن الزمان هو الدهر»[6] .

وأما «الحين» فهو حسب **الأزهري** كما يرويه اللسان :[7] اسم كالوقت يصلح لجميع الزمان ، كما ورد في القرآن ﴿تؤتي أكلها كل حين﴾[8] أي في كل وقت ، وقد يراد به مدة من الزمان غير

---

(2) انظر كتابنا بالإنجليزية

The Problem of creation in Islamic Thought, Baghdad 1968, Part one.

(3) ابن منظور : لسان العرب ، بيروت 1956 . ج 13 ، مادة زمن ، ص 198 - 199 .

(4) رواه مسلم في صحيحة ، انظر فيما بعد كلامنا عن المعري .

(5) سورة الجاثية : 45 - 24 .

(6) لسان العرب ، مادة : دهر ، ج 4 ، 5 .

(7) اللسان : مادة حين .

(8) سورة إبراهيم : 25 .

مقدر في نفسه ، مثل : ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾[9] . والوقت هو مقدار من الزمان ، وكل شيء قدرت له حيناً فهو مؤقت ، وعند ابن سيده هو مقدار من الدهر معروف ، وأكثر ما يستعمل في الماضي ، وقد استعمل في المستقبل .[10]

وسوف نتجنب في هذه المرحلة كلمات مثل «قديم ، حادث ، أزلي ، أبدي ، سرمدي» إلخ لأنها ليست إلا جزءاً من المعنى العام الذي يتبناه مستعملها ، حسب مذهبه الفلسفي ، ولأنها سترد في كلامنا عن المذاهب في الزمان فلسفياً . والآن فإننا سنقصر الكلام على المعنى اللغوي لكلمات : زمان ، دهر ، ومدة .

يقول هارتنر (W. Hartner) إن الكلمات المستعملة في العربية للدلالة على الزمان موجودة في اللغات السامية الأخرى عدا كلمة زمان فهي في العربية فقط[11] والذي يراجع الشعر الجاهلي ، يجد ما يدل على استعمال متعدد للكلمات أعلاه بمعنى الفعل «أَبَدَ ، دَهَرَ ، مَدَّ ، وامتد ، حان ، وقُت» بمعنى دَهَرَ أي أصابه الدهر ، وزَمِنَ أي أصابته عاهة أو ضعف ، وحان مثل حان حينه ، وكذلك بمعنى الاسم مثل الدهر والأبد والحين والسرمد والمدة والوقت ، والآن كل هذا للدلالة على مدة أو وقت طويل أو قصير ، وأيضاً للدلالة على ما يجري في هذه الأوقات من أحداث ، أو أفعال ، أو قوى بها يتم الفعل ، مثل قولهم : قوارع الدهر ، وريب الحوادث[12] ، «وأما ما ورد في القرآن من هذه الألفاظ فهي كلمات ﴿دهر﴾ بمعنى الدهر المهلك ، وبمعنى الزمان المتطاول الذي ليس له حدود[13] ، وكلمة «أبد» في صيغة ظرف الزمان أو الوصف الدال على الامتداد الزماني في المستقبل ، وكلمة «حين» بمعنى القسم من الدهر ، وبمعنى الوقت والوقت المحدد ، وفي صيغة ظرف الزمان[14] ، وكلمة «الآن» والفعل المرتبط بها[15] ، وكلمة «السرمد» بمعنى الدوام في

---

(9) سورة الإنسان : 1 .

(10) اللسان : مادة وقت .

(11) دائرة المعارف الإسلامية : مادة ، زمان .

(12) محمد عبد الهادي أبو ريدة : دائرة المعارف الإسلامية . تعليق على مادة زمان لدبيور - السابق - .

(13) القرآن : 45 : 24 : 76 : 1

(14) قرآن : 76 :1 : 28 : 15 : 2 : 36 : 14 : 25 : 5 : 101 : 11 :5: 56 : 84 .

(15) قرآن : 2 : 71 : 4 : 18 : 57 : 16 .

المستقبل[16] وكلمة «الخلد» بالمعنى نفسه[17] وكلمة «المدة» و «الأجل» بمعنى المدة المحددة أو نهايتها[18] ، وكلمة «وقت» في صيغ كثيرة ، ومع تمييزات دقيقة في المعنى ، وكلمات أخرى دالة على الزمان مثل اليوم والساعة والأمد ، والفعل الدال على المدة أو الامتداد في الزمان» ، ولكن كلمة «زمان» لا ترد في القرآن بأي صيغة من صيغها[19] .

ويقول الطبري في تاريخه : «فالزمان هو ساعات الليل والنهار ، وقد يقال ذلك للطويل من المدة والقصير منها ، والعرب تقول : أتيتك زمان الحجاج أمير وزمن الحجاج أمير - تعني به : إذ الحجاج أمير . . . ويقول أيضاً : أتيتك أزمان الحجاج أمير ، فيجمعون الزمان ، يريدون بذلك أن يجعلوا كل وقت من أوقات زمانه زماناً من الأزمنة ، . . . ومن قولهم للزمان : «زمن» قول أعشى بن قيس بن ثعلبة .

وكنت امرأ زمناً بالعراق عفيف المناخ طويل التغنْ

يريد بقوله : «زمناً» «زماناً» ، فالزمان اسم لما ذكرت من ساعات الليل والنهار»[20]

ويفرّق البيضاوي بين المدة بأنها حركة الفلك من البداية إلى النهاية ، وبين الزمان بأنه قسم من المدة ، فأما الوقت فهو جزء من الزمان[21] .

وينقل الأشعري عدة تفسيرات للوقت :

1- «فقال قائلون : الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وأنه يحدث مع كل وقت فعل ، وهذا قول أبي الهذيل» .

2- وقال قائلون : الوقت هو ما توقته الشيء ، فإذا قلت «أتيك قدمَ زيد» فقد جعلت قدوم زيد وقتاً لمجيئك . وزعموا أن الأوقات هي حركة الفلك . لأن الله عز وجل وقّتها للأشياء ، هذا قول «الجبائي» .

---

(16) قرآن : 28 : 71 : 72 .

(17) قرآن : 10 : 52 .

(18) قرآن : 9 : 4 : 7 : 34 : 28 : 28 : 29 .

(19) أبو ريدة - التعليق السابق - وسوف نعالج تصور القرآن لفكرة الزمان بعد المعنى اللغوي .

(20) الطبري : تاريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، مصر 1960 ، ج 1 ص9 .

3- وقال قائلون : «الوقت عرض ، ولا تقول ما هو ، ولا نقف على[22] حقيقته» .

ويذكر البلخي في حدّ الزمان أنه «حركة الفلك ومدى ما بين الأفعال ، هذا قول المسلمين . وحكي عن أفلاطون أنه يرى الزمان كونا في الوهم ، وحكى أرسطاطاليس في كتاب السماع الطبيعي أن جميع القدماء كانوا يقولون بسرمدية الزمان إلا أفلاطون . وروي عن أفلوطرخس أنه قال : جوهر الزمان هو حركة السماء . وهذا وفاق قول المسلمين . وبعضهم يقول : إن الزمان ليس بشيء»[23] . ويقول الخوارزمي : «الزمان مدة تعدها الحركة مثل حركة الأفلاك وغيرها . والمدة عند بعضهم الزمان المطلق الذي لا تعده حركة وعند أكثرهم أنه لا توجد مدة خالية عن حركة إلا بالوهم»[24] .

ويذكر البيروني عند نقله لمذهب الرازي الطبيب ، أن الأخير فرّق بين الزمان والمدة بأن العدد يلحق أحدهما دون الآخر ، بسبب ما يلحق العدد من التناهي ، كما جعل الفلاسفة الزمان مدة لما له أول وآخر ، والدهر مدة لما لا أول له ولا آخر . . . ومن أصحاب النظر ما جعل معنى الدهر والزمان واحداً وأوقع التناهي على الحركة العادة لها ، ومنهم من جعل السرمد للحركة المستديرة فلزمت المتحرّك لها . . . وهذا يدق جداً ويغمض . . . حتى قال بعضهم : إن لا زمان أصلاً ، وقال بعض : إنه جوهر قائم بذاته . . .»[25] .

ويذكر الأزرقي صاحب كتاب الأزمنة والأمكنة : إن الزمان هو دوران الفلك . وقال أفلاطون هو صورة العالم متحركة بعد صورة الفلك . وقال آخر : وهو سير الشمس في البروج . حكى جميع ذلك النوبختي . ووجوه هذه الأقوال تتناسب . وحكى أبو القاسم عن أبي الهذيل : إن الزمان مدى ما بين الأفعال ، وإن الليل والنهار هما الأوقات لا غير . وزعم قوم أنه شيء غير الليل

(21) البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، نشر فليشر . ليبزج 1846 . ج1 ص 105 .
(22) الأشعري : مقالات الإسلاميين . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد . جزءان 1950 ج 2 ص 116 .
(23) ابن مطهر المقدسي البلخي : البدء والتاريخ ، نشر هوارد كلمنت . باريس 1899 ، ج 1 ص 41 .
(24) الخوارزمي : مفاتيح العلوم . فان فلوتن . برل 1895 ، ص 137 - 138 .
(25) البيروني : تحقيق ماللهند من مقولة . حيدر آباد ، 1958 ، ص 271 .

والنهار وغير دوران الفلك ، وليس بجسم ولا عرض . . . وقال بعض المتكلمين : الزمان تقدير الحوادث بعضها ببعض ويجب أن يكون الوقت والموقت جميعاً حادثين لأن معتبرهما بالحدوث لا غير ، ولذلك لم يصح التوقيت بالقديم تعالى ، ثم مثل فقال : ألا ترى أنك تقول : غرد الديك وقت طلوع الفجر ، وتقول : طلع الفجر وقت تغريد الديك . وقال المحصل من النحويين : الزمان ظرف الأفعال وإنما قيل ذلك «لأن شيئاً من أفعالنا لا يقع إلا في مكان وإلا في زمان وهما الميقات»[26] . ثم يقول : «وذكر بعضهم حاكياً عن قوم من الأوائل أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال ، وذلك أنه ليس من عاقل إلا وهو يجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقواب ، ووجود شيء يعلم المتقدم والمتأخر ، وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما» ثم يبين أن عند هؤلاء القوم : الدهر هو الزمان وإن الذي حكى عنهم يرى أنهما ليسا كذلك بإطلاق لأن الزمان هو ما قدرته الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة ، والأخير هو المدة قدرت أم لم تقدر ، وإن الحركة لا تفعل المدة بل تقدرهما ، والمدة أو الزمان غير المقدر وغير المحدود جوهر .

ويقول الزركشي إن الزمان الحقيقي هو مرور الليل والنهار ، أو مقدار حركة الفلك[27] . وله رأي في معنى ، «كان» بالنسبة لله وعلاقته بالزمن سنأتي عليه في غير هذا الموضع .

وحسب ابن البارح : الزمان هو حركات الفلك ، وينقل أبو العلاء عن كتاب «سيبويه» ما يدل على أن الزمان عند سيبويه هو مضيُّ الليل[28] والنهار . ولأبي العلاء رأي خاص في الزمان وفرقه

---

(26) الأزرقي : الأزمنة والأمكنة . حيدر أباد 1332 ص 139 .

(26 -أ) كذلك - الأزرقي - ص 148 .

(26 -ب) كذلك - الأزرقي - ص 149 .

(27) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة ، 1957 ص 123 .

(28) رسالة ابن البارح . ضمن «رسالة الغفران» للمعري ، تحقيق بنت الشاطئ ، دار المعارف 1963 . ص 28 - 29 (عن ابن البارح) ، وص 426 عن المعري ، ونشير بنت الشاطئ إلى كتاب سيبويه في النحو ص 162 .

عن المكان سنعرض له خارج هذا البحث[29] ، ومثله عند التوحيدي[30] .

وفي دوائر المعارف المختلفة[31] نجد معالجات لكلمة (Eternity) وكلمة زمان (Time) ، وكذلك في دائرة المعارف الإسلامية ، والمعاني التي تعطى هنا تدخل في عداد المعنى الفلسفي . والنسبة لمعنى (Eternity) الأزلية ، أو الأبدية ، يجري التمييز فيها بين معنيين للسرمدية : الدوام الأزلي الأبدي غير المتحرك أو الذي هو خارج الزمان ، أو الذي هو أزلية ما ليس في زمان (Time-lessness) ، بين الزمان واللامتناهي(Infinite time)[32] أو حسب اصطلاح القدامى التمييز بين الدهر والزمان ، وقد تكون المقارنة بين الدهر وبين الزمان[33] الأخير بمعنى الزمان المحدود ،

---

(29) جمعنا أشعار أبي العلاء في «اللزوميات» عن الزمان وفيها الشيء الكثير عنه ، وكنا نود ايرادها ، لولا ضيق البحث عنها ، سنوردها في مكان آخر غير هذا البحث . كما أن أبا العلاء في «رسالة الغفران» يقدم تعريفاً للزمان يقول فيه «وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه ، إلا أني لم أسمعه ، وهو أن يقال : الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على (جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان ، لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشتمل) على شيء كما تشتمل عليه الظروف ، فأما الكون فلابد من تشبثه بما قل وكثر» ص 426 . ويعبر عن هذا المعنى شعره التالي في اللزوميات :

وأيسُر كون تحته كلُّ عالَم ... ولا تُدرِك الأكوان جُرداً صلادمُ

إذا هي مرتْ لم تَعُدْ ، ووراءها ... نظائرُ والأوقاتُ ماضٍ وقادمُ

فما آب منها بعد ما غاب ، غائبٌ ... ولا يَعْدمُ الحينَ المجدّدَ عادمُ

اللزوميات . ج2 . دار صادر ، بيروت 1961 .

(30) مثل هذا التصور للزمان والمكان عند التوحيدي ، ونشير فقط إلى مواضعه عنده : المقابسات تحقيق محمد توفيق حسين - مطبعة الإرشاد - بغداد 1970 ، المقابسة الثالثة والعشرون ، ص 126 . على الخصوص ، والمواضع الأخرى مقابسة (13) ص 103 . والمقابسة (73) ص 301 (91) ص 364 ، ومقابسة 97 ص 401 .

(31) دوائر المعارف التالية : معارف الدين والأخلاق ، والمعارف البريطانية ، والمعارف الفلسفية ، وسلسلة الكتب الغربية العظمى (الأفكار الكبرى) :

Enc. of R.E., Enc. Brt, Enc. of Philosophy, The Great Ideas. In Great Books od western world 3. London 1952, Under Eternity, Time.

(32) Great Ideas - op. cit. p. 9-1 مادة (Time) .

(33) المعارف الإسلامية - مترجمة - مادة . دهر .

والأول بمعنى الزمان المطلق . يقول كرادي فو : إن الدهر استعمل بمعنى القدم أو الأزلية (Eterni-ty) في مضاد الزمان الذي يطلق على ما هو متغير ، وكل أزلي فهو ليس في زمان . بينما ذهب البعض إلى أن السرمدية أو الأزلية (Eternity) قد تعني دوام الزمان ، أو الزمان الدائم ، الذي هو مقياس الحركة والتغير ، إذا كانت الحركة نفسها دائمة وأزلية .

والواقع أن معاني هذه الكلمات مختلفة عند أصحابها ، فهم أحياناً يختلفون في التسميات ويتفقون في المسميات ، والعكس صحيح ، بينما في أحيان أخرى يتكلمون بلغة مختلفة تماماً .

وبما أننا سنأتي على المذاهب الكبرى القديمة والوسيطة في الزمان (أفلاطون ، وأرسطو ، أفلوطين ، وأوغسطين ، وأتباعهم من فلاسفة ومتكلمين مثل الكندي واخوان الصفاء والرازي الطبيب ، وابن سينا ، وابن حزم ، والغزالي ، وفخر الدين الرازي ، وابن رشد ، وأبي البركات ، وجملة من المتكلمين ، والشيرازي ، وتوما الإكويني وغيرهم) فإن التحديدات اللغوية عندهم للزمان ، وللدهر ، وما أشبه ستعالج حينذاك ، ويكون ما قدمناه عن المعنى اللغوي[34] حتى الآن كافياً .

(34) انظر كذلك : حسن جراي : الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي . مجلة التربية العليا ليبيا السنة الأولى - أكتوبر 1976 ص 97 فما بعد ، حيث نجد محاولة لغوية لفهم لغوية معنى الزمان في الفكر الإسلامي .

الفصل الثاني

المعنى الديني في الأديان

المعنى الديني في الأديان الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام):

المعنى الديني للزمان ومتعلقاته هو الآخر متأثر بهذا الوضع الذي ذكرناه عن المعنى اللغوي ، إذ أن معاملة ، الكتب المقدسة الثلاثة ، لهذا الموضوع تحتمل تفسيرات عدة ، أو هكذا جرى الحال بالفعل من قبل المتعاملين معها من مفسرين ومحدثين ، ومؤرخين ، ولاهوتيين وفلاسفة .

وبما أن معالجة الزمان هنا معالجة دينية ، فإن المشاكل اللاهوتية احتلت المكانة الأولى ، ومن الممكن تركيز القضايا الرئيسية التي فهمت من خلالها تلك النصوص ، بما يلي :

1- الله والزمان : هل الله في زمان أم مع الزمان أم قبل الزمان ، أم هو لا زماني؟

2- الله والعالم : هل كان الله وحده؟ أم معه مادة أو عالم ، وعلى الأول ، هي بينه وبين العالم زمان ، وما نوع سبق الله للعالم أهو زماني أم من نوع آخر ، ولماذا اختار الله زماناً بعينه أوجد فيه العالم؟

3- معنى الزمان ، واليوم والليل والنهار ، قبل وجود الزمان الشمسي أو الذي ابتدأ مع بداية العالم وحركته ، ولماذا أوجده في ستة أيام؟ وهل للعالم ولزمانه نهاية؟

إن نصوص الكتب المقدسة لم تعالج كل هذه المسائل ، أو لنقل إنها لم تقصد لمعالجتها بهذا الأسلوب الفلسفي . ولكن المشكلة هنا مشكلة أن ما حدث بالفعل هو أن اتباع هذه الأديان على اختلاف مذاهبهم ، حاولوا أن يجدوا في تلك النصوص ما يؤيد مذاهبهم في هذه المسائل . وليس بإمكان الباحث أن يؤكد أن ما استنتجوه من معان لهذه النصوص هو بالفعل معانيها الأصلية ، وأن تلك الاستنتاجات ليست اجتهادات وتأويلات تعكس وجهة نظر صاحب المذهب ، أكثر مما تعكس وجهة نظر النص الديني نفسه .

وفيما عدا المسألة الثالثة ، نجد أن الأسئلة وأجوبتها هي من نوع الأسئلة اللاهوتية والفلسفية التي تعكس تطوراً لاحقاً ، اجتمعت على تكونه لديهم جملة عوامل ، وبالتالي ، «تشكل معالجات وتقدّم حلولاً ، مستقلة وقائمة بذاتها ، أكثر مما تعكس موقف الكتب المقدسة نفسها ، ولذلك فقد

عالجنا آراء متكلمي وفلاسفة الأديان الثلاثة والفلاسفة القدامى في الزمان ، والمسائل أعلاه ، معالجة مستقلة .

إن خير ما يمكن أن يضعنا على طريق المنهج السليم ، هو أن نرك هذه الآراء حالياً - ما أمكن - وأن نحضر أمام القارئ النصوص في الموضوع من الكتب المقدسة الثلاثة ونحاول فهمها على أساس نظرة كلية إليها وعلى أساس الدراسة التاريخية والاستعمال اللغوي المعاصر لتلك النصوص جهد الإمكان حسب الخطة التالية :

أولاً : بالنسبة لليهودية والمسيحية

(أ) نصوص التوراة والإنجيل (ب) الاستنتاجات

ثانياً : الإسلام

(أ) نصوص من القرآن والحديث (ب) الاستنتاجات

وسوف نلجأ إلى ترقيم النصوص حتى تسهل الإحالة إليها .

أولاً: نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراة والإنجيل:

1- سفر التكوين : «(1) في البدء خلق الله السموات والأرض ، (2) وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلام وروح الله يرف على وجه المياه (3) ال الله ليكن نور فكان نور (4) ورأى الله النور أنه حسن . وفصل الله بين النور والظلام (5) وسمى الله النور نهاراً والظلام سماه ليلاً . وكان مساء وكان صباح يوم واحد (6) وقال الله ليكن جَلَدٌ في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه ، (7) فصنع الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد فكان كذلك (8) وسمى الله الجلد سماء . وكان مساء وكان صباح يوم ثان (9) ، وقال الله لتجتمع المياه التي تحت السماء إلى موضع واحد وليظهر اليبس - فكان كذلك (10) وسمى الله اليبس أرضاً ومجتمع المياه سماه بحراً . ورأى الله ذلك أنه حسن (11) وقال الله لتنبت الأرض نباتاً وعشباً يبزر بزوراً وشجراً مثمراً يخرج ثمراً بحسب صنفه بزره فيه على الأرض . فكان كذلك(12) فأخرجت الأرض نباتاً عشباً يبزر بزراً بحسب صنفه وشجراً يخرج ثمراً بزره فيه بحسب صنفه . ورأى ذلك أنه حسن (13) وكان مساء وكان صباح يوم ثالث . (14) وقال الله لتكن نيرات في جلد السماء لتفصل

بين النهار والليل وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين (15) وتكون نيرات في جلد السماء لتضيء على الأرض فكان كذلك (16) فصنع الله النيرين العظيمين النير الأكبر لحكم النهار والنير الأصغر لحكم الليل والكواكب (17) وجعلها الله في جلد السماء لتضيء على الأرض (18) ولتحكم على النهار وتفصل بين النور والظلام. ورأى الله ذلك أنه حسن (19) وكان مساء وكان صباح يوم رابع . . . .»[35]

2- (5) وقال اللاويون . . . . باركوا الرب إلهكم من الدهر إلى الدهر . . . .(6) أنت يا رب وحدك صنع المساوات وسماء السموات وكل جندها والأرض وكل ما عليها والبحار وكل ما فيها . . . .[36] .

3- (1) فأجاب الرب أيوب من العاصفة وقال (2) من هذا الذي يلبس المشورة بأقوال ليست من العلم في شيء (3) أشدد حقويك وكن رجلاً . إني سائلك فأخبرني (4) أين كنت حين أسست الأرض بيّن إن كنت تعلم الحكمة (5) من وضع مقاديرها . . . .(6) على أي شيء أقرّت قواعدها . . . .(12) أأنت في أيامك أمرت الصبح وعرّفتَ الفجر موضعه[37] .

4- «لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم أمس بعدما عبر وكهزيع من الليل»[38] .

5- «(5) لأن جميع آلهة الشعوب أصنام الرب هو صنع السموات»[39] .

6- «(17) ورحمة الرب منذ الأزل وإلى الأبد على الذين يتقونه وعدله(40) لبني للبنين»[40] .

7- «(19) صنع القمر للأوقات والشمس عرفت غروبها (20) تجعل ظلمة فيكون ليل ، فيه تدب جميع وحوش الغاب (21) تزأر الأشبال للافتراس والتماس طعامها من الله (22) تشرق الشمس فتنحاز وفي مأويها تربض (23) يخرج الإنسان إلى عمله وإلى خدمته حتى المساء»[41] .

---

(35) العهد القديم. سفر التكوين 1 : 1 - 19.

(36) سفر نحميا 9 : 5 - 6.

(37) سفر أيوب 38 : 1 - 12.

(38) مزامير 90 : 4.

(39) مزامير 95 : 5.

(40) مزامير 102 : 17.

(41) مزامير 103 : 19 - 23.

8- (90) .... كونت الأرض فهي قائمة[42] .

9- «(5) الصانع السماوات بحكمة فإن إلى الأبد رحمته(6) الباسط الأرض على المياه فإن إلى الأبد حكمته(7) الصانع الأنواع العظام فإن إلى الأبد رحمته(8) الشمس لحكم النهار فإن إلى الأبد رحمته(9) والقمر والكواكب لحكم الليل فإن إلى الأبد رحمته»[43] .

10- النص يطلب من الملائكة والشمس والقمر والسماوات والمياه التي فوق السموات أن تسبح «(5) لتسبح هذه اسم الرب فإنه هو أمر فخلقت (6) وأقامها إلى الدهر والأبد . جعل لها رسماً فلا تتعداه»[44] .

11- «(19) الرب بالحكمة أسس الأرض وبالفطنة ثبت السموات»[45] .

12- «(22) الرب حازني في أول طريقة . قبل ما عمله منذ البدء (23) من الأزل مسحت من الأول من قبل أن كانت الأرض (24) ولدت حين لم تكن الغمار والينابيع الغزيرة المياه . (25) قبل أن أقرت الجبال وقبل التلال ولدت (26) إذا كان لم يصنع الأرض بعد ولا ما في خارجها ولا مبدأ أتربه المسكونة(27) حين هيأ السموات كنت هناك ، وحين رسم حداً حول وجه الغمر (23) حين ثبت الغيوم في العلاء وقرر ينابيع الغمر»[46] .

13- «(12) أنا صنعت الأرض وخلقت البشر عليها . يداي نشرتا السموات وأنا أمرت جميع جندها (18) لأنه هكذا قال الرب خالق السموات الله جابل الأرض وصانعها الذي أقرها ولم يخلقها للخواء بل للعمران جبلها . إني أنا الرب وليس آخر[47] .

14- «(13) يدي أسست الأرض ويمين شبرت السموات . ادعوهن فيقفن جميعاً[48] .

15- «(17) لأن هأنذا أخلق السموات جديدة وارضا جديدة فلا تذكر السابقة ولا تخطر على البال (18) بل تهلكوا[49] ....

---

(42) مزامير 118 : 90 .

(43) مزامير 147: 13 - 20.

(44) مزامير 148 : 1 - 6.

(45) سفر الأمثال 3 : 19.

(46) سفر الأمثال 8 : 22 - 28.

(47) أشعيا 45 : 12 ، 18.

(48) أشعيا 48 - 13.

(49) أشعيا 65 : 17 - 18.

16- «(15) هو الذي صنع الأرض بقوته وثبت المسكونة بحكمته وبسط السموات بفطنته»[50] .

17- «(17) ووهبني علماً يقيناً بالأكوان حتى أعرف نظام العالم وقوات العناصر (18) ومبدأ الأزمنة ومنتهاها . وما بينهما وتغير الأحوال وتحول الأوقات (19) ومدار السنين ومراكز النجوم» .

17- (أ) «ولم يكن صعباً على يدك القادرة على كل شيء التي صنعت العالم من مادة غير مصورة[51] ، أن تبعث عليهم جمعاً من الأدباب والأسود الباسلة[52] .

18- وفي المكابيين الثاني يتكلم عن أن خالق العالم سيعيد الروح والحياة برحمته[53] .

18- (أ) «انظر يا ولدي إلى السماء والأرض وإذا رأيت كل ما فيهما فاعلم أن الله صنع الجميع من العدم وكذلك أوجد جنس البشر»[54] .

19- «(1) كل حكمة فهي من الرب ولا تزال معه إلى الأبد (2) من يحصي رمل البحار وقطار المطر وأيام الدهر ومن يمسح سُمْكَ السماء ورحب الأرض والغمر (3) ومن سيتقصى الحكمة التي هي سابقة كل شيء (4) قبل كل شيء حيزت الحكمة ومنذ الأزل فهم الفطنة»[55] .

20- «(8) عدة أيام الإنسان على الأكثر مائة سنة . كنقطة ماء من البحر وكذرة من الرمل هكذا سنون قليلة . في يوم الأبدية»[56] .

21- «(2) الشمس عند خروجها تبشر ببرأها .هي آلة عجيبة صُنع العلي (3) عند هاجرتها تيبس البقعة فمن يقوم أمام حرها . الشمس كنافخ في الأتون لما يُصنعُ في النار (4) تحرق الجبال ثلاثة أضعاف وتبعث أبخرة نارية وتلمع بأشعة تبهر العيون (5) عظيم الرب صانعها الذي بأمره تسرع في سيرها (6) والقمر بجميع أحواله المؤقتة هو نبأ الأزمنة وعلامة الدهر

(50) سفر آرميا 51 : 15.
(51) سفر الحكمة 7 : 17 - 18.
(52) سفر الحكمة 11 : 17.
(53) مكابيين الثاني 7 : 28.
(54) المكابيين الثاني 7 : 28.
(55) سفر يشوع بن سيراخ 1 : 2.
(56) سفر يشوع بن سيراخ 18 : 8.

(7) من القمر علامة العيد . هو نير ينقص عند التمام (8) باسمه سمي الشهر وفي تغيره يزداد زيادة عجيبة»[57] .

22- وفي العهد الجديد ، انجيل متى نجده يتكلم عن الحصاد - بمعنى توعد إبليس والأشرار الذين زرعوا الزؤان - منتهى الدهر وأن الحصادين هم الملائكة ويرسلون أولئك للنار[58] .

وفي فصل آخر من انجيل متى أيضاً يسأل الحواريون المسيح عن منتهى الدهر وعلامات مجيئ المسيح فيقول لهم أن علامة مجيئه مجاعات وزلازل وتضييق الأمم على أمته ، ضيق ليس مثله منذ «أول العالم إلى الآن ولن يكون» . وستزول السموات أو الساعة لا يعلمها إلا الله الأب وحده[59] ومثله مكرر في إنجيل[60] مرقص ، وإنجيل[61] لوقا .

23- وفي إنجيل يوحنا أول فصل منه :

1- في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله .

2- هذا كان في البدء عند الله .

3-كل به كوّن وبغيره لم يكون شيء مما كُوِّنَ[62] .

(ب) **الاستنتاجات** : يجب التنبيه ابتداء إلى أن سفر التكوين هو أهم نص في اليهودية والمسيحية يتعلق بمشكلة أصل العالم ومشكلة الزمن ، باجماع المعنيين بذلك لقدمه ، ولأنه مخصص بشكل متعمد للحديث عن قصة الخليفة بشكل مفصل ، لا يوجد في أي مكان آخر من التوراة أو الإنجيل ، كما أنه مقصود لهذا الغرض ، وليس من خلال حديث عن شيء آخر ، أو للدلالة على شيء آخر ، كما هو واضح في النصوص الأخرى المعروضة سابقاً ، عند التأمل فيها ، ولا يضارعه من حيث هذه المواصفات سوى النصّ الذي ذكرناه عن إنجيل يوحنا (23 أعلاه) . ولكن هذا الإنجيل ، وبالذات هذا الفصل الإنجيلي ، الذي يعرض فكرة الكلمة بمعنى أفلوطيني محدث ، مثار شك ، كما أن البعض يرى أن الإنجيل نفسه لم يكتبه يوحنا الحواري ، بل شخص

(57) يشوع بن سيرخ 43 : 1 - 11.

(58) العهد الجديد، انجيل متى 13 : 24 - 30, 49 - 50.

(59) إنجيل متى 24 : 30 - 35.

(60) إنجيل مرقص 13 : 3 - 33.

(61) إنجيل لوقا 21 : 5 - 31.

(62) إنجيل يوحنا 1 : 1 - 3.

آخر من تلاميذ[63] الأفلوطينية المحدثة ، ومع ذلك فالقول بأنه في البدء كان الكلمة . . إلخ «لا تتضمن معنى محدداً واضحاً عن هل التكوين الذي هو بواسطة الكلمة الأزلية كان أزلاً ، أم في زمان لاحق؟ ولا هل هو صنع من مادة أم إبداع من لا شيء ، ثم إن المشاكل الفلسفية الأخرى التي عالجها اللاهوتيون فيما بعد عن العلاقة بين الله وبين الزمان ، غير مبينة ولو بأية صورة . وعلى العموم «فالكلمة» هنا يقصد بها الابن أو المسيح ، وهو أحد الأقانيم ، فالحدث هنا عن الله وأقانيمه ، والقول أن أقنومه كوّن ، مثل القول أن الله كوّن . فالمشكلة الأساسية باقية وهي غموض هذا النص وعدم تحديده أو توضيحه للمسائل اللاهوتية حول الزمن ، التي ستثار فيما بعد[64] .

فإذا رجعنا إلى نص التوراة ، سفر التكوين ، ومن خلاله أشرنا إلى النصوص الأخرى ودلالاتها نجد المسائل التالية :

أولاً : حول بداية العالم ، ومن أي شيء وجد ، وموقع الزمان من الحل أياً يكن . نجد المعنيين المحدثين هنا يذهبون مذهبين رئيسيين ، الأول أن النصوص أعلاه من سفر التكوين (فصل أول : آية 1 - 3) تعلم الثنائية (dualism) ، ثنائية الله والمادة فهي تتكلم عن خليط من ماء وظلمة قبل بداية الخلق وتسميه (Tehom) أو العمق (The deep) وهو مرادف للكلمة البابلية (Tiamat) وأن فكرة الخلق من العدم لا توجد أبداً في التوراة ، والنص الأقرب إليها هو في المكابيين الثاني (الفصل السابع : آية 28 . ، انظر رقم (18 أعلاه) بينما حكمة سليمان (أو سفر الحكمة) يعلم بوضوح فكرة الصنع الأفلاطونية من مادة غير متعينة (17 أعلاه) وهذا الرأي تؤكد صحته من الإشارة إلى أن آباء الكنيسة الأول مثل جوستين مارتير (Justin Martyr) وكليمنت الاسكندري Clement of Alexandria ، فهموا الخلق بهذه الصورة ، وقالوا أن أطفلاطون أخذ من موسى هذه[65] العقيدة . وسنعود لمناقشة هذا الرأي بعد قليل .

---

(63) (Encyclopaedia Britanica XIII p. 98) ويوارنت. قصة الحضارة - 11 ص 29، ولجيلسون تخريجات على هذا النص.

E. Gilson: History of Christian Philosophy in the middle ages, New York 1955. p. 5 - 6.

(64) في رسالة القديس بولس إلى أهل كورلي فصل أول 16 - 17، وكذلك في رسالته إلى العبرانيين فصل أول 10 - 12، وفي رسالة القديس بطرس الثانية الفصل الثالث 3 - 13، وفي رؤيا القديس يوحنا فصل 10 : 5 - 6 نصوص تحمل آثاراً متأخرة عن الخلق.

(65) Encycl. R. and E. Under Creation Biblical conception.

ثانياً : أن النص المشار إليه يعلّم الخلق من عدم ، وأن الآية رقم واحد تقرر كيفية خلق الكون بشكل عام ، وأنها مفصولة عن الآيات الثانية فما بعد التي تتحدث عن الخلق بشكل مفصل ، وعن جزء منه هو الأرض . ولتأييد هذا الرأي يذهب أصحابه إلى الإشارة إلى نصوص أخرى هي : سفر الأمثال (نص 12 أعلاه) والمكابيين (نص 18 أ) ، وأن النص في سفر الحكمة الذي يعلم الصنع من مادة غير معينة المشار إليه أعلاه ، هو مزيج من فكر يوناني ويهودي وأن فكرة «المادة غير المصورة» في النص ، هي فكرة فلسفية إغريقية خالصة وأنه حتى لو صدقنا ذلك فيمكن التفكير بسهولة أن الله خلق هذه المادة أولاً[66] من العدم ثم منها أوجد العالم .

بينما نجد أن سفر أشعيا (نصوص 13 - 15) ينص على إله أوحد أوجد ما أوجد بفعل حرّ ، وليس في فكرته عن الخلق من لا شيء أي صدى لمادة أولى أو صراع بين نور وظلمة ، أو أي تصور أسطوري عن تقسيم التنين (والإشارة هنا إلى أن تيمات ، الماء قرن بالنص الذي قسمه مردوخ في القصة البابلية للخلق ، التي سنشير إليها بعد قليل[67] .

وملاحظاتي هي الآتية :

1 - إن النصوص المشار إليها في سفر أشعيا ، لا تدل على شيء مما يقوله أصحاب الرأي الثاني ، أو لنقل لا تدل على ذلك بوضوح ، وللقارئ أن ينظر ما تحته خط من تلك النصوص يجد أنها تتكلم عن «صنعتُ» وعن نشر» السموات ، و«جابل الأرض» ومؤسسها ، وشابر السموات ، وهذه الكلمات لا تعني بالضرورة الإيجاد عن عدم ، سواء راجعنا القواميس ، كما هو الحال مع هذه الكلمات في القرآن أيضاً ، أو رجعنا إلى تفاصيل فكرة الخلق اليهودية والمسيحية ، حيث حسب جميع المفسرين ، والكتب المدرسية والتلمودية ، والأدب اليهودي والمسيحي ، أن السموات والأرض وجدتا من الماء ، وليس الماء بمعناه الأرضي ، بل ما كان عرش الله عليه[68] حيث الإيجاد ، وهذا الذي دعا أصحاب

(66) Alexander Heidel: The Bapy*lonian* Gensis, Chicago 1942, P.78 A. M. Henry: Go*dand his* creation, Paris, 1951. B. K. 11 Ch. 7- p. 262.

(67) معارف الدين والأخلاق - السابق - مادة (Creation) .

(68) انظر كتابنا :

The problem of creation in Islamic Thought, Baghdad 1978

حيث فصلنا ذلك وأشرنا إلى المصادر ، وقارنا الفكرة بمثيلتها في قصص الخليقة البابلية والسومرية والمصرية Part 1. Ch. 4

الرأي الثاني يقولون أن الماء نفسه أوجده الله أولاً من شيء . فكلمات ، صنع ، وخلق هنا في نصوص سفر أشعيا تعني إيجادها من حالة سابقة هي الماء ، وتبقى بعدئذ مشكلة من أين جاء الماء؟ وهو ما لا تتحدث عنه نصوص أشعيا .

2- إن الفكر القديم يدل إذا قبلنا النظرة التاريخية والمقارنة مع أفكار الخلق المعاصرة لليهودية وقبلها لا يعرف أبداً فكرة الخلق من عدم ، فعند المصريين القدماء والسومريين والبابليين ، كان هناك الماء أو المحيط ومنه ظهرت الإلهة الخالقة ، ومنه صنعت الأرض والسماوات بأن قسمتها فجف قسم منها كوّن الأرض ، وصعدت أبخرة ودخان مكوّن منه مردوخ أو الإله الخالق - رع ، السموات[69] .

ويمكن القول أن الفكر القديم يضع المادة الأولى أولاً ومنها توجد الألهة (مع المصريين والبابليين) ثم بعد ذلك اعتبرت المادة والله معاً في الوجود وليس أحدهما قبل الآخر ، (في التوراة) ، ثم أصبح الله يتقدم المخلوقات (مع بعض لا هوتيي الأديان الثلاثة)[70] .

3- وما قلناه عن نصوص اشعيا يمكن تكراره مع النصوص الأخرى ، (انظر ما تحته خط في تلك النصوص) .

4- والمشكلة بعد هذا كله تبقى بدون حل ، فسواء كان العالم من مادة أو من عدم ، فليس هنا أية فكرة عن الزمان ، ومشاكله كما نجدها عند اللاهوتيين فيما بعد . فالقول بأن الخلق من عدم قد يفهم بأنه بدون سبق الله للعالم زمانياً ، بمعنى قدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات ، ومعنى ذلك أن الزمان أزلي مع الله . وقد يفهم بأنه مع سبق لله زمني ، أو أن للعالم بداية وأن الزمان من العالم يبدأ ، أي أن الزمان له بداية وحادث .

---

(69) كتابنا أعلاه نفس الموضوع وانظر :

S. N. Kramer: Sumerian Methology Philadelphia 1944. P. 37-41.

وكذلك

J. B. Pritchard: Ancient Near Eastern Text, New Jersey 1955. PP. 3 - 4, Henry Frankfort: Before philosophy, London 1959. PP. 18, 61. 65 ff.

(70) وربما كان هناك استثناء واحد في قصة مصرية للخليقة تدعى «اللاهوت المفيسي» راجع عنها كتاب : ما قبل الفلسفة . الترجمة العربية . ترجمة جبرا إبراهيم جبرا ، بيروت 1960 - ص 71 ، فما بعد . وطه باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ج2 - بغداد 1965 ص 90 , 109 .

وكذلك فإن القول بوجود مادة أولى منها صنع الله العالم ، لا يدل بذاته على أن الزمان أزلي ، إذ قد يقال - كما رأى البعض - أن الزمان يبتدئ مع العالم المتحرك فهو له بداية . ومعنى هذا أن مشكلة الزمان بشكلها اللاهوتي أو الفلسفي ، غير مطروحة في هذه النصوص . وإن كل ما قيل بعد ذلك من مذاهب هو اجتهادات متأثرة بمجمل تكوين الفيلسوف أو اللاهوتي ، وعن طريقها يحمل النصوص وجهة نظره .

وبالفعل نجد أنه في اليهودية والمسيحية كما في الإسلام ، وجد من تبنى المذاهب التالية ، معتبراً أنها أيضاً نفس فكرة اليهودية والمسيحية :

(أ) إن العالم خلق أو صنع من مادة أولى ، وأن العالم المركب المصور وزمانه لهما بداية . فالعالم قديم بمادته ، حادث له أول بتركيبه وزمانه ، يمثل ذلك فيلون اليهودي . وجوستين مارتير وكليمنت الاسكندري ، وإبراهيم بن يحيا[71] وحاليفي .

(ب) إن العالم أزلي بالزمان محدث بالذات ، يمثل ذلك القائلون بالافلوطينية المحدثة ، مثل دينيوس ، وبويس وأويجينا وسيجردي برايان ، وآخرون ممن يرون استحالة اثبات بداية للزمان من الرشديين الغربيين ، وسواهم مثل ديكارت وأوكام[72] .

(ج) الخلق من عدم ، والزمان له بداية هي بداية العالم نفسه ، وقبل العالم لا يوجد زمان ، والله ليس في زمان ، والإرادة تخصص وقتاً دون آخر ، مع أدلة عند بعضهم لإثبات استحالة عدم تناهي الزمان في الماضي . يمثل ذلك أوغسطين[73] ويحيى النحوي[74] ، والفيومي[75] وبرنار ودوفرني والكسندر أوف هاليس وبونفنتورا وروجر بيكون وجون دنس[76] سكوت .

---

(71) بحثنا : مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى ، مجلة كلية الآداب/الكويت ، العدد الثاني 1972 ص 145 ، 150 ، وكتاب :

Judah Halievi "Kitab al-Khazri". Ed. H. Hirshfeld, London 1931. pp. 220. 14 - 15.

(72) عن أوكام : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . القاهرة 1946 ، ص 242 فما بعد ، وعن ايكارت . ص 223 .

(73) أنظر مذهب أوغسطين فيما بعد من هذا البحث .

(74) عن يحيى النحوي مع مقارنته بالغزالي في رد الأول على حجج بروقلس في قدم العالم : بدوي : مهارجان الغزالي في دمشق 1961 ، طبع القاهرة 1962 ، ص 89 فما بعد .

(75) الفيومي : الأمانات والاعتقادات ، ليدن 1881 ، ص 157 على الخصوص .

(76) يراجع يوسف كرم - السابق - أو أي كتاب على الفلسفة الوسيطة . مثل جيلسون أودي ولف أوكوبلستون - راجع بحثنا السابق - عند الكلام عن كل من هؤلاء في الكتب المذكورة .

(د) القول بأن العقل تتعادل عنده فكرة وأدلة حدوث العالم وبداية زمانه ، وفكرة قدم العالم بالزمان ، ولكن العقيدة ، والكتب المقدسة صريحة في القول بالخلق من عدم وبداية الزمان . يمثل ذلك موسى بن ميمون[77] والبرت الأكبر[78] وتوما[79] الاكويني .

ثانياً : أما المسألة الثانية التي في سفر التكوين فهي أن الله في أزلية ، أو لنقل أزلي أبدي (eternal) كما هو واضح ما خطه أسود في تلك النصوص ، ونجد استعمالاً صريحاً لكلمة الأزل والأبد ، والأزلية ، والدهر .

ثالثاً : والمسألة الثالثة : هي مفهوم الزمان في هذه النصوص ، ففي سفر التكوين يتكلم عن ايجاد العالم في ستة أيام ، مع أن اليوم باعتبار الشمس والكواكب دالة عليه ، أي اليوم الدنيوي المعروف لدينا لم يوجد إلا في اليوم الرابع مع صنع الشمس والكواكب والقمر (نص رقم 1 آية 14 - 19) ، بينما يتحدث النص عن يوم أول وثان وثالث أوجد فيها الله جملة أشياء ، كذلك فإن النور وجد في اليوم الأول ، نور بدون كواكب ولا نيران!! وواضح أنه ليس النور العادي ، بل هو ضد للظلمة التي كانت ترفرف على وجه المياه . وقد أشار الكسندر هايدل إلى أنه في كلا القصتين البابلية والتوراتية ، نجد أن الضوء (The light) يخلق قبل السماء[80] والأجسام السماوية . كذلك فمن الغريب أن يوجد الله النباتات والبحار في اليوم الثالث قبل خلق الشمس والكواكب بيوم ، الذي هو الرابع ، مع أنه لا توجد تلك بدون هذه! .

إن هذا يثير مشكلة معنى اليوم ، ومعنى الأيام الستة ، وهي قضية أعلن أوغسطين أنها سر لا يمكن أن يعرفه أحد[81] . وثمة نصان يدلان على أن اليوم عند الله ألف سنة[82] في أيامنا ، وعلى أساس ذلك ذهب البعض إلى أن زمن خلق العالم استغرق ستة آلاف سنة[83] .

---

(77) كتابه : دلالة الحائرين ، وسنشير إلى هذا فيما بعد .

(78) عن البرت يوسف كوم عند الكلام عنه .

(79) انظر كلامنا عنه في آخر البحث .

(80) هايدل السابق - ص 97 ، وكريمر - السابق- ص 37-41 .

(81) أوغسطين عند عرضنا لمذهبه ، وقد أشار توما الأكويني إلى علاقة النباتات بالشمس مع تقدم خلقها علينا في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» كما سيبين عند عرض رأيه مفصلاً في كتاب آخر .

(82) مزامير 4:90 ، ورسالة بطرس الثانية 8:3 .

(83) الشهرستاني : الملل والنحل : القاهرة 1956ج1 ص 20 .

وهذه المشكلة ستواجهنا عند معالجة الفكرة القرآنية ، وسوف نرى أن البعض يحاول أن يتخلق من مفكرة وجود زمان أو يوم قبل بدء العالم ، كما سيذهب آخرون إلى أن معنى الستة أيام أنه قبل الزمان الذي لهذا العالم كان يوجد زمان وأمنة .

والخلاصة النهائية ، أن مشكلة الزمن لم تكن مطروقة بشكلها الفلسفي أو الذي عرفناه على يد اللاهوتيين فيما بعد . وأن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والزمان وعلاقة الله بهما بشكل غير محدد ، مما ترك مجالاً للمذاهب الاجتهادية فيما بعد .

ثانياً: في القرآن والحديث

(أ) النصوص : وتتعلق بشيئين ، نصوص عن أصل العالم وكيف أوجده من مادة أم من عدم؟ وأخرى ، تتعلق بفكرة الزمان ، أو اليوم ، وهل الله له زمان أم ماذا؟

والنصوص الأولى ضرورية ، كما فعلنا مع التوراة والإنجيل ، حتى نتبين كيف أثيرت مشكلة وجود الله ووجود العالم وبالتالي يسهل الوصول إلى تصور القرآن للزمنية واللازمنية ، وبدء الزمان أم عدم بدايته وهكذا . وهذه النصوص هي :

1- «وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»[84] .

2- «قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً وذلك رب العالمين ، وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين ، فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم»[85] .

3- «أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كلّ شيء حي أفلا يؤمنون»[86] .

---

(84) قرآن 11 :7 .

(85) قرآن 41 : 9 - 12 .

(86) قرآن 21 : 30 .

4- «ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل»[87] .

5- «هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم»[88] .

6- «فاطر السموات والأرض . . . . ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[89] .

7- «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»[90] .

8- مجموعة كبيرة من الآيات يتكرر فيها استعمال الأفعال التالية بشأن إيجاد السماء أو الأرض أو النجوم والأفعال هي :

جعل[91] ، بنى[92] ، رفع[93] ، خلق[94] ، مدّ[95] ، طحا[96] ، صوّر[97] ، نصب[98] ، سوى[99] ، وأرسى[100] . وكذلك نجد اسم الفاعل «مصوّر»[101] و«بارئ»[102] و«فاطر»[103] ، و«خالق»[104] .

---

(87) قرآن 6 : 102 .

(88) قرآن 57: 3 .

(89) قرآن 42 :11 .

(90) قرآن 36 : 81 , 6 : 73 ، 2 : 17 ، 3 :47 ، 59 .

(91) قرآن 77 : 27 , 6 : 1 ، 14 ، 73, 101 .

((92 قرآن 91 : 5-6, 50 : 5-6 .

(93) قرآن 88 : 18-20, 10: 13. 3-16 .

(94) بمعنى خلق آدم من شيء . قرآن 7:32 ، وانظر عن مواضع الآيات الأخرى ص 34 من كتابنا بالإنجليزية - السابق - أما عن خلق بصدد السموات والأرض فهي : قرآن 25 : 59, 10 : 3 .32 : 4-5 , 11 : 7 , 96 : 1, 7 :54 .

(95) قرآن 50 : 7 , 15 : 16 - 20 .

(96) قرآن 91 : 5 - 6 .

(97) قرآن 64 : 3 , 3 : 6 .

(98) قرآن 88 : 18 - 20 .

(99) قرآن 79 : 27 - 33 .

(100) قرآن 27 : 33 .

(101) قرآن 59 : 24 .

(102) قرآن 2 : 54 , 59 : 24 .

(103) قرآن 35 : 11 , 36 : 15 , 42 : 11 .

(104) قرآن 59 : 24 .

كما نجد كلمة «بديع» بمعنى اسم الفاعل[105] .

9- «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون»[106] .

10- «تعرج الملائكة والروح إليه في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة»[107] .

11- «ويستعجلونك بالعذاب ، ولن يخلف الله وعده وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون»[108] .

12- «تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ، وهو الذي جعل الليل والنهار ، خلفة لمن أراد أن يذّكر أو أراد شكوراً»[109] .

13- «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها ومالها من فروج»[110] .

14- «ولقد زيّنا السماء بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين واعتدنا لهم عذاب السعير»[111] .

15- «وجعلنا الليل والنهار أيتين فمحونا أية الليل وجعلنا أية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب ، وكل شيء فصلناه تفصيلاً»[112] .

16- «الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً ، إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون»[113]

17- «وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون»[114] .

---

(105) قرآن 6 : 101 , 2 : 117 .

(106) قرآن 32 : 5 .

(107) قرآن 70 : 4 .

(108) قرآن 22 : 47 .

(109) قرآن 35 : 61 - 62 .

(110) قرآن 5 : 6 .

(111) قرآن 67 : 5 .

(112) قرآن 17 : 12 .

(113) قرآن 40 : 61 .

(114) قرآن 21 : 33 .

18- «ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى . . .»[115] .

19- «وسخّر لكم الشمس والقمر دائبين وسخّر لكم الليل والنهار»[116] .

20- «هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون ، إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون»[117] .

21- «أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير»[118] .

22- «ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب»[119] .

23- آيات عديدة يستعمل القرآن فيها كلمات دالة على الوقت والحين والدهر والميقات والأن والسرمد والأجل واليوم والساعة والأمد والمدة[120] .

24- وفي الحديث النبوي ، نجد أحاديث كثيرة ، مثل حديث إن الله كان قبل كل شيء ، أو بصيغة ثانية أنه ليس قبله شيء ، ثم خلق الكون وعرشه على الماء ، وحديث : إن الله خلق ما خلق من ماء ، وحديث أن الله كان في عماد ، وحديث القلم ، وحديث العقل ، كأول شيء خلق ، وحديث يفصل ما خلق الله[121] في كل يوم من أيام الخلق .

(ب) الاستنتاجات : نحيل القارئ إلى كتابنا «مشكلة الخلق» ، الذي أبنا فيه موقف القرآن والحديث والتفسير ، من المشكلة ، مقارنين ذلك باليهودية والمسيحية ، وتراثهما ، راجعين إلى فكرة أصل العالم عند المصريين القدامى والبابليين ، واليونانيين ، وكذلك موقف اللاهوتيين

---

(115) قرآن 31 : 29 .

(116) قرآن 14 : 33 .

(117) قرآن 10 : 5 - 6 .

(118) قرآن 46 : 33 .

(119) قرآن 50 : 38

(120) سبقت الإشارة إليها في القرآن فيما تقدم .

(121) درست هذه الأحاديث وسواها في الفصل الثاني من القسم الأول من كتابنا (Problem of Creation) السابق .

والفلاسفة من المشكلة بكل أبعادها الدينية وسواها . وللقارئ على الخصوص أن يراجع الفصل الأول من القسم الأول ، حيث أوضحنا في ذلك الفصل أن القرآن إذا درس في جميع نصوصه ، ومن خلال نظرة كلية ، يدل على الصنع من مادة أولية هي الماء ، وأن النصوص أعلاه ، 3 , 6) (1 , 2 مأخوذة معاً تعطي بشكل عام - مع فروق أشرنا إليها في الفصل الرابع من القسم الأول - شبيه قصة الخلق في سفر التكوين ، وأن المفسرين - الفصل الثالث من القسم الأول - استعانوا بسفر التكوين والإسرائيليات لوضع التفاصيل للصورة القرآنية .

2- كما أن الأحاديث المذكورة أعلاه (نص 24) تعطي التفاصيل المطلوبة نفسها ، وتعكس أيضاً نفس عناصر الصورة القرآنية - التوراتية - الفصل الثالث من القسم الأول من كتابنا المذكور .

3- وأن النص(4) لا يدل على الخلق من عدم إلا اجتهاداً[122] وأن (النص 5) لا يدل على الأولوية الزمانية أو السبق الزماني[123] لله على العالم . وأن (النص 7) لا يفيد بنفسه معنى الإرادة المخصصة للأوقات حسب ما يريده المتكلمون في قولهم بالخلق في زمن لاحق وبداية[124] للزمان ، وخلق من عدم .

4- وأن الكلمات المستعملة في الآيات (نص 8) مثل بنى ، بسط ، أرسي إلخ تعني لغوياً وحسب المعنى القرآني المحدد فيها ، إيجاد شيء من شيء ، وكذلك الكلمة «خلق» و«بديع» لأن النصوص (1 , 2 , 3) التي تفصل مجمل ما خلق ، وكيف خلق هذا الشيء

---

(122) طالما أن كلمة «خلق» فيه غير محددة المعنى ، فإن أولئك الذين يؤمنون بقدم المادة يمكن أن يفسروها بمعنى الصنع والتنظيم لا الخلق من عدم .

(123) «الأول» و«الآخر» صفتان لله ، وأنواع السبق بين شيئين عديدة ، ويمكن أن يفسرها القائلون بقدم المادة ، بمعنى الأولوية بالشرف أو بأي أنواع السبق المعروفة عدا السبق بالزمان ، مثل السبق الذاتي لا الزماني ، وهذا ما ذهب إليه جملة من القدامى مثل ابن رشد ، والرازي المتكلم ، وابن سينا والطوسي والغزالي على سبيل النقل ، والفارابي بوجهة القدميين إننا إذا فهمنا الأول بمعنى السبق بالزمان فمعناه قدم الزمان وما فيه يتحرك والحركة . انظر المصادر كاملة في كتابنا «مشكلة الخلق» بالإنجليزية . قسم أول . فصل أول ص 16 - 17 ، وحواشيهما .

(124) يستند هؤلاء على مثل هذه الآية للقول بهذه الفكرة ، ولكن ليس في هذه الآيات دلالة كافية على ما أرادوا . والآيات التي تتكلم عن «كن» فيكون ، تتحدث عن خلق السموات والأرض ، ومعلوم بدلالة آيات ذكرناها سابقاً إن خلقهما من ماء ودخان أي من شيء ، وبما أن الخلق من عدم ليس فكرة سهلة على الذهن فلو كان المراد هذه الفكرة لجرى التأكيد عليها بوضوح وتفصيل . راجع التفاصيل : كتابنا - بالإنجليزية - الموضع السابق ص 19 .

أو ذاك (سماء ، أرض إلخ) وباجماع المفسرين والمؤرخين واللاهوتيين والفلاسفة - كما أوضحنا بالتفصيل في كتابنا قبلاً - تتكلم عن إيجاد السماء والأرض من الماء ، ومن الدخان الذي صعد منه .

5- وما قلناه عن اليوم والستة أيام مع اليهودية والمسيحية ، يمكن قوله هنا ، فقد أوضحنا في الفصل الثالث من القسم الأول من كتابنا جملة من أقوال المسلمين (لاهوتيين ، ومفسرين إلخ) لمعنى اليوم ، قبل اليوم الشمسي ، وهل يدل ذلك على زمان قبل زمان العالم ، ولماذا الستة أيام؟ ونظراً لأهمية ذلك لموضوع التصور الديني لمعنى الزمان نلخص هنا بعض ما قلناه هناك :

واضح من عدة آيات أن خلق العالم استغرق ستة أيام (نص 1 , 2 , 22) الأرض في يومين وما فيها في يومين والسماء في يومين (نص 2) . وعلى عكس سفر التكوين لم يسترح (take rest) في اليوم السابع (نص 21 , 22) ولكنه استوى على العرش لحكم العالم وتدبيره ، واليوم هنا يساوي ألف سنة من يومنا المعروف (نص 9 , 11) . ونجد عند المفسرين والمؤرخين اختلافات حول متى بدأ الخلق السبت أم الأحد . وهل هو في ستة أيام أو سبعة . ويوردون عديد الأحاديث عن الرسول صلى اله عليه وسلم في هذا الصدد[125] وما يستحق التنويه أن معظم المفسرين يقولون بالخلق من عدم وبداية الزمان ، والصعوبة التي تظهر من الاعتقاد بأن الخلق استغرق مدة أي كان في الزمان ، أنه في هذه الحالة يكون الزمان موجوداً قبل وجود ما خلق فيه ، ولحل هذا الإشكال لجأ هؤلاء إلى القول بأن الزمان خلق مع خلق العالم ، (السماء والأرض) . وهذا هو موقف اللاهوتيين القائلين بحدوث العالم حدوثاً زمانياً كالغزالي وآخرين قبله وبعده[126] . ولكن البعض فسروا الآيات بمعناها الحرفي مؤكدين أنها تدل على وجود الزمان قبل وجود العالم مثل الفارابي[127] وابن رشد[128] . ويرى ابن تيمية أن هذه الآيات تدل على أنه قبل الزمان

(125) انظر كتابنا بالإنجليزية ، قسم أول . الفصل الثاني ص 57 فما بعد مفصلين هذه الأحاديث ، وفصل (3) ذاكرين آراء هؤلاء المفسرين والمؤرخين مع كامل المصادر والاستنتاجات .

(126) كتابنا : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد 1967 ، القسم الثاني كله ، وبداية القسم الثالث ، والفصل الرابع منه أيضاً .

(127) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين . نشر ديترشي . ليدن 1896 ص 25 .

(128) ابن رشد : فصل المقال . ص 13 ، والكشف عن مناهج الأدلة . . ص 89 فما بعد ، كلاهما ضمن (فلسفة ابن رشد) نشر مولر . ميونيخ 1859 .

الذي نعرفه كان هناك زمان آخر ومادة أخرى ، وعرش ، وماء ودخان[129] .

وفيما يخص «اليوم --- البعض مساوياً لألف سنة من أيامنا ، ولو أنه في ذلك الوقت لم يكن هناك يوم بمعنى الليل والنهار وهذا هو رأي تفسير الجلالين وابن عباس ومعظم علماء الأمة[130] . ويرى الزمخشري أنه يوم مثل اليوم الذي نعرف وهو رأي مجاهد والحسن البصري[131] . ويرى الطبري في تاريخه ومثله صاحب المنار أن هذه الأيام لا يعقل أن تكون مثل أيامنا لأنها إنما وجدت بعد خلق السموات والأرض . أو أنه لذلك ليس هناك يوم أو ليل أو نهار ، بل نسميها أياماً لأن الله سماها بذلك . ويرى الزركشي مثل هذا ، ويقول إنها أيام تقديرية[132] .

وقد واجه المفسرون مشكلتين في هذا الصدد : الأولى : لماذا اختار الله أن يخلق العالم في مدة زمنية ، بدلاً من أن يوجده في الحال (instantaneously)؟ الثانية : ولماذا ، في ستة أيام بالذات؟ وقد قدموا عدة تفاسير أو تبريرات عن السؤال الأول : إن الخلق في زمن دليل على إرادة الله الحرة ، وهو اختيار البيضاوي[133] ، ولكن الكازروني يثير تساؤلاً وعدم قناعة بهذا ، إذا لماذا يكون الخلق في مدة أدل على حرية الإرادة من الخلق في الحال[134] .

ويذهب سعيد بن جبير إلى أن الله خلق في فترة ليعلم عباده[135] الرفق والتثبت . ويرى

---

(129) ابن تيمية : مجموعة تفسير ابن تيمية «نشر عبد الصمد شرف الدين . يومي 1954 ص 241 - 242 ورسائل ابن تيمية» المنار . القاهرة 1341 - 1349 . الجزء الخامس . ص 177 ، وابن سينا : تسع (130) السيوطي . تفسير الجلالين . نشر محمد علي هاشم ، 1284 ، ص 160 تفسير ابن عباس . مطبعة الهاشمي 1285 ، ص 232 176 . ، والقرماني : أخبار الدول وآثار الأول . دار السلام . ، 1282 : ج1 ص4 .

(131) الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل ، بولاق ، 1318 ج 2 ص 982 ، والقرماني - السابق - ج 1 ص4 .

(132) الطبري : تاريخ الطبري . دار المعارف 1960 ، ج 1 ص 24 - 25 ، ورشيد رضا : تفسير المنار ، القاهرة 1387 ج 8 ، آية 53 سورة الأعراف . والزركشي : البرهان في علوم القرآن . نشر محمد أبو الفضل إبراهيم 1957 ، ص 124 .

(133) اختار هذا البيضاوي : تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» . القاهرة 1912 . ج 3 ، ص 12 .

(134) الكازروني : حاشية علي البيضاوي ، القاهرة 1912 ج3 ص 12 .

(135) الزمخشري - السابق - ج 2 . ص 982 .

الرازي في «تفسيره» أن الخلق في مدة هو ما قدرته إرادة الله التي وضعت لكل شيء مكانه وزمانه ، كما أن الخلق في لحظة ، ربما أعطى انطباعاً أن وجود العالم[136] . هو مجرد صدفة .

أما عن السؤال الثاني لماذا ، ستة أيام؟ ، فالزمخشري يتجاهل المشكلة ، ويقول إن هذا راجع إلى حكمة الله ، ومثله عدد ملائكة النار وعدد حملة العرش وعدد الشهور[137] وعدد السماوات . ويعزو الرازي ذلك العدد إلى سبب تاريخي ، لأن هذا العدد ذكر في التوراة وكان العرب على صلة باليهود ، وكان الله يريد أن يقول اعبدوا الله الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه خلق الأرض والسماء في ستة أيام[138] . وأخيراً فهناك مسألة عدم تعب الله بعد الخلق وعدم الراحة كما في اليهودية ، في اليوم السابع ، فإن التفسير المعتاد ، أن هذا التصوير التوراتي يتعارض مع فكرة الإسلام عن قدرة الله[139] . و كان بعض الباحثين الغربيين مثل جولد تسيهر وكاش (Katch) وكوتين يفسرونها تفسيرات أخرى[140] .

6- **والاستنتاج السادس** هو أنه وكما حصل للنصوص اليهودية ، انقسم المسلمون إلى مذاهب في هذا الموضوع ، محاولين الاستناد إلى هذه الآية أو تلك ، لتأييد وجهة نظرهم ، وهذه المذاهب ستكون موضع عنايتنا فيما سيأتي من هذا البحث ، ونكتفي هنا بتعدادها ، بقدر ما يتعلق الأمر بفهمها للنصوص السابقة :

1- إن القرآن يعلّم الخلق من لا شيء وابتداء الزمن ، بينما الله أزلي ولا بداية له ، وهم يأخذون بفكرة أن العالم وجد من الماء ، ولكنهم يضيفون أن الله خلق الماء نفسه من لا شيء .

---

(136) الرازي : مفاتيح الغيب . القاهرة 1309 ، ج 4 ص 217 .

(137) الزمخشري - السابق - ج 2 ص 282 .

(138) الرازي - السابق - ج 4 ص217 .

(139) ابن عباس - السابق - ص 237 ، ومحمد عبده : تفسير جزء عم . القاهرة ، 1322 ، ص 50 ، ويعتبر جميعالمذاهب اجتهادية ، كتاب سليمان دنيا : محمد عبده بن الفلاسفة والمتكلمين . القاهرة 1958 ، ص 8 .

(140) التفاصيل - كتابنا بالإنجليزية - ص134 جولدتسيهر : العقيدة والشريعة ، الترجمة العربية ، القاهرة 1659 ص 26 ، وكاش وكوتين كتابيهما على التوالي .

Katch: Judaism in Islam. New York, 1956. P. XXI. XXII; Goitein: Jew and Arabs, New York. 1955 p. 40.

وهو رأي معظم المحدثين والمفسرين والفقهاء واللغويين ، والمتكلمين وبعض الفلاسفة[141] .

2- إن القرآن يعمّ الصنع من مادة موجودة قبل الخلق ، وكذلك إن الزمان والعرش موجودان مع الله (استناداً على النصوص 1 , 2 , 3 السابقة) . وهو رأي الفارابي ، وابن رشد وابن سينا[142] .

3- إن الله خلق الأشياء من عدم نسبي ، أو من مادة غير متعينة بمعنى «المعدوم» عند المعتزلة ، وهذا ما ينسبه قدماء وباحثون محدثون للمعتزلة ، وهو غلط تام ، كما أثبتنا في القسم الثاني ، الفصل الأول من كتابنا ، والمعتزلة يقولون بنفس فكرة[143] الفريق الأول السابقة .

4- الخلق الأزلي بالزمان ، المحدث بالذات ، على أساس نظرية الفيض ، مستندين إلى آيات وأحاديث[144] .

5- الخلق كنوع من التنظيم لحالة أولى غير معينة أو سديمية ، يمثل ذلك الرازي الطبيب وطنطاوي جوهري والكواكبي ، ورشيد رضا وآخرون[145] .

6- الخلق الدائم ، إن فعل الله أزلي ، وإن نصوص القرآن تدل على أنه قبل هذا العالم زمان ومادة «وعرش إلخ ، ولذلك فإن القرآن يعلم وجود عوالم قبل عالمنا هذا وبعده لا متناهية كل منها حادث وزمني ، ولكنها سلسلة لا نهائية ، وهكذا دائماً الله فاعل . وهو رأي ابن تيمية[146] ، ومال إليه متكلمون متأخرون ، وواضح هنا أن جميع هذه المذاهب اجتهادية ، ولا يملك أيٌ منها دليلاً كافياً شافياً من النصوص ذاتها .

---

(141) أشرنا إلى عشرات المصادر والأسماء الممثلة لهذا . كتابنا - بالإنجليزية - قسم أول ، ص 86 ، وحواشيها ، والقسم الثاني في كل فصوله .

(142) أشرنا إلى مصادرهم فيما سبق .

(143) فصلنا ذلك في القسم الثاني من كتابنا بالإنجليزية - الفصل الأول .

(144) التفاصيل - كتابنا السابق - ص 92 فما بعد .

(145) كذلك ص 94 فما بعد .

(146) كذلك ص 95 فما بعد .

7- وكما قلنا عن اليهودية والمسيحية ، يمكن أن نقول هنا بأن نصوص القرآن سواء مالت إلى الخلق الزماني ، أو القدم الزماني والحدوث الذاتي ، أو أي تصور تذكره هذه المذاهب ، تبدو - مع ذلك - غير معنية أو مهتمة بمشكلة الزمن ، ومتعلقاتها بالمعنى الذي يثيره اللاهوت والفلسفة فيما بعد . إن القرآن لا يتعامل مع مشكلة أصل العالم ، والزمان ، بطريقة فلسفية ، كما أنه لا يفصل أو يعطي انتباهاً للمشاكل الفلسفية التي سنعرفها فيما بعد على يد المتكلمين والفلاسفة ، فمثلاً عندما يقرر القرآن : أن الله خلق السموات والأرض من ماء أو دخان (نص 1 , 2 , 3) لم يذكر ما إذا كان الماء والدخان أزلي مع الله أم له بداية في الزمان . ونفس الشيء يصدق مع أمر الله «كن» (نص 7) حيث أن القرآن لم يسأل ما إذا كانت الإرادة أزلية أم محدثة؟ وبالنتيجة فلا تبدو أن هناك مشكلة أيا تكن ، وكذلك عندما يقرر القرآن فكرة الخلق الزمان فإنه قرر أن العالم خلق في ستة أيام ، ولكنه لا يذكر لنا ما طبيعة هذه الأيام ، وكيف يكون يوم بدون الكواكب أو السموات . ونفس الشيء مع فعل الله ، القرآن لا يقول ما إذا كان الله فاعلاً خالقاً دائماً أم لا .

والخلاصة أن فكرة الزمان ، تظهر هنا بعيدة عن إطارها اللاهوتي والفلسفي وتعقيداتها المثار فيما بعد .

الفصل الثالث

فكرة الزمـــان

بدايات نحو فهم فلسفي للزمان (قبل أفلاطون):

1- في الفكر الميثولوجي الشرقي:

يصعب على الباحث أن يجد شيئاً محصلاً عن فكرة الزمان أسطورياً ، وحتى عند الفلاسفة قبل أفلاطون ، وأنا أقصد في الواقع تصوراً للزمان ، وليس لقصص الخليقة الأسطورية عند وادي الرافدين والنيل ، أو البحث الذي قدمته المدارس الطبيعية عن معنى الوجود وأصل الأشياء . ففيما يخص المصريين لم أحصل على شيء ، بشأن تصورهم للزمان ، كل ما وجدناه قصصاً عن الخليقة ، تذكر أن هذا الإله أو ذاك ، الذي يرمز لمظهر من مظاهر الطبيعة وقواها ، ظهر أو تولد من الماء «نون» ورتب هذا المحيط أو الماء مكوناً الأرض والسماء ، بالشكل الذي عرفناه[147] ، فيما بعد عن التوراة ، سفر التكوين .

أما عن وادي الرافدين فنجد إلى جانب قصة الخليقة ، التي تشابه قصة الخلق المصرية والتوراتية في تأكيدها على وجود الماء وظهور أزواج عنه ستة ، ترمز لقوى الطبيعة ، بشكل آلهة ، وتقسيم مردوخ أو انليل أو سواه للتنين الذي هو تيمات رمز المياه الأصلية ، وثوران أبخره كونت منها السماء ، وخفاف قسم من المياه كونت منه الأرض الخ ، أقول بالإضافة إلى هذا ، نجد أن أول ما خلق أو كوّن هو النور ، بينما تكونت النجوم والشمس الخ ، في فترة لاحقة[148] . ولكن أين فكرة الزمان هنا؟ في كتاب «ما قبل الفلسفة» يوجد كلام قليل عن تصور الفكر الميثولوجي للزمان مفاده ما يلي :

---

(147) (H. Frankfort op. cit. p. 61) وكذلك : (J. Brichard, op. cit. pp. 3-4) طه باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة - السابق - ج 2 ص 90 ، 109 .

(148) Alexander Heidel op. cit. p97.

أنه إذا كان الفكر الحديث يفهم المكان كصورة متجانسة ، كنظام من العلاقات الوظيفية بين الظواهر الطبيعية فيفترض أنا لمكان غير محدود ، مستمر ، متجانس ، وهذه الصفات لا نعرفها بمجرد الإدراك الحسي ، فإن الفكر البدائي يعجز عن استخلاص فكرة للمكان من تجربته للمكان ، إن الصور الذهنية للمكان لدى الإنسان البدائي هي صور مظاهر محسوسة ، تشير إلى أماكن أو مواقع لها خصائص عاطفية ، وكأنها شيء حي ، فهي مسالمة أو معادية ، مألوفة أو غريبة ؛ إن الإنسان الأول حين يواجه مشكلة ذهنية ضمن تعقيدات الحياة ، فإنه يدخل العوامل العاطفية والمشيئية ، النتائج التي يبلغها حينئذ ليست أحكاماً نقدية ، بل صوراً مركبة . إن الفكر الميثولوجي يجد علاقات سببية ، فيما نعده نحن اقترانات فكرية ، إن كل شبه أو تماس في المكان أو الزمان يعتبره علامة سببية بين هذين المتشابهين أو المتماسين ، وفي كتابنا «من الميثولوجيا . . .» أوضحنا كيف أن مبدأ الذاتية عند البدائيين كان يتجاوز ما نعرفه الآن بمعنى أن اسم الشيء أو أية صفة له ، أو كل ما يدل عليه ، كالشعر ، أو الظفر ، أو الاسم ، أو الرسم ، الخ . . . تقوم مقام الشيء ، وعلى هذا الأساس تقوم عمليات السحر والتخليص من الأمراض وعقاب المجرمين الخ . .(149) وعلى الأساس نفسه تصور الفكر الميثولوجي ، المكان والزمان ، فعند المصريين إن الخلاق خرج من مياه الهيولي وأقام رابية صغيرة ، في معبد الشمس في هليوبوليس ، ولكن أي معبد عندهم له قدسية مثل تلك الرابية ، وكل إله هو منبع لقوة الخلق ، وهكذا أدّعي أن كل معبد في ممفيس وطيبة وهرمنيس الخ ، ينص صراحة على أنها الرابية الإلهية الأولى ، وكذلك كل قبر ملكي مطابق للرابية الأولى ، على شكل هرم يرمز للرابية ، باعتبارها منبع الخليقة ، وبالتالي فالقبر ، الذي سيقوم منه الميت ، هو الآخر منبع حياة! إن مشاركة أي شيء لشيء آخر حتى في الشكل أو الوظيفة الخ تعتبر مشاركة في الجوهريات أيضاً(150) .

وما قيل في المكان يقال في الزمان ، ولذلك فإن «الفكرة الميثولوجية عن «الزمان» كأختها عن «المكان كيفية ومجسمة ، لا كمية ومجردة . إن الفكر الميثوبي (الميثولوجي) لا يعرف الزمان كبقاء متساوق ، أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية ، فالإنسان الأول لم يعرف فكرة الزمن التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كما لم يعرف فكرة الزمن التي تشكل إطار التاريخ لنا ، إنه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمن(151) من تجربته للزمن» .

---

(149) كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة . الكويت 1973 الفصل الثالث ص 17 فما بعد .

Hobhuse: Morales in Evolution. London, 1951 pp. 374 - 385, 439.

(150) هنري فرانكفورت - ما قبل الفلسفة - الترجمة العربية ، السابقة ، ص 33 - 36 .

(151) كذلك ص 36 .

وكما قال ارنست كاسيرر ، إن كل مرحلة من مراحل عمر الإنسان - الطفولة ، المراهقة الخ ، هي زمن ذو صفات خاصة به عند الفكر الميثوبين «الزمن البيولوجي» ، الزمن هنا مرتبط بمنظار بشري ، تعاقب الفصول وحركات الأجرام السماوية تسير وفق خطة مماثلة لخطة حياة الإنسان ومرتبطة بها . إنها ليست ظواهر طبيعية بمعنى الكلمة ، أنها بالأحرى مرتبطة بقوى وارادات مشيئية عليا ، للآلهة ، أو لقوى معينة ، وأكثر من هذا أن مراحل الزمن ، تعاقب الفصول ، الشروق والغروب للشمس ، تفاوت طول الليل والنهار ، ليست عملية طبيعية أو تعاقباً تلقائياً ، بل هي تشير إلى صراع بينها ، إلى صراع درامي ، الشمس كل صبح تهزم الظلام والهيولي كما هزمتها يوم الخليقة الأول ، وكما تهزمها في يوم رأس السنة ، وهنا كما وجدنا أن كل المعابد والمقابر الملكية تمثل الرابية ، وتمثل التئاماً في المكان . فكذلك كل شروق وكل رأس سنة بالسنة للشرق الأول في أول صبح للخليقة ، ولما كان الأمر يهم الإنسان ، لأن هنا معركة بين كل شروق وغروب ، لا يقف الإنسان متفرجاً ، لأن الفصول ، والدورات الزمنية تهمه ، ولذلك يشاركه في انتصارها على أعدائها بالطقوس والاحتفالات رأس كل سنة وفي مناسبات معينة فتتخاض معارك رمزية أو صورية عن طريق التمثيل والاحتفالات . مثل احتفالات البعث ، في أثناء مسيرة أوزيرس الكبرى . . . الخ . . كذلك فإن الإنسان البدائي يربط بين الأحداث الاجتماعية «مثل تتويج ملك» وبين الأحداث الكونية ، فمثلاً يؤجل في مصر وبابل هذا التتويج إلى أن يروا بداية جديدة في دورة الطبيعة تبشر بالخير . . . ومعنى هذا الربط أن الزمن للإنسان البدائي «لم يكن اطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة . . . وهنا كما في موضوع المكان ، نجد أن هناك «مناطق» معينة من الزمان تحتجب عن التجربة المباشرة فتثير الفكر التأملي . هذه المناطق هي الماضي البعيد والمستقبل . كلاهما قد يمسي نموذجياً ومطلقاً ، فيقع خارج نطاق الزمن . فالماضي المطلق لا يبتعد ، ولا نحن ندلو من المستقبل المطلق شيئاً فشيئاً . . . . فالمستقبل لدى اليهود نموذجي مطلق ، أما لدى المصريين ، فالماضي هو النموذجي المطلق ، وليس بوسع أي فرعون أن يأمل أكثر من تحقيق أحوال «كتلك التي كانت في زمن «رع» في بدء الخليقة» [152] .

ونجد في بعض قصص الخليقة المصرية والبابلية ، عناصر كثيرة مما ذكرناه عن سفر التكوين ، مثل «الراحة» فهي موجودة في «اللاهوت الممفيسي»[153] . كما نجد في أسطورة «اينوما اليليش»

(152) كتلك ص 39 وما قبلها .

(153) كتلك ص 75 .

البابلية ، إن مردوك بعد أن يصنع السماء والأرض من الماء يضع أبراجاً من النجوم تعيّن ببزوغها وأفولها السنة والشهر واليوم ، المشتري ليحدد «واجبات» الأيام وأوقات ظهورها ، حتى لا يخطئ أحد منها - أي الأيام والأوقات تأمّل - موعده أو يتقاعس ، كذلك رسم للشمس طريق الشروق والغروب ووضع أبواباً بأقفال لها ، وأمر القمر ، وإليك النص الحرفي من الأسطورة :

(أمر القمر أن اطلع ، ووكله بالليل ، وجعله من كائنات الظلام ، لقياس الزمن ، وراح يزينه كل شهر بتاج . في مستهل الشهر ، إذ تطلع في السماء لَقسٌ قرناك أياماً ستة ، وليظهر نصف تاجك في اليوم السابع ، وحينما تكون دراً فلتواجه الشمس . . . ولكن حين تسبقك الشمس في كبد السماء قلّل من ضيائك[154] واعكس نموك . . . . .) .

2- في الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان:

وإذا انتقلنا إلى الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان نجد اهتماماً بالزمان ، كقوة طبيعية إلهية ، شاركت جزئياً حيناً ، أو كان لها الدور الرئيسي ، حيناً آخر في ظهور الأشياء كلها . ولكن التصور الإغريقي يبدو أكثر قرباً إلى التصور المشخص للزمان ، بمعنى الإله ، أو القوة ، أو الذات الفاعلة ، المستقلة الوجود ، فهو أحياناً مصدر الموجودات ، وهو أحياناً حاكمها ومديرها ، وهو أحياناً أخرى مولود مشخص عن تزاوج السماء والأرض أو ما شابه ، وإن كانت بعض التصورات والرموز الدالة عليه ذات صدى يمكن أن يكون أقرب إلى فهم مجرد للزمان ، مثلاً أن كرونوس وهو الزمان ، يبتلع أبناءه[155] ومثل أنه في بعض الروايات ثعبان ، له ثلاثة رؤوس أو فروع أو وجوه ، فربما في هذا تصور رمزي لتغير الزمان ، ولأقسامه ، الماضي والحاضر والمستقبل ، ولكن هذا في الواقع غير مؤكد وليس عليه دليل ، ومع ذلك فإن كلمة «الثعبان» تبقى ذات دلالة على التغير ، والمكر ، والانسياب ، وإذا دخلنا في تفاصيل أكثر عند كل من هوميروس وهزيود وبعض النحل السرية نجد ما يلي :

هومر : يروي لنا هومر في الإلياذة[156] إن زيوس كبير الآلهة طلب من بوسيدون عن طريق رسول هو إيريس أن يكف عن مناصرة الآخيين ضد الطرواديين والعودة إلى حضرة الآلهة ، ولكن

---

(154) كذلك ص 215 .

(155) أشار إلى هذا المعنى جان فال : طريق الفيلسوف ، ترجمة دكتور أحمد حمدي محمود . القاهرة 1967 ، ص 152 .

(156) Horner: The *Iliad* of Homer and the Odyssey. in Great Books of the Western World: Chicago 1957. No 4 Bk. XV. 86-189.

بوسيدون غضب واحتج قائلاً أنه لا سلطان لزيوس عليه لأنه بذلك يتعدى على منطقة لا تقع تحت حكمه «ونحن الثلاثة إخوة أنا بوسيدون وزيوس كبير الآلهة وهيدس إله الأموات ولدنا من أبوين هما كرونوس (الزمان) وريا (الفيض) وقد قسمت جميع الأشياء إلى مناطق ثلاث . وأخذ كل منا منطقته المخصصة له ، وعندما أجريت القرعة كان البحر من نصيبي وكتب عليّ أن أقطنه إلى الأبد ، وكان الظلام الدامس نصيب هيدس ، وكانت السماء الفسيحة والأثير والغيوم من نصيب زيوس . أما الأرض وجبل الأولمب العالي فقد كانت مشتركة[157] بيننا جميعاً» .

هزيود : في البداية كان عماء (Chaos) ، ثم كانت بعدئذ الأرض (جي أو جايا) (Ge, Ga-tia) ، وثمة أصل ثالث هو ايروس (Eros) وهو الحب . أو قوة التوليد . وولد لهذين الأثير (Ethor) والنهار . وولدت الأرض الجبالَ والسماءَ . وولد من اقتران الأرض والسماء الاقيانوس(Oceanus) أي المحيط . ونشأ عن تزاوج السماء والأرض الجبابرة (Titans) . ولم يكن أورانوس - إله السماء - يحبهم فقذف بهم إلى الظلمة ، ولكن الأرض ساءها هذا فعرضت عليهم إن يقتلوا أباهم ، وقام أحدهم وهو كرونوس بهذه المهمة حيث أنزلوا أورانوس عن عرشه - السماء - ورفعوا عليه كرونوس . وتزوج الأخير بأخته ريا ، ولكن أبويه تنبأ بأن أحد أبنائه سيقتله ، فابتلعهم كرونوس جميعاً ما عدا زيوس الذي ولدته ريا سراً في كريت ، فلما شب خلع كرونوس وأرغمه على أن يخرج أولاده من بطنه ، وأعاد الجبابرة إلى باطن الأرض[158] .

ونجد عند هزيود أن بعض الآلهة لا تموت وأبدية ، ولكنها ليست أزلية ، إن جميع الآلهة عنده تكونت وجاءت إلى الوجود ولها آباؤها وسني شبابها ، حتى نصل إلى أورانوس وجيا ، وأكثر من هذا لا يمكن أن تستمر السلسلة عند هزيود ، فقد وصلنا إلى الموجود الأول ولا يمكن السؤال عن شيء وراء هذا الحد ، فإن ما وراء ذلك هو العماد لا بمعنى الخليط كما سنراه عند بعض الفلاسفة الطبيعيين أو أفلاطون ، ولا بمعنى العماء في سفر التكوين ، بل بمعنى الهاوية ، أو المكان الخالي ، أو اللامعلوم ، إنه ليس الذي لا شيء قبله ، إنما هو شيء يقف عند ، علم هزيود ، أن سؤالاً مثل : هل ثمة شيء هو بداية الكون والفساد؟ وهو نفسه لا بداية ولا كون له؟ لم يخطر على بال هزيود ، وإثارة مثل هذا السؤال تتطلب نضجاً ودرجة من التأمل ، ما كان مألوفاً لدى فكر هزيود[159] . وإن

(157) كريم متى : الفلسفة اليونانية - بغداد ، 1971 ص 20 - 21 .

(158) كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة - السابق - ص 215 .

(159) W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers "Oxford" 1968. p. 11-19.

هذه المحاولة محاولة وضع مبدأ أول لا بداية له في الزمان ، ستظهر على يد انكسيماندر ، واكسنوفان وآخرين[160] ويرى «برنيت» رأياً مخالفاً لهذا ، لأنه مع أنه يفسر العماء الهزيودي بالتفسير السابق أي الخلاء وليس المزيج اللامعين إلا أنه يرى أن فكرة العماء تمثل محاولة متميزة لتصوير بداية الأشياء ، وأن الفكرة الأساسية وراء كل المحاولات الثيوجينية (أصل الآلهة) في هذا الوقت - وقت هزيود - كما نجدها عند آخرين بما في ذلك الأورفية هي المحاولة للوصول وراء الخلاء ووضع كرونوس أو زيوس في الموضع الأول[161] .

ونجد عن هزيود نظرة معينة ، إلى الماضي ، فكرة العصور الذهبية ، وانحطاط التاريخ بعدها ، لقد عاش الناس (الرجال) في البداية في نعيم من دون عمل ولا نصيب ، ولكن سرقة بروميثيوس (prometheus) للنار من السماء وخلق بندورا (pandora) (المرأة الأولى) جلبت الشقاء والمسؤولية للعالم[162] . وحتى زمانه يرى أن الجنس البشري مرّ بعصور خمسة ، أولها عصر المذهب أو السلام والكمال ، عاش الناس فيه قبل سقوط الإنسان يرفلون في السعادة ، وكانت فيه الأرض تنتج للناس الطعام من نفسها ولا تدركهم الشيخوخة ، ثم ماتوا ، وموتهم كأنه نوم خال من الآلام . ثم خلق الآلهة جيلاً آخر وهو العصر الفضي أحط منزلة من الأولى ويمتاز أفراده في نموهم إلى مائة عام ، ثم خلق زيوس جيلاً آخر في العصر النحاسي رجالاً أعضاؤهم وأسلحتهم وبيتهم من نحاس وحارب بعضهم بعضاً فسلط عليهم الموت الأسود . ثم خلق جيل الأبطال الذين حاربوا في طروادة ولما مات هؤلاء سكنوا بأرواحهم الخالية من الهم في جزائر الأبرار (وهو عصر هوميروس وعصر النهضة المسينية التي استعملت البرونز) . وجاء بعدهم عصر الحديد ، عصر الحزن والبغضاء وجيله شر الناس وهم فاسدون فقراء . ويقول هزيود إنه عصره هو ، ويتمنى بحسرة لو لم يكن ولد في هذا الجيل الخامس[163] . والإشارة إلى حالة كان الناس فيها سعداء موجودة[164] عند أفلاطون ، كما أننا في بعض الألواح السومرية نجد فكرة العصور الذهبية قبل هزيود ، والنص في وصف[165] تلك الحالة جميل . وكما يقول سارتون ترتبط فكرة انحطاط العصور ، بحالات

---

(160) (gaeger op. cit. p. 47 ff.) وكتابنا -السابق - ص 254 فما بعد .

(161) Burnet: Early Greek Philosophy, London, 1963 p. 8 - 7.

(162) من الميثولوجيا . . ص 221 .

(163) من الميثولوجيا ص 230 حاشية (2) حيث فصلنا المصادر ، وبرنيت ص5 .

(164) أفلاطون - الجمهورية . الترجمة العربية ، الباب الأول .

(165) سارتون : تاريخ العلم : العلم القديم في العصر الذهبي لليونان . دار المعارف القاهرة 1963 ص 209 .

اضطراب الميزان الاجتماعي ، وكبار السن . وفرضية المشاعية الأولى ، كحالة توازي دور الالتقاط ، تعطي في المادية الديالكتيكية بعض الصفات الحسنة كالحياة الجماعية والعدالة في الكسب والتوزيع ، دون اعتبارها فترة تقدم ، بل كانت بسيطة سواء في الإنتاج أو الآلات أو العلاقات[166] الاجتماعية ، وعلى العموم ففكرة السقوط عن حالة حسنة ، موجودة في الأديان والفلسفة على السواء (قصة آدم ، سقوط النفس الخ) .

نحلة الوسيس : وفيما بعد نجد في نحلة الوسيس ، التي يعبد أصحابها الإلهة ديمتر ، أسطورة ترمز للفصول الأربعة وتكرارها باستمرار ، وما يصاحبها من ظواهر طبيعية . وهي إحدى النحل التي كانت شائعة عند اليونان ، حوالي القرن السادس ق . م . ومع أننا لا نجد -شيئاً هنا عن الزمان ومشاكله بأي معنى لاهوتي أو فلسفي أو طبيعي ، إلا أننا نجد تفسيراً لتعاقب الفصول . وخلاصة الأسطورة أن بلوتو(Pluto) ، وهو نفس هادس إله العالم السفلي اختطف ابنة ديمتر (De-meter) برسفوني أو كورة (core) بأمر من زيوس ، فنزل بها بلوتو إلى العالم السفلي عالم الآلام وبعد أن بحثت عنها أمها الإلهة ديمتر ، وصلت الأخيرة إلى مدينة الوسيس فأكرمها كيلوس فمنحت ابنة الخلود ، وأقيمت لها المعابد ، فاستاء زيوس ، وبعث لها بعض الآلهة بأن تعود إلى معبد الأولمب ، على أن يعيد لها انتها بشرط أن تقضي ثلث كل عام في العالم السفلي ، وتقضي الثلثين الآخرين على ظاهر سطح الأرض ، وكلما عادت ازدهرت الأرض وماجت الحقول[167] بالخصب والربيع . والمهم ، أن سكان الوسيس يحتفلون كل عام احتفالات سرية ورمزية تمثل عذاب إله من الآلهة وموته وبعثه . . .الخ ، ودخلت هذه الاحتفالات أثينا على عهد صولون ، ويحج الناس ويستحمون ويتناولون عشاء ربانياً ثم تمثل قصة اختطاف برسفوني ، وأوجه الشبه كثيرة بين هذه الطقوس والمسيحية[168] .

الأورفية : وفي الأورفية ، وهي نحلة سرية أكبر من نحلة أولسيس ، نجد عودة إلى أساطير نشأة الآلهة ، ودور كرونوس – الزمان – الكبير فيها ، حيث يعتبر أول ومبدأ الموجودات في بعضها ، كما يعتبر أول ما يصنعه هو فانس ، أو إله النور المضيء ، وهذا يذكر بالأساطير البابلية في العراق

---

(166) عن إلجاز ، وجان بابي ، وكيللي : انظر : من الميثولوجيا ص 232

(167) مثولوجيا ص 236 ، وحاطوم : موجز تاريخ الحضارة . القاهرة 1965 ص 455 , 456 .

(168) ديورانت : قصة الحضارة . ج 6 . ص 341 فما بعد ، وللتفاصيل عن أوجه الشبه هذه : من الميثولوجيا ص 237-238 .

وبقصة سفر التكوين عن الخليقة . وفيمـــا يلي بعض النصوص الأورفية المـــهمة في هذا الصدد[169] .

8- أفلاطون (Timaeus 40 D) «نسل الآلهة» كما يسمي الأورفيون أنفسهم يعطون ما يلي عن أنساب الآلهة الآخرين : أولاد الأرض والمـاء هم المحيط (ocean) وتيش (tethys) . ومن هؤلاء جاء فورسيس (pharcys) وكرونوس (cronos) وريا (Rhea) ومعاصروهم . ومن كرنوس وريا جاء زيوس (zeus) وهيرا (Hera) .

9- أرسطو (Met 107: 1091b) : «الميثولوجيا تولّد كل الأشياء من الليل . . . . .(night) .

12- Darmascius : «اللاهوت عند أوديموس Eudemus» ، والمنسوب إلى أورفيـوس لا يقول شيئاً عن المعقول (intelligible) ، فهو يضع الليل باعتباره العنصر الأول . وفي الكتابات الأورفية الشائعة(oriphic Rhapsodiae) فإن اللاهوت فيما يخص المعقول هو : المبدأ الأول هو الزمان ، والثاني هو الأثير (Aether) والعماء . وفي مكان الوجود البيضة (The egg) . هذه هي المرحلة الأولى وفي المرحلة الثانية يأتي إما البيضة المخصبة وتمثل الله ، أو البرق أو السحاب . ومن هذه جاء فانس (phans) .

13- Damascius : «أصل الآلهة الأورفي المعطى من قبل هيرونيموس Heronymus» وهيلانيكوس (Hellanicus) ليس واحداً . إنها تجعل الماء والأرض العنصرين الأولين . وإن العنصر الثالث تولّد من هذين الاثنين ، وأنه كان على شكل ثعبان له رؤوس عجل وأسد ، ووجه إله بينهما ، وأجنحة ، ويسمى الزمان الدائم (ageless time) أوهيركليس (Heracles) غير المتغير . ومع هذا اتحدت الضرورة أو ادراستيا (adrasteia) وهي عنصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكاً به معاً . والزمان الثعبان أنتج ثلاثة أبناء : الأثير والعماء وايروبس (Erebus) . ومن هذه ولد الزمان البيضة . . . .

13- أ- Athenagoras «وكان أورفيوس أول لاهوتي . لقد وضع الماء كبداية للكل ومن الماء جاء الطين ، ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو الزمان ، وأنتج هذا بيضة انقسمت إلى قسمين مكونة «جي (Ge)» «الأرض» وأورانوس «السماء . .» .

(169) هذه النصوص عن فريمان (Ancilla) حاشية (1) ص 303 من «ميثولوجيا» ملحق رقم (3) حيث ترجمات نصوص فريمان هذه . والأرقام في المتن أعلاه ، هي نفس أرقام النصوص الأورفية بحسب ترتيب فريمان .

ومن هذه النصوص يتبين أن الزمان - كرونوس - هو أول ومبدأ الموجودات (فقرة 12 قبلاً) ، وهنا توجد اختلافات ، فبعضها (12.9) تجعل الليل هو الأول ، وبعضها (فقرة13) تجعل كرونوس مولوداً من الطين والماء . وكرونوس هنا إما وحش على شكل ثعبان له رؤوس عجل وأسد ووجه إله بينهما ويسمى الزمان الدائم أو هيركليس غير المتغير ، متحداً بالضرورة التي هي عنصر بلا جسم يمتد حول الكربون ، أو هو موجود مجرد يسمى الزمان الدائم ، ومن بيضة صنعها ظهر فانس المضيء (The Bright One) وكما تلاحظ فريمان ، فإن أول الآلهة المولودين في اللاهوت الاعتيادي (فقرة 12) هو فانس أو الأول المضيء أو الضوء وهو خالق عالمنا وما يحتويه . وأسماؤه الأخرى : زيوس ، دينسيوس ، ايروس ، بان وميتس أي العقل وكذلك ايركيبوس بمعنى القوة . والأسماء الخمسة الأول أعطيت له باعتباره خالق هؤلاء[170] وجميع الآلهة .

أما عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط فنجد :

1- إن الدائم واللازمني (deathless, ageless) بمعنى الدهر تطلق على المبدأ الأول سواء فهم بمعنى مادي كما يذهب بعض المؤرخين مثل برنيت ، أو بمعنى لاهوتي كما يذهب بيجر[171] .

2- الزمان عند انكسيماندر هو الحاكم المتصرف وهو أشبه بالقدر أو القانون الكلي بالنسبة لخروج الأشياء من اللامحدود وتكونها عنه ثم فسادها وانحلالها إليه في عود أبدي لا ينتهي ، وإذا تجاوزنا الاختلافات في نص مهم عن اسكيماندر بين برنيت وفريمان من جهة ، حيث يحددان اللامحدود في النص بأنه الأصل المادي» ، وبين بيجر الذي يرفض هذا التحديد له بالمادية ، وبين زيلر من جهة ثالثة الذي لا يحدهد النص نجد أن انسكيماندر يقول : (اللامحدود هو الأصل للأشياء الموجودة ، وفوق ذلك فهو الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها والذي إليه تعود عند فسادها وفقاً للضرورة ، لأنها تعطي العدالة وتعوض بعضها عن بعض عن عدم العدالة . وفقاً لما رتبه الزمان[172] -arrange)

---

(170) K. Freenan: Companion to the Pre-Socratic Philosophers Oxford 1966. p. 9-10

وللتفاصيل : من الميثولوجيا : الفصل السادس ص 222 فما بعد .

(171) برنيت - السابق - ص 8 - 12 ، وبيجر - السابق - ص 20 - 22 .

(172) برنيت وفريمان يضيفان كلمة «المادي» التفاصيل حاشية ((1 ص 157 «من الميثولوجيا . . .» وبرنيت - السابق - ص 52 ، وفريمان كتابها :

Arcilla... Oxford, 1966. P. 19

(ment of time . وعند زيلر : وفقاً لأمر الزمان[173] والنص الآخر : «ومهما تكن الطبيعة الجوهرية للامحدود فهي دائمة الوجود وبدون زمان (everlasting and ageless) . والنص الثالث : «اللامحدود غير فان (immortal) وغير فاسد (indestructible)[174] .

3- وقد طور اكسنوفان فكرة اللامحدود أو الأول الأزلي بأن أعطاه فهما دينياً (فكرة الله الواحد الأزلي) . وبينما وقف هزيود عند العماء ، معتبراً جميع الآلهة والعماء جاءت بالولادة دون أن يستطيع تجاوز العماء إلى شيء آخر ، نجد انكسيماندر يحدد طبيعة اللامحدود ويعتبره بداية كل بداية ولا شيء قبله ، أي أزلي أبدي ، ونقل اكسنوفان هذا المعنى إلى الله الواحد[175] .

4- وعلى يد بارميندس والايليين وصف الواحد البارميندي بأنه أزلي أبدي ، إنه في حاضر دائم وليس له ماض ولا مستقبل وأنه ما كان ولا سيكون ، بل هو كائن دائماً بمعنى موجود دائماً[176] لأنه لو كان له بداية زمنية في الماضي ، أو نهاية زمنية في المستقبل لكان معنى ذلك أنه جاء من عدم وصار إلى عدم . ، والعدم لا وجود فكيف يكون سبباً للوجود .

5- ونجد فقرات عند انباذوقليس تدل على دوام الموجودات وأنها لا تجيء من العدم مع فكرة الدور الأبدي ، وكذلك نجد فكرة العود عند معظم من كان قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين القائلين بالتغير مثل هرقليطس ، والنصوص عند أنباذوقليس هي : ,(22) ,(26) (11) ,(12) ,(17) ,(20) ، وفيها يؤكد أن تغير الأشياء وكونها وفسادها هو من وجود إلى وجود ، وليس[177] من عدم إلى عدم ، وينعت من يقول ذلك بالحمق ، إنها تختلط وتفترق وهذا هو كونها وفسادها ، وتخرج من الخليط ثم تعود إليه في مراحل وبشكل دوري مع دورات الوجود (العود الأبدي) ، والأجناس والأنواع أزلية(eternal) ولكن الأفراد تحدث بمعنى : تتفرق وتتحد . إن كل ما قدمناه من نصوص عن الفلاسفة قبل سقراط يعطي

---

(173) Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963 p. 28.

(174) فريمان ص 19 ، وبرنيت ص 52 ، وسارتون ص 371 .

(175) بيجر ص 49 ، ومن الميثالوجيا ص 255 .

(176) زيلر ص 65 .

(177) فريمان مع نصوص عنه ص 187 - 193 ، وبرنيت ص 220 - 264 .

تصوراً جيداً لمعنى الأزلية والديمومة ، بالمعنيين اللذين سيفهما بهما فيما بعد على يد الفلاسفة واللاهوتيين ، أعني بمعنى الآن المستمر أو الحاضر المستمر الذي ليس له ماض ولا مستقبل بمعنى السكون أو عدم الحركة (عند الايليين مثلاً) ، وبمعنى الزمن الذي لا بداية له ولا نهاية ، الذي هو قرين للحركة والتغير والكون والفساد . وعلى هذا يمكن القول إن الفكر قبل سقراط يعطي تصوراً واضحاً عن إحدى مشاكل الزمان أعني العلاقة بين الأزلية (Etenity) والزمان (time) والوجود فهنا يستحيل الوجود من عدم ويستحيل تصور بداية للزمان أو نهاية ، باعتبار الزمان هو مدة وجود الموجودات التي هي في وجود مستمر (وجود واحد لا تغير فيه ولا كثرة عند الايليين) أو (موجودات كثيرة تتناوب الكون والفساد والعود الأبدي كما عند الآخرين) . وكل ما سيفعله الفكر الفلسفي واللاهوتي ، هو أن ينقل هذا التصور البارمنيدي للسرمدية أو الديمومة الثابتة في الآن أو الحاضر إلى الله نفسه ، مع استبعاد أن يكون الله في الزمان أو حتى مع الزمان ، باعتبار أن الزمان قرين للمتغيرات والكائنات الفاسدات ، أي قرين للحركة بمفهومها الواسع الذي لا يقتصر على الحركة المكانية فقط . وقد وجدنا أن اكسنوفان قد قام بهذه النقلة أيضاً . عندما أعطى صفات الواحد البارميندي لله نفسه . إننا حقاً لا نجد معالجة خاصة للزمان ، ولكن واضح أن الفكر قبل سقراط ، ويصدق هذا على الفكر الميثولوجي قبل طاليس ، لم يكن يجابه مشكلة خاصة بالزمان ، كتصور مستقل كما سيحدث فيما بعد . فالزمان هو الوجود ، وزمان الشيء هو وجوده سواء كان ذلك الوجود ساكناً أو متحركاً . وإذا كان لا بداية للوجود وللموجودات ككل فكذلك لا بداية للزمان ، وإذا كانت أفراد الموجودات تظهر وتختفي في الموجودات الأخرى ، فكذلك عمرها المحدد أو زمانها . ومن هنا فالوجود ككل لا يموت ودائم وخالد وبلا بداية (deathless, overlasting, immortal, ageless) بينما في مقابل ذلك الموجود المفرد- عند سوى الايليين الذين ينفون الكثرة . . . له عمر (age) وهو فانٍ (mortal) والخ من مقابلات الكلمات أعلاه . والحقيقة أن الإنسان في

---

(178) كانت :

Immanuel Kant: Critique of Pure Reason. T. R. J. M. D. Meikel John 1959, Part First, Sect. 11. 7. C. P. 50

وأميل بوترو : فلسفة كانت ترجمة الدكتور عثمان أمين القاهرة 1972 ص 61 ، فما بعد ، وإبراهيم زكريا : كانت أو فلسفته النقدية ، القاهرة 1972 ، ص 71 فما بعد .

هذه الفترة ، ما قبل سقراط ، ينطلق في تصوره لعلاقة الوجود بالبقاء أو بالزمان ، من منطلق البداهة أو الحس المشترك (common sence) أو الرأي العامي الشائع ، وسوف نرى أن بعض الفلاسفة بداهة وجود الزمان ، وعدم إمكان انكار وجوده - برغم ما يثير من صعوبات إذا سبرنا غوره - لأن العوام وعموم الناس يرون أن وجوده ووجود المكان مما يستحيل فهم شيء بدونهما . وربما كان هذا الوضع أحد أسباب ذهاب بعض الفلاسفة إلى أنه «قَبْلي» أو جزء من تركيب عقلنا[178] - كانت مثلاً - أو أنه من المستحيل فهم العليّة أو الحركة أو المعيّة أو الأسبقية بدون حصول معنى الزمان مسبقاً ، فليس ثمة شيء يمكن أن نستحصل به فكرة الزمان بل العكس[179] هو الصحيح .

والحق أن المادية الديالكتيكية أقرب المذاهب الحديثة جميعاً إلى الحق في تفسيرها لهذه الوضعية ، باعتبار الزمان والمكان شأنه شأن ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية ، هو جزء من الأشياء التي نحسها ، إننا لا نحس أو نتعقل الأشياء وحدها بل نتحسسها ونعقلها ككل في شخوصها وفي علاقاتها مع الأشياء الأخرى ، وفي زمان ومكان لها . إن كل هذه الأشياء وعلاقاتها الزمانية والمكانية والسببية الخ انعكاس متكامل ، وغلط الفلسفة التحليلية التي سادت القرن السابع والثامن عشر وما زال لها أنصار حتى الآن ، أنها تتصور أن الحواس والعقل يحس ويدرك الأشياء مفردة ، محللة ، ومفصولة ، وهكذا تجد هذه الفلسفات نفسها أمام مشكلة : كيف ترتبط في الزمان ، والمكان ، وسائر العلاقات الأخرى ، وهنا ينفتح الباب أمام شتى الفروض والتفسيرات المثالية والغيبية ، من افتراض القبلية (كانت) أو (العقل الجاهز) أو (الإشراف) أو ما أشبه ، مفهوم الزمان في تصور المادية الديالكتيكية ، يرتد ، إلى بساطة التفسير (العامي) الشائع الذي أشرنا إلى أنه طابع فهم الإنسان المتفلسف والعادي قبل سقراط لمفهوم علاقة الوجود بالزمان ، طبعاً مع إغناء وتعميق وتوثيق له على أساس علوم مختلفة تقدمت ، وجملة اعتبارات وحقائق ظهرت فيما بعد لدى أولئك الطبيعيين اليونان ، والتي يمكن تلخيصها - أي ذلك المفهوم المشترك بين هؤلاء وبين الماديين الديالكتيكيين - بأن الزمان موجود وجوداً موضوعياً خارجنا - ومع الأشياء ، فلسفياً أي كمفهوم فلسفي أو كحكم عام ، ولكنه يتبع حالة الموجود نفسه فيزيائياً ، فهو حالة من حالات الوجود الموضوعي أو المادي للأشياء . وهو - كالوجود نفسه - لا بدء له ولا

(179) انظر الحاشية .

(178) أعلاه ، وسيطلع القارئ على رأي أفلوطين ، أوغوسطين ، وأبي البركات البغدادي المبرر لهذا .

نهاية ، لأن الوجود نفسه كذلك ، ويمكن للقارئ أن يعتبر ما ذكرناه عن انشتاين في الفصل السابع اللاحق ، الفهم الديالكتيكي للزمان[180] .

ومع ذلك فإن من حق القارئ أن يعترض قليلاً على بعض هذه الاستنتاجات أعني ، أننا نقوّل الفلاسفة الطبيعيين والرأي العامي قبل سقراط أكثر مما يقوّل هو نفسه . وهذا فيه بعض الحق ، فإن الفكر الفلسفي والعامي قبل طاليس لم يبحث مفهوم الزمان منفرداً ، ولا نجد فيه نصوصاً منفصلة أو تأملاً خاصاً ، ولكن كون هذا الفكر لم يفعل ذلك ، مع ربط الزمان بالوجود ، واعتباره أزلياً أبدياً مثله ، وعدم الشك في أنه مظهر من مظاهر الوجود أو الموجودات نفسها ، ربما كان دليلاً في حد ذاته على ما قلناه عنه . أما إذا كان البعض يعود بنا مرة أخرى إلى المشكلة التي طرحناها في كتابنا : «الاعتقاد» أو «التفكير» أو «الموقف» أو «فهم الأشياء» تفلسفاً وبالتالي ، فإن أية معالجة للزمان لا تحاول فهمه كتصور مستقل عن تصور وجود الشيء وحده لا تعتبر معالجة فلسفية ، أقول أما إذا كان الحال هو هذا ، فيكون صحيحاً أن نقول أن أول فهم للزمان بهذا التحديد أو الفهم الفلسفي لم يبدأ إلا مع أفلاطون» .

(180) حول فكرة الزمان في المادية الديالكتيكية : خ- فاتالييف . المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية . تعريب د . هنري دكر ، بيروت ، بلا تاريخ ، الفصل الرابع : الزمان والمكان في ضوء منجزاته العلم المعاصر . ص 184 فما بعد =- 229 وكذلك : فردريك انجلز : انتي دوهرنغ ، ترجمة د . فؤاد أيوب . دار دمشق . دمشق 1965 ، ص 59 فما بعد ، وكونستانتينوف وآخرون : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرين ، دار الجماهير دمشق (بلا تاريخ) ص 104 فما بعد وسيبركين وياخوت : أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . ترجمة محمد الجندي . موسكو (بلا تاريخ) ص 35 فما بعد وغارودي : النظرية المادية في المعرفة . تعريب إبراهيم قربط . دار دمشق . بلا تاريخ ، ص 288 - 306 ، ولاند ورومر : ما هي نظرية النسبية ، دار «ميره» موسكو 1974 - الفصل الرابع فما بعد ، ص 35 . فما بعد .

الفصل الرابع

المذاهب الفلسفية في الزمان

المذاهب الفلسفية في الزمان:

مقدمة:

الكتابات الحديثة عن الزمان تضع المذاهب في الزمان بشكل أو بآخر ، غير مقتصرة على الفكر القديم والوسيط ، بل مدخلة معه الفكر الحديث والمعاصر . ولما كان مجالنا يقف القديم والوسيط ، فإننا سنتخذ مقاييس أخرى للتقسيمات ، دون أن نهمل التقسيمات الشائعة السابقة . معتمدين على مؤرخي الفلسفة القدامى ، ومعالجات الفلاسفة القدماء والوسيطين أنفسهم لهذه المذاهب وتصنيفها .

على أن عرضاً مركزاً وعاماً ، للمذاهب الحديثة في الزمان يبدو مهما بسبب وضوح هذه المذاهب الحديثة ، من جهة ، ولإلقاء ضوء على طبيعة المعالجة القديمة للزمان ومشاكله وسيفيدنا هذا العرض فيما بعد في تلمس الفروق الأساسية بين المعالجتين القديمة والحديثة .

تختلف الأسماء دون المسميات لهذه المذاهب الحديثة ، فأحياناً يقال في حقيقة الزمان ، هل له وجود موضوعي أم ليس له وجود ، إن المذاهب هي : المذهب الوجودي والمذهب اللاوجودي[181] أو المثالي ، وأحياناً يكون التقسيم على أكثر من أساس الوجود الموضوعي أو عدمه مثل ، نسبية الزمان أم مطلقيته ، هل هو قبلي أم مكتسب؟ بالإضافة[182] إلى الأساس السابق . وقد يكون التقسيم على أساس[183] علاقته بالآن .

---

(181) انظر :ألبير نصري نادر : مبادئ الفلسفة ، بغداد 1953 ، فما بعد تقدم 128 - 132

(182) انظر الحاشية السابقة عن مصادر فكرة الزمان عدن المادية الديالكتيكية ، ص 24 أعلاه .

(183) جان فال : طريق الفيلسوف - السابق - ص 158-159 .

واختصاراً سنعتبر التقسيم مبنياً على أساس : الحلّ المثالي ، والحل الموضوعي ، غير ملتفتين إلى تقسيمات البعض للمذاهب في ميدان الفلسفة ، مفصولة عندهم عن المذاهب[184] في الفيزياء .

1- الحل المثالي:

يمثل ذلك هيوم وكانت : الزمان والمكان مجردان من المحتوى الموضوعي . كما يذهب إلى هذا بعض المثاليين المعاصرين ، الذين يفسرون انشتاين تفسيراً مثالياً فيقولون إذا كانا نسبيين ، انظر - موقف انشتاين فيما سيلي - فهما لا يوجدان موضوعياً وانهما مقولتان ذاتيتان . كذلك بيركلي حيث يرى أن الزمان والمكان شكلان سابقان (خارج نطاق التجربة) لتأملنا ، مشروطان بطبيعة وعينا ، إنهما حدس خالص ، . وكما يقول جان فال فإنه نسب إلى الإنسان ما نسبة اسبينوزا لله . والمكان والزمان كلاهما مجرد صورة للفهم الإنساني ، الأشياء تبدو لنا موجودة في زمان ولكنها ليست كذلك في ذاتها ، ونحن نعيش بالإرادة خارج الأشياء تبدو لنا موجودة في زمان ولكنها ليست كذلك في ذاتها ، ونحن نعيش بالإرادة خارج الزمان وإن كنا فزيولوجيا تابعين للحتمية . ويذهب ماخ إلى أن الزمان والمكان ليسا غير جملة من الإحساسات التي نظمناها نحن البشر . بينما يعتبر هيجل الزمان «نتاج» الفكرة المطلقة وكذلك المكان ، وهما عبارة عن مخلوقين خلقتهما «الفكرة» في مرحلة معينة من مراحل تطورها ، بحيث كان المكان في البداءة ثم تلاه الزمان فيما بعد ، وعلى هذا فهما منفصلان عن بعضهما . ويرى غارودي أن انشتاين في فلسفته ، على العكس من فيزيائه - يتخذ مواقع ارنست ماخ وينتهي مذهبه إلى ذاتية الزمان ، لا زمان قبل الإنسان وساعاته . فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان وليس الإنسان يوجد في الزمان ، إن المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي ابداع من ابداعات الذهن[185] البشري . وسنعود إلى انشتاين مرة أخرى . كذلك فان ليبنتز يرى أن الزمان مجرد تصورات ذهنية ، وحجة ليبنتز أنه إذا كان الزمان مستقلاً عن الأشياء التي تدوم فلا يمكننا أن نعلل لماذا خلق الله العالم في اللحظة التي خلقه فيها . والحل حسب ليبنتز الزمان وآناته المتتالية وجد مع الخلق ، ويذهب دوهامل إلى أن فكرة

---

(184) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي . بيروت 1973 ص 48 حيث يقول : بثلاثة مذاهب رئيسية عند السالفين في الزمان : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو ، والمذهب النقدي أو المتصل بنظرية المعرفة الذي أقامه «كنت» ثم المذهب الحيوي «برجسون» . هذا في الفلسفة ، أما في الفيزياء فمذهبان : المذهب المطلق يمثله نيوتن ، والمذهب النسبي يمثله اينشتين .

(185) غارودي : كتابه السابق - ص 288 - 290 .

الزمان والفضاء مجرد أفكار وليسا بأشياء حقيقية . ويعتبر برجسون الزمان الآلي المتجانس ، زمان الساعات عبارة عن اقحام فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان ، فبسبب الحركة نتصور الديمومة - وهي الزمان الحقيقي عنده في مقابل الزمان الآلي - على غرار المكان فنتصور أن هناك زماناً متجانساً ، وينقسم إلى آنات . ويتصرم .

2- الحل الموضوعي:

يثل ذلك نيوتن : الزمان والمكان لهما وجود مستقل عن المادة ولكنه موضوعي . إنهما مطلقان . ها هنا التصور مادي ميكانيكي إنه يفصل بين الزمان والمكان والمادة ، كلا عن الآخر . الزمان والمكان مستقلان عن المادة المتحركة ، ولا يتبدلان إطلاقاً ، ومطلقان ، وقد عُلِّلَ هذا الفصل بين الزمان والمكان فيما بعد في نظرية «التأثير عن بعد» وكذلك يذهب دكارت وسبينوزا[186] إلى أن الزمان والفضاء حقيقتان ، وليسا فعل الذهن . لقد اعتبر ديكارت الذي اهتم بالمكان أكثر من الزمان ، المكان جوهراً ، بينما اعتبر الزمان حالة ، واعتبر اسبينوزا الزمان - مع أنه ظاهرة مضطربة - إلا أنها أو أنه كامن في تكوين الموناد ذاته ينتقل من مدرك إلى آخر .

إنهما مظهران للوجود القائم بذاته الأزلي الأبدي . ومع اختلاف في التصور ، يمكن اعتبار الزمان الحقيقي عند برجسون الذي هو الديمومة الواقعية ، والتدفق والسيلان دون وقفات أو آنات ، الزمان الباطني لتجربتنا وليس زمان الساعات ، أقول يمكن اعتبار هذا الزمان ليس فقط موضوعياً - نشوهه نحن بتصورنا له على أساس مكاني ، وآلي وذي وقفات - بل هو المادة التي صنع الواقع منها ذاته ، إنه كل ، ولا انفصام بين الآنات فيه ، مثل سماعنا لحناً فهنا اتصال كامل ، لا تقضّ فيه ، ولا ماض ولا مستقبل ، عموماً لا أجزاء فيه ويجمع أكثرية الباحثين على انشتاين في نظريته النسبية ، بفهم الزمان فهماً موضوعياً خالصاً . فالزمان والمكان مطلقان ، لا بالمعنى السابق عند نيوتن ، بل بمعنى أن كل شيء مكاني زماني ، فهما مطلقان بالمعنى الفلسفي ، ولكنهما نسبيان فيزيائياً - أي يتوقفان على خصائص المادة المتحركة . ويذهب انشتاين إلى أن العلاقات المكانية والزمانية الواردة في الميكانيك التقليدي ليست صالحة إلا من أجل الحركات ذات السرعات الصغيرة بالنسبة إلى سرعة الضوء ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها خواص شاملة للمكان

(186) في عرضنا لهذها لمذاهب وتمثيلها لن نشير إلى مصادرهم المباشرة ، لكثرتها ، ونكتفي بالإحالة على المصادر العامة السابقة سبيركين ص 36-38 ، وكونستانتينوف ص 106-107 ، وألبير نادر ص 129 فما بعد ، ص - 70 69 ، وغارودي ص 288-290 ، وزكريا إبراهيم ص 57 فما بعد ، وجان فال ص 155-156 .

والزمان ، إن هذه العلاقات المكانية الزمانية ترتبط بالسرعة . ، إن الأهمية الفلسفية لنظرية النسبية العامة تتلخص بأنها أعطت لوحة فيزيائية ملموسة عن تبعية خواص المكان والزمان للمادة . وذلك باكتشافها الرابطة المباشرة بين قياسات الفضاء الرباعي الأبعاد وحقل الجاذبية العامة ، كما أنها بينت باكتشافها تابعية الفضاء المكاني الزماني لتركيز الكتل ، الطابع المحدود للمفاهيم التقليدية عن تجانس الفضاء ، ورتابة الزمن ، إن نظرية النسبية العامة قد أظهرت هذه الرابطة بين الفضاء والزمن كنتيجة لتابعية خواص الفضاء المكاني الزمني لتوزيع المادة وحركتها .

وتتبنى المادية الديالكتيكية المفهوم الموضوعي للزمان ، على أساس أنه أحد المظاهر الموضوعية لوجود المادة . وتتبنى مطلقية ونسبية انشتاين السابقة ، وإن كانت النظرية الديالكتيكية عن الزمان والمكان سبقت انشتاين بكثير[187] ، وقد سبق أن أشرنا إلى خطوط نظرتها العامة هذه فيما تقدم .

أما فيما يخص علاقة الزمان بالآن أو مكونات الزمان فيلخصها جان فال تلخيصاً جامعاً في ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : الزمان يتألف من آنات : يمثل ذلك الفيثاغورية وبعض فلاسفة العرب - ولعله يقصد أصحاب النظرية الذرية من معتزلة وأشاعرة والمتكلمين عموماً وبعض الفلاسفة[188] القائلين بالذرة - وكذلك وإلى حد ما ديكارت وجيمس . فيذهب ديكارت الذي لم يقبل نظرية أرسطو أو أفلاطون ، وإن كان أبقى فكرة الأبدية الأفلاطونية التي هي عند أفلاطون خارج الزمان - كما يقول جان فال - إلى الآن ، لأن الزمان متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ ، ولأن الحقيقة لا تدرك عنده إلا اعتماداً على الحدس الذي لا يستغرق زماناً ، ويضيف جان فال أننا نجد التأكيد على الآن عند الذي يتجسد فيه الله ويصبح اللامتناهي متناهياً ، والثاني يقترن الآن عنده بشعورنا بالعود مراراً حسب نظريته في العود الأبدي ، ونجد اهتماماً بالآن كذلك عند بروست واندريه جيد وفرجينا وولف[189] .

---

(187) الجلز : انتي ، دوهرنغ ، السابق ص 59 فما بعد .

(188) التفاصيل عن هذا المذهب : بنس : مذهب الذرة عند المسلمين : ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة القاهرة 1946 : الكتاب كله .

(189) جان فال ص 159 - 160 .

والمذهب الثاني : الزمان شيء متصل لا يتألف إطلاقاً من آنات ، يمثل ذلك برجسون ومواضع عند جيمس كذلك .

والمذهب الثالث : الآنات ليست مكونات الزمان ، بل عناصر يمكن تحليله إليها برغم عدم كونها من مكوناته . يتضح ذلك عند أرسطو[190] ولايبنتز . ويرى جان أن المذهبين الثاني والثالث يسيران معاً في مقابل المذهب الأول[191] . وإذا كنا انتهينا من هذا العرض . سنؤجل المقارنات بين طبيعة المعالجة الحديثة والقديمة إلى نهاية عرض المذاهب القديمة في الزمان .

(190) سنوضح رأي أرسطو ، وإشارات فال غير كافية .

(191) جان فال ص 158-159 ولمزيد من التفاصيل ، بالإضافة إلى الكتب السابقة ، ريشبناخ : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة 1968 الفصل التاسع . وزكريا إبراهيم : برجسون ، القاهرة 1956 ص 57 فما بعد . وبدوي - السابق - ص 139 فما بعد .

الفصل الخامس

المذاهب القديمة في الزمان حسب نقل مؤرخي الفلسفة القدامى

ربما يكون غريباً أنني سأبدأ في ذكر ما تثبته الكتب الإسلامية المتأخرة نسبياً كالشيرازي والجرجاني والرازي المتكلم ، لأعود بعدها إلى ما تذكره الكتب المتقدمة مثل أفلوطين وأرسطو الخ . وعذري أن الكتب المتأخرة جامعة ، ومحددة ومصفاة ، إن صح التعبير ، أو لنقل ناضجة .

أولاً: حسب الشيرازي:

يذكر الشيرازي عن «شفاء» ابن سينا جملة مذاهب ، ثم يضيف إليها مذاهب أخرى مما سأتحدث بعد ابن سينا . يقول الشيرزاي : «ذكر الشيخ في الشفاء أن من الناس :

1- من نفى[192] وجود الزمان مطلقاً .

2- ومنهم من أثبت له وجوداً لا[193] على أنه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على أنه أمر متوهم .

3- ومنهم من جعل له وجوداً لا على أنه أمر واحد في نفسه بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور - أيها كانت إلى أمور أخرى أيها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل أن الزمان مجموع أوقات والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر . أي عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس وحضور إنسان .

4- ومنهم من وضع له وجوداً وحدانياً على أنه جوهر قائم مفارق للجسمانيات بذاته .

5- ومنهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى .

6- ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة .

7- ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات .

8- ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً ، أي دورة واحدة . فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهية الزمان التي أحصاها في الطبيعيات»[194] . ويضيف الشيرازي .

---

(192) الترقيم من عندي .

(193) في الأصل : إلاّ .

(194) الشيرازي . الاسفار الاربعة . ج3 سفر أول طهران 1383 ص 141-144 .

9- مذهب أبي البركات البغدادي الذي «ذهب إلى أن الأزمان مقدار الوجود»[195] . ويوضح الشيرازي أن المذهب الثالث هو مذهب الأشاعرة من المتكلمين . وأن المذهب الرابع فهم منه البعض بأن الزمان هو وجود مفارق وهو واجب الوجود بذاته ، وهذا مذهب جمع من متقدمة الفلاسفة . وفهم عند آخرين أفلاطون واشياعه «أنه من الطبائع الإمكانية (أي أنه ممكن لا واجب بذاته) ، لكن لا على أن يعتريه تعلق بالمادة بل على أنه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة . . . ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدة أصلاً ، ما لم يعتبر نسبه ذاته إلى المتغيرات ، فليس ذاته ، إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلا الدوام والسرمد . وإن حصلت لها قبليات وبعديات لا من جهة التغير في ذات الزمان والمدة ، بل من قبل تلك المتغيرات . ثم إن اعتبرت نسبة إلى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمي من تلك الجهة بالسرمد ، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر ، وإن اعتبرت نسبته إلى المتغيرات المقارنة إياه فذلك هو المسمى بالزمان»[196] .

10- ويضيف مذهباً عاشراً هو مذهب المتوقفين المتحيرين مثل فخر الدين الرازي[197] .

11- ثم مذهب أرسطو نفسه أن الزمان هو مقدار[198] الحركة . وواضح أن المذهب الخامس هو مذهب الشيرازي نفسه ، كما سنوضح فيما بعد .

أما المذاهب في الآن وتعلقه بالزمان ، فإن ما ينقله الشيرازي هنا ، هو حرفياً ما يذكره فخر الدين الرازي ، وسيأتي[199] .

---

(195) كذلك . ص 144 .

(196) الشيرازي ص 144-145 ، ويوضح الرازي مثل هذا في رده على أرسطو كما يخبرنا الشيرازي ص 146 .

(197) شيرازي ص 145 ، وسنوضح مذهب الرازي فيما بعد .

(198) شيرازي ص 145 .

(199) شيرازي - فصل 36 في حقيقة الآن ص 169 , 173 - 174

ثانياً - حسب المواقف للإيجي بشرح السيد الجرجاني:

قبل أن يذكر الايجي المذاهب يذكر أن المتكلمين انكروا الزمان ويورد لهم حجتين ، والردود عليهما[200] ثم حجج الحكماء على وجود الزمان بوجهين ، ثم الردود عليها[201] (أحدها قال بعض قدماء الفلاسفة) أي الزمان (جوهر) لا عرض (مجرد) عن المادة لا جسم مقارن لها (لا يقبل العدم لذاته) فيكون واجباً بالذات . . . . (وثانيها) أي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان (أنه الفلك الأعظم لأنه محيط بالكل) أي بكل الأجسام المتحركة المحتاجة إلى مقارنة الزمان كما أن الزمان محيط بها أيضاً . . . (وثالثها) أنه حركة (الفلك الأعظم . . . .) (وخامسها) أي خامس المذاهب في حقيقة الزمان (مذهب الاشاعرة) وهو (أنه متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) معلوم (يقدر به متجدد) مبهم إزالة لابهامه (وقد يتعاكس) التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا وإنما يتعاكس (بحسب ما هو متصور) ومعلوم (للمخاطب فإذا قيل) مثلاً (متى جاء زيد يقال عند طول الشمس) إن كان المخاطب الذي هو السائل (مستحضراً لطلوع الشمس) ولم يكن مستحضراً لمجيء زيد كما دلّ عليه سؤاله (ثم إذا قال غيره : متى اطلع الشمس؟ يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضراً لمجيء زيد) دون طلوعها الذي سأل عنه (ولذلك) أي ولأن الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم (اختلف) الزمان (بالنسبة) إلى أقوام فيقدر كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده (فيقول القارئ لآتينك قبل أن تقرأ أم الكتاب) وتقول (الحرة لبث فلان عندي قدر ما تغزل كبة) ويقول (الصبي ينطبخ البيض إذا عددت ثلثمائة) . . . . (وعلى هذا كل) من الأقوام (بحسب ما هو مقدر) معلوم (عنده يقدّر غيره)[203] .

ثالثاً - حسب فخر الدين الرازي، يذكر مذهبين رئيسيين:

أولاً - من ينكر وجود الزمان ، ويورد خمسة أدلة لذلك مع رد ابن سينا عليها ، ومواقف الرازي من كليهما ، لصالح وجود الزمان[204] ، ثانياً - المثبتون للزمان ومذاهبهم مع أدلتها ، ثم يورد أدلة

---

(200) المواقف وشرح الجرجاني وآخرين عليه . اسطنبول 1286 ص 461 - 467 .

(201) كذلك المواقف ص 473 .

(202) ما بين قوسين متن الايجي والباقي شرح الجرجاني

(203) النص طويل ، وفيه أدلة كل ، والرد عليهم . ص 472-478 ، وهي في الغالب تكرار لأقوال وردود فخر الدين الرازي ، مع إضافة رد الشيرازي . على المذهب الرابع ، بينما يتبنى صاحب المباحث - الرازي - المذهب الرابع . وسنورد التفاصيل في عرض مذهب الرازي .

(204) الرازي : المباحث المشرقية ، طهران 1966 ، ج1 ص 642-651 .

مثبتي الزمان وهي حجتان مع الشكوك عليها والرد على الشكوك[205] .

ومذاهب المثبتين للزمان عنده قسمان كبيران أيضاً :

(أ) من يقول أنه[206] جوهر ، وهؤلاء منهم من يقول أنه واجب الوجود (أ - 1) . ومنهم من يقول أنه في الفلك (أ - 2) .

(ب) من يقول أنه عرض وهؤلاء منهم من يقول أنه الحركة (ب - 1) ، ومنهم من يقول هو عرض غير الحركة (ب - 2) . ثم يورد أدلة كل من أ - 1 ، أ - 2 ، ب - 1 ويرد عليهم لصالح ب - 2 [207] .

وقيمة الأدلة هنا تاريخية . ولا تعبر عن رأيه النهائي ، حيث أنه يفضل مذهب أفلاطون ، وهو أن الزمان جوهر ، كما سنرى ، ولذلك نورد هنا هذه الأدلة لدلالتها العامة على المذاهب ، مؤجلين عرض رأيه النهائي فيما بعد عند عرض مذهبه :

1- يورد حجة أ-1 أي أن الزمان جوهر مجرد هو واجب الوجود لذاته : لأن الزمان يلزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، وكل ما كان كذلك فهو واجب الوجود . وبيان ذلك : أننا لو فرضنا عدم الزمان كان عدمه لا محالة بعد وجوده ، وتلك البعدية بعدية زمانية ، فهو موجود عندما فرض معدوماً ، فإذا فرض عدمه يوجب لذاته وجوده ، وذلك محال ، فقد لزم من فرض عدمه لذاته لا لغيره محال ، فهو واجب الوجود لذاته ، فثبت أنه جوهر قائم بنفسه غني عن الموضوع . ثم الحركة إن حصلت فيه ووجدت لأجزائها إليه نسبة تسمى زماناً ، وإن لم توجد الحركة فهو الدهر . ويرد على الحجة بأن الزمان منقضٍ وإلا لكان الشيء الذي حدث الآن فهو قد حدث في زمان الطوفان ، وحينئذ لا يكون شيء من الأشياء قبل شيء ، وكل ذلك يدفعه الحس . والمنقضي ليس واجب الوجود لذاته ، لأن واجب الوجود لذاته يستحيل عليه العدم فضلاً عن أن يكون تقضيه[208] وسيلانه واجباً . وواضح أن أصل هذا الدليل موجود عند أرسطو وأتباعه ، دون أن ينتجوا عنه أن الزمان جوهر أو واجب الوجود ، بل هو عرض عندهم للمتحرك وللحركة[209] .

---

(205) الرازي - المباحث المشرقية . ج1 ص 654ذ658 .

(206) الترقيم من عندي .

(207) المباحث ج1 ص 651 فما بعد .

(208) المباحث ج1 ص 651-652 .

(209) سنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو .

2- (أ-2) الزمان جسم هو الفلك . دليلهم : أن كل شيء في الزمان ، وكل شيء في الفلك . ورده : لا يقتضي هذا أن يكون الزمان فلكاً ، بل يقتضي أن يكون بعض ما في الزمان موجوداً في الفلك . على أن المقدمة الكبرى كاذبة فإن الفلك شيء ، وليس في الفلك .

3- (ب-1) الزمان عرض وهو نفس الحركة : لهم حجتان : إحداهما أن الزمان مشتمل على الماضي والمستقبل ، والحركة كذلك . ورد الرازي : أن الموجبتين في الشكل الثاني لا تنتجان ، لصحة اشتراك المختلفان في بعض الأمور . وثانيهما : قالوا : إن مَنْ لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، كما في حق أصحاب الكهف ، وكذلك المتمادي في النظر يستقصر الزمان لا محالة لانمحاء الحركة عن ذهنه ، وبالعكس المغتم يستطيل الزمان لبقاء أثر الحركة في ذهنه . ورد الرازي : أنه لا يلزم من ملاءمة الزمان والحركة في بعض المواضع اتحادها . ويورد أربعة فروق بين الزمان والحركة :

الأول : أنه قد تكون حركة أسرع من حركة وأبطأ منها ، ولا يكون زمان أسرع من زمان ولا أبطأ ، بل أطول وأقصر .

الثاني : أنه قد تكون حركتان معاً ، ولا يكون زمانان معاً .

الثالث : أن الحركتين المختلفتين قد تتحدان في الزمان .

الرابع : إن الزمان يصلح أن يوجد فيه جزء من أجزاء الحركة السريعة والحركة لا تصلح لذلك ، فإنه يقال : السريع هو الذي يقطع المسافة في زمان أقصر ، ولا يصح أن يقال في حركة أقصر[210] .

أما عن «الآن» وعلاقته بالزمان ، فيكرس لهما الفصل السابع والستين في حقيقة الآن ، والفصل السبعين وهو هنا يقتصر على عرض تصورين للزمان متكاملين ، وهما تصور أرسطي بحق ؛ بمعنى أن الزمان متصل والآن القاطع ، كحد أو بداية ونهاية هو تصوري وليس جزءاً من الزمان ، وأما الآن الذي يسيلانه يكون الزمان ، فهو جزء من الزمان بمعنى الكون في الوسط مثل الحركة[211] وسنوضح ذلك في عرض مذهب أرسطو .

(210) مباحث ص 652-653 .

(211) كذلك ص 670-675 .

رابعاً - المذاهب حسب أبي البركات البغدادي:

المذاهب كلها عنده ثلاثة . وكلها تتفق على وجود الزمان . أما احتمال عدم وجود الزمان ، فيرده ابتداء ببداهة العقول[212] والمذاهب الثلاثة هي :

(أ) أنه جوهر .

(ب) أنه عرض : هو الحركة . أو أنه مقدار الحركة ، أو أنه عرض موجود في الأذهان .

(ج) أنه ليس جوهراً ولا عرضاً ، والبغدادي يورد أدلة كل فريق وموقفه هو منها . وواضح أنه يذهب إلى أنه جوهر ، هو استمرار الموجود نفسه أو هو مدة[213] الوجود نفسه . وبما أن انتصاره للمذهب .

(أ) هو قوام مذهبه ، فسنؤجل عرض أدلته وردوده إلى عرض رأيه .

أما في موضوع الآن فسنجد عنده شبهاً بما نقلناه عن جان قال : يقول المذاهب في الآن ثلاثة[214] :

1- إن الآن هو الجوهر الفرد ، وأن الزمان يتكون منها ، وأنه لذلك كم منفصل ، وإن حقيقة الزمان هو الآن ، وإن الآن شيء حقيقي ، هو جوهر الزمان وهو موقف أصحاب الذرة من المتكلمين دون أن يذكرهم .

2- الزمان ليس متكوناً من الآن ، والآن وهمي والزمان متصل . وهو هنا يعرض مذهب أرسطو في الآن دون أن يذكره .

3-إن الزمان قار وثابت ، والتبدل ليس فيه ، بل في المتبدلات المتغيرات بالقياس عليه . والآن هنا بمعنى الدهر والسرمد ، والثبات الدائم (الآن بمعنى أفلاطوني كما سترى) في عرض مذهب أفلاطون ، وسنوضح المعنى الثالث عند عرض رأي أبي البركات .

---

(212) أبو البركات البغدادي - المعتبر في الحكمة - حيدر أباد ، 1375 ج2 ص69 ، ج3 ص36 .

(213) كذلك ج2 ص 73-77 .

(214) الترقيم من عندي .

خامساً - بحسب ابن رشد:

مع أن ابن رشد لا يذكر المذاهب في شكل مفصل ومقصود ، بل من خلال إثبات رأيه وهو رأي أرسطو نفسه في الزمان[215] بلا زيادة ، فإنه يذكر : من يعتبر الزمان عرضاً هو الحركة ويرد عليه[216] ، ومن يعتبر الزمان هو مقدار الحركة ، وهو رأيه ، ومن يعتبره جوهراً[217] ويرفضه . كما أن ابن رشد ، لا يذكر مذهب نفاة الزمان ، لأن وجوده عنده أمر بديهي[218] .

وفي موضوع الآن : يرفض أن الزمان مكون من جواهر فردة ، أو أن الآن وجودي ، ولا ينقسم[219] . ويورد حجة الحركة والسرعة - كما سنوضح في عرض مذهبه - وعنده أن الزمان متصل وليس منفصلاً . ويفهم الآن بالمعنيين اللذين[220] ذكرتهما عند الرازي .

سادساً - المذاهب حسب مصادر إسلامية متفرقة:

يذكر الأزرقي جملة مذاهب في الزمان ، كنا قد نقلنا بعضها في المعنى اللغوي فيما تقدم من هذا البحث ، والمذاهب هي :

1- إن الزمان هو دوران الفلك .

2- أنه حركات الفلك[221] .

3- أنه مدة تعدها الفلك بالمتقدم والمتأخر . «قال والعدد على ضربين : عدد يعد غيره وهو ما في النفس وعدد يعد بغيره ، والزمان مما يعد بغيره ، وهي الحركة لأنه على حسبها وهيئتها وكثرتها وثباتها . وإنما صار عدداً من جل الأول والآخر الموجدين في الحركة . والعدد فيه أول وآخر . فإذا توهمنا الحركة توهمنا الزمان ، وإذا توهمنا الزمان توهمنا الحركة ، وإنما صار عدد حركة الفلك دون غيرها لأنه لا حركة أسرع منها ، وإنما يعد الشيء ويذرع ويكال بما

(215) ابن رشد : رسائل ابن رشد - السماع الطبيعي ، حيدر آباد 1366 ، ص 46 ، فما بعد .

(216) كذلك ص 47 .

(217) ابن رشد - رسائل - ما بعد الطبيعة . ص 40 .

(218) سماع ص 46 , 111 .

(219) سماع ص 76 , 79 .

(220) كذلك ص 76 , 79 .

(221) الأزرقي : الامنة والامكنة ، حيدر آباد ، 1332 ص 140 .

هو أصغر منه . ، قال والزمان عدد ، وإن كان واحداً ، لأنه بالتوهم كثير فيكون أزمنة بالقوة والوهم لا بالوجود والعمل» وعنده أن هذا يقارب ما حكاه أو القاسم عن معنى الزمان عند أبي الهذيل من أنه مدى ما بين[222] الأفعال . وهذا هو رأي الاسكندر الافروديسي بنقل حنين بن اسحاق[223] .

4- الزمان - عند بعض المتكلمين - تقدير الحوادث بعضها ببعض[223] .

5- الزمان ليس بجسم ولا عرض ، بل هما أي الزمان والمكان مطلقان ، وجوهران قائمان بنفسيهما ، وهو مذهب[225] محمد بن زكريا الرازي . ولكن الأزرقي في الواقع يعرض صوراً متعددة للقائلين بأن الزمان جوهر ، أحدهما هو مذهب الرازي ، والآخر : هو أنه كما حكى بعضهم عن قوم من الأوائل «أن الدهر والخلاء قائمان في فطر العقول بلا استدلال ، وذلك أن ليس من عاقل إلا ويجد ويتصور في عقله وجود شيء للأجسام بمنزلة الوعاء والقراب ووجود شيء بعلم المتأخر ، وأن وقتنا ليس هو وقتنا الذي مضى ولا الذي يكون من بعد ، بل هو شيء بينهما ، وأن هذا الشيء هو ذو بعد وامتداد . وقال قد توهم قوم أن الخلاء هو المكان وأن الدهر هو الزمان ، وليس الأمر كذلك باطلاق ، بل الخلاء هو البعد الذي خلا منه الجسم ويمكن أن يكون فيه الجسم . وأما المكان فالسطح المشترك بين الحاوي والمحوّي . وأما الزمان فهو ما قدّرتهُ الحركة من الزمان الذي هو المدة غير المقدرة ، فصرفوا معنى الزمان والمكان المضافين إلى المطلقين وظنوا أنهما هما . والبون بينهما بعيد جداً ، لأن المكان المضاف هو مكان هذا المتمكن . وإن لم يكن متمكن لم يكن مكان . والزمان المقدر بالحركة يبطل أيضاً ببطلان المتحرك ويوجد بوجوده ، إذ هو مقدر حركته . فأما المكان بإطلاق فهو المكان الذي يكون فيها لجسم ولن لم يكن .

والزمان المطلق هو المدة قدّرت أو لم تقدر ، وليست الحركة فاعلة المدة ، بل مقدرتها ، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه . قال : فقد بان أنهما ليسا عرضين ، بل جوهرين ، لأن الخلاء ليس قائماً بالجسم ، لأنه لو كان قائماً به ، لبطل ببطلانه ، كما يبطل التربيع ببطلان المربع ، فان

(222) انظر المعنى اللغوي أعلاه .

(223) الأزرقي ص 141 .

(224) انظر المعنى اللغوي أعلاه .

(225) الأزرقي ، ص 144-145 .

قال قائل : إن المكان يبطل ببطلان المتمكن ، قيل له أما المضاف فإنه كذلك ، لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا ، ألا ترى أن لو توهمنا الفلك معدوماً ، لم يمكنا أن نتوهم المكان الذي هو فيه معدوم بعدمه ، وكذلك لو أن مقدار مدة سبت كان . ولم يُقدرُ مدةُ يوم آخر ، لم يكن في ترك التقدير بطلان مدة ذلك اليوم الذي لم يقدر ، بل التقدير نفسه ، فكذلك ليس في بطلان الفلك أو في سكونه ما يبطل الزمان الحقيقي الذي هو المدة والدهر . فقد ينبغي أنهما جوهران ، لا عرضان ، إذ كانا ليسا بمحتاجين إلى مكان ولا إلى حامل ، فليسا إذا بجسم ولا عرض ، فبقيا أن يكونا جوهرين»[226] .

«وزاد على هذا الوجه بعضهم فقال : طبيعة الزمان من تأكيد الوجود في ذاتها وقوة الثبات في جوهرها بحيث لا يجوز عدمها رأساً ، ولم تكن قط معدومة أصلاً ، فلا بدء لها ولا انتهاء بل هي قارّة أزلية» - ألا ترى أن المتوهم لعدم الزمان لم يخلص له وهمه إلا إذا ثبت مدة لا زمان فيها ، والمدة هي الزمان ، فالزمان من الواجبات الأزليات ، لا الممكنات[227] ، «فهذا ما حكي عن الأوائل ، وابن زكريا المتطبب يحوم في هذيانه عند حجاجه حول ما ذكرناه عنهم ولم يبين بيانهم ، ولا بلغ غايتهم ، فلذلك جعل تابعاً لهم» . هذا هو نص الأزرقي ، ومنه يتبين أن الذين يقولون بأن الزمان جوهر ، وليس بجسم ولا يعرض ، فريقان : فريق يعتبر الزمان والمكان جوهرين أزليين مع الله ، وفريق ، يعتبر الزمان واجب الوجود والحقيقية ، أن ما ساقه الأزرقي من صور هذا المذهب لا يرقى إلى القول إن الزمان أو المدة هو الواجب الوجود بذاته ، كما نقلنا عن الشيرازي وسواه ، وجميع صور المذهب بنقل الأزرقي تؤدي إلى أن الزمان أزلي أبدي ، وجوهر مطلق ، لا تعلق له بالحركة أو بالأجسام ، بل هذه تكون ذات زمان بالقياس إليه ، والتغير يحصل فيها ، وكذلك العدد ، لا فيه ، وهو موجود حتى لو لم يوجد أي جسم أو متزمن .

6- ويقول أن بعض المنطقيين ذكر أن الزمان لا حقيقة له ، وهو في الحقيقة معدوم الذات ، «واحتج بأن الوجود لشيء إما أن يكون بعامة أجزائه كالخط والسطح ، أو بجزء من أجزائه كالعدد والقول . وليس يخفى علينا أن الزمان ليس يوجد بعامة أجزائه : إذ الماضي منه تلاشى واضمحل[228] والغابر منه لم يتم حصوله بعد . وليس يصح أيضاً أن يكون وجوده

(226) الأزرقي . ص 148-149 .

(227) ما بين شارحتين بتصرف وليس نصاً .

(228) الصحيح : القادم . وليس الغابر .

بجزء من أجزائه : إذ الآن في الحقيقة هو حدالزمانين وليس بجزء من الزمان ، وكيف يجوز أن يعد مانه . . . ، فإما أن يتوهم جزءاً على الاطلاق غير مناسب لكله ، فممتنع محال . وليس الآن في ذاته بذي قدر مناسب لما يفرض من الزمان الآتي والماضي ، ولو وجد له قدر ما ، لصلح أن يجعل قدره عياراً يسمح به الكل ، حسب جواز ذلك على كافة ما يعد جزءاً من الشيء ، وإذا لم يكن الآن في جوهره ذا مقدار أصلاً ، والجزء من الشيء لا يجوز أن يعرى من المقدار ، فليس الآن بجزء من الزمان ، وإذا كان الأمر على طلك ، فالزمان إذاً ليس يصح وجوده ، لا بعامة أجزائه ولا ببعض أجزائه ، و شيئاً يكون طباعة بحيث لا يوجد بأجزائه كلها ، ولا ببعض منها فمن المحال أن يلحق بجملة الموجودات . وإذا كان ذات الزمان غير موجود أصلاً ، فليس بجائز أن نعدّه في الكميات ، فإن ما لا وجود له ، لا آنية له ، والذي لا آنية له لا يوصف بوقوعه تحت شيء من المقولات .

هذه هي المذاهب بنقله ، ويرد على المذاهب كالآتي :

1- من قال أنه الفلك أخطأ ، لأن الأفلاك كبيرة - ويصح أيضاً كثيرة[229] - في الحال ، وليست الأزمنة كبيرة - أو كثيرة - في الحال ، لأن الزمان ماضٍ ومستقبل وحاضر ، والفلك ليس كذلك .

2- ومن قال حركات الفلك هي الزمان ، فهو غلط ، لأن أجزاء الزمان إذا توهمت كانت زماناً ، وأجزاء الحركة المستديرة إذا توهمت ، لم تكن حركة مستديرة ، لأن الحركة في المتحرك وفي المكان الذي يتحرك إليه المتحرك ، والزمان ليس هو في المتحرك ولا في المكان الذي يتحرك إليه المتحرك ، بل هو في كل مكان ، ثم قد يكون حركة أسرع من حركة . . . والبطء والسرعة لا يكونان في الزمان ، لأن الحركة السريعة هي التي تكون في زمان يسير ، والبطيئة هي التي تكون في زمان كثير»[230] .

3- ويرد على رأي المتكلمين - وهو رقم (4) أعلاه - القائل إن الزمان تقدير الحوادث . . . بقوله «إن هذا القائل جاء إلى فعلين وقعا في وقت واحد ، فعرف الوقت مرة بالإضافة إلى هذا وجعل الآخر موقتاً به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال : حججت عام حج زيد ، وحج زيد عام حججت . ومن الظاهرة أن العالم غير الحجين ، وأنهما إنما وقعا فيه»[231] .

---

(229) قراءة ثانية مني .

(230) الأزرقي ص 140 .

(231) الأزرقي ص 144 .

4- ويرفض مذهب من يقول إن الزمان جوهر ، فيرد على مذهب القائلين بمدماء خمسة أو أربعة ، الرازي أو سواه ونقده لعموم مذهب الرازي لأغرض لنا به هنا ، فهو يرفض قدماء مع الله ، ويعتبر اختصاص الله بالقدم[232] دليل وجوده ، وبدونه لا يمكن الوصول إلى معرفة الله ، إذ هو غير ظاهر للعيان والحواس ، وبالنسبة لقدم المدة والخلاء ، يقول الأزرقي : ماذا يعمل - أي الرازي - بجوهر لا فاعل ولا منفعل ، ولا فعل له ولا انفعال؟[233] . وينكر الخلاء أو المكان الذي هو قبل الأجسام أو الخالي منها ، كما ينكر وجود مدة أو زمان بدون أجسام أو متزمنات ، والإحالة إلى مكان بدون متمكن أو مكان مطلق يبقى إذا ارتفع المتمكن ، وكذلك الإحالة إلى مدة مطلقة هي جوهر ، لا ترتفع بارتفاع العالم ، كلاهما إحالة على شيء لا الإدراك يثبته ، ولا الوهم يتصوره[234] .

ويمكن الرجوع إلى «المعنى اللغوي» حيث ذكرنا هناك المذاهب حسب الأشعري مذهب أبي الهذيل أنه الفرق ما بين الأعمال ومذهب الجباني ، أنه حركة الفلك ، ومن قال أنه عرض ، مع التوقف عما هو . وكذلك المذاهب حسب البلخي : أنه حركة الفلك ، وهو قول المسلمين وكذلك مذهب أفلاطون ، ومذهب الزمان ليس بشيء . وكذلك بحسب نقل الخوارزمي : مذهب أنه لا توجد مدة خالية عن الحركة إلا بالوهم ، ومذهب إن المدة هي الزمان المطلب لا تعدها الحركة ، وتوجد بدون الحركة وكذلك بحسب البيروني حيث يذكر مذهب الرازي الطبيب في الزمان المطلق أو المدة أو الزمان المحدود التابع للحركة والأجسام ، ثم مذهب من أنكر الزمان ، ومذهب ثالث : إن الزمان جوهر قائم بذاته[235] .

سابعاً - بحسب أوغسطين:

المذاهب الزمان هو الحركة عموماً ، الزمان هو حركة الشمس ، الزمان مقدار ، ومذهب أوغسطين أنه مقدار ، ولكن ليس للحركة ، بل للذهن نفسه ، كما سنوضح في عرض مذهبه .

---

(232) أوضحنا ذلك وسبب إصرار المتكلمين على أن القدم أخص صفة لله في كتابنا - بالإنجليزية - السابق القسم الثاني ، الفصل الأول ، ص 191 فما بعد .

(233) الأزرقي ص 144-145 .

(234) الأزرقي ص 150-151 .

(235) انظر عن هؤلاء وكتبهم المعنى اللغوي قبلاً .

ثامناً - بحسب أفلوطين:

يذكر أفلوطين في تساعياته ، في معرض شرح مذهبه هون ثلاثة مذاهب : الزمان هو الحركة ، أو أنه المتحرك ، أو أنه بعض مظاهر الحركة . أما مذهبه هو فهو أن الزمان جوهر لا عرض ، وهو حياة النفس الكلية ، وسنوضح مذهبه وموقفه من هذه المذاهب فيما بعد عند عرض مذهبه ومذهب أتباعه .

تاسعاً - بحسب نقل أرسطو:

نجد عنده من ينفي الزمان وحججهم . ثم استناده هو إلى الحس لاثبات وجوده . ثم قول من يراه موجوداً ، والمذاهب حسب هؤلاء الأخيرين : أنه الحركة ، أو أنه الفلك ، أو أنه دورة الفلك . وواضح أن حجج أصحاب هذه المذاهب لإثبات دواهم سواء ، النفاة ، أو من يقول أنه الحركة أو الفلك الخ في الكتب التي ذكرناها سابقاً ، حجج موجودة بشكل أو بآخر عند أرسطو ، وهو أحد مصادرها[236] التي لا يشك فيها . أما عن الآن وعلاقته بالزمان ، فإن أرسطو يتكلم عن الآن بمثل ما وجدناه عند الرازي المتكلم سابقاً ، أعني أن الزمان متصل ، وأن الآن هو باعتبارين وهمي وآخر يصنع الزمان بسيلانه . وينكر أرسطو أن الزمان مكون من آنات لا تنقسم ، أي ينكر النظرية الذرية . وحتى الحديث عن الآن بمعنى الاستمرار في الآن ، بمعنى الثبات ، والدهر ، أي اللازمنية ، نجد له أساساً عند أرسطو ، فيما يخص الله ، الذي هو فوق الزمان عنده أو لا زمني كما سنوضح في عرض مذهبه واتباعه .

هذه هي المذاهب بحسب نقل الناقلين ، منذ أرسطو حتى الشيرازي ، وإذا نظرناها ملياً نجد - إذا تركنا التكرار والفروق الطفيفة في عرضها - ما يلي :

1- إن المذاهب الرئيسة هي :

(أ) من ينكر وجود الزمان ، ويعتبره وهمياً أو من عمل الذهن فقط . وذهب بعض هؤلاء إلى أنه عرض ، للحركة وللمتحركات ، ولكنه من صنع النفس ، ولا وجود له بدون الأجسام والحركات من جهة ، ولا بدون النفس الذي تتوهمه من جهة أخرى ، ويمثل هذا الرأي :

---

(236) سنبينها عند عرض رأيه ، ونكتفي الآن بالإشارة «الطبيعة» مع شروح عربية قديمة عليها . تحقيق بدوي . القاهرة 1964 ج1 ص 407 فما بعد وص 416 , 420 .

أوغسطين ، والأزقي ، وابن حزم والغزالي ، والكندي ومجموعة من المتكلمين . وسنوضح بعض الاختلافات فيما بين هؤلاء من خلال عرض آرائهم ضمن هذا المذهب .

(ب) من يعترف بوجود الزمان الموضوعي . وهؤلاء ينقسمون إلى : (ب-1) الزمان جوهر ، سواء فهم أنه واجب الوجود بذاته ، أو فهم بمعنى القديم مع قدماء آخرين ، أو فهم بمعنى أنه المدة المطلقة لما هو ليس زمانياً ، أو فهم بمعنى أنه مدة وجود الشيء أي موجود كان ذلك الشيء . وكل هذا سيتضح عند عرض رأي أفلاطون وأتباعه ، بدرجات ، الرازي الطبيب ، والبغدادي (أبو البركات) ، والرازي المتكلّم . (ب-2) الزمان جوهر ، هو حياة النفس الكلية ، أفلوطين ، الأخوان ، والشيرازي وسيأتي البيان . (ب-3) الزمان عرض ، وهو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر : أرسطو ، ابن سنيا ، ابن رشد ، كما سنوضح . وإذا اعتبرنا كلا من هذه مذهباً صار عندنا أربعة مذاهب رئيسة هي :

(أ) منكري الزمان ، وأنه وهمي .

(ب) أنه جوهر ، وله وجود موضوعي مستقل .

(ج) كذلك له وجود موضوعي وأنه جوهر ، ولكنه حياة النفس الكلية .

(د) كذلك له وجود موضوعي ، ولكنه عرض ومقدار للحركة .

(هـ) يضاف إلى هذه مذاهب متفرقة : مثل مذهب التوحيدي ، وأبي العلاء المعرّي ، وابن تيمية .

وإذا نظرنا إلى المذاهب بمنظار حديث ، وجدنا أننا نعود مرة أخرى إلى المذهبين الكبيرين اللذين ذكرناهما عند الكلام عن المذاهب الحديثة في الزمان : أعني : المذهب المثالي الزمان تصور ذهني ، والمذهب الوجودي ، إن الزمان له وجود موضوعي ، وفيما عدا (أ) أعلاه ، يمكن اعتبار بقية المذاهب مقرة بموضوعية وجود الزمان ، وهذا في حد ذاته كبير «الموضوعي» وللحس الشائع عند الناس عموماً ، بوجود الزمان ، أكثر مما نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، حيث حديثاً كثرت المدارس المثالية فيه برغم أن المدارس التي تقول بموضوعيته حديثاً ، أكثر توفيقاً ، وقوة ، في التدليل على دعوى موضوعيته ، بشكل لم يتيسر للأقدمين .

وهناك ملاحظات أخرى ، على طبيعة المعالجتين القديمة والحديثة ، والفروق بينهما سنرجئها إلى ما بعد عرض مذاهب الزمان القديمة التي انتهينا تواً من تصنيفها . ولنبدأ بتفصيل هذه المذاهب وتمثيلها :

الفصل السادس

مذهب أفلاطون وأتباعه

1- مذهب أفلاطون:

في محاورة طيماوس[237] Timaeus نجد قصة أصل العالم بما في ذلك الزمان ، وقبل أن نورد النص الخاص بالزمان ، لابد من تلخيص النقاط المهمة بأوسع مدى

(أ) تتكلم القصة عن أن مادة العالم قبل تكون العناصر ، كانت غير معينة (viewless na-ture and formless, all-Receiving) وتتحرك بدون اتساق ونظام[238] (moving without harmony or measure, or order) ومن حركتها الذاتية احدث ذراتها مكونة العناصر الأربعة ، وبقيت العناصر مضطربة هوجاء without method or meas-ure كما نتوقع عندما يكون الشيء خلواً من الإله[239] .

as we should expect for every thing when God is not in it.

(ب) ثم نظّم الله هذه المادة على نموذج صانعه قدر الإمكان ، فصوّر العالم حياً عاقلاً يحوي نفساً وعقلاً[240] .

a living creature in very Turth possessing soul and reason by the provi-dence of God

وجعله واحداً مثل الله الواحد ونموذجه الواحد[241] ، وكل ما يتكوّن فيجب أن يكون مادياً ، وحتى يكون ملموساً مرئياً ، ركب الله جسم العالم من النار والتراب ، ولابد من ثالث ورابع حتى

(237) Plato: The Timaeus of Plato. Ed. R.D. Archer-Hind. New York. 1973. 51 B.P. 179.

(238) Tim: Op. cit. 30. C. P. 93.

(239) Tim: Op. cit. 53. C. P. 189.

(240) Tim: Op. cit. 30. C. P. 93.

(241) Tim: Op. cit. 31. 13-32 A. P. 96-97.

يكون مزيجاً بين شيئين ، فوضع الماء والهواء في الوسط[242] ، وعلى شكل كرة متجانس لا تصيبه آفة أو شيخوخة[243] .

He turned it of a rounded and spherical shape free from age and sickness

(ج) وصنع الله نفسه العالم - النفس الكلية - قبل جسم العالم . ونظراً لأهمية النتائج على هذا سأورد النص :

"God made soul in birth and in excellence earlier and elder than body, to be its mistress and governor: and he framed her out of the following elements in the following way. From the undivided and ever changeless substance and that which becomes divided in material bodies, of both these he mingled in the third place the form of Essence in the midst between the Same and the other"[244]

إن هذا النص واضح في أن الله صنع النفس الكلية من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير ، ومن الجوهر الذي ينقسم أي الأجسام المادية ، ومن ماهية ثالثة بواسطة قهر الجوهر الذي لا ينقسم على أن يكّون مع الجوهر الذي ينقسم ومع تلك الماهية مزيجاً واحداً ، صنع منه النفس الكلية ، وبقية النفوس الفلكية ، ثم صنع فيها كل ما هو جسمي (bodily) وجعلها تحوي العالم المرئي وتتحرك حركة دائرية وتحرّك العالم معها .

وعلينا أن ننبه إلى أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم[245] . . .وينبغي ألا نفهم أنه سابق على المادة غير المعنية ، إذ مجموع القصة ، وما ذكره سابقاً عنه حالة العناصر الخلوة من الإلهة والنظام الخ تستبعد مثل هكذا افتراض .

(د) والآن نأتي إلى موقع الزمن عنده . وأولاً نورد النص لأهميته ولاختلاف الشراح والدارسين حوله .

---

(242) Tim: VII. 32. A. P. 97.

(243) Tim: Op. cit. 33. C. P. 101.

(244) Tim: Op. cit. 35. A. B.

(245) Tim: Op. cit. IX. 57 A. D.

"(x) And when the father who bigat it perceived the created image of the eternal gods, that it had motion and life, he rejoiced and was well pleased; and he bethought him to make it yet more nearly like its pattern. Now whereas that is a living being like eternally existent, even so he essayed to make this all the life to the best of his power. Now so it was that the nature of the ideal was eternal. But to bestow this attribute altogether upon a created thing was impossible. so he bethought him to make a moving image of eternity, and while he was ordering the universe he made of eternity that abides in unity an eternal image moving according to number, even that which we have named time. For whereas days and nights and months and years were not before the universe was created, he then devised the generation of them long with the fashioning of the universe. Now all these are portions of time, and "was" and "shall be" are forms of time that have come to be, although we wrongly ascribe them unawares to the eternal essence. For we say that it was and is and shall be, but in verity "Is" along belongs to it: and "was" and "shall be" it is meet should be applied only to "Becoming" which moves in time: for these are motions. But that which is ever changeless without motion must not become elder or Younger in time neither must it have become so in the past nor be so in the future, nor has it to do with any attributes that becoming attaches to the moving objects of sense: These have come into being as forms of time, which is the image of eternity and revolves according to number....."(246).

وقبل أن نكمّل النص نلاحظ ، بصرف النظر عن تفسيرات الشراح والباحثين ، إن أفلاطون هنا يميز بين النموذج ، وبين الصورة التي هي شبيهة له ، بقدر الطاقة ، أي بقدر ما يمكن للمتكوّن ، أن

(246) Tim: Op. cit. X 37. D. 38-B.

يكون شبيهاً بما هو غير متكوّن ، فالنموذج غير زماني ، غير متغير ، هو دائماً في حاضر (IS) ، ولا يصح أن يقال «كان» أو «سيكون» . نحن هنا أمام الأزلية (eternity) بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمنية ، أي مدة ما ليس هو متحرك ، أما صورته المتحركة -الزمان- فهي قرينة للحركة ، ألفاظ مثل «كان» و «سيكون» هي صورة للزمان ، الذي هو صورة للأبدية ويتحرك وفقاً للعدد ، إننا نؤكد هنا على نقطة هي أن أفلاطون يتكلم عن الزمان بمعنى محدد . أنه الوجود في الحركة . أو هو مدة المتحركات . ولا وجود له بدون العالم المتحرك . ويبدأ معه . كما سيتضح من النص التالي حالاً . وسنرى أن تناسي هذه الحقيقة . يجعل البعض يخلط بين الزمان المتحرك (time) . وبين المدة لما ليس متحركاً بمعنى الـ (eternity) ولنقف عند هذا ريثما نتأمل النصّ التالي :

"XI. Time then has come into being along with the universe, that being generated together, together they may be dissolved, should the dissolution of them ever come to pass; and it might be as like to it as was possible. For the *pattern* is existent for all eternity: but the copy has been and is and shall be throughout all time continually. So *then* this was the plan and *intent* of God for the generation of time"(247).

وفي هذا النص الزمان مكوّن ، له بداية مع العالم المكوّن ، وسيبقى معه ، ويفسدان ، إن فسدا ، معاً . والزمان صُنع على مثال النموذج جهد الإمكان ، والنموذج موجود في كل الأبدية ، بينما الصورة (the copy) ، أي الزمان «كان ، وكائن ، وسيكون ، خلال الزمان باستمرار» . وواضح هنا أن هذه هي طبيعية الزمان ، أنه ماض وحاضر ومستقبل ، وتتابع هذه الحالات باستمرار ، في مقابل مفهوم المدة أو الدهر ، أي بمعنى ال(eternity) أي بمعنى الأزلية الأبدية لموجود لا يتحرك ولا يتغير . وواضح هنا أن الزمان شيء مرتبط بالحركة وبالجسم المتحرك ، ولا وجود له قبلها ، وإن كان - ليس الزمان- بل المدة والدهر ، التي للنموذج ، موجودة بدون بداية ولا نهاية ، وهكذا لا نكون بعيدين عن تصور أرسطو الذي يميز بين ما ليس في زمان في الأزلية والأبدية كالله وما هو أزلي ولكن آليته زمانية ، مقترنة بالحركة والمتحرك ، والفرق أن أرسطو يضع العالم أزلياً ، وأفلاطون يضعه - أي المصنوع منه- لا مادته الأولى - ذا بداية . هذا إذا قبلنا بأن أفلاطون يضع للعالم المركّب بداية - وهي مسألة مختلف عليها - كما سنرى ، ولكن على أي حال سواء كان العالم المصنوع مصنوعاً مع وجود الله ، أو مصنوعاً بعد أن سبقته حالة اللاصنع ،

(247) Tim: Op. cit. XI. 38-B.

وحالة المادة الأولى غير المنظمة ، فإن مدة هذا العالم هي الزمان ، الزمان ، المقترن بالحركة ، وبالأجسام . ونحن بهذا نكون على انسجام كامل مع المذابة اللحقة التي ترجع أصل قولها في الزمان إلى أفلاطون ، والتي يتميز بين زمان مطلق ، أو دهر ، أو مدة غير معدودة ولا يلحقها العدد ، هي مدة ما ليس زمانياً أي الله . إلخ ، وبين الزمان المحدود ، الذي يقيس الحركة ، أو تقيسه الحركة ، والذي يتساوق مع وجود العالم ، يبدأ معه وينتهي معه إن كان للعالم بداية ونهاية . وللقارئ أن يعود إلى تقسيم المذاهب السابقة ، مذهب القائلين أن الزمان جوهر .

والآن ماذا يقول الشراح والباحثون حول ما تقدم : فيما يلي إيراد بعض ما وقعت عليه يدي من اجتهادات .

1- يذهب (Archer - Hind) في ترجمته وتعليقاته لـ وعلى طيماؤس إلى عدم الأخذ بالمعنى الحرفي لطيماؤس ، وهو تحت تأثير الأفلوطينية المحدثة وشراحها ، يرى أن الله عند أفلاطون في خلقه للعالم يخلق نفسه ، أنه يعمل ذاته ، وفق قانون وجوده هو ، وإن خالقاً لا يخلق مثل فكر لا يفكّر ، إن مراحل الصنع في طيماؤس لا تستغرق زمناً ولا تحدث في زمان ، وليس لها أية علاقة مهما تكن بالزمن . فالقصة كلها رمز لتتابع عمليات التفكير التي هي موجودة معاً ، ولا «تكون» أبداً ، وكل التتابع في العمليات يعود إلى ظواهر الفكر وقد كثرت وفي عمليات الفكر لا علاقة للزمن ولا للمكان ، ولذلك لا سبيل - كما فعل مراراً - إلى مناقشة أزلية العالم المادي في نظام أفلاطون ، إن الطبيعة المادية - كعنصر من عناصر تطور الفكرة- هي الأخرى أزلية ، ولكن ظواهرها معتبرة في أنفسها تعود إلى عالم «الكون» و«التغيير» وليس لها مكان في الأزلية ، وإن كانت هذه الظواهر - الزمان مثلاً- معتبراً في علاقاته بالكل ، هو صورة من اللازمني ، أو كما يسميه أفلاطون «صورة[248] للأبدية enternal image of eternity» . ويستدّل الكاتب على أن عمليات خلق العالم في طيماؤس هي مجرد تورية ورمز ، من أن أفلاطون يخبرنا في المقطع (38 B) أن الصانع لا تجوز عليه صيغة الماضي أو المستقبل بل الحاضر دوماً ، ولذلك يرى الناشر أن استعماله (was) مثل أن الصانع فرح وسُرَّ (and (was well pleased) الخ هي على سبيل الحكاية ، وليس الدلالة التاريخية[249] ويؤكد الناشر على أنه في النص (38 B) نجد أن الزمان والأزلية (Time and eternity) متضادان بحدة ، فقد وُضِّحَ الزمان هنا بأنه حالة لما

(248) Tim: Op. cit. Note. 8 pp. 118-119. 376-D.

(249) Tim: Op. cit. Note 11. p. 119.

هو أزلي ، بل أن الزمان نفسه أزلي ، ولكن تعريف أفلاطون للأزلية (eternity) يستبعد أن تعني الزمان اللانهائي (everlasting duration of time) ، ويجعلها مستحيلة للشيء المخلوق ، a created thing فبأي معنى يعتبر أفلاطون الزمان أزلياً إذاً؟ ويجيب الكاتب أن هناك جواباً وحداً وهو أن الكثرة ، والزمان يعود للوجود في الكثرة .ومع أن الزمان هو حالة للظاهرة المحتواة في هذا الوجود المتكثّر ، فإن هذا الوجود نفسه أبدي أزلي (eternal) لأن العقل الكلي أبدي أزلي سواء وجد كواحد أو ككثير . إن تصيّره وتطوره نفسه أزلي أبدي وليس في زمان . فالحدوث أو الزمنية (temporality) هي إذن صفة للأشياء الجزئية الموجودة في العالم الخارجي ، ولكن حالة الوجود الفعلي التي تأخذ مثل هذه الصورة أزلية . إنها في الحقيقة جزء من الجوهر الأزلي للعقل أنه يوجد في شكل الأشياء الخاضعة للزمان ، ولهذا يوجد أساس لاعتبار الزمان على هذا الأساس أزلياً أبدياً كجزء أو عنصر في صيرورة الفكر الأزلية[250] .

وفي موضع آخر (تعليقاً على نص (38 B) الذي يتكلم عن أن الشهور والسنين وأجزاء الزمان ليست قبل خلق العالم بل معه ، يقول الكاتب : إن الزمان وأقسامه لا تدرك منطقياً من دون وجود عالم الظواهر ، فإذا وجد تعاقب أو تلاحق (succession) ، فلا بد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضاً ، ولكن بما أنه لا بداية للـ(The Koouos) في الزمان فلا بداية للزمان نفسه . وأرسطو من خلال خلطه بين المجاز والمعنى الحقيقي اتهم أفلاطون بأنه يجعل الزمان مكوناً في الزمان[251] (generating time in time) . ويرى الكاتب أنا لمقطع (38 B) لا يترك شكاً في وضوح تصور أفلاطون للأزلية (eternity) ، كشيء متميز عن الزمان الدائم أو اللانهائي ، إنها لا شأن لها بالتعاقب ، وأفلاطون هو الذي - وليس بارميندس - أعطى معنى كاملاً للأزلية (eternity) ، كما أنه من المشكوك فيه أن أرسطو يملك تصوراً واضحا[252] ماثلاً عنها .

2- ويشير تايلور في ترجمته لطيماؤس إلى مقاطع ربما يفهم منها حدوث العالم والزمان ، وأخرى قدم العالم :

---

(250) Phy. VIII i 251 b.

(251) Tim: Op. cit. Note 6. P. 120.

(252) Compare with Archer-Hind translation P. 87, line 5 ff.

1 - 28 - d - b: Whatever comes to be must come to be through the agency of a cause.

كل ما هو كائن ، لابد أنه يكون عن سبب .

فكرة أن العالم جاء بواسطة جرد الله وخيريته 2 - 30 - b - c

الزمان وجد مع العالم ويفنى معه إذا كانا يفنيان . 3 - 37. d - c 38 b

هذه النصوص تدل على حدوث الزمان ، ولكن هناك نصّان ربما يعطيان أن العالم المصنوع نفسه قديم وكذلك السموات والأرض ، وبالتالي يكون الزمان كذلك ، أي لا يكون الزمان حادثاً في زمان .

4. "38 b: So. as that is an eternal living being, he sought to make this universe also such, as for as might be. New the nature of the living being was everlasting, and this it was impossible to confer wholly on a creature"[253].

السماء خلقت على شكل وشبه الدائم ولذلك فإنها :

5. 38 b - c. has been and "is" and "shall" be through all time

3- يرى فورسيث (Forsyth) إن الواسطة لظهور الحقيقة المعقولة أو النموذج في العالم المحسوس هي الزمان والمكان (time and space) ويعرّف أفلاطون الزمان بأنه صورة متحركة للأبدية . وإن الحقيقة الأبدية ، أو النموذج ليس فيها تمييز بين قبل وبعد ، أو ماض وحاضر ومستقبل ، ولكن طبيعتها الدائمة عبرت عن نفسها في عالم التغير والتكّون بسلسلة التغير اللانهائية ، التي تقدرها الحركات ، أو حركة السماوات . ولذلك فإن الزمان عند أفلاطون أو كما يعبر عنه أرسطو بشكل أكثر تحديداً ، هو عدد[254] أو مقدار الحركة . إن المكان والزمان مع أن أفلاطون ربما لم يضعها بهذا الوضوح - هما في الواقع ليسا شيئاً سابقاً على الخلق أو عملية التكّون والتغيّر . إنهما بالأحرى حالات أو صور وجوده أو تحققه . ولهذا قيل إن الزمان خُلق مع العالم[255] وكذلك عن المكان . ويعتبر الكاتب أنه قبل صنع

(253) For contrasted interpretations of Plato's view of time see A. E. Taylor: Plato (in philosophies ancient and modern) pp142-4.

(254) T. M Forsyth: God and the world, London 1951. P. 43

(255) Forsyth. op. cit. p. 34

العالم كانت هناك مادة أولى رتبها الصانع مكوناً العالم المصنوع . ويستبعد تفسير فكرة الخلق عند أفلاطون بمعنى نظرية أفلوطين عن الواحد أو الواحد الجواد الذي تنبع عنه جميع الأشياء بالضرورة ، وهو ما يبدو أن بعض شراح أفلاطون[256] بتأثير أفلوطيني حاولوه .

ويورد الكاتب ما يقوله أرسطو عن أفلاطون بهذا الصدد ، فحسب أرسطو غرض أفلاطون في طيماؤس أن يعطي تفسيراً طبيعياً لكيف تحرّك النفسُ الكليةُ الجسمَ من خلال أن تكون نفسها متحركة ، وكل حركة حقيقية هي في مكان . فالنفس إذن في مكان ، وفعالية النفس المحدثة للحركة هي الرغبة (desire) ، وسبب الرغبة هو احتذاء التي تجلب الحركة للجسم وللموجود الحي ككل . ولكن بينما يعتبر أفلاطون النفس هي مصدر الحركة ، فإنه يعتبرها والزمان مخلوقين مع خلق السموات . وهذا يتضمن الدلالة على وجود سبب سابق . ويرفض أرسطو أن يكون الزمان قد بدأ مع العالم كما يذهب - كما يقول أرسطو نفسه - أفلاطون من دون سائر من تقدمه[257] .

4- ويرى كاتب مقال (time في The Great ideas) ، إن الزمان عند أفلاطون ، واللاهوتيين المسيحيين مثل أوغسطين وتوما الأكويني مخلوق مع خلق الأجسام السماوية وحركاتها ، وكما في طيماؤس : «قرر الصانع أن يوجد صورة متحركة للأبدية ، وعندما كوّن نظام السماء ، صنع هذا المثال أبدياً (eternal) متحركاً وفقاً للعدد ، بينما الأبدية نفسها ساكنة في وحدة (rests in unity) ، ونحن نسمي هذا المثال زماناً . . . فالزمان إذن والسماء ظهرا إلى الوجود في نفس اللحظة»[258] .

وينقل عن توما الأكويني قول أرسطو أن جميع من سبقه عدا أفلاطون متفقون مع أرسطو على الزمان غير مخلوق . وهذا هو رأي هنري في كتابه «الله وخلقه» وأن الله ليس خالقاً بالمعنى المحدد ، بل هو صانع ومنظم لمادة سابقه[259] .

ومثله أيضاً يرى كاتب مقال (time) في المعارف الإسلامية ، يرى ديبور أن الزمان عند أفلاطون ، «لم يبدأ إلا بعد خلق النفس الكلية ، وانتظام مادة الكون بعد اضطرابها ، وذلك بفضل

(256) op. cit. p. 37, Note I. 39

(257) Forsyth: P. 53

(258) Great Books of the Western World 3. The Great Ideas: 11 London 1952. Article Time p. 900.

(259) A. M. Henry: God and His creation. Paris 1951. B. K. Two Ch. 4 p. 187 ff

حركة السماء المنتظمة . . . وعلى أساس الآراء المأثورة عن أفلاطون ، وخصوصاً بتوسط أفوطرخسي بحسب الآراء المنحولة له وبتوسط جالينوس ، جاءت أيضاً الآراء في الزمان باعتباره عين حركة الفلك ، أو باعتبار أنه هو الفلك نفسه ، أو أنه هو النفس الكلية . ومن قال إن الزمان هو الفلك نفسه أو النفس الكلية نفسها سماه جوهراً (خلافاً لأرسطو القائل أنه عرض)»[260] .

5- ويذهب يوسف كرم بعد أن يورد قول أرسطو عن ابتداء أفلاطون للزمان مع السماء إلى القول «وقد مّر بنا ذلك ، ورأيناه - أي أفلاطون- يضع دوراً خاضعاً للآلية البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده على الأقل أن العالم حادث في الزمان من حيث الصورة . وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وإنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضاً وأن العالم حادث مادة وصورة . فأخذنا عبارته «العالم ولد وبدأ من طرف ول» بحرفيتها . على أن تلاميذه الأولين ومن جاء بعدهم من الأتباع عارضوا أرسطو في أجزائه الكلام على ظاهره ، وقالوا أن «تيماوس» قصه ، وأن للقصة عند أفلاطون حكماً غير حكم الحوار والخطاب ، وأن الغرض من تصوير العالم مبتدئاً في الزمان ومن قوله «قبل وبعد» سهولة الشرح فقط . والحق أن فكرتي حدوث العالم والإبداع من لا شيء لم تكونا معروفتين لليونان . ولا يوجد في كتب أفلاطون نص يسمح بحل هذا الإشكال . . .»[261] .

والحق أن أفلاطون يضع النفس سابقة على جسم العالم المصنوع ، وليس سابقة للمادة الأولى ، وبالتالي فليس هنا كلام عن خلق من لا شيء أو إبداع بالمعنى اللاهوتي عند المتكلمين ، ولذلك لا معنى لتساؤل يوسف كرم عن غرابة هذه الفكرة على فكرة اليونان .

6- ويبذل عبد الرحمن بدوي جهداً لإثبات عدم حدوث الزمان والعالم الحسّي عند أفلاطون ، بمعنى أن الزمان والعالم الحسي أزلي مع الله عند أفلاطون ، ويقول أن مجيء الزمان مع السماء لا يعني أنهما لهما بداية بالمعنى الديني (عند المتكلمين مثلاً) . بل الزمان عنده نموذج الموجود الحي أو الله والله أزلي أبدي ، ولكن ليس بالإمكان أن تكون أزلية الزمان مثل أزلية النموذج أو الله ، بكل معنى الأزلية وتمامها(37 د) ، وحتى الخلق بالمعنى الديني لا يتضمن بالضرورة عدم أزلية الزمان ، كما برهن على ذلك الفلاسفة المدرسيون ، فمن الثابت عندنا أن الزمان أزلي أبدي ، ولكن ما معنى السرمدية هنا ، هل هي بخط مستقيم

(260) ديبور : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة «زمان» الترجمة العرب ، ج10 ص 386 .

(261) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، طبعة ثالثة . القاهرة 1953 ، ص 87 .

أفقي كما يفهمها أرسطو[262] ، أم بمعنى العود الدائم الدوري؟ بمعنى العود الأبدي الدوري . ويشير بدوي إلى الفرق بين سرمدية الله وهي أنها خارج الزمان ، أو الماضي والحاضر والمستقبل ، وبين الزمان الذي هو كذلك أي ماض وحاضر ومستقبل؟ ثم يوضح معنى الآن عنده بمعنى شبيه بالآن عند أرسطو ، كما أوضحنا في مواضع من هذا البحث[263] ، وفي بحثه عن الزمان عند أرسطو ، يقول أن أرسطو انتهى إلى ما انتهى إليه أفلاطون من أن الزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك ، برغم لف أرسطو ودورانه[264] .

والانطباع الذي تكوّن لديّ أن بدوي لم يستطع أن يلمس المشكلة الحقيقية ، في التضاد الذي يضعه أفلاطون ، وأقول مثله أرسطو ، بين السرمدية أو الأبدية لله بمعنى الحضور الدائم ، أو اللازمنية ، وبين الزمان ، بصرف النظر ، عما إذا كان هذا الزمان عنده أزلياً لا بداية له ولا نهاية ومثله العالم ، أم كلاهما له بداية الزمان والعالم ، لقد قلت سابقاً أن المشكلة تفهم على خير وجوهها إذا لم نغفل الحقيقة التالية : وهي أن أفلاطون يقصر الزمان والزمني على ما يرتبط بالحركة والأجسام ، بينما ما هو خارج الزمان ، هو ما ليس متغيراً ولا له ماض ومستقبل الخ . والزمان بهذا المعنى مقدار حركة الفلك ويتضمن هذا أيضاً حركة النفس التي في الفلك ، لأنها سبب الحركة بالشوق . وهذه نقطة واضحة عند أفلاطون وأرسطو معاً ولو انتبه بدوي وسواه إلى هذا ، لما وقع في اشتباه آخر . هو الخلط بين آنين عند أفلاطون وأرسطو وحتى الأفلوطيين المحدثين . الآن الأول هو أن خارج الزمن ، إنه الحضور الدائم لما هو فرق الزمان وليس زمانياً كالله ويعبر عنه بالدهر والسرمد الخ .

والـ(eternity) هنا بمعنى لا تعلق له بالحركة بل بالثبات ، ومقابلها هنا هو الزمان المتتابعة آنته ، الذي هو صورة للحركة وللقبل والبعد ، أي لما هو زمني ، سواء كان لا بداية له ولا نهاية أو كان له هذه البداية والنهاية والمفهوم الثاني للآن ، هو الآن الذي نتصور أنه بسيلانه يصنع الزمان بمعنى الحركة في الوسط ، كما يمكن أن يكون نهاية أو بداية بمعنى القطع أي بداية حركة متصلة أو فعل متصل ونهايته ، وهذا آن موهوم افتراضي . والآن عند أرسطو وأفلاطون في الحالين همزة وصل بين الماضي والحاضر ، فهذا آن طبيعي فيزيائي إن صح التعبير ، إلا أن بدوي غير مصيب ، عندما

(262) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي - السابق - ص 53-56 .

(263) كذلك ص 56-57 .

(264) كذلك ص 77 .

يخلط بين المفهومين فيقول أن أفلاطون واجه مشكلة الآن بوضوح وشجاعة «وأعلن أنها لحظة غير معقولة ، ولكنها وحدها الحقيقة ، والجوهر السرمدي والواحد والصور هي وكل ما هو أزلي أبدي فيها ، بل الوجود الحقيقي لا يقوم إلا بها»[265] . وفي موضع آخر يقول «فقد رأينا كيف أن أفلاطون نظر إلى الجوهر السرمدي على أنه حاضر باستمرار ، ثم كيف جعل السرمدية توجد في الآن . وهذا يمكن أن يفسر على أساس أن الآن ، كما قلنا ، ليس فيه حركة ، ولا سكون ، بمعنى انعدام الحركة ، بل فيه ثبات مستمر .

فالآن الحاضر هو الآن الخالي من كل حركة ، وبالتالي من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة : وهي المتقدم والمتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدية هي الحضور الدائم ، بمعنى الثبات وانعدام الحركة والتغير ، والسكون بالمعنى المفهوم عادة ، فمن الطبيعي إذن أن يقال إن السرمدية هي الآن . . .»[266] . وللقارئ أن يكمّل هذا النص بالرجوع إلى كتاب بدوي نفسه ، ولكن من الواضح هنا أن بدوي يخلط بين مفهومي الآن السابقين ، فواضح أن الآن بالمعنى الأول ليس آنا لا ينقسم ، بل هو أمد طويل هو مدة بقاء ما ليس في زمان ، وتسميته بالآن لا يعني أنه يفيد نفس دلالة الآن بالمعنى الثاني أي الذي هو قاطع الزمان ، أو مكونه بالسيلان . إنه بالمعنى الثاني لا وجود له عند أفلاطون أو أرسطو إنه متوهم في مدى الزمان المتصل الواحد . إنه آن له تعلق بالحركة والتتابع والزمن الحركي . فأي مناسبة للخلط بينهما؟ وإذا تجنبنا هذا الخلط ، لم تعد هناك مشكلة : فعند أفلاطون النموذج أو الله ليس في زمان بل في مدة ودهر هو حضور دائم ، لا علاقة له بماض ومستقبل . أما العالم المتحرّك فله زمان ، فيه ماض وحاضر ومستقبل ، ونحن نستعمل الآن ، بمعنى القطع أو بمعنى السيلان ، لفهمه ، دون أن يكون الآن نفسه جزءاً منه ، لأنه أي الزمان كل متصّل ، ولا وجود له - أي الزمان- بدون حركة وعالم متحرّك . أما النموذج أو الله ، فهو ساكن في الوحدة ، خارج الزمن والحركة ، وسواء كانت معه الحركة والعالم ، أم جاءت بعده .

7- ويفسر أفلوطين مذهب أفلاطون في الزمان بأنه جوهره عند أفلاطون أنه ليس مقياساً لشيء . بل جوهر ، عنده أنه صورة للأبدية وصورته هي الحركة ، وهو مقارن للمحسوسات ، لأنه وجد معها من قبل النفس سوية . وسنفصّل رأي أفلوطين فيما بعد ، مما يلقي ضوءاً على أقواله هذه .

8- وفي كتبنا القديمة أحكام متعددة حول حقيقة موقف أفلاطون ، فيورد الشيرازي عن الرازي المتكلم نقداً للمذهب الأرسطي في الزمان ، وفهماً له دلالاته لمذهب أفلاطون ، فيقرر الرازي أن الزمان - عكس مذهب أرسطو من أنه مقدار الحركة - جوهر موجود قائم بنفسه

(265) كذلك ص 72 .

(266) كذلك ص 74 .

مستقل بذاته ، يسمى دهراً أو سرمداً ، أو زماناً حسب الاعتبارات الثلاثة المذكورة[267] . وقد وجدنا أن أكثر من مؤرخ قديم (انظر المذاهب القديمة) نسب أن الزمان عند أفلاطون جوهر ، بمعنى المدة والدهر الخ ، وأنه يسمى زماناً ، بالنسبة للمتحركات . ولكننا في الواقع لا نستطيع أن نتأكد من هذه التسمية أعني الجوهر ، بمعنى أنه ليس جسماً ولا عرضاً عند أفلاطون ، لأنه يعتبر الموجودات العقلية العليا -النموذج أو الله مثلاً- ليست في زمان بل في أبدية (eternity) ، دون أن نتأكد هل هذه الأبدية هي النموذج نفسه أم هي حالة أو مدة لوجوده . ولذلك وكما يقول ديبور ، يبدو أن فهم أفلاطون هذا الفهم بمعنى أنه يقول بأن الزمان جوهر ، هو نتيجة شراحه ومؤثرات أفلوطينية محدثة . وسنرى بوضوح أن أفلوطين يعتبر الزمان جوهراً ، هي النفس الكلية ، وسيتابعه الشيرازي على ذلك ، بينما من الواضح أن الزمان المتحرك الذي هو صورة للأبدية ، عند أفلاطون ، هو مقدار للحركة الفلكيون مثل أرسطو .

وقد نقلنا قول البلخي[268] سابقاً ، ويذكر ابن تيمية عن أفلاطون أن «المادة منفردة عن الصورة ، وكذلك المدة وهي الدهر والمكان وهو الخلاء ، انهما جوهران خارجان عن أجسام العال . . وهذا الذي أثبته في الخارج إنما هو في الأذهان[269] لا في الأعيان» ويذكر الدواني : «أنه نقل عن أفلاطون القول بحدوث العالم ، فقيل أن مراده الحدوث الذاتي . وقد رأيت أن نقلاً عن أرسطاطاليس أن الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم إلا رجلاً واحداً منهم وقال مصنف ذلك الكتاب أن مراد أرسطو أفلاطون . فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى . ثم نقل الحدوث الذاتي عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم النفوس[270] الإنسانية وقدم البعد المجرد» .

وينسب المسعودي ليحيى النحوي أن الأخير في نقضه لكتاب «برقلس» في قدم العالم رده على أفلاطون وأرسطو طاليس وأفلوطرخس وغيرهم من القائلين بقدمه[271] أن أفلاطون . . .»

---

(267) الشيرازي - السابق - ص 145-146 وقد أوضحنا هذه الاعتبارات في آخر نقل المذاهب حسب الشيرازي ، في ذكره لمذهب أفلاطون .

(268) انظر المعنى اللغوي .

(269) ابن تيمية : السبعينية . ضمن : فتاوي ابن تيمية . ج5 القاهرة 1329 ص 92 .

(270) الدواني في شرحه علي «المواقف» بتعليق محمد عبده في كتاب «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» تحقيق سليمان دنيا 1958 ص 41-42 .

(271) المسعودي : التنبيه والإشراف ، نشر ((De Goege برل ، 1984 ، ص 13 .

وينقل ابن رشد[272] قول أرسطو عن أفلاطون أنه دون من تقدم قال بحدوث الزمن «فإنه كان يكوّن العالم ويعتقد فيه أنه يبقى أزلياً» ثم يقول ابن رشد «في السماء والعالم» وأما ما يعتذر به ثامسطيوس عن أفلاطون بأنه إنما يريد بقوله أن العالم مكون وأنه يبقى أزلياً ليس الكون الذي من مبدأ زماني بل على غير ذلك مما يقال عليه اسم الكون مما ليس في زمان ، فإن الكون الحقيقي إن لم يرده أفلاطون فنحن وهو متفقون»[273] .

9- ويذكر بنس في مصادره لمذهب الرازي الطبيب ، ما يلي باختصار عن أفلاطون ومذهبه في الزمان :

يقول أفلاطون Tim. C. 37 الزمان صورة للدهر ، وعليه بنى أفلوطين (Ennead, 111.7) أن الزمان مدة لحياة العالم السفلي المتغير الذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان ، أما الدهر الذي يوجد في الواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأزلي الذي لا يتغير[274] . ويذكر عن أعلام النبوة أن قول الرازي الطبيب يشبه قول أفلاطون[275] في الزمان ، وأنه عنده أصوب الأقوال . ويذكر بنس عن مخطوط ليحيى بن عدي أن مصدر قول الرازي في الزمان هو جالينوس (الزمان قديم لا يحتاج في وجوده إلى الحركة) وأن أفلاطون حكى مثل رأيه في ذلك أعني أنه كان يرى أن الزمان جوهر ، يريد بذلك المدة ، وإنما الحركة تمسحها وتقدرها . ويذكر بنس أن أفلوطرخس على خلاف شراح المذهب الأفلاطوني الجديد الذين حاولوا التفسير البعيد أن يستخرجوا من طيماوس مذهب قدم العالم (شرح برقلس مثلاً على طيماوس) كان أي فلوطرخس يقول بأن كلام أفلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولي قديمة سابقة عليه ، ومثله ما يقوله أرسطو[276] عن أفلاطون .

الخلاصة:

1- إن نسبة المؤرخين - ممن ذكرناهم في المذاهب - القول بأن الزمان جوهر ، لا هو عرض ولا جسم ، إلى أفلاطون متأثر بفكرة أفلاطون عن وجود الله ، والمثل ، والمادة الأولى والبعد - الخلاء - قبل صنع العالم . والجوهر هنا هو المدة أو الدهر التي هو متوازية مع وجود هذه

(272) ابن رشد : رسائل ، السابقة ، السماء والعالم ص . 35

(273) بنس ، مذهب الذرة . . . ص 52 .

(274) كذلك بنس ، ص 48 .

(275) كذلك ص 71-73 .

(276) بنس . ص 71 فما بعد .

القدماء . وبتأثيرات لاحقة كما أوضح ديبور وبنس وسواهما اعتبرت هذه الجوهرية للفلك أو للنفس الكلية باعتبار أنها الزمان .

2- عند أفلاطون زمان العالم المصنوع متميز عن الأبدية أو الـ(eternity) بالمعنى السابق في (1) أعلاه ، وقد ميز أرسطو بين الزمان وما ليس في زمان أيضاً ، إن الزمان عند أرسطو أزلي وكذلك العالم ، ولكن أزلية الزمان أزلية تعاقب وحركة وتغير ، بينما أزلية ما ليس في زمان هي خارج الزمن ، وثابتة . ومثل هذا التصور يوجد عند أفلاطون وبوضوح كامل في نصوصه السابقة .

3- الزمان عند كليهما متعلق بالحركات والمتحركات . فالزمان عند أفلاطون ليس مدة وجود أي شيء (العماء أو الله مثلاً) بل الحركة المنظمة . حركة الكواكب .

4- لو كانت الكواكب عنده أزلية - بمعنى الأزلية الزمانية وبالذات - لما كان من معنى لمذهب الصنع عنده ، ولا لقوله بمادة أولى ، ولما كان من معنى لمذهب أرسطو كله ، وهو رد فعل وتطور له ، إذ سيكون مذهب أرسطو استمراراً جوهرياً لمذهب أفلاطون .

5- والنتيجة هي أن معنى الزمان عند أفلاطون - وليس الدهر ومدة ما ليس في زمان - يتصل بالمتحركات . وهذه لها بداية في الصنع (كمصنوعات) وبالتالي فالزمن له بداية ، وبدايته مع العالم ، سواء قلنا بالحدوث الزماني ، أو الحدوث الذاتي فقط . ومعنى هذا ليس إن الزمان له وجود قبل هذا الزمان المصنوع ، بمعنى زمان الكابوس أو زمان الله ، بل إن المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده لأن الزمان هو مدة المتحركات ، أما قبل ذلك فالله مع العماء ، وهو في أزلية لا زمانية ، وليس في زمان . وإذا أثار هذا مشاكل ، مثل ماذا كان الله يفعل الخ ، فالجواب أنه لا دليل على حضور هذه المشكلة في ذهن أفلاطون ، كما لا يستبعد هذا الحل الحدوث الذاتي فقط ، وحتى لو فرضنا أن العالم المصنوع ليس له بداية عنده ، وإن الزمان لا بداية له زمانية ، فإن غاية ما نصل إليه عنده هو المفهوم الأرسطي للزمان وقدمه . زمان أزلي هو مقياس متحركات أزلية ، وشتان ما بين الزمان اللامتناهي ، وبين الدهر ، أو المدة لما ليس بذي زمان .

6- ومع صحة الاحتمالين : بداية العالم والزمان ، أو لا بداية عملية الصنع ، إلا أن كليهما يستعبدان التفسير الأفلوطيني المحدث ، الذي يذهب إلى أن الله هو العالم ظاهراً ، وأنه لا بداية لشيء سوى في الترتيب العقلي لا الوجودي ، لأن نصوص أفلاطون في طيماؤس لا تساعد علي مثل هذا الاستنتاج بدون تجاوز لها ، كما أشار فورسيث ، وحتى القول بأن

العالم ولازمان لا بداية لهما عند أفلاطون ، مستبعد عندي ، وإلا لكان كل مذهب أرسطو هو مذهب أفلاطون ، ولأصبح كل نقل القدماء عنه سواء مسألة الصنع أو المادة الأولى أو بداية السماوات ، نقلاً غير سليم ، ولذلك أذهب المذهب الأول في تفسير أقواله ، على أن نقصر معنى الزمان عنده على ما يتحرك بانتظام ، وإن ما يتحرك بدأ ، وأن الزمان لذلك بدأ مع العالم المصنوع . وهذا ما أشار إليه معظم المعتنين ، عدا بعض الشراح المتأثرين بمؤثرات أفلوطينية محدثة . كما أن هذا يتفق مع سلسلة الفروض التي أوجدها الإنسان منذ البدائيين : المادة قبل الألهة ، ثم المادة والآلهة معاً (الصنع) ، ثم قدم كليهما مع ثنائية قوية (أرسطو) ، ثم اعتُبر الله هو الأول ومصدر كل شيء (الأفلوطينية المحدثة ولا هوتيو الأديان) .

2- مذهب أتباعه:

سأقتصر على عرض مركز لرأي الطبيب ، وأبي البركات البغدادي ، والرازي المتكلم .

(أ) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي :

بنس وكراوس أوضحنا مذهبه في الزمان وفي سواه مما لا يحتاج إلى مزيد تفصيل . ووضع كراوس بين أيدي الباحثين أقوال الرازي ، وأقوال المؤرخين عنه ، ومصادر أقواله . ولن أفعل سوى أن ألخص مذهبه في الزمان بكلمات : القدماء عند الرازي خمسة : الله ، والهيولي ، والنفس ، والزمان أو المدة ، والخلاء ، والهيولى أزلية وله أدلة على أزليتها ، منها دليل أرسطو ، ومنها دليل المشاهدة ، وهو استحالة وجود شيء من لا شيء ، ثم صنع الله العالم ، وذلك لا بسبب تغير العلّة التامة (الله) ، كما يذهب المتكلمون ، ولا بسبب أن الله فاعل مطبوع ، فيتأخر عنه - كما يذهب القائلون بالقدم حسب الرازي - بل بسبب تغير العلاقة بين القدماء - سوى الله لأن النفس جاهلة فاشتاقت إلى الاتصال بالهيولى فكان أن رق الله لها وصنع تراكيب الموجودات حيث سكنتها النفس . ومن بداية صنع العالم بدأ الزمان المتحرّك ، أو الزمان المحدود ، وهو مقياس الحركة ، أو الزمان الأرسطي أو الطبيعية ، وينتهي ويزول مع زوال العالم المصنوع في المستقبل ، حيث تخلص النفوس من المادة ، وتعود القدماء الخمسة إلى حالها الأول .

فنحن هنا أمام زمانين : مطلب ، هو جوهر ، لا عرض ولا جسم ، ونسبي ، هو عرض ، هو زمان تحرك العالم المصنوع ويقاس بحركة الفلك . ومع أن الرازي ينسب مذهبه هذا للمجوس ، فإن بنس

وكراوس يذهبان إلى أنه متأثر بأفلاطون ، وأيضاً بمؤثرات أفلوطينية محدثة ، إلى جانب أرسطو نفسه ، ومؤثرات أخرى ثانوية[277] .

(ب) أبو البركات البغدادي :

يضع البعض - مثل الشيرازي - مذهبه مستقلاً[278] عمن سواه والزمان عند أبي البركات مقدار الوجود ساكناً كان أو متحركاً ، عقلياً كان[279] ، أم مادياً ، وهو لا يرتفع بارتفاع الحركة ، كما أن المكان لا يرتفع بارتفاع الحاوي[280] . ولكي نعرض مذهبه عرضاً موفقاً سنجاريه في عرضه للزمان في موضعين من طبيعياته ج 2 ثم فيما بعد الطبيعة ج 3 .

يبدأ أبو البركات بأن يبين بأن هناك ثلاثة مستويات للنظر في الزمان :

1- بحسب العوام .

2- بحسب العقول .

3- المقرر من الأصول .

فأما بحسب العوام فإن وجوده أظهر من أن يختلف فيه العقلاء المشهورون ، وأما تصوره ومعرفة ماهيته الموجودة فإن العرف العامي من البيّن الجلّي ، ويعتد البغدادي بمعرفة الزمان العامية ويجعلها موضوعاً لما يحكم به عليه وفيه من محصول المعرفة النظرية العقلية ، ويقول إن النظرة العامية أن الزمان هو الشيء الذي فيه تكون الحركات وتختلف أو تتفق بالمعية والقبلية والبعدية وبالنسبة إليها بالسرعة والبطء ، ويقسمونه إلى ماض وحاضر ومستقبل وأيام وشهور ويحدون أقسامه بالحركات كطلوع وغروب[281] .

وأما بحسب العقول :[282] فإنهم أرادوا معرفة ماهيته ، وهل هي مما يحس أو لا يحس ، ويتصور أو لا يتصور ، وطلبوه من المحسوسات فلم يجدوه لأنه لا لون له ولا يلمس ، فلم يجدوا الزمان مما

---

(277) عن الشيرازي ، راجع المذاهب قبلاً بنقله ، ويرى بنس أن مذهب البغدادي استمرار لخط الرازي الطبيب الأفلاطوني في الفكر الإسلامي ص 79 فما بعد .

(278) أبو البركات ، السابق . ج3 ص 37 , 39 .

(279) كذلك ص 3 ج 48 .

(280) كذلك ج 2 ص 79-80 .

(281) التصور هنا عكس أرسطو كما سيتضح من ردوده على المذاهب في الزمان .

(282) كذلك ج 2 ص 70 - 71 .

يحس بالذات ولا بالغرض اللاحق ، فعادوا إلى أذهانهم ، فوجدوه للحركات كالمقدار ، ولكنهم فرقوه عن الحركة والمسافة ، لأن المسافة باقية ، بينما الزمان متصرّم ، مع الحركة أو السكون ، فصادفوا القبلية والبعدية في وجوده بذاته ، غير منقطعة ، ولم يجدوها كذلك في المسافة لأنها تبقى أي المسافة ، ولا في الحركة فإنها تعدم وتقطع بانقطاع الحركة المخصوصة . ووجدوا أيضاً أن الزمان لا يتصور المتصور عدمه ولا انقطاعه وقبلية المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ، ويصح أن يُعكس قبلُها بعداً وبعدُها قبلاً ، وليس كذلك الزمان فإن ماضيه ذَهَبَ ومستقبله سيأتي مع فرض الفارض أو بدونه ، ومع الحركة أو بدونها ، ولا ينعكس قبله بعداً كما لا يكون أمسه غداً . وفرّقوه عن الحركة ، بأنها كثيرة لمتحركات كثيرة ، والزمان واحد ، وعلموا أن القبلية والبعدية والتصرم والتجدد للزمان بالذات وللحركة بالعرض ، فقالوا الحركة في الزمان ، ولم يقولوا أن الزمان في الحركة[283] ورأوا له معرفة ثابتة في النفس بحيث لا يتصور رفعه مع وجود الحركة وعدمها ، فعلموا أن معرفته أسبق إلى الأذهان من معرفة الحركة ، فقالوا لا يتصور حركة من لا يتصور زماناً ، ويُتصور زمان لا حركة فيه ، فحصل لهم أن الزمان شيء توجد فيه الحركات ، وهو غير المسافة لما تقدم ، ولأن المتحركين فيه يتفقان في الزمان ويختلفان في المسافتين ، أو تختلفان فيه ، ويتفقان في المسافة ، كان يقطعها هذا اليوم وذاك[284] غداً .

ورفضوا أن يكون لحركة واحدة هي حركة الفلك ، لأنه قد تبين أنه غير الحركة وغير المتحركات ، وهؤلاء الذين ربطوه بالحركة وحدّوه بها ، ولم يحدّوها به - قالوا مَنْ لا يشعر بحركة لا يشعر بزمان ، والعكس هو الصحيح ، أعني أن ما لا يشعر بزمان لا يشعر بحركة لأن الذي يشعر بالحركة يشعر بقبل وبعد في مسافة لا يجتمع القبل والبعد فيها ، واستشهاد هؤلاء بأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان لأنهم لم يشعروا بالحركة ، استشهاد غير صحيح لأن أهل الكهف لم يشعروا بالزمان ، كما لم يشعروا بغيره فإنهم عدموا الشعور مطلقاً ، فإن النائم لا يشعر بشيء لا بحركة ولا بزمان ، ولو كانوا في كهفهم في يقظة لشعروا بالزمان مع سكونهم ، كما يحصل لمَنْ يجلس وادعاً ، بلا حركة ، يبقى شاعراً بالزمان[285] .

(283) كذلك ج 2 ص 72 .

(284) كذلك ج 2 ص 73 .

(285) كذلك ج 2 ص 74 .

وأما بحسب المقرر من الأصول : فقد بحثوا هل هو جوهر أو عرض ، ويبين البغدادي معنى الجوهر ومعنى العرض ، ويعرض لقول خصومه أنه عرض ، ورأيه هو أنه جوهر . وأدلته على جوهريته ، بعضها سلبي ، رداً على أدلة العرضيين ، وبعضها إيجابي مستقل ، وهي :

1- قالوا هو عرض - أي خصومه - لأنه متصرِّم متجدِّد . وردّه أنه ليس في حد الجوهر هذا الشرط ، بل معنى الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، سواء كان قديماً أم حادثاً[286] .

2- هو جوهر - لا عرض - لأنه لا يتصور في الأذهان ارتفاعه وعدمه ، بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه وبالنسبة إليه . والناس يعرفون الزمان وأنه موجود معرفة لا يشكون فيها ، فلا يعرفون موضوعه ، وأنه في شيء ، والذين قالوا إنه عرض ، جعلوه عرضاً لعرض هي الحركة ، فلا يجوز قوامه دونها . وقد تبين لنا أن الزمان يكون واحداً مع حركات عدة لمتحركات عدة في مسافات عدة . ومنها ما يرفعه ، فهل هو عرض فيها كلها بالاشتراك أم في واحد واحد أو في واحد منها دون الكل؟ ويبطل كل ذلك ، يبطل الاشتراك فيها كلها ، لأنه لو كان كذلك لارتفع هو أو جزؤه بارتفاعها ، ولو كان في واحد واحد منها لقد كانت أزمان كثيرة معاً وذلك محال بفطرة العقول ، إذ كيف يكون الزمان مع الزمان ، ولو كان في واحد منها دون الكل ، فأما هو لها بسبب ماهيتها التي تشارك بها كل حركة ، ولا يمكن ذلك وإلا لما كان لها دون سائر الحركات ، وأما لأنها حركة مخصوصة بجسم ما ، أو بسبب السرعة أو المسافة ، وكل ذلك خارج عن ماهية تلك الحركة ، بل هذه عوارض ، فيكون الزمان لا لتلك الحركة بل لهذه العوارض ، وقد بان أن الزمان ليس عرضاً للجسم المتحرك لأنه قد يفرض ساكناً والزمان موجود ، وكذلك عن السرعة والبطء والمسافة كما تقدم ، وعلى العموم الزمان ليس عرضاً للحركة ، لأنه موجود مع السكون ومع تقدير رفع الحركة ، إذ يبقى مع رفع كل الحركات إمكان وجود حركة أو حركات[287] .

وهذا الجواب نفسه صالح للرد على من يقول أن الزمان عرض ، هو مقدار الحركة ، وليس هو الحركة . لأن الزمان يبقى مع ارتفاع كل حركة ، بينما مقدار المسافة لا يتجرد عنها ، لأن مقدار المسافة هو المسافة ذراع أو ما شابه .

---

(286) كذلك ج 2 ص 75 - 76 .

(287) كذلك ج 2 ص 76 وهذه الأدلة من قسم الطبيعيات .

فإن قيل إنه وإن لم يكن عرضاً يعرض للجواهر في الأعيان فإنه عرض يوجد في الأذهان فجواب البغدادي : إن عروضه في الذهن : أما أن يكون لأشياء في الذهن كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية للمتصورات الوجودية فما هو إذاً ذلك الشيء الذي هو عرض له ، وما نعرف شيئاً إذا رفعناه في الذهن يرتفع الزمان برفعه . وإن كان يعرض في الأذهان عروضاً أولياً لا لشيء ، فهو محال ، فإن الذي يوجد في الأذهان مما لا وجود له في الأعيان[288] هو الكذب المحال .

3- ويورد في «ما بعد الطبيعة» ما يزيد بعض أجزاء هذه الأدلة السابقة وضوحاً مع التأكيد على أن الزمان وجودي ، وليس تصوراً ذهنياً أو اعتبارياً . يقول : فإن قيل أن الزمان ، والأزمنة تصور في الذهن دون الوجود ، قيل إنها لو كانت كذلك لما قابلها الوجود بالصدق والكذب ، بل هي مدة يعرف العارفون ببداهة الأذهان ، تقدرها تقديراً فرضياً وجودياً ، فلا يساوي جزءها كلها ، فلا يقول عاقل إن الساعة مثل اليوم ، والمتحرك في سرعة معلومة يقطع في مدة معلومة مسافة ما ، لا يستطيع أن يضاعفها[289] في نفس تلك المدة . وعلى العموم فالزمان ومعقوله أقدم في الوجود والمعقول من كل ما يعرف به ومعه ، «وكان معقول الزمان يقارب معقول الوجود ويقارنه في التصور ، وكما أن الوجود تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها ووجودها قبل كل شيء تشعر به وتلحظه بذهنها ، فكذلك الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، أولى من أني قال أنه مقدار الحركة ، لأنه يقدّر السكون ، والحركة والسكون يشتركان في الوجود ، وكذلك في الزمان . واعتبار الزمان كمية ، لا يدل على أنه فرضي ذهني ، لا وجودي ، فإن العظيم من الأجسام يزيد على الصغير بجسمية لا بكمية ، والكمية معقول تلك الزيادة بالقياس إلى ذلك النقصان ، فالكمية معتبرة في الأذهان والذي في الوجود عظيم لا عظم كما أن الذي في الوجود معدود لا عدد ، وكذلك الزمان يقدّر الوجود لا على أنه عرض قار في الوجود ، بل على أنه اعتبار ذهني لما هو الأكثر وجوداً إلى ما هو أقل وجوداً والناس في عرفهم يقولون : وجود دائم وغير دائم ، كما يقال في الجسم أنه طويل وقصير ، وزيادة الزائدة ونقصان الناقص ليسا بمقدار مجرد ، بل بجسم يزيد وينقص ، وكذلك في الزمان ، بوجود يطول أو يقصر . وإذا قال قائل : أطال الله بقاءك - فقد قال أطال الله وجودك ، فمن قال بحدوث الزمان فقد قال بحدوث الوجود ، وإلا فالزمان لا يكون له وجود مجرد وهوية قائمة بنفسها . وإذا كان الوجود لا يعدم كما لا يوجد ، فكذلك الزمان . وكل وجود له زمان خالقاً كان أم مخلوقاً» .

(288) كذلك ج 3 ص 37 - 38 .

(289) كذلك ج 3 ص 37 - 41 .

وهنا يؤكد البغدادي على أن الله أيضاً له زمان هو مقياس أو مقدار وجوده ، والذين قالوا بذلك أعني بتجريد وجود الخالق عن الزمان هم الذين قالوا أن الزمان مقدار الحركة ، والخالق لا يتحرك فليس في زمان . وقد أوضحنا أن وجود كل موجود في مدة هي الزمان ولا يتصور وجود لا في زمان . والذين جردوا وجود خالقهم عن الزمان قالوا بأنه موجود في الدهر والسرمد ، بل وجوده هو الدهر والسرمد ، فغيروا لفظ الزمان وما غيروا معناه[290] .

أما أحكام الزمان عند البغدادي ، فهو عنده كمّ متصل في ماهيته ، منفصل في وجوده ، ولكنه ليس متّصلاً في الوجود بمعنى المتّصل المعروف في الكمّ المتّصل ، لأن ما انقضى منه قد عدم وما يأتي فلم يوجد بعد ، ولا يكون من المعدوم والموجود شيء واحد في الوجود ، فمن هذا الوجه هو ليس بمتصل إذ لا يزال الوجود يفصله فصلاً بعد فصل إلى ماض ومستقبل ، وكذلك ليس هو بمنفصل بل يتلو بعضه بعضاً على الاتصال الذي لا وقفه فيه ، فليس هو من نوعي الكم اللذين ذكروهما - بقصد معنى الكم المنفصل والمتصل عند أرسطو وأتباعه - وهو ليس كالحركة لما تقدم . ثم يورد المذاهب الثلاثة في الآن - انظر المذاهب - ويرفض المذهب الذري في الآن (أي أن الآن جوهر فرد لا ينقسم منه بتكّون الزمان) ، لأن الزمان منقسم ، ولا بتكّون منقسم مما لا ينقسم ، ودخول الزمان في الوجود دخول ما هو في السيلان ، بينما التصور الذري يحيل ذلك . واستمرار الزمان على الوجود كاستمرار خيط تجره على حد سيف بالعرض أو رأس ابرة دقيقة بخط به خطاً . والزمان مع ذلك ليس مكوناً من آنات . ولا يقال إن الآن يوجد ويعدم ، بل الآن يوجد بالفرض والاعتبار ولا يتعين موجوداً في الزمان بالذات وبه يلقى الزمان الوجود كما لقي الخيط حد السيف . ولكن لقاء[291] غير قار .

وأما المذهب الثالث عن الآن ، فهو بمعنى الدهر والسرمد ، الذي لا حركة أو تغير فيه ، وهؤلاء استشفوا قول الفريق الثاني قائلين : كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه أنه لا وجود له ، بل له وجود أسبق وأحق من وجود كل موجود ، وذاته باقية لا تتغير وذلك هو الدهر . وإنما تبدله وتغيره بالنسبة إلى المتبدلات المتغيرات ، ولولا تبدل أحوال الموجودات عليه وبالنسبة إليه قد كان يكون دواماً وسرمداً واحداً . فان قيل أن الناس يشعرون بالزمان وتصرمه إلى ماض وحاضر ومستقبل بمجرده وفي أنفسهم ، وليس من جهة الحركات والمتحركات ، فطبيعة الزمان هي هذا التصرم ، أجاب أصحاب هذا الفريق إنما شعرتم بتغير في أحوالكم وإن لم تشعروا بتغير في

(290) كذلك ج 2 ص 78 - 79 .

(291) كذلك ج 2 ص 78 -80 .

أشياء أخرى ، وكان وجودكم هو المجتاز على الزمان والدهر لا وجوده عليكم ، ويقول البغدادي ، إن الجميع متفقون على أن ما ليس بتغير أو بتبدل فهو لا يدخل في الزمان ونسبتها إليه نسبة الأزلية والسرمدية . ويقول وهذه تسمية والاختلاف مع ذلك باق إلى فريقين : من قال أن الدهر واحد لا يختلف في ذاته وإنما يتغير بالنسبة إلى المتغيرات . ومن قال أنه في ذاته متغير متصرم ، وبنسبته إلى المتغيرات يسمى زماناً ، وإلى الأزليات يسمى سرمداً ودهراً . وواضح أن رأي البغدادي هو الأخير ، لأنه وجودي عنده ، يصاحب كل موجود ، ولأن ماهيته أنه متصرم بالمعنى الذي شرح عن نوع اتصاله وانفصاله .

ولابد أن نقف عند هذا الحد ، ولكن مع إشارة إلى أن البغدادي يعالج مسائل أخرى في الزمان ، مثل اللانهاية والنهاية ، ويذهب إلى أن الزمان قديم ، لا بداية له ، ،يورد أدلة لذلك كما يرد على أدلة من يقول ببداية له . وكذلك يذهب في اقتصاصه لمذاهب المتكلمين ومن يقول ببداية وحدوث العالم ، ومن يقول بقدمه في الزمان ، أقول يذهب إلى قدم العالم[292] بالزمان ، وحدوثه بالذات فقط . ودليله على قدم الزمان ، هو نفس دليل أرسطو ، عن استحالة تصور بداية للزمان ، إذ قيل أن البداية زمان . بالإضافة إلى أدلته السابقة عن اعتباره كالوجود في التصور ، مع ملاحظة أنه لا يربطه[293] بالحركة قدماً أو حدوثاً .

(ج) فخر الدين الرازي :

نا قد ذكرنا نقله للمذاهب ، وأبنّا أنه يفضّل في كتاب «المباحث» رأي أرسطو بأن الزمان هو مقدار الحركة ، ويرد على المذاهب الأخرى القائلة بأنه جوهر أو أنه حركة الفلك ، أو أنه الفلك . وهو من المثبتين للزمان ، ويقدم أدلة من ينكر وجود الزمان مع رد ابن سينا عليها وموقفه هو لصالح وجود الزمان ، كما يورد أدلة لإثبات وجود الزمان ، حجتين مع الشكوك عليهما ورد الرد على الشكوك ، وهما حجة المقدار ، وحجة الأب والابن ، وليس بامكاننا في هذا البحث أن نتناول هذه الأدلة لاتساع الموضوع بأكثر مما تحتمله هذه الصفحات . كما رأينا أن موقفه من الآن في كتاب «المباحث» لا يخرج عن تصور أرسطو للآن ، فليراجع في عرضنا للمذاهب فيما تقدّم .

وكنا في عرضنا لمذهب أفلاطون ، رقم (8) أشرنا إلى قول الرازي عن الزمان بنقل الشيرازي ، وتفصيل ذلك ما يلي : يقول الشيرازي وصاحب «المباحث المشرقية» تحيّر في أمر الزمان وتشبث في

(292) كذلك ج 2 ص 80 فما بعد ، ص 88 فما بعد و ج 3 ص 28 فما بعد ، وص 41 فما بعد .

(293) كذلك ج 2 ص 82 ، ج 3 ص 48 .

شرحه «لعيون الحكمة» للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث[294] المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من شكوك : وأعلم أني الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان ، فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب ، وأما تكلف الأجوبة تعصبا لقوم دون قوم فذلك ما لا أفعله في كثير من المذاهب وخصوصاً في هذه المسألة ، وقال في شرح[295] «عيون الحكمة» بعد تقرير الآراء وإيراد الشكوك : أن الناصرين لمذهب أرسطو طاليس في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه ، وهو أنه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثم ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة التي بها يسمى سرمداً ودهراً وزماناً . ثم قال : وأما مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانية الحقيقية أقرب وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلا من عند الله . وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطو طاليس : أن بداهة العقل حاكمة بأن إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، وأنه الآن موجود معه ، وأنه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال[296] ، لزم التغير في ذات الواجب الوجود ، وذلك لا يقوله عاقل ، فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعدية فنقول : قد جوزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية والمعية بسبب وقوع التغّير في شيء آخر ، فلم لا يجوز أن يكون الزمان كذلك؟ وهذا قول الإمام أفلاطون فإنه يقول : المدة أن لم يقع فيها شيء من حصل فيه الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات وبعديات بعد قبليات ، لا لأجل وقوع التغّير في ذات المدة ، بل لأجل وقوع التغّير في هذه الأشياء»[297] .

وأما ما ينقله صاحب كشاف اصطلاحات الفنون . والذي يعتمده محمد عبد الهادي أبو ريدة في أن الرازي يرى الزمان على معنيين : «أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة في كونها بين مبدأ

---

(294) الرازي ، المباحث المشرقية ، السابق ، ج 1 ص 647 ، وهو يذكره ليس بعد المذاهب ، بل في آخر مذهب المنكرين للزمان والنص طبق الأصل .

(295) لم أستطع الحصول على الشرح ، أما كتاب ابن سينا نفسه فمتوفر ، طبيعياته ضمن تسع رسائل في الحكمة . القسطنطينية 1298 ، الرسالة الأولى وأقسامها الأخرى طبعت باسم : «عيون الحكمة» نشر بدوي ، القاهرة 1954 .

(296) يقصد الزمان والدهر .

(297) شيرازي - السابق . ص 145-146 .

ونهاية ، وثانيهما أمر متوهم لا وجود له في الخارج ، والموجود في الخارج هو الآن ، الذي يفعل بسيلانه وجريانه أمراً ممتداً وهمياً هو مقدار الحركة»[298] . فالكلام هنا عن معنى الآن ، كما هو واضح في «المباحث» ، وكما أشرنا سابقاً عند نقل المذاهب بحسب الرازي . وكلام الرازي هنا جاء على نمط مذهب أرسطو عن الزمان والآن ، كما سنوضح في مذهب الأخير .

ويذهب محمد صالح الزركان إلى أن الرازي لم يتخذ موقفاً معيناً في «المباحث المشرقية» ، وإن كان أرسطياً في مشكلة الزمان في بعض المواضع منه[299] . ويرى أن الرازي تحول من المذهب الأرسطي إلى المذهب الأفلاطوني ماراً في فترة تردد ، فبعد المباحث ، نجده في «الملخص» يقول أن الأقرب عنده «أنه لا معنى للزمان إلا حصول بعض الحوادث مع بعض أو قبله أو بعده» ومثله في «تفسيره» حيث أوضح أنه «عبارة عن المدة التي تحصل بسببها القبلية[300] والبعدية» . ثم عدل العدول النهائي عن مذهب أرسطو إلى أفلاطون في «شرح عيون الحكمة» ، ويورد الزركان النص السابق الذي أوردناه عن الشيرازي[301] ، وكذلك اتضح هذا العدول في آخر كتبه «المطالب العالية» ويورد المؤلف نص الرازي ، وهو لا يزيد عما سبق نقله عن الشيرازي وشرح عيون الحكمة ، ولكن الرازي يجيب على شك وهو : كيف يكون الزمان جوهراً قائماً بنفسه مع أنه شيء متتال متجدد؟ فيجيبهم : لا نسلم بأنه متجدد ، بل هو ثابت ، والتغير لا يقع فيه بل في نسبته إلى الحوادث المتعاقبة بمقارنتها له ، كما أن الله مقارن لجميع الحوادث والمتغيرات وذاته غير متغيرة ، ويرى الكاتب أن الرازي بعد هذا القول لم يستطع أن يقدم جواباً عن ما بقي من فرق بين الله وبين الزمان طالما هو جوهر باق لا يلحقه[302] التغير .

وإذا كان الرازي يثبت الزمان في المباحث مع إظهار حيرته وتوقفه في حقيقة الزمان ، فإنه في «الملخص» سياقاً مع فهمه للزمان - وهو فهم كلامي - يصرح بأن الزمان لا وجود له في الخارج ، بينما يقر بوجوده وجوهريته في «عيون الحكمة» و «المطالب العالية» .

---

(298) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة زمان ، تعليق ابن ربدة . ص 399 فما بعد .

(299) محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازي وآرؤه الكلامية والفلسفية . دار الفكر . القاهرة 1963 ص 455 .

(300) كذلك ص 455 .

(301) حذف الشيرازي قول الرازي «وأما مذهب أرسطو طاليس» بأن الزمان مقدار الحركة فقد عرفت بالدلائل القاهرة فساده . وأما مذهب أفلاطون . . . كما في نص الشيرازي . الزركان ص 456 .

(302 الزركان ص 456-457 .

وفي موضوع الآن وصلته بالزمان ينحو منحنى أرسطياً في «المباحث» كما سبق بيانه ، ولكنه في مواقفه الكلامية ، التي يقول فيها بالجوهر الفرد ، يعتبر الزمان منقسماً انقساماً فعلياً إلى أجزاء لا تتجزأ أو آنات موجودة بالفعل . ويرى الزركان : أنه حتى في «المباحث» ، مع أخذه بمذهب أرسطو في أن الزمان متصل ، وأن الآن ليس جزءاً من الزمان ، يورد شكاً يفهم منه القول بالجوهر الفرد ولكن الكاتب لا يكمل النص الذي يستدل به على خروج الرازي عن مذهب أرسطو وقوله بالجزء الذي لا يتجزأ حتى في مرحلة[303] كتاب «المباحث» ، لأن باقي النص «في المباحث» يبين أن الرازي إنما يورد هذا الشك على من يرى أنه في الشيء الأحدي الذات يجوز الحصول (الانتقال من القوة إلى العقل) على التدريج ، فأورد الرازي هذا الشك ثم ختم النص بقوله «فالحاصل أن الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلا دفعة - وهذا هو البديل عن افتراض التدريج ، وبالتالي الشك ثم ذلك بالجوهر - نعم الشيء الذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال أن حصوله على التدريج ، على معنى أن كل واحد من تلك الأفراد الحقيقية إنما يحصل في حين بعد حين حصول الآخر ، وأما على التحقيق ، فكل ما حدث[304] فقد حدث بتمامه دفعة» .

وهناك مبحث يلح عليه الرازي هو قدم أو حدوث الزمان ، وهذا جزء من مشكلة حدوث أو قدم العالم وإيراده هنا مستحيل ، لأنه يستغرق أجزاء كبيرة في معظم كتبه ، وكنا وعدنا في كتابنا «حوار» أن نكمله بايراد مباحث من يتلو الغزالي في الوجود والقدم والحدوث وعسانا نفعل .

(303) الزركان ص 459 وانظر عن «الملخص» ص 460 .

(304) المباحث . ج1 ص 549-550 .

الفصل السابع

مذهب أرسطو وأتباعه

مذهب أرسطو:

مذهبه في الزمان واضح ، وهو يخصص له المقالة الرابعة من «السماع الطبيعي» ، الفصول من (11-14) فيبدأ بدراسة نقدية للزمان ، وأدلة منكرية - كما بينا في عرض المذاهب بحسبه - ثم يعرف الزمان وما يتبعه من معنى الوجود في الزمان ، ومعنى الآن والوجود في الآن ، وحول مشكلات تتعلق بالزمان ، مثل أنه واحد ، وأنه قديم ، والاستدلال به ، على قدم العالم والحركة والمتحرك . ولا نجد معه الصعوبات التي نجدها مع أفلاطون[305] .

يورد أرسطو أولاً شكوك نفاة الزمان وهي : الزمان منه ماض وليس بموجود ، ومنه مستقبل ليس بموجود ، فالمتركب منهما غير موجود ، فأما الحاضر فمنقض ، ولو كان شيء من الزمان حاضراً لكان هو الآن ، والآن ليس بجزء من الزمان لأنه لو كان جزءاً منه لقدّره ، كما تقدّر المسافة بالذراع ، ولا يمكن أن يقدّره لأن الآن لا بعد له والزمان له بعد ، ولعل الآن ليس بموجود ، والدليل على عدم وجود الآن الذي يظهر أنه الفاصلة بين الماضي وبين المستقبل إن هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبداً أم هو واحد بعد آخر ، فعلى الأول لكان ما وجد منذ ألف سنة ، وما وجد اليوم من حيث هما في آن واحد بعينه ، معاً ، وليس أحدهما متقدماً لصاحبه ولا متأخراً عنه ، وأن على الثاني أي أن بعد آخر ، فالكلام في أول آن منه هل هو باق أم فاسد ، ويستحيل أن

---

(305) سنعرض ذلك مفصلاً ، والقارئ أن يراجع أيضاً حول قدم الزمان والعالم عنده :

Wolison: The Kalam arguments for creation in Saadia, Averros, Maimonides, ans S. E. Thomas, SaadiA anniversary A. A. J. R. New York 1943 Vol. 11. p. 227.

ويقول ماجد فخري : أن الآكوبني يرى أن أرسطو برهن على قدم العالم عكس ما يدعيه موسى بن ميمون من أنه لم يبرهنها ، بل حججه جدلية . انظر التفاصيل مع المصادر كاملة :

M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world. LE museon. 66 Louvain 1953. p. 143 ff.

يكون باقياً ، لأن بقاءه سيكون في زمان غيره ، لاحق له ونحن قلنا أنه واحد بعد آخر ، وكذلك يستحيل أن يفسد ، لأن فساده لا يمكن أن يكون في وقته لأنه في ذلك الوقت قد كان موجوداً ، ولا أن يكون فساده في الآن اللاحق ، لأن الآن لا يتلو الآن كما أن النقطة لا تتلو النقطة ، وإن كان لم يفسد في الآن الذي يتلوه ، فلابد أن يفسد في آنات بينهما ، ولا يمكن أن يفسد في أول آن من هذه الآنات الفاصلة بينهما لنفس السبب ، فيكون بينهما آنات لا نهائية ويكون موجوداً فيها ومعها وهذا محال فإذا بطل أن يوجد الزمان في الماضي لأنه ذهب ، أو المستقبل الذي لم يوجد بعد ، أو في الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له[306] .

ثم يتلو ذلك في التعرف على ماهية ما هو ، وما طبيعته ، ولا يقدم أدلة على وجود الزمان ، لأن بيّن بذاته بشهادة الحس - كما يقول شارحاه يحيى بن عدي وأبو علي[307] الحسن بن السمح - كما أنه لا يردّ على شكوك النفاة السابقة . وينتقل أرسطو مباشرة إلى ذكر المذاهب فيه - وقد سبق إيرادها فيما تقدم عند ذكر المذاهب القديمة بحسب أرسطو رقم (تاسعاً) - وهي ثلاثة : الزمان هو الكرة نفسها ، أو أنه دوره فلك الكل ، أو أنه الحركة باطلاق ، ودليل القائلين أنه كرة الكل ، فالزمان هو كرة الكل ، ولا يرد أرسطو على هذا بل يقول : إن هذا القول أسخف[308] من أن يحتاج إلى البحث في استحالته ، ولكن شراح أرسطو يوضحون المسألة كما يلي : «أما القول بأن الزمان هو الكرة نفسها فظاهر الفساد ، لأن الزمان منه مستقبل ومنه ماض ، والكرة ليست كذلك ، فالكرة ليست زماناً ، والزمان قوامه بأجزائه ، وليس قوام الكرة جاء من قبل أجزائها ، لأن الكرة موجودة بجملتها ، وجزء الزمان زمان ، وليس جزء الكرة كرة ، فأما القول بأن الأشياء في زمان وأن الأشياء في الكرة ، فالكرة زمان - فالمحمول في المقدمتين واحد بالإيجاب ، وليست تحصل نتيجة من موجبتين في الشكل الثاني . وأيضاً فإن الأشياء في الكرة على أنها في مكان ، وهي في الزمان ، لا على هذا الحد . والوسط في المقدمتين - ليس هو على حالة واحدة[309] عند الطرفين» . وسنجد هذه الردود ، عند من تلا أرسطو ، كما ردّوا على فرض أن الزمان هو كرة الكل .

---

(306) استعنا في هذا الفهم بكلام أرسطو وشراحه معاً . ج 1 ، م . ع . تعليم 19 فصل 10 ، 217 ب ، ص 410- 404 .

(307) تعليقهما ص 416 ج1 .

(308) الطبيعة . ج1 تعليم عشرين . فصل 11 218 ب ص 411 - 413 .

(309) يحيى وأبو علي . تعليق ص 416 ج 1 .

وأما أن الزمان هو حركة الكل فردّ أرسطو : «أن جزء الدورة أيضاً زمان ما ، وليس جزء الدورة دورة . . . وأيضاً لو كانت السموات أكثر من سماء واحدة لكان الزمان سيكون على مثال واحد حركة أيها اتفق وكان[310] تكون أزمان كثيرة معاً» مع أن أرسطو أبان فيما تقدم أن أزماناً كثيرة لا تكون معاً مثل يوم ويوم ، بل يكون يوم بعد يوم ، لا معاً ، إلا إذا كان أحدها أعم مثل أن السنة تشمل الشهر ، وهو[311] معها أو فيها .

وأما أن الزمان ليس هو حركة على الإطلاق ، فلأن الحركة تخص المتحرك والمكان الذي فيه المتحرّك ، والزمان يخصّ الكل وأيضاً ، فإن الزمان لا يخص الحركة والمتحرك ، بل والساكن أيضاً (بكل مكان وعند كل شيء) كما أن التغيّر والسرعة والبطء يحددان بالزمان ، فالسريع هو ما كان حركة كثيرة في زمن قصير ، والبطيء هو ما كان حركة يسيرة في زمن طويل ، ولو كانت الحركة هي الزمان ، لأمكن أن يحدد الزمان بالزمان ، كما أمكن تحديد الحركة[312] بالزمان ، وهو مالا يجوز . ثم إذا انتهى من الرد على المذاهب ، يبين رأيه[313] هو . وابتدأ يقول أن الزمان لا يفهم بدون تغير وحركة ، وذلك أنا متى لم نتغير ، أو تغيرنا ونحن لا نشعر ، لم نظن أنه كان زمان كحال أهل الكهف لا يشعرون إذا انتبهوا من نومهم بمضي الزمان عليهم وهم نيام ، فيضيفون الآن المتقدم لنومهم إلى الآن التالي له ويجعلونهما واحداً ، ويرفعون ما بينهما لأنهم لم يشعروا به ، وكما أنه لو لم يكن الآن مختلفاً ، بل كان واحداً لم يكن زمان ، كذلك إن كان مختلفاً ، ثم لم نشعر به لم يظن أن ما بين الاثنين زمان ، وهذا ما يحصل عندما لا ننتبه لتغير فينا نتوهم أنه ليس زمان ، والعكس صحيح . فأحياناً نستدل على تغيرنا متى ظننا أن زماناً قد حدث ، وأحياناً نستدل على حدوث الزمان ، إذا حدث في أنفسنا ضرب من الحركة . والنتيجة ، إذا صح أن الزمان ليس حركة ، فإنه شيء ما للحركة[314] غير خارج عنها .

ثم يبين أرسطو بعد ذلك كيف يكون الزمان تابعاً للحركة ، فيقول أن المتحرك من شيء إلى شيء حركته ، وهذا الذي بين الشيئين عظم أو مقدار متصل ، أجزاؤه ثابتة ، ولذلك له وضع

---

(310) كذلك 218 ب .

(311) الطبيعة : 217 ب . ص 406 ج1 .

(312) الطبيعة : ج1 ، 218 ب ، ص 412-413 .

(313) الطبيعة : فصل 11 ,218 ص 411 فما بعد .

(314) كذلك ص 415 , 219 أ .

ثابت ، ولما كان المقدار متصلاً صارت الحركة عليه متصلة . ويظهر اتصال الحركة في الحركة المكانية أكثر من سائر الحركات ، فالاتصال هو أولاً للمقدار ، وهو للحركة من قبل المقدار . والمتصل أو المقدار فيه متقدم ومتأخر وأول وثان ، فواجب ذلك أيضاً في الحركة على قياس المقدار ، وكذلك يكون للزمان متقدم ومتأخر ، لأنه يتبع الحركة والمقدار . ولكن معنى الزمان لا يتوهم من الحركة إلا عندما نتوهم فيها المتقدم والمتأخر لأنا نقول عندئذ أن ما بين المتقدم والمتأخر من الحركة زمان . ولذلك متى كنا نحس الشيء كأنه في الآن واحد ، ولم نشعر في الحركة بالمتقدم والمتأخر ، أو كنا نحسه كواحد بعينه إلا أنه لشيء ما متقدم ومتأخر ، لم نظن أنه حدث زمان أصلاً إذ ليس ثمة حركة بين اثنين بالفعل ، ومتى أحسسنا بالمتقدم والمتأخر فحينئذ نقول أن ثمة زماناً .

«فالزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر» فليس الزمان إذن حركة ، بل هو عدد لها لا بمعنى العدد الذي به يُعَدّ ، بل بمعنى العدد الذي يُعَدّ والمعدود ، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود منها والذي هو قابل للعد منها ولم يعدّ بعد[315] ويضع أرسطو كما يوضح يحيى بن عدي ان الآن يحدّ الزمان وضعاً ، لأنه في الواقع لا يجوز عنده «أن يتركب الزمان من آنات لأنه غير ممكن أن يتتالى آنان ، لأن المتتالين هما ما لا يكون بينهما شيء ليس من جنسهما ، وإنما نحدّ الزمان بـ«الآن» على أنه فيما بين الآنين ، لا على أنهما آنان ، لكن إلى أنهما زمان ، وكذلك قال أرسطو : ولنضع ذلك وضعاً ، أعني أن الزمان يكون بين الآنين ، فإنه يبين في المقالات الأخر أنه لا يجوز أن يتركب عظم مما لا ينقسم» . وهذا هو معنى قول أرسطو في نهاية الموضوع المذكور «فأما الزمان معاً كله فواحد بعينه ، وذلك أن الآن واحد بعينه متى كان ، إلا أن وجوده يختلف ، والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحدّ[316] بالمتقدم والمتأخر» .

ثم بين أرسطو بعد ذلك أن «الآن» من جهة واحد بعينه ، ومن جهة أخرى أنه ليس واحداً بعينة ، وذلك أن من جهة أنه في آخر بعد أخر[317] فإنه مختلف ويفسر يحيى ذلك فيقول : هو مختلف بأن يكون قبل أو بعد ، وإلا فهو في المواضع كلها واحد أي هو في واحد[318] . ويفهم أرسطو الزمان على معنيين ، الآن الذي هو يفصل المقدار المتصل أي الزمان المتصل ، والآن

(315) الطبيعة : تعليم 21 ، فصل 11 ، 219 أ ، 219 ب ص 418 فما بعد .

(316) الطبيعة 219 ب ، 10 - 13 ص 420 .

(317) كذلك : 219 ب ، 12 ، ص 421 .

(318) كذلك ص 427 وقارن بيدوي ص 61 فما بعد .

الواصل ، أو السيال ، وعلى حدّ تعبير الرازي فخر الدين في «مباحثه» الآن إما أن يفرض على أن حصوله فرع على حصول الزمان ، وإما أن يفرض على أن حصول الزمان فرع على حصوله ، والآن على المعنى الأول هو الذي إذا وجد الزمان ثم فُرض فيه حدّ وفصل ، فإنه يكون ذلك الحد طرفاً للزمان وهو الآن . وهذا النوع من الآن ليس وجوده في الزمان -الذي هو كم متصل- وجوداً بالفعل بل بالقوة والفرض ، وبيان ذلك «أن الزمان مقدار متصل وكل مقدار متصل فإنه يكون قابلاً للتقسيمات غير المتناهية على ما ستعرف ، وتلك التقسيمات لا تكون موجودة بالفعل ، بل هي إنما تحصل عند أحد أسباب ثلاثة : «الأول القطع والثاني اختلاف الفرض - والثالث التوهم (فنقول) إنه يمتنع حصول القطع في الزمان لما عرفت أنه يستحيل أن يكون للزمان بداية ونهاية وانقطاع ، فإذاً يستحيل أن يكون له - أي للقطع - حصول بالفعل ، بل حصوله إنما يمكن على أحد الوجهين الآخرين[319] ، وذلك إما بموافقة الحركة حداً مشتركاً غير منقسم كمبدأ طلوع أو غروب ، وإما بحسب فرض الفارض ، ثم ليس شيئاً من ذلك احداث فصل في ذات الزمان نفسه ، بل حصول الفصل في الزمان بسبب هذه الأمور كحصول الانقسام في الجسم . إما بسبب اختلاف الاعراض النسبية مثل اختلاف موازيين أو مماسين ، وإما بسبب الفرض والتوهم [320] أما الآن الذي يتفرع على حصوله حصول الزمان ، فهو أن المسافة والحركة والزمان أمور متطابقة ، والأمر الموجود في الخارج منها هو الكون في الوسط ، وهذه تفعل بسيلانها الحركة بمعنى القطع ، وأما المسافة فإن النقطة تفعلها بسيلانها ، وكذلك الزمان يفعله الآن بسيلانه ، والآن هنا ، واصل لا فاصل ، وهذا الآن الفاعل للزمان بسيلانه ، غير الآن الذي يفرض في الزمان بعد حصوله الأخير[321] ، والآن الواصل يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة ، فالزمان ماهيته قائمة في «الآن» وهو متصل بواسطة الآن الذي يصل الماضي بالمستقبل ومقسم بحسب الآن بالقوة ونهاية جزء ، فالآن على الاعتبارين ليس جزءاً من الزمان ، كما أن النقطة ليست جزء الخط ، لأن أصغر الخط خط لا نقطة ، وأصغر[322] الزمان زمان لا آن ، لأن الآن غير منقسم ، وقد قلنا إن الزمان متصل ، فهو قابل للقسمة (Divisible) ولكن الآن بمعنييه ، الذي هو نقطة الاتصال ، ونقطة الفصل بين الماضي والمستقبل يبدو غير منقسم . ولو أن له بعداً وامتداداً لكان يضم أجزاء بعضها

(319) في الأصل : العرضين ، وبقية الكلام تدل على تصويبنا .

(320) المباحث ج 1 ص 670-671 .

(321) المباحث ج 1 ص 670 .

(322) يوسف كرم ، يونانية ، ص 144 .

ماض وبعضها مستقبل ، فلم يكن حاضراً ، ولا أي جزء منه . وهنا مع أن الآن جزء من الزمان فإنه يختلف عن بقية الزمان بأنه غير منقسم ، ومع أنه يفصل الماضي عنا لمستقبل ، فإنه ينسب لكليهما وإلا لما كان الزمان متصلاً ، فالآن نهاية وبداية للزمان ، وليس لنفس الزمان[323] ، فهو نهاية الزمن الماضي ، وبداية للزمن المستقبل[324] .

ويلقي الرازي أضواء أخرى على هذه المشكلة من وجهة نظر أرسطية ففي فصل : كيف يعدّ الآن الزمان يقول : «قد عرفت أن الزمان متصل واحد ، والمتصل لا يمكن تعديده إلا بعد أن يتجزأ ، والتجزئة إنما تحصل بأحداث فصول في ذلك المتصل ، فإن الفصول إذا حدثت في المتصل صار المتصل منقسماً إلى أقسام ويمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط الواحد إذا أريد تعديده فلا بد وأن تُفرض فيه نقط حتى يصير الخط بسبب ذلك منقسماً إلى أجزاء ، فحينئذ يعد كل ذلك الخط بأحد تلك الأجزاء ، فالنقطة تكون عادّة للخط ، لأنه لولا حصول فتصور مثله في الزمان ، فإن الزمان إذا فرض فيه أنه ينقسم إلى جزئين : أحدهما متقدم والآخر للزمان كتعديد أجزاء الخط لذلك الخط . (واعلم) أن الآن فاصل للزمان باعتبار ، وواصل له باعتبار آخر . أما كونه فاصلاً فلأنه يفصل الماضي عن المستقبل ، وأما كونه واصلاً فلأنه حد مشترك بين الماضي والمستقبل ، ولأجله يكون الماضي متصلاً بالمستقبل . (ويجب) أن يعلم أنه من حيث أنه فاصل يكون واحداً بالذات ، واثنين من حيث الاعتبار . لأنه إذا أخذ من حيث هو يقسم الزمان إلى الماضي والمستقبل كان نهاية للماضي وبداية للمستقبل ، ومفهوم كونه نهاية مغاير لمفهوم كونه بداية . فقد حصلت الاثنينية في الاعتبار ، وإن كان هو في ذاته واحداً ، وأما أن اعتبر من حيث أنه واصل فإنه يكون واحداً بالذات وواحداً بالاعتبار ، لأنه باعتبار أنه واحد يكون مشتركاً بين الجزئين»[325] .

والآن ليس جزءاً حقيقياً من الزمان ، بل يقع خارجه ، لا إن اعتبرناه بمعنى الفصل ، ولا إن اعتبرناه بمعنى العادّ ، أو واسطة العدّ ، لأنه في الحالين غير منقسم ، ولا يتكون منقسم مما لا ينقسم ، أو ما له بعد مما ليس له بعد ، وإن كان الآن ، باعتباره في مجرى الحركة المتصلة ، أي كمعدود في الحركة ، يمكن اعتباره زماناً ، ولكنه في هذه الحالة ليس آناً لا ينقسم ، وهو المعنى الحقيقي للآن عند أرسطو ، بل جزءاً ممتداً من الزمان يربط ما قبله وما بعده ، وليس ها هنا قطع أو

---

(323) ولغنسون ، السابق ، ج 2 ، ص 227 .

(324) Great Ideas - op. cit. p. 897 وقارن بدوي ، ص 62-63 .

(325) المباحث ج1 ص 675-676 وانظر حول نصوص أرسطو 219 ب - 220 أ ، 220 ص 428-439 .

فصل ، بل تثبت على مجرى الحركة ، يفعل التجزئة فيها ، ليساعد الذهن على فهم تتابع الحركة والقبل والبعد فيها وفي الزمان المتساوق معها[326] ولذلك فليس ثمة مشكلة هنا ، بالمعنى التالي : إذا كان الآن غير منقسم ، وغير ممتد ، ولا يمكن أن تكون فيه حركة ، أو سكون ، لأنه إذا فرضنا فيه حركة بسرعة معينة ، تقطعه في زمن معين ، فإن زدنا في السرعة ، قطعته في أقل من ذلك الزمن ، وهذا معناه تقسيم الآن ، وإذا كان يمكن فيه أن يسكن وأن يتحرك متحرك أو ساكن ، وهو حد بين آنين ، «فإن الشيء الواحد المتحرك من الآن سيكون متحركاً وساكناً معاً متحركاً بوصفه في نهاية أحد الزمانين وساكناً بوصفه عند بداية الآخر ، وهذا خلق واضح»[327] ، أقول إذا كان الآن غير المنقسم ، هذا حاله ، وكان الزمان مركباً من آنات ، والآنات كل منها لا يقبل أن يوجد فيه حركة ، فالنتيجة استحالة أن تتم الحركة في الزمان ، أقول ، ليس هنا مشكلة من هذا النوع ، لأن الآن ، غير المنقسم ، بل والآن حتى بمعنى التتابع الحقيقي لآنات ، ليس جزءاً من الزمان عند أرسطو ، لأن الزمان ، كم متصل واحد ، مثل الحركة تماماً ، وهذا هو فهم من سبق وذكرناهم من قدماء ومحدثين . ولكن بدوي يثير مشكلات ويستنتج استنتاجات عليها ، لا أتفق معه فيها . ويبدو متردداً فيها ، ثم ينسب هذا الموقف لأرسطو نفسه . فهو بعد أن يثير المشكلة أعلاه ، ينتهي إلى تقرير ما قررناه : وهو أن الآن عند أرسطو «لا يوجد في الزمان بمثابة جزء منه ، بل يوجد خارجه»[328] . ويقول بدوي : وخارجه ، قد تفهم بمعنى الدهر والسرمد عند أفلاطون ، والآن هنا ينتسب إلى وجود أبدي أزلي ، ونكون في جو أفلاطوني خالص ، وأما تفهم «خارجه» بمعنى أن الآن ، بوصفه وسيلة العدّ ، يوجد خارج الزمان ، أعني في النفس العادة ، فالآن تصور ذهني وهمي مجرد ، ويكون وجود الزمان تبعاً لهذا التفسير متوقفاً على وجود النفس ، وهذا حل مثالي – من المذهب المثالي لا الأمثل – للمسألة[329] . ويقول بدوي ، إن أرسطو يصرح ، بأن الزمان متوقف على من يعد وهو النفس ، ولكن أرسطو يتخلص من الوقوع في هذا الشك بأن الحركة ، يمكن أن تكون دون النفس ، ودون العاد ، والمتقدم والمتأخر في الحركة ومن حيث أنه قابل لأن يعد ، يكوّن الزمان ، ، ومعنى هذا عند بدوي أن أرسطو على عكس محاولة بعض المؤرخين تقريبه من المثاليين المحدثين مثل كنت ، لا يرى ذاتيه الزمان ، بحيث يقبل «بأن الزمان لا وجود له إلا بالنفس وبالتالي ، في النفس»[330] .

(326) هذا ما يفهم من النصوص ، 220 أ ، 21 ص 431 وشروحها .

(327) بدوي ، السابق ، ص 64 .

(328) كذلك ص 67 .

(329) كذلك ص 67 . وما بين شارحتين مني .

(330) بدوي ص 68 .

وكل هذه الاستنتاجات سليمة وموفقة ، على أن نفهم أن الآن الذي هو خارج الزمان ، ليس أن أفلاطون ولا تعلق لنا به ، مع زمان أرسطو الطبيعي ، ولكن بدوي ما يلبث أن يتجه اتجاهاً مشككاً ينتهي به إلى أن فكرة «الآن» بقيت غامضة كل الغموض «وفكر أرسطو عنها متردد بين أن يجعل الوجود الحقيقي للزمان في الآن ، وبين أن يدع الآن خارج الزمان ، ولكنه إلى الوضع الأول أقرب» ويستشهد بدوي بأبي البركات ، -انظر معالجتنا له ، فيما سبق والزمان يلقى الموجود بالآن ، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله» ويسوي بدوي هنا بين الحاضر الذي هو أحد أجزاء الزمان مجموعة آنات متوالية ، ثم يستند على أفلاطون في تصوره للآن ، بمعنى أنه الشيء الحقيقي وحده ، رغم أنه لحظة غير معقولة ، والجوهر السرمدي والواحد والصور توجد هي وكل ما هو أزلي أبدي فيها ، وقد سبق أن ذكرنا هذا النصّ كاملاً ، فيما سبق ، عند معالجتنا لفكر بدوي عن أفلاطون ، وبدوي هنا يميل والاستناد إلى هيدجر إلى فهم ، الآن «عند أرسطو بمعنى الحاضر المستمر بل بمعنى الآن عند أفلاطون نفسه ، أعني الدهر والسرمد والثبات ، على «الحضور» أو «الحاضر» ، الخالي من كل حركة «وبالتالي من كل أجزاء الزمان الدالة على الحركة ، وهي المتقدم والمتأخر ، أو الماضي والمستقبل ، والسرمدية هي الحضور الدائم ، فمن الطبيعي أن يقال إن السرمدية في الآن ، وإذا كان الزمان مكوناً من آنات متوالية ، فالوجود الحقيقي فيه وجود حاضر باستمرار ما دام موجوداً في الآن ، وهذا في الواقع ما تنبه إليه زينون الايلي في حجة السهم وحجة الملعب على وجه التخصيص . ولم يستطع أرسطو في رده عليه أن يجتاز هذه العقبة الكأداء ، أعني الآن . وطالما كنا نقسم الزمان إلى آنات متوالية ، فحجج زينون ستظل قائمة على الدوام لن ينال منها أي نقد» . و«إذا أردنا أن نتخلص من نتائج هذا الحجج ، فليس أمامنا إلا أن نرفض أولاً هذا الافتراض الأصلي ، وهو أن الزمان مكون من آنات متوالية[331]» .

وملاحظاتنا باختصار إلى جانب ما تقدم :

1- أن هناك نوعين من السرمدية ، الثابتة ، فوق الزمان ، هي الدهر وهي خاصية ما لا يتحرك مثل النموذج عند أفلاطون ، أو الله عند معظم اللاهوتيين - كما سنوضح - بل وعند أرسطو نفسه ، كما سنشير ، وسرمدية ، ما هو متحرك دائماً ، على الدور أو على الاستقامة ، وهذه السرمدية زمان ، لا دهر ، وهي قرينة الحركة والمتحرك ، والآن فيها ، ليس كالآن هناك ، فالآن هناك آن ممتد ، إن صح التعبير ، ومع ذلك لا ينقسم ، لأنه مدة وجود الله مثلاً ، من دون تغير أو حركة . وأما الآن في السرمدية الثابتة ، فهو تعبير عن استمرار

(331) كذلك 73-74 .

التغير ، والتصرم ، والتجدد ، فالحاضر يصير ماضياً ، والمستقبل يصير حاضراً . وهذا التمييز متفق عليه بإجماع المذاهب كما رأينا .

2- الزمان عند أرسطو متصل بسبب اتصال الحركة ، وهذه بسبب اتصال العظم ، والوهم هو الذي يصور هذه آنات متوالية ، أو نقاطاً متصلة ، أو أجزاء حركة متلاحقة ، وفيما تقدم توضيح كاف لهذا ، فأرسطو إذن لا يعتبر الزمان الموضوعي ، الذي هو مع الحركة ، أقول لا يعتبره ، مكوناً على الحقيقة لا من آنات غير منقسمة ، ولا من آنات منقسمة ، لا متوالية ، ولا غير متوالية ، ولكنه يعتبر مجرى الزمان ، كأنه آن سيال ، كما نتوهم الخط ، نقطة سيالة .

3- وبذلك لا يعود من معنى للقول أنه لم يجتز أو يستطيع التخلص من حجج زينون ، بل العكس هو ما نجده عنده ، حيث حلها : بأن نبه على أن الزمان متصل ، وإن قَبِلَ القسمة بالقوة أو بالوهم[332] . إن الحركة ، والزمان عند أرسطو ، فعل واحد ، وشيء واحد متصل ، وقد قال أن تصور وقفات في مجرى الزمان هو بالتوهم ، لأن الحركة والزمان لا بداية لهما ولا نهاية - وقد سبق .

4- ومعنى ذلك أن تشكك بدوي في أن أرسطو مرة يضع الآن خارج الزمان ، ومرة يعتبر وجوده في الآن ، وأن أرسطو إلى الثاني أقرب ، تشكيك ليس في محله .

نعود الآن إلى بقية تصور أرسطو للزمان وقد انتهينا من علاقة الآن بالزمان عنده[333] ، وعلاقته بالحركة ، كما صح أن الزمان عنده مقياس الحركة لأنه عددها ، فصحيح أيضاً ، أن الزمان يحدد بالحركة أيضاً مثل أن نقول : زمان كبير ، وزمان يسير ، أي زمان كثير لأن الحركة كثيرة . وكذلك كل منهما يقدر المقدار ، ويقدرهما المقدار[334] .

ثم يبحث معنى أن وجود الشيء في الزمان ، وكيف يقدر الزمان الحركة وهو ليس من جنسها ، والمقدر يجب أن يكون من جنس المقدر ، وحل أرسطو لمسألة التقدير هذه ، وهو أن الزمان

---

(332) الطبيعة ج2 . المقالة السادسة ، الفصل الثاني والتاسع ، والمقالة الثامنة الفصل الثامن ، ويوسف كرم ، ص 142 .

(333) يعود أرسطو إلى الآن في الفصل 13 ، 222 أ ، 222 ب ، ص 462 فما بعد حيث يبين نوعين من «الآن» : أن لا عرض له بمعنى الحال ، وآن له عرض ، بمعنى الزمان مثل متى ، وهوذا ، والساعة وقبيل ، في علاقاتها كماض قريب أو مستقبل قريب من الآن الحاضر .

(334) الطبيعة ج1 ، تعليم 23 ، فصل 12 ، 220أ ، 220 ب ، ص 440-447 .

يقدر شيئاً من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقي الحركة بها . فان قيل : ها هنا أيضاً قدر الزمان الحركة -أي حركة يوم- وهو ليس من جنسها ، أجاب أرسطو بأنه لا يشترط أن يكون العادّ في المعدود ، بل قد يكون مفارقاً وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به ، والعدد الذي في النفس ليس هو من جنس المعدود . وأجيب أيضاً بأن الزمان يعد الحركة من حيث هي وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان .

وأما كيف تكون الأشياء الزمانية في الزمان ، وكذلك الحركة في الزمان فبمعنيين ، الأول أن وجود الحركة أو الشيء مع وجود الزمان ، وهذا باطل ، لأن وجود الشيء مع الشيء ، لا يعني أنه فيه ، فإن السماء موجودة مع حبة الحاروس ، وليست هي في الحبة : والمعنى الآخر هو أنه - أي الشيء أو الحركة - في الزمان على أنه - أي الزمان - يعده كما يقال إن الشيء[335] في العدد وهو وجوه ثلاثة ولما كانت الحركة في الزمان على أنه عدد ، والعدد يشمل المعدود ، وجب أن يكون الزمان العام المطلق أعم من كل زمان لشيد شيء ، وأرسطو هنا يمهد للوصول إلى مقياس للزمان عام ، هو الحركة الكلية ، التي تشمل كل زمان جزئي وكل حركة جزئية ، أو هذه تقاس بها .

ولما كان الزمان يعم الشيء ، وأعم ، لم يكن الزمان للأشياء السرمدية ، لأنها على وتيرة واحدة ، ولأن الشيء في الزمان إنما يكون على معنى أنه يعده بالمتقدم والمتأخر وبعد ابتداء كونه أو وجوده إلى انقضائه ، وهذا المعنى موجود في الأشياء السرمدية[336] .

وكما أن الزمان مقدار الحركة فهو مقدار السكون ، لأن كل سكون ففي زمان ، وذلك لأن الزمان ليس هو حركة بل عدد الحركة ، وقد يجوز أن يكون الساكن موجوداً في عدد الحركة ، وليس كل غير متحرك ، فواجب أن يسكن ، بل ما كان من شأنه أن يتحرك ، إلا أنه قد عدم الحركة . والزمان يقدر المتحرك من جهة ما هو متحرك ، ويقدر الساكن من جهة ما هو ساكن ، وهو يقدر السكون بواسطة الحركة كان يقدر الحركة باليوم ، ويقدر الساكن في بعض هذا اليوم بواسطة اليوم ، ولذلك فإن ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس هو في زمان . فإن الزمان لا يعدها لأنه إنما يعد الزمان نعد حركته وسكونه ، وهذه الأشياء ليس لها حركة ولا سكون ، وكذلك ما ليس بموجود فليس في الزمان . ويفصل أرسطو أحكام الموجودة واللاموجود في علاقاتها بالزمان[337] .

---

(335) ولمزيد من تفصيل راجع النص والشرح - المواضع قبلاً ، ص 450-453 .

(336) هذا عن شرح يحيى بن عدي ص 453 .

(337) الطبيعة ج 1 فصل 12 ، 221 ب ، 222أ ، ص 457-458 .

ثم بحث بعد هذا علاقة الزمان بالنفس من وجهين : الأول لماذا يرى الناس الزمان في كل شيء؟ ويجيب ، لأن الزمان عدد الحركة والسكون ، وهذه الأشياء هي إما متحركة ، وإما ساكنة ، والوجه الثاني : هل إن لم تكن نفس لم يكن زمان؟ وأجاب : لا يكون زمان لسببين : الأول وهذا حسب تفسير يحيى بن عدي لأن الزمان معدود ، والنفس عادة ، وما لم تكن النفس لم يكن العاد ، فلا يكون المعدود ، والثاني : أنه إذا لم تكن النفس الناطقة أصلاً لم تكن حركة ، لأن ما يحرك غيره ويتحرك بذاته هو النفس ، وإذا لم تكن حركة لم يكن زمان . والتفسير الثاني في رأيي زائد فإن أرسطو لم يقل به في هذا النص ، بل قال : بعد أن أثار السؤال السابق : «إذا كان العاد - النفس - غير موجود لا محالة فالذي يُعد أيضاً غير موجود . . وإذ كان ليس شيء من شأنه أن يعد سوى النفس ، ومن النفس : العقل ، فغير ممكن أن يكون الزمان موجوداً إذا لم تكن نفس موجودة»[338] وواضح أن تفسير يحيى متأثر بمؤثرات أفلوطينية محدثة[339] على أن أرسطو يحتفظ للزمان بموضوعيته ويستبعد ذاتية الزمان ، بقوله بعد النص السابق مباشرة : «اللهم إلا من قبل ذلك الشيء الذي متى كان موجوداً كان الزمان موجوداً من غير أن تكون نفس ، وأن المتقدم والمتأخر إنما هما في الحركة ، وأن الزمان إنما هو هذان - المتقدم والمتأخر - بما هما معدودان»[340] وكما يقول يحيى بن عدي كون ذلك أبطل أن يكون الزمان غير موجود[341] إذا لم تكن نفس ، من قبل الموضوع وهو الحركة ، فإن الموضوع للقبل والبعد ليس هو شيئاً سوى الحركة ، والزمان ليس هو شيئاً غير القبل والبعد الذي للحركة»[342] . فالقبل والبعد اللذان للحركة ليسا من قبل النفس ، ولا متوقفين على عاد ، والقبل والبعد هما الزمان ، فالزمان غير متوقف في وجوده على النفس .

وإذا كان الزمان عدد الحركة ، والحركات مختلفة ، كون وفساد ، ونقلة الخ ، والنقلة أو المكانية ، مستقيمة ودورية ، فالزمان عدد أي حركة منها ، ثم قد تكون حركتان معاً مثلاً شيء يترك في المكان وهو في الوقت نفسه ينمو ، فكيف يكون الزمان للحركتين وهل هما زمانان؟ ويجيب عن هذا أن الزمان باعتباره عدداً ، هو واحد ، للحركتين معاً ، واختلاف الحركات ، إن كانت معاً ، لا يوجب اختلاف الزمان لها . ويجب أن يكون المقياس ، أصغر شيء من جنسه وأعرفها ، الحركات

(338) كذلك 223 أ ، 25 . ص 473 .

(339) يوضح بنس أن الاسكندر الأفروديسي وتابعه سمبليكوس أولاً كلام أرسطو بهذه الصورة التي لمجدها عند يحيى أعلاه عن بنس وسنفصل المسألة مع أفلوطين .

(340) المصدر السابق ونفس الموضع .

(341) «غير» من عندي وإلا انقلب المعنى .

(342) المصدر السابق ص 476 .

وأظهر الحركات دلالة على الزمان هي النقلة ، والدورية منها على الخصوص لأنها مستوية ليس فيها وقوف ولا اختلاف ولا رجوع ، وكذلك جرت العادة أن الأمور جارية على الدوائر ، وفي هذا دلالة على أن الزمان يقدر بالحركة على الاستدارة . والحركات المستديرة بعضها صغير وبعضها طويل ، بعضها سريع وبعضها بطيء ، وأسرعها حركة كرة الكواكب الثابتة وهي أصغر الحركات إذ كانت تقطع في زمان أسرع ، ونحن قسمنا الزمان الذي تعده الحركة المكوكبة[343] إلى أربع وعشرين ساعة[344] .

وقبل أن نختم نقول أن بنس يورد بعض التعاريف الأرسطية ومنها التعريف المذكور سابقاً والشائع عنه : أنه عدد الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، ويقول بنس إن أفلوطين أثر تعريفاً لأرسطو هو أن الزمان مقدار الحركة[345] وهناك تعريف آخر فضه الأرسطيون : وهو أن الزمان مدة لا تعدّها حركات الفلك ، وهو مطابق لتعريف أفلوطين ، وأبرقلس وهو في جوهره التعريف الذي حكاه البيروني منسوباً للرازي[346] .

وختاماً ننهي كلامنا عن أرسطو ، يقول جان فال بحق إن أرسطو «حاول أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساعاً بطابع الفيزياء ، وأن يربطه بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف - كما يمكننا القول - فيزيائياً أي كنظام عددي يبين اتجاه الحركة ، فهو يبين ما يتقدم وما يتأخر»[347] .

(ب) مذهب أتباعه :

المقصود هنا من تبعه في مذهبه ، وليس من تأثر به بشكل أو بآخر ، ولما لم يكن قصدنا هنا التاريخ ، فلذلك سنقتصر على ابن سينا وابن رشد ، وفي الوقت نفسه نجد أن الكندي ، وعدداً كبيراً من الفلاسفة الوسيطيين واللاهوتيين والشراح ، يأخذ بأخذ أرسطو الزمان والحركة والمتحرك

(343) المكوكبة بدلاً من المكوكبة التي وردت في المخطوط ص 483 ، وكذلك في ص 424 «المركبة» وفي متن ص 454 : الماوكية وفي الحاشية قال ((! كذا ، وواضح أنها المكوكبة .

(344) تعليم 28 . فصل 14 . 223أ وشروحها .

(345) بنس ، مذهب الذرة ، السابق ، ص 52 فما بعد ، ويشير بنس إلى Ennead 11, 7.9 قارن بكلامنا عن أفلوطين فيما بعد .

(346) سبق إيرادنا لنص البيروني هذا ، ص 53 بنس .

(347) جان فال : السابق ، ص 153 .

معاً ، أو متساوقة ، وجود أحدهما دليل على وجود الآخر ، وكذل فعل أوغسطين والغزالي وعدد كبير آخر ممن يقولون بحدوث العالم بالزمان وعدم وجود زمان قبل الزمان العالمي ، لأن العالم عندهم حادث وكذلك الحركة والزمان حدوثاً زمانياً ، وعدم وجود زمان قبل الزمان العالمي ، لأن العالم عندهم حادث وكذلك الحركة والزمان حدوثاً زمانياً ، فهم هنا - وسنوضح رأيهم في عرض رأي المتكلمين وأوغسطين والاكويني - يأخذون بالمقولة الأرسطية السابقة ، مع اختلافهم عنه ، في أصل الوجود ، وبدايته ، مثال ذلك أخذهم ، وأخذ سواهم من مختلف المذاهب بمقولة أرسطو : إن الله ليس في زمان ، وقد أشرنا إلى وجود أصل هذا عند أفلاطون .

ونقطة أخرى أثر فيها أرسطو فيمن لحقه : تعداد المذاهب في الزمان ، وردوده مع أو ضد هذه المذاهب نجده يتكرر ويطور فيمن جاء بعده ، كما أوضحنا في عرض رأيه في المذاهب ، وعرض المذاهب بحسب العارضين فيما تقدم . كما أن قوله بقدم الزمان ، ودليله فيه ، كان سبباً قوياً في ظهور مشكلة الصلة بين زمان ما ليس في زمان مثل الله وبين زمان العالم ، مثل معنى «كان» الله ، وبالتالي الميل عند البعض إلى القول بالقدم الزمان ، طبقاً تحت دوافع أخرى هامة ، مثل دليل العلة التامة ، إلا أن مسألة الترجيح بلا مرجح ، والتخصيص أصبح لها أهمية كبرى في الفكر اللاهوتي المسيحي والإسلامي واليهودي ، كما سنوضح باختصار في عرض[348] موقف المتكلمين وأوغسطين ، وفي معالجة مشاكل الزمان فيما بعد .

1- موقف ابن سينا من الزمان :

إذا تركنا جانباً ان ابن سينا فيضي بقول بحدوث العالم ذاتياً ، وضيقنا المقارنة برأيه في الزمان ، ورأى أرسطو فيه ، نجد أن تصور ابن سينا للزمان وتفاصيله ومشاكله هو تصور أرسطي ، وقد بحث الموضوع في طبيعيات «الشفاء»[349] ، ثم في «النجاة» (قسم الطبيعيات» . وفي معظم كتبه

---

(348) أوضحنا هذه المسألة في كتابنا حوار ، السابق ، القسم الأول ، والثاني ، وكذلك كتابنا (The Problem) السابق ، قسم ثان الفصل الثاني .

(349) الشفاء ، قسم الطبيعيات ، طبع مع الالهيات في طهران طبعة حجرية . ولم نحصل عليه ، واعتمدنا على نقل الشيرازي عنه ، و«النجاة» ، قسم للطبيعيات ، «القول في الزمان» ص 115-118 ، مصطفى البابي ، القاهرة 1938 ، و«تسع رسائل في الحكمة» الرسائل الأولى هي قسم الطبيعيات من كتاب «عيون الحكمة» قسطنطينية 1298 و«رسالة في الحدود» الرسالة الرابعة من تسع .

الأخرى ، معالجات خاصة ، وفي مناسبات معالجته لموضوعات أخرى ، كما أن له رسالة مخطوطة ، في إبطال أدلة من يقول ببداية الزمان ، تعرض للأخطاء المنطقية في تلك الأدلة[350] .

وإذا تجاوزنا ذهابه في بعض كتبه مذهب أفلوطين والأفلوطينية[351] المحدثة في إرجاع الزمان إلى النفس الكلية ، لا باعتبار الزمان لا يوجد بدون عاد ، كما أوضحنا هذا مع أرسطو وخروجه منه - بل يزيد عليه بسبب آخر ، وهو أن النفس هي سبب الحركة الكلية وكل حركة ، فلا زمان بدونها ،[352] فإنه فيما عدا ذلك ، وحتى مع هذا يعتبر الزمان ليس هو حركة النفس الكلية ، ولا هو أي حركة ، بل هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر[353] .

ويبدو أن ابن سينا ، قد وضع أصلاً عند أرسطو في قول الأخير إن الزمان مقدار وكلام أرسطو عن الاختلاف في السرعات ، وتقدير الحركات ، وربما احتاجت هذه المسألة إلى تفصيل أكثر ، لمعرفة ما إذا كان ابن سينا ، هو واضح مثل هذا الدليل بشكله الذي نجده عنده[354] . وسنجد له تكراراً في كل كتاب يبحث الزمان نفياً أو اثباتاً فيما بعد . والدليل كما يورده في النجاة : «كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السرعة وأخرى معها على مقدارها من السرعة وابتدأتا معاً ، فإنهما تقطعان المسافة معاً ، وإن ابتدأت احداهما ولم تبتدئ الأخرى ، ولكن انتهيا معاً ، فإن احداهما تقطعان دون ما تقطع الأولى . وان ابتدأ مع السريع بطؤ ، واتفقا في الأخذ والترك - أي في الابتداء والانتهاء في الحركة زمنياً - [355] وجد البطيء قد قطع أقل ، والسريع قد قطع أكثر -

(350) رسالة في أن للماضي مبدأ زمانياً مخطوط برقم (1020 ليدن) وهي في أحد عشر فصلاً من ورقة 85-92 وهي في الواقع في الرد على من يقول أن للزمان بداية ، وسننشرها ضمن معالجتنا لمشاكل الزمان فيما بعد في كتاب مستقل .

(351) النجاة . السابق ، قسم الطبيعيات ص 108-110 ، وكذلك الالهيات ، ص 258-262 وتسع رسائل ، عيون الحكمة فيها . ص 12 ، وبنس ، مذهب الذرة ، ص 5 حاشية (2) .

(352) سبقت الإشارة إلى وجود هذا عند بعض الأفلوطينين المحدثين .

(353) في النجاة ، قسم الطبيعيات . ص 118 يقول أن الزمان هو مقدار ليس أي حركة بل «مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر» . أما في رسالة الحدود ، السابقة ضمن تسع رسائل ، فيقول «الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر» . ونقلنا مثل هذا التعريف على لسان الرازي ينسبه لأرسطو . بنقل الشيرازي .

(354) يقول دكتور ياسين عربي أن ابن سينا بهذا الدليل يطور مفهوم أرسطو عن الزمان فلم يعد الزمان مجرد مقدار للحركة ، بل هو امكان ذو مقدار يطابق الحركة . مجلة الحكمة ، السابقة ، ص 51 .

(355) ما بين فاصلتين من عندي .

أي أقل وأكثر من المسافة - وإذا كان ذلك كذلك كان بين أخذ السريع الأول وتركه إمكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وأقل منها ببطء معين ، وبين أخذ السريع الثاني وتركه ، امكان أقل من ذلك بتلك السرعة المعينة ، فيكون هذا الامكان طابق جزءاً من الأول - أي يكون هذا الإمكان جزءاً من الإمكان الأول -[356] . . وإذا كان ذلك كذلك ، وجد في هذا الامكان زيادة ونقصان يتعينان - أي قابلان للزيادة والنقصان - وإذا كان ذلك كذلك كان هذا الامكان ذا مقدار يطابق الحركة وفيه تقع الحركة بأجزائها التي لها من المسافة ، فإذا ههنا مقدار لحركات مطابق لها ، وكل ما طابق الحركات فهو متصل ومتقضي الاتصال متجدده . . . فإن هذا المقدار مدة»[357] ثم يكمل الدليل حتى يصل إلى أنه مقدار هيئة غير قارة هي الحركة[358] .

ونحن ليس هدفنا في هذا البحث إيراد حجج مثبتي الزمان ونفاته ، فهذا له موضع أخر خارج هذا البحث ، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى أن الرازي ، أورد ثلاثة اعتراضات عليه ، الثالث منها ، أن ابن سينا عندما رد على المتكلمين القائلين ببداية الزمان استبعد وجود «الزمان مجموعة» في وقت من الأوقات ، وقال ما لا يكون موجوداً لا يصح عليه الحكم بالزيادة والنقصان ، وإن ابن سينا في دليله هذا ، يجيز[359] ما أحاله هناك ، والحق أن الرازي ، لا يحسن تلخيص المسألة : فابن سينا[360] في رده عليهم ، إنما يرد على أمثال دليل التطابق عندهم ، فهم يقارنون زماناً من بداية الماضي إلى زمن محدد من ظرفنا الحاضر ، بزمان أخر يبتدئ أيضاً من الماضي إلى زمان أقرب إلى الماضي ، ويقولون ها هنا زيادة ونقصان في الماضي ، فكلاهما وكل زمان له بداية ، وكذلك بمضاهاتهم حركات الكواكب مع بعضها ، كما سيتضح مع عرض رأي المتكلمين . ورد ابن سينا هو : الماضي غير موجود بمجموعة والمهم كلمة «مجموعة» هنا ، لأنه من نوع ما لا تجتمع اجزاؤه معاً ، أما زمان قبل زمان إلى ما لا نهائية فجائز ، بل هو عين ما يقول به القائلون بالقدم الزمان ، ومنهم ابن سينا[361] فاعتراض الرازي غير وارد .

---

(356) هذا حسب توضيح فخر الدين الرازي ، المباحث ، السابق ج1 ص 654 .

(357) النجاة ص 115-116 .

(358) النجاة ص 116 .

(359) المباحث ج1 ص 654 .

(360) النجاة ص 120 , 218 , 256 .

(361) أوضحنا هذه المسألة في كتابنا «حوار» القسم الأول ، الفصل الثاني ص 77-90 . والرسالة المخطوطة ، مخطوط ليدن ، السابق .

أما الاعتراض الأول والثاني من الرازي على دليل ابن سينا السابق ، فملخصهما أن ابن سينا ، لا يمكن أن يفترض حركات تبتدئ معاً أو . احدهما بطيء والآخر سريع ، إلا إذا افترضنا الزمان مقدماً ، لأن المعية زمان ، والسرعة والبطء لا يفهمان إلا بواسطة الزمن . ولذلك فإن الرازي يعتذر لابن سينا ، بأنه ما أراد بهذا الدليل اثبات وجود الزمان ، بل بيان ماهيته ، أعني أنه مقدار[362] ، لأن وجود الزمان بيّن بذاته .

ويمكن الاطلاع على دليل مقارب لهذا الدليل عند ابن سينا بصيغة أخرى تتعلق بإمكان ايجاد الله جسماً متحركاً قبل هذا الوقت الذي يقول المتكلمون أنه أوجده فيه أم لا[363] .

ونكتفي بهذا العرض ، وباقي المسائل أرسطية الدلالة والمعالجة ، فهو يرفض أن الزمان حركة أو جسم الفلك ، وأن الزمان مع ذلك متعلق بالحركة ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان ، كما أن الزمان ليس المسافة ولا السرعة مع الأدلة[364] .

ويقول بقدم الزمان ، وأنه ليس محدثاً حدوثاً زمانياً حسب دليل أرسطو المعروف[365] إلى القبل والبعد . وأنه إذا كان مقدار الحركة ، فليس كل حركة بل المستديرة[366] وسبب أن الزمان متصل[367] وأنه ينقسم بالتوهم ، فثبت له في الوهم نهايات نسميها آنات ، وأن الزمان مقدار لحركات كثيرة ، بأن يقدر جزء منها[368] ثم يقدر الباقي منها ، وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه والذي فيه : أقسام الزمان الثلاثة ، وأطرافه وهي الآنات ، والحركات ، مطابق لثبات الزمان ، وما فيه وسميت تلك الإضافة وذلك الاعتبار دهراً له ، فيكون الدهر هو المحيط بالزمان[369]» ، ثم يرد

---

(362) المباحث ج1 ، ص 654 .

(363) النجاة ص 257 وفي الفصل (11) من رسالة ابن سينا المخطوطة السابقة ، التي سننشرها فيما بعد ، نجد هذا الدليل أيضاً .

(364) النجاة ص 116 .

(365) كذلك ص 117 .

(366) كذلك ص 117 .

(367) قارن ذلك بموقف المتكلمين من أن الزمان جواهر فردة لا تنقسم ، وأنه منفصل ، وموقف الرازي من دليل ابن سينا على أنه متصل ، مباحث ج1 ص 648 «وتسع» ص 63 .

(368) النجاة ص 118 .

(369) كذلك ص 118 .

ابن سينا على القائلين ببداية للزمان ، لم يكن قبلها[370] ، وليس هذا البحث ميدان إيراد هذه المسألة بكل حججها وتفاصيلها ، بل إشارة ، كما سنفعل في عرضنا للمتكلمين فيما بعد من هذا المقال ، ومعنى القديم والحادث[371] ، وأن الله حسب رأي المتكلمين ، لابد يسبق العالم[372] والزمان بزمان . ولا نريد أن نورد مواضع هذه المباحث في كتبه الأخرى[373] ونحيل القارئ إلى كتابنا «حوار» الفصل الثاني ، والقسم الثالث كله ، حيث استوفينا ذلك مع كامل الحجج بينه وبين الفلاسفة واللاهوتيين إسلاميين وقدامى[374] .

2- ابن رشد :

ابن رشد أرسطي أكثر من ابن سينا ، وفي مسألة الزمان بالذات ، فهو يراه قديماً أزلياً ، ولا نجد في كتبه الفلسفية ، صدى للحدوث الذاتي بالمعنى السينائي الفيضي ، بل هو أميل إلى قبول مذهب أرسطو في المحرك الغائي فقط ، وليس هنا موضع شرح هذا ، ولا الإشارة إلى مواضعه في كتبه ودواعيه ، فهذا أمر يطول ، ولا أعتقد أن ثمة داعياً حتى للإشارة إليها في النقاط الرئيسة عنده في مسائل الزمان ، فكل ما قلناه عن أرسطو موجود في «رسائله» خصوصاً السماع ، وفي شرحه لما وراء الطبيعة لأرسطو ، مع تشديده على قدم الزمان ، ورفض مقولة المتكلمين فيه ، ويمكن الرجوع إلى كتابنا حوار ، القسم الثالث ، وخصوصاً الفصل الرابع منه ، حيث أوضحنا رأيه في هذه المسائل بالتفصيل ، وموقفه من الغزالي والمتكلمين ، وكذلك من الفيضيين ، وسنكتفي هنا بتلخيص مذهبه من «رسائله» : «السماع» و«السماء

(370) كذلك ص 125 .

(371) كذلك ص 218 .

(372) كذلك ص 256-257 .(373) يورد نفس الدليل عن الإمكان في تسع ، الطبيعيات في رسالة عيون الحكمة . ص 11-12 كما يعرّف الدهر في رسالة الحدود : بأنه هو المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله ص 63 ، و«الآن» هو طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان ص 63 .

(374) عن مذهب الفارابي : الزمان عنده حادث عن حركة الفلك وليس له حدوث زماني ، مع تفاصيل أخرى : الجمع بين رأي الحكيمين . نشر ديتري . ليدن 1890 ، ص 23-25 ، والزمان عند الفارابي أزلي ليس له بداية زمانية ، ولكنه محدث بالذات ، «مسائل متفرقة» حيدر أباد . 1344 ص 5-6 ، .مثله في «تجريد الدعاوي القلبية» حيدر أباد 1349 ص 7 . وهنا يرفض نظرية المتكلمين في أن العالم بدأ في زمان لاحق وبحاجتهم باستحالة الترجيح بلا مرجح ، انظر «الفصول المدني» نشر دنلوب كمبردج 1961 ص 157-158 .

والعالم» ، و«ما بعد الطبيعة» لأهميتها لا في توضيح مسائل غير واضحة التعابير عند أرسطو ، بل لأنها تضيف هنا وهناك اضافات مفيدة عموماً في إعطاء عرض منظم وواف للمذهب .

الزمان وجوده بيّن بنفسه ، ولذلك يقتصر على بحث ماهيته ، ومع أن وجوده بيّن فقد عدّ أحد أصناف الكم ، ولكون أجزائه إما ماض وإما مستقبل وأنه ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل فان أقرب شيء يشبهه[375] هو الحركة ، وأخصها النقلة فإن أجزاء بعضها فسدت ، وبعضها مزمعة بأن تكون كالحال في الزمان ، ولا يمكن أن نتصور زماناً إن لم نتصور حركة ، وما لم نشعر بها لم نشعر بالزمان كحال الذين ناموا[376] أو عند الاستغراق الشديد ، في عمل لذيذ ، يقصر الزمان . وفي القلق يبدو طويلاً . والزمان ليس حركة . ويبين ابن رشد الأسباب كما عند أرسطو ، ولذلك فهو ليس حركة السماء كما عند البعض ، والذين يحتجون بلغ . أفلاطون «إن الذين وضعوا تحت الأرض منذ الصبا فلم يحسوا حركة الجرم العالي لا يشعرون بزمان ، وهذا غير صحيح ، فعند ابن رشد هم يشعرون بزمان ، لأن لهم سائر الحركات[377] والزمان عارض للحركة وأن الحركة مأخوذة في حده ، فإننا لا نقدر أن نتصوره خلواً منها والعكس صحيح ، فهو إذن عارض للحركة[378] . ولا يوجد بنفسه كجوهر ، بل من حيث هو كم فهو «في موضوع وهو الجرم السماوي ، ومن ها هنا يظهر أن مقولة «متى» متقومة بالجوهر ، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير ، والمتغير إنما يكون ضرورة جسماً»[379] . وأظهر ما يوجد الزمان تابعاً للحركة المكانية ، بسبب أن بعض أجزائها متقدم وبعضها متأخر ، أو بسبب أن المنتقل إنما ينتقل على بعد ما ، والحركة مساوقة للبعد ومترتبة بترتبه ، فالبعد ، تترتب أجزاؤه أول وآخر ، ولكن المتقدم والمتأخر في البعد موجودان بالفعل ومشار إليهما ، وفي الحركة المتقدم والمتأخر إنما هي في الذهن[380] واتصال الحركة وكونها ذات أجزاء متقدم ومتأخر لها من أجل البعد ، وللزمان الاتصال والتقدم والتأخر من أجل الحركة . والبعد يتصور فيه المتقدم والمتأخر بأن يفرض عليه أقل ذلك نقطة وحينئذ نتصور منه متقدماً عليها ومتأخراً عنها ، «وكذلك في الحركة لا يفهم المتقدم والمتأخر إذا

(375) ابن رشد : رسائل ابن رشد ، السماع الطبيعي ، حيدر آباد ، (1947 ، ص 46-47 .

(376) إشارة إلى أهل الكهف ، أو سرد أو سرت عند أرسطو .

(377) سماع ص 47 .

(378) كذلك ص 48 .

(379) رسائل ، ما بعد الطبيعة ص 41 .

(380) سماع ص 48 .

أخذت واحدة بالفعل ، فأما إذا أخذ فيها نهاية تفصل المتقدم منها عن المتأخر فلسنا نعقل شيئاً سوى الزمان ، وذلك أن المتقدم والمتأخر ليس شيئاً سوى الماضي والمستقبل ، إذ كان ذلك الشيء الذي نأخذ نهاية الحركة المتقدمة ومبدأ للحركة المتأخرة هو الآن ، ولذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان لأنا متى لم نشعر ابان لم نشعر بالمتقدم والمتأخر في الحركة ، ومتى أخذنا الآن وشعرنا به شعرنا بالزمان ، ومتى أخذنا الآن المتقدم والمتأخر واحداً لم نشعر بأنه حدث زمان زايد كما عرض للمتألهين[381] الذين ناموا ، وإذا كان هذا هكذا فبين أن الزمان إنما يحدث عند قسمتنا الحركة بالآنات إلى المتقدم والمتأخر منها ، ولذلك ليس الزمان شيئاً غير قسمة الحركة بالآنات إلى المتقدم[382] والمتأخر» ، وبذلك يلحق الحركة أن تكون معدودة ، أي حين فصلناها إلى أجزاء بالفعل ، فالزمان هو ضرورة معدود المتقدم[383] والمتأخر الموجود في الحركة ، وهذا معنى قول أرسطو إن الزمان عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر ، أي معدود ، لا عدد ، لأن العدد آحاد ، والزمان ليس جماعة الآحاد ، وإنما هو جماعة المتقدم والمتأخر ، وهما معدود لا عدد ، لكن من جهة أن هذا المعدود به تقدر الحركة ، مثل ما العدد يقدر ، يقال ، إن الزمان عدد الحركة . وكما أنه ليس عدداً ، وليس حركة ، «يظهر من حده أنه من جهة فعل النفس كما يقول أرسطو ، ومن جهة موجود خارج النفس . وذلك أن الحركة تحتاج في وجودها وجمع أجزائها بعضها إلى بعض[384] إلى العقل ، لأن الموجود منها خارج النفس إنما هو المتحرك وهو حال المتحرك ، لكن إذا أخذت في الذهن مجموعة لزم أن تكون ذات أجزاء متقدمة ومتأخرة وذات عدد على جهة ما يلحق الذوات خارج النفس محولاتها الذاتية ، لكن يشبه أن يكون لها هذا العارض أيضاً بالقوة والاستعداد ، لأن الحركة التي الزمان لها لاحق واحدة ومتصلة[385] على ما سيبين بعد ، وإنما تعرض لها القسمة في الذهن ، ولذلك ما يقول اسكندر لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان ولا حركة»[386] .

وهذه مسألة تحتاج إلى تحقيق ، فابن رشد هنا يشير إلى الاسكندر ، وكنا أشرنا إلى أن الأخير يرجع الزمان والحركة والكون والفساد إلى فعل النفس الكلية باعتبارها المحركة[387] للفلك الخ ،

(381) كذلك الإشارة إلى متألهي سرد .

(382) سماع ص 49 .

(383) في الأصل : والمتقدم ، وحذف الواو واجب .

(384) في الأصل «الفعل» وهو خطأ .

(385) يبين ذلك في السماع ص 70 فما بعد .

(386) السماع ص 51 .

(387) انظر ما تقدم عن عرض مذهب أرسطو .

وليس بمعنى أن النفس أو العقل عاد ، وبدون عاد لا يشعر بالزمان ، مع أن أرسطو لا يقول إلا بأن النفس عادّ لا منتجة الحركة ، بل أن أرسطو يتخلص من النظرة الذاتية إلى الزمان بأن ينظر إلى الحركة أو الموضوع كما أشرنا ، وابن رشد ليس فيضياً ، ولا أفلوطينياً ، وأشار إلى أن في حد الزمان يظهر أنه فعل النفس من جهة وموجود خارج النفس من جهة أخرى ، ولكن لا نجد عنده إشارة مثل أرسطو إلى التقدم والتأخر في الحركة ليس فعل النفس ، لنتخلص من النظرة الذاتية لزمان كما فعل أرسطو . ولكن في المقالة الخامسة عن الحركة ، يقول إن الأمور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة ،وإن الحركة هي كذلك ، «ويشبه أن لا يكون للواحد بالعدد وجود في الحركة» ويقول «ليس يكون منها - أي الحركة - جزء إلا ويفسد آخر ، وإذا كان هذا هكذا فليس ها هنا حركة واحدة . . . وكيف يكون الموضوع لها واحداً ، والأمور المحسوسة كلها سيالة ومتغيرة»[388] ومع ذلك فهذا النص غير قاطع الدلالة على ما أردناه منه .

ثم يبحث في الآن ، وصلته بالزمان ويقارنه بالنقطة مما يلقي ضوءاً على أصل المشكلة عند أرسطو ، يقول : «أن الآن من الزمان بمنزلة النقطة من الخط ، فإنه كما أن النقطة مبدأ ونهاية لجزئي الخط كذلك الآن مبدأ ونهاية لجزئي الزمان الماضي والمستقبل ، إذ كان الآن كما تقدم[389] . ليس شيئاً سوى النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة والمتأخرة ، إلا أن الفرق بينه وبين النقطة : أن النقطة موجودة في الخط بالفعل ومشار إليها وأما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يشار إليه أصلاً ، إذ كان ليس يمكن أن يشار إلى أجزاء الحركة على ما تبين[390] من حدها ، وأيضاً فإن النقطة يمكن أن تفرض مبدأ من غير أن تكون نهاية أو نهاية من غير أن تكون مبدأ .وذلك إنما يلحقها في البعد المستقيم من جهة ما هو متناه ومحاط به ، وليس يمكن ذلك في الآن ، فإنا متى أخذنا أنا ما فإنما نأخذه نهاية للزمان الماضي ومبدأ للزمان المستقبل وهو أشبه شيء بالنقطة التي تفرض على الدائرة ، فإنها كيف ما فرضت عليها وجدت مبدأ[391] أو نهاية» . وهذا هو أساس

(388) سماع ص 66 .

(389) سماع ص 46 .

(390) سماع الفصل الخامس ص 56 فما بعد .

(391) سماع ص 51-52 .

الاستدلال على قدم[392] الزمان عند ابن رشد وكما رأينا[393] أيضاً عند أرسطو ، وسنعود إلى توضيحه ، عندما نعرض لقدم وحدوث الزمان وأدلتهما خارج هذا المبحث .

وكما أن الخط لا يأتلف من نقط ، فكذلك الزمان لا يأتلف من آنات ، فكان لو ائتلف من آنات كمّاً منفصلاً ، ولكن الزمان متصل إذ إن كل نقطتين فبينهما خط وكل آنين[394] فبينهما زمان . ويوضح ابن رشد هذه المسألة مفصلاً في موقع لاحق[395] ، وملخصه : إنه لا يمكن أن يأتلف المتصل من أشياء غير[396] متصلة ولا متلاقية ، فقد يلزم ضرورة أن يأتلف من أشياء متتالية كما يأتلف العدد فيكون الكم المنفصل متصلاً ، وأيضاً فمتى وضعنا ذلك فإن النقط المتتالية لا يخلو أن يكون بينها بعد أو لا يكون هناك بعد ، فإن لم يكن بينها بعد أصلاً فهي متلاقية ومتصلة ، وإن كان بينها بعد ، فقد يمكن أن نفرض بين كل نقطتين من النقط المتتالية أكثر من نقطة واحدة فتكون النقطتان اللتان فرضنا متتاليتين يوجد بينهما شيء آخر من جنسهما[397] وذلك نقيض ما وضع في حد المتتالين . والدليل على أن الزمان لا يتكون من آنات لا تنقسم ، وكذلك العظم ، وذلك أنا متى أنزلنا زماناً غير منقسم يتحرك فيه متحرك مسافة ما ، لم يمكن أن نفرض متحركاً آخر على تلك المسافة أسرع من الأول ، وذلك أنه يلزم متى فرضناه كذلك ، أن يقطع تلك المسافة بعينها في زمان أقل من الزمان الذي وضعناه غير منقسم ، ومن هنا يظهر أنه لا يمكن أن يتحرك متحرك[398] على عظم غير منقسم .

---

(392) يفصل ذلك على هذا الأساس في سماع ص 111 ، وفي «ما بعد الطبيعة» ص 128 ، والكشف نشر مولر ، ميونيخ ، 1859 ، ص 34 ، وتفسير ما وراء الطبيعة» نشر بويج ، بيروت 1948 ، ج3 ، مقالة حرف اللام ، 1561-1560 ت .

(393) انظر ما تقدم في عرض مذهب أرسطو .

(394) سماع ص 52 .

(395) سماع ص 76-79 .

(396) لأن العالم ملاء ، لا خلاء فيه ، وللقارئ أن يستحضر التصور الذري الحديث ، والذي لا يتعارض مع هذا المبدأ في نظري .

(397) سماع ص 71 ، وعن معنى التتالي والتماس سماع ص 64 .

(398) سماع ص 76 . وهنا يورد شكا وهو افتراض أن السرعة لا يمكن أن تكون لا متناهية ، فارن بأقصى سرعة عند أنشتاين وهي سرعة الضوء .

فقد بان أن كل متصل بما هو متصل منقسم إلى ما ينقسم دائماً ، وأنه ليس مؤلفاً[399] مما لا ينقسم . ثم يبين ابن رشد حال الآن فيقول «إن «الآن» يقال على وجهين : أحدهما بالتقديم وأولا ، وهو غير المنقسم إذ كان نهاية للماضي ومبدأ للمستقبل ، والثاني يقال بتأخير وتشبيه ، وهو زمان مؤلف من الماضي والمستقبل ، وسطه الآن الذي بالحقيقة ، وهو الذي يعرفه[400] الجمهور بالزمان الحاضر . فأما أن هذا الزمان الحاضر هو بالاصطلاح والوضع ، لا بالطبع ، فظاهر من أن الزمان ليس يوجد منه شيء بالفعل ولا هو ذو وضع[401]» . فأما كونه نهاية الماضي غير المنقسمة هو بعينه كونه مبدأ المستقبل غير المنقسم ، فهو بين بنفسه . ودليله أنّا إذا أنزلناه منقسماً ، لزم أن يكون شيء من الماضي مستقبلاً وشيء من المستقبل ماضياً ، وإذ ظهر أن هذا هكذا ، فقد بان أن «الآن» واحد وأنه غير منقسم وأن نهاية الماضي غير المنقسمة هي بعينها مبدأ للمستقبل ، وأن غير المنقسم بما هو غير منقسم ليس يمكن فيه حركة ولا سكون ، لأن السكون هو عدم الحركة فيما شأنه أن يتحرك ، وكل سكون فهو في زمان . ومن هذا يظهر أن العظم والحركة والزمان متساوقة[402] .

وبقية الكلام في مسائل لا جديد فيها ، مثل أن الزمان عدد ليس أي حركة بل الحركة الكيلة الدورية ، وأن هذا مشهور عند الناس ، وأن الزمن مكيال لكل الحركات[403] مع ذلك ، وأنه كيف يقيس الحركة وهو ليس من جنسها ، وما معنى وجود الأشياء في الزمان ، وأن ما ليس يتحرك ولا يسكن فليس في زمان أصلاً ، وأن الأمور الأزلية ليست في زمان لأن الزمان لا ينطبق على وجودها ولا يفضل عليها بطرفيه ، وهذا ينطبق على حركة الجرم العالي هي مساوقة[404] للزمان وليست فيه .

---

(399) سماع ص 78 .

(400) في الأصل «وبالزمان» .

(401) سماع ص 78 .

(402) سماع ص 78-79 .

(403) سماع ص 52-53 .

(404) سماع ص 55-56 .

الفصل الثامن

مذهب أفلوطين وأتباعه

مذهب أفلوطين وأتباعه

يخصص أفلوطين قسماً من الإنياد الثالث لموضوع الأزلية والزمان ، وهو مما لم يترجم إلى العربية مع ما ترجم من تساعيات أفلوطين[405] على أيدي المترجمين في العصور العباسية ، وما ترجم هناك لا يشمل إلا بعض تساعياته والذي في المترجم منها عن الزمان قليل ، لأن أفلوطين يكرس الأنياد الثالث -غير المترجم إلى العربية- للزمان ويتعامل أحياناً أخرى مع فكرة الزمان ومعلقاتها من خلال عرضه لموضوعات فلسفية أخرى . ففي الميمر الأول من القول عن الربوبية ، والمسمى "أثولوجيا أرسطو طاليس" ترجمة عبد المسيح ابن عبد الله بن ناعمة الحمصي يقول أفلوطين أن الباري خلق العقل والنفس والطبيعة وسائر الأشياء[406] بلا زمان ، وأن توهم القبلية بالزمان ، وأن تكون كل علة قبل معلولها بزمان ، هو مجرد وهم . ثم يقول : "أنه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان ، ولا كل علة قبل معلولها بزمان ، فإن أنت أردت أن تعمل هل هذا المفعول زماني أو لا ، فانظر إلى الفاعل ، فإن كان تحت الزمان فالمفعول تحت الزمان لا محالة ، وإن كانت العلة زمانية ، كان المعلول[407] زمانياً أيضاً) . ويورد دليل العلة التامة ، وإن جميع الأشياء موجودة في الله دائماً لا في زمان ، إنما يتأخر ما في الزمان ، وعند الله جميع الأشياء دائمة المستقبل[408] والماضي والحاضر كلها شيء واحد .

وبالنظر لما تقدم ، ولعدم وجود معالجة مفصلة لهذا الموضوع عند أفلوطين بالعربية سوى الموجزات والإشارات ، كما فعل بنس وبدوي ، حيث قدم الأول بعض تعاريف للزمان ارتضتها

---

(405) عن متى ترجم والمترجمين ، حوار ، ص 18-19 .

(406) أفلوطين : أثولوجيا أرسطو طاليس . نشر ديتريش ، ليبزج 1882 ، ميمر أول ص 13 , 15 .

(407) كذلك ميمر أول ص 14 .

(408) كذلك . ميمر رابع ص 58 .

الأفلوطينية المحدثة وأحكام مختصرة[409] عن بعض أتباعها ، وقدم الثاني صورة مختصرة لجوهر تصور أفلوطين وفورفوريوس للزمان مع تطور بعض أجزاء هذا التصور عند[410] آخرين ، فإنني سأورد مفصلاً رأي أفلوطين ، من خلال شبه عرض كامل للفصل السابع من التساعية[411] الثالثة على أساس نفس الترقيم الموجود في الأنياد . وأفلوطين في الأقسام من (1- نهاية 6) يتناول الموضوع الأزلية مستعملاً الجدل النازل ، ومن (7) فما بعد يتكلم عن الزمان ومذاهبه وتعاريفه .

1- الأزلية (Eternity) والزمان (Time) شيئان مستقلان كليا عن بعضهما ، فالأول من نوع الموجودات الدائمة Everlasting ، والثاني يوجد في مملكة التغير ، في عالمنا نحن ، ونحن باستعمال الكلمتين باستمرار ، أصبحنا نعتقد وكأن أفكارنا عنهما غريزية ، وخبرتنا عنهما لا تحتاج إلى بيان . ولكن عندما نحاول أن نمعن فيهما الفكر تساورنا الشكوك نختار من بين نظريات الأقدمين المختلفة أحدهما فنرتاح ، ومن واجبنا الآن أن نتبين مَنْ مِنْ هؤلاء الفلاسفة أصاب الحق في رأيه في المسألة . فماذا تعني الأزلية حقاً عند أولئك الذين يعتبرونها شيئاً مختلفا عن الزمان؟ نبدأ بالأزلية لأنها المثال ، فإذا عرفناها عرفنا الزمان الذي يمثل لصورتها ، وإن كان صحيحاً أيضاً ، أن نبدأ بالزمان الذي هو صورة الأزلية (Time is image to eternity) لنصعد منه إلى تذكر مثاله .

2- ما هو تعريف الأزلية : وهل يمكن أن نقرنها بالإلهي (the divine) ونجعلهما متماثلين ، أو بالجوهر العقلي نفسه وهذا على غرار تسوية وقرن الزمن بعالم السماء والأرض وهو رأي له أتباعه؟ وبلا شك نحن نعرف أن الأزلية هي شيء عظيم الجلال والسمو(august) ، والنوع العقلي هو أيضاً عظيم الجلال والسمو ، ومن هنا فليس هناك إمكانية للقول بأن الأول أكثر سمواً من الثاني ، لأنه لا يوجد مثل هذا التدرج في العالم العلوي ، ولهذا يوجد

---

(409) يقول بنس : أثر أفلوطين تعريفا لأرسطو هو : الزمان مقدار الحركة ، أما التعريف : الزمان مدة تعدها حركات الفلك ، فهو تعريف رفضه الأرسطيون وهو مطابق لتعريف أفلوطين وابرقلس والرازي الطبيب ، وتعريف أفلاطون الذي هو أن الزمان صورة للدهر ، هو الذي بنى عليه أفلوطين : إن الزمان مدة لحياة العالم السفلي المتغير الذي هبطت إليه النفس فصارت في الزمان ، أما الدهر الذي يوجد في الواحد فهو مدة حياة العالم المعقول الأبدي الأزلي الذي لا يتغير . بنس «مذهب الذرة» ص 50-25 .

(410) عالج بدوي فكرة الزمان عند أفلوطين ص 75 فما بعد ، وكذلك عند فورفوريوس ص 76 وأياً مبليخوس وابرقلس ودمسقيوس ص 79 فما بعد .

(411) Plotinus: 17, Great Books of the Western World. Enneads, Third Ennead VII

نوع من العذر لهذه المماثلة . ولكن من واقع أن نعتبر أحدهما محتوى من الآخر ، وذلك بأن نجعل الأزلية صفة للموجود العقلي ، حتى نقول أن طبيعة النموذج أنه أزلي-(The Na ture of the example is eternal) ، نكون قد ألغينا المماثلة ، فالأزلية تصبح شيئاً مستقلاً ، شيئاً يحيط تلك الطبيعة أو يمتد معها ، أو أنها حاضرة لديه . وكونهما مشتركين في صفة السمو لا يعني أنهما متماثلان أو شيئاً واحداً .

ومن الممكن أن نقرن الأزلية بالثبات هناك(Repose-there) ، ونعتبرهما متماثلين ، كما أن الزمان قرن بالحركة هنا (في عالمنا) ، وهذا يضعنا في السؤال المضاد : ما إذا كانت الأزلية تمثل الثبات بالمعنى العام ، فإننا لا نستطيع أن نتكلم عن الثبات أنه أزلي بأكثر مما نقول عن الأزلية أنها أزلية بينما أن تكون أزلياً هو أن تشارك في شيء خارجي ، هو الأزلية . وأكثر من هذا : لو كانت الأزلية تعنى الثبات ، فماذا يمكن أن يقال الثبات . ومرة أخرى فإن مفهوم الثبات ، قليلا ما يتضمن الديمومة (eprpetuity) ، التي نتصورها عندما نتكلم عن الأزلية[412] . ومن الجهة الثابتة أي أن تكون الأزلية تعني ثبات الجوهر الإلهي ، فإن كل الأجناس خارجة ستوضع خارج الأزلية ، كذلك فإن مفهوم الأزلية يتطلب ليس فقط الثبات ، بل و الوحدة (unity) ، ولكي نجعله مختلفاً عن الزمان الذي هو وحدة تتضمن فواصل (internal) ، ولكن لا هذه الوحدة ، ولا غياب الفواصل تدخل في مفهوم الثبات وحده . وأخيراً فإن الأزلية ، بهذا المعنى ليست هي الثبات (repose) بل هي مشاركة فيه .

3- ما هو إذن هذا الشيء الذي بواسطته نعتبر العالم الإلهي كله أزلياً ودائماً؟ الأزلية حياة لا تتغير ، ولا تصير ما لم تكن قبلاً . هي الشيء الذي يبقى هو نفسه دائماً ، وبدون فواصل تكسر وحدته ، هي حياة بدون تغير وبدون حركة ولا تحتوي بالفعل أي معنى من معاني الزمن والمكان والظواهر التي لعالمنا ، هي ليس هذا ، الآن ، أو ذاك ، في آخر ، بل هي الكل ، ولا توجد الآن بشكل وبعد ذلك بشكل آخر ، هي (consummation) ، وهي من دون جزء أو فاصل ولا تعرف النمو ولا التغير ، وهي أبداً في حاضر (in new) ، لأن لا شيء منها يمضي ، أو سيأتي ، بل ما هو الآن ، هو أبداً ، ولهذا فإن الأزلية ، ولو أنها ليست الجوهر الإلهي ، وإعلاناً عن هوية الإلهي ، وعن حال أنه ما ليس له مستقبل ، بل هو أزلي أبداً ، فلا المستقبل ، يستطيع أن يضيف للأزلي جديداً ، ولا الماضي يستطيع أن يأخذ منه

---

(412)ت Ennead 3.VIII 2.p.11

ما كان له :«إن ذاك الذي لم يكن ، ولن يكون ، بل هو دائماً موجود ، ذاك الذي يتمتع بوجود ثابت ، ليس في نمو أو تغير ، ولم يتغير أبداً ، ذاك هو الأزلية وهكذا نأتي إلى التعريف :

الحياة التي هي دائماً كلية ، كاملة ، وليس في أية نقطة منها تنقسم إلى فترات أو أجزاء ، والتي تنتمي إلى الوجود الحقيقي لا لسبب سوى وجودها ذاته ، هذا هو الشيء الذي نطلبه ، هذه هي الأزلية»[413] .

4- وعلينا أن نتجنب التفكير في أن هذه الطبيعة التي لها ، هي شيء عرضي من الخارج ، بل هي على الضد من ذلك- شيء في بنيتها .

إن الأزلية تقوم في الموجود الكلي[414] (All - being) من جهة ، وفي الكل أيضاً ، وليس كافياً في الموجود الكلي أنه كل موجود ، بل له كلية بالمعنى الكامل للكلمة ، بمعنى أنه لا شيء يغيب عنه ، ولا شيء غائب عنه ، في المستقبل ، لأنه لو كان شيء في المستقبل ، لكان هو محتاجاً إليه ، فلم يكن هو الكل ، بينما الأشياء الكائنة في تغّير دائم ، وهي دائماً تنتهي ، لأن وجودها ليس لها بطبيعتها ، أو بالطبع ، وجوهر هذه الموجودات الكائنة يكمن في أنها توجد من زمن تكونها إلى فترة ينقطع بعدها عنها الوجود ، ولذلك فإنها تتطلع للمستقبل تخاف التوقف وتحاول أن تمد وجودها بعملية التوالدات الدائمة ، وبتحركها دوراً ، طموحاً منها للوصول إلى الوجود الجوهري . وهذا هو سبب حركة الكل الدورية ، إنها حركة تطلب الوجود الدائم ، عن طريق المستقبل . بينما الأوائل (The primals) على الضد من ذلك ، لا تتطلع لمجيء أي شيء ، لأنها الكل ، والحاضر ، ولا تريد شيئاً لأنه لا يوجد شيء مستقبلاً لهم . وإن هذه الحالة والطبيعة للوجود الحق هي الأزلية ، وبتحديد تام فإن الأزلية تعني الوجود التام .

5- وأهم مميز لهذا الوجود الدائم ، أنه لا يتغير ، وأي شيء لا يتصف بهذه الصفة فهو ليس الوجود الدائم . ولكن هل الدوام أو الوجود الدائم كاف وحده لتحقيق الأزلية؟ كلا ، فإن الموضوع يجب أن يتضمن مبدأ جوهرياً : إن حالته الحضورية الفعلية تنفي كل تغير مستقبلي ، بحيث يلاحظ كأنه دائماً «كان» . «وهكذا فإن الأزلية هي من نظام العظيم المطلق العظمة ، إنها تثبت عند التمحيص مماثلة لله ، وإنها يمكن أن توصف بحق إنها الله

(413) Op. cit. 3. p. 120

(414) على القارئ أن يكون عارفاً بنظرية الفيض ومراتب الموجودات فيها وهي : الله ثم العقل ، ثم النفس الكلية ، وبقية النفوس الأرضية والموجودات السفلية .

ظاهراً ، رأوا الله معلناً عن ماهيته ، كوجود من دون توقف (jolt) أو تغير ، وإنه لذلك الحي الثابت أيضاً» . «وهكذا فإن التعريف الدقيق الكافي للأزلية يمكن أن يكون : إنها حياة غير محدودة بالمعنى الكامل ، حياة موجودة لا تعرف شيئاً عن الماضي أو المستقبل ، يهدم كمالها ، حياة تحافظ على وحدتها وكليتها للأبد . فإذا أضفت لفكرة (المبدأ الحي) الكلية الشمولية (all - comprehensive) ، أنها لا تستنفد نفسها أبداً ، نحصل عندئذ على معنى حياة هي دائماً غير محدودة» .

6- إن هذا المبدأ الذي هو كله خير وجمال ودوام ووجود .إنما يتمركز في «الواحد» (The one) وينبع منه ويشير إليه ولا يبتعد عنه ويعيش بقانونه ، وبهذا المعنى- كما[415] أرى كتب أفلاطون كلماته عن الأزلية القائمة في الوحدة : (eternity stable in unity) فإنه كان يريد أن يبين أن الأزلية هي ليست شيئاً يدور على نفسه في وحدة نهائية ، بل كشيء مكرر وجوداً دائماً حول «الأول» كحياة غير متغيرة للموجود الحق ، وهذا بالتأكيد ما نبحث عنه . هذا المبدأ الذي هو في سكون مع الأول ، هو الأزلية . ولذلك فإنه من غير الصحيح ، لا من جهة الوجود ولا من جهة الحياة أن يكون هذا الموجود الحقيقي الذي رأيناه هو الأزلية .

ولكن إذا لم يكن لهذا المبدأ أول ولا آخر . وإذا كان الوجود هو أهم ما يملك ، وهو ذاته . لأنه وجوده وماهيته واحدة . فنحن هنا مرة أخرى أمام الأزلية . إن الموجودات التي في زمان عرضة للتغير ، وكمالها- إن كان لها كمال- عرضي . ولكن الأزلية تحتاج إلى شيء هو في طبعه كامل . وغير متعاقب ، ولا يمت بصلة إلى "الكم" لأنه ليس له أجزاء . وكذلك[416] حياته وجوهره .

إن الجملة : كان خيراً (he was good) المستعملة عند أفلاطون للصانع . يقصد بها فكرة «الكل» ولا تمت بصلة إلى الزمان . ولهذا فإنه حتى هذا العالم . ليس له بداية زمانية . وغدا تكلمنا عن شيء قبل العالم فبمعنى العلة التي منها يستمد وجوده اللانهائي . وقد استعمل أفلاطون الكلمة (was) للتوضيح ، وقد اصلح الأمر في الحال ، باعتبارها غير ملائمة لنظام[417] الأشياء المطلقة .

---

(415) الضمير يعود إلى أفلوطين

(416) حاصل كلام أفلوطين بتصرف أن الأزلية «تقوم في الأول وليس هي الأول» .

(417) كذلك : Enneads. Op .cit.4-6. p. 121-122

7- والآن نأتي إلى مشكلة كيف تكون علاقتنا بالأزلية؟ وكيف يمكن أن يصح ذلك علينا نحن الذين نعيش في الزمان؟ والمشكلة كلها هنا هي الوجود في الزمان ، والوجود في الأزلية . ولا بد إذن أن نعرف ما طبيعة الزمان؟ وحتى الآن كنا نستعمل الطريق الصاعد (upward way) والآن لمعرفة الزمان علينا أن نسلك الطريق النازل (downward) ، ليس إلى أسفل الدرجات ، بل إلى الحد الذي يكون فيه الزمان[418] نازلا من الأزلية . وإذا كان الحكماء المبجلون قبلنا لم يعالجوا الزمان ، فإن طريقتنا هي أن نصل فكرة الأزلية بفكرة ما يتلوها سفلاً ، ثم نبحث الطبيعة الممكنة لهذا التالي . والأحسن أن نبدأ بالآراء البارزة للأقدمين ، وهذه الآراء التي توضح الزمان تنحصر في ثلاثة :-

(أ) الزمان هو[419] الحركة .

(ب) هو المتحرك .

(ج) هو بعض عوارض الحركة (ويبدأ أفلوطين بمناقشة هذه الآراء) .

وواضح أنه ليس السكون أو الموضوع الساكن ، أو بعض المظاهر الساكنة ، لأن أهم خاصية له أنه متصل بالتغير .

وبالنسبة للرأي الأول (أنه حركة) ، بعضهم قال هو الحركة المطلقة ، أو مجموعة الحركة ، والبعض مع حركة الكل . وأولئك الذين اعتبروه هو المتحرك ، اعتبروه فلك الكل . وأولئك الذين اعتبروه بعض عوارض الحركة ، اعتبروه إما أقدارا للحركة ، أو شيئاً مصاحباً للحركة ، مطلقة أو محدودة[420] .

8- الرد على الأول : الزمن ليس هو الحركة ، لأن الحركة تحدث في زمان ، وبالطبع إذا كان هناك أية حركة ليست في زمان- فإن تسوية الحركة بالزمان تصبح أضعف من أن يدافع عنها . وبكلمة واحدة لا بد أن نميز الحركة من الوسط الذي فيه تحدث . ومع كل ما قيل ، أو يمكن أن يقال فهناك قول فصل وهو : إن الحركة يمكن أن تسكن ، أو أن تقطع و الزمان مستمر . و سيقال لنا أن حركة الكل متصلة ، ولذلك يمكن أن تكون هي الزمان . ولكن

(418) على القارئ أن يستذكر ما قلناه عن تدرج الموجودات نزولاً من الواحد في مراتب آخرها عالم الهيولى (الكون والفساد) .

(419) الترقيم من عندي .

(420) الترقيم والعناوين من عندي .

إذا كان المقصود هو نظام دوران الكواكب ، فإنه ليس مستمراً أو متساوياً تماماً ، لأن الزمن المستغرق في طريق العودة (return path) ، هو ليس نفس زمان الحركة الذاهبة-(outgo ing manement) ، فإن الواحد ضعف الآخر[421] إن حركة الكل تتقدم لذلك بدرجتين مختلفتين ، ومدى الحركة كلها ليس هو مدى النصف الأول .

وأكثر من هذا فإن سماعنا أن حركة الفلك المحيط أسرع يؤكد نظريتنا . فمن الواضح أنها أسرع الحركات فإنها تستغرق زمناً أقصر لتقطع المدار الأعظم ، وكل الأشياء المتحركة أبطأ ، لأنها تأخذ زمناً أطول لقطع نفس المسافة . وبكلمة أخرى فإن الزمان هو ليس الحركة . (الرد على الثاني) وإذا كان الزمان ليس حركة الفلك ، فإنه ليس الفلك ، وإن كان أصحاب هذا الرأي قد جعلوه هو الفلك ، على أساس أن الأخير في حركة ، (والزمان في حركة ، فالفلك زمان ، أو الزمان فلك)[422] . (الرد الثالث) فهل هو إذن نوع من عوارض الحركة ، أو شيء له اتصال بالحركة؟ دعنا نفترض على سبيل الامتحان أن الزمان مقدار أو مدة الحركة ، فابتداء نقول إن الحركة حتى المستمرة ، لها مقدار متغير ، وكذلك زمانها ، لأنه حتى في المكان يمكن أن تكون أسرع أو أبطأ ، ولهذا يجب أن يكون مقياس خارجي بواسطته يمكن قياس هذه الاختلافات ، وهذا المقدار الخارجي أكثر احتمالاً أن يقال إنه الزمن . ولما كنت نفتقد مثل هذا القياس ، فأي مقدار سيكون الزمان؟ هل مقدار الحركة السريعة أم البطيئة ، أو ما هو مقياسها جميعاً ما زال الاختلافات في السرعة غير محدودة؟ هل هو مقدار المتحركات الأرضية؟ مرة أخرى هذه لا تعطينا وحدة قياس ، لأن الحركة مختلفة هنا بدون حدود ، ولذلك سيكون عندنا ليس زمان واحد ، بل أزمنة .

هل الزمان إذن هو مقدار حركة الكل؟ لا شك أن للحركة الدورية السماوية كم ، ويمكن قياسها بطريقتين : أولاً : يوجد مكان والحركة تتناسب مع المساحة التي تقطعها ، وهذه المسافة هي مقدار الحركة ، ولكن لا تعطينا الامتداد المكاني فقط وليس الزمان . ثانياً : الحركة الدورية معتبرة مفصولة عن المسافة التي تقطعها ، لها مقدار استمراريتها لميلها لعدم الوقوف والاستمرار في الحركة بلا نهاية ، ولكن هذا مجرد امتداد للحركة ، وليس فيه وجود للزمان ، كل ما فيه هو حركة في تعاقب لا نهائي مثل ماء يتدفق بلا توقف ، حركة ومقدار للحركة . والتعاقب والتكرار يعطينا العدد (number) ، والمقدار الذي يقطع هو مسألة كم ، وهكذا نحصل على كم الحركة في شكل

(421) هذه الجملة عن الحركة العائدة والذاهبة ، هي ترجمة حرفية ، وأنا لا أفهمها فلكياً ، ولذلك اقتضى التنويه .

(422) ما بين قوسين من عندي .

عدد (dyad. triad .decade) ، أو على شكل مقدار نسميه كمية الحركة ، ولكن لا وجود لفكرة الزمان ، وهذه الكمية المحدودة هي مجرد شيء يحدث في زمان ، وإلا فإن الزمان ليس في كل مكان ، بل شيئاً يعود للحركة التي تكون لذلك حاملته ، وهنا مرة أخرى نكون قد جعلنا الزمان هو الحركة ، لأن مقدار الحركة ليس شيئاً خارجها ، بل هو استمراريتها . وفي كل الأحوال فإن الحركة ومقدارها أو امتدادها ليسا الزمان ، بل هما في زمان- وأولئك الذين يعتبرون الزمان كمقدار للحركة ، لابد أنهم يقصدون ليس مقدار الحركة نفسها ، بل شيئاً يعين مقدارها ، ولكن ما هو هذا الشيء؟ لم يخبرنا أحد ولكن مع ذلك من الواضح أن الزمان هو الشيء الذي فيه كل حركة تستمر . وكل ما حصلنا عليه حتى الآن من سؤالنا : ما هو الزمان؟ هو هذا : إن الزمان هو امتداد الحركة في الزمان Time is the extension of movement in time ثم إذا كان الزمان مقدار الحركة ، فماذا عن السكون ، مع أنه يمكن أن يكون مستمراً مثل الحركة . إننا نحتاج إلى زمان يغطي الحركة والسكون أيضاً ، وبالتالي فهو شيء مختلف عن كليهما . ما هو هذا الشيء ، هو ليس بعداً مكانياً ، لأن المكان خارج الزمان .

9- أهو عدد ، أو مقياس ، يعود للحركة؟ هذا ممكن ، ما زالت الحركة شيئاً مستمراً ، ولكن لنفكر في الأمر : فأولاً هل الزمان هو مقدار أية حركة ، ولما كانت بعض مقاييس الحركة بطيئاً أو سريعاً ، فإذن لا بد أن يكون هذا المقياس الذي نريده مثل العشرية أو العدد عشرة (decade) والذي نحسب الخيل والأبقار ، أو مثل بعض المكاييل تستعمل للسائل وللصلب ، فإذا كان الزمان مثل هذه المقاييس أو المكاييل ، فلا بد أن نعرف لأي موضوعات هو مقياس ، للحركات ، ولكننا لسنا قريبين من فهم ما هو في حقيقته ، أو ربما نأخذ العدد عشرة ونفكر فيه مجرداً ، من دون أن نتصور معدودات ، أبقار أو خيل ، أي كعدد مجرد ، وبهذه الصورة يكون لهذا العدد المجرد طبيعة محددة ، فهل الزمان هو مقياس بهذه الصورة؟ كلا! لأنك إذا لم تخبرنا شيئاً عن الزمان في ذاته سوى أنه عدد ، فإنك تعود بنا مرة أخرى للعدد عشرة الذي انتهينا في رفضه للتو . وإذا كان الزمان هو ليس مجرداً هكذا بل مقياساً له امتداد مستمر في ذاته ، فلا بد أن له كمّاً ، مثل المسطرة ، ولا بد أن له شكلاً مثل طبيعة الخط ، يقطع مجرى الحركة ، ولكنه سيشارك في الحركة ، فكيف يقيسها؟ ولماذا يكون أحدهما وليس الآخر مقياساً للآخر . وفوق هذا فإن كل هذه المناقشات تفترض الحركة المستمرة ، طالما أن المبدأ المصاحب لها ، وهو الزمان نفسه غير منقطع ، ولكن مزيداً من الإيضاح يتضمن صحة الاستمرار الزماني في السكون أيضاً .

ولا يمكن كما قيل أن الزمان هو العدد خارج الحركة ويقيسها ، كما أن العشرة تعد الخيل والأبقار ، وليست فيهما ، ولكننا لا نعرف ما هو ذاته . هل الزمان هو هذا الذي يصاحب الحركة ويقيس مراحلها المتعاقبة؟ وهنا أيضاً نحن لا نعرف ما حقيقته . وفي كل الأحوال ، عندما يقيس شيء ما - بأية وسيلة - التعاقب ، فإنه لا بد أن يقيسه بالاستناد إلى الزمان . إن تعاقب البداية والنهاية ، أو المتقدم والمتأخر ، هو شيء يعود إلى الزمان .

ولذلك فإن الزمان هو شيء غير مجرد عدد يقيس الحركة . ثم لماذا مجرد حضور العدد يعطي الزمان؟ واعتبار العدد أساسياً للزمان هو مثل القول أن الكم أو الامتداد لا يمكن أن نستخدم العدد معه . ولذلك علينا أن نفكر في أنه يوجد قبل كل نفس أو عقل يعده أو يقدره- إذا كنا في الحقيقة نقول أنه لا يستمد[423] أصله من النفس- ، لأنه لا يحتاج في وجوده لأي قياس ، فهو موجود سواء قيس أم لم يقس . ثم هل الزمان قبل الحركة أم بعدها أم معها ، وهنا لا بد أننا هنا نتكلم عن ترتيب في زمان ، ولذلك فإن حصيلة تعريفنا هو أن الزمان سلسلة[424] متصلة متعاقبة على الحركة في الزمان .

وبعد أن فندنا أن يكون مقياساً للحركة ، فقد حان الوقت لنقول ما هو الزمن في حقيقته .

10- مما قلناه عن الأزلية يبدو أن الموجودات الإلهية ليست في زمان . ولكن إذا كانت الموجودات الإلهية في الأزلية ، وفي سكون داخلي ، كيف إذن ظهر الزمان أولاً؟ هذه هي قصة ظهوره :

كان الزمان في البداية- في الحقيقة قبل ظهور تلك البداية بسبب الرغبة في التعاقب- كان قائماً بذاته في سكون مع الموجود المطلق ، لم يكن آنذاك زماناً ، بل كان ممتزجاً مع الحق ، وفي ثبات معه ، لكن كان يوجد هناك مبدأ فعال ، واحد ، يحكم نفسه ويلاحظها ، وهو النفس الكلية (All - soul) . واختارت هذه لها هدفاً ، شيئاً أكثر من حضورها ، وقد تململت إلى شيء أخر ، إلى بث الاختلاف والمايزة في الهوية الواحدة ، وإيجاد المغاير الذي هو أبداً

(423) ولكنه يقول فيما بعد ، أنه يستمد أصله من النفس الكلية .

(424) Op. cit. 7-10 p. 123-12

متجدد ، وأوجدت بذلك[425] صورة الأبدية ، أوجدت الزمان . لأن النفس تحوي قدرة غير مستقرة ترغب دائماً في أن تنقل إلى مكان آخر ما رأته في العالم الحقيقي . وهي لا تستطيع أن تقوم بعبء الاحتفاظ في داخلها ، بملكيتها الثقيلة الممتلئة ، وكما أن البذرة تفقد وحدتها إلى كثرة وتنوع عند الإنبات ، كذلك النفس عندما أوجدت العالم المعروف لحواسنا ، شبيه العالم الإلهي (divine sphere)تحركت ، ليس نفس حركة الإلهي ، ولكن بشكل شبيه ، في جهد منها لكي تحتذي الذي للإلهي . ولكي تحقق وجود هذا العالم ، فإن النفس تركت جانباً أزليتها ، واكتست بالزمان ، وأصبح العالم الذي كونته تابعاً للزمان ، وجعلته في كل نقاط شيئاً زمنياً ، وقيدت كل عملياته بالزمان لأن العالم يتحرك فقط في النفس ، ولذلك فإن حركته دائماً في الزمان الذي يوجد في النفس . ولكي تحقق النفس طاقتها في عمل بعد عمل ، وبشكل إبداعي مستمر ، أنتجت النفس التعاقب والفعل أيضاً ، وأصبح لها أغراض جديدة لم تكن من قبل ، وهكذا تبدلت الحياة ، وحل التغير مع تغير الزمان . وهكذا فإن الزمان استمر مع التغير الذي طرأ على حياة النفس ، فإن الحركة اللامتناهية لحياة النفس المنطلقة إلى الأمام ، جعلت معها الزمان غير متناه ، وتحقق بعض مراحلها تضمن الزمان الماضي .

ولهذا فإن من الصحيح أن نعرف الزمان بأنه «حياة النفس في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى آخر» نعم ، لأن الأزلية كما قلنا ، هي الحياة في الثبات ، واللاتغير ، والتماثل الذاتي ، والكمال اللانهائي ، ولا بد أن توجد صورة للأزلية ، وهي الزمن ، ومثله تستمر المماثلة ، بحيث لا بد من صورة في عالمنا هذا ، للحياة ، للوحدة ، التي هناك ، وللحركة التي للنفس الكلية أيضاً ، وهكذا فالتعاقب في الحركات إلى ما لا نهاية ، وتعاقب الكائنات ، هو مماثلة لما هناك من وحدة و ثبات لا نهائي . وهو أيضاً محاولة من الموجود الناقص ليزيد وجوده ، مقلداً الوجود الأكمل الذي هو هناك بدون مراحل ولا نهائي . وكما أن حياة الأزلية ليست عرضية للموجود الحق ، فكذلك الزمن هو[426] في صميم بنية النفس الكلية .

---

(425) كل ما ذكره حتى الآن يبين أن أفلوطين يميز بين الأزلية و الزمان-سواء كان العالم المصنوع له بداية وحدوث زماني أم لا- على أساس أن الأزلية هي استمرار في الثبات والسكون السرمدي ، والزمان هو الاستمرار في الحركة .

(426) Enneads: op. cit. 11. p. 126

11- وهكذا نكون قد وصلنا إلى فكرة الزمان الطبيعي ، الذي هو نوع من الامتداد الكمّي لحياة النفس ، المبدأ الذي فعله هو التعاقب (sequent) . ولو كفّت النفس عن فعلها ونشاطها الذي ذكرناه ، فكل ما سيبقى هو الأزلية لأن كل ما سيبقى حينئذ هو الوحدة ، وسوف لن تبقى كثرة أو تغاير أو قبل أو بعد ، وكذلك سوف يختفي وجود العالم لأنه لا يوجد بدون الزمان ، فهو يوجد ويتحرك في زمان ، ولكن فعل النفس الذي هو في جوهره الزمان ، سيستمر . ويمكننا أن نقيس فترة ثباته بذلك المقياس الذي خارجه . ولكن لو أن النفس الكلية انسحبت عن وجودها واندمجت وأغرقت نفسها في الوحدة الأولى ، فإن الزمان سوف لن يبقى . وهذا معنى قولنا : إن الزمان وجد مع الكل ، وإن النفس ولدت مرة واحدة العالم والزمان وإن الزمان هو فعالية النفس ، والعالم هو وعاء الزمان ، ولكي يصبح الزمان معدوداً ، أوجدت النفس الليل والنهار ، ومنها ظهر العدد ، وهكذا أصبح بالإمكان قياس الزمن نقيس به أنفسنا . ولكن الزمن نفسه ليس مقداراً أو مقياساً . إن مقياس الزمن الذي أوجدناه ، مكننا من قياس الزمان ، ولكن الزمن نفسه ليس مقداراً ، ونحن نقيس حركة الكل بالزمان ، ولكن الزمن في طبعه[427] الخاص ، ليس مقداراً للحركة .

12- فالحركة الدورية تقاس بالزمان ، والزمان هو شيء أولي ، هو ذلك الشيء الذي فيه يحدث كل سكون أو حركة ، بانتظام حتى يكون قابلاً للمعرفة . والزمان إذن ليس جوهره في أنه مقياس لشيء ، أو مقيس بشيء ، وأفلاطون أدرك ذلك ، فلم يعتبر جوهره أنه مقياس أو مقيس بل جوهره في أنه صورة لأبدية ، وصورته هي الحركة ، وأنه مقارن للمحسوسات ، لأن النفس أوجدته مع المحسوسات سوية . ولذلك فإن الزمان في كل مكان ، ومحيط بكل شيء من عالمنا ، لأن النفس الكلية في كل العالم ، كما أن نفوسنا في جزء منا . أما أولئك الذين لا يعترفون بجوهرية وجود الزمان ويرون أنه غير موجود على الحقيقة فإنهم يبطلون وجود الله نفسه ، عندما يقولون : كان (he was) أو سيكون (will be) ، لأن الوجود المعبر عنه بـ«كان» و«سيكون» يمكن ان يكون حقيقياً فقط عندما يرجع لذلك الشيء الذي قيل أنه فيه قيام . والزمان موجود في كل منا ، لأن نفسنا هي في الحقيقة نفس واحدة هي النفس الكلية ، ولهذا لا يمكن للزمان أن ينفصل عنا ، كما أن الأزلية دائماً مع الموجود الأعلى لا تنفصل عنه[428] .

(427)Enneads: op. cit. 12. p. 127

(428)Enneads: op. cit. 13. pp. 128-129

(ب) مذهب أتباعه :

ستنقصر على عرض رأي «إخوان الصفاء» ورأي «الشيرازي» وأشرنا سابقاً إلى بعض أتباعه إشارة عابرة ، مثل فورفوريوس ، وابرقلس وآخرين ، وكنا وضعنا[429] الرازي الطبيب ضمن أتباع أفلاطون ومن الممكن وضعه هنا أيضاً مع بعض التجاوز كما أن وضعنا للإخوان كاتباع لأفلوطين ، فيه تجاوز ، أيضاً . فهؤلاء الفلاسفة يصعب وضعهم هنا أو هناك من كل وجه ، وكما يقول فالزر[430] في محاولة إرجاع المتأخرين من إسلاميين ومسيحيين لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين مباشرة ، علينا أن نتذكر أن تأثرهم لم يكن بهؤلاء فقط ، بل ربما كانوا متأثرين بالشراح والمتأخرين الذين ربما يكونون واسطة تعرفهم على الأولين من اليونان . وأضيف أن منهج الاصطفاء والجمع ، والتوفيق ، الذي اتبعه معظمهم ، وتعدد مصادرهم واصطباغها بصبغة أفلاطونية أو أفلاطونية حيناً ، ومسيحية حيناً آخر ، كل هذا وذلك جعل من المتعذر علينا أن نجد مدارس خالصة ذات اتجاه نقي في تمثيل المدارس اليونانية الأولى في الفلسفة حتى أفلوطين[431] .

1- إخوان الصفاء :

والاعتبارات التي تجعلني أضعهم في فكرتهم عن الزمان كاتباع لأفلوطين ، هي أن عناصر الشبه في فكرتهم عن الزمان وتصورهم للعالم والله ومراتبه أقرب ما تكون إلى أفلوطين ، ولا أقول حذوه حيث فيها عناصر أفلاطونية وأرسطية وفيثاغورية وسواها . فهم يقولون بأن النفس الكلية سببت حركة الأفلاك ووجود ما يوجد دونها ، وهم يقولون بانتهاء الزمان المتحرك والعالم المتزمن إذا رجعت النفس إلى الأول وكفت عن الحركة ، وهم يقولون بأن النفس اختارت ، والفيض عندهم رباعي ، والخلق ليس في زمان ، أي العالم حادث بالذات والفيض أزلي ، وأحياناً يقتربون هنا من التصور الكلامي اللاهوتي . ولكن مع هذا كله لا نجد عندهم بحثاً خاصاً في الزمان[432] منفصلاً

---

(429) في كتاب «الخير المحض» ضمن «الأفلوطينية المحدثة» القاهرة 1955 ، نشر بدوي ، يتكلم بروقلس عن موجودات قبل الدهر وأخرى معه وأخرى قبل الزمان . الحجة الأولى ص35 ، ويقول الزمان والسماء معاً ، وحجة في قدم الزمان على أساس لو عدم لكان بعد وقبل ، ص 38 الحجة الخامسة . ويعرف الزمان بأنه مقدار لحركة السماء ، والدهر مقدار حياة الحي بذاته ، ويقول أن الزمان دائم ، وكذلك السماء .

(430) R. Walzer: Greek into Arabic. Oxford 1962. p. 3

(431) أوضحنا هذه المدارس وأسباب عدم وجود مدرسة إسلامية خالصة في «حوار» المقدمة .

(432) يقول حنا الفاخوري في كتابه «إخوان الصفاء» حريصاً ، 1947 ، ص 17«لم نجد لهم رأياً خاصاً في الزمان والمكان» .

في قسم خاص كما عند أفلوطين ، كما لا نجد عندهم المذاهب والمناقشات التي يطرحها في التساعية الثالثة السابقة ، بل إيراداً مختصراً للمذاهب ، على طريقتهم في الاختصار والإشارة دون التفصيل . ولكن نجد عندهم صراحة في اعتبار الزمان مقدار الحركة ، وأخرى أنه مدة تعدها الحركة ، والثاني تصور أفلاطوني محدث ، والأول تصور أرسطي ، ولكنهم صريحان في أن سبب الحركة هي النفس الكلية . و سأستعرض مع القارئ رسائلهم بترتيبها المنشور ، مشيرين إلى عناصر تصورهم للزمان ، وما يتعلق به من مسائل طبيعية ، تكمل صورة «أفلوطيتهم» . تاركين إلى فرصة أخرى إيراد نص أقوالهم وتفصيل القول فيها :

1- النفس الكلية التي تفيض عن العقل (والعقل فائض عن الواحد- أي الله-) هي سبب حركة الجسم ، والجسم لا يتحرك ، والنفس الكلية هي نفس العالم بكل أفلاكه وكواكبه وأركانه ، ومولداته ، مع تكثر النفوس النوعية والفردية عنها ، وأفعال نفس العالم الكلية هي إدارتها الأفلاك والكواكب من الشرق إلى الغرب بالقصد الأول ، مع أفعال أخرى جنسية أي تحريك كل فلك وكوكب على حدة ، ونوعية تخص الكائنات والمولدات من حيوان ونبات ومعادن[433] شخصية مع أشخاص الحيوان .

2- هذه النفس جوهرة روحانية حية بذاتها ، فإذا قاربت جسماً من الأجسام صيرته حياً مثلها[434] .

3- الأشياء كلها صور وأعيان أفاضها الله على العقل الفعال الذي هو جوهر بسيط مدرك لحقائق الأشياء ، ومنه على النفس الكلية التي هي نفس العالم بأسره ، وحال المعلومات في علم الله قبل فيضه لها على العقل الفعال مثل حال العدد في الواحد قبل الاثنين ، وحال صور الأشياء في العقل الفعال قبل فيضه على النفس الكلية وقبولها له ، مثل حال رسوم المعلومات في انفس العلماء وإفادتها لتلاميذهم ، وحال صور الأشياء في النفس الكلية قبل فيضها على الهيولى ، مثل حال صور المصنوعات في تصور البشر قبل إظهارها في الهيوليات الموضوعة .

4- صورة الفلك وهيئته وحركته بمحرك القصد والاختيار . ويمكن أن يقف ، إذ أن[435] الذي يحركه يمكن أن يسكنه . ولو منع الله عنه فيضه ساعة لتهافتت السماوات وبارت الأفلاك

(433) رسائل أخوان الصفاء . نشر الزركلي . القاهرة 1928 . ج1 رسالة 8 ، ص 223 ، ويكرر ذلك مع صورة كاملة لفلكهم أو أقسام ج2 رسالة 16 . ص 20-39 .

(434)

(435) كذلك ج ا رسالة 14 ص 308-309 .

وتساقطت الكواكب وعدمت الأرطان ، ودثر العالم دفعة والواحدة بلا زمان . ويصرحون أن النفس الكلية سترجع إلى عالمها الروحاني النوراني وحالتها الأولى والتي كانت عليها قبل تعلقها بالجسم المطلق[436] ، وسيكون ذلك بعد مر الدهور الطوال ، وسيخرب العالم الجسماني ، إذا فارقته النفس وسكن الفلك عن الدوران والكواكب عن السير ، والأركان عن الاختلاط والمزاج ، ويبلى النبات والحيوان والمعادن ويخلع الجسم الصورة والأشكال والنفوس ويبقى فارغاً[437] كما كان أبديا ذأي ابتداء- ولكنهم في موضوع آخر ، يستبعدون هذا الفناء ، لأن الإيجاد فضل وجود ، والرجوع عنه نقض للحكمة والعدم بعد الوجود شر ، واسترجاع[438] الفضل لؤم . وفي مكان آخر : يدوم دوران الفلك ما دامت النفس الكلية مربوطة معه فإذا فارقته قامت القيامة الكبرى[439] .

5- والهيولى أربعة أنواع :

(أ) الهيولى الأولى : جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس ، وذلك انه صورة الوجود حسب الهوية ، ليس له كيفية ولا كمية ولا تركيب ، وقابل للصور . والهيولى هنا وفي كل مكان تكلموا فيه عنها بدون صور ، تفيض عن النفس الكلية ، وهي تصورها ، وهذا عكس تصور أرسطو ومع تصور أفلاطون مع فارق هو أنها مع الإخوان (كحالها مع أفلوطين) مع أنها أزلية بالزمان ، وأوجدت بدون زمان ، إلا أنها فيض عن النفس .

(ب) هيولى الكل : وهي نفس الهيولى الأولى بعد أن قبلت الكمية ، وبذلك صارت جسماً مطلقاً ، له ثلاثة أبعاد ، الذي منه جملة العالم كالأفلاك والكواكب والعناصر الأربعة ، الكائنات الفاسدات .

(ج) هيولى الطبيعة : وهي الأركان الأربعة ، أو العناصر ، بفعل قوة من قوى النفس الكلية الفلكية .

(د) هيولى الصناعة : وهي كل جسم يعمل منه الفنان أو الصانع[440] صنعته ، كالخشب .

---

(436) كذلك ج 2 النفسانيات . فصل 7 . ص 284 .

(437) كذلك ج 3 رسالة 9 من النفسانيات ص 333 .

(438) كذلك ج 4 رسالة واحدة من الإلهيات ص 10-11 .

(439) كذلك ج 2 رسالة 6 . ص 42 .

(440) كذلك ج 2 رسالة 15 ص 4-5 ، ويكرره في ج2 . رسالة أولى من الديانات ص 429 .

ويقدمون في موضوع آخر توضيحاً زمنياً لظهور أنواع الهيوليات أعلاه ، فبعد أن اختراع الله على سبيل الفيض ، العقل الفعال ، ومنه فاض النفس الكلية يقول «وانبجس من النفس الكلية- جوهر آخر يسمى الهيولى الأولى ، وأن الهيولى الأولى قبل المقدار الذي هو الطول والعرض والعمق فصارت بذلك جسماً مطلقاً وهو الهيولى الثانية ، ثم قبل الجسم الشكل الكرى فكان من ذلك عالم الأفلاك[441] والكواكب» .

6- الفضاء بلا متمكن ، والمكان بلا جسم ، وتصور أن الفضاء وجود قائم بنفسه هو من عمل النفس بالتجريد ، وكذلك تصور المدة جوهراً أسبق من نشوء العالم ، هو من عمل النفس بالتجريد ، ويقصد بالنفس[442] هنا أي من عمل عقولنا وأوهامنا .

7- الحركة صورة جعلتها النفس في الجسم ، ولكنها صورة روحانية في جميع أجزاء الجسم وتنسل عنه بلا زمان ، كما يسري الضوء في الأجسام بلا زمان[443] .

8- والنفس الكلية قبل اتصالها بالجسم المطلق «كانت مرتبتها دون العقل وفوق الجسم المطلق ، وكان الجسم المطلق فارغاً من الأشكال والصور والنفوس . وكانت النفس حية بالذات فعالة بالطبع ، ولم يكن من الحكمة الإلهية والعناية أن تترك النفس فارغة من الحكمة وأن يبقى الجسم ، مع قبوله للتمام عاطلاً ناقص الحال ، ولم يكن للنفس أن تتحكم فيما هو فوقها بالرتبة الذي هو العقل الفعال ، فعطفت النفس بواجب الحكمة على الجسم المطلق ، فتحكمت فيه بالتحريك له والتصوير والنقش والأصباغ ليتم الجسم بذلك وتكمل النفس بإخراج أفلاكه وأركانه . . . ومحركته[444] بإذن الله» . ويوسع هذا في مكان آخر ، يبين أن هناك مذهبين في الخلق ، مذهب أنه دفعه واحدة بلا زمان ، ومذهب من قال إن الخلق كله على التدريج . والإخوان يختارون كليهما ، فبعض الموجودات بلا زمان أوجدت ، وهي العقل والنفس الكلية والهيولى الأولى والصور المجردة ، العقل هو أول ما فاض عن الله ، وعنه النفس الكلية ، والهيولى الأولى عن النفس الكلية ، أو في ظل النفس وفيئها ، وكذلك عن النفس الكلية الصور المجردة والأشكال والصور ، وهذه كلها من العقل إلى الصور والهيولى وجدت دفعة وبلا زمان (كن فيكون) ، أما الأمور الطبيعية

(441) ج3 رسالة أولى . نفسانيات ص 189 .

(442) ج2 رسالة 15 ص 9-10 .

(443) ج2 رسالة 15 ص 12-13

(444) ج3 رسالة 15 طبيعيات ص 54 ومثله ج3 رسالة أولى ص 187-188 .

فأحدثت على مّر الدهور والأزمان ، وذلك أن الهيولى الكلية ، أي الجسم المطلق (الهيولى الأولى بعد أن ثبتت النفس الكلية فيها الكّم) قد ظلت دهراً طويلاً إلى أن تمخض أي الجسم المطلق وتميز اللطيف منه والكثيف ، وإلى أن قبل الأشكال الكرية وغيرها إلى الأركان الأربعة . وهذا معنى (خلق السموات والأرض في ستة أيام) وقوله في القرآن : (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون) ، ثم إن النفس كانت قبل تعلقها بالجسم المطلق ذي الأبعاد الثلاثة دهراً طويلاً في عالمها الروحاني تسعد بالفيض من العقل الفعال ، فلما امتلأت أخذها شبح مخاض ، فأقبلت على الجسم المطلق غير الكثيف من اللطيف ، فمكنّها الله وخلق من ذلك الجسم[445] المطلق عالم الأفلاك والفلك المحيط إلى مركز الأرض ، تحركها وتدبرها .

9- والهيولى الأولى نفسها مبدعة[446] من لا شيء من قبل النفس الكلية .

10- فالذي يتضح من كل ما تقدم ، أن النفس الكلية حية ، وأنها تحرك الأشياء ، ومنها مادتها وصورها ، وسبب حركتها ودخولها الهيولى أو الجسم ، هو لإظهار كمالها ، وحكمتها «وليس بمعنى السقوط ، كما في الأفلاطونية ، أو عند الرازي الطبيب .

11- وماذا عن الزمان : يذكر مذاهب في الزمن :

1- عند الجمهور هو مرور السنين والشهور الخ

2- عند آخرين عدد حركات السنين والشهور الخ

3- وقيل إنه مدة تعدّها حركات الفلك .

4- من ينكر وجود الزمان ، وحجتهم «إن أطول أجزاء الزمان السنون ، والسنون منها ما قد مضى ، ومنها ما لم يجيء بعد ، وليس الموجود إلا سنة ، و السنة منها ما مضى ، ومنها ما لم يجئ ، وهكذا حتى نصل إلى الشهر ، و الموجود منه الأيام ، واليوم الواحد ، فساعة واحدة ، فأجزاء الساعة ، حتى نصل إلى الأقل من الساعة فنجد أيضاً فيه ما مضى ، وما لم يجئ ، وبالتالي لا وجود[447]» للزمان أصلاً .

---

(445) ج3 رسالة 9 نفسانيات ، ص 330-332 .

(446) و سنين مذاهب أخرى تقول بقدمها ، وكذلك بمعنى أنها محدثة بلا زمان وهذا يتطابق مع نظرية الفيض عموما ج4 رسالة أولى من الإلهيات ص 3-8 وص 10 فما بعد .

(447) هذا الليل هو عينه عند أوغسطين لإثبات أن الحاضر من الزمان غير موجود ، انظر مذهب أوغسطين فيما سيلي ، وهم يشبهون في نقط أخرى مثل أن العقل الأول عندهم بلا زمان مثل الابن عند أوغسطين ، وكذلك قوله وقولهم انه لا زمان قبل وجود العالم .

5- من يقرّ بوجود الزمان . ويرد على أولئك بأن الزمان كله يوم وليلة أي(24) ساعة وهي موجودة في أربع وعشرين بقعة من استدارة الأرض ، فالنهار هو دائماً في جزء من الأرض بالحركة وموقع الأرض من الشمس ، فدائماً يوجد ليل ونهار في جزء ما من الأرض . والإخوان يرون أنه من كرور الليل والنهار حول الأرض دائماً يحصل في نفس من يتأملها صورة الزمان كلها ، ويحصل فيها صورة العدد من تكرار الواحد ، فالزمان ليس شيئاً سوى جملة السنين والشهور والأيام والساعات تحصل صورتها في نفس من يتأمل تكرار كروب الليل والنهار[448] حول الأرض دائماً . والحق أن رأيهم غير واضح في هل الزمان جوهري أم اعتباري ، وبقي إيراد قولهم : إن توهم زمان قبل وجود العالم هو من عمل الوهم ، أو من تجريد النفس ، ولكنه ليس تجريداً من الفراغ ، بل على شيء موجود هو الحركة ومرورها . وفي رسالة الحدود يعرفون الزمان بأنه عدد حركات الفلك وتكرار الليل والنهار[449] . ولكنهم في نص مهم يقولون «الزمان عدد حركات الفلك والمكان سطحه الخارجي ، فإذا لم يكن فلك ، فلا زمان ، ولا مكان ، بل لما أبدع الباري تعالى الفلك وأداره ، أوجد المكان[450] والزمان معاً بعد وجود الفلك» وطبعاً إبداع الباري هنا ليس مباشرة ، بل عن طريق العقل الذي أوجد النفس الكلية ،والذي أوجد الهيولى الأولى ، والجسمية ، والكواكب منها ، وحركتها ، وزمانها ومكانها هو النفس الكلية ، بحيث تنتهي كل هذه وتختفي لو كفت النفس عن التحريك ، وعادت إلى عالمها الأول مع الله . فها هنا عناصر أفلوطينية محدثة ، ولكن للأسف ليس ثمة تفصيل حول الزمان ، وتعريفهم له ، ربما ولد عند الباحث شعوراً بأرسطيتهم فيه ، ولكن بقية مذهبهم وكلامهم عن النفس والحركة الخ كما تقدم يغلب أنهم يعتبرون الزمان المتحرك ، أو الزمان الطبيعي ، هو على نمط فهم أفلوطين له .

12- وثمة نص آخر ، يثيرون فيه مشكلة : لماذا خلق الله العالم بعد أن لم يكن ، ويجيبون : لأن في خلقه حكمة وخيراً ، وفعل الحكمة والخير واجب ، وإلا كان تاركاً للحكمة وفعل الخيرات ، فإن قيل : لم في هذا الوقت ، وليس بعده أو قبله؟ يجيبون لأنه كان عالماً أن سيخلق في الوقت الذي خلقه فيه ، ولو خلقه في غير ذلك الوقت لخالق فعله علمه ، فإن

(448) ج2 رسالة أولى من الطبيعيات ص 13-14 .

(449) ج3 رسالة (10) نفسانيات ص 361 .

(450) ج 3 رسالة 9 ص 335 .

قيل : لم فعله على هذه الصورة ، قيل لأنها الصورة الأحسن . وليس هذا هو جواب الخاصة ، أو ما يليق بالخاصة ، بل يقولون : الناس خاص وعام ، والجواب الذي قدموه هو بحسب العوام ، وإن ليس كل جواب يصلح لكل واحد! فما هو جوابهم للخاصة ، أو الخاص ، والذي غالباً هو الجواب الحقيقي عندهم وعند كل من يقول بعامة (خاصة)[451] ومعرفة خطابية ، وأخرى يقينية .

على أننا في النصوص والملخصات السابقة أعلاه ، نجدهم يعتبرون الزمان مبتدئاً مع العالم والحركة والكواكب ، على الرغم من وجود أشياء كانت في دهر طويل ودهور طويلة ، مثل النفس قبل اتصالها بالهيولى ، ومثل العقل ، ومثل الله ، فهنا ، استنتاجاً نقول إن هذه ليست في زمان (متحرك) ولكنها في دهر وسرمدية . ولكن عندما امتلأت النفس وتمخضت ، وجد العالم والحركة والمكان والزمان . ويبقيان طالما هي تتحرك ، فإن كفت ورجعت إلى عالمها الأول فني العالم والحركات والزمان[452] . هذه عناصر أفلوطينية محدثة ، بلا شك .

2- الشيرازي :

يبدأ بإثبات وجود الزمان على أساس دليلين ، دليل طبيعي ، بحسب الطبيعيين ، وهو دليل التقدير الذي أوردناه عند ابن سينا ، ودليل إلهي[453] بحسب الإلهيين ، وسنوردهما في معالجة أدلة القائلين بوجود الزمان ونفقاته ، خارج هذا البحث . ويبين أن طبيعة الزمان هي أن لقبوله الزيادة والنقصان فهو كم ، ولكونه متصلاً فهو كمية متصلة غير قارة ، أو ذو كمية متصلة غير قارة وعلى التقديرين فهو إما جوهر أو عرض ، فإن كان جوهراً فلاشتماله على الحدوث التجددي . لا يمكن أن يكون مفارقاً على المادة والقوة الإمكانية ، فهو إما مقدار جوهري مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة ، أو مقدار تجدده وعدم قراره ، وبالجملة الزمان إما مقدار حركة أو ذو حركة ذاتية يتقدر به في جهة اتصاله ، وتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم ومتأخر ، فهو متصل من جهة ومتجدد ، وله انقضاء ، ومن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل يديمه ، ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه ، ويكون لا محالة جسماً- أي ذلك القابل وفاعله هو النفس الكلية ، وقابله هو الفلك وكلاهما يجب أن يكون[454] له تجدد وتصرّم .

(451) ج 3 رسالة 9 نفسانيات ، ص338-339 .

(452) قارن جزئيات ما ذكرناه عنهم بما قدمناه عن أفلوطين .

(453) الشيرازي : الأسفار الأربعة ، السابق ، ج3 فصل 30 ص 30 ص115 .

(454) كذلك الشيرازي : فصل 31 ص 118-119 .

ويوضح ذلك بالاستناد إلى أقوال لابن سينا عن سبب حركة الفلك الدورية دون توقف ، مثل أن غرض الحركة الفلكية ليس نفس الحركة ، بل حفظ طبيعة الحركة ، إلا أنها لا يمكن حفظها بالشخص ، فاستبقيت بالنوع ، مثل بقاء نوع الإنسان[455] دون بقاء الأشخاص . أي أن الجسم يريد أن يكون في كل الأمكنة فلا يحصل له ذلك إلا بالانتقال التدريجي دوراً ، ولما كان الجسم لا يهرب من مكانه الطبيعي ، وكل وضع من أوضاع الفلك طبيعي ، ومع ذلك ينتقل عنه إلى غيره ، فلا بد لكي يستقيم الفرضان ، أن تكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية وكثرة اتصالية وكذا ما يقتضيه من الأوضاع والأيون ولسائر اللوازم[456] .

وهذا هو تخريج الرازي ومذهبه في الحركة الجوهرية . وحركة الفلك هذه إرادية ، أي بإرادة النفس الكلية ، وسبب تجدد إرادته ، هو أنها متجددة وهذه هي طبيعتها . والشيرازي ينكر أن يكون المعنى الكلي موجوداً في الأعيان ، بل الموجود هو الفردي أو الجزئي أو المشخص فقول ابن سينا وسواه أن حركة الفلك هو طلب الوضع المطلق غير صحيح ، ولذلك فإن الاين والوضع شخصان ، لا ماهيات كلية ، فالتبدل فيهما أما عين التبدل في شخص الوجود أو لازم له . ولما كان عند الشيرازي كل جسم وكل طبيعة جسمية وكل عارض جسماني من شكل ووضع وكم وكيف وسائر الأعراض المادية ، أموراً سائلة زائلة بالذات أو بالعرض (ففاعل الزمان على الإطلاق لا بد وأن يكون أمراً ذا اعتبارين : وله وجهتان ، جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية ، فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية وبجهة تجددية يفعل تارة عنه ويفعل أخرى ، وبحسب هويات أجزائه المخصوصة . وذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان : **فالطبيعة العقلية ، أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها ، والطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها وتجددها .** فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان ومقيمه وحافظه . ومديمه وبه يتجدد- أي الزمان-[457] . وعلة الزمان ليس زماناً ، ولا علة المكان مكاناً ، فعلة الزمان والحركة شيء مفارق غير ذي زمان أو مكان ، هو أمر عقلي ، وجوهر فعال واحد ذو شؤون غير متناهية ، هو إما الله أو بتوسط العقل الفعال[458] والروح ، وهي الطبيعة المتجددة ، وتأخرها الذاتي ، وللطبيعة امتدادان ، أحدهما تدريجي زماني

(455) كذلك الشيرازي . الموضع السابق .

(456) فصل 31 ص121 .

(457) كذلك ص 122-124

(458) كذلك ص127 .

يقبل الانقسام بالوهم إلى متقدم ومتأخر زمانين هو الزمان ، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدم ومتأخر مكانين ، هو الحركة ، وكلاهما متحد في الوجود ، متغاير بالاعتبار ، أي هما من العوارض غير المتأخرة في الوجود للطبيعة . والزمان من العوارض التحليلية للحركة ، ومثل هذا العارض لا وجود له في الأعيان ، إلا بنفس وجود معروضه ، إذ لا عارضية ومعروضية بينهما بحسب الاعتبار الذهني . وكذلك انقضاؤه وحدوثه واستمراره هو بحسب تجدد وانقضاء وحدوث واستمرار معروضه ، الذي هو الحركة ، فالحركة من حيث تقدرها عين الزمان وإن غايرته من حيث هي حركة ، فهو لا يزيد عليها في الأعيان ، بل في الذهن فقط .

إن ماهية الحركة هي التجدد والانقضاء لشيء ، والزمان كميتها[459] . وكنا قد نقلنا المذاهب سابقاً عن الشيرازي ، ومنها المذهب الخاص : الزمان هو جوهر جسماني هو نفس الفلك الأقصى ، ويصرح الشيرازي أن هذا موافق لما ذهبنا إليه من أن الزمان مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتي ، وأن وجود المقدار هو نفس وجود ما يتقدر به أولاً وبالذات ، ولا يرفض مذهب أنه جوهر مفارق عن المادة ، ولا القول بأن الزمان واجب الوجود ، وللعلويات الثابتة سرمدية هي نسبة الثابت إلى الثابت ، فإن نسبة الثبات إلى المتغير فهو الدهر ، وإن نسبة المتغير إلى المتغير فهو زمان ، والأول نسبة البارئ إلى أسمائه وعلومه فكلاهما ثابت ، والثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة ، التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية ، أي نسبة موجودات العالم الجسماني بعضها إلى بعض . ويرى أن الله ليس في قبل أو بعد ، أي ليس في زمان أو تغير أو حركة[460] . ويقدم أدلة على أن الزمان ليس له طرف موجود ، بمعنى أن كل آن هو وسط طرفين ، وقدم الزمان المعروف عند أرسطو عند ابن سينا ، ويرفض أن تصور زمان[461] قبل زمان العالم من عمل الوهم ، ثم يرد على من يضع للزمان بداية[462] ، وليس هذا المكان منهج معالجة هذه .

ورأيه في موضوع الآن هو كما سبق عند الرازي وابن سينا ، وابن رشد . وهو يرفض الجزء الذي لا يتجزأ ، ويقول باتصال الزمان ، والآن ليس جزءاً من[463] الزمان . وكذلك في كيف بعد

(459) كذلك ص 140-141 .

(460) ص 116-174 .

(461) فصل 34 ص 148 فما بعد .

(462) فصل 30 ص 152 فما بعد .

(463) فصل 36 ص 166 فما بعدها وهو هنا ينقل عن فخر الدين الرازي .

الآن الزمان ، وكيف أن[464] الحركة تعد الزمان والعكس صحيح[465] . ويقول أن لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل[466] يفرق بينها ويحكم على كل منها بحكم يخصه ، والحركة والسكون في زمان . والزمان عند الشيرازي يتعلق بتجدد الطبيعة العضوي ثم بالحركة المستديرة للجرم الأقصى ، وما ليس متحركاً ولا في حركة ، فلا يكون في الزمان ، ويكرر مسألة السرمد والدهر والزمان[467] .

وهذا المذهب ليس واضحاً . وشبيه بمذهب أفلوطين قوله بالنفس الكلية ، وان حركتها هي سبب الحركات والزمان ، وتصوره للنفس الكلية[468] وحركتها .

(464) فصل 38 .

(465) فصل 39 .

(466) فصل 39 ص 180 .

(467) فصل 40 ص 181-183 .

(468) قارن بنس ، السابق ، ص 91 .

الفصل التاسع

مذهب اللاهوتيين المتكلمين في الزمان

وسنقدم رأي أوغسطين كاملاً ، لأنه قديم ، قبل الإسلاميين ، ولأنه أول من صاغ أجوبة المشاكل المتعلقة بالزمان واللازماني أعني الله ، وأصل العالم بالنسبة للزمان ، والترجيح بلا مرجح ، وكذلك لأن معالجته لماهية الزمان ، تجعله ، ذا مكانة خاصة . فإذا انتهينا من أوغسطين ، أوضحنا رأي الغزالي ومن تقدمه في الزمان ومشاكله الميتافيزيقية ، السابقة ، والتصور الذري للزمان ، وموقف توما الأكويني .

ولنبدأ بكتاب أوغسطين مدينة الله (The city of god) ، ومعالجته للزمان هنا منصبه على ليس ما ماهية الزمان- بل على صلة اله اللازمني بالزمان . وهل بين الله الأزلي ، ووجود العالم اللاحق زمان؟ ولماذا اختار الله زمانا بعينه ، وما معنى الأزلية وفرقها على الزمان؟ وما معنى اليوم قبل خلق الشمس ، ومعنى الراحة (rest) وهل يمكن قبول فكرة العود الأبدي ، أو افتراض عوالم متسلسلة لا نهائية وأزمنة كذلك قبل هذا العالم وزمانه ، ودور الإرادة الإلهية في عملية الخلق وتخصيص الزمان . وهي مسائل سنجدها معالجة عند لا هوتيينا وبعدهم عند توما الأكويني ، وسواه من فلاسفة ولاهوتيي المسيحية . أما معالجة جوهر الزمان ، وهل له وجود ، وهل هو من عمل النفس البشرية أم له وجود موضوعي ، وهل الزمان حركة ، أم مقدار للحركة ، أم هو مقدار للذهن وامتداده في الذاكرة؟ وهذه أول مرة تستعرض فيها فكرة أوغسطين في الكتابين ، بالعربية ، بهذا الشكل التفصيلي ، وسبب نهجنا هذا هو أهمية ما يقدمه من حلول ومعالجات ، كمصدر أو احتمال أن يكون مصدراً لمعالجات لاهوتيينا ، ومهما يكن الحال ، سواء حقاً كانوا مطلعين على أوغسطين مباشرة أو بواسطة يحيى النحوي أو سواه ، فإن ما يقدمه أوغسطين ، هو ما سيقوله الغزالي في كتبه الكلامية ، وعدد غفير منهم قبل الغزالي وبعده[469] .

(469)حول صلة الغزالي بيحيى النحوي وأقوال القدامى في ذلك ، وموقف الغزالي ومن قال بأقواله قبله وبعده ، حوار- القسم الثاني كله ، والثالث إلى 162 .

الزمان عند أوغسطين في «مدينة الله»[470]:

1- لماذا اختار الله الأزلي إيجاد العالم في زمن محدد ، وليس منذ الأزل؟

يرى أن وجود الله يقوم على الاعتقاد والوحي ، وهو أقوى من كل برهان ، ولم يكن (يعني موسى) هناك عندما قال : «في البدء خلق الله السماوات والأرض» بل كانت هناك الحكمة الإلهية[471] (wisdom) ، ولكن لماذا اختار الله الأزلي إيجاد السماوات والأرض في زمن محدد وليس قبله؟ إذا كان غرض السائل : أن العالم ليس له موجد ، فهو ضلال ، فزيادة عن مخالفة هذا الوحي ، فإن العالم يحمل دلائل من جماله ونظامه وتغير أشيائه ، على أن موجده هو إله كامل الجمال والعظمة . وهناك من يعترفون بان العالم مخلوق من الله ، ولكنهم يرفضون أن يكون له بداية في الزمان ، ويسمحون ببداية له بمعنى أن وجود مخلوق ، ويعتبرون الخلق عملية أزلية أبدية . وفي هذا القول قوة لأنه يجنبون الله من اتخاذ قرار مفاجئ ، ومن تغير فكره ، لم يكن من قبل[472] إيجاد العالم ، مع أنه أي الله غير متغير .

ولكن فكرتهم هذه تتعارض[473] مع ما يقولونه عن النفس ، فإذا كانوا يدعون أن النفس أزلية مع الله فكيف تغيرت إلى حالة عدم السعادة في حالة كانت تتمتع بها منذ الأزل ، فهذا ما لا يستطيعون توضيحه[474] ثم يناقض جملة افتراضات لهم ، حتى يأتي إلى افتراض لهم مفادة أن النفس خلقت في الزمان ، ومع ذلك لا تزول في المستقبل ، كما أن العدد له بداية وليس له نهاية ، وأنها إذا ما تحررت من الشقاء الذي مرت به مرة ، فإنها سوف لن تصير غير سعيدة في المستقبل[475] ، فإنهم يعترفون بأن هذا ما يحدث دون تغير للتقدير الإلهي ، وعليه فعلى نفس هذا

---

(470) St. Augustine: The City of God. Pelican classics. Ed. David Knowles. TR. Henry Bettenson. 1972. BK. XI. Ch. 4.

(471) the city BK.XI.CH.4P.492

(472) الإشارة إلى دليل العلة التامة عند القدميين ، انظر حوار . . . قسم أول فصل ثان ص 102 .

(473) نجد هذه المعارضة بتمامها على لسان الغزالي رداً على ابن سينا والفارابي حوار . . القسم الثالث الفصل السادس ص 235 فما بعد .

(474) هذا الاعتراض يوجه إلى أفلوطين و الرازي الطبيب وأخوان الفاء ، وبالفعل وجهه الكاتبي إلى الرازي الطبيب . انظر : بنس ذ مذهب الذرة- ص 64 فما بعد .

(475) هذا هو مذهب أفلاطون حسب بعض التفسيرات ، وهو مذهب ابن سينا ،ولابن سينا دليل وتوضيحات لإثبات أن النفس محدثة مع مزاج أو مضغه ، ولكنها لن تموت ، بل ستبقى أبداً بدون مادة ، راجع حول التفاصيل «حوار . . .» مع ردود الغزالي وسواه وموقف ابن رشد . القسم الثالث ، الفصل السادس ، خصوصا حاشية ١١ على 236 .

المنوال دعهم يعتقدون أن العالم خلق في الزمان ، وأن هذا الخلق ، لا يعني تغيراً في التقدير والغرض الإلهي الأزليين .

2- مسألة مقارنة زمان سابق بالمكان :

يستبعد أوغسطين فكرة مكان ممتد لا نهائي ، وهو ما يقول به الأبيقوريون وكذلك الأفلاطونيون ، لو سمحوا لأنفسهم بالقول بوجود مكان أو خلاء لا نهائي ، وعوالم لا نهائية . فهؤلاء يرون أن الله لمكانه الحالي دونما سواه ليس بالصدفة بل لأنه لا يوجد خارجه ذ أي خارج مكان العالم الحالي مكان أو خلاء ، بل هو من عمل الوهم[476] . فإذا كان هذا هو موقفهم ، فهذا هو الجواب لسؤالهم عن اختيار الله زمان بدء العالم ، وليس ما قبله . أي أن تصور زمان قبل[477] بدء الزمان ، وتصور أزمنة كان الله فيها [478]غير فاعل ، هو من عمل الوهم .

3- مسألة الأزلية وفرقها عن مفهوم الزمان :

الأزلية غير الزمان ، لأنه بدون حركة وتغير لا يوجد زمان . بينما في الأزلية لا يوجد تغير ، وبالتالي فلا يوجد زمان إذا لم يكن هناك خلق يسبب الحركة والتغير ، وأن الزمان يعتمد على هذه الحركة والتغير ، ويقاس بالفواصل القصيرة والطويلة التي تتعاقب فيها الأشياء ، التي لا يمكن أن توجد معاً . وبما أن الله هو في أزلية ، لا يوجد في تغير ، وهو خالق فلا يمكن القول انه خلق العالم بعد مضي عصور وأحقاب إذا لم يتضمن هذا القول أنه كان هناك نوع من الخلق قبل وجود العالم والذي حركته يمكن أن تصنع الزمان . ومعنى قول التوراة «في البدء خلق الله السماوات والأرض» أن الله لم يخلق شيئاً قبل هذه ، ولهذا نقول أن الزمان لم يخلق في زمان(in time) بل مع الزمان (with time) نعم في الحوادث الجزئية نقول إن هذه الحادثة وجدت بعد كذا وقبل كذا ، ولكن عند زمن الخلق لم يكن هناك «قبل» لأنه لم يكن ثمة مخلوق ليزود بالحركة التي هي شرط للزمان ، فالعالم في الواقع وجد مع الزمان ، لأنه في[479] زمن خلقه وجد التغير

(476) City. op. cit. p. 333

(477) City. op. cit. Ch. 5p. 434 - 435

(478) هذا هو جواب الغزالي أيضاً ، ويسبقه آخرون مثل الفيومي ويحيى النحوي حوار . . . القسم الثاني ص 123 مختصراً ، والقسم الثاني ص 207 وحواشيها .

(479) هذا هو جواب معظم المتكلمين ومنهم الغزالي ويحيى النحوي والفيومي . حوار القسم الثاني ، والثالث ، وكذل مذهب المتكلمين فيما سيأتي من هذا المبحث .

والحركة . وهذا هو حال الأيام الستة الأولى أو السبعة التي فيها سميت الأصباح والأماسي حتى أتم الله الخلق في اليوم السادس وفي اليوم السابع استراح . ومن الصعب علينا أن نعرف أي نوع من الأيام هذه بل مستحيل علينا أن نتصورها أو نصفها[480] .

4- ما معنى اليوم قبل خلق الشمس :

في خبرتنا العادية اليوم له مساء بمعنى أن الشمس تغرب ، وكذلك صباح ، بمعنى الشمس تشرق ، بينما الأيام الثلاثة الأولى من الأيام الستة التي فيها خلق الله الأشياء ، بحسب التوراة ، مرت بدون الشمس ، لأنها صنعت كما يخبرنا «سفر التكوين» في اليوم الرابع . والوحي يخبرنا أن الله خلق الضوء(light) ، وأنه فصل الضوء عن الظلمة (darkness) وأعطى الضوء اسم اليوم (day) ، وللظلمة اسم الليل(night) ، ولكن أي نوع من الضوء كان ، ومع أي نوع من الحركة وضع التمييز ، وما هي طبيعة هذه الأصباح والأماسي؟ هذه أسئلة وراء خبرتنا الحسية ، ولا نستطيع أن نعرف ما حصل . وعلينا أن نؤمن به بدون شك[481] .

ومثل هذا القول في الراحة فلا يمكن أن يكون معناها أن الله استراح بعد تعب ، في اليوم السابع ، بل بمعنى راحة أولئك الذين يجدون الراحة في الله ، كما نقول : فرح البيت(The joy of the house) بمعنى فرح أولئك الذين يهزجون في ذلك البيت ، وكما نقول رسالة سارة ، فمعنى أن الله استراح (have rested) ، راحة أولئك الذين يجدون الراحة في الله ، والذين لهم أعطى الله الراحة .

5- رفض فكرة العود الأبدي :

يرفض أوغسطين فكرة العود الأبدي ، لأن المسيح صلب مرة ، وفدى البشر مرة واحدة ، ثم إن ما له بداية ، فله نهاية ، وما ليس له بداية فليس له نهاية . ما له بداية يمكن الوصول إلى أول له من الحاضر إلى الماضي ، وما ليس له بداية لا يمكن الوصول إلى أول له في الماضي[482] .

---

(480) The city: op cit. Ch. 6. p. 435-436

(481) Op. cit. Ch. 7. p. 436-437

(482) The City BK.XII.Ch.13-14.P.486-487 وأوضحنا مصادر هذا القول عند اليونان والمسلمين . حوار ... القسم الأول حاشية ص 20 المطولة .

6- لماذا خلق الله العالم وفي وقت لاحق على وجوده وحل المشاكل النابعة عنها :

يقول : بدأ الله خلق الإنسان والعالم ، كفعل جديد ومن دون أي تغير مفاجئ في الغرض والخطة الإلهية ، بل وفقاً للخطة الأزلية (eternal plan) ومع ذلك فهو سر أن نعرف لماذا حصل هذا ، ولماذا اختار الله الدائم زمنا محدداً[483] بدأ فيه خلق ما خلق . إن عقلنا وخبرتنا لا تؤهلنا للجواب عن هذا السؤال ولكن من الممكن تقديم فروض مثلاً : الفرض مع القول بتسلسل عوالم لا نهائية ، تمتد واحدا بعد آخر ، مع امتداد دوام الله وقدرته ، وذلك لتجنب أن يكون أي واحدا منها على انفراد أزليا مع الله[484] . ويرفض أوغسطين هذا الفرض على أساس أن العقيدة والعقل يرفضانه . وحاصل كلامه أن في هذا الفرض مخالفة للعقل بافتراض أن الخلق الفاني (mortal creation) وجد منذ البداية ، ولو أنه متغير خلال العصور ، بانتهاء خلق ومجيء آخر بعده . وفي الوقت[485] نفسه إذا قيل أن الملائكة غير مخلوقة في الزمان ، بل وجدت قبل كل زمان ، لأن الله يسيطر عليهم ، والله دائم السيطرة ، فعندئذ أسأل - يقول أوغسطين- هل يمكن لموجودات مخلوقة أن توجد دائماً إذا كان صحيحا أنها وجدت قبل أن يكون الزمان؟ من المحتمل أن يقول أوغسطين- أن الجواب سيكون : لماذا لا ، بل هذا ما نقوله ، لان ما يوجد في كل زمان فهو موجود دائماً . ومعنى هذا أن الزمان هنا لا يبدأ مع عالمنا الحاضر ، بل مع حركات نجوم وعوالم سابقة متتابعة . فهل ليس مقبولاً إذن مع هذه الحالة أن يقال : إن ما يوجد في كل الأزمنة فهو موجود دائماً؟ فإذا اخترت هذا الجواب ، فأنا قائل إن الملائكة دائمون مع الله الدائم في كل الأزمنة (coeternal) ، فكيف يقال مع هذا أنهم مخلوقون؟ هل نجيب بأنهم دائماً موجودون بمعنى أنهم خلقوا مع الزمان ، وأن قياس الزمان بدأ معهم ، لهذا فهم في كل الزمان ، ومع ذلك فهم مخلوقون ، لأننا لا ننكر أن الأزمنة مخلوقة ، ولو أن أحداً لا يشك في أن الزمان موجود في كل الزمان ، (Time has existed for all time)لأنه إذا كان الزمان ليس موجوداً مع كل الزمان ، فيتبع أنه كان هناك زمان عندما لم يكن هناك زمان[486] . صحيح أن نقول : أنه كان هناك زمان عندما لم يكن العالم ، إذا كنا نفترض أن هذا العالم لم يوجد مع بداية الزمان ، ولكن أن نقول : أنه يوجد

(483) OP.cit.Ch.15P. 490.

هذا هو افتراض أبي البركات البغدادي وابن تيمية انظر ما سيأتي (484)

(485) Op. cit. Ch. 15 p. 490

(486) Op. cit. 491

زمان عندما لم يكن الزمان ، فهو قول سخيف مثل قولنا : يوجد إنسان عندما لم يكن إنسان موجوداً قط . نعم نستطيع أن نقول : يوجد إنسان عندما لم يكن ذلك الإنسان موجوداً . وهكذا فقولنا : إن الملائكة- أو سلسلة العوالم- توجد دائماً ، لا يعني أنها غير مخلوقة ، لأن معنى أنها توجد دائماً ، أنها في كل الزمان ، وهي موجودة في كل الزمان لأن بدونها فترات الزمان لا توجد ، لأنه إذا لم توجد أشياء مخلوقة ، لا توجد حركة . وبالتالي لا يوجد زمان . وهكذا فوجود الملائكة في كل الزمان ، لا يعني أنها أزلية أو مع الله لأنه أي الخالق دائماً موجود بدون تغير ، انه في أزلية ، أما هم موجودون في كل الزمان ، والزمان هو تغير وانتقال ، فلا يمكن أن يكون متساوقاً وأزلياً مع الأزلية الثابتة . ومع أن الملائكة دوامهم غير زماني وغير متغير ، أي ليس له ماض مر ، ومستقبل سيأتي ، إلا أن حركتهم التي تقرر مرور الزمان ، تمر من المستقبل إلى الماضي ، ولهذا فهم ليسوا مع الله في الأزلية ، لأنه مع الله لا يوجد ماض ومستقبل لا بمعنى الزمان ، ولا بمعنى الحركة ، وهنا ، فإذا كان الله دائما يحكم ، فلا بد أنه يوجد موضوع مخلوق يحكمه ، ليس من الله وجد ، بل من لا شيء خلق ، وهو مع ذلك ليس مع الله في الأزلية ، إن الله يوجد قبل خلقه ، ولو ليس بأي زمان قبله . أنه يسبقه ليس بفترات منصرمة من الزمان ، بل يسبقه بدوامه الثابت (abiding perpetuity)هذا هو جوابي يقول أوغسطين- لأولئك الذين يقولون : كيف يكون الله دائم الخلق والسيطرة إذا لم توجد المخلوقات دائماً لتخدمه . ثم يقول أوغسطين أنه يضع هذه المسألة للناس ويقدم الحلول ، لا يصل إلى حل نهائي ، فهذا فوق طاقة البشر ، إنما هو لا يقرر في هذه المناقشة نتائج إيجابية ، بل يحاول أن يقدم كل الفروض ليختار منها القراء ، ولكي يتجنبوا ما هو خطر منها ، ولكي يعرفوا[487] أنه ليس بإمكانهم فهم كل شيء ويرى أوغسطين أن ما يحدث في الوقت المناسب فهو مقدر بتقدير الله الأزلي ، وبكلمته[488] (word) التي هي معه دائماً .

7- الإرادة المخصصة :

يعود أوغسطين في الفصل(18) من الكتاب الثاني عشر من «مدينة الله» إلى رفض فكرة العود الأبدي ، ويرى أن أقوى حجج الفلاسفة هي حجة العود الأبدي ، وتسلسل البشر والعوالم فيها ، على أساس أن الله لو فعل ابتداء فإنه سيكون غير فاعل وبدون عمل أو قدرة له في الأزلية ، وأنه لا بد تغير[489] عندما ابتدأ الخلق أو الفعل . ويرد على هذا الفرض بأنه مخالف للكتاب المقدس ،

(487) BK. XII. op. cit. Ch. 16. p. 493

(488) Op. cit. Ch. 17. p. 493

(489) هذا هو دليل العلة التامة ولو أنه لا يسميه .

ولتصورنا أن الله ليس بذي أحوال (condition) ، ولا يتغير سواء كان يعمل أو لم يكن ، إن الأحوال تعني أن شيئاً يفرض من خارج على الله ، ولذلك لا نقول أنه في عطالة أو كسل أو ما شابه ، وحتى لو كان في راحة (rested) أولاً ، ثم بدأ العمل بعد ذلك ، فن هذا القول أول أو بعد تعود إلى أول للأشياء وآخر لها ، أما الله فهو لا يتغير ، وليس يحدث فيه قرار جديد[490] أو إبطال لقرار سابق . وعلى العكس فطالما الأشياء غير موجودة ، فإن قضاءه (decree) هو الذي يمنع وجودها في البداية ، وعندما توجد فإن إرادته his will هي التي أعطتها الوجود فيما بعد . فالله بهذا يظهر أنه لا يحتاج إلى خلقه ، ولكنه يوحدهم من خيريته التي لا مصلحة لها في هذا الخلق ، طالما أنه في ظل في سعادة دائمة دونهم من أزل الأزال التي لا بداية لها[491] . إن خلود نفوس الأخيار في الأبدية اكبر رد على فكرة الدوائر(cyclical revolution)[492] أو العود الأبدي .

وأخيراً يرى أوغسطين أن علم الله لا يتغير ولا ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل ، بل هو جميعاً حاضر لديه ، ولا فرق بين ما يراه بالعين أو بالعقل ، لأنه ليس له جسم أو عقل ، وعلمه ليس كعلمنا[493] .أنه ليس في زمان ، بل هو حضور دائم .

هذا هو موقف أوغسطين من مسألة وجود الله وحدوث العالم زمانياً ، وتعلق الإرادة وتخصيص وقت دون وقت ، وهو هنا يكاد لا يبقي شيئاً للمتكلمين بعده مسيحيين ومسلمين ممن يتابعه في القول بإيجاد الله للعالم ، من لا شيء بعد أن لم يكن موجوداً .

الزمان عند أوغسطين في الاعترافات:

في الفصلين الأول والثاني من الكتاب الحادي عشر ، الذي يخصص للزمان ومشاكله يتوسل أوغسطين من الله أن يفتح له مغاليق الحكمة ويساعده[494] . وفي الفصل الثالث يوضح أن

(490) Op. cit. p. 496

(491) Op. cit. p. 496

(492) Op. cit. p. 496

(493) BK. XI. Ch. 21. p. 452

(494) كتاب «الاعترافات»

Confessions: New TR. by R. S. Pine - Pine - The Penguin Classics. Londonn. 1961. BK. XI. ch. 1-2 p. 255-253

مشكلته هي معنى الآية «في البدء خلق الله السماوات والأرض» التي كتبها موسى فيه التوراة ، لان موسى ليس هنا الآن ليسأله عن معناها[495] ، وموسى صادق . وفي الفصل الرابع يبين فيه أن السماوات والأرض تدل على موجد ، لأنها لا توجد نفسها بنفسها[496] ، وإلا وجدت قبل وجودها . ثم فيها تغير فلا بد من مغير[497] ، ونظام ، فلا بد من منظم . وفي الفصل الخامس يسأل كيف صنع الله ما صنع؟ ليس بيده ، ولا من مادة ، بل كان وحده قبل ما خلق[498] . وفي الفصل السادس والسابع يوضح أن الكلمة (The word) هي مع الله أزلية وبها ما خلق وأنها خارج كل زمان ومكان[499] . وفي الفصل الثامن يبين أن ما يحدث أو ينعدم من الأشياء فوق علم الكلمة المحدد لوجود ما يوجد وفناء ما يفنى قبل حصول ذلك[500] . وفي الفصل التاسع يقول أن الكلمة هي البداية التي صنع الله السماوات والأرض ، والابن[501] هو حقيقة الله وحكمته .

وفقط في الفصل العاشر يبدأ أوغسطين بطرح مشكلة الزمن . ونلاحظ أن طرحه لها هنا يتجاوز طرحه لها في كتاب «مدينة الله» لأنه هناك اكتفى بأن قرر أن إرادة الله واختارت ، ولكن هنا يطرح المشكلة لتناول الإرادة نفسها ، أي هل هي محدثة أم قديمة ، أو كانت قديمة فلماذا لم يكن المراد أزلياً أو قديماً . فيقول : أولئك الذين يسألون : ماذا كان الله يفعل قبل خلق السماء والأرض ، وإذا كان في راحة وبدون عمل شيء ، فلماذا لم يستمر كذلك إلى الأبد؟ فإذا كانت الإرادة الإلهية لخلق شيء لم يخلقه من قبل ، أقول إذا كانت الإرادة جديدة ، وكان مؤثراً جديدا حرك اله ، كيف يصح معه القول أن ذات الله أزلية حقيقية (true eternity) بينما استجدت إرادة جديدة فيه لم تكن أبداً من قبل ، وإرادة الله هي ليس الشيء المخلوق ، إنها موجودة قبل تحقق أي خلق ، لأنه لا شيء يمكن أن يخلق قبل أن تتقدمه إرادة الخالق ، فإرادة الله إذن هي جزء من جوهر الله أو ذات الله . ولكن إذا بدأ شيء في ذات الله ، شيء لم يكن من قبل ، فلا

---

(495) Op. cit. Ch. 3p. 256

(496) هذا ما نجده عند فلاسفتنا ابتداء بالكندي .

(497) دليل النظام معروف عند سقراط كما يرد عند اكسنوفون الذكريات ، بحثنا عن سقراط .

(498) Op. cit. Ch. 5. p. 257

(499)Op. cit. Ch. 6-7. p. 259

(500) Op. cit. Ch. 8. p. 259-260

(501) Op. cit. Ch. 9. p. 260-261

حق لنا عندئذ أن نقول إن ذات الله أزلية ، ولكن إذا كانت إرادة الله لإيجاد الموجودات أزلية ، فلماذا لم يصبح ما أراد إيجاده أزلياً ، أزلياً[502]؟

ويبدأ أوغسطين بحل المشكلة ابتداء بالفصل الحادي عشر . فيوضح معنى الأزلية ويقول أن الناس يستطيعون التخلص من هذه المشكلة إذا تركوا تصور مرور الماضي والمستقبل ، واعتبروا كل شيء واقفاً ، عندئذ سيلمسون بعضاً من معاني الأزلية . أنهم يتصورونها كما يتصورون الزمان ، بينما هي ثبات دائم (Forever still) والزمان ليس له ثبات أبداً . وهم يرون أن الزمان يأخذ مداه من عدد كبير من الحركات التي تمر بعضها أثر بعض في الماضي ، لا يمكن أن تستمر جميعها مرة واحدة ، ولكن في «الأزلية» لا شيء يتحرك إلى الماضي لأنها حاضر كلها ، بينما الزمان من جهة أخرى ، لا يحضر ، أو يوجد ، جميعه مرة واحدة أبداً ، فالماضي هو دائماً يدفع بواسطة المستقبل ، والمستقبل دائماً يتبع آثار الماضي . وكل من الماضي والمستقبل تملك بدايتها ونهايتها في الحاضر الدائم (eternal present) ، ولو أمكن للناس أن يسكنوا فترة ، فإنهم سيغفرون أن الأزلية ليس له[503] ماض ولا مستقبل . إن الجواب عن السؤال السابق : ماذا كان الله يفعل قبل الخلق[504]؟ هو : إذا كان المقصود كل المخلوقات ، وكل خلق ، فالجواب ، إن الله لم يكن يفعل شيئاً ، لأنه سيكون جزءاً من خلقه ، ونحن في السؤال وضعناه قبل كل خلق . وتصبح المشكلة هي كيف التيقن في أنه لم يكن هناك أي مخلوق أو خلق ، قبل الخلق . ثم لا معنى للقول أن الله ظل عصوراً لا عدّ لها بدون عمل ، لأنه إذا كان قبل الزمان الذي أوجده الله مع السماء والأرض زمان ، فالله لم يكن بلا عمل ، بل صنع ذلك الزمان ، ولكن إذا كان لا يوجد زمان قبل هذا الزمان الذي مع المخلوقات ، فلا توجد مشكلة ، لأنه لا يوجد زمان ، وبالتالي لا معنى للسؤال . إن الله قبل الزمان ، ولكن الله يسبق الزمان ليس بالزمان ، بل بالأزلية (in eternity) ، والتي هي حاضر لا ينتهي ، وبهذا فإن الله قبل كل زمان ماض ، وبعد كل زمان آت في آن واحد ، إن جميع السنين حاضرة لديه ، إنها ثبات دائم ، «وكل أيامك يوم واحد ، ولكن يومك هو أبدا اليوم ، لأنه لا يعطي مكاناً للغد ، ويومك هو الأزلية»[505] . ولذلك فمن الصواب أن نقول أنه لم يكن زمان عندما لم تكن صنعت شيئاً ، لأن الزمان نفسه من صنعك ، ولذلك لأنه لا

(502) Op. cit. Ch. 10. p. 261

(503) Op. cit. Ch. 11. p. 261-262

(504)Op. cit. Ch. 12. p. 262

(505) Op. cit. Ch. 13. p. 263

تتغير ، بينما إذا لم يتغير الزمان فليس هو زمان . فما هو إذن؟ لا يوجد جواب سهل وسريع أنه واضح لي- والضمير هنا عائد لاغوسطين إذ قبل أن يسألني أحد ، ولكنه غامض حين نريد أن سيحدث ، فلا زمان مستقبل ، وإذا لا يوجد شيء يمر فلا زمان ماض ، وإذا لا شيء سيحدث ، فلا زمان مستقبل ، وإذا لا يوجد شيء كائن فلا زمان حاضر . وبالنسبة لهذه الأقسام الثلاثة كيف يمكن أن يكون الماضي والحاضر موجودين بينما الماضي لم يعد موجوداً . والمستقبل لم يصر موجوداً ، أما الحاضر فإنه إذا بقي حاضراً ، ولم يتحرك ليصبح ماضياً ، فكيف يكون حتى الحاضر فإنه إذا بقي دائماً حاضرا ، ولم يتحرك ليصبح ماضياً ، فنحن أمام الأزلية ، وليس الزمان . ولكن إذا كان الحاضر يعتبر زماناً ، فقط لأنه يصبح ماضياً ، فكيف يكون حتى الحاضر موجوداً طالما أن سبب كونه موجوداً هو أنه ليس موجوداً ، وبكلمة أخرى : يصح أن نقول أن الزمان موجود ، وبكلمة أخرى : يصح أن نقول أن الزمان موجود ، فقط باعتبار كونه غير موجود ، أي اعتباره يصير ماضياً ، والماضي لم يعد وجوداً[506] ومع ذلك نقول : زمان طويل وزمان قصير بينما نعني الماضي أو المستقبل ، مثال ذلك : نقول أن مائة عام زمن طويل ، مضت ، أو ستأتي ، ولكن كيف يمكن أن يكون ما لا يوجد طويلا أو قصيراً؟ إن الماضي لم يعد موجوداً ، والمستقبل لم يوجد بعد ، ولذلك فبدلا من القول : أنه زمن طويل أن نقول عن الماضي أنه كان زمناً طويلاً ، وعن المستقبل ، أنه سيكون زمناً طويلا . أن الزمن يكون طويلا عندما يمكن أن يستمر في الوجود طويلاً ، ولكن حالما أصبح ماضياً ، فإنه لم يعد طويلا ، وإذا لم يعد طويلاً ، فهو ليس طويلاً ، ولكن حالما أصبح ماضياً ، فإنه لم يعد ماضياً فإنه لم يعد طويلا ، وإذا لم يعد طويلا ، فهو ليس طويلا ، لذلك يجب ألا نقول إن الماضي كان طويلا ، لأنه حالما أصبح ماضياً لم يعد موجوداً . وعلى الضد من ذلك علينا أن نقول بدلاً من ذلك : أن الزمان الذي نحن عنه نتكلم كان طويلاً عندما كان حاضراً لأنه يمكن أن يكون طويلاً ، فقط عندما يكون حاضراً ، وأنه بعد لم يصر ماضياً ، الذي يعني انه لم يعد موجوداً ، ولهذا فشيء ما موجود يمكن أن يقال عنه أنه طويل ، ولكن حالما يصبح ماضياً ، يكف عن أن يكون طويلاً ، لأنه يكف عن أن يكون موجوداً على الإطلاق .

والآن لنرى هل يمكن أن يقال أن الحاضر طويل ، مائة عام ، ماذا تعني؟ هل يمكن أن تكون حاضراً؟ إذا كنا في السنة الأولى ، فهي حاضر ، بينما التسع والتسعون سنة لم تأت بعد ، هي مستقبل ، وإذا كنا في السنة الثانية ، فهي حاضر ، والسنة الأولى لم تعد ، أنها ماض ، والثمان وتسعون سنة لم تأت بعد ، وهكذا لو أخذنا أول شهر ، ثم أول أسبوع ، ثم أول يوم ، ينتج أنه من

(506) Op. cit. Ch. 14. p. 263-264

بين أجزاء الزمان ، الحاضر وحده موجود ، ولكن من «مائة عام» الحاضر هو يوم واحد فقط ، ولكن ليس اليوم كله حاضراً ، بحيث أن الحاضر من الساعة سيكون هو اللحظة فقط ، وما قبلها ماض ، وما بعدها مستقبل . ولو كان لهذه اللحظة امتداد وبقاء فستنقسم إلى أقسام بحيث لا تكون كلها حاضراً ، بل جزؤها الأوسط ، ما قبله ماض ، وما بعده مستقبلاً ، وحالما نقول أن هذا الجزء الطويل ، يكون له ماض ومستقبل أيضاً . وهكذا نصل إلى حقيقة وهي أن الحاضر نفسه ليس له طول أو بقاء ، نعم ، نعم يكون له طول ، فقط إذا كان جزء الزمان المستقبل الذي لم يوجد ، أصبح موجوداً ، بأن صار حاضراً ، وفي هذه الحالة نقول أن هناك شيئاً موجوداً ، ويمكن أن يكون طويلاً ، ولكن كما رأينا الحاضر نفسه لا يمكن أن يكون له طول أو بقاء أو مدة[507] .

ومع ذلك نحن نعرف فترات الزمان ، ونقارنها ، ونقيس بعضها لبعض ، ولكن يمكن أن يكون لفترات الزمن قياس فقط ، حينما يكون الزمان ماراً (passing) ، لأنه لا يمكن لأحد أن يقيسه وهو ماض أو مستقبل ، لأن ما لا يوجد ، لا يقاس[508] . والنتيجة أننا نعرف الزمان ونقيسه فقط عندما يمرّ ، ولكن حالما يمر ، فإنه لم يعد موجوداً ، ولذلك لا يمكن أن يقاس . ويقول أوغسطين : عندما كنت ولداً عرفت أن للزمان ثلاثة أقسام ، بينما تبين أن له قسما واحداً فقط ، هو الحاضر ، طالما أن الآخرين الماضي والمستقبل ليسا وجوداً . ولكن هناك رأي يقول أن الماضي والمستقبل موجودان ، وان الزمان يخرج من مخبأ سري ، عندما يمر من المستقبل إلى الحاضر ، وأنه يعود إلى الخفاء عندما يتحرك من الحاضر إلى الماضي وإلا كيف رأى الأنبياء ما لم يوجد (أي بالتنبؤ وأخبارهم عما سيأتي) ، وبنفس الطريقة فإن الناس الذين يصفون الماضي ، أو يتحدثون عنه لا يمكنهم أن يضعوه بشكل صحيح إذا لم يكونوا رأوه بعقولهم ، وإذا لم يوجد الماضي فيستحيل عليهم رؤيته على الإطلاق . إذ لا بد أن الماضي والمستقبل لهما وجود[509] . ولكن معنى أنهما موجودان هو أنهما في الحاضر موجودان فقط ، لأن الماضي لم يعد ، والمستقبل لم يوجد بعد . ومعنى انهما موجودان في الحاضر ، أنهما حاضران في ذهني ، حوادث طفولتي موجودة على شكل انطباعات في ذهني ، ومعنى أن أتذكر طفولتي التي لم تعد موجودة بالفعل ، هو أنني أتذكر تلك الأيام ، وأصفها . أنني في الحاضر أتصورها لنفسي ، لأن صورها ما زالت موجودة في ذاكرتي ، والشيء نفسه يقال عن المستقبل ، كما لو فكرنا فيما سنفعله ، فالعمل نفسه لم يحدث ، لأنه ما زال

(207) Op. cit. Ch. 15. p. 265-266

(508) Op. cit. Ch. 16. p. 266

(509) Ch. 17. p. 267

مستقبلاً ، ولكننا نستحضر صوراً لما سيحدث من تصورات ومشاهدات حاضرة لدينا ، من معرفتنا بمستقبل ما سيحدث على ضوء الحاضر ، وحالما نحقق تصوراتنا بالفعل ، يصير المستقبل حاضراً . نحن لا نرى المستقبل ، بل الذهن أن يكون تصوراً عن أشياء لم توجد بعد[510] . إن الله يوحي المستقبل للأنبياء ، ولنا بواسطة علامات الأشياء[511] . يتضح مما مر أنه لا المستقبل ولا الماضي موجودان . ولذلك فليس من الصواب القول بثلاثة أجزاء للزمان ، بل جزء واحد هو الحاضر . والصحيح أن يقال هناك ثلاثة أقسام : حاضر لأشياء مضت ، وحاضر لأشياء حاضرة ، وحاضر لأشياء ستأتي ، ومثل هذه الأقسام المختلفة توجد في الذهن وليس لها أي وجود آخر ، فالحاضر للأشياء الماضية هو الذاكرة (memory) ، والحاضر للأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر-di) rect perception) والحاضر للأشياء المستقبلة هو التوقع (expectation) ، وبهذا المعنى يمكن الإقرار بوجود الزمان[512] .

وفي الفصول اللاحقة يركز على ما هو الزمان ، أو كيف نقيسه ، رافضا بعض المذاهب فيه ، منتهياً إلى أننا إنما نقيس ذهننا ، مع إنكار لموضوعية الزمان . يقول : قلنا إن الزمان يقاس فقط عندما يمر ، ولكن كيف نعرف ذلك ، نعرفه ، لأننا نقيس الزمان ، ونحن لا نقيس ما مضى لأنه غير موجود ، فنحن نقيس الحاضر فقط وهو في حالة الجريان ، ولكن ونحن نقيسه علينا أن نعرف من أين يأتي الزمان ، وبواسطة أي شيء يمر ، وإلى أي شيء يذهب؟ يأتي من المستقبل ويمر بالحاضر إلى الماضي ، أي أنه يأتي مما لم يوجد بعد بواسطة ما ليس له بقاء أو طول ، وإلى ما لم يعد له وجود . ولكن معنى أننا نقيس الزمان هو أننا نقيسه بالنسبة لمدة قياس ، بالنسبة لمدة معطاة ، مثل أن نقول : أنه مثل طول كذا أو أطول من كذا . ولكن لأي شيء نحن نرجع الزمان ، ليس للمستقبل ، ولا للماضي لأنه لا قياس لما لا يوجد ، وليس للحاضر لأنه لا يمكن قياس ما ليس له بقاء وامتداد[513] . . ثم يوضح أن كلمات مثل «زمان وأزمنة» معروفة ومستعملة ، ويفهم كل إنسان عادي معناها ، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج أيضاً إلى إيضاح ، ومع ذلك فإن معناها الحقيقي محير[514] . وينفي أوغسطين أن يكون الزمان هو حركة الشمس أو القمر ، ولا هو حركة

(510) Ch. 18. p. 268

(511) Ch. 19. p. 268

(512) Ch. 20. p. 269

(513) Ch. 21. p. 269-270

(514)Ch. 22. p. 270

أي نجم أو كوكب ، وعلى العكس فإننا نقيس حركة الأجسام بواسطة الزمان ، كأن نقول : أن حركة ما تستغرق ضعف الزمان الذي تستغرقه أخرى . وهكذا نقول يوم ، معتبرين أنه مده بداية حركة الشمس من الطلوع إلى الغياب ، ولو أكملت الشمس هذا في(12) ساعة لكان وقت(12) ساعة يوماً . فهل اليوم هو حركة الشمس نفسها أم هو الوقت المطلوب لإكمال دورتها ، أم هو ويجيب بأنه ليس حركة الشمس نفسها ، لأن اليوم يبقى يوماً حتى لو قطعت الشمس مدارها في ساعة ، وإن كان اليوم من جهة ثانية هو مقدار الزمن الذي تستغرقه الشمس فعلاً لإكمال دورتها ، فلن يكون هناك يوم إذا قصرت المدة بين الطلوع والغروب إلى ساعة واحدة ، ففي هذه الحالة يجب أن تدور الشمس(24) دورة ليوجد يوم واحد . وفي الحالة الثالثة فلن يكون هناك يوم سواء حققت الشمس مدارها في مدة ساعة أو سواء سكنت بمقدار من الزمن هو ا كانت الشمس تحتاجه لتكمل دورتها . والخلاصة أن الزمان لا يوجد بواسطة حركة الأجرام السماوية ، لأنه حتى لو وقفت الشمس استجابة لدعاء متوسل ليربح معركة ، فإن الشمس حقاً ستقف ، ولكن الزمان سيبقى [515] ماراً . فالزمان هو مقدار لشيء ما . وكما أن الزمان هو ليس حركة الشمس أو أي كوكب ، فهو ليس حركة الأجسام أيضا . فإنه واضح أن حركة الجسم هي ليست نفس معنى ما به نقيس هذه الحركة . إن نفس الجسم يمكن أن يتحرك في سرعات مختلفة ، أحيانا يسكن ، ومع ذلك نحن نقيس أو نقدر ليس فقط حركته بل سكونه أيضاً . ونحن نقول : إنه أمضى - أي الجسم في السكون مثل المدة التي أمضاها في الحركة . فالزمان ليس الحركة[516] .ويقول أوغسطين أنه للآن لا يعرف ما هو الزمان وأنه تكلم عن الزمان زمناً طويلاً ولا معنى لذلك إذا لم يكن الزمان يمر . وإذا عدنا إلى مسألة قياس الزمن يقول أوغسطين- ننتهي إلى أن الزمان مقدار (extension) أو امتداد ، ولكن لأي شيء؟ لا أعرف! فهل هو مقدار للذهن نفسه ، أي شيء أنا أقيس عندما أقول أن هذه المدة أطول من تلك؟ أعرف أنني أقيس الحاضر الذي يمر ، لا الذي مر . إننا نقيس أو نقدر ذهننا نفسه . إن الأشياء تترك آثارها في ذهننا ، ويجب ألا أسمح لعقلي أن يصر على أن الزمان هو شيء موضوعي(objective)[517] إن الذهن هو الذي يرتب العلاقات بين أقسام الزمان الثلاثة ، ويوجد ثلاث وظائف : التوقع ، والانتباه ، والذاكرة . فالمستقبل الذي يتوقع يمر خلال الحاضر الذي هو موضع انتباه إلى الماضي الذي يتذكر . صحيح أن المستقبل والماضي لا وجود لهما ، ولكن في الذهن كليهما موجود ، التوقع

(515) Ch. 23. p. 272

(516) Ch. 24. p. 273

(517)Ch. 25-27. p. 273-277

للمستقبل ، والتذكر للماضي . كذلك فإنه لا أحد ينكر أن الحاضر ليس له مدة وامتداد ، لأنه لا وجود له إلا في لحظة المرور ، ومع ذلك فإن انتباه الذهن يبقى ، وبواسطته يمر ما هو موجود إلى الحالة التي يصبح فيها غير موجود ، ولهذا فإنه ليس المستقبل هو الطويل ، بل المستقبل الطويل هو توقع طويل للمستقبل . والزمان الماضي هو ليس طويلاً ، لأنه لا يوجد ، بل الماضي هو تذر طويل للماضي . عندما أركز يقول أوغسطين على قراءة مقطوعة ، فإن الانتباه الذهني دائماً حاضر ، مع أن المقاطع بعضها مضى وبعضها سيأتي ، وخلال هذا الانتباه يمر ما كان مستقبلاً في عملية أن يصير ماضياً ، وكلما استمرت العملية ، فإن مجال الذاكرة يتسع بالنسبة للتوقع الذي ينقص إلى أن ينتهي كل توقعي ، أي عندما أنتهي من القراءة أو الاستظهار حتى يمر كله في حقل الذاكرة . وهذا صادق على كل حياة الفرد والتأريخ[518] .

الزمان عند المتكلمين :

فيما تقدم في الكلام عن المعنى اللغوي وعند ذكر المذاهب بحسب الشيرازي والأيجي والأزرقي ، والأشعري وغيرهم ذكر لمذهب المتكلمين في الزمان . وكذلك بحسب المعاجم ، والمفسرين ، والزمان بحسب كل هذه المصادر ، هو إما الفرق بين الأعمال ومدى ما بين عمل إلى عمل[519] . أو هو توقيت شيء بشيء[520] وبالعكس . أو هو حركة الفلك[521] . أو دوران الفلك[522] . أو هو ساعات أو مرور الليل والنهار[523] . أو مقدار حركة الفلك[524] . أو أنه جزء من المدة ، بينما المدة هي حركة الفلك[525] ، وعند اللغويين عموماً هو دلالة على وقت طويل أو قصير ، فيطلق على كل الدهر أو على الفصل[526] في السنة . أو هو عرض لا يعرف ما هو[527] .

---

(518) Ch. 28. p. 277-278

(519) هذا هو قول أبي الهذيل بحسب نقل الأشعري ، انظر المعنى اللغوي .

(520) ينسب الأزرقي ذلك للمتكلمين ، راجع المعنى اللغوي ، والمذاهب .

(521) وهو قول الجبائي بحسب الأشعري وهو قول المسلمين بحسب البلخي وينسب أصله إلى فلوطرخس . انظر المعنى اللغوي .

(522) قول الأزرقي ، و ابن البارح ، المعنى اللغوي . وقد جمعت أشعار أبي العلاء في الزمان وكنت أود إيرادها فضاق البحث بها وسنورده مع رأي التوحيدي خارج هذا البحث .

(523) هو رأي الطبري ، والزركشي ، المعنى اللغوي .

(524) الكندي ، وسيأتي مذهبه بعد قليل .

(525) البيضاوي ، المعنى اللغوي

(526) عن لسان العرب ، المعنى اللغوي .

(527) عن الأشعري ، المعنى اللغوي .

لقد سبق أن ذكرنا معنى الزمان عند العلاف ، والجبائي ، وهو عند الباقلاني جزء من العالم ويبدأ معه[528] ، وعند الفيومي وهو متكلم يهودي معاصر لمسكويه أن الزمان ليس شيئاً خارجا عن الفلك فيه الدنيا كله ، بل حقيقته أن بقاء هذه الموجودات حالاً بعد أخرى من الفلك وما دونه ، فإذا لم تكن هذه الموجودات فساقط أن يقال زمان على وجه . وعلى هذا الأساس تحل مشكلة ما إذا كان الله يفعل قبل وجود العالم وزمان العالم المخلوق[529] ، ومثله عند الماتريدي[530] .

ويرى المفيد أن الوقت هو ما جعله الموقت وقتاً لشيء ، وليس بحادث مخصوص ، والزمان اسم يقع على حركة الفلك فلذلك لم يكن الفلك محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان ، وعلى هذا القول سائر الموحدين[531] . والزمان عند ابن حزم هو مدة بقاء الجرم ، ولما كان محدوداً فالعالم كذلك ، أي هما متساوقان وجوداً وعدماً ، وسبب أن الزمان محدود هو أن الآن نهاية الزمان ، ومجموع الأجزاء المتجزئة المحدودة محدود ، كل أن نهاية لماض ، وما بعده ابتداء للمستقبل ، وهكذا أبداً يفنى زمان ويبتدئ أخر ، وكل الشيء وكل الزمان فهو محدود ، لأن أجزاءه محدودة . ويقدم ابن حزم أدلة أخرى ونحن قلنا أن إيراد الأدلة ليس مما[532] يتناوله هذا البحث . والله ليس في زمان عند ابن حزم فلا يقال أن ما مضى من وجوده إلى الآن متناه بنفس الدليل الذي أوردنا – والقول لابن حزم[533] – على أن للزمان بداية .

والذي يستخلص من كلام ابن حزم عن الزمان وبدايته مع العالم ، وأن لا وجود قبل ذلك ، وإن القبل والبعد وهمية هو أن مذهبه قريب جدا من مذهب الكندي ، فابن حزم مثل الكندي يعامل الزمان كأنه محدود متجزئ فتكون النتيجة أنه متناه من جهة الماضي ، وإن كان إمكان بقائه في المستقبل جائز ، بل هو واجب بإخبار القرآن عن خلود الجنة والنار ، وبالدليل ، وعليه فليس كل ما له أول يجب أن يكون له آخر[534] . والزمان عنده ليس هو عدد ، بل هو مقياس الوجود «هو مدة

(528) الباقلاني : التمهيد .نشر مكارثي . بيروت ، 1957 ، ص265

(529) الفيومي : الأمانات والاعتقادات . ليدن 1851 ، ص71-72 .

(530) الماتريدي : كتاب التوحيد . مخطوط كمبردج رقم Add. 651 ص 93 ورقة 47 .

(531) المفيد : أوائل المقالات . تعليق الزنجاني . تبريز ، 1371 ص82 .

(532) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، القاهرة ، 1959 ، ج1 ص14-15 .

(533) كذلك ج1 ص 16-18

(534) كذلك ابن حزم ج1 ص 14-18 ، ج4 ، ص 84-85 ، ج1 ، ص 19-20 .

وجود الجرم ساكنا أو متحركاً أو مدة وجود العرض في الجسم ، ويعمه أن نقول : هو مدة وجود الفلك[535] وما فيه من الحوامل والمحمولات» والعالم والزمان متساوقان ، فإذا كان هناك مادة غير متناهية أو موجود غير متناه ، فكذلك زمانه ، وإذا كانت (أو كان) محدودة فكذلك الزمان ، والزمان كم متصل وليس منفصلاً ، بمعنى أن الآن[536] هو ليس نهاية للزمان ، ولا جزءاً حقيقيا منه . ويعتمد كما اعتمد الكندي على مقدمات رياضية ، وعلى دليل التطابق لينتهي إلى أن الزمان متناه إلى الآن الحاضر ، وما يأتي في المستقبل فهو متتابع معدود ، ولما كان العالم غير مفارق للزمان ، والزمان له أول ، فكذلك العالم ، لأن الزمان هو عدد الحركة والحركة[537] في متحرك .

وهذا يجرنا للكلام عن الكندي والكندي يتناول الزمان ، وحدوثه ، وتساوق الزمان والحركة والمتحرك ، وكذلك أن الله ليس في زمان ، وعلاقة الزمان بالآن ، والمذاهب الأخرى في الزمان بما في ذلك مذهبه . وكذلك ، إثبات بداية للزمان على أساس أن جرم العالم متناه بالمكان ، وكذلك إثبات تناهي الحركة والعالم ، على أساس إثبات بداية للزمان ، أقول نجد هذا كله في رسائله[538] ونجد موقفه المحدد من معنى الزمان في رسالته «كتاب الجواهر الخمسة» فيقول : أن الزمان هو ليس الحركة ، وأنه قد كذب الذين قالوا أن الزمان هو الحركة ذاتها ، لأن الزمان مشترك بينما الحركة تتعلق بأحوال الشيء المتحرك . والزمان هو عدد عاد للحركة ، أو هو ليس سوى العدد ، ولكن «الزمان ليس من العدد المنفصل ، بل من العدد المتصل «وهو» الآن المتوهم الذي يواصل ما بين الماضي منه[539] وبين المستقبل» والزمان متناه ، ومتصل بالجسم والحركة وهو مدة وجود الشيء ، وأنه غير قار الذات . وقد لخص أبو ريدة مذهب الكندي في الزمان تلخيصاً جيداً ، ونورد فيما يلي ملخصه لأننا نخالفه في بعض استنتاجاته : «يعتبر - الكندي- أن الزمان : مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء» وأن الوقت كما هو عند المتكلمين أيضا نهاية الزمان المفروض للعمل» أنه عدد عاد للحركة ويرى أن فكرة الزمان هي التي تساعد على إدراك السرعة والبطء في الحركة ، أما «الآن» فهو ما يصل الزمان الماضي بالزمان الآتي ، وهو لما كان لا بقاء له فهو ليس زماناً ، ولكن

---

(535)كذلك ج 1 ص 25 .

(536) كذلك ج 1 ص13-18 .

(537) كذلك ص 13-18 .

(538) رسائل الكندي الفلسفية . نشر محمد عبد الهادي أبوريدة ج1 ص 169, 170, 196, 198, 204-205, 113, 117, 119-122, 152, 161 طبعة القاهرة 1950 ، و ج2 ص 32-34 ، القاهرة 1953 .

(539) رسائل ج2 رسالة أولى ص32-34 .

إذا اعتبر الإنسان بعقله الانتقال من آن إلى آن أدرك معنى الزمان ، وهو الاتصال أو الاستمرار فقط ، وهو مرتبط بمعنى القبل والبعد ، ويمكن أن يعد ، رغم أنه متصل ، لأنه كم متصل ، ولما كان الآن «متوهماً» غير قار بالذات فإن الزمان لا وجود في ذاته . والزمان لا يوجد مستقلاً عن العالم وحركته ، وأنه حادث له بداية . . فلا جسم يوجد إلا ووجوده حركة كون . وهو لا يتحرك بعد ذلك إلا في ذلك زمان ، ولا يستمر وجوده تقاس إما بحسب حركة من نوع ما . . أو بحسب مقدار حركة متحرك غيره . ونستطيع أن نميز عنده بين زمان هو مدة الوجود وزمان متصل بالحركة والتغير ، وهو خاص بالمتغيرات . ولكن هذه المدة على كل حال ليست ذاتاً ولا جوهراً قائما بذاته ، بل هي اعتبارية ترجع إلى استمرار وجود ما هو موجود . . وإذا كان الزمان حادثاً ، وكان هو زمان هذا العالم ، فإن الخلق ، أعني وجود العالم ، لم يكن في الزمان ، ولما كان الله علة العالم ، فهو متقدم عليه بالذات لا بالزمان . لأنه لم يكن قبل العالم زمان ، لأن الزمان للجرم المتحرك المتبدل ، ويصرح الكندي بأن الله ليس في الزمان[540] .

وحقاً ما يذكره الكاتب عن الزمان عند الكندي صحيح ، إلا أن استنتاجه أن الكندي يعتبر الزمان لا وجود له في ذاته ، وقوله تتمة لهذا : أنه مدة ليست جوهراً ولا ذاتا قائماً بذاته ، بل هي مدة اعتبارية ترجع إلى استمرار وجود ما هو موجود ، أقول هذه الأحكام مطلقة وأيضاً غامضة ، فليس هناك ربط بين توهمنا للآن وبين أن يكون الزمان نفسه متوهماً أو اعتبارياً ، طالما أن الآن ليس جزءاً من الزمان ، كما أن كون الزمان ليس ذاتا أو جوهراً ، لا يعني أنه شيء اعتباري غير وجودي ، فإن هناك قسماً ثالثا لوجود الزمان غير أنه يكون ذاتا أو جوهراً هو أن يكون عرضاً أو مظهراً للحركة وللمتحرك ، أي مثل أرسطو تماماً وهذا ما نرى الكندي يذهب إليه ، مستدلين بتساوق الزمان والحركة والجرم عنده ، وباستدلاله على محدودية أي منها على أساس الأخر ، ولو كان الزمان اعتباراً ذهنياً فقط لما أمكن ذلك .

هذه نقطة ، ونقطة أخرى ، أرى أن تعريف الكندي للزمان بأنه مدة وجود الموجود ، لا تنطبق إلا على الموجود المتحرك بدلالة أنه يعتبر الله ليس في زمان ، مع أن الله وجود . وإلا لو كان يعتبر وجود الله ذا زمان ، لانطبقت عليه أدلته لإثبات بداية للزمان ، بأن نقول : هل ما مضى من وجود الله له بداية أم لا ، فأشار ابن حزم ، وهذا ينطبق أيضاً على تعريف الفيومي وابن حزم للزمان بأنه مدة وجود للموجود ، لأنهما أيضاً يرون أن الله ليس في زمان ، والدليل على ما نقول أن الذي اعتبر

(540) المعارف الإسلامية ، مادة زمان . تعليق أبي زبيدة . ج1 ص 389 فما بعد .

الزمان مدة كل وجود ، دون استثناء الله ، أضاف لله زماناً ، كما رأينا عند أبي البركات البغدادي حول هذه المسألة أي علاقة الله بالزمان . وملاحظة أخيرة أن إيرادي للكندي ضمن المتكلمين لا يقصد به أنه مثلهم من كل وجه ، إنما نحن نجد عنده تطابقا معهم أو لنقل -محدديناً مع بعضهم . ويذهب زاده إلى أن الزمان شيء متوهم ليس له وجود والحكماء لم يستطيعوا الاستدلال على وجوده ، بل أدلتهم[541] تمويه . وهو يلوم الغزالي على قول الأخير في الرد على القائلين بقدم الزمان وأن القول ببداية الزمان معناه أنه كان زمان بين الله وأول وجود العالم ، أقول يلوم الغزالي على قوله : إن الزمان مخلوق ومعنى سبق الباري للعالم أن الله كان ولا عالم ثم كان ومعه عالم دون الإشارة إلى شيء ثالث زمان أو سواه ، أقول يعترض زاده على الغزالي أن الإشارة إلى كان «تقتضي وجود زمان مضى حتى انتهى إلى وجود أول العالم ، فالأولى أن يكتفي بالقول أن الزمان وهمي ، لا وجود له في الخارج[542] ، والنقاش عميق ومتشعب ، وسوف نأتي عليه في غير هذا البحث . والزمان عند الغزالي ، هو كما عند ابن حزم «مقدار الحركة مرسوم من جهة التقدم والتأخر» . أما الدهر فهو «المعنى المعقول من إضافة الثبات إلى النفس في الزمان كله»[543] . ويقول في «المعارف العقلية» إن الله فوق الزمان ، بل هو فوق الدهر الذي هو عنصر الزمان لا يقبل التغير ولا الحدثان[544] والزمان هنا هو عدد حركات الفلك بعد الحصر الدهر حركات الفلك قبل العدد والحساب ، ولهذا قيل إن الدهر أصل الزمان ، لأن الزمان ممتد مع السفليات ، والدهر ممتد مع العلويات[545] . وكلامه في المعارف يدل على قدم الأفلاك بالزمان . ولكنه في سائر كتبه الكلامية «كالتهافت»[546] يتابع المتكلمين في حدوث الزمان والعالم بالذات وبالزمان معاً .

ونعود الآن إلى ما أوردناه خلال ذكر المذاهب عن موقف المتلكمين ، فنجد أن الشيرازي نقلاً عن ابن سينا يقول : «ومنهم من جعل للزمان- وجوداً لا على أنه أمر واحدا في نفسه ، بل على أنه نسبة ما على جهة ما لأمور أيها كانت إلى الأمور أخرى أيها كانت ، تلك أوقات لهذه ، فتخيل أن الزمان مجموع أوقات ، والوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أي عرض كان ، فهو

(541) مصطفى بن خليل زادة : تهافت الفلاسفة . القاهرة 1302 ص 15 فما بعد .

(542) كذلك ص 17-21 .

543) الغزالي : معيار العلم . القاهرة 1927 ، ص 195 .

(544) الغزالي : المعارف العقلية . دمشق ، 1963 ، ص 64 .

(545) كذلك ص 105 .

(546) حوار القسم الثاني ، والثالث كله .

وقت لذلك الأخر كطلوع الشمس أو حضور إنسان» . ثم يقول في موضع آخر : إن هذا هو مذهب[547] الأشاعرة من المتكلمين .

فالزمان هنا له وجود عند المتكلمين وليس وهمياً . ولكن بحسب نقل الايجي لمذهب المتكلمين نجد العكس ، فهو يقول : «إنهم أعنى المتكلمين كما أنكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار (أنكروا) أيضاً (الزمان) الذي هو الكم المتصل[548] غير القار (لوجهين . . . .)» .

ثم يذكر مذهب الأشاعرة أن الزمان «متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم إزالة لإبهامه وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا . . . الخ» كما أوردناه في ذكر المذاهب بحسب الإيجي المذهب الخامس . والمهم هنا ما يقوله السيد الجرجاني في شرحه للايجي في هذا الموضوع ، فإن الجرجاني يؤكد أن الزمان حسب تعريفهم هذا لا يمكن أن يكون موهوماً كما هو مذهبهم ، بل أمراً موجوداً «لأنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون أمراً موجوداً لا موهوما كما هو مذهبهم . وأيضا إذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً ، فإذا بقي مدة وهو واحد بعينه ، وجب أن يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحداً بعينه وهو باطل قطعاً ، وإن جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك أن كل مقترنين إنما يقترنان في شيء وإن كل معنيين فهما في أمر ما معاً فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما ، ويمكن أن يجعل كلاً منهما دالاً عليه ، بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الأمور الواقعة فيه ، فليست المعية نفس ما تقع فيه الحوادث بل هي عارضة لها مقايسة إلى ما تقع فيه . وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل . فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الأوقات أوقاتاً ، ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم . وإذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع[549] التعكيس في التوقيت» . ويبين سيالكوتي في تعليقه على الإيجي والجرجاني : إن مقصود الأشاعرة من قولهم أنه أمر موهوم ليس على ظاهر الكلام ، بل بمعنى أنه «أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث وتقدم بعضها عن بعض وتأخره عنه ، ولا سبيل إلى فهمه وتعينه إلا باعتبار الحوادث التي يجعلها القوم[550] إعلاماً له» ثم يعترض على قول الجرجاني ، إن الزمان وهمي عند الأشاعرة- وهو في

(547) الشيرازي ، الأسفار ، السابق . ص 144-145 .

(548) المواقف ، السابق ، ص 461 .

(549) شرح الجرجاني على المواقف ، السابق ، ص 478 .

(550) كذلك ص 478 .

الواقع اعتراض على الايجي نفسه حيث نقل أول كلامه في الزمان إن المتكلمين ينكرون وجود الزمان- ويقول : إن ابن سينا نقل مذهب المتكلمين باعتباره أحد المذاهب المقرة بوجود الزمان ، في مقابل من يراه موهوماً . وقد سبق أن نقلنا قول ابن سينا في المذاهب عن الشيرازي .

وينتقد الأزرقي موقف المتكلمين من الزمان الذي هو عندهم بحسب نقله عنهم : تقدير الحوادث بعضها لبعض ، بقوله : «إن هذا القائل جاء إلى فعلين وقعا معاً في وقت واحد ، فعرف الوقت مرة بالإضافة إلى هذا وجعل الآخر موقتاً به ، ومرة بالعكس ، ولم يتعرض للزمان وكشف حده وضبطه ، وهذا كما يقال : «حججت عام حج زيد ، وحج زيد عام حججت . ومن الظاهر أن العام غير الحجين» . وإنهما إنما وقعا فيه[551] . ويقول صاحب كتاب المقترح «في اصطلاح المتكلمين هو مقارنة متجدد لمتجدد» ولا متجدد ولا مقارنة بدون العالم وبدون الأخير لا حقيقة للزمان[552] . وينقلنا ابن ميمون في دلالة الحائرين إلى طبيعة الزمان عند المتكلمين فيقول أن للمتكلمين (12) مقدمة (proposition) المقدمة رقم ثلاثة منها هي : إن الزمان مؤلف من أجزاء زمانية لا تنقسم (Time is composed of time-atoms) وعندما يشرح هذه المقدمة يقول ابن ميمون : إنهم اعتبروا -مثل أرسطو- الزمان والحركة والمسافة أو المكان متساوقة ، ولما قالوا بالجزء الذي يتجزأ في المادة ، قالوا مثله عن الزمان والمكان[553] وينتقدهم قائلاً أنهم «لم يفهموا طبيعة الزمان وهذا أمر طبيعي فإذا كان بعض عظماء الفلاسفة لم يستطع التوصل إلى حقيقة الزمان مثلاً جالينوس أعلن أن الزمان شيء إلهي» (divine)وغير ممكن معرفته ، فماذا يتوقع من هؤلاء الذين لا يعترفون بطبيعة الأشياء»[554] والحقيقة أنه ليس جميع المتكلمين يقولون بالمذهب الذري ، وبالجوهر الذي لا ينقسم فالكندي والنظام آخرون ، مثل ابن حزم يرفضون[555] ذلك . والنتائج التي تترتب على الأخذ بالمذهب الذري بكل مقدماته التي يذكرها ابن ميمون ، هي نظرته الخلق المتجدد (continuous re-creation) ، التي تنتهي إلى أن لا شيء يبقى زمانين (لاحظ

---

(551)الأزرقي ، الأزمنة والأمكنة ص 144 .

(552) تقي الدين الشافعي : «المقترح على الإرشاد» مخطوط بكمبردج برقم 3262 Add ص 60 .

(553) لهم أدلة على تألف الزمان من جواهر لا تنقسم ، موجودة في المطولات ، مثل الأيجي والرازي وسواهما .

(554) Maimonides. M: The Guide for the Perplexed. TR from the original arabic text. by M. Friedleander. LONDON. 1904 PART I. CH. LXX III P. 120.

(555)كتابنا :

The Problem of Creation.....Part two ch.3.p.283 ff.

تصورهم للزمان أنه غير متصل ، بل هو مجموعة أنات أو ذرات غير منقسمة ولا امتداد لها ، ونحن بالوهم نصل بينها) وبالتالي فإن العالم يعدم في كل لحظة ثم يوجد في لحظة تالية وهكذا ، وبالتالي يبطلون السببية الطبيعية والقوانين ، وقد انتقدهم ابن رشد وتوما الأكويني ، وموسى ابن ميمون على ذلك . ومن جهة أخرى فإن الأخذ بالذرية وحده لا يؤدي إلى مثل هذه النتائج عند بعض المتلكمين وهم أصحاب مدرسة ثانية أسميتها بمدرسة «الخلق المستمر» (continuous creation) التي يأخذ بها العلاف وآخرون ، فهؤلاء يرون بقاء الأشياء في أجزاء زمنية متعاقبة ، ولا يبطلون السببية الطبيعية ويقولون أن العالم يستمر في الوجود طالما يريد الله إبقاءه[557] .

وعلى الضد من هؤلاء جميعاً ، رفض بعض المتكلمين مقولة الجوهر الفرد ، واعتبروا الجسم والزمان والحركة متصلة ، وتقسم بالوهم فقط ، مثل النظام والكندي وابن حزم ، وتصور هؤلاء الزمان تصوراً أرسطيا فيما عدا قولهم ببداية العالم والزمان بعد الله الأزلي والذي كان وحده ثم خلق[558] . واتجه بعض متأخري المتكلمين إلى القول بأن الله دائما فاعل والمخلوقات أو العوالم دائماً معه ، وكذلك يوجد أزمنة متوازنة مع وجود الله هي امتداد أزمنة هذه المخلوقات ، ولكن هذه العوالم ، كل منها له بداية ونهاية ، ولكن سلسلة الأزمنة[559] التي للعوالم ، غير متناهية ولا مبتدية . وقد اتجه هؤلاء هذا الاتجاه تفادياً لمشاكل أثارها الفلاسفة والنقاد أمام القائلين بأن الله كان وحده ، ثم خلق هذا العالم ، الذي له بداية زمنية ، ولم يكن الله فاعلا قبله ، وعلى وجه الخصوص مشكلة العلة التامة ، والترجيح بلا مرجح .

(556)درسنا هذه المدرسة أخريين لأول مرة . في كتابنا المنوه عنه في الحاشية السابقة .

(557) كذلك الفصل الثالث .

(558) كذلك الفصل الثالث .

(559) ابن تيمية وقد مرت الإشارة إلى إصداره في الرسائل والتفسير وسواهما .

الفصل العاشر

المشاكل المتعلقة بالزمان

(أ) مشاكل متعلقة بالزمان نفسه يمكن إدراجها بما يلي :

1- هل الزمان موجود أم لا؟ وقد ذكرنا المذاهب في هذا ، ولم نذكر حجج كل فريق ، وسنفصل القول فيها في بحث آخر .

2- كيف يوجد الزمان؟ هل هو كم أم لا؟ هل هو جوهر أم عرض ، هل هو متصل أم منفصل عبارة عن (آن) أو جواهر فردة لا تنقسم؟ وقد ذكرنا الأجوبة عن هذه كلها ، ولم نورد الحجج لنفس السبب أعلاه .

3- مشكلة بداية الزمان أو قدمه . وقد ورد فيما سبق أنواع من الإجابات ، فأما الأدلة للقائلين بقدمه أو حدوثه فأجلت كذلك إلى بحث آخر .

4- معنى (الآن) وصلته بالزمان ، وقد مرت مذاهب فيه بشكل مفصل ، سنزيده حججاً للفرقاء فيما بعد .

(ب) مشاكل متعلقة بصلة الأزلية بالزمان، أو صلة اللازماني - كالله - بالزماني، ونحصرها بـ :

1 . هل فعل الله أزلي أم هو لاحق لوجوده؟ وفي حالة أنه لاحق وله بداية ، هي نفسها بداية زمان العالم المحدث لماذا لم يفعل منذ الأزل ، فإن فعل بعد عدم فعل ، فهذا مخالف لدليل العلة التامة . فما هو الحلّ إذن؟

2 . ومع القول بالحدوث الزماني للعالم ، فهل يعني هذا وجود زمان بين الله والعالم المبتدئ؟

3 . إذا تأخر فعل الله في إيجاد العالم فلماذا رجح الله زمناً بعينه وليس ما قبله أو بعده؟ أي استحالة الترجيح بلا مرجّح ، وما هي الحلول للخلاص من هذا الاشتراط عند المتكلمين[560] .

(560) حوار . . . القسم الأول . الفصل الثاني كله . وخصوصاً ص 102 فما بعد ، والقسم الثاني كله كجواب على هذه الحجة ، وحجة الترجيح .

ولا بد أن القارئ الذي أنهكته قراءة ما كتبناه حتى الآن أصبح على بينه أيضاً من أمر هذه المشاكل الثلاث الأخيرة . أما مزيد تفصيل لهذه المشاكل فلا يليق به بضع صفحات نكرسها له في هذا البحث ، ولذلك فإنني أحيل القارئ مؤقتاً إلى كتابنا حوار[561] . . . حيث فصلنا بشكل دقيق الأقوال في هذه المشاكل حسب المتكلمين والفلاسفة قبل الغزالي وبعده ، مع إرجاع الأجوبة المختلفة إلى أصولها – إن وجدت – عند فلاسفة اليونان ولا هويتي المسيحية ، قبل الإسلام .

(561) حوار . . . وأشرنا إلى هذا سابقاً ونكرر القسم الثاني كله ص 107-129 . والقسم الثاني كله خصوصا الفصل الأول والرابع ، أما عن تاريخ دليل العلة التامة ، والترجيح ، فانظر كتابنا ، مشكلة الخلق بالإنجليزية . القسم الثاني ، الفصل الثاني كله .

خاتمة

والآن أختم هذا البحث بشيئين : الأول مختصر رأي توما الأكويني وخصوصا في علاقة الله بالزمان ، والثاني تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموماً . أما الأول فإن توما يرى أنه مع استحالة وجود مخلوق قبل الخلق ، فإنه ليس مستحيلاً ذ عكس أوغسطين ذ عند توما أن يكون العالم المخلوق قديماً مع الخالق (coeval) وعندما يرفض توما رأي أولئك الذين يقرون أن العالم موجود الآن من دون اعتماد على الله ، والذين ينكرون أن يكون قط مصنوعاً من الله ، فإنه يحاول أن يجعل مقبولا جهد الإمكان الرأي التالي / وهو أن العالم له بداية ليس في الزمان ، بل في الخلق (of crea tion) . فهؤلاء الذين يرون هذا الرأي يعنون أنه دائماً مصنوع ، كما لو أن القدم هي دائماً في التراب منذ الأزل ، فكذلك يوجد دائماً أثر (foot print) هو من دون شك مسبب من ذلك الذي مشى عليه ، فهكذا العالم كان أبداً ، لأن صانعه دائماً موجود . وهذا شبيه قول قديمينا بالحدوث بالذات والقدم بالزمان ولا يتبع من هذا بالضرورة عند الأكويني أنه إذا كان الله هو العلة الفعالة للعالم ، أنه يجب أن يكون قبل العالم بالمدّة (duration) ، لأن الخلق الذي أوجد به الله العالم ليس تغيراً متلاحقاً (successive change) .

ولكن توما لا يعتقد أن مسألة ما إذا كان العالم والزمان بدأ مع الخلق ، أم أنهما دائما موجودان عن الخالق يمكن حلها بالعقل ، فإن حدوث أو حدة العالم (newness)يمكن أن تعرف عن طريق الوحي فقط . إن الاعتقاد بأن العالم لم يوجد أزلاً هو اعتقاد نتمسك به . يقول توما عن طريق العقيدة فقط ، و لا يمكن أن نبرهن عليه ، وفي قوله هذا ، فإن توما على علم تام بأن أرسطو قدم أدلة على أن الزمان والحركة لا يمكن أن يكون لهما بداية فطالما أن الزمان لا يمكن أن يوجد ، ولا يمكن التفكير فيه ، منفصلا عن الحركة ، وأن الآن هو نوع من النقطة الوسطى التي تجمع في نفسها بداية الزمن المستقبل ونهاية الزمن الماضي ، يتبع عن هذا أنه دائماً يوجد زمان ، وهذا صادق على الحركة أيضاً ، لأن الزمان هو صفة أو عرض للحركة(attribute) . ويذكر توما قول أرسطو عن مخالفة أفلاطون لمن تقدم بقوله بحدوث وخلق الزمان وأن له بداية مع العالم . ويقول توما أن حجج أرسطو لإثبات قدم الزمان والحركة ليست براهين مطلقة ، بل نسبية تصلح مثلا ضد حجج

بعض القدماء الذين يصرون على أن للعالم بدءاً ، بطرق هي في الواقع مستحيلة . أما بالنسبة «للآن» باعتباره يحتاج دائماً إلى شيء هو «قبل» وشيء هو «بعد» فإن توما يعترف أن الزمان لا يمكن أن يكون مصنوعاً إلا بالنسبة لبعض الآن ، ومع ذلك فليس لأنه يوجد زمان في الأوان الأول ، بل لأن الزمان منه يبدأ وهذا الموقف التوماني من أدلة القدم والحدوث ، موقف التعادل ، أو تكافؤ الأدلة العقلية سبقه إليه آخرون كما ذكرنا في حينه ، مثل جالينوس ، والرازي المتكلم في بعض كتبه ، وهو موقف موسى ابن ميمون ، المصدر المباشر لتوما الأكويني في هذا الموضوع ، وتوما يذكره مرارا وينقل عنه ، وموسى بن ميمون صريح في انه بدون الوحي فإن الأدلة قوية عند الفريقين ، وأنه يختار الخلق من عدم ، وخلق الزمان وبدايته بسبب الوحي[562] وموقف توما يذكر بتناقض «كانت» الكسمولوجية (cosmological antinomies) . حول حجج بداية العالم وحجج أن العالم بدون بداية ، بحيث أن كلا القضيتين تبدوان غير مبرهنتين تماماً[563] .

ويرى توما أنه لا بد من التمييز بين أبدية الله (eternity) وبين الزمان المطلق (absolute time) فحتى لو افترضنا أن العالم كان دائماً ، فإنه حسب توما لا يكون أبدياً أزلياً بالمعنى الذي نقول به الآن (Now) التي تقع ساكنة كحاضر أزلي أبدي ، والآن التي هي في تغير دائم في مجرى لحظات الزمان العابرة دائماً . وبالنسبة له فإن وجود الله الدائم لا يدوم خلال زمان لا نهائي ، بل يوجد غير متغير في الحاضر الذي لا بداية له ولا نهاية ، وكما أن الأبدية هي المقياس الصحيح للوجود ، فكذلك الزمان هو المقياس الصحيح للحركة[564] . ويقول هنري : فكرة توما هي أن العالم دائماً موجود ، وهو مخلوق ، ولا تناقض لأن الوقت يوجد مع العالم ، وذلك لأنه لا وجود لم يكن في العالم موجوداً ، طالما أن الوقت موجود مع وجود العالم[565] .

---

(562) Maimonides: Guide..... Part 11.Ch XVI) ثم هو يحاول أن يثبت أن العالم مخلوق من عدم ، بعد أن رفض أدلة المتكلمين . وقال أنها ضعيفة في الفصول المشار إليها ، وذلك في الفصول اللاحقة له (Ch. VII, XVIII, XIX) وفي الفصل السابق (XV) يبين أن أرسطو لم يبرهن على قدم العالم ص 176 ، وهو أميل للقول أن القول بالعدم أكثر قبولا فلسفيا أيضا (X.X) ص 184 ، فما بعد من القسم الثاني .

(563) يراجع القارئ مصادرنا السابقة عن كانت ، في مواضع منها

(564) ما نقلناه عن توما هو بحسب تخليص مادة زمان في الكتب العالمية الكبرى ، الأفكار العالمية المشار إليه مراراً في هذا البحث (Great Ideas) وهو ملخص عن كتاب توما : الخلاصة اللاهوتية ، انظر حواشي البحث السابق . وسنعود إلى تخليص آرائه ملخصة من " الخلاصة اللاهوتية" خارج هذا البحث في كتاب مستقل .

(565) Henry: God....op. cit. p. 189

(566) جان فال ، السابق ، ص 24

والنقطة الثانية التي نريد أن نختم بها البحث هي تقييم جان فال للفكر القديم عن الزمان مقارناً بالحديث : يقول : ليس للزمان عند الأقدمين أية أهمية ، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان ، والزمان عندهم له أهمية سالبة ، وهو في ذاته تدهور وانحطاط ، الحقيقة في الماضي أو الماضي الأزلي[566] دون نظر إلى الزمان . ومع أن الفيزيائية فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أن صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف فيزيائيا وكنظام دوري يبين اتجاه الحركة بين المتقدم[567] والمتأخر ، ومع أنه مع أوغسطين[568] ظهرت مشكلات الزمان ، إلا أنه مع ذلك لم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية في الفلسفة[569] إلا فيما بعد ، وهو أمر واضح حتى عند ديكارت واسبينوزا ، ولكن في العصور الحديثة أو لنقل المعاصرة على وجه التحديد اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت الفكر الإنساني منذ عهد أرسطو إلى عهد كانت ، وما بقي كشيء في ذاته وهو شيء تمكن من معرفته في ذاته ، هو التغير فحسب ، فالتغير والزمان قد أصبحا يعنيان الواقع بمعناه الحقيقي . نعم هناك زمان مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذي يدركه العلم وتدركه البداهة ولكنه ليس ذاته هو الواقع الحقيقي ، الواقع الحقيقي بمعنى أصح هو الأشياء أو الأحداث ، كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان ، كما كان الحال في الماضي . واختفاء هذا الانفصال لا يرجع إلى تحول الزمان إلى مكان- كما جاء في نقد برجسون إنما يرجع إلى توثق وحدتيهما في كل[570] بقتضيها سوياً . وعلى الرغم من دراسة القدامى حتى أوغسطين لمشكلات الزمان فإنها لم تتسم بالوضوح إلا عند الفلاسفة المحدثين ، واعتبر هذا الاهتمام بالزمان من النزعات التي يتميز بها[571] العصر الحديث .

ونضيف نحن ، أن مشكلة الزمان عند الأقدمين ، اتسمت عموما - عدا أرسطو إلى حد ما وبعض خلص أتباعه - بالأبعاد اللاهوتية ، وأصبحت جزءاً من الموقف اللاهوتي ، ولم تبحث في حد ذاتها ، ومع ذلك فيمكن القول أن موقف من قال بقدم الزمان ومساوقته للمادة والحركة ، هو أقرب إلى روح العلم والنظرة الحديثة من موقف المتكلمين ومن يقول بحدوث الزمان أو بإنكاره أو بأنه أمر اعتباري .

(567)كذلك ص 153

(568) كذلك ص 153

(569) كذلك ص 154

(570) كذلك ص 158

(571) كذلك ص 162 فما بعد

ملحـــق (1)

فكرة الزمان عند أبي العلاء المعري

ورد في رسالة ابن القارح في معرض تعليقه على قول المتنبي :

أذم إلى هـذا الـزمـــــــان أهيـلـه فـأعلمـهم فـدم وأحـزمـهم وغـد

لا ولا يجب أن يشكو عاقلاً ناطقاً إلى غير عاقل ولا ناطق إذ الزمان حركات الفلك ، إلا أن يكون ممن يعتقد أن الأفلاك تعقل وتعلم وتفهم وتدري بمواقع أفعالها بمقصود وإرادات ، ويحمله هذا الاعتقاد ، على أن يقرب لها القرابين ويدخن الدخن فيكون مناقضاً لقوله :

فـتـبـاً لدين عـبـيـد النجـوم ومن يدعي أنهـــا تعـــــقِلُ[1]

وعلّق أبو العلاء كما يلي :

«وأما شكيته أهل الزمان إليه ، فإنه سلك في ذلك منهاج المتقدمين وقد كثر المقال في ذم الدهر حتى جاء (في الحديث) : لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر . وقد عرف معنى هذا الكلام وأن باطنه ليس كظاهره ، إذ كان الأنبياء عليهم السلام - لم يذهب أحد منهم إلى أن الدهر هو الخالق ولا المعبود . وقد جاء في (الكتاب الكريم) : وما يهلكنا إلاّ الدهر . وقول بعض الناس : الزمان حركة الفلك : لفظ لا حقيقة له . وفي كتاب سيبويه[2] ما يدل على أن الزمان عنده مضيّ الليل والنهار . وقد تُغلّق عليه في هذه العبارة .

وقد حددته حداً ما أجدره أن يكون قد سبق إليه إلا أني لم أسمعه وهو أن يقال الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات ، وهو في ذلك ضد المكان ، لأن أقل جزء منه لا يمكن

(1) أبو العلاء المعري : رسالة الغفران . تحقيق بنت الشاطئ . دار المعارف مصر ، 1963 ص 28-29 .

(2) تشير بنت الشاطئ إلى كتاب سيبويه في النحو ، ص 162 .

أن يشتمل على شيء كما تشتمل عليه الظروف ، فأما الكون فلا بد من تشبثه بما قل وكثر . والذين قالوا «وما يهلكنا إلا الدهر» وغير ذلك من المقال ، مثل البيت المنسوب إلى «الأخطل» وذكره «حبيب بن أوس» لشمعلة التغلبي وهو :

فإن أمير المؤمنين وفِعلَهُ ... وكذاك فرق بيننا الدهر

وقول الآخر :

الدهر لأم بين الفتنا ... فلما انقضى ما بيننا سَكَنَ الدهر

وقول أبي صخر :

عجبت لسعي الدهر بيني وبينها ... لكالدهر لا عار بما فعل الدهر

لم يُدَّعَ أن أحداً منهم كان يقرب للأفلاك القرابين ولا يزعم[1] أنها تفعل ، وإنما ذلك شيء يتوارثه الأمم في زمان بعد زمان . . الخ "

وعند مقارنتي لهذه النصوص مع تحقيق كيلاني لرسالة الغفران ، وجدت كيلاني يعطي معلومات وتعليقات ، أرى إيرادها للفائدة ، وللأمانة العلمية ، قبل إيرادي لأشعار أبي العلاء من لزومياته ، يقول كيلاني : معلقاً على تعريف أبي العلاء السابق :

«وهذا التعريف -هو في اعتقادنا- أدق تعريف فلسفي صحيح عرفناه للزمن ، وقد ذكره أبو العلاء في لزومياته فقال :

وأيسر كون تحته كل عَالمِ

ومضى في فكرته في عجز هذا البيت فبين سرعة الزمان فقال :

ولا تدرك الأكوان جرد صلادم

ثم قسم الأزمان في البيتين التاليين من هذه القصيدة إلى ماض اندثر فاستحالت عودته ومستقبل آت سيندثر بعد حين فقال :

إذا هي مرت لم تعد ووراءها ... نظائر والأوقات ماض وقادم

فما آب منها -بعد ما غاب- غائب ... ولا يعدم الحين المحدد عادم

(1) رسالة الغفران -السابقة- طبعة بنت الشاطئ ، ص426 .

وقد ذكر شطر هذا الرأي في «سقط الزند» فقال :

أمسى الذي مرّ -على قربه- يعجز أهل الأرض عن رده

وقد ذكر العجز منها في بيته الآخر وهو قوله :

أرى الوقت يُفني أنفساً بفنائه ويمحو ، فما يبقى الحديث ولا الرسم

وهذا الرأي لا يناقض قوله في الدليل على قدم الزمان :

أرى زمنا تقادم غير فان فسبحان المهيمن ذي الكمال

وبين أن القادم من الزمان «المستقبل» مجهول لا يعرف إلا بعد مرور الزمن الذي يكشف الغطاء عن أسراره ، فقال :

الساع أتية الحوادث ، ما حوت لم يبد إلا بعد كشف غطائها

وقد ذكر هذا المعنى «يوب» الشاعر الإنجليزي ، بصيغة أخرى ، وترجمه الأستاذ العقاد وهو :

إنما الغيب كتاب صانه عن عيون الخلق رب العالمين

ليس يبدو منه للناس سوى صفحة الحاضر حيناً بعد حين

وكثيراً ما شبه أبو العلاء الزمان بالطائر . فمن ذلك قوله :

وما الوقت إلا طائر يقطع المدى فبادره - إذ كل النهى في بداره[1]

وقوله :

يبغي التشبث بالأوقات جائزها هيهات! ما الوقت إلا طائر طارا

ويورد كيلاني بعض أشعار أبي العلاء في الدهر ، بصدد كلام أبي العلاء السابق عن الدهر ، فيقول كامل كيلاني :

«أشعار أبي العلاء في الدهر كثيرة تملأ عدة صفحات من لزومياته ، فلنجتزئ هنا بالقليل منها عن الكثير ، لإظهار مناحي رأيه المتعددة في الدهر ، وإنما نسردها بلا تعليق رغبة في الإيجاز ، وهي قوله :

(1) كامل كيلاني في تحقيقه : رسالة الغفران . لأبي العلاء . مطبعة المعارف ج2 (بلا تأريخ) . حواشي ص 225-224 .

إن رابنا الدهر بأفعاله ... فكلنا بالدهر مرتاب

وقوله :

إذ قيل «غال الدهر شيئاً» فإنما ... يراد «إله الدهر» والدهر خادم

وقوله :

ولا عقل للدهر فيما أرى ... فكيف يعاتب إن أذنبا

وقوله :

فلو تكلم دهر كان شاكيهم ... كما تراهم على الإحسان يشكونه

وقوله :

صحبنا دهرنا دهرا ، وقدما ... رأى الفضلاء ألاّ يصحبوه

وغيظ بنوه منه ، وغيظ منهم ... فعذب ساكنيه وعذبوه

ومن عاداته في كل جيل ... غداه أن يقل مهذبوه

أساء بجهله أدباً عليهم ... فهل من حيله فيؤدبوه

وما يخشى الوعيد فيوعدوه ... ولا يرعى العتاب فيعتبوه

وقوله :

إن خرف الدهر فهو شيخ ... يحق بالهتر والزمانه

أضحى سليما بغير داء ... لم تبد في شخصه ضمانه

أعجم قد بيّن الرزايا ... أو جعل الشر ترجمانه

وقوله :

ويا دهر لحاك الله ... ما هنأت فرحانك !

وقوله :

حلف الدهر جاهداً وهو بر - إذا حلف

ليبتن كل عقد إذا نظمه ائتلف[1]

وإذا تركنا رسالة الغفران والتعليقات السابقة عليها ، نجد أن أوسع تعامل مع فكرة الزمان - حسب علمي- عند أبي العلاء ، نجده في كتاب «فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره»[2] .

ونجد بعض الآراء والأحكام الصحيحة ، ولكن بعض المقارنات التي يجريها الكاتب تبدو غير قاطعة وتحتمل أحكاماً مختلفة .

يبدأ الكاتب بإيراد تعريف أبي العلاء للزمان في رسالة الغفران ، الزمان شيء أقل جزء منه . . . الخ كما أوردناه سابقاً .

ويورد الكاتب بعض أبيات من اللزوميات تؤيد هذا التعريف وتشرحه :

وأيسر كون تحته كل عالم ولا تدرك الأكوان جُرُد صلادم

إذا هي مرت لم تعد ووراءها نظائر والأوقات ماض وقادم

فما أن منها بعد ما غاب غائب ولا يعدم الحين المجدد عادم[3]

وكذلك :

مكان ودهراً حرزاً كل مدرك وما لها لون يحس ولا حجم

وليس لنا علم بسر إلهنا فهل عَلِمته الشمس أو شعر النجم[4]

(1) كامل كيلاني - السابق- حاشية على ص 223 .

(2) حامد عبد القادر : فلسفة أبي العلاء مستقاة من شعره . لجنة البيان العربي القاهرة 1950 ، الفصل الحادي عشر : الزمان والمكان ص 104-108 .

(3) إشارة الكاتب إلى اللزوميات ص 261-1 . مطبعة المحروسة ج 1 سنة 1891 وجزء سنة 1895 ، وما سنورده من أشعار فيما بعد ذ بنقلنا - فهو من طبعة أخرى ، فاقتضى التنويه .

(4) كذلك - إشارة الكاتب ، ج1 ، ص 252 .

ويقول الكاتب بعد هذا ما نصّه :

«تستطيع أن تستخلص من هذه النصوص أن أبا العلاء يرى أن الزمان والمكان من الأمور المعنوية التي لا يمكن إدراكها بالحس ، إذ أن كلاً منهما كون محض أو وجود مطلق وليس الزمان هو حركة الأفلاك ؛ إذ أن الأفلاك في رأيه من الأشياء التي يحرزها أو يشتمل عليها الزمان الذي أقل جزء منه يشتمل على جميع المدركات . والعقل يحكم بأن مرتبة الأفلاك في الوجود أقل من مرتبة الزمان . وليست حركة الأفلاك مقسمة للزمان ، شأنها في شأن مضي الليل والنهار ولعمري أن تعريف المعري للزمان تعريف معقول مقبول ؛ لا يجد العقل غضاضة في إساغته . فمن ذا الذي لا يفهم أن أيسر جزء من الزمن وأقل لحظة من لحظاته يصحبها وجود جميع الكائنات المدركات؟ وقد زاد المعري هذا المعنى وضوحاً بقوله :

الساعة آنية الحوادث ما حوت ... لم يبد إلا بعد كشف غطائها

فالزمن الذي يعبر عنه المعري بالساع بمثابة إناء يحوي جميع الحوادث ما مضى منها وما هو آت . أما من مضى فقد عرف أمره ، وأما ما هو آت فلا يعلم إلا إذا كشف عنه الغطاء .

ويحدد أبو العلاء بين الزمان والمكان بقوله : « إن أقل جزء من المكان لا يمكن أن يشتمل على شيء كما اشتمل عليه الظروف . وهذا أيضا معقول مقبول ، إذ إن المكان فراغ أو فضاء ، فإذ فرضنا أنك قسمته وما زلت تقسمه حتى وصلت بالتقسيم إلى اقل جزء ، وهو الجزء الذي لا يمكن تقسيمه ، فإنك لا تستطيع أن تتصور أن هذا الجزء الذي لا يتجزأ من الفضاء يمكن أن يحوي شيئا من الأشياء التي تحويها الظروف أو الأواني .

ويفرّق المعري بين الزمان والمكان من جهة أخرى فيقول :

أما المكان فشابت لا ينطوي ... لكن زمانك ذاهب لا يشبت

وذلك أيضاً مفهوم لا يشك فيه أحد ، إذ أن المكان هو الفضاء أو الفراغ الذي يحوي الكائنات وهو ثابت ، أما الزمان فسائر في طريقه ، منه ما مضى ومنه ما هو آت كما قلت من قبل . وإلى هذا المضي نفسه يشير أبو العلاء بقوله :

أرى الخلق في أمرين ماض ومقبلٍ ... وظرفين ظرفي مدة ومكان[1]

(1) حامد عبد القادر -السابق- ص 104-105 ، والأشعار التي يوردها عن اللزوميات - طبعة المحروسة ج1 ، ص67 , 169 .

ثم ينتقل الكاتب إلى رأي أبي العلاء في قدم أو حدوث الزمان فيقرر ان الزمان في رأي شاعرنا أزلي أبدي لا بداية ولا نهاية لوجوده ، فهو يقول[1] :

أرى زمناً تقادم غير فان ... فسبحان المهيمن ذي الكمال

ويقول :

قدم الزمان وعمره إن قسته ... فلديه أعمار النسور قصار

ويقول :

ولو طار جبريلٌ بقية عمره ... عن الدهر ، ما استطاع الخروج من الدهر

وقد يؤخذ من قوله :

خالق لا يشك فيه قديم ... وزمان عن الأنام تقادم

جائز أن يكون آدم هذا ... قبله آدم على أثر آدم

وان قدم الزمان منسوب إلى الأنام أو الناس ، ولعله قال ذلك ليدفع عن نفسه تهمة من يتهمونه بأنه يجعل قدم الزمان كقدم الباري وإذا وضعنا قوله :

جائز أن يكون آدم هذا ... قبله آدم على إثر آدم

بجانب قوله :

قال قوم ولا أدين بما قا ... لوه إن ابن آدم كابن عرس

جهل الناس ما أبوه على الدهـ ... ـر ولكنه مسمى بحرس

ساغ لنا أن نستنبط أن أبا العلاء يميل إلى القول بقدم النوع الإنساني ، ففي البيت الأول لا يستبعد الشاعر وجود أوادم لا عدد لها من قبل آدم المعروف وفي البيتين الأخيرين يقول إن آدم هو الدهر الذي قطع بقدمه[2] .

---

(1) حامد عبد القادر ذ السابق ص 105 ويشير إلى اللزوميات ج2 ص 368 طبعة المحروسة .

(2) حامد عبد القادر ذ السابق ص 105-106 ، والأبيات التي يوردها من اللزوميات (طبعة المحروسة) ج1 ص 330 ، ص 372 و ج2 ص 227-326

ثم يرى الكاتب أن آراء أبي العلاء هذه مشابهة للفلسفة الفيثاغورية الطبيعية التي يعتبر ابن زكريا الرازي أشهر مذيعيها[1] .

والحق أن الأشعار السابقة كلها لا تقطع بهذا قطعاً كاملا كما تحتمل موقف من يرى أن الزمان هو الليل والنهار أو مقدار حركة الكواكب ، ولا تخرج عن التصور العام عن تصرّم الزمان وانقضائه وعدم اجتماعه ، وأنه لا بداية ولا نهاية له ، وكل هذه نقاط أقرب إلى تصور أرسطو منه إلى تصور أفلاطون وأفلوطين ، اللذين يعتبران الزمان المطلق أو الأزلية ، ثباتاً وديمومة في الثبات ، لا حركة أو استمرارية في الحركة ، كما لا تنقضي أجزاؤها أي الأزلية ، لأنها لا أجزاء لها ، لأنها لا تتغير وليس لها ماض أو حاضر أو مستقبل ، وقد رأينا أن تصور المعري للزمان هو عكس هذا تماماً لأنه يعتبر الزمان غير ثابت ، وأجزاؤه ماض وحاضر ومستقبل وكله في تقدم وتغير وفناء . وهذا لا يتعارض مع قول أبي العلاء بلا نهاية الزمان في الطرفين الماضي والمستقبل ، طالما أن الأشياء هي الأخرى أزلية ، آدم قبل آدم على ما لا نهاية . وهذا التصور الأخير يتلاءم مع قول أرسطو بأزلية الأجناس والأنواع ، ومحدودية الأفراد الزمانية فقط .

وهذا يسلمنا إلى نتيجة أخرى نخالف بها الكاتب ، وهي أن الزمان حسب هذه الأشعار وما سنورده بعد قليل ما هو إلا مقدار أو مظهر لحركة الموجودات ، وبالتالي فهو عنده ذو وجود موضوعي ، أو عرض لوجود موضوعي ، وبالتالي فهو ليس من الأمور المعنوية التي لا يمكن إدراكها بالحس ، " وإن كلا من الزمان والمكان كون محض أو وجود مطلق" على حد تعبير الكاتب المتقدم .

إن عدم إدراك الحواس لشيء ما ، لا يدل على انه وجود محض أو أنه أمر معنوي ، ذلك إن بإمكان العقل إدراكه وفهمه من اعتبارات حسية تقدمها الحواس بشكل غير مباشر ، فإذا كان الكاتب يريد من قوله هذا إن الزمان عند المعري تصور ذاتي فقط ، وليس له وجود موضوعي ، إذ أنه أي الزمان أحد القدماء الخمسة ، على نمط ما نجد عند ابن زكريا الرازي ، فنحن نخالفه في كل الاستنتاجين ، أيا منهما قصد ، لأن المعري واكرر يتكلم عن الزمان كشيء موجود ، وله بعد استيعابي ، كما أنه في تغير وتبدل وله أجزاء ، ولكن لا تجتمع أجزاؤه الثلاثة معاً ، وليس في رأي معظم فلاسفتنا ، من أتباع أرسطو عن الزمان ، كثير عن هذا . وقد سبق أن أبنّا أن تصور أرسطو وأتباعه للزمان هو تصور موضوعي ، وهذا يصدق على تصور أفلاطون عن الزمان ، وليس عن

(2) كذلك ص 106 .

الأزلية ، ولا بد من هذا الاحتراس ، وكذلك هو رأي المتكلمين عموماً ، فكل هؤلاء ربطوا بين الجسم والحركة والزمان وجودا وعدما وهذا تصور يعطي للزمان صفة موضوعية ذاتية . وحتى الرازي يقول بزمان محدود هو مقدار حركة وبداية العالم المصنوع ، وغلط الكاتب أنه لا يقارن رأي المعري بفكرة الزمان المتحرك المحدود للرازي ، بل بالزمان المطلق الثابت الذي هو الدهر والسرمد الخ والذي هو مدة وجود القدماء الله والمادة الخ . هذه التخريجات ربما ترجع أن يكون أبو لعلاء أقرب إلى تصور معظم فلاسفتنا القائلين بربط الزمان بالحركة ، وبالمادة الأزلية وبالعالم الأزلي ، (راجع المذاهب في هذا الكتاب ، ومن الصعب أن نتكلم عن كل مذاهب الفلاسفة القدامى ، بحكم مشترك ، ولكن هنا يوجد حكم مشترك وهو ربطهم بين الزمان والحركة وتفريقهم بين الزمن والأزلية ذ كما سبق يشذّ عن ذلك من اعتبر الزمان مدة وجود موجود ما -أيا يكن- متحركاً أم ثابتاً .

والآن ، أقدم بين يدي القارئ ما جمعته من اشعار أبي العلاء عن الزمان ، بعضه ، ليس له دلالة كبيرة على تصور أو مفهوم عن الزمان ، بل هو أقرب إلى الحديث عن أحداث الحياة نفسها ومجريات الأشياء ، وبعض فيه تجديدات ومفاهيم فلسفية ما في ذلك شك .

وسأشير إلى ما أرى أن فيه معنى فلسفي خالص بحرف (ف) أمامه :

ف 1 :

الزمان لا يعود إلى الوراء بمعنى أنه حياة وحركة الأجسام نفسها!

وما من بعد مر الخمس عشرة من صبى ولا بعد مَر الأربعين صَبُاء[1]

(ص 41)

ف2 : الناس بنو الدهر (ص 46)

بني الدهر مهلاً إذا ذممت خصالكم .....

ف3 : الزمان أعجم فظّ :

ووحدت الزمان أعجمَ فظّاً وجبارٌ ، في حكمها ، العَجّماء[2]

(1) أبو العلاء المعري : لزوم ما لا يلزم . دار صادر . بيروت 1961 مجلد أول والشروح في حواشينا عن الملحق .

(2) جبار : تذهب هدراً ص 58 .

ف4 : الدهر لا ينتهي :

يقولون : إن الدهر قد حان موتُهُ ... ولم يبقَ في الأيام غيرُ ذَماء[1]

وقد كذبوا ما يعرفون انقضاءه ... فلا تسمعوا من كاذب الزعماء

والمقصود هنا لا تناهي الزمان ، ولا تناهي محتوياته التي هي الأشياء والخلائق .

ف5 :

الساع آنية الحوادث ما حوت ... لم يبد إلا بعد كشف غطائها

وكأنما هذا الزمان قصيدة ... ما اضطر شاعرها إلى إبطائها

ليست لياليه ، محسنة كائن ... وصفت بسرعتها ولا ابطائها[2]

ف6 :

والدهر يشتف أخلاءه ... كأنما ذلك منه اشتفاء

ص 71

ف 7 : الزمان باق- (والزمان هنا الأشياء أيضاً)

نزول كما زال أجدادنا ... ويبقى الزمان على ما نرى

نهار يضيء وليل يجيء ... ونجم يغور ونجم يُرى

ص 80

ف8 :الدهر بريء-

فما أذنب الدهر الذي أنت لائم ... ولكن بنو حواء جاروا وأذنبوا

ص 85

ف9 : كذلك -

ولا عقل للدهر ، فيما أرى ... فكيف يعاتبُ إن أذنبا

ص 138

ف10 : الساعات كالخيل (السلاهب) ولا عودة للماضي :

أرانا على الساعات فرسانَ غارة ... وهنّ بنا يجرين جري السلاهبِ

وما يزيد العيشَ إخلاق ملبسٍ ... تأسف نفسي ، لم تَطقْ ردّ ذاهبِ

ص 145

(1) ذماء : بقية الروح ص 56 .

(2) المحقق يغلط كثيرا في شرح هذه الأبيات ص 68 .

ف 11 : الدهر قديم عهده :

تقادم عهد الدهر ، حتى كأنما ... نجوم الليالي شيب هذي الغياهب
ص 148

ف12 : المستقبل ينسخ الماضي :

الدهر ينسخ أولاه أواخرهُ ... فلا يُطيلَنْ بهذا اللوم إنصابي[1]

ف13 : الدهور تتغير (أي الأشياء) :

لا تأمنن من الدهور تغيراً ... حتى تكون ظباؤها كذئابها
ص 169

ف14 : المكان ثابت ، والزمان غير ثابت :

أما المكان ، فثابت لا ينطوي ... لكن زمانك ذاهب لا يثبتُ
ص 207

ف 15 : الزمان كأنه وهم لشدة زواله :

مناكب ساعاتي ركبت ، فابتغي ... لباناً وسيرُ الدهر لا يتلبث

نهار وليل عوقبا ، أنا فيهما ... كأني بخيطي باطلٍ أنشبثُ
ص 246

ف16 : الزمان قديم ، متحدد (سنه حدث) (على عكس تفسير الشارح للزوميات الذي يرى أن حدث هنا بمعنى الحوادث وهو خطأ) ص247

أعجب بدهرك أولاهُ وآخره ... إن الزمان قديمٌ سنه حَدَثُ

أودى رداه بأجيال ، فكم حُفِرتْ ... أحداثُ قوم ولمْ يحفر لَه جدثُ

ف 17 : أخلاقنا كزماننا ، والزمان مثل الليل والنهار ، وهما يأكلاننا كأسد :

إلا أن أخلاق الفتى كزمانه ... فمنهن بيض في العيون ، وسودُ

وتأكلنا أيامُنا ، فكأنما ... تمر بنا الساعات ، وهي أسود
ص 313

(1) إنصابي : أي تعبي .

ف18 :

عـرفت سـجـايا الدهر : إمـا شـروره فنقـد ، وأمـا خـيـره فـوعـود

ص 313

ف 19 : الزمان أو اليوم لا يعود :

أودع يـومي عـالماً أن مـثـله إذا مـرّ عن مـثلي ، فليس يعـود

ص 316

ف20 : الفرقدان يبيدان وكذلك بنات نعش : ص318

ف21 : قبل وبعد سرطان الموجودات والأمم :

شـرور الدهر أكـثـر من بنيـه فـقـبلٌ ، سطت على أم ، وبعـد

ص 335

ف22 : الغد يوجد الأمس ، ولكن لا يصير الأمس غداً :

غـدي سـيُـوجـدُ أمـسي لا ينازعني في ذاك خَلْقٌ ، وأمسي لا يصير غدي

ف23 : للساعات أجنحة ص 417

ف24 : الدهر كأنه خرف ، ويا ليتنا كالبدر يعود هلالا كلما فني الشهر ص 415

ف25 : قدم الدهر مثل الربع (الأرض) :

الدهر كـالربع لم يكلم بحـالتـه هل عند ذي الدار ، من سكانها ، خبر؟

ص 430

وسـوف يقـدم ، حـتى يَسـتَـسِـرُّ به سنا النهـارِ ، ويفني شـرقـه الكبـر[1]

ف 26 : الزمان منه تتألف الشهور ، وهو سرّ :

لـهـفـي عـلـى لـيـلـة ويـوم تألفت منهـمـا الشـهـور

وألفـيـا عنصـري زمـان لـيـس لأسـراره ظهـور

ف27 : هوان الأشياء إذ لا بقاء :

وإذا الفـتـى لحظ الزمـان بعـيـنه هان الشـقـاءُ عليـه والإعـسـار

(1) يستسر : أي يستتر

ف29 : الزمان قديم :

قدم الزمان ، وعمره إن قستَهُ ... فلديه أعمار النسور قصار

ص 430

ص 452

ف30 : الزمان أجزاؤه مقتضية لا تمكث :

أجزاء دهر ينقضين ، ولم يكن ... بيني وبين جميعهن جوار

يمضي ، كإيماض للبروق ، وما لها ... مكث ، فيسمَعَ أو يقال حوار[1]

ص 460

ف31 : الدهر طويل ، ولا يجوز على الله التقدير بالزمان :

لما تبينت طول الدهر ، طال به ... فكري فاشعر هذي النفسَ أقصارا

واللّه أكبرُ ، لا يدنو القياس له ... ولا يجوز عليه كان أو صارا

ص 505

ف 32 : الأيام خيول فوارس وركاب سفر ص 553

ف33 : الزمان النفسي :

ما بال هذا الليل طَال ، وقَدْ يُرى ... متقاصراً عن جلسة السُّمار

ص 579

ف33 : الزمان لا يهرم :

بلغ الفتى هرماً ، فَظَنَّ زمانَهُ ... هَرِماً ، وذمّ تقادم الأعصار

ص 580

ف34 : الزمان وأهله سراب :

لا تسخرن فما الزمان وأَهلُه ... إلا سرابُ تنوفة مسخار

ص 590

ف35 : الزمان له خيول تغور ص 618

ف36 : ما له أولٌ فله آخر وبالعكس (مثل أرسطو)

وآخر الدهر يُلفى مثل أوله ... والصدر يأتي على مقداره العَجزُ

---

(1) يمضي : هكذا أثبتها المحقق ، والأنسب : تمضي

(ج2) من اللزوميات

وفي الجزء الثاني من اللزوميات التقطنا ما يلي :

ف37 : الليل والنهار لا يهرمان :

إن الجديدين ما رثا وما خَلُقا ... ولمْ يدوما على نُعمى ولا بوس

قد أنذرا المنذرين ، الحتفَ ، وافترسا الـ ... ـفرْسانَ واقتبسا نيران قابوس

ص 52

ف38 : لا يعاد لنا نشر أو حشر

يحطمنا ريبُ الزمان ، كأننا ... زجاج ولكن لا يعاد له سبكُ

ف39 : الأصل هو الظلمة والنور محدث (مثل التوراة) .

يرى الفكر أن النور ، في الدهر ، مُحْدثٌ ... وما عنصر الأوقاتِ ، إلا حلوكها

ص 218

ف40 : الزمان لا يتوقف أو يسكن :

ركب الأنام ، من الزمان ، مطية ... ليست كما اعتاد الركائبُ تبرك

ص 223

ف41 :

والدهر شاعر آفات يفوه بها ... للناس ، يُفكر تارات ، ويرتجل

ص 226

ف42 : السخرية من القول بأن الله ليس في زمان أو مكان :

قلتم : لنا خالق حكيم ... قلنا : صدقتم كذا نقولُ

زعمتموه بلا مكان ... ولا زمان ، إلا فقولوا

هذا كلام له خبيئ ... معناه ليست لنا عقول

ص 270

ف43 : الليل والنهار نمتطيهما مسرعين ، ونحن نملى :

غدونا سائرين على وخاز ... صحاةً ، مثل شراب ثمال

ص 341

على الفرسين ، لا فرسي رهان ... أو الجملين ، ليسا كالجمال[1]

(1) ليسا فرسي رهان : لأنهما دائما لا هدف لهما ولا نهاية (حسام) .

ف44 : الدهر (آنات) أكوان سريعة متماثلة :

والدهر أكـــوان ، تمر ســـريعـــة ويكون آخـــرها نظيـــر الأول

ويؤلف الوقت المديد قـــصـــاره حـــتى يُعَـــدّ من الزمـــان الأطول

ص 349

(أفهم من هذا أن الدورة اليومية تؤلف الوقت الطويل . أو أن المديد ، أو المحرّك أكوانها (أو آناتها أو أجزاءها) القصيرة يكون منها الزمن) .

ف45 : المكان والدهر عصيّان على الإدراك المباشر

مكان ودهر أحـــرزا كل مـــدرك ومـــا لهـــمـــا لون يحس ولا حـــجم

ص 378

ف46 : الدهر زائل كالحلم :

وأشـــهـــد أن الدهر كـــالحلم زائل وأن أديم البـــــدر يبـلى ويحلم

ص 384

ف47 : الأيام إبل بلا زمام وخيل بلا شكائم

وأيامنا عـــيـــسٌ ، وليـس أزمـــةٌ عليـهـا ، وخـيل أغـفلتـهـا الشكائم

ص 388

ف48 : الدهر متجدد ، والآن الواحد (الكون) من الزمان يشمل كل شيء . ولا يلحق الآن الخيل السريعة ، وإذا مرت اجزاء الزمان لم تعد ويعقبها مثلها . والأوقات ماض ، ومستقبل وحاضر ، والحاضر متجدد ودائم التجدد .

إذا قـيل غـال الدهرُ شـيـئـاً ، فـإنما يـرادُ إله الـدهر ، والـدهرُ خـــادمُ

ومـولد هذه الشـمس أعـيـاك حـدُّهُ وخَـيِّـر لبـبٌ أنه مـتـقـادم

وأيســرُ كـــونٍ تحـتـهُ كلُّ عـالمٍ ولا يُدرك الأكـوانَ جُـردٌ صـلادم[1]

إذ هي مـــرّت لم تَـعُـــدْ ، ووراءَها نظائرُ ، والأوقـــاتُ مـاض وقـادم

فـما آب منها ، بعد ما غاب ، غائبٌ ولا يَعَـــدَمُ الحين المجـــدّدَ عـــادم

ص 390

(1) جرد صلادم : خيل قصيرة الشعر شديدة الحافر

ف49 : النور محدث والظلمة أصل :

النور في حكم الخواطر ، محدث ... والأصل فيه هو الزمان المظلم[1]
ص 405

ف50 : العالم محدث :

وليس اعتقادي خلودُ النجوم ... ولا مذهبي قدمُ العالم
ص 478

ف51 : العالم قدم ، ولا تناهي الآدميون :

خالق لا شك فيه ، قديمٌ ... وزمان ، على الأنام ، تقادم

جائزٌ أن يكون آدمُ ، هذا ، ... قبله آدمٌ على إثر آدم
ص 488

ف52 : الزمان ظرف مع المكان للناس والبلاد :

والله صير للبلاد وأهلها ... ظرفين : وقتاً ذاهباً ، ومكانا

والدهر لا يدري بمن هو كائن ... فيه ، فكيف يلامُ فيما كانا
ص 530

ف53 : الليل والنهار متعاقبان لا يرجعان :

هما الفتيان استويا بتعاقب ... وما لهما لب ، فكيف يشطّان

إذا مضيا لم يرجعا ، وتلاهما ... نظيران ، بالمستودعات ، يُلطّان[2]
ص 538

ف54 : الخلق في ماض ومقبل ، وظرفي زمان ومكان

أرى الخلق في أمرين : ماضٍ ومقبلٍ ... وظرفين : ظرفي مدة ومكانِ
ص 505

ف55 : شمسنا وقمرنا شمس وقمر آدم ، والليل والنهار متواصلان ، وهما لا يعلمان ، بل هما طائران خفيفا الحركة ، ومهران (طرفان) لا يلحقهما لاحق .

شمس وبدر أنارا في ضحى ودجى ... لآدم ، وهما لا ريب هذانِ

والليل والصبح ما أنجذت حبالُهما ... وكل حَبل على عَمدٍ يَجُذّان

إن الجديدين ما ظَنّا وما عَلِما ... بل طائران على جَدٍّ أخدّان

(1) في الأص : هو الزمان
(2) لطّ الشيء : ألزمه

طرفـــان للآن مـــا بُذّا ولا لُحِـــقـــا ولم يزالا ، بمقـــــدار ، يَبُـــذّان[1]

ص 555

ف56 : الوقت يفني الوقت والآن يفني الآن

واقـــصـــر الوقت كـــونٌ ثم يَنظِمُـــهُ حكمُ القـديمِ ، فـيـفنيـه بأكـوان

ص 477

ف57 : الكون (الآن) من الوقت يسع كل شيء ، والتالي يبدل الماضي :

كـأن أكـوان أعـمـار ، نعـيشُ بهـا خـيلٌ يُبـدّلُ مـاضـيـهـا بتـاليـهـا

فـعـدُّها يحـمِلُ الأشـيـاء قـاطبـةً كلمـحـة العين ، ثم الوضعُ واليـهـا

ص 477

(1) الأخذ : الخفيف الحركة

والطرف : المهر

وبذان : يأخذان

ملحق رقم (2)

تصور الزمان في المقابسات نصوص وتخريجات

لا يوجد في الامتاع شيء مهم أو مفيد في تصور التوحيدي أو مَنْ يتكلم بلسانهم خصوصاً بلسان أبي سليمان السجستاني ، اللهم إلا فقرة بسيطة عن معنى الأول والآخر فيقول في الليلة التاسعة والعشرين : إن الإشارة في «الأول» إلى ما بدأ الله به من الإبداع والإبراز والتكوين . والإشارة في «الآخر» إلى المصير إليه في العاقبة . ويرى أن الله خلق العالم لأنه كان محجباً فكان العالم ليكون لسانُ الآثار داعياً إلى معرفته [1] .

ولكن في المقابسات نجد جملة من النصوص أقدمها حسب أهميتها ، مقرونة ، بتصفية موقف واضح ما أمكن . وابتداء ، نقول أن هذا الموقف هو موقف أبي سليمان المنطقي السجستاني (محمد بن طاهر بن بهرام) المتوفى سنة 391هـ (1001م) ، وكلام الأخير ، بنقل التوحيدي ، وطابع التذكر ، والانطباعات واضح فيه ، بمعنى أن التوحيدي ، يشافه بكلام استاذه ، لأن هناك كتاباً للأستاذ يشرحه التلميذ أو ينقل عنه ، ومعظم المنقول جمل موقف محدد واضح منها ؛ وإذا كان الأمر ممكناً بالنسبة لاستخلاص موقف السجستاني الفلسفي بخطوطه العريضة ، كما فعل البعض ، مثلاً محمد توفيق حسين في مقدمته للمقابسات[2] . فإن المهمة تصبح صعبة إذا أراد الباحث استخلاص رأي التوحيدي أو السجستاني في المسائل الجزئية مثل : الزمان ، المكان ، إلخ .

---

(1) التوحيدي : الامتاع والمؤانسة . تصحيح أحمد أمين وأحمد الزين . القاهرة 1939 ، (ثلاثة أجزاء) ج2 . ص 190 .

(2) التوحيدي : المقابسات : حققه وقدم له محمد توفيق حكيم . مطبعة الإرشاد . بغداد 1970 ، المقدمة ص 29-47 ، ولم نجد شيئاً فيها عن الزمان .

ومع ذلك فلا بأس من المحاولة .

النصوص المهم منها مطبوع بالأسود

1- النص الأول :

«أملي عليّ أبو سليمان فقال : الدهر هو إشارة إلى امتداد وجود ذات من الذوات . وهو ينقسم قسمين . أحدهما مطلق . والآخر بشرط . من قبل ان (182) الذات إما أن تكون موجودة وجود إطلاق بالحقيقة من غير أن تقترن ببداية ونهاية . وإما أن تكون متناهية . فالدهر إذا فهم منه امتداد وجود ذات لا ابتداء لها ولا انتهاء . فهو الدهر المطلق . وإذا فهم منه امتداد وجود ذات ذي نهاية يكون الدهر الذي بالإضافة والشرط . مثال ذلك : أنا نقول : أن فلاناً دهره كان يفعل كذا وكذا . وكنت أفعل الدهر ذا وكذا . وأما المثال الأول بالإطلاق فهو الذي يرجع منه إلى الذات التي هي أقدم الذوات . وأتمها . وأمدها . وأمدها إلى غير نهاية ومن غير بداية . والزمان عدد حركة الفلك المشرقي بالتقديم والتأخير .

«قال : وصف الناس من قال : أنه مدة تعدها الحركة . وهذا الحد يوهم أن الحركات كالمكيال للمعنى المفهوم من اسم الدهر وإنما الحركة . وليس هذا معنى (الزمان)[1] على الحقيقة . فوجوده إنما هو في عدد الحركة . ومعدوده ليس هو الدهر . فالأشياء الحادثة على ضربين : منها ما هو جار مع الدهر ، ويتعلق في وجوده بالذات الأولى . وتلك لا يلزمها التناهي والقبل والبعد التي من قبل الزمان ، بل التي من قبل المعنى الذي يتعلق بالتصور والإضافة إلى وجود الذات الأولى[2] . والضرب الثاني ، الحادث في الزمان ، وهذا محصور بين طرفين : بقبل وبعد . وإذا حقق النظر فيه رجع إلى فعل وانفعال وبالجملة إلى (الحركة)[3] من الحركات ، إما كون ، وإما فساد ، وإما نقلة ، وإما استحالة ، وإما نمو ، وإما اضمحلال ، من غير أن يتعلق بوجود ذات من الذوات»[4] .

---

(1) في نسخة محمد توفيق حسين : الدهر بدلاً من الزمان ، والصحيح ما وضعته ، بدلالة تعريف يورده في مقابسة (91) ص 364 وستأتي ، وهو واضح من سياق الكلام كله ، وهو ما اختاره بصواب محقق «المقابسات» - قبل محمد توفيق حسين . يحيى حسن السندوبي ، طبعة القاهرة 1929 . ص 279 .

(2) هذا ما يسمى «الحدوث بالذات» عند الفارابي وابن سينا الخ ، حوار القسم الأول . الفصل الأول والثاني .

(3) في الأصل سواء عند حسين أو السندوبي : حركات بدلاً من حركة .

(4) المقابسات : تحقيق محمد توفيق حكيم . مقابسة 73 ، ص 301-302 والسندوبي ص 279 .

وهذا أهم نص جامع ، وإلى حد ما واضح في معنى الزمان والدهر ، وواضح هنا أنه يتابع أبا بكر محمد بن زكريا الرازي ، أو لنقل أنه يشبه رأي الأخير في الزمان المطلق والمحدود . فكلاهما يتحدث عن زمان أو مدة لشيء أو أشياء لا تتغير وأزلية وهو الدهر

المطلق أو الزمان المطلق والثاني ، هو ذو بداية ونهاية لأنه مقياس حركات العالم الذي هو الآخر حادث بالزمان -عند الرازي- ويسميه الزمان المحصور ؛ وربما كان كذلك عند السجستاني والتوحيدي . المهم أن الزمان المحدود مرتبط بالحركة لا بالثبات . وهذا مبرر وضعنا كلمة زمان بدلاً من الدهر ، في النص أعلاه . حيث يقول السجستاني بعد ذلك مباشرة : «فوجودة - أي الزمان- إنما هو في عدد الحركة ، ومعدوده ليس هو الدهر ، وإنما هو الحركة» .

والظاهر أن السجستاني يأخذ تعريف أرسطي للزمان وهو : الزمان عدد حركة الفلك المشرقي بالتقديم والتأخير» . انظر النص السابق . والفلك المشرقي أي فلك الكل الذي يكوّن حركة الليل والنهار ، والدليل على ذلك أنه يرفض بعد ذلك مباشرة التعريف الأفلوطيني المحدث من أن الزمان هو «مداه تعدها الحركة» . ولماذا يرفضه لأنه يجعل الدهر مرتبطاً بالحركة . بينما هو مرتبط بالثبات . بالأزلية . (راجع معنى الأزلية وفرقها عن الزمان عند أفلاطون وأفلوطين ، في كلامنا عنهما في متون كتابنا هذا) .

أن هذا الربط بين الزمان والحركة والجرم ، وفرق الزمان عن الدهر أو الأزلية ، أو الزمان المعلق الذي هو مدة وجود الله وما لا يتغير أو في زمان ، أقول أن هذا الربط ، وهذا التفريق يمكن أن يفتح كل الاحتمالات في نسبة رأي السجستاني إلى القدماء . فهذا التفريق جد واضح عند أفلاطون وأفلوطين ، وأرسطو ، وسائر اتباعهم من فلاسفتنا ، فأرسطو يربط الزمان بالعالم المتحرك وبالحركة ، ويقول بقدم الجميع . وأما الله عنده ففوق الزمان لأنه ثابت وأفلاطون - حسب تخريجاتنا- يربط الزمان بالحركة والمتحرك ، ويجعله موازياً للعالم المصنوع ، بداية ونهاية . وحتى - لو كان العالم المصنوع بلا بداية أو نهاية حسب بعض التخريجات ، فالزمان كذلك ، المهم في كلا التخريجين أن الزمان مظهر من مظاهر الحركة والمتحركات . بينما الدهر عنده أو الأزلية ، ليست زمانية ، إنها ثبات دائم .

2- النص الثاني :

«يقال ما الزمان؟ الجواب : مدة بعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء» [1]

هذا هو النص ، وقد أوردته ولي عليه ملاحظتان :

الأولى : أن هذا النص ، واضح أن المراد بمدة تعدها الحركة . . . الزمان وبذلك يمكن إصلاح النص الأول السابق ، وعليها أستندها في اختيار الزمان بدل الدهر هناك .

الثانية : أنه يرفض هذا التعريف في النص السابق .

3- النص الثالث :

من المقابسة السابعة والتسعين . وبعد أن يتكلم التوحيدي ، (وهذه المقابسة من جمعه وقراءاته) عن أمور منها وجودنا السابق في العالم العلوي قبل سقوط نفوسنا في حبال المادة والهيولي ، ومعنى علمنا هناك ، ولماذا نسينا عالمنا الأول يقول (وهذا كله كلام أفلاطوني - أفلوطيني- وكذلك عند الرازي الطبيب بوضوح) : يقول التوحيدي نقلاً عن أرسطو (والحق أنه أفلوطين) : «إنما صرنا لا نذكر ذلك العالم ، لأنا قبل أن نصير في هذا العالم لم نكن أصحاب ذكر ، وذلك أن الأشياء هناك ظاهرة حاضرة ، وليس هناك مستقبل ولا ماضي ، بل كلها حاضرة كحضورها الآن عندنا ، فلذلك لم نكن نحتاج إلى ذكر ، لأنّا لم نكّن من أبناء الزمان ، بل الزمان من أبنائنا ، لأنّا كنا في حيّز الدهر ، فليس هناك تذكر البتة ، وإنما يحتاج التذكر في الأشياء الزمانية ، التي تكون مرة ولا تكون مرة . . . . وقال : كل الأشياء التي لزمتنا في هذا العالم ، فإن خلافها يلزمنا في ذلك العالم ، وذلك أن الذي لزمنا ها هنا النماء والحس والروية ، ونحن هناك لا ننمى ، ولا نحس ، ولا نروي ، فلذلك لا نقدر على أن نذكر العالم لأنه واقع تحت التذكر . وكل شيء هناك إنما يعلم ولا يذكر ، لأن الأشياء هناك حاضرة بحال واحد ، ولم يكن وقت لم تكن ثم كانت ، لأن كان ويكون من باب الزمان (والزمان) أثر من آثار ذلك العالم . والأشياء التي في العالم العقلي دائمة لا تتغير ، ولا تستحيل عن حالها ، وهي أفضل وأكرم من الدوام ، لأن الدوام منها كان دواماً ، ولم تكن هي دائمة الدوام ، وليس الدوام غيرها ، بل هي الدوام . وذلك أن الصفة والموصوف هناك شيء واحد . . .»[2]

---

(1) المقابسات: حسين، مقابسة 91، ص 364

(2) المقابسات: حسين، مقابسة 97، ص 399-401.

والنص واضح ، وما ذكرته سابقاً عن التفريق بين الدهر والزمان واضح هناك ؛ على أن لي ملاحظة ، وهي أن يرجع القارئ إلى مذهب أفلوطين ، كما نقلناه وشرحناه ، وعالجناه عن كتاب «تساعيات» أفلوطين ، عند كلام أفلوطين عن الأزلية وفرقها عن الزمان ، وهل هي الاستمرار والدوام أم أن الدوام منها ؛ فسيجد أن كلام التوحيدي ، وبشكل غير واضح تأريخياً- يكاد ينقل من أفلوطين . وأقول غير واضح لأن هذا القسم لم يكن مترجماً من تساعيات أفلوطين ترجمة قديمة عباسية -حسب علمي- .

4- النص الرابع :

وهو في التفريق بين الزمان والمكان . يقول النص :

«قلت لأبي سليمان : كنا أمس في مجلس النسوي النحوي ، فجرى كلام في النحو ، فقال له الأندلسي : أيها الشيخ ، لم صار الظرف المخصوص بالزمان أكثر من الظرف المخصوص بالمكان؟ فسكت هنيهة ، ثم قال : لا أدري ؛ ليس هذا من النحو . النحو في هذا أن تعرف أن الظرف ظرفان : ظرف زمان ، وظرف مكان ، وتحصي أسماء هذا ، وتميزها من أسماء هذا ، وتقف على هذه المواضيع المخصوصية بهما ، والاعراب اللازم لهما وبهما .

فقال أبو سليمان : صدق أبو علي ، ولقد ظلمه الأندلسي ، من أين يعلم ذلك؟ وليس عليه في صناعته أن يبحث عنه ، لأن مبادئ كل صناعة مأخوذة من ناس آخرين قوّامين بها عالمين .

قلت : فلو أفدتنا فيه شيئاً ، فقال : الظرف الزماني ألطف ، لأن الزمان في الأول أيضاً ألطف من المكان ، والمكان أكثف من الزمان ، فكأن المكان من قبل الحس ، والزمان من قبل النفس ، وكأن الزمان من حد المحيط ، والمكان من حد المركز ، فوجد لهذا أن يكون تصرف الألطف أكثر من تصرف الأكثف ، وبحسب تصرفه تكون أسماء أحواله في تصرفه أكثر من ذلك . والزمان منسوب إلى حركات الفلك ، فجوهره شريف ، والمكان من جوهر (المحط)[1] فجوهره محطوط . والفلك أقرب إلى الأمور العالية ، فكذلك مرسومه الذي هو الزمان .

قال ومما يشهد أن (28ب) الزمان ألطف أنك تقول : زمان وحاضر وزمان ماض ، وزمان مستقبل ، هذا بالنظر الأول ، وقد أحس به كل إنسان ، وهو يزيد بالمنطق على هذه القسمة زيادة

(1) حسن محمد توفيق حسين : (المحيط) بدلاً من المحط ، وقد وضعت كلمة محط للأسباب المبينة بعد هذا النص .

بينة . ومن أجل تصرف الزمان في الوجوه الكثيرة استخرج يحيى بن عدي المنطقي من قول القائل : القائم غير القاعد ، وجوهاً تزيد على عشرين ألف بآلاف ، ورسالته في ذلك حاضرة .

ثم يقول : وأي نظر أشرف من نظر الفيلسوف الذي يرتقي من الأسفل فيجول في الوسائط ، ويبلغ العلو ، وربّما انحدر من العلو فخرق هذه الحجب كلها ، مبيناً عنها ، وعن جملتها ، وعن تفصيلها ، بمعرفة موزونة من العقل . .»[1] .

هذا هو النص في التفريق بين المكان والزمان ، وهو تفريق غامض ، ومتعلق بجزئيات العلم الطبيعي ومراتب الموجودات عند الفلسفة القديمة ، ابتداء بالمركز الذي هو الأرض صعوداً منها إلى الماء فالهواء فالنار فالأفلاك إلخ . والمحيط بالكل هو الفلك المحيط وهو نهاية العالم البطليموسي .

ومن هنا يتضح شيئان :

الأول : أن هذا التفريق دون تفريق أبي العلاء معقولية ، ووضوحاً ونوعياً أيضاً .

الثاني : أن التصويب الذي علمناه بإبدال كلمة (المحيط) بكلمة (المحط) ، (انظر الحاشية والنص اعلاه) هو أمر يقتضيه شرحنا هذا عن المركز والمحيط ، وبدلالة ما هو بالأسود مما سبق من النص المذكور . وخصوصاً قول النص : « وكان الزمان من حد المحيط والمكان من حد المركز» . كذلك فإن الفلك محيط ، والأفلاك شريفة ، -كما بعد ذلك- بسطرين ؛ فلا يمكن أن يكون المكان من جوهر المحاط ، أي الفلك ، وجوهره محطوط والنص هو قبل التعديل : «والزمان منسوب إلى حركات الفلك ، فجرهره شريف ، والمكان من جوهر (المحيط) فجوهره محطوط» .

وإذن فالصحيح هو تصويبنا وهو : «والمكان من جوهر (المحط) فجوهره محطوط .

هذا والمحط ، عند الفلسفة القديمة في علم الكون والفساد الجسم الطبيعي للأسفل أي المكاني الطبيعي للثقيل ، أي وسط العالم البطليموسي الذي هو الأرض بمعنى الجاف الثقيل وهو الصخور والتراب والمعادن الخ ، وليس الماء أو الهواء أو النار .

5- النص الخامس :

«قال يحي» بن عديّ : قول القائل العلة قبل المعلول ، لا مدخل للزمان فيه . وكذلك قول النحويين : الاسم قبل الفعل ، لا يتضمن معنى الزمان ، وكأنه جار في فضاء الدهر . والفرق بين الزمان والدهر بيّن ، ولعله سيمر في موضع من هذا الكتاب .

(1) المقابسات: مقابسة 23. ص 126-127.

قال البديهي : فقولنا الأب قبل الابن أين هو من الزمان/ قال : من جهة لا مدخل للزمان بينهما ، وذلك أن (الفرض)[1] فيهما إذ هذا علة هذا ومن جهة ذلك يدخل لأنه يصير مؤذناً بأن هذا كان في الزمان قبل هذا في الزمان . وأما قول النحويين : أن الاسم قبل الفعل ، فمعقول أن ترتيبه مقدم عليه ، وإلا فمتى وجد الاسم وجد الفعل ، ومتى وجد الفعل وجد الحرف ، فمرتبة الوجود واحدة في الجميع ، ومراتب الأعيان مختلفة في الجميع» .

وهذا النص يتكلم عن الأسبقية بين الأب والابن هل هي زمانية . وكذلك بين الاسم والفعل . ولعل هذا الكلام بصدد الحديث عن الترابط بين الله والعالم ، هل الله سابق للمعلول بالزمان أم لا ، فإذا كان الترابط بين العلة والمعلول يقتضي تقدم الزمان فلا بد من القول بحدوث العالم بالزمان على قول المتكلمين - وإلا صح أن العالم فعل الله ومع ذلك هو معه بالزمان . أو ربما كان جزءاً من حديث عن أنواع الأسبقية بين شيء وآخر ، مثل الأسبقية بالمرتبة والشرف ، والأسبقية بالذات ، والأسبقية بالزمان الخ . . وهو موضوع مطروق في مباحث القدماء .

(1) محمد توفيق حسين ، غير متأكد من هذه الجملة ، وأثبت كلمة «الغرض» والصحيح ما أثبته .

(2) المقابسات - حسين - مقابسة 13 ، ص 103 .

المراجع حسب ورودها في الكتاب

1- د . حسام الآلوسي ، دراسة نقدية لنظرية الفيض الفارابية وناقديها من وجهة نظر معاصرة . مجلة المورد العراقية . عدد نيسان . المجلد السابع . العدد الثاني ، 1978 .

2- د . حسام الآلوسي : H.M. al-Alousi: the problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad 1968 .

3- ابن منظور : لسان العرب . بيروت 1956 ، ج13 ، مادة : زمن ومادة : دهر ومادة : وقت ، ومادة : حين .

4- القرآن الكريم : في مواضع عديدة .

5-دائرة المعارف الإسلامية (بالعربية) مادة : زمان ، مع تعليق محمد عبدالهادي أبو ريدة على مادة : زمان ، التي كتبها : ديبور .

6-الطبري : تأريخ الطبري ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم ، دار المعارف . القاهرة 1960 .

7-البيضاوي : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . نشر فليشر . ليبزج 1846 .

8-الأشعري : مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد . جزءان 1950 .

9- ابن مطهر المقدسي البلخي : البدء والتأريخ . نشر هوارد كليمنت . باريس ، ج1 ، 1988 .

10-الخوارزمي : مفاتيح العلوم . فان فلوتن . برل 1985 .

11-البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة . حيدر آباد 1958 .

12-الأزرقي : الأزمنة والأمكنة . حيدر آباد 1323هـ .

13-الزركشي : البرهان في علوم القرآن . تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . القاهرة 1957 .

14-ابن البارح : رسالة ابن البارح . ضمن «رسالة الغفران» للمعري ، تحقيق بنت الشاطئ ، دار المعارف 1963 .

15-أبو العلاء المعري : رسالة الغفران . انظر أعلاه .

16-أبو العلاء المعري : لزوم ما لا يلزم . ج2 . دار صادر : بيروت 1961 .

17-التوحيدي : المقابسات . تحقيق محمد توفيق حسين . مطبعة الإرشاد . بغداد 1970 .

18-22 دوائر المعارف التالية : معارف الدين والأخلاق ، ودائرة المعارف ، البريطانية ، ودائرة المعارف الفلسفية ، وسلسلة الكتب الغربية العظمى (الأفكار الكبرى) ، لكل تحت المواد : زامان . سرمدية : وبالانجليزية .

19- Enc. of R.E., Under; Eternity, Time

20 Enc. Brt., Under; Eternity, Time

21- Enc. of Philiosophy., Under; Eternity, Time

22- The Great Ideas. In Books of Western World. 3. London, 1952, Under: Eternity, Time.

23-حسن جراي : الزمان والوجود اللازماني في الفكر الإسلامي . مجلة التربية العليا . ليبيا . السنة الأولى - أكتوبر 1976 .

24-العهد القديم ، (والتوراة) . في وضع متفرقة : (الأسفار : سفر التكوين ، سفر نحميا ، سفر أيوب ، المزكير ، سفر الأمثال ، أشعيا ، سفر آرميا ، سفر الحكمة ، المكابين الثاني ، سفر يشوع بن سيراخ ، (الترجمة العربية) طبعة أكسفورد ومعها الرسائل ، والعهد الجديد .

25-العهد الجديد (الانجيل) : الأناجيل : انجيل متى ، انجيل مرقص ، انجيل لوقا ، انجيل يوحنا . الترجمة العربية . طبعة اكسفورد ، وبضمنها الرسائل ، مع العهد القديم .

26- ديورانت : قصة الحضارة . ج11 ، (الترجمة العربية) ، وكذلك ، ج6 ترجمة محمد بدران لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة .

26أ- جيلسون : E. Gilson: History of Christian Philosophy in the Middle ages New York, 1955 .

27- القديس بولس : رسالته إلى أهل كورلي ، ورسالته إلى العبرانيين ، (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد مع العهدين القديم والجديد .

28- القديس بطرس : رسالة القديس بطرس الثانية . (الترجمة العربية) طبعة اسكفورد مع العهدين القديم والجديد .

29- القديس يوحنا : رؤيا القديس يوحنا (الترجمة العربية) طبعة اكسفورد مع العهدين القديم والجديد .

30- دائرة معارف الدين والأخلاق . تحت مادة : (Creation Biblical Conception) .

31- الكسندر هايدل : Alexander Heidel: The Bapylonian Gensis, Chicago . 1942 .

32- هنري : A. M. Henry: God and His Creation, Paris. 1951 .

33- كريمر : S. N. Kramer: Sumerian Methology. Philadelphia. 1944 .

34- برشارد : J. B. Pritchard: Ancient Near Estern Text, New Jersy, 1955 .

35-هنري فرانكفورت : Henry Frankfort: Before Philosophy, London, 1959 .

36-هنري فرانكفورت : ما قب الفلسفة ترجمة جبرا إبراهيم جبرا . بيروت 1960 عن (اللاهوت الممفيس) .

37- طه باقر : مقدمة في تاريخ الحضارات التقديمة . بغداد 1965 .

38- د . حسام الألوسي ، مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى . مجلة كلية الآداب ، الكويت . العدد الثاني ، 1972 .

39- جوديا حاليفي : Judah Halievi: "kitab al - Khazri" Ed. H. Hirshfeld, Londlon 1931 .

40- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . القاهرة ، 1946 .

41- عبد الرحمن بدوي : مهرجان الغزالي في دمشق لسنة 1961 ، القاهرة 1962 .

42- الفيومي : الأمانات والاعتقادات . ليدن 1881 .

43- الشهرستاني : الملل والنحل ، القاهرة 1956 .

44- د . حسام الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين . بغداد 1967 .

45- الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين . نشر ديترشي . ليدن 1896 .

46- ابن رشد : فصل المقال . ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . ميونخ 1859 .

47- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة . ضمن «فلسفة ابن رشد» نشر مولر . ميرنخ 1859 .

48- ابن تيمية : «مجموعة تفسير ابن تيمية» . نشر عبد الصمد شرف الدين ، بومبي 1954 .

49- ابن تيمية : «رسائل ابن تيمية» . المنار . القاهرة 1341 هـ - 1349 .

50- ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة . القسطنطينية 1298 هـ .

51- السيوطي : تفسير الجلالين ، نشر محمد علي هاشم 1284 هـ .

52- ابن عباس : تفسير ابن عباس ، مطبعة الهاشمي 1285 هـ .

53- القرماني : أخبار الدول وآثار الأول ، دار السالم 1282 .

54- الزمخشري : الكشاف عن حقائق التنزيل ، بولاق 1318 هـ .

55- الطبري : تاريخ الطبري ، دار المعارف 1960 .

56- رشيد رضا : تفسير المنار . القاهرة 1387 هـ .

57- البيضاوي : تفسير البيضاوي «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» القاهرة 1312 .

58- الكازروني : حاشية على البيضاوي . القاهرة 1912 .

59- الرازي - فخر الدين - : مفاتيح الغيب ، القهرة 1309 هـ .

60- محمد عبده : تفسير جزء عمّ . القاهرة 1322 .

61- سليمان دنيا : محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين ، القاهرة 1958 .

62- حولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلامي ، الترجمة العربية ، ترجمة محمد يوسف موسى القاهرة 1959 .

63- كاش : Katch: Judasism In Islam. new York, 1954 .

64- كوتن : Goitein: Jews and Arabs. New York 1955 .

65- د . حسام الألوسي : من الميثولوجيا إلى الفلسفة . الكويت 1973 .

66- هوبهوز : Hobhuse: Morales In Evolution. London 1951 .

67- جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د . أحمد حمدي محمود . القاهرة 1967 .

68- هومر : الالياذة والأوديسا :

Homer: The Iliad of Homer and the Odyssey, in Great Books of the Wsestern World, Chicago 1957, No. 4.

69- كرم متى : الفلسفة اليونانية ، بغداد 1971 .

70- بيجر : W. Jaeger: The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1968 .

71- برنيت : Burnet: Early Greek Philosophers, London, 1963 .

72- أفلاطون : الجمهورية ، الترجمة العرب . حنا خباز المطبعة العصرية ، عدة طبعات .

73- سارتون : تاريخ العلم : العلم القديم في العصر الذهبي لليونان ، دار المعارف . القاهرة 1963 .

74- كـثلين فـريمان : K. Freeman: Companion to the pre-socratic Philoso- phers, Oxford 1966 .

75-زيلر : Zeller: Outlines of the History of Greek Philosophy, London 1963 .

76- عمانوئيل كانت : Immanuel Kant: Critique of Prie Resason. T. R. J. M. D. Meible John 1963 .

77- اميل بوترو : فلسفة كانت ، ترجمة الدكتور عثمان أمين - القاهرة 1972 .

78- إبراهيم زكريا : كانت أو فلسفته النقدية . القاهرة ، 1972 .

79- خ . فاتالييف : المادية الديالكتيكية والعلوم الطبيعية ، تعريب د . هنري دكر . بيروت (بلا تاريخ) .

80-فردريك انجلز : انتي دوهرنغ . ترجمة د . فؤاد أيوب ، دار دمشق ، دمشق 1965 .

81- كونستا نيتونوف وآخرون : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرون ، دار الجماهير دمشق ، (بلا تاريخ) .

82- سيبركين وياخوت : أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة محمد الجندي ، موسكو (بلا تاريخ) .

83- غارودي : النظرية المادية في المعرفة . تعريب إبراهيم قربط . دار دمشق . (بلا تاريخ) .

84- لاندو وروميز : ما هي نظرية النسبية دار «ميز» موسكو 1974 .

85- البير نصري نادر : مبادئ الفلسفة . بغداد 1953 .

86- عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي ، بيروت 1973 .

87- ريشنباخ : نشأة الفلسفة العلمية . ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة 1968 .

88- زكريا إبراهيم : برجسون ، القاهرة 1956 .

89- الشيرازي : الأسفار الأربعة : ج3 ، سفر أول طهران 1383 هـ .

90- الايجي : المواقف ، وشرح الجرجاني وآخرين عليه . اسطنبول 1286 هـ .

91- الرازي : المباحث المشرقية طهران 1966 .

92- أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة . حيدر آباد ، 1375 هـ .

93- ابن رشد : السماع الطبيعي ، ضمن «رسائل ابن رشد» . حيدر آباد 1366هـ .

94- ابن رشد : ما بعد الطبيعة ، ضمن «وسائل ابن رشد» . حيدر آباد 1366 هـ .

95- أفلاطون : طيماوس - Plato: The Timqeus of Plato. Ed. R.D. Archer . Hind, New York, 1973

96- تايلور : A. E. Taylor: Plato in philosophies ancient and modern. Lond- ion 1960 .

97- فورسيث : T.N. Forsyth: God and the World. London 1951 .

98- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، طبعة ثالثة القاهرة 1953 .

99- ابن تيمية : السبعينية . ضمن «فتاوى ابن تيمية» ج5 . القاهرة 1329هـ .

100- الدواني : في شرحه على «المواقف» بتعليق محمد عبده ، في كتاب «الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين» تحقيق سليمان دنيا . القاهرة 1958 .

101- المسعودي : التنبيه والإشراف ، نشر De Goege بَرل 1894 .

102- ابن رشد : المساء والعالم ، ضمن «وسائل ابن شرد» السابق .

103-بنس : مذهب الذرة عند المسلمين ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة 1946 .

104- محمد صالح الزركان : فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ، دار الفكر . القاهرة 1963 .

105- ولفسون : Wolfson: The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averros, maimonides, and st. Thomas. Cassdis Anniversary A. A. J. R. New York 1943 .

106- ماجد فخري : M. Fakhri: The Antinomy of the eternity of the world . LE Museon. 66 Louvain 1953

107- أرسطو : الطبيعة . تحقيق عبد الرحمن بدوي . بشروح قديمة (جزءان) القاهرة 1965 .

108- ابن سينا : النجاة مصطفى البابي . القاهرة 1938 .

109- ابن سينا : «رسالة في أن للماضي مبدأ زمانياً» مخطوط برقم (1020 ليدن) .

110- د . ياسين عربي : اشكالات إثبات الزمان في الفلسفة الإسلامية ، مجلة الحكمة . العدد الأول السنة الأولى 1976 .

111- الفارابي : مسائل متفرقة . حيدر آباد ، 1344 هـ .

112- الفارابي : تجريد الدعاوي القلبية . ، حيدر آباد 1349 .

113- الفارابي : الفصول المدني ، نشر دنلوب . كمبردج 1961 .

114- ابن رشد : تفسير ما وراء الطبيعة ، نشر بويج . بيروت 1948 .

115- أفلوطين : أثولوجيا أرسطاطاليس . نشر ديترشي . ليبزج 1882 .

116- أفلوطين : Plotinus: Enneads. In Great Books of the Western World. No. 17 .

117- فالزر : R. Walzer: Greak into Arabic. Oxford. 1962 .

118- حنّا الفاخوري : اخوان الصفاء ، حريصا 1947 .

119- اخوان الصفاء : رسائل اخوان الصفاء ، نشر الزركلي ، القاهرة 1928 .

120- أوغسطين : St. Augustine: The City of God. pelican Classics. Ed. David Knowles. TR. Henry Bettlenson. 1972 .

121- أوغسطين : St. Augustine: Confession Confession New TR. by. R.S. pine. The penguin classics. London. 1961 .

122- د . حسام الألوسي : سقراط من خلال المصادر الغربية والحديثة مجلة كلية الآداب - جامعة بغداد . العدد الحادي عشر 1968 .

123- الباقلاني : التمهيد : نشر مكاري ، بيروت 1957 .

124- الماتريدي : كتاب التوحيد . مخطوط كمبردج رقم Add 651 .

125- المفيد : أوائل المقالات . تعلي الزنجاني ، تبريز 1371 هـ .

126- ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، القاهرة 1959 .

127-الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، نشر محمد عبد الهادي أبو ريدة ج1 ، القاهرة 1950 ج2 ، القاهرة 1953 .

128- مصطفى بن خليل زادة : تهافت الفلاسفة ، القاهرة 1302 هـ .

129- الغزالي : معيار العلم . القاهرة 1927 .

130- الغزالي : المعارف العقلية . دمشق 1963 .

131- تقي الدين الشافعي : «المقترح على الإرشاد» مخطوط بكمبردج برقم ((Add 3262 .

132- موسى بن ميمون : Maimonides. M : The Guide for the Perplexed, TR. From the Original arabic text. by M. Friedleander, London, 1904 .

مفهوم الزمن في الفلسفة عموما وفلسفة العلم خاصة

(1) مقدمة في بداهة وموضوعية الزمان من خلال تاريخ الزمان

فكرة الزمان أو الإحساس بالزمان بالمعنى الذي يتفق عليه الناس في استعمالهم العادي لا تحتاج إلى بيان أو إيضاح تماماً مثل فكرة الوجود نفسه ، أو المكان ، وهذا ما نبه عليه بعض الفلاسفة المثبتين لحقيقته ولوجوده[1] . وكما يقول رايشنباخ «الزمان من اظهر صفات التجربة البشرية ، فحواسنا تقدم إلينا ادراكاتها حسب ترتيب الزمان . وعن طريقتها تشارك في المجرى العام المتدفق للزمان الذي يمر خلال الكون ، وينتج حادثاً بعد حادث ، ويخلف ما ينتجه وراءه ليكون أشبه ببلورة لكيان سيال معين كان مستقبلاً وأصبح الآن ماضياً لا يمكن تغييره . أما موقفنا نحن ففي وسط هذا المجرى المتدفق وهو الوسط المسمى بالحاضر ، غير أن ما هو الآن حاضر ينزلق إلى الماضي ، على حين أننا ننتقل إلى حاضر جديد . ونظل على الدوام في الآن الأزلي ، إننا لا نستطيع إيقاف التدفق ، ولا نستطيع أن نعكس اتجاهه ونعيد الماضي ، فهو يحملنا معه بلا هوادة ، دون أن يمنحنا فرصة للراحة[2]» .

إن تصور الإنسان للزمان في عصوره البدائية ، يمتاز بأنه تصور يتبع خصائص الفكر الميثولوجي العامة آنذاك ، سواء في تصورهم للمكان أو للسببية أو للزمان أو أية فعالية أو ظاهرة أخرى ، وأهم هذه الخصائص تصورهم للزمان وكذلك للمكان تصوراً كيفياً مجسماً ، وليس كمياً مجرداً ، إن الفكر الميثولوجي لا يعرف الزمان كبقاء متساوي أو كتعاقب لحظات متماثلة الكيفية ، فالإنسان الأول لا يعرف فكرة الزمان التي نستخدمها في الرياضيات والفيزياء ، كما لا يعرف فكرة الزمن التي تشكل إطار التأريخ لنا ، إنه لم يستخلص فكرة مجردة عن الزمان من تجربته للزمن ، وكما قال إرنست كاسيرر ، إن كل مرحلة من مراحل عمر الإنسان- الطفولة ، المراهقة ، الخ هي زمن ذو مواصفات خاصة عند الفكر المثيوبي ، الزمن هنا مرتبط بمنظار بشري وبيولوجي ، تعاقب الفصول وحركات الأجرام السماوية تسير وفق خطة عائلة لخطة حياة الإنسان ومرتبطة به . . إنها ليست ظواهر طبيعية مستقلة ، إنها مرتبطة بقوى وإرادات عليا ، كالآلهة ولقوى معينة . كما أن تعاقب الفصول والليل والنهار الخ ليست عملية طبيعية تلقائية ، بل تشير إلى صراع بينها ، صراع درامي فالشمس كل صباح تهزم الظلام والهيولى ، كما هزمتها يوم الخليقة الأول وفي كل رأس سنة ،

---

* نشرت في مجلة الرواد ، العدد الأول 1996 .

وكل شروق كل رأس سنة يلتئم مع بداية الخليقة وفيه مشاركة للشروق الأول صبح الخليقة ، والإنسان لا يقف متفرجاً من هذا الصراع ، لأن الفصول والدورات الزمنية تهمه ، لذلك يشارك في انتصارها على أعدائها بالطقوس والاحتفالات وبتمثيل معارك رمزية أو صورية احتفالية مثل احتفالات البعث في أثناء مسيرة أوزيريس الكبرى ، كذلك يربط البدائيون بين الأحداث الاجتماعية مثل تتويج ملك وبين الأحداث الكونية[3] .

من كل هذا نستخلص أن الزمن عند الإنسان البدائي ليس إطاراً مجرداً محايداً لما يجري في الحياة ، وتوجد أزمنة تحتجب عن تجربته فتثير الفكر التأملي ، من هذه : الماضي البعيد والمستقبل بفهما خارج الزمن ، فالماضي عند المصريين ، هو النموذج المطلق ، على عكس اليهود ، حيث المستقبل هو النموذج المطلق .

وقبل أن نمضي في ملاحظة تطور فكرة الزمان عند اليونان فلاحقاً ، وهو أمر ليس من مهمة هذا البحث إنما سنورده لأغراض خاصة تتعلق ببنية الموضوع ولتأسيس نتائج معينة عند معالجتنا للمفاهيم الحديثة وفي فلسفة العلم خاصة . أقول قبل أن نمضي في هذا المسلك أرى من المناسب متابعة بعض الملاحظات حول مفهوم الزمان عند البدائيين وفي الحضارات القديمة مما قد يعطي نوعاً من الفهم للزمان في هذه الحضارات مرتبطاً بمشاكل الإنسان ومصيره وموقفه من الحياة والموت وغير ذلك[4] .

هناك اعتقاد سائد أن الإنسان وحده يمتلك حاستي الذاكرة والتوقع ، إذ أنه ينظم حيته داخل شبكة نسيجها الماضي والحاضر والمستقبل ، وإن الكائنات ذوات الطبيعة الأدنى أسيرة الحاضر ، أما الإنسان فكائن مستقبلي[5] .

وملاحظتي أن هذا غير صحيح بالمعنى الكامل فبعض الحيوانات عندها توقع للمستقبل يتجلى ذلك في مظاهر عدة وسلوكيات متنوعة ، مثل خزن بعض الحيوانات[6] للحبوب . . وعلى كل حال فمنذ الحضارات البدائية يشخص الإنسان إحساسه بالزمان ، حيث نجد إنسان نياندرتال قبل خمسين ألف سنة يدفن موتاه ، وهذا يعني أنه يفكر بنوع من الوجود المتصل لهؤلاء الراحلين حيث توضع مع الميت الأدوات والطعام ، وكذلك يتجلى هذا الإحساس في عبادة السلف ، كما سجلت الذاكرة الجماعية الكوارث الطبيعية والهجرات والحروب في أو على الأحجار الصخرية وأوراق البردي وسواها كما عند العراقيين القدامى وعند الفراعنة ، وأقدم من ذلك عند سكان الكهوف في مختلف أرجاء العالم القديم .

من الجلي إذن أن هناك طابعاً شاملاً تتسم به الحاجة إلى الفرار من سجن الحاضر بأشكال مختلفة ومنها استبقاء النار حية ، واسترضاء المعبود بالقرابين للفوز بالمستقبل ، كما يقتضي التماسك الاجتماعي توثيق الحاضر بالرجوع إلى التراث . ويرى بورتر أن فكرة الزمان والتأريخ ليستا أصليتين في فطرة الإنسان ، فالأطفال الرضع يعيشون في الحاضر وحده . إذ الماضي منسي والمستقبل لا سبيل إلى تصوره ، وينقل عن عالم النفس جان بياجيه إيضاح الأخير أن الوعي بالتزامن والتعاقب هو استجابات يتعلمها الطفل في طفولته ، كما أن الأفكار عن الزمان ليست عالمية أو موحدة ، فلكل من اللغات المختلفة والحضارات المتباينة طرائقها المتمايزة ، إلى الصيغ الزمانية الدالة على الماضي والحاضر والمستقبل ، ولهذا يعيشون في حاضر دائم والزمان بالنسبة لهم هو ما يحدث عندما تنضج الذرة أو تكبر الماشية . إن مفاهيم الإنسان عن الزمان[7] لها تأريخ . من الملاحظ كذلك أن ميزان الزمن في الحضارات القديمة ليس هو الساعات ، بل هو مقياس بشري ، بمعنى قياسه حسب حاجات الإنسان ، ذلك لأن الدلالة الإنسانية الزمانية تعني شيئاً أكثر من مجرد الأرقام ، كما أوضحنا فيما تقدم اعني تصوره الزمان تصوراً كيفياً مجسماً ومؤنساً ، يتجلى ذلك في ربط الزمن بالأحداث الحياتية والاجتماعية والكوارثية ، وبالليل والنهار ، والفصول ، ووضعت التقاويم لغرض عملي حياتي ، وكانت التقاويم الزراعية في الغالب تتزامن مع الطقوس الدينية التي تعد هي نفسها مرآة لتعاقب دورات النظام الكوني ، مثل طقوس مولد الشمس ، والاعتدال الربيعي .

ويجمل بورتر فكرة الزمان في معظم مجتمعات العالم القديم بخاصتين :

أ- إنه كان قياسياً للعمر ومدة البقاء ، والعمليات الجارية استناداً إلى المعيار الإنساني ومن ثم كان نسبياً ، كانت عبارات مثل «أكبر من» أو «صغير جداً» و «المرة الأولى» أو «في الوقت المناسب» فهي أبلغ من ذكر الساعة المحددة . أن يحين الوقت بدلاً من الوقت المناسب .

ب- الزمان بوصفه تجربة يتميز في جوهره بالتواتر والتكرار ، فهو ينطوي على دورات متعاقبة للأحداث ، الميلاد ، والموت ، وللنمو والانحلال بحث يعكس دورات الشمس والقمر والفصول . والوقت المناسب لأداء الأشياء يأتي مرة تلو الأخرى على فترات منتظمة[8] .

عكست الديانات البدائية واللاحقة ، وكذلك بدايات التفلسف افتقار الإنسان إلى الزمن في مواجهة الموت بتأكيد نمط لاحق للوجود يتصف بالخلود والتعالي والأبدية ، لا يلحقه تغير ، كما واجه الإنسان فكرة الموت بفكرة دورات الزمان أو العود الأبدي «حيث لا يضيع شيء أو يندثر ، فكل شيء يعود ويولد كما كان ، في دورات طويلة من السنين[9]» .

في الدين كما في الفلسفة يعالج هاجس التغير والانحلال بعاملين : تصور الزمان دورة تعيد نفسها والدائرة ليس لها بداية ولا نهاية ، بل هي تكرار بوالحل الثاني : افتراض مستوى من الواقع يتمتع بمناعة ضد التغير هو عالم الأبدية أو عالم المثل ، أو عالم الله والموجودات الروحية[10] .

في الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان ، نجد نفس الفهم الكيفي المجسم ، مع افتقاد الفهم المجرد للزمان لكن التصور الإغريقي يبدو أكثر قرباً إلى التصور المشخص للزمان بمعنى الإله أو القوة أو الذات الفاعلة المستقلة الوجود ، فهو أحياناً مصدر الوجود (كرونوس مثلاً) أو هو حاكمها . ونجد عند هذا الفكر كما عند هزيود فكرة العصور الذهبية وتراجع التأريخ وتدهوره عن نقطة زاهية سابقة ، وفي نحلة الوسيس نجد ربطاً للفصول أو ظواهر الطبيعية في أسطورة بلوتو وهو نفسه هاوس واختطاف ابنة ديمتر برسفوني أو كورة بأمر من زيوس ، ثم التفاوض على خروجها من باطن الأرض لفترة فقط ، تمثل الربيع ، وهذه لها مثل قبل ذلك عند العراقيين القدامى والمصريين والسوريين ، فيما يسمى بقصص تموز وعشتار وأوزيريس . ونجد عند الفلاسفة قبل سقراط وعند أفلاطون فكرة العود الأبدي ، ونكتفي بهذا العرض[11] الموجز ، لنعود إلى ما حصل مع مجيء المسيحية ، وله دلالته الكبرى في فهم الزمان والرد على فكرة الدورات والعود الأبدي .

مع مجيء المسيحية ، لم تعد دورات الزمان هي التي تصنع النموذج والمقياس للحياة والطبيعة ، بل أن الزمان نفسه أسقط عن عرضه فأصبح مخلوقا لله مع بداية إيجاد الله للعالم (ربما يصح هذا مع اليهودية أيضا) قبل ذلك . لكن المهم هو أن الزمان أصبح يسير في خط مستقيم له بداية ونهاية ، ولا رجعه له ، وأصبح الزمان غائياً من بداية الخطيئة الأولى لآدم إلى الخلاص ومجيء العالم الآخر[12] .

ولا بد من ملاحظة مهمة هي أن الفكر الميثولوجي والفلسفي قبل سقراط بما في ذلك الديني في نصوص الكتب المقدسة وبدون تأويلات واجتهادات تفسيرية لاحقة على أيدي اللاهوتيين والفلاسفة لم يكن معنياً بتنظيرات فلسفية حول الزمان ، وإن كل ما قيل بعد ذلك من مذاهب لاهوتية ومسيحية ويهودية وإسلامية هو اجتهادات متأثرة بمجمل تكوين الفيلسوف أو اللاهوتي ، وعن طريقها نحمل النصوص الدينية وجهة نظره ، حيث يمكن الإشارة إلى أكثر من خمسة مذاهب حول الزمان عند الفكرين اللاهوتي والفلسفي ، إلى مطلع العصور الحديثة ، وكلها تأويلات واجتهادات ، تتجاوز النصوص كثيراً إذا فهمت هذه النصوص من خلال الجو اللغوي والثقافي والاجتماعي في زمان تلك النصوص .

والخلاصة فيما يتعلق بظهور المسيحية ونصوصها والإسلام (القرآن) ونصوصه أن مشكلة الزمن لم تكن مطروحة طرحاً فلسفيا أو بالمستوى اللاهوتي اللاحق ، وأن الكتب المقدسة تتحدث عن أصل العالم والأديان واليوم وعلاقة الله بالزمان ، والعالم الآخر بشكل غير محدد ، مما ترك مجالاً للمذاهب الاجتهادية فيما بعد[13] . فيما بعد وقريباً من العصور الحديثة حصلت تطورات هائلة في حقل العلم والمعرفة البشرية ودخل الزمان التأريخ ، أي صار تأريخاً ، وقسمت أجزاؤه إلى عصور وأحقاب لها مواصفات وملامح ، لكن المهم هو أن التأريخ أو تأريخ الزمان نحو المستقبل ، وخلق يوتوبيات أرضية ممكنة[14] .

وأصبح الحاضر ذروة تطور الماضي ، والتأريخ البشري كله هو قصة التقدم البشري ، وهذا ما ساد عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، وبدلاً من الكلام عن نهاية العالم عند المسيحية صار الأمل أرضياً ويصنعه الإنسان .

لكن الأهم في كل ذلك هو سلسلة الكشوف والتطورات والثورات العلمية في كل الحقول في حقل الكونيات أصل المجموعة الشمسية والكون ، وفي حقل تأريخ الأرض (الجيولوجيا) وفي حقل أصل الحياة ، ونظريات التطور ، وهكذا أصبح لكل شيء زمن وتأريخ ، وحلت فكرة التقدم ، ثم التطور محل النظرة القديمة (العصور الذهبية في الماضي والعودة إليها) أو فكرة (الدورات) بلا جديد . وها هنا مجموعة تطورات وكشوف وعلوم وعلماء ونظريات لا مجال حتى لذكر أسمائها وعملها ودعاتها[15] .

بقي أن أختم هذا الجزء من البحث بملاحظة مهمة تتعلق بالصفة الجوهرية لفهم البدائيين والحضارات القديمة ، وإلى مطلع ما يسمى بالفلسفة الحديثة ، وهذه الملاحظة تتساوق مع ابتداء بحثنا عن الزمان بالفكر البدائي ، وهو أن نظرة القدماء إلى الزمان إلى مطلع العصور الحديثة هي نظرة موضوعية فالزمان أيا كان فهم القدامى له كدوره أو كخط مستقيم ، وحتى فلسفياً كمقدار للحركة ، أو هو مقياس أي وجود سواء كان الموجود متحركاً أو ساكناً ، وسواء فهم الزمان كمقدار للأزلي والثابت أو للمتغير ، وسواء كان أزلياً أو مخلوقاً مبتدءاً مع ابتداء العالم ، وسواء كان مكوناً من ذرات ككم منفصل وليس متصلاً أو كصيرورة واتصال وسيلان ، وكل هذه مذاهب حول الزمان وطبيعته عند القدماء فلاسفة ولاهوتيين ، وقبل ذلك بشكل مبسط عند البدائيين والأديان البدائية ، أقول أن الصفة الغالبة على هذه المذاهب والتصورات هو الإقرار بصفة الموضوعية لوجود الزمان ، أي استقلال الزمان في الوجود عن الإنسان أو وعيه ، بمعنى أن وعي الإنسان للزمان هو وعي موضوعي ، ولا نجد فيها تصوراً ذاتياً مثالياً أو مثالياً ذاتياً للزمان بمعنى أنه فكرة اعتيادية من

صنع مفهومية الدماغ البشري ، لا تعكس شيئاً موضوعياً خارج الوعي البشري ، وعلى العكس الزمان حسب التصور القديم بكل صوره الدينية والفلسفية والبدائية هو مظهر من مظاهر وجود المادة والأشياء وهو التصور الذي سينتهي عنده هذا البحث حسب آخر ما جاءت به النظرية النسبية ، والفهم الجدلي التكاملي .

2) ما الزمان: مذاهب وممثلين:

في كتابنا "الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم" لخصنا المواقف الحديثة والمعاصرة في الفلسفة من الزمان ، وسنورد هنا ذلك الملخص مع إضافة ما يمكن إضافته من مستجدات وممثلين وإضافات مناسبة ، تختلف الأسماء دون المسميات لهذه المذاهب الحديثة ، فأحياناً يقال في حقيقة الزمان ، هل له وجود موضوعي أم ليس له وجود ، إن المذاهب هي : المذهب الوجودي والمذهب[16] اللاوجودي أو المثالي ، وأحياناً يكون التقسيم على أكثر من أساس الوجود الموضوعي أو عدمه مثل ، نسبية الزمان أم مطلقيته ، هل هو قبلي أم مكتسب[17]؟ بالإضافة إلى الأساس السابق . وقد يكون التقسيم على أساس علاقته[18] بالأن واختصاراً سنعتبر التقسيم مبيناً على أساس : الحل المثالي والحل الموضوعي ، غير ملتفتين إلى تقسيمات البعض للمذاهب في ميدان الفلسفة ، مفصولة عندهم عن المذاهب في الفيزياء[19] .

أ- الحل المثالي :

يمثل ذلك هيوم وكانت : الزمان والمكان مجردان من المحتوى الموضوعي ، كما يذهب إلى هذا بعض المثاليين المعاصرين ، الذي يفسرون انشتاين تفسيراً مثالياً ، فيقولون إذا كانا نسبيين انظر موقف انشتاين فيما سيلي- فمها لا يوجدان موضوعياً وأنهما مقولتان ذاتيتان . كذلك بيركلي حيث يرى أن الزمان والمكان شكلان للانفعالات الذاتية . وزيادة في توضيح مذهب كانت يرى أن الزمان والمكان شكلان سابقان (خارج نطاق التجربة) لتأملنا ، مشروطان بطبيعة وعينا ، انهما حدس خالص . وكما يقول جان فال فإنه نسب إلى الإنسان ما نسبه اسبينوزا لله . والزمان والمكان كلاهما مجرد صورة للفهم الإنساني . الأشياء تبدو لنا موجودة . في زمان ولكنها ليست كذلك في ذاتها ، ونحن نعيش بالإرادة خارج الزمان وإن كنا فزيولوجياً تابعين للحتمية . ويذهب ماخ إلى أن الزمان والمكان ليسا غير جملة من الاحساسات التي نظمناها نحن البشر . بينما يعتبر هيجل الزمان" نتاج" الفكرة المطلقة ، وكذلك المكان ، وهما عبارة عن مخلوقين خلقتهما" الفكرة" في مرحلة من مراحل تطورها ، بحيث كان المكان في البداية ثم تلاه الزمان ، وعلى هذا فهما منفصلان عن بعضهما .

ويرى جارودي إن انشتاين في فلسفته ، على العكس من فيزيائه- يتخذ مواقع أرنست ماخ وينتهي مذهبة إلى ذاتية الزمان ، لا زمان قبل الإنسان وساعاته ، فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان وليس الإنسان يوجد في الزمان . إن المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي إبداع من إبداعات الذهن البشري[20] . وسنعود إلى إنشتاين مرة أخرى . وكنت في كتابي قلت ما يلي عن ليبنتز كذلك فإن ليبنتز يرى أن الزمان مجرد تصورات ذهنية ، وحجة ليبنتز أنه إذا كان الزمان مستقلاً عن الأشياء التي تدوم فلا يمكننا أن نعلل لماذا خلق الله العالم في اللحظة التي خلقه فيها ، والحل حسب ليبنتز الزمان وآناته المتتالية وجد مع الخلق . إنني أعتقد أن يقبل بها كثير من مؤرخي الفلسفة الذين ذكرت مراجعهم مثل جان فال ، والبيرنصري نادر ليبنتز يمثل الموقف الموضوعي[21] .

ويذهب دوهامل إلى أن فكرة الزمان والفضاء مجرد أفكار وليست بأشياء حقيقية . ويعتبر وجود الزمان الآلي المتجانس ، زمان الساعات عبارة عن إقحام فكرة الزمان والامتداد في صميم فكرة الزمان ، فبسبب الحركة نتصور الديمومة- وهي الزمان الحقيقي عنده في مقابل الزمان الآلي- على غرار المكان فتصور أن هناك زماناً متجانساً ، وينقسم إلى آنات ، وينصرم .

ب- الحل الموضوعي :

يمثل ذلك نيوتن : الزمان والمكان لهما وجود عن المادة وعن بعضهما ، ولكنه موضوعي . إنهما مطلقان : ها هنا التصور مادي ميكانيكي ، إنه يفصل بين الزمان والمكان والمادة ، كلاً عن الآخر . الزمان والمكان مستقلان عن المادة المتحركة ولا يتبدلان[22] إطلاقاً وقد علل هذا الفصل بين الزمان والمكان فيما بعد في نظرية "التأثير عن بعد[23]" .

وكذلك يذهب ديكارت وسبينوزا[24] إلى أن الزمان والفضاء حقيقتان ، وليسا فعل الذهن . لقد اعتبر ديكارت الذي اهتم بالمكان اكثر من الزمان ، المكان جوهراً ، بينما اعتبر الزمان حالة . واعتبر اسبينوزا الزمان والمكان مظهران للوجود القائم بذاته الأزلي الأبدي . ومع اختلاف في التصور يمكن أن نعتبر ليبنتز قريباً من ديكارت ، وقد أوضحنا في حاشية سابقة رقم (12) هذه المسألة كذلك يمكن اعتبار الزمان الحقيقي عند برجسون الذي هو الديمومة الواقعية ، والتدفق والسيلان دون وقفات أو آنات ، الزمان الباطني لتجربتنا ، وليس زمان الساعات ، أقول يمكن اعتبار الزمان ليس فقط موضوعياً- نشوهه نحن بتصورنا له على أساس مكاني وآلي وذي وقفات- بل هو المادة التي صنع الواقع منها ذاته ، أنه كل ، ولا انفصام بين الآنات فيه ، مثل سماعنا لحنا ، فهنا اتصال كامل ، لا نقض فيه ، ولا ماضٍ ولا مستقبل ، عموماً لا أجزاء فيه .

ويجمع أكثرية الباحثين على أن انشتاين في نظرية النسبية ، يفهم الزمان فهماً موضوعياً خالصاً فالزمان والمكان مطلقان ، لا بالمعنى السابق عند نيوتن ، بل بمعنى أن كل شيء مكاني زماني ، فهما مطلقان بالمعنى الفلسفي ، ولكنهما نسبيان فيزيائياً- أي يتوقفان على خصائص المادة المتحركة . ويذهب انشتاين إلى أن العلاقات المكانية والزمانية الواردة في الميكانيك التقليدي ليست صالحة إلا من أجل الحركات ذات السرعات الصغيرة بالنسبة إلى سرعة الضوء ، وبالتالي لا يمكن اعتبارها خواصاً شاملة للمكان والزمان ، إن هذه العلاقات المكانية والزمانية ترتبط بالسرعة ، إن الأهمية الفلسفية لنظرية النسبية العامة ، تتلخص بأنها أعطت لوحة فيزيائية ملموسة عن تبعية خواص المكان والزمان للمادة . وذلك باكتشافها الرابطة المباشرة بين قياسات الفضاء الرباعي والأبعاد وحقل الجاذبية الأمة ، كما أنها بينت باكتشافها تابعية الفضاء المكاني والزماني لتركيز الكتل ، الطابع المحدود للمفاهيم التقليدية عن تجانس الفضاء ، ورتابة الزمن . إن نظرية النسبية العامة قد(52) أظهرت هذه الرابطة بين الفضا والزمن كنتيجة لتابعية خواص الفضاء المكاني الزمني لتوزيع المادة وحركتها وسوف نوضح رأي انشتاين وروافده وتطور المنظورات حول الزمان والمكان وصولاً إلى النسبية الخاصة والعامة في موضوع مستقل لاحق من هذا البحث لأهميته ودلالته كمنظور هو الأكمل حتى الآن في فلسفة العلم . وذهب فورياخ إلى أن الفضاء والزمان ليسا شكلين لظهور الوجود والتفكير ، وإنما هو شرطان لكيانهما ، شكلان(26) لاستيعابهما . وتتبنى المادة الديالكتيكية المفهوم الموضوعي للزمان ، على أساس أنه أحد المظاهر الموضوعية لوجود المادة . وتتبنى مطلقية ونسبية انشتاين السابقة ، وإن كانت النظرية الديكالكتيكية عن بعض هذا الفهم الموضوعي للزمان والمكان وتلازمهما مع المادة سبقت انشتاين (27) . ترى المادية الديكالتيكية أن الزمان والمكان شأنه شأن ما تقع عليه معرفتنا الحسية والعقلية هو جزء من الأشياء التي نحسها ، إننا لا نحس أو نتعقل لأشياء مجزأة ، بل نحسها ونتعقلها ككل في شخوصها وعلاقاتها مع غيرها ، وفي زمان ومكان لها ، وكل هذه الأشياء وعلاقاتها الزمانية والمكانية والسببية الخ ، وهو انعكاس متكامل ، غلط الفلسفة التحليلية التي سادت القرن السابع عشر والثامن عشر وما زال لها أنصار حتى الآن ، أنها تتصور أن الحواس والعقل يحس ويدرك الأشياء مفردة ، محللة ، ومفصولة ، وهكذا تجد هذه الفلسفات نفسها أمام مشكلة : كيف ترتبط في الزمان والمكان وفي سائر العلاقات الأخرى . وهنا ينفتح الباب أمام شتى الفروض والتفسيرات المثالية والغيبية ، من افتراض القبلية (كانت) أو (العقل الجاهز) أو (الإشراق) أو ما أشبه .

مفهوم الزمان في تصور المادية الديالكتيكية قريب من الحس المشترك أو العامي الذي وجدناه قبل سقراط ، والذي يراه الحس المشترك ، مع إغناء و تعميق و توثيق له على أساس علوم مختلفة تقدمت و جملة اعتبارات وحقائق ظهرت ، وهذا التصور المادي الجدلي هو أن الزمان موجود وجوداً موضوعياً خارجنا- مع الأشياء فلسفياً ، أي كحكم عام ، ولكنه يتبع حالة الموجود نفسه لا بداية له ولا نهاية ، لأن الوجود نفسه(82) كذلك ، ويمكن أن يعتبر القارئ ما سنذكره- وما ذكرناه- عن رأي انشتاين هو الفهم المادي الديالكتيكي للزمان و المكان ولكن نجد من الضروري أن نؤكد أن هذا الفهم النسبي للزمان عند انشتاين و الجدلية لا يعني عدم موضوعية الزمان وقد نبه فرانك إلى هذا فقال : «اهتمت التفسيرات الفلسفية للفيزياء الحديثة بصيغ مثل المسافة الزمنية بين حادثين ليس لها قيمة مطلقة (مثل ثانية واحدة) لكن قيمتها تعرف في كل حال بالنسبة لنظام إسناد نعين» . فهذا المنضدة ذات طول معين بالنسبة للأرض وذات طول آخر بالنسبة للقمر ، وذلك يتوقف على ما إذا كانت المسطرة المستخدمة في قياس الطول هي مسطرة ساكنة بالنسبة للأرض أو بالنسبة للقمر . وكثيراً ما فسر الفلاسفة هذا النص بقولهم أنه طبقاً للنظرية النسبية فإن المنضدة ليس لها «طول موضوعي» ولكن لها فقط «طولاً ذاتياً» تبعاً للمشاهد . لكن هذا التفسير(29) تفسير مضلل . ويمكننا أن نقدم تفسيراً أفضل إذا تعمقنا أكثر في المعنى التشغيلي لمصطلح "المسافة الزمنية" ويشرح فرانك المسألة بالنسبة لأطوال المكان والزمان ، والسرعة ، وينتهي إلى أن الطول المعرف في نظرية النسبية هو طول حقيقي بنفس القدر مثل الطول المعرف في الميكانيكا النيوتونية فالطول في كل من الحالتين معرف بتعريف تشغيلي غير مبهم ، ولكن نظراً لأن الميكانيكا النسبية أكثر تعقيداً من الميكانيكا النيوتونية فإن التعريف التشغيلي "للطول" أو "للفترة الزمنية" أكثر تعقيداً(30) أيضاً .

إن معنى أن الزمان والفضاء مطلقان ونسبيان حسب انشتاين والجدلية هو أنهما يوجدان وجوداً مطلقاً بمعنى أنهما يوجدان وجوداً واقعياً موضوعياً مرتبطاً بوجود المادة . وهما نسبيان لأن خصائصهما الملموسة تستمد من حالة المادة (سرعة الأجسام ، توزيع المادة) في المنطقة المعينة من الكون .

وعلى عكس ما يرى البعض من «أن الجوهري في نسبية انشتاين ليس يكمن في النسبية بل في المطلق في خواص الفضا زمان مستقلاً عن نظام(31) الإحداثيات» . ونحن نؤيد محمد عبد اللطيف في رده وتساؤله : «ما هو المطلق الذي يراد به أن يكون أساساً لنظرية النسبية؟ وماذا ينبغي أن يفهم من البنية المطلقة للفضا زمان؟ وما هي خواص الفضا زمان المطلقة بالاستقلال عن

الإحداثيات؟ إن الأفكار الواردة في الانتقاد المذكور تعادل نكران الفحوى الفيزياوى والفلسفي لنظرية النسبية ، ذلك لأن التسليم بوجود فضاء زمان مطلق بالمعنى الوارد في الانتقاد يعني إهمال العلاقة بين الفضاء والزمان والمادة و الحركة ، واعتبار الفضا زمان المطلق وكأنه قائم[32] بذاته»

بقيت هنا مسألة تحتاج إلى توضيح بشأن المذاهب حولها أعني مكونات الزمان أو علاقة الآن بالزمان[33] هنا لا بد من شرح معنى الآن والوقت ، والديمومة والزمان .

الديمومة هي جزء من الزمان وهي الزمن الذي تستغرقه حادثة معينة ، ففكرة الزمان تبدأ عند فكرة الديمومة ، وفكرة الديمومة ناتجة من التجربة الداخلية ، فإدراك الديمومة يعني أننا ندر في نفس الوقت تغيراً ودواماً ، يوجد دوام لأنه لولاه لما أمكن ربط الماضي بالحاضر ويوجد تغير لأنه لولاه لم تميز الحاضر عن الماضي ، أي لما يوجد ماض ولا حاضر ، أما الوقت فهو ديمومة معينة محدودة ، أعنى ما يستغرقه الدرس أو الطعام مثلاً ، فإذا جردنا الحوادث من أوقاتها كونا فكرة الديمومة . وبواسطة فكرة الديمومة تكون فكرة الزمان ، إن فكرة الديمومة تتصل بالحوادث الشخصية التي ساعدت على تكوينها ، كما أنها محدودة ومعينة ، فإذا ما حذفنا حدودها وجعلناها تمتد إلى ما لا نهاية من جهة الماضي والمستقبل كونا فكرة الزمان .

أما فكرة الأبدية فهي ديمومة لا متناهية أو حسب تعريف لألند» هي صفة ما هو[34] خارج عن الزمان» أما فيما يخص علاقة الآن بالزمان أو مكونات الزمان فيلخصها جان فال تلخيصاً جامعاً في ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول :

الزمان يتألف من آنات ، يمثل ذلك الفيثاغورسية وبعض فلاسفة العرب ، ولعله يقصد أصحاب النظرية الذرية من معتزلة وأشاعرة والمتكلمين عموماً وبعض الفلاسفة القائلين[35] بالذرية ذ كذلك وإلى حد ما ديكارت وجيمس . فيذهب ديكارت الذي لم يقبل ارسطو نظرية أو أفلاطون ، وإن كان أبقى فكرة الأبدية الأفلاطونية التي هي عند أفلاطو خارج الزمان ، ولكنها عند ديكارت متضمنة في الآن ، في اللحظة ، أقول يذهب ديكارت إلى أن الشعور الكامن بالأبدية ، هو الشعور بالآن ، المهم عنده ليس الزمان بل الآن ، فانتقال الضوء ، وحدس الكوجيتو وخلق الله للعالم تحدث ليس في زمان ، بل في الآن . ديكارت هنا يهرب من الزمان إلى الآن ، لأن الزمان متصل بالذاكرة التي قد لا تكون معصومة من الخطأ ، ولأن الحقيقة لا تدرك عندها إلا اعتماداً على الحدس الذي لا يستغرق زماناً . ويضيف جان فال إننا نجد التأكيد على الآن عند

كيركجورد ، ونيتشة ، مع اختلاف معنى الآن عندهما : الأول عنده بمعنى ديني : أي الآن الذي يتجسد فيه الله ويصبح اللامتناهي متناهياً ، وأما عند ليتشة فيقترن الآن عنده بشعورنا بالعود الأبدي مراراً ، ونجد اهتماماً والآن عند بر وست وأندريه جيد[36] وفرجينا وولف وفي المدة الأخيرة أطلعت على رأي باشلار الذي يذهب إلى ما ذهب إليه روبنال roupnel وهو أن حقيقة الزمن تكمن في اللحظة وأنه أي الزمن ولا أجزاء فيها ، ولا يوجد انتقال حسب روبنال وباشلار من لحظة إلى أخرى ، فهي واقعة وهذه الذرات الزمنية لا يمكن أن يلمس بعضها بعضاً وأن تذوب في وحدة أو صيرورة متصلة . إن أطروحة روبنال وباشلار هي : (1) الطابع المنفصل إطلاقاً للزمن (لحظات لا اتصال بينها) و (2) الطابع المطلق للحظة في صورة نقطة .

بينما عند برغسون الزمان هو الديمومة بلا انفصال ، والطابع المطلق للديمومة في صورة سيال موحد ، وعند روبنال الزمن هو اللحظة ، واللحظة الحاضرة هي التي تملك كل الثقل الزمني ، إن الماضي هو فارغ كالمستقبل و المستقبل ميت كالماضي ويقول باشلار أنه ظل مدة يفكر في حل متوسط بين روبنال (الزمن = اللحظة ، وبين برغسون الزمن= الديمومة) وهو الافتراض التالي : اللحظة هي نفسها لها بعض الامتداد ، فيها ديمومة ، وهكذا لا تعود الديمومة من فعل الذاكرة وهكذا يصبح المنفصل متصلاً . انه نوع من البرغسونية المجزأة إلى دفقة حيوية تنكسر في شكل إندفاعات وفي شكل تعددية ، زمنية تقبل ديمومات مختلفة وأزمنة فردية[37] . ولكن باشلار يرفض هذا الحل . ويبقى مع روبنال والحق يبدو لي أن الأمر كله مفتعل سواء موقف روبنال ، باشلار ، والحل الوسط المرفوض منهما هو ما يعكسه الواقع ، ذلك يمكن أن يفهم إذا ابتعدنا عن الفهم التصوري المجرد للحظة والزمن والديمومة وربطناها بأحداث وأشياء ، عندئذ سنجد أن الشعور بالآن أو باللحظة هو في نفس الوقت شعور بارتباط ، فحاضري الآن متصل بماضي ، وحتى قصيدة الشاعر- حسب تحليلات مهمة قام بها دارسون- ليست بلا أعداد وبلا جهد وإعداد مسبق في مستوى الشعور واللاشعوري ، فالخلق الفني الذي يعتمد عليه روبنال باشلار لإثبات لحظية الزمان وانقطاعه وتفرده هو دليل ضد ذلك ، إن شعورنا بالحاضر ، أحوالنا ، وكل نمو للكائن يتضمن الماضي ويمد للمستقبل وهذا هو معنى الزمان المتصل والذي هو أيضاً منفصل ، وليس ديمومة خارج الزمان على نمط التصور البرغسوني الذي هو الآخر ، مبالغ فيه . من الواضح أن روبنال- باشلار يسيران مع الفلسفة الذرية التحليلية ، التي ترى الذرة ، واللحظة ولا تراهما ضمن كل وضمن بنية ، وكما أن أجسامنا ليست ذوات منفصلة بل هي مشمولة بحركة وقوانين الجسم الحي ككل ، فكذلك اللحظة التي هي جزء من كل ، له أطراف وعلاقات (ماض ومستقبل) ولا يتحمل هذا البحث إطالة أكثر[38] .

المذهب الثاني :

الزمان شيء متصل ، لا يتألف إطلاقاً من آنات ، يمثل ذلك برجسون ومواضيع عند جيمس ، ولا نطيل فقد شرحنا مذهب برجسون جيداً ، فيما تقدم .

المذهب الثالث :

الآنات ليست مكونات الزمان ، بل هي عناصر يمكن تحليله إليها برغم عدم كونها من مكوناته ، يتضح ذلك عند أرسطو[39] ، ومعظم فلاسفتنا ، ولا يبتز ، الآن حسب هذا المذهب الثالث آنان : آن الوصل وهو آن حقيقي هو آن نحن نصنعه مثل الآن الذي أقول أنني أنهيت فيه كتابة مقال ، ثم قمت لشرب شاي . والمهم هو الآن الأول آن الوصل وهو آن الذي بسيلانه يتكون الزمان وهو جزء من الزمان بمعنى الكون في الوسط مثل الحركة ويرى جان فال أن المذهبين الثاني والثالث يسيران معاً في مقابل المذهب الأول[40] حيث كلاهما ينكر ذرية الزمان .

ونختم هذا العرض للمذاهب ، تاركين التفاصيل بملاحظة مهمة لجان فال قوم فيها المذاهب القديمة والحديثة حول الزمان والتغير الأساس في معالجته بينها يقول جان فال : ليس للزمان عند الأقدمين أية أهمية ، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في نظرهم فوق كل زمان ، والزمان عندهم له أهمية سالبة ، وهو في ذاته تدهور وانحطاط ، الحقيقة في الماضي أو الماضي الأزلي دون نظر إلى الزمان . ومع إن أرسطو حاول أن يعرف الزمان على نحو اكثر اتساما بطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية ، فلم يعد الزمان يعرف ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس ، بل أصبح يعرف فيزيائيا ، وكنظام يبين الحركة بين المتقدم والمتأخر . ومع انه مع[42] أوغسطين ظهرت مشكلات الزمان إلا أنه مع ذلك لم تحتل مشكلة الزمان مكانة رئيسية في الفلسفة إلا فيما بعد ، وهو أمر واضح حتى عند ديكارت وأسبينوزا ، ولكن في العصور الحديثة أو المعاصرة على وجه التحديد اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت الفكر الإنساني منذ عهد أرسطو إلى عهد كانت ، وما بقي كشيء في ذاته وهو شيء يمكن معرفته في ذاته ، هو التغير فحسب ، فالتغير والزمان قد أصبحا يعنيان الواقع بمعناه الحقيقي ، نعم هناك زمان مشخص مختلف عن الزمن المجرد الذي يدركه العلم وتدركه البداهة ولكنه ليس ذاته هو الواقع الحقيقي ، الواقع الحقيقي بمعنى أصح هو الأشياء أو الأحداث . كذلك لم يعد هناك انفصال بين المكان والزمان ، كما كان الحال في الماضي ، واختفاء هذا الانفصال لا يرجع إلى تحول الزمان إلى مكان -كما جاء في نقد برجسون- إنما يرجع إلى توثق وحدتيهما في كل يقتضيهما سوياً . وعلى

الرغم من دراسة القدامى حتى أوغسطين لمشكلات الزمان فإنها لم تتسم بالوضوح إلا عند الفلاسفة المحدثين ، واعتبر هذا الاهتمام بالزمان من النزعات التي تميز بها العصر الحديث[43] .

3) حجج إثبات وجود الزمان :

لا يكمل توضيح الصفة الموضوعية للزمان بدون لإثبات وجوده وهذه إحدى المشكلات الكثيرة حول الزمان ، وبقية المشكلات أو أهمها : قدمه وحدوثه ، طبيعته هل هو ذري أم متصل؟ هل هو مقولة وعرأم هو جوهر؟ هل هو نسبي أم مطلق ، بعض هذه المشكلات ستعالج مطولاً مثل نسبية ، كما سنشير إلى بعضها الآخر بما يساعد عليه بحث موجز[44] مهما طال وليس ككتاب . هل الزمان حقيقي ومستقل عنا . حجج مثبتي الزمان كثيرة وكذلك حجج نفاتة وبين الفريقين سجال طويل متشعب يمكن أن يجمع في كتاب كامل ، ونكتفي بالإشارة إلى لغز اوغسطين ، (Augustine puzzle) الذي معناه أن الزمان لا يمكن أن يبقى منه شيء فالماضي يذهب وكل إشارة إلى حاضر تتضمن مع النطق بها زوالها إلى ماض ، وما لا تجتمع أجزاؤه فلا وجود له مستحصل ، ومع ذلك فنحن نكون مفهوماً متصلاً عن الزمان عن طريق فعل الذاكرة ، ولا يعني هذا أن الزمان فعل الذهن وأنه اعتبار ذهني فقط عند أوغسطين ، ذلك أن الذاكرة متصلة بوقائع حقيقية وتجارب وأحداث ، وقد فصلنا مذهب أوغسطين ولغزه ومدى ما يفهم من مذهبه في كتابنا عن الزمان .

والطريف أن أخوان الصفا يعيدون حجج أوغسطين دون قدرة لنا على إثبات اطلاعهم على أوغسطين[45] سنكتفي بحجتين لإثبات وجود الزمان وجوداً موضوعياً :

الحجة الأولى سنوردها عن انشتاين ، ثم عن رايشبناخ

ابتداء نحب أن نوجه الأنظار إلى أن انشتاين وقف ضد التيار الوضعي ، المعتمد على النظرية الكوانتية الإحصائية ، وهو ما يعرف بنظرية الإزاحة ، والاحتمال واللاتعين ، ومع قبول أنشتاين لمبدأ اللدقة بقوله ، ثبتت صحتها بصورة نهائية إلا انه لم يقبل بنتائجها لأنها لا تقدم منطلقاً مفيدا لتطور الفيزياء اللاحق . رأي أنشتاين في الاحتمال شيئاً يتعارض مع الخضوع للقانون ويتنافي معه . فقد كتب إلى ماكس بورن مرة «لقد تطورنا في عملنا العلمي حتى أصبحنا نقيضين أنت تؤمن باله يلعب النرد . وأنا أؤمن بوجود موضوعي في العالم خاضع للقوانين أسعى لاكتشافه(46)» إن النجاحات الأولى للنظرية الكوانتية ليس باستطاعتها أن تقودني إلى الإيمان

أساسا بلعبة النرد «وحارب انشتاين مدرسة كوبنهاكن التي تنكر الوجود الموضوعي لأشياء وتجعل كل شيء نوعا من العودة إلى بركلي : الوجود هو ما يحس به ، أو الوجود إدارك . وبذلك وقف بجانب الاتجاه العلمي المادي (الطبيعي) في تفسير قوانين الفيزياء ، كتب بهذا الخصوص» تقوم في بدء تفكيري موضوعة يرفضها معظم النظريين المعاصرين ، وهي أنه : هناك شيء مثل (الحالة الواقعية) لستم فيزياوي ، يوجد موضوعياً مستقلاً عن كل مشاهدة أو قياس ويمكن وصفه مبدئياً بواسطة التعابير الفيزياوية[47] . وكما يقول محمد عبد اللطيف مطلب ، حيث تعبر بكونها الواقع الموضوعي الذي يوجد خارج الوعي مستقلاً عنه ، وهو من نصه السابق في رسالته إلى بورن ، يقبل ليس فقط بوجود موضوعي مستقبل بل وبوجود قوانين موضوعية تخضع لها تلك المادة . كتب يقول ضد المذهب الوضعي «إن مالا يعجبني . . . هو الموقف الوضعي الذي لا يستطيع الصمود ، والذي يظهر لي مطابقاً لمقولة بركلي : الوجود هو ما يحس[48] به» .

والآن بإمكاننا تقديم حجة أنشتاين ، ينكر انشتاين وجود فضاء مطلق أو زمان مطلق فارغين مستقلين عن الأشياء «وهذه هي فكرة نيوتن ، ويحاول أن يثبت وجود فضاءات وأزمنة نسبية ، وسنتجاوز إثباته للفضاء أو المكان النسبي ونكتفي بفكرته عن أساس تصورنا للزمان وسنوردها نصاً ، يسأل انشتاين : "ما هو الأصل السيكولوجي لتصور الزمان؟ لا شك في أن هذا التصور مرتبط بمسألة «الذاكرة» كما هو مرتبط بالتمييز بين التجارب الحسية واستعاد ذكرى هذه التجارب (أو التخيل البسيط لها) شيئاً قد أعطى لنا سيكولوجيا مباشرة . فكل منا قد عانى الشك فيما إذا قد كان كابد إحساساً أو انه حلم به فقط . ومن المحتمل أن تكون القدرة على التمييز بين هذه البديلين نابعة من القدرة الخلاقة للمخ .

إننا نربط بين التجربة والذكرى ونعتبرها اسبق بالمقارنة «بالتجارب الراهنة» وهذا مبدأ ترتيبي ذهني لذكريات التجارب وإمكان تحقيق هذا المبدأ يعطينا التصور الذاتي «بقصد الفردي» للزمن أي ذلك التصور الذي يرجع إلى ترتيب تجارب الفرد .

ولكن ماذا نعني بجعل تصور الزمان موضوعياً؟ دعنا نتأمل مثلا يوضح لنا ذلك . هو أن أحداً من الناس ذ أ- (أنا) شاهد البرق وأنه في نفس الوقت وأنه في نفس الوقت شاهد سلوكاً للشخص (ب) ينم عن ارتباطه بنفس تجربته هو «مشاهدة ، البرق» هكذا يشترك أ ، ب في تجربة مشاهدة البرق ، وعلى ذلك تتولد عند فكرة أن أشخاصاً آخرين يشتركون معه في نفس التجربة ، وهكذا تصبح مشاهدة البرق بعد أن كانت تجربة شخصية محضة ، تجربة للآخرين (في النهاية

مجرد تجربة ممكنة الوجود) على هذا النحو نجد أن التفسير "أنها تبرق ، الذي وعيناه أول الأمر كتجربة شخصية قد أصبح الآن يفسر أيضاً على أنه حادثة (موضوعية) وهي بهذا الشكل مثل أو رمز لكل الحوادث التي نعينها عند الكلام عن «العالم الخارجي الحقيقي» .

لقد رأينا أننا مسوقون إلى أن نرتب تجاربنا ترتيباً زمنياً يجري على هذا النحو : إذا كان (ب) متأخراً بالنسبة إلى (أ) ، و (ج) متأخراً بالنسبة إلى (ب) يكون (ج) متأخراً بالنسبة إلى (أ) أيضاً (تتابع التجارب) ولكن ما هو وضع الحوادث التي ربطناها مع التجارب بهذا الخصوص؟ يبدو واضحاً لأول وهلة أن هناك ترتيباً زمنياً للحوادث يتفق مع الترتيب الزمني للتجارب . لقد كان هذا هو المتبع بوجه عام على غير وعي إلى أن ظهرت في الأفق شكوك خاصة (مثلاً قد يظهر أن ترتيب التجارب زمنياً تبعا للوسائل السمعية يختلف عن ترتيبها زمنياً تبعا للوسائل البصرية ، بحيث يتعذر تطابق التتابع الزمني للحوادث مع التتابع الزمني للتجارب) . وحتى نصل إلى فكرة العالم الموضوعي فلا نزال في حاجة إلى تصور بناء آخر . إن الحادثة ليست محدودة الموقع بالنسبة إلى الزمن فقط ، بل و بالنسبة إلى المكان أيضاً" وفي بقية النص يشرح انشتاين كيف أن تصوراتنا عن المكان و الزمن و الحادثة هي ابتكارات العقل البشري و أدوات للفكر القصد منها ربط التجارب فيما بينها بصلة و إن الأصل التجريبي لهذه التصورات الأساسية يحدد مدى حريتنا أو تقيدنا فعلاً بهذه التصورات و يوضح من ثم نقطة مهمة أخرى وهي أن تصورات المكان ذ زمنذ حادثة ويسميها التصورات شبه الفضائية تفترض سبق وجود تصور الأجسام المادية ، لتصورنا للمكان[49] و الزمان .

لقد نبهنا في حاشية على فهم ليبنتز للزمان سبقت أنه لا مندوحة من أن يكون كل فهم لما حولنا هو داخل رؤوسنا يدخل كتصورات ومفاهيم وكلماتلغوية ورموز الخ ، ولكن هذا لا يعني أن ما يوجد هو فقط ما في داخل رؤوسنا وأن لا وجود لشيء خارج رؤوسنا وهذه هي مغالطة بركلي وماخ والآخرين من أتباعهم أنه ليس بإمكاننا فهم ما حولنا إلا عن طريق مفاهيم وتصورات وانساق ، ولكن المهم في المسألة هو أصل هذه التصورات هل هي تعكس ترتيباً ووجوداً وحدثاً خارجياً[50]؟

المهم في حجة انشتاين هنا أن الزمن مفهوم ينشأ عن علاقات أحداث ترتبط برباط العلية وهذه الأحداث لا تنشأ في رؤوسنا بل تنشأ في العالم الخارجي ، وافتراض وجود المادة والعالم الخارجي وكذلك موضوع الأحداث وترتيبها لا بد منه .

هنا تأتي إلى صياغة الحجة حسب رايشبناخ ، يقول رايشبناخ أن الترتيب الزمني (ماض ، حاضر ، مستقبل) يشترط دائماً معياراً ، أساسياً للتعاقب الزمني وهو أن يسبق السبب النتيجة ، وبالتالي فإننا إذا عرفنا أن حادثاً معيناً هو سبب حادث آخر لا بد أن يكون الأول أسبق من الثاني ، فإذا اكتشف شرطي في بقعة خفية ثروة ذهبية ملفوفة في ورقة جريدة ، فإنه يعلم أن لف الثروة لم يتم قبل التأريخ المدون على الجريدة ، وعلى ذلك علاقة الترتيب الزمني يمكن أن يرد إلى علاقة سبب بنتيجة ، إن الارتباط السببي يعبر عن علاقة من نوع (إذا كان . . . فإن) وهي علاقة يمكن اختبارها عن طريق تكرر وقوع حوادث من نفس النوع . والمشكلة هنا هي كيفية التمييز بين السبب والنتيجة ، ولن يعيننا على هذا التمييز أن نقول أن السبب هو اسبق الحادثتين المرتبطتين ، إذ أننا نود تعري الترتيب الزمني على أساس الترتيب السببي ، فلا بد أن يكون لدينا معيار مستقل لتمييز السبب من النتيجة . إن دراسة أمثلة بسيطة للعلاقة النسبية تبين لنا أن هناك عمليات طبيعية يتميز فيها السبب عن النتيجة بوضوح . ومن هذا القبيل عمليات المزج وأمثالها إلى تنتقل من حالة منظمة إلى حالة غير منظمة . فعالم الفيزياء يتحدث عن عمليات لا يعكس ترتيبها Irreversible ، فإذا رأيت عياناً عن طريق فلم كوبا من اللبن ، ممزوجاً القهوة وإلى جانبه إبريق صغير فارغ ، وفي مكان قريب ترى نفسي الفنجان مليئاً بالقهوة السادة وبجانبه إبريق مليء باللبن الخالص ، عندئذ تعرف أن الصورة الثانية أخذت قبل الأولى ، وتستطيع على هذا الأساس لف الفلم بالاتجاه الصحيح حسب تسلسل الأحداث ، ومثل ذلك إذا رأيت في فلم أو أخبرك أحد أنه رأى أنقاضاً لبيت محترق وأنباك آخر أنه رأى البيت سليماً قبل الاحتراق ، تعلم قطعا أن الحالة الأولى احتراق البيت ، أعقبت الحالة الثانية ، البيت سليماً . وكل ذلك غير قابل للانعكاس . ومثال نراها عندما يعرف فلم سينمائي عرضاً عكسياً ، فالشكل الغريب للسجائر وهي تزداد طولاً أثناء احتراقها أو لقطع الخزف التي تنهض من الأرض إلى المائدة وتتجمع في أطباق وفناجين سليمة ، هو دليل على أننا نحكم على الترتيب الزمني على أساس العمليات الفيزيائية غير القابلة للانعكاس .

والواقع أن قيام علاقة السببية بإيجاد ترتيب متسلسل للحوادث الفيزيائية هو سمة من أهم سمات العالم الذي نعيش فيه . أنه عالم يقبل نظاماً متسقاً على أساس علاقة متسلسلة مبنية على ارتباط سببي ، تسمى بالزمان ، فالترتيب الزمني يعكس الترتيب السببي في الكون .

وبهذه النتيجة ، وما زلنا نلخص رايشنباخ ذنكون قد وصلنا إلى حل لمشكلة الزمان مماثل لذلك الذي وصلنا إليه لمشكلة المكان(شرح ذلك رايشبناخ في فصل سابق على فصل الزمان وسنأتي

عليه في بحثنا اللاحق عن المكان في فلسفة العلم) فالزمان كالمكان ليس كياناً مثالياً فكرياً له وجود أفلاطوني يدرك بنوع من التبصر ، وليس نوعاً ذاتياً من الترتيب يفرضه الملاحظ البشري على العالم ، كما أعتقد كانت ، بل أن في استطاعة الذهن البشري أن يدرك نظماً مختلفة للترتيب الزمني ، يعد الزمان الكلاسيكي نظاماً واحداً منها ، وزمان انشتاين بما يفرضه من حدود على الانتقال السببي (عدم إمكان تجاوز أية سرعة لسرعة الضوء) نظاماً آخر . أما اختيار الترتيب الزمني الذي ينطبق على عالمنا من بين هذه الكثرة من النظم ، فهو مسألة تجريبية ، فالترتيب الزمني يمثل صفة عامة للكون الذي نعيش فيه . والزمان حقيقي بنفس المعنى الذي يكون به المكان حقيقياً ، ومعرفتنا للزمان ليس "أولية" (فطرية سابقة على التجربة) وإنما هي نتيجة ملاحظة ، أي أن النتيجة التي تؤدي إليها فلسفة الزمان هي أن تحديد التركيب الفعلي للزمان ، إنما هو عمل من أعمال[51] علم الفيزياء .

الحجة الثانية على حقيقة الزمان وموضوعيته هي الآتية :

لنتأمل الجملة التالية : «كل الأجسام موجودة في الزمان» معناها حدوث عمليات بتوال ما (إحداها قبل الأخرى أو بعدها) وإن هذه العمليات تتمايز بامتداد زمانها ، وأخيراً إنها ذات مراحل تتميز إحداها عن الأخرى . وهنا تأتي الحجة : إن فترة زمنية واحدة بين حادثتين اثنتين قد تبدو لأفراد مختلفين ، قصيرة أو طويلة حسبما يكونون عليه من مزاج أو وضع نفسي واهتمام بالحوادث والملاحظة وما شابه ذلك ، بيد أن هذا لا يعني أن الفترة الزمنية أو الامتداد الزمني شيء ما ذاتي ، فهي موضوعية ، أي مستقلة عن احساساتنا وعن وعينا . تدل على هذه الحقيقة التالية ، حقيقة أنه مهما كان الشكل الذي تتبدى فيه لنا الفترة الزمنية الفاصلة بين حادثتين ، وسواء أكانت قصيرة أم طويلة ، بالنسبة لنا ، فإن هذه الفترة تستوعب دائماً وفي ظروف معينة ، امتداداً زمانياً تحدث خلاله عملية موضوعية واحدة ، مستقلة عن إرادتنا ووعينا . إن كون المراحل المتباينة للعمليات ذات أزمان متباينة ، أي أنها مفصولة عن بعضها لولا هذا التباين الزمني بين المراحل المختلفة لعملية واحدة لما وجدت هذه المراحل ذاتها ، وبالتالي لما حدثت أية تبدلات مقننة تخضع حركتها لقانونية معينة ، تنقل الظواهر من مرحلة إلى أخرى ، ولما أمكن تطور الظواهر والعمليات ، وانتقالها من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا . وهذا يعني أن حركة المادة غير محنكة خارج الزمن وكشكل مستقل عنه وعلى هذا فالزمن هو الشكل الحقيقي موضوعياً لوجود المادة المتحركة ويعبر في هذا الشكل لوجود المادة عن تتالي تطور العمليات المادية وترتيب استبدال بعضها ببعض ، وابتعاد مختلف مراحل العمليات بعضها عن بعض وامتدادها الزمني[52] وتطورها .

4) وحدة الزمان والمكان والمادة والحركة مع موجز لتطور النظرة من نيوتن إلى انشتاين

أن أي شيء مادي لا يمكن أن يوجد في المان فقط دون أن يكون في الزمان ، أو أن يوجد في الزمان دون أن يوجد في المكان . وأي جسم كان هو ، دائماً ، وفي كل مكان موجود في المكان كما هو في الزمان . هذا يعني أن المكان والزمان مرتبطان ببعضهما ارتباطا عضوياً ، وينبغي أن نستنتج من واقع أن المكان هو انتظام تعايش الأشياء المادية ، وأن الزمان هو انتظام توالي تبدل مراحل العمليات المادية ، ينبغي أن نستنتج من هذا أن كلا من الزمان والمكان غير منفصل عن المادة ، وبخلاف ما يراه المثاليون والذين يجمعهم على تعدد ضروبهم إنكار موضوعية الزمان واستقلاله عن الوعي ، بل هو عنده نتاج الوعي ، وقد سبق أن ذكرنا آراء جملة منهم ، أقول بخلاف آراء هؤلاء الفلاسفة المثاليين تدحض تجارب الناس العملية اليومية كلها ، مثل هذه التصورات عن الزمان والمكان ، كما أن علم الطبيعية بكل فروعه يعطي أدلة لا ترفض على أن طبيعة والمكان و الزمان موجودة قبل وجود وعي الإنسان ، والإنسان نفسه بملايين و آلاف ملايين السنين .

ليس الزمان والمكان واقعين موضوعين مرتبطين معاً ، بل إنهما أيضاً موجودان في صلة لا تنفصم مع المادة المتحركة ، لا يوجد زمان ومكان بدون مادة ، فوجودها باتصال ثلاثي : مادة مطلقان ، أي أن التبدل الذي يحدث في المادة يؤثر في خصائص كل من الزمان والمكان مظهر وجودهما ، لا في وجودهما بإطلاق . فأينما حصلت على مادة وجد زمان ومكان ، فهما مطلقان ، أما كيف يوجد المكان والزمان فذلك تابع ومشروط بخصائص المادة المتغيرة فتبعاً لتبدل الشروط المادية تتبدل الأشكال المكانية وامتداد الأشياء ، كما يتبدل طابع القوانين الهندسية ، ويتغير الامتداد الزمني للظواهر ، ويجري الزمن بشكل آخر ، وبهذا يعبر عن نسبية المكان والزمان .

إن هذا التصور المطلق والنسبي في آن واحد للزمان والمكان يختلف عن تصور المادة الميكانيكية (نيوتن) فهذه الأخيرة إذ تعترف بالحقيقة الموضوعية للزمان والمكان ، تعتبر أنهما جوهران قائمان بذاتهما ، ووعاءان فارغان مستقلان عن المادة تستقر فيهما الأجسام والعمليات المادية . وحسب التعبير المجازي للرياضي والألماني ،" بول" كان الأي السابق عبارة عن نظرية فارغاً غذا لم يتوفر مستأجر ويمثل نيوتن مؤسس الميكانيك هذا الموقف . وقد بقيت المفاهيم النيوتونية عن الزمان والمكان المطلقين متصفة بالعملية حتى مطلع القرن العشرين ، حيث أثبتت نظرية النسبية عدم صحة فصل الزمان والمكان عن المادة المتحركة أو عن بعضهما بعضاً[53] .

إن التطورات التي حصلت في هذا الميدان منذ نيوتن ، بل وقبل ذلك تستحق وقفة بقدر ما يساعد المجال في بحث محدود ، وصولاً إلى مفهوم النسبية عن الزمان والمكان مسجلين أهم التطورات تاركين التفاصيل ، ومبتعدين جهد الإمكان عن الصيغ الرياضية ، وبلغة تكون في متناول الثقفي العام .

إن ارتباط المكان والزمان ارتباطا وثيقاً هو معنى ما تقوم عليه نظرية النسبية(54) الخاصة والعامة . على أن يفهم أن كلاً منهما نسبي وليس مطلقاً .

كان نيوتن يرى أن الفضاء مطلق وأن الزمان مطلق كذلك «الزمان المطلق الحقيقي الرياضي ينساب من تلقاء نفسه ، وبطبيعته الخاصة ، وباطراد دون علاقة بأي شيء خارجي ، ويطلق عليه اسم آخر هو الديمومة[55]» هذا هو ما لخص به نيوتن سنة 1687 مفهومه للزمان وهو مفهوم يتطابق مع الحس المشترك والفهم اليومي للإنسان العادي لطبيعة الزمان ، المدعوم باعتمادنا على الساعات الآلية ويقول نيوتن «من الممكن أن تتسارع الحركات جميعاً أو تؤخر ، غير أن إنسياب الزمان المطلق ليس قابلاً للتغير ، ومدة وجود الأشياء أو ديمومتها تبقى كما هي ، سواء كانت الحركات سريعة أم بطيئة أم لم تكن على الإطلاق[56]» أي أن حالة الحركة لا تؤثر على السرعة التي يمضي بها الزمان أو على طول الوقت الذي يمكن أن يكون لبقاء هذا الجسم ، فالزمان المطلق يتدفق بسرعة متفاوتة خلال الكون ، وكل الراصدين أينما كانوا وأيا كانت حركتهم يتفقون على الأوقات التي تقع فيه الحوادث وعلى السرعة التي يتدفق بها الزمان ، وهذا يتمشى مع نظرتنا اليوم للعالم ، فالساعة هي ساعة سواء على سطح الأرض أو القمر وسواء كنا جالسين أو نتحرك بسرعة هائلة . إن مثل هذه الأفكار قد تكون سليمة وموافقة للحس المشترك بالنسبة للأرض وخبرتنا المحلية لكنها ليست صادقة بالنسبة للكون كله . ويرى نيوتن أنه يوجد أيضا مكان مطلق ، فالمكان المطلق من حيث طبيعته الخاصة ودون علاقة بأي شيء خارجي يتقى دائماً مماثلا لذاته بلا حركة ، ورغم معارضة البعض مثل تولاند ولبيتز لزمان فارغ ومكان فارغ مطلق ذ كما أوضحنا فيما تقدم ذ فإن نظرة نيوتن بقيت العقيدة المركزية للعلم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر إلى أن ظهرت صعوبات أدى حل انشتاين لها إلى تقويض مطلقية الزمان والمكان وتدمير الفصل بينهما وتدمير فصلهما عن المادة ، بما يسمى بالنسبية الخاصة[56] والعامة .

هنا نلاحظ أن قوانين أرسطو تختلف عن قوانين غاليلو ، نيوتن ، فالأولى تؤمن بحالة السكون كحالة أساس لجسم بدون قوة تسلط عليه وأن الأرض ساكنة فهي مرجع ومقياس فريد لكل حركة جسم عليها أو خارجها ، لكن نيوتن وبرغم انه يقول بمكان مطلق تتحرك فيه الأجسام بسرعات

مطلقة ، رأى انه لا يوجد مقياس مطلق لحركة الكون ، أي طالما أن الأرض لم تعد ساكنة ، فهي تتحرك حول الشمس ، والشمس أيضا تتحرك حول نظامنا النجمي (المجرة) . خذ هذين المثالين : يمكن القول أن الجسم (أ) كان في حالة السكون وأن الجسم (ب) يتحرك بسرعة ثابتة نسبة إلى الجسم (أ) أو أن الجسم (ب) كان ساكناً وأن الجسم (أ× كان متحركاً بالنسبة له .

وهكذا يمكن القول أن الأرض في حالة سكون وأن القطار يتجه شمالاً بسرعة تسعين ميلاً في الساعة أو أن القطار في حالة سكون وأن الأرض تتحرك جنوباً بسرعة تسعين ميلاً في الساعة كذلك فإن قوانين نيوتن ستبقى صحيحة بالنسبة لنا . فالذي يلعب كرة الطاولة داخل القطار يجد أنا لكرة تخضع لقوانين نيوتن مثلما تخضع لها لو كان يلعبها علي سكة الحديد كما أن الحصاة في يد واقف ساكن في دهليز قطار يسير سيراً متسقاً وبسرعة فائقة ستسقط في خط مستقيم على أرضية القطار على نفس النحو الذي تسقط فيه لو أجراها في حجرة بيته . ومهما يكن فان أرسطو ونيوتن يؤمنان بالزمن المطلق وإمكانية اتفاق جميع الراصدين على قياس زمن بين حادثتين بوضوح وأن الزمن هو واحد مهما اختلف الشخص الذي يقيسه بشرط أن يستخدم آلة قياس (ساعة مثلاً) دقيقة ، ولو أن راصداً شاهد حادثتين أنهما متزامنتان فسوف يتفق جميع الراصدين على أنهما متزامنتان بكل تأكيد : ولحظة الزمان المعينة كانت هي نفسها لحظة الزمان المعينة في كل مكان في العالم[57] .

كان الزمن منفصلاً عن الفضاء كلياً ومستقلاً عنه ، وهو ما يتطابق مع الحس المشترك العادي للناس ، لكن الحال ليس كذلك مع الأجسام التي تتحرك بسرعة قريبة من سرعة الضوء أو مساوية لها . في عام 1676 اكتشف (رومر) أن الضوء ينتقل بسرعة محددة ولكنها عالية جداً (140.000)/ ألف ميل في الثانية وفي عام 1865جاء ماكسويل بنظرية المجال موحداً النظريات الجزئية المعروفة آنذاك في وصف القوى الكهربائية والمغناطيسية ، مفترضاً أن كل جزيء ما يمارس قوته على مجال جزيء آخر ، ويختلف هذا المفهوم عن الجاذبية النيوتونية التي ترى الجاذبية قوة تؤثر فورياًعبر المسافة بين كتلة وأخرى ، أما في رأي ماكسويل فالجزيء المشحون كهربائياً يؤثر على شكل موجات ذات أطوال أو مسافات بين موجة وأخرى وتنتقل بسرعة ثابتة وتعرف اليوم بالموجات اللاسلكية والراديوية (وتساوي متراً أو واحداً أو أكثر) والأقصر منها تعرف بالمايكروفية (بضع سنتمترات سنتمترات) وكذلك الموجات تحت الحمراء (10/000/1) من السنتمتر ، ثم الأشعة الفوق البنفسجية ، المهم أن كهذه الموجات تنتقل بسرعة ثابتة معينة ، لكن المشكل هنا أن نظرية نيوتن تحررت من فكرة السكون المطلق (مثل الأرض الساكنة) التي تقاس عليها الحركات

في المنظور القديم ، وإذن فلابد من تحديد شيء يمكن قياس تلك السرعة الثابتة بالنسبة له . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن فكرة المجال تقتضي ، أنه لابد أن المكان كله ممتلئ بسائل لا مرئي يسكنه المجال فلو كان المكان فارغاً كيف يمكن وجود موجة ، ولا يوجد شيء تتموج فيه (تماماً كما يسقط حجر في بركة ساكنة وحدوث تموجات في الماد تتسع) هنا جاد افتراض وجود الأثير ، ولم يلبث أن فُسر الأثير بأنه المكان المطلق الذي ذهب إليه نيوتن فلو كان الأثير ساكناً ويملأ المكان كله يمكن أن يؤخذ على أنه المعيار المطلق للسكون في المكان ، وإذا كان الضوء ينتقل بسرعة ثابتة خلال الوسط ، فيمكن إجراء تجارب لإثبات السرعة التي تتحرك بها الأرض خلال الأثير ، وبهذا نبرهن على الحركة المطلقة للأرض . وأشهر هذه التجارب كانت تجربة ميكلسون عام 1881 ثم مع مورلي 1887 فجاءت النتيجة مخيبة وكان المفترض أنه عندما تتحرك الأرض خلال الأثير في مدارها حول الشمس ، تصبح سرعة الضوء المقاسة باتجاه حركة الأرض خلال الأثير (عندما يتحرك باتجاه مصدر الضوء) أعلى من سرعة الضوء الذي يصنع زاوية قائمة مع تلك الحركة (عندما لا تتحرك باتجاه مصدر الضوء) هذا هو المفتضر ليكون الأثير مبرهناً عليه وموجوداً ولكن تجربة ميكلسون مورلي عام 1887 قدم هنريك لورنس ما يشكك في أجهزة القياس كالساعات والمساطر وفي إمكانية دقتها فربما هي الأخرى يمكن أن تبطئ أو تتقلص في اتجاه الحركة ، وذلك رغبة منه في الإبقاء على فكرة الأثير[58] .

وفي عام 1905 أعلن انشتاين وكان آنذاك كاتباً مغموراً في مكتب تسجيل الاختراعات بسويسرا أن فكرة الأثير كلها ليست ضرورية بشرط التخلي عن فكرة الزمن المطلق ، وقدم الرياضي بونكاريه فكرة مماثلة بعد أسابيع على أساس حجج رياضية بحتة . استطاع أن يحل المشكلة التي واجهت ميكلسون ومورلي ، على أساس ما عرف منذ ذلك الوقت بالنسبية ، عازياً سبب نتيجة تجربة ميكلسون مورلي إلى مسلمتين وهما مسلمتا النسبية ، الأولى أن جميع أطر القصور الذاتي معادلة تماماً لأداء تجارب الفيزيائية جميعاً بمعنى أن حركة معمل تقام فيه تجربة ولا تؤثر أي تأثير على نتيجة التجربة التي تجري داخله وهذا كان معروفاً بالنسبة للتجارب الميكانيكية بحسب نيوتن . فهذه التجارب تعطي النتائج ذاتها داخل المعامل بغض النظر عن السرعة التي تتحرك بها المعامل ، رأى انشتاين أن هذا ينطبق كذلك على الظواهر الكهرومغناطيسية (مثل انتشار الضوء) وعليه فإن سرعة المعمل (وهي الأرض في تجربة ميكلسون مورلي) لا تأثير لها على التجربة (قياس الزمن الذي تستغرقه أشعة الضوء لتغطيه مسافات متساوية في اتجاهات مختلفة) وهكذا فإن الراصدين جميعاً يستطيعون قياس سرعة الضوء نفسها مهما كانت سرعتهم ، وكان من نتائج

ذلك مبدأ تكافؤ الكتلة والطاقة في معادلة انشتاين الشهيرة (E = Mc2 الطاقة = الكتلة في مربع سرعة الضوء والمسلمة الثانية وهي أيضاً النتيجة الثانية من نتائج فكرة انشتاين السابقة هو أنه لا يوجد شيء ينتقل أسرع من الضوء ، وسبب ذلك التكافؤ بين الكتلة والطاقة ويسببهما تضاف طاقة الجسم الناتجة عن الحركة إلى كتلته ، فتعجل من الصعب عليه أن يزيد من سرعته ، فعلى سبيل المثال تزداد كتلة الجسم بنسبة 5% أكثر من الاعتيادي عند 10% من سرعة الضوء وتزداد إلى ضعف الكتلة الاعتيادية عند 90% من سرعة الضوء ، ويحتاج الجسم إلى طاقة لا متناهية لكي تصل سرعته إلى سرعة الضوى . إن هذه النتائج تتعارض مع الحس المشترك . فعلى سبيل المثال لو أن هناك سيارتين تسافر كل منهما بسرعة 100 كم في الساعة وحدث بينهما تصادم مبشار فإنه من الوكد أن السرعة النسبية لتأثير الصدمة يكون 200 = 100 + 100 كم في الساعة ، غير أن النسبية الخاصة تفترض شيئاً آخر ، فلو أن سفينة فضاء تقترب من مصدر للضوء بسرعة تعادل نصف سرعة الضوء أي (1500) كم في الثانية ، فماذا تكون سرعة الضوء المقيسة كما يراها طاقم سفينة الفضاء؟ الحس المشترك يفترض أنه إذا كان الضوء ينتقل من المصدر بسرعة (300.00) كم في الثانية وسفينة الفضاء من المصدر بسرعة(150.000) كم في الثانية فإن السرعة النسبية لسفينة الفضاء سوف تكون (450.000) كم في الثانية ، ووفقاً للنسبية الخاصة تكون سرعة هذا الشعاع من الضوء التي يعيشها الطاقم (300.000) كم في الثانية بالضبط . فليس من الضروري على ما يبدو أن واحداً زائد واجد يساوي اثنين في عالم النسبية ، فلا سرعة المصدر ولا سرعة الراصدين لهما أي تأثير على سرعة الضوء . وهذا الامتزاج بين مبدأ النسبية وثبات سرعة الضوء وقع في نظرية النسبية الخاصة ، وبمجيئة ثم استبعاد فكرة الاثير وما ارتبط بها من مفهوم المكان والزمان المطلق ، وهكذا تم اكتساح كل الأسس التي قامت عليها الفيزياء المتعارف عليها لمدة تزيد عن قرنين[61] .

إن النظرية النسبية ترى الزمن ليس مفصلاً عن المكان وإنما هما متحدان في ما سُمي الزمان مكان أو الزمكان[62] ، ويمكن الإشارة إلى معنيين لهذا المفهوم الأول ، إننا حسب النظرية النسبية لا نقيس موقع أية نقطة في المكان بدلالة أبعاد المكان المعروفة فقط ، كما لا تعرف أية حادثة بأنها ما يحصل في نقطة في المكان فقط ، بل لابد من الإشارة إلى الزمن ، أي إننا نحدد الموقع والحادثة ، بأربعة أرقام أو احداثيات ، وليس معنى هذا أن المكان له بعد رابع ، بل أن الأشياء لها بعد ثلاثي مكانياً ، وبعد زماني واحد ، لكل شيد مادي مثل كرسي إنسان أبعاد متناهية في المكان وأبعاد متناهية في الزمان وإذن فمن المعقول تماماً أن نفكر أن الزمان بوصفه بعداً رابعاً ، ومن اليسير أن يتصور الزمان كبعد متميز ومستقل عن أبعاد المكان (الطول والعرض والعمق) ، لكن

الذي تفهمنا إياه النسبية هو الاعتماد المتبادل بين هذه الأبعاد ، وكان منكوفسكي العالم الروسي أول من صرح بوضوح هذه العلاقة الحميمة عام 1908 . في النظرة ما قبل النسبية للكون كانت المسافات المكانية كالطول ، والفترات الزمانية ، كميات مطلقة ، وعلى هذا لم تكن تتأثر بالحركة المتسقة النسبية للراصدين لكن النسبية تظهر أن المسافات المكانية تتأثر بتقلص الطول كما تتأثر الفترات الزمانية بتحدّد الزمان[63] وبيّن منكوفسكي أنه من الممكن تعريف فترة ما بالزمكان ذي الأبعاد الأربعة بحيث يتفق عليها راصدو القصور الذاتي جميعاً (أي جميع الراصدين الذين يتحركون حركة نسبية مطرّدة) وسوف يتفقون على الامتداد في الزمكان للجسم المادي ، وسيختلفون على الامتداد في الزمان ، والامتداد في المكان ، غير أنهم سيتفقون على نوع الاتحاد والتركيب المناسب منهما . فالامتداد الزمكاني لشيء ما ، والفترة الزمكانية بين حادثتين ، كمية مطلقة في زمكان منكوفسكي ، وأن الاسقاطات التي سيراها الراصدون الذين يتحركون حركة مطرّدة نسبية تتوقف على سرعاتهم . وقد رحب انشتاين بهذه النظرة الرباعية الأبعاد للعالم ، ذلك لأن النسبية الخاصة تقول بوضوح بأن خصائص المكان والزمان لا يمكن النظر إليهما بمعزل عن بعضهما الآخر[64] .

«كانت النظرية النسبية الخاصة المحدودة قد أعطت لوحة عن الرابطة بين الفضاء (المكان) والزمن ، غير أنها انطلقت من مفهوم تجانس خواصهما ، واستندت إلى المفهوم الاقليدي المتعلق بخواص الفضاء الثلاثي الأبعاد ، كما أن الفضاء الرباعي الأبعاد الذي أوجده منكوفسكي» والذي يعطي صورة هندسية ملموسة عن العلاقة المتبادلة بين الفضاء والزمن ، يستند أيضاً إلى المفهوم تجانس الفضاء والزمن ، وإلى المفهوم الاقليدي العام عن خواص الفضاء الثلاثي الأبعاد ، ولا تتعلق القياسات في الفضاء الرباعي الأبعاد ، والمعينة بعلاقة المجال . . . بتوزع الكتل وحركتها ، بصورة مباشرة ، ففي الوسائل الرياضية المستخدمة في نظرية النسبية المحدود لا ترى بوضوح تابعية العلاقات المكانية الزمنية لتركيز الكتل المادية وحركتها[64] ، وقد طور انشتاين في نظرية النسبية العامة بعد تجارب إلى عام 1915 هذه العلاقة الزمكانية ، وفكرة الأبعاد الأربعة عند منكوفسكي ، حيث تخلصت النسبية العامة من الحدود التي تفرضها فكرة تجانس الفضاء والزمن ، فهي تأخذ بعين الاعتبار الخواص غير الاقليدية للفضاء ، وتوجد تابعية العلاقات المكانية الزمنية ، بصورة مباشرة ، لتركيز الكتل وحركاتها[66] .

«إذا كانت نظرية النسبية الخاصة أو المحدود قد توصلت إلى اعطاء صورة هندسية للرابطة بين الفضاء والزمن (فضاء منكوفسكي الرباعي الأبعاد» فإن نظرية النسبية العامة (فالفضاء الرباعي

الأبعاد في نظرية النسبية المعممة (العامة) يختلف عن فضاء منكوفسكي . وعلاوة ذلك أظهرت نظرية النسبية المعممة وحدة الفضاء والزمن التي تتجلى في الفضاء الرباعي الأبعاد من أجل الظواهر الفيزيائية التي لا تطبق عليها نظرية النسبية المحدودة[67]» .

لكن هذا لا يعني أن نظرية النسبية العامة تزيل كل الفروق بين الفضاء والزمن (المكان والزمان) فمع وحدتهما العضوية ، يوجد استقلال وخصائص نسبية لكل واحد منهما ، وهو ما سنوضحه لاحقاً عند الكلام عن الخصائص المشتركة والخاصة لهما ، ولم تشك نظرية النسبية الخاصة كما العامة في أن للفضاء الحقيقي ثلاثة أبعاد فقط ، ففي الفضاء الرباعي الأبعاد الذي تضيفه نظرية النسبية العامة توافق ثلاثة احداثيات منه الفضاء الحقيقي ، أما البعد الزمني فليس هو احداثية في الفضاء (المكان) الحقيقي ، وإنما هو بعد رابع في الفضاء الرباعي الأبعاد الذي يوجد بين الفضاء الحقيقي والزمني ، فليس ها هنا أي شيء له صلة بمكان له أربعة أبعاد ، أو موجودات ترى البعد الرابع ، وتعيش في عالم خاص (عالم أرواح وأشباح ، وما شابه) لكن ظهرت تأويلات في هذا الاتجاه ، مثالية صوفية من علماء وفلاسفة . كما سنلّمح باختصار لاحقاً ، على أمل التفصيل في بحثنا عن المكان[68] .

أما المعنى الثاني لمفهوم الزمكان فهو فكرة انحناء الفضاء الرباعي الأبعاد ، وأثر الكتل في المسارات المنحنية للضوء ، وأثر الكتل في السرعات أيضاً ، وهذا ما نوضحه الآن .

فكرة انحناء الفضاء ومسارات الضوء وعلاقاتها بالكتل هي ما وصل إليه انشتاين بعد عدد من المحاولات غير الناضجة بين عامي 1908 ,1914 ، لإيجاد نظرية للجاذبية الأرضية تنسجم مع النظرية النسبية الخاصة ، وخرج عام 1910 بما عرف بالنسبية العامة . كانت المشكلة بالنسبة للنسبية الخاصة بعد نجاحها في تفسير سرعة الضوء الواحدة لجميع الراصدين وفي التغيرات التي تحدث عند تحرك الأشياء بسرعات قريبة من سرعة الضوء ، وهي تعارضها مع نظرية نيوتن في الجذب التي تنصّ على أن الأجسام تجذب بعضها بعضاً بقوة تتوقف على المسافة بين الجسمين ، طرح انشتاين رأيه الذي يقول أن الجاذبية الأرضية ليست قوة مثل كل القوى الأخرى ، وإنما هي نتيجة للحقيقة القائلة أن الزمان والمكان ليس شيئاً مسطحاً كما افترض سابقاً ، وإنما هو منحن أو ملتو بفعل توزيع الكتلة والطاقة في داخله وإن الضوء ينحني في مجال جاذبي ، وقد أكدت المقاييس الفلكية التي قام بها اديجتتون عام 1919 ذلك وإذا كان الانحناء لا يبين في المسافات القصيرة ، فهو واضح في الأبعاد الكبيرة ، وقد دلت الحسابات على أنه بمرور الأشعة الضوئية قرب الشمس يحدث في مسارها انحراف على كتلة الفوتونات ، مما يدل على الطبيعة اللاقليدية

لهندسة الفضاء الزمكاني . إن الزمكان ينحني في حضور الأجسام ذات الكتل الضخمة - وقد أثبتت تجارب دقيقة عن حركة عطارد مثل هذه التنبؤات التي تنبأ بها انشتاين[69] .

هنا نصل إلى النتائج الكبرى للتصور النسبي للزمان والمكان ، وكنا قد المحنا وربما فصلّنا بعضها من خلال ما تقدم ، لكن تعدادها مع الشرح المناسب هنا ضروري للإيضاح وإعطاء فكرة شاملة .

5- النتائج الكبرى للتصور النسبي للزمان والمكان :

أولاً - مشكلة التزامن وزوال التزامن المطلق :

مما تقدم اتضح أنه لا يوجد مكان مطلق (مكان ساكن مثل الأرض في تصور أرسطو ، والأثير في تصور القرن التاسع عشر) وبالتالي لا يوجد زمان مطلق . إن مشكلة التزامن كبيرة بحسب المفاهيم النسبية ، وأما بحسب زمان ومكان نيوتن المطلقين فالحوادث متزامنة إذا وقعت في لحظة معينة في الزمان المطلق ، وسيتفق جميع الملاحظين والراصدين عليها ، أما النسبية فتقرر أن الراصدين في حركة نسبية ، لا يتفقان على أن هناك حادثتين متزامنتين إلا إذا كانتا وقعتا أيضاً في نفس المكان والأمثلة كثيرة بحسب عرض كل كتاب أوثر إن أذكر المثالين الذين يذكر أحدهما انشتاين والآخر برجسون .

مثال انشتاين :

نفرض أن قطاراً طويلاً جداً يتحرك على القضبان بسرعة قدرها (ع) في الاتجاه الموضح بالشكل (1) سيفضل المسافرون بهذا القطار اتخاذ مجموعة اسناد (طريق السكة الحديد) (أي مجموعة إحداثيات) ويسندون كل ما يحدث (أي بالنظر إلى سكة الحدي التي يمرّون بها) (وعلى ذلك فكل حادثة تحدث على طول الطريق تحدث أيضاً عند نقطة خاصة من القطار كذلك . ويمكن أيضاً أن نحدد الآنية بالنسبية إلى القطار بنفس الطريقة التي نحددها بها بالنسبة إلى طريق سكة الحديد ، ويجابهنا السؤال التالي نتيجة طبيعية لما تقدّم : هل تكون الحادثتان الآنيتان بالنسبة إلى طريق السكة الحدي ، مثل الصاعقتين «أ ، ب» آنيتين أيضاً بالنسبة إلى القطار؟ سنوضح مباشرة أن الإجابة هي النفس . إننا حينما نقول إن الصاعقتين أ ، ب آنيتان بالنسبة إلى طريق السكة الحديد نعني أن أشعة الضوء الصادرة من المكانين أ ، ب حيث تحدث الصاعقتان تتقابل في النقطة (و) وهي منتصف المسافة أ ، ب على الطريق وتناظر الحادثتان عن طريق السكة الحدي الموضعين أ ، ب على القطار ، ولنفرض أن النقطة (و) هي نفس نقطة الوسط للمسافة أ ، ب على

القطار فإنه عدما يحدث وميض البرق (كما يظهر من طريق الكسة الحدي) تنفق النقطة (و) مع النقطة (و) لكنها كما في الرسم التوضيحي تتحرك إلى اليمين بسرعة قدرها (ع) ، هي سرعة القطار ، فإذا كان هناك راصد يجلس في (و) في القطار ولا يتحرك بالسرعة (ع) فإنه سيظل دائماً في (و) وسيصل إليه شعاعاً الضوء الصادران مع أ ،و ب في نفس الوقت حيث يلتقيان عند مكان جلوسه ، ولكنه في الواقع (بالنسبة إلى طريق السكة الحدي (يندفع في اتجاه شعاع الضوء الآتي من ب) بينما يبتعد عن الشعاع الآتي من (أ) ، وعلى ذلك نصل إلى النتجة الآتية : إن الحوادث الآنية بالنسبة إلى طريق السكة الحديد ليست آنية بالنسبة إلى القطار وبالعكس (نسبة الآنية) فكل مجموعة اسناد (مجموعة إحداثيات)[70] زمنها الخاص .

مثال برجسون (كتابة التطور الخالق)

نفرض أن إشارتين ضوئيتين ثابتتين تصدران معاً في النقطتين (أ) و (ب) بحيث تصلان في وقت واحد إلى الشخص في النقطة (ج) الثابتة كما موضح في شكل ((2 المثلث متساوي الساقين (أ ب ج)ولنفرض النقطة (ج) هي نجم من النجوم تبعد عن النقطة (أ) وعن النقطة (ب) بمسافة واحدة والزمن الضروري لانتقاله من ب إلى ج ، لذلك يقول اشخص الموجود في النقطة ج إن هناك معيّة بين الإشارتين الضوئيتين ، ولكن لنفرض الآن أن النقطة ـج) كانت تتحرك بسرعة معينة في اتجاه (ج د) فإذا صدرت الإشارتان معاً من (أ) و (ب) كما في الأولى عندما تكون ج في مكانها فإنهما تستغرقان وقتاً حتى تصلان إلى الشخص المتحرك عن النقطة (ج) ولنفرض أن الإشارة الصادرة من النقطة (أ) وصلت إلى الشخص حينما أصبح هذا في النقطة (ج) فهو إذن لا يجد معيّة بين الإشارتين لأن المسافة ـأ ج) أقصر من المسافة (ب ج) .

ويضرب برجسون مثالاً آخر مشابهاً لما ذكره انشتاين ، ويستنتج أن المعيّة بالنسبة إلى مثال الطريق والقطار هي الأخرى ليست معيّة ، لكن برجسون يضيف : إننا لا نستطيع أن نتكلم عن نسبية المعيّة إلا من وجهة نظر الزمان الوهمي ، الزمن الآلي ، زمان الساعات المجزأ إلى وقفات ، لا من وجهة النظر الفلسفية أي من وهذة نظر الزمان الواقعي ، زمن الديمومة الواحدة ، الزمن الحدسي ، ذلك لأننا لو سألنا ملاحظاً واقعياً في الطريق وملاحظاً واقعياً في القطار عن الزمن الذي عاشه كل منهما فعلاً لوجدنا أنه زمان واحد ، وأن المعيّة عند أحدهما معيّة أيضاً عند الآخر ، فبرجسون إذن يستبدل بمعيّة اللحظتين ، معيّة التباين ، وهو بهذا لا يدّعي أن النظرية النسبية في المعيّة غير مشروعة ، ولكنه ينكر أن تكون ترجمة صحيحة عن الجوهر العميق[71] للواقع .

ويهتم رايشنباخ بمسألة كيف نقيس التزامن وهي مشكلة لن ادخل فيها الآن ، طالما أصبح واضحاً أنه بحسب النظرية النسبية لا يوجد تزامن مطلق وأن التزامن نسبي ، وله شروط أقلها اتفاق في المكان والزمان والسرعة واعتبارات أخرى .

بقي أن أنبه إلى أهمية ملاحظة لرايشنباخ حول مسألة تعود الإنسان على الأمور الغريبة حتى تصبح معتادة ، وعلى هذا الأساس يقول «على الرغم من أن نسبية الزمن تبدو فكرة تدعو إلى الاستغراب فإنها منطقية ويمكن تخيلها عينياً ، وأن الغرابة في آراء انشتاين تختفي في عالم تصبح فيه قيود الانتقال السببي أكثر وضوحاً ، فإذا ما أمكن في وقت ما أقامه تليفون لاسلكي مع المريخ ، وكان علينا أن ننتظر عشرين دقيقة للإجابة على أي سؤال نوجهه بالتلفون لأعتدنا عندئذ نسبية التزامن ونظرنا لها على أنها طبيعية تماماً - مثل أننا لا نجد اليوم أية غرابة في اختلاف معايير التوقيت في مختلف المناطق الزمنية التي ينقسم إليها سطح الأرض ، وإذا ما أمكن السفر بين الكواكب يوماً ما ، لبدأ من الأمور المألوفة لنا أن تتأخر عملية الشيخوخة لدى الأشخاص العائدين من رحلات طويلة ، لظلوا أقل من عمر الأشخاص الآخرين الذين كان لهم في الأصل نفس[72] عمرهم» وسنعود لتوضيح هذه الفرضية الأخيرة .

إن محصلة هذا الكلام كله أنه مع زوال فكرة الزمان المطلق يصبح الترتيب الوحيد للحوادث الكونية ولكل سلسلة إحداث هو الترتيب السببي ، أعني حالة العلة والمعلول[74] ، الذي هو سبب ما نشعر به من تدفق للزمان واتجاه نحو المستقبل ، وليس بالعكس ، وسنوضح ذلك عند كلامنا عن خصائص الزمان[75] ، واستحالة العودة بالزمان في اتجاه الماضي .

ثانياً - تقلّص الطول :

طول شيء يتحرك بالنسبية للإطار المرجعي لراصد ما هو أقل من طول هذا الشيء مقيساً في إطار مرجعي يكون فيه هذا الشيء ثابتاً . ولو أننا أخذنا شيئاً ما وقسنا طوله حين يكون ساكناً فإن المقدار الذي سنحصل عليه يسمى طول السكون length Rest ، ولو أننا قمنا بقياس هذا الشيء نفسه وهو يتحرك أمامنا بسرعة فائقة فإننا سوف نقيس مقادراً أصغر من الطول . وستظهر سفينة الفضاء التي تتحرك بسرعة 87٪ من سرعة الضوء نصف طولها في حالة السكون . علماً بأن رجال الفضاء لم يتغيّر شيء بالنسبة لهم ، بينما مَنْ في الخارج يرى أطوالهم متقلصة بنفس نسبة تقلص طول السفينة ، كما لن يشعروا بهذا التقل ، ولو زادت سرعة السفينة بسرعة الضوء فلن يكن لا طول هلا على الإطلاق[76] . وعلى سبيل المثال فإن الأرض تنكمش ثمانية سنتمترات من جراء حركتها حول الشمس[77] .

ثالثاً - تزايد الكتلة :

تسمى كتلة الجسم في حالة السكون بأنها كتلة السكون Mass Rest ، فإذا كان هناك جسم يتحرك بالنسبة لراصد ، فإن كتلته (M) تكون أكبر من كتلة سكونه (Mo) وكلما أقترب الجسم من سرعة الضوء صارت كتلته أكبر وفي 87% من سرعة الضوء تكون كتلة الجسم المتحرك ضعف كتلة سكونه وكلما اقتربت السرعة من سرعة الضوء ازدادت كتلة فإذا أمكن التحرك بسرعة الضوء صارت كتلته لا متناهية . وكنا قد تكلمنا عن مبدأ تعادل الكتلة والطاقة ، وبالتالي استحالة السفر بسرعة الضوء ، لهذا السبب ، أي لأن كتلته ستكون لا نهائية ، وبالتالي فيحتاج إلى طاقة لا نهائية ، وحتى في هذه الحالة يتعادل تزايد الكتلة مع طاقة التحريك

رابعاً - تمدّد الزمان :

بحسب النسبية ، فإن الزمان ينساب على الأشياء السريعة الحركة بسرعة أبطأ مما لو كان على الأشياء «الثابتة» ففي سرعة منتظمة مقدارها 87% من سرعة الضوء سكون زمن الرحلة لرواد الفضاء في سفينتهم نصف الزمن الذي تستغرقه هذه الرحلة بتوقيت الأرض كما أن ساعات التوقيت ونمو أجسام رواد الفضاء هي الأخرى ستبطئ[79] .

والنتيجة هي أن مسافراً من الفضاء بسرعة مقاربة لسرعة الضوء بمعامل تمدد100 سيعود إلى الأرض بعد رحلة يحسبها عشرة أعوام وقد انقضي على الأرض وسكانها ألف سنة وأنه هبط في عالم امتد زمانه ألف عام في المستقبل على العالم الذي كان حين شرع في رحلته ، وسكون المجتمع والطبيعة والأسرة والأصدقاء قد تغيروا أو ذهبوا لكنه لن يستطيع الرجوع إلى العالم الماضي الذي عاش فيه معاصروه ، وإذا كانت سرعة الضوء حائلاً أساسياً ، أي لا مكن الوصول إليها أو تجاوزها ، وإذا كانت قوانين العلة والمعلول صادقة في هذا الكون ، فإن رحلات للرجوع إلى الزمان لابد أن تظل مستحيلة ، أية رحلات للرجوع إلى الماضي ، وستبقى الرحلات المسموح بها هي الرحلات نحو المستقبل . وسنزيد هذا اغناءً ، عند الكلام عن سهم الزمان أو خصائص الزمان[80] .

إن هذه الصلة بين الحركة والزمان والمكان وخصائص الجسم الطبيعي والكتل عموماً تعطي دليلاً علمياً فيزيائياً على موضوعية الزمان . . . مكان حركة وصلتها العضوية بالمادة ، ضد التصوير ، المثالي بذاتية الزمان وأنه من عمل وعينا[81] .

ولعل مما له علاقة بالنسبية عموماً وليس عند انشتاين ونظريته ، ملاحظات علماء آرين في حقول مختلفة تصب في علاقة الزمن بالحالة النسبية ، وكذلك بالحالة الجسمية ، ثم بالمحيط الخارجي ، كحركة الشمس ، وهذا ما سنفصله الأن .

الزمان يبدو أطول للأطفال عما هو للطاعنين في السن ، نحن نعيش مع أولادنا مدة أقصر مما هم يعيشون معنا ، ويعلل عالم النفس بيرجانيه هذا الفرق بقول : نحن نعيش الزمان بالنسبة إلى ماضينا . . تلميذ عمره عشر سنوات لا يذكر إلا ما حصل له مدة الخمس سنوات الأخيرة ففي نظرة كل سنة هي عبارة عن خمس حياته ، بينما جده الذي له من العمر (65) سنة يدرك السنة كأنها واحدة على ستين من الزمان الذي عاشه ، ثم أن الحالة الجسمية تؤثر على طول مدة الزمان أو قصره ، مثلاً المحموم يشعر أن الزمان لا يمر سريعاً .

هناك ملاحظة أخرى إن سرعة الخلايا هي في نسبة عكسية مع العمر : لاحظ الأطباء أن التئام جرح مساحته عشرة سم يلزمه ستة أيام ونصف عند صبي سنة (6) سنوات ، بينما يلزم عشرة أيام لالتئام نفس الجرح عن شاب عمره (20) سنة ، و (13) يوماً عند رجل عمره (30) سنة و(18) يوماً عند رجل عمره (60) سنة ، والنقطة المهمة هنا أن هناك من يربط الزمان النفسي وإدراك الوجدان للحوادث بواسطة الزمان الفسيولوجي ، بمعنى أنه في نفس مدة الزمان الشمسي تحدث في جسم الطفل أشياء أكثر مما تحدث في الكهل الطاعن في السن . لذلك يشعر الكهل أن الزمان الشمسي يمر بسرعة أبكر مما يشعر بها الطفل . ويقول لو كنت دي نوي : الزمان الشمسي بالنسبة إلى رجل عمره خمسون سنة يمر بسرعة تساوي أربعة أضعاف السرعة التي يمر بها نفس الزمان بالنسبة إلى ولد عمره (82) عشر سنوات .

هذه ملاحظات بسيطة لندخل من خلالها إلى بحث جميل بعنوان زمان الجسم ، وكل ما سأفعله هو أن أقدم ليس موجزاً شاملاً وإنما لمحات من هذا البحث العميق الذي يقدم شهادة العلم أو قل العلوم المختلفة على أن الزمن على حد استخلاص الكاتب أي دابليو . جي فيبس لهذا البحث «فالزمان ليس مجرد شيء تستجيب فيه الكائنات العضوية : بل أنها تستجيب له ، وتستمد منه المعلومات ، وتتركب بواسطته ، فهو بُعْدُ لحياتها بقدر ما تكون أي من الأبعاد المكانية مألوفة لها . بل لعله أن يكون أكثر من ذلك ألفة[82]» .

وقوله في نهاية الفصل . «هذه إذن لمحة موجزة عن الزمان من وجهة نظر عالم في علوم الحياة (البيولوجيا) الزمان لا بوصفه ساعة ، وإنما بوصفه كائناً عضوياً ، لا بوصفه إيقاعاً واحداً ، بل

بوصفه سيمفونية كاملة ، تتضافر مع عمليات الجسم الحيّ بحيث لا سبيل إلى تمييزها عن الحياة[84] ذاتها» وكل ما يقدم هذا البحث من تجارب ومعلومات شاهد على أن الزمان ليس فقط موضوعياً بل أنه نظام داخلي للأحياء جميعاً ، والآن إلى بعض التفاصيل الممتعة . ، المقصود بالجسم هو النبات والحيوان والإنسان يرى الكاتب أن كل وظيفة فسيولوجية تقريباً تموج في أجسامنا تعمل بإيقاع مع الشمس التي تعطينا يومنا ، ودورتنا النهارية منذ بدأت الحياة منذ حوالي ثلاثة آلاف مليون سنة خلت . ولا يبتعد عن هذا التأثير أي كائن عضوي حتى ما يبدو ليس كذلك مثل بعض النباتات تكشف عن نماذج من الحركة البطيئة أثناء النهار للحصول على ضوء الشمس ، كما تعمل بعض النباتات مثل (الميموزا) على حركة في الليل لحفظ أوراقها من البرودة ، وأول من سجل ملاحظة طوي بعض النباتات أوراقها دوميران عام 1729 ، ويستمر هذا الطيّ والنشر حتى حين توضع في ظلمة دائمة ، بل أثبت دوهامل (1758) أنها تفعل ذلك حتى لو حلنا دون هبوط درجة حرارة ليلاً بواسطة تدفئة دائمة . وهكذا توضح أنه حتى في غياب الضوء أو ثبات درجات الحرارة ، يبدو على النبات أنه يعرف متي ينبغي أن يكون الوقت نهاراً ، ومتى ينبغي أن يكون ليلاً وأثبتت تجارب جارنر والأرد ومن بعدهم أرفن يونيج في عام 1836 أن النباتات تستخدم آلية (ميكانيزم) باطنية للتوقيت تتألف من مرحلتين مدة كل منهما إثنتي عشرة ساعة وبذلك يؤلفان إيقاعاً مدته طوال يوم تقريباً ، واعتبر كثيرون توكيد بونيخ أن النباتات تقوم بتوقيت الحوادث الخارجية بدورة يومية باطنية أمراً مسرفاً بالخيال لكن فيضاً من الشواهد على وجود ساعة في حيوانات متباينة الأنواع مثل الطيور المهاجرة ، ونحل العسل ونباتات وحيدة الخلية والصراصير ، جعل ظاهرة الساعة اليومية الباطنية مقبولة قبولاً تاماً من معظم العاملي ، ولأن المجال لا يساعد هنا سأشير إلى علماء وإنجازات يفصلّها الباحث فيبس ، كرامر استنتج في الخمسينات وجود ساعة في الطيور تساعدها على هجراتها الخارقة ، وأثبتت عدة تجارب أجراها على الزرازير إن هذه الزرازير كانت تتوجه ببوصلة شمسية تقوم هي بتصحيحها في وقت معين من النهار باستخدام إحساس باطني بالزمن ، وهذا ما يسمى هعلم الإيقاعات الحيوية Bio-rhythms . كارل فون فريش أجرى تجارب في مثل هذا الوقت على البوصلة الشمسة للنحل ، وقد أثبتت تجاربه أن سبب اتجاه النحل إلى المصدر الغذائي كل (24) ساعة ليس سببه موشر موجود في البيئة ، بحيث يصل النحل إلى مصدر غذائه في الوقت المضبوط وباتساق حتى مع الاحتفاظ بثبات الضوء والرطوبة ودرجة الحرارة والشحنة الكهربائية الحيوية ، ووصل إلى نتيجة أن هذا التوقيت تابع لمسجلات متقابلة باطنية ، وليس بيئية ، فقد درب نحلاً على أن يتغذى في وقت محدد من حجرة تقع في باريس ثم أرسل هذا النحل في الطائرة إلى نيويورك ، فإذا كانت

الساعة باطنية ، فإن النحل سيظهر ليتغذى في الموقع بعد (24) ساعة بالضبط بعد وجبته الزخرية ، أما إذا كان معتمداً على مؤشر بيئي فإنه سيعود إلى الظهور بعد(29) ساعة وذلك لأن البيئة في نيويورك تتأخر خمس ساعات عن بيئة باريس . وظهر النحل بالضبط في الوقت الذي تشير إليه ساعة باريس . وأثبتت باتريشيا دوكوس نفس أهمية وجود مرجع زمني هو دورة النور/الظلام التي يتعاقب عليها الليل والنهار في تجاربها على حيوانات السنجاب الطائر ، لقد أثبتت البحوث وجود نوع من الساعة الرئيسية يؤمن التنسيق الفعّال بين أنشطة الأنسجة المتباينة ، وربما بواسطة رسائل هورمونية[85] أو عصبية . وفي الستينات أجرت جانيت هاركرد سلسلة من التجارب على الصراصير وهذه لها فترة نشاط بعد هبوط الظلام مباشرة ، لكنه يبقى على نفس إيقاعه لمدة أسابيع قلائل حين يحفظ في نور مستمر ثم يصبح نشاطه عشوائياً ، والمهم أن الباحثة وصلت إلى مكان الساعة المسؤولة عن هذا الإيقاع والنشاط الزمني المبرمج ، في مجموع خلايا بحجم الدبوس (تحت المرئ) أدى اتلافها إلى فقدان الصرصور في نشاطه لكل ما ظهر الإيقاع تماماً[86] ، وهناك دراسات لمعرفة الميكانيزم الدقيق للساعة[87] على مستوى الخلايا .

في مجال آخر ثبت تعلق نشاط أجسامنا بالزمان بشكل مثير حقاً فقد أثبت جيرس (1842) وجود إيقاعات يومية لدرجة حرارة الجسم ، والحد الأقصي لدرجة الحرارة الباكر ، وافراز البول كذلك لا علاقة له بالنشاط شأنه شأنه الحرارة ، فتدفق البول يكون في حده الأدنى خلال ساعات النوم ويبلغ ذروته صباحاً ، والأمر له أيضاً شدة وتوقيت كذلك للسوائل والهرمونات في الجسم ، وليس هذا فقط بل أن بداية الإيقاعات مختلفة بالنسبة للأعمار . فمثلاً دورة تدفع البول تبدأ في عمر اسبوعين أو ثلاثة ، درجة حرارة الجسم تمتد في خمسة إلى تسعة أشهر ، افراز الأيونات المختلفة التي تعكس النشاط العصبي والعلي تتراوح من سنة ونصف إلى سنتين الخ ومعظم هذه تستمر في صورة متغيرة تغيراً طفيفاً حتى حين يعزل الأفراد عن دورات الظلمة والنور البيئية ، فهي ايقاعات يومية باطنية أصلية ، وقد انتبه الإنسان إلى أهمية هذه النظم الحياتية التباعة للدورات اليومية ، بعد أن واجه ضرورة التكيف مع دورات من النشاط غير طبيعية ، مثلاً مع نشوب الحرب العالمية الثانية (حالة التغير والترقب وعدم النوم المنظم الخ في المصانع[88] الخ» .

في المجال النفسي الخاص بعقولنا ، نجد ثلاثة ماهو رئيسية لتقديم الإنسان الواعي للزمان :

1- الوعي بزمان اليوم .

2- إدراك فترات زمنية .

3- امتداد الوعي خلال الزمان في الماضي والمستقبل (الذاكرة والتوقع) .

المظهر الأول :

هو الإحساس بزمان اليوم ، زمان الآلات واعتمادنا على الساعات أضعف هذه القدرة الباطنية ، وهي موجودة عند أناس يتمتعون بتوقيت شبه مضبوط للزمان اليومي دون ساعات ، وقد ثبت أن الأمر عندهم لا يتعلق باحساس حاد بإشارات الوقت في البيئة أو بعدى ارتفاع الشمس أو القمر ذلك أن الاستعداد المشابه للاستيقاظ من النوم في ساعة سبق لهم تحددها لا تتأثر بالنوم في حجرات مظلمة عازلة للصوت[89] تماماً .

المظهر الثاني :

المتعلق بإدراك المدة أو الديمومة ، كان مفهوم دراسات منها دراسات بياجيه ، وقد أشرنا رلى شيء منها ، تباطؤ الزمان عند الأطفال ، وسرعته عند الكبار ، ويعزى إضافة إلى ما سبق بيانه إلى أن تقدير الزمن هنا يتم بواسطة حرارة الجسم ، ذلك أن أجسام الأطفال أطفأ من أجسامنا بسبب سرعة عملية الأيض عندهم والعكس عند الشيوخ كما ثبت أن الوسائل الكيميائية تشوه إحساسنا بالزمن ، فتبطئ الإحساس بالزمن أو تسرعّه ، فمثلاً أملاح حامض البربيتوريك ، وأوكسيد النيتروجين ، أو نقص الأوكسجين تعمل على إبطاء سرعة الزمن الذاتي ، بينما العقاقير المخدّرة تسرّع ساعاتنا الداخلية وتجعلنا نغالي في طول فتراتنا(90) الزمنية .

هناك ؛ مناسبات مثل الأحلام تجعل عملياتنا الذهنية خارج الانسياب العادي للزمان ، وجعلت فرويد يقول أنا لنسق اللاشعوري خارج الزمان ، ويضرب الكاتب أمثلة يختل فيها نظام الزمن حيث موتى يسيرون في جنازاتهم ، ومعلول يسبق العلة ، وشخص يوجد في مكانين) . وتطوع أناس أفقدوا وعيهم لثوان فتذكروا احداثاً في غيبتهم مع أنه ثوان تشمل احداثاً تحتل فترات طويلة وهذا ما يحدث في تعرض الإنسان لموت محقق ، كما حصل للجيولوجي ألبرت هايم ، حيث سقط وهو يتسلق جبلاً ، وبعد نجاته ، ومن خلال ثوان خمس هي التي أحس فيها بالموت قال شاهدت على شكل فلم احداث حياتي كلها في مشاهد متعددة . فهذا مثال على عالم فائق السرعة محصور بين جدران جماجمنا! وهناك مثال العالم شتورت ايقظه أبوه بدقتي جرس بينهما خمس ثوان لكنه حلم خلالها قبل يقظته باحداث تستغرق ساعة كاملة (دق جرساً لطلبته لاحضار جثة وقام بتشريحها ثم دق جرساً آخر لحمل النفايات)[91] .

المظهر الثالث :

شعورنا بامتداد الزمان منا لماضي إلى المستقبل . هذا الوعي يختلف في الطفولة عنه كلما تقدمنا في العمر . فالطفل الذي له سنتان ذكرياته تمتد أشهر في الماضي ، ويوم واحد في المستقبل

وفي سن ثمانية أعوام يمتد اهتمامه بالماضي إلى حوادث فيما وراء مولده فيستخدم ذلك في توقع المستقبل وفي سن الرابعة عشرة يتعرف على الفصول .

5) الخصائص المشتركة للزمان والمكان والفروق بينهما الخصائص المشتركة هي :

أ- أنهما موضوعيان مستقلان عن وعينا في وجودهما .

ب- أنهما خالدان خلود المادة ، ولا توجد المادة من دونهما وبالعكس .

ج- أنهما غير محدودين وغير نهائيين ، تبعاً لمبدأ عدم فناء الطاقة .

د- أنهما يتصفان بتناقض داخلي حيث أنهما مطلقان ونسبيان في آن واحد[92] .

إن هذه النقاط قد أوضحت - فيما تقدم بشكل جيد ، لكن النقطة (و ، د) حول خلودهما ، ولا نهائيتهما ربما احتاجت إلى وقفة أطول ، فهناك نظرية الكون المتوسع ، ونظرية الانفجار الكبير أو الأوائل وما حصل من نظريات وفلسفات مثالية حولهما ، تدعي بداية للكون كله وبالتالي بداية للزمان والمكان . إن هذه النظرية ، وما حولها من بناءات فلسفية مثالية ستكون إحدى نقاط مناقشتنا المفصّلة في بحثنا المعدّ عن «المكان في الفلسفة ، وفلسفة العلم خاصة» .

ويكفي أن أبيّن هنا أن العلماء «في جميع حقول المعرفة العلمية المخصصة يتورطون في فروض فلسفية وعقائدية ومادية أو مثالية ، لا مسوّغ لها من «داخل علومهم الخاصة» وإنما هي بناءات أيديوجية يقولون بها تحت تأثير اتجاهاتهم الدينية والفلسفية من كل الاتجاهات ، والخطر هنا أن درجة الثقة بهم كعلماء مشهود لهم في حقولهم الخاصة العلمية ستمتد إلى استنتاجاتهم الفلسفية والمذهبية والدينية ، والأدهى من ذلك أن يكون هؤلاء العلماء عاديين جداً ، أي بمستوى الإنسان المثقف العادي وربما الرجل العادي في درايتهم الفلسفية واطلاعهم على مشاكل الفلسفة ، والجدل العميق المتعدد الأطراف عبر تاريخ الفلسفة - وهكذا يستهلون بسبب جهلهم بالمشكلات الفلسفية والحوار الفلسفي الطويل الأمد عبر تاريخ كل مشكلة ، مثل أصل الكون . علاقة الله به . الغائية ، الثنائية ووجود عالم آخر ، الخ أقول يستسهلون بسبب هذا الجهل - وليس التجاهل - القفز إلى أي فرض فلسفي يبنونه اعتباطاً - أي ليس على أساس علمي كما في نظرياتهم العلمية - ولكن الخبير بحقل الفلسفة يسهل عليه ملاحظة تخبطهم ، وحيرتهم وحتى تناقضهم بين فصل وآخر من فصول كتاب علمي متخصص ، كلما تورطوا في استنتاجات ميتافيزيقية تتعلق بالمشكلات الكونية الفلسفية الشاملة ، خذ على سبيل المثال ستيفن هوكنغ ،

الذي يعتبر خليفة انشتاين في كرسيه بكمبردج في كتاب «موجز تاريخ الزمن» فهو يقحم نفسه في ادخال دور للرب . عندما يقرر أن الكون المعروف لنا بدأ من نقطة ذات تركيز كتلوي هائل الكثافة حصل فيه انفجار هائل فتكون عالمنا ممتداً من ذلك المركز . لكنه يقول في فصول لاحقه أنه ربما كان أقلع عن هذه النظرية باعتبار أن ما حدث هو ليس نظرة موحدة لكل الكون ، أو أن هذا التركيز . ربما سبقه كون ممتد انتهي إلى تركيز وهكذا . وأكثر من هذا كل شيء يتوقف حسب رأيه على ما إذا كان الكون له حافة وحد ، فهناك يوجد مكان للرب ، ع عدم معرفتنا عما كانت عليه هيئة الون عند نشوئه . أما إذا كان الكون ليس له حافة فلن يكون هناك مكان للرب وحتي عندما يفترض هوكنغ وجود بداية للكون أي للانفجار في المركز - يلجأ إلى القول أن الله اختار شكل الكون بصورته هذه لاسباب نعجز عن إدراك كنهها . ثم أن هوكنغ لا يفترض أية معرفة بما قبل الانفجار ، أو يقدم افتراضات عديدة بدون جواب علمي ، مثل أن العملية تتكرر اتساع فتركز فانفجار فتوسع وهكذا . ويقول هذه مجرد احتمالات ، ثم هو لا يقول من أي جاءت الكتلة المركزة جداً؟ ولا يستطيع أن يقدّم جواباً عن هذا الانفجار ضمن نسق نظام أم فوضى .

ومجمل تساؤلاته خصوصاً في الفصل الثامن «أصل الكون ومصيره» وهو اهتمامه المتأخر بعد الثمانينات تدلّ على عدم معرفة مكينة بالفلسفة ومشكلاتها ، وأنه يغرف من معين الرجل العادي فقط عندما يتعدى نطاق العلم الذي هو فيه مؤهل ، بل أنه يصرح أنه في عام 1981 صار مهتماً أكثر بأصل الكون بعد حضوره مؤتمراً عن الكونيات نظمه الآباد اليسوعيون في الفاتيكان . وهناك قال البابا في نهاية المؤتمر عندما التقى بهم أن الكنيسة لا تعارض دراسة تطور الكون بعد الدوي الهائل ، لكنها لا ترتأي البحث في الدوي الهائل نفسه لأنه يمثل لحظة الخلق ، وأنه عمل من أعمال الرب ، وأنه أي هوكنغ فرح لأنه لم يطلع أحد على الموضوع الذي ألقاه هو في المؤتمر وهو احتمال أن الزمان - المكان ليس أزلياً ولكنه بدون حدود ، أي لم تكن له بداية ، ولا لحظة خلق ، حتي لا يكون[94] مصيره مصير غاليلو .

إن هذا كله ما هو إلا مثال على هذا التورط للعلماء المتخصصين عندما لا يكونون على معرفة متخصصة أيضاً في الفلسفة وهناك عالم هو فراغنك أدرك هذه الحقيقة ، فكتابه[95] على ضخامته هو محاولة لاثبات أن نظريات حقول العلم الموضوعي المختلفة هي نظريات علمية وحسب ، وهي لا تقول بوجهة نظر لا مثالية ولا مادية بحدّ ذاتها . وسنضرب أمثلة على هذا عندما نعالج هذه الاتجاهات التي تستنتج نتائج ميتافيزيقية ومثالية بدون تبرير وسند علمي من العلوم نفسها لا من الأديولوجيا . تكلمنا عن الخصائص المشتركة ، أما الفروق بين الزمان والمكان فهي :

1- الوجود في المكان يعني الوجود تحت شكل قيام شيء إلى جانب آخر في حين أن الوجود في الزمان إنما يعني الوجود تحت شكل تتالي واحد إثر الآخر . .

2- يتمتع المكان بثلاثة أبعاد بينما الزمان يتمتع ببعد واحد .

3- في المكان يمكن نقل الأجسام في كل الاتجاهات من اليمين إلى اليسار وبالعكس ، ومن الأعلى إلى الأسفل وبالعكس ، وهكذا ، أما في الزمان وفي العمليات المرتبطة فيما بينها ارتباطاً سببياً ، فلا يمكن التحرك إلا إلى الأمام ، السير نحو المستقبل ، فالزمان يجري في اتجاه واحد من الماضي إلى الحاضر ولا يعود القهقري ، ذلك أن مختلف أجزاء الفضاء توجد في آن واحد ، وظهور جزء من المكان والفضاء لا يمنع ظهور جزء آخر منه ، ولكن مختلف أجزاء الزمان متعاقبة ، ولك جزء يظهر بعد زوال الجزء السابق له . يمكن الذهاب في المكان من نقطة أ إلى نقطة ب ، كما يمكنني أن أرجع من ب إلى أ ، ولكن لا يمكن أن رجع في نفس الوقت الذي ذهبت فيه ، يقول نادر عن قاموس لالند : لما خلط بعض الفلاسفة القدماء بين الزمان والمكان وقالوا بالنسبة الكبرى أو بالدور والعود الأبدي ، كما أوضحنا فيما تقدم[96] .

هذه الخاصية تسمى سهم الزمان ، يقول فرانك : الكون الرباعي الأبعاد لا يعني أن الزمان كله حاضر الآن وأن المستقبل موجود[97] في الآن .

كل ظواهر الكون الكبير (ماكروسكوب)[98] في عالمنا تبين أن سهم الزمان يشير إلى اتجاه واحد - نحو المستقبل ، وهذه الطبيعة ذات الاتجاه الواحد تظهر في أشكال مختلفة ، فالتطور البيولوجي يبدو بلا رجعة . فقد نشأ وتقدم باطراد على الأرض نتيجة لسلسة طويلة من التحولات التي حملتها المصادفة صوب حالات أكثر تعقيداً دائماً وفي هذه العملية يجري تغيير بيئة الأرض ، بحيث يبدو احتمالاً ضئيل أن تعمل المصادفة لإعادة الدينوصور وباتجاه العودة إلى الأحياء البسيطة الأولى . كذلك فإن ما يحدث في عالم النجوم يبدو كذلك . نجم ينشأ عن انهيار سحابة من الغاز في الفضاء ، ثم عندما يصبح باطنها حاراً بما فيه الكفاية ، تولدّ طاقة عن طريق التحولات النووية التي تحوّل الهيدروجين إلى هليوم ، والهليوم إلى كربون وهكذا دواليك وفي نهاية الزمر يعاني النجم نقصاً في الوقود فيتحول إلى قزم أبيض كثيف أو إلى نجم نيوتروني أشد كثافة أو لعله يصير ثقباً أسود ، غير أننا لا نشاهد العملية العكسية بحيث يصبح القزم الأبيض نماً رئيسياً ثم يتحلل إلى سحابة بدائية من الغاز .

كما أن التوسع الملاحظ في الكون هو الآخر ذو اتجاه واحد ، ولكن لا يستبعد أن ير الكون بمرحلة تقلص في المستقبل بحيث يتجّه سهم الزمان معكوساً : وفي هذه الحالة ستحدث أمور غريبة ومضحكة فسوف يتطور الطاعنون في السن صوب الطفولة وترتبع المباني المنهارة من التراب ، وكأننا نشاهد فلما سينمائياً يدور إلى الوراء إذا انعكس حقاً اتجاه الزمان (وقد سبق أن ضرب لنا رايشنياخ أمثلة على هذا الاتجاه المعكوس من اختلاط اللبن والقهوة وعودتهما إلى الانفصال ورجوع ، رماد السجائر إلى سيكارة كاملو) لكن لا تقوم أية شواهد لتأييد إمكانية مثل هذه الحوادث كما لا يوجد أي احتمال على أن العمليات الزمنية سوف تعكس اتجاهاتها لو كف الكون عن التوسع ودخل مرحلة الانقباض . هناك افتراض أو امكانية طرحها دابليو ديفيز هي زمان مغلق يعود على نفسه ، فيتوسع ثم يتداعى ليدخل في دورة جديدة من التوسع والانقباض وهكذا ، وفي حالة الانقباض أو الدورة الثانية دورة التراجع عن التوسع ستجري عمليات الزمان عكسياً عند نهاية كل دورة .

أما بالنسبة للسفر في الفضاء فهو الآخر محكوم بالاتجاه الواحد ، كما تبين من كلامنا عن مسافر في الفضاء يعود ليجد الأرض تقدمت ألف سنة . وليس بامكان احد أن يقوم برحلة إلى الماضي إلا إذا تجاوز سرعة الضوء وهو أمر غير ممكن ، بحيث يسبق المعلول العلة ، لكن طالما لا يوجد شيء الآن يجاوز سرعة الضوء فإن الراصدين معما اختلفوا في الزمن المستغرق بين عدة حوادث ، مثل أن تكون بالنسبة لراصد نصف المدة يراها آخر ضعف المدة فإن ترتيب الحوادث سيبقى واحداً وهو أن العلة تسبق المعلول اللاحق وهكذا . فول أن الحادثة(أ) كانت علة الحادثة (ب) ، فلابد أن يكون ممكناً أن تنتقل الإشارة التي تسير بسرعة الضوء أو أقل منها من (أ) إلى (ب) ، وإلا لما استطاعت (أ) أن تتسبب في وقوع الحادثة (ب) ، وهذا أمر سيتفق عليه جميع الراصدين معما اختلفوا في سرعاتهم وفي حسابهم للمدّد الزمنية[99] بين (أ ، ب) وهذا في حد ذاته دليل على أن مفهوم الزمان مشابه للدليل برتراند رسل لاثبات موضوعية المكان على أساس بقاء النسب والفواصل بين مكانين أقرب وأبعد عن مراقب مهما اختلف المراقبون في حساب المسافة بينهما وسنوضح ذلك في بحثنا [100] عن المكان . إن افتراض تيكونات تسبق سرعة الضوء أمر غير مؤكد ولو حدث لاختل كل منطلق بحيث يسبق المعلول علته ، وستعود الأحداث بشكل معكوس نحو الماضي فيعود المسافر في الزمان إلى حقبة ولادته ، وإذا عنّ له اكتئاب حاد يمكن أن يمنع ولادته!! وعليه فإن الزمان ونقل المعلومات هو دائماً من الماضي إلى الحاضر ، بمعنى أنه يمكننا أن نتلقى معلومات من الماضي (بالتذكر والوثائق) ولكن لا نستطيع أن نتلقى معلومات

من المستقبل ، لما تقدم عن عدم امكانية سبق المعلول للعلة وعدم امكان الحركة بأكثر من سرعة الضوء ، فالماضي يؤثر في المستقبل[101] لا العكس . إن بإمكان القارئ العودة[102] إلى تفصيل ريشنباخ لمسألة ترتيب الزمان ، وفقاً لارتباط العلة والمعلول فيما تقدّم عندما تكلمنا عن مسألة التزامن .

والآن نعود إلى الفروق بين الزمان والمكان بعد أن تعمقنا كثيراً في موضع اتجاه نحو المستقبل دائماً . وإذا حاولنا أن نمتحن تصورات الفلسفة إلى مجيء النسبية عن الزمان . وخصائصه على لسان أبي العلاء المعرّي لوجدنا تغيرات هائلة ، مع تطابقات في بعض الفروق . أبو العلاء يضع فارقين : الأول : أن أصغر جزء من الزمان يشمل كل شيء كل حدث ، كل موجود ، بينما أقل جزء منا لمكان لا يمكن أن يشمل على كل شيء يقول في اللزوميات :

وأيسرُ كونٍ تحتَهُ كلُّ عَالَم ولا تدرك الأكوانَ جُردٌ صلادمُ

أي لا تدرك آنات الزمان السائلة المنصرفة كالخيل السريعة .

إذا هي مَرّت لم تَعُدْ ، ووراءَها نظائر والأوقاتُ ماضٍ وقادمُ

فما آب منها بَعدَ ما غَابَ غائبٌ ولا يَعدُمُ الحِينَ المجدُّ عادم[103]

فكون الزمان ماض وحاضر ومستقبل ومهم الزمان هنا واضح ، ويقول :

أمس الذي مَرّ على قُربه يعجز أهل الأرض عن ردّه

ويقول في رسالة الغفران : «وقد حددّته حداً ما أجدره أنّ يكون قد سبق إليه ، إلاّ أني لم أسمعه وهو أن يقال . الزمان شيء أقل جزء منه يشتمل على جميع الحركات وهو في ذلك ضد المكان لأن أقل جزء منه لا يمكن أن يشمل على كل شيء كما تشتمل عليه الظروف ، فأما الكون فلابد من تشبثه بما قلّ أو كثر[104]» وهذا الفارق مؤداه أن الزمان واحد متجانس ، وهذا يصطدم بنسبية الزمان ، فالزمان ليس شيئاً واحداً للأشياء ، كما أوضحنا ، ومع ذلك يبقى هذا الفارق مقبولاً بالنسبة للميكانيك النيوتوني ، وضمن أرضنا كما أن هندسة اقليدس صالحة في مجالات أرضنا وفي مجالات محدودة معينة .

ويقول أبو العلاء الفارق الثاني :

أما المكان فشابت لا ينطوي لكنْ زمانك ذاهب لا يلبث[105]

ويمكن أن أضيف أنه بالنسبة للفلسفة القديمة (حسب أرسطو ومدرسته مثل ابن سينا) الزمان لاحق من لواحق الجسم الطبيعي مثل الحركة والمكان ، أي هو لاحق للجوهر أو مقولة ، هو من مقولة الكم ، لكنه كمّ متصّل لا تجتمع أجزاؤه ، بينما المكان كم تجتمع أجزاؤه مكونة بعد[106] المكان .

ووجدت عند بول موي توضيحاً مفيداً عن كون المكان مقولة تابعة لجوهر ، وفرقه عن المكان ، فبحسب قائمة المقولات عند هاميلان يذكر موي . ثلاثية المقولات : الإضافة والعدد ، والزمان ، العدد مكون من وحدات والوحدات لا يمكن تقريرها بوصفها وحدات إلاّ إذا تصورناها متفرقة على نحو ما . وهذا معنى «اثنين» أي لكل منهما وجود مستقل على نحو ما . أما الإضافة فهي صلة وعلاقة بين حدود مفترقة ، كل شيء مرتبط بعلاقات ، ولا شيء منعزل وهكذا تكون لدينا مقولتان متضادتان : الإضافة والعدد ، فماذا يكون المركب منهما؟ لابد أن يكون مقولة تستبقي من العدد قانون التشتت ، والاستبعاد المتبادل الذي يفرق بين الوحدات ، ومع ذلك تبقى هذه المقولة على علاقة بينهما ، وذلك هو الزمان ، إذ أن لحظات الزمان تفر كل منهما من الأخرى إلى حدّ إن كل لحظة تلقي في حينها بالأخرى في هوة العدم التي يمثلها الماضي ومع ذلك فإن لحظات الزمان تظل مرتبطة ، ذلك لأن الماضي ، وإن لم يعد له وجود ، فهو على الرغم من ذلك يتحكم في الحاضر الذي يحتفظ منه بأثر في الذكرة ، في الناتج (أثر العلة في المعلول) ويضيف بول موي إلى الفروق السابقة فرقاً هو أنه في الزمان إذا لم تتعاقب حادثان في الزمان ، أي لم تكن أحداهما قبل أو بعد ، قيل إنهما مقترنتان ، وتنطبق احداهما على الأخرى زمانياً ، أما في المكان ، فمن الممكن ألا تتطابق الأشياء وذلك بصور مختلفة (أي بثلاثة طرق ما دام المكان بثلاثة أبعاد) .

الهوامش

(1) كتابنا : الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم المؤسسة العرب للدراسات والنشر ، بيروت ، 1980 ص 11 حول ممثلين ومصادر .

(2) رايشبناخ : نشأة الفلسفة العلمية ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة 1867 ص 132 .

(3) وسنفصل ذلك عند كلامنا عن التزامن وترتيب الزمان ، وكذلك أدلة وجود الزمان .

(4) سنعتمد هنا على كتاب : فكرة لزمان عبر التاريخ ، وهو مجموعة بحوث لعدة باحثين ، ترجمة فؤاد كامل ضمن عالم المعرفة العدد 159 ، أذار 1992 ، الفصل الأول بقلم ، روي بورتر . ص 50 - 7 .

(5) روي بورتر - نفس المرجع - يذكر هذا القول عن الشاعر جون دن ، ص 7 .

(6) حول المستوى الحيواني ، وادراك الحيوانات الراقية وتمتعها ببعض المشاعر كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق ، دار الطليعة بيروت 1989 ، الفصل الأول .

(7) روي بورتر ، كذلك 7 .

(8) كذلك ، ص 14 .

(9) مثلاً عند شعب المايا تبلغ السنة الكبرى (260) سنة وعند الهنود ألف سنة وعند أفلاطون (36) ألف سنة .

(10) بورتر ، ص 20 - 15 .

(11) حول التفاصيل : كتابنا - الزمان . . . ص 42 فما بعد .

(12) أوغسطين يرد على فكرة الدورات والعدو الأبدي ، كتابنا : الزمان ، ص 134 فما بعد ، الإشارة هناك إلى كتاب مدينة الله ، والاعترافات ، كذلك بورتر السابق - ص 18 ، وابين نيكلسون ، الفصل الخامس بعنوان : الزمان المتحوّل . ضمن كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ ، ص 173 .

(13) كتابنا : الزمان مفصلاً ص 38 فما بعد .

(14) مثلمونزر وكامبانيلا وتوماس مور ، والاشتراكيين الطوبائيين سان سيمون وأوين وفوريه ، انظر حول تفاصيل ومصادر عن هؤلاء كتابنا : التطور والنسبية في الأخلاق .

(15) حول هذه التطورات بحثنا : عالم يتغير ومصادره ، مجلة الأديب المعاصر ، بغداد ، العدد (31) ، وكذلك كتاب : العلم في التاريخ ، لبرنال ، الترجمة العربية ، ج2 ، ج3 ، ويوتر - السابق - ص 20 - 42 وبحثنا : نظرية التطور في إطار التاريخي والنقدي ، مجلة الآداب الكويتية ، جامعة الكويت العدد الرابع والخامس ، 1973 .

(16) كتابنا : الزمان ص 51 ، والبير نصري نادر : مبادئ الفلسفة ، بغداد 1953 ، ص 128-132 .

(17) كتابنا الزمان ،حاشية (180) عن فكرة الزمان في المادية الديالكتيكية ، ومصادر عنها ، وسنوردها لاحقاً .

(18) جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة أحمد حمدي محمود ، القاهرة 1967 ، ص 159 - 158 .

(19) عبد الرحمن بدوي : الزمان الوجودي . بيروت 1973 ، ص 48 حيث يقول : بثلاثة مذاهب رئيسية عند السالفين ، في الزمان : المذهب الطبيعي ويمثله أرسطو ، والمذهب النقدي أو المتصل بنظرية المعرفة يمثله كانت ، ثم المذهب الحيوي يمثله برجسون هذا في الفلسفة ، أما في الفيزياء فمذهبان : المذهب المطلق يمثله نيوتن ، والمذهب النسبي يمثله انشتاين .

(20) روجيه جارودي : النظرية المادية في المعرفة . تعريب إبراهيم قربط . دار دمشق (بلا تاريخ) ص 290 - 288 .

(21) يقترب ليبنتز من ديكارت فالزمان والمكان عنده ليس لهما وجود مستقل ، فما المكان سوى الانفصال بين الأشياء ، فال وجود له في حد ذاته ، إنه علاقة بين الأشياء ، وكذلك الزمان هو مجرد ترتيب للحوادث ، وليس له كيان مستقل في ذاته ، ولا وجود لزمان مطلق فهو نسبي مع الأحداث ، والمكان ترتيب لوجودات مشتركة Coex-istences والزمان نظام من التعاقبات . ويقول : اللحاظات إذ نظرنا إليها بمعزل عن الموجودات ليست شيئاً على الإطلاق . لا مكان حيث لا توجد مادة ، وهذا التصور الليبنيزي يسمى نظرية العلاقة المشتركة بين الزمان والمكان أو مركب المكان والزمان . انظر أيين نيكلسون الزمان المتجول ص 173 ، وقارن بالبير نصري نادر - السابق - ص 130 - 129 ، وجان فال - السابق - ص 158 فما بعد ، وتعليقه محمد عبد اللطيف مطلب مفيدة ، فهو يوافق على أنه يربط الزمان والمكان بالمادة أو الأشياء ، ويذكر مطلقيتهما إلا أن الموناذات عنده هي وجود روحي وليس مادياً ، وبالتالي فموضوعية الزمان والمكان عنده تنسحب لصالح اعتبارها احساسات ذاتية ، لصالح المثالية . فلسفة الفيزياء . بغداد 1977 ، ص 116 ، وتعليقي على عبد اللطيف هو أن الفيصل في رأينا لاعتبار الزمان موضوعياً أو غير موضوعي ليس حصول تصور الزمان أو فكرة الزمان في الذهن أو بواسطة الذهن ، ذلك أنه كل مفهوم وليس فقط فكرة الزمان مثل كرسي ، شجرة هو مفهوم ذهني ولا يوجد المفهوم نفسه كمفهوم في الكرسي والشجرة ، إنما نحن نكوّنه عن طريق الرموز والاعداد والكلمات . (انظر كتابنا : من الميثولوجيا إلى الفلسفة ، الفصل الثاني ، في أي من طبعاته الثلاث ، الكويت 1972 ، بيروت 1980 ، بغداد 1985 ، حيث عرضنا لنظامي الإشارة الأول والثاني لبافلوف) . أقول ليس المهم حصول تصور أو فكرة الزمان في الذهن ، بل هو من أي جاء هذا المفهوم هل هو انعكاس لموجود مستقل عنا لشيء موضوعي خارجنا أم هو إنتاج اعتباطي لذهننا لا يقابله شيء؟ وهكذا يصبح من يجيب أنه انعكاس صاحب تصوّر موضوعي عن الزمان والمعرفة كلها ، وبهذا المقياس يصبح أوغسطين

ومتكلمونا وليبنتز من هذا الفريق الموضوعي ، قارن بفرانك : فلسفة العلم ، ترجمة علي علي ناصيف ، بيروت 1983 ، حيث يلاحظ ملاحظة مقتضبة مؤيدة لمقياسنا هذا ص 223-232 .

(22) سنعود لتفصيل موقف نيوتن مع مصادر .

(23) تتلخص بأنه إذا أخذ جسمان ماديان منفصل الواحد منهما عن الآخر ويؤثر على الآخر (تأثير الجاذبية العامة ، تأثير كهرطيسي إلخ) فإن تأثير أحدهما على الآخر تأثير مباشر ، طالما يفترض أصحاب هذا الرأي عدم وجود أي شكل من أشكال المادة بينهما ، ليس بينهما سوى الفضاء المطلق النيوتوني أو سواه ، وعكس ذلك نظرية التأثير المتقارب ، فهنا يوجد وسيط مادي بين جسمين بينهما تأثير وتأثير وينتقل التأثير بسرعة معينة والإشارة التي تنطلق من جسم إلى آخر تثير في الفضاء المحيط عمليات مادية من دوائر موجبة مثلاً ، ومن مؤسسي هذه النظرية الأخيرة فرادي وماكسويل وسنأتي على فكرة المجال عند ماكسويل لاحقاً ، انظر : فاتاليف ، المادة الديالكتيكية والعلوم الطبيعية ، ترجمة د . هنري دكر . دار الفارابي ، بيروت (بلا تاريخ) ص 207 - 205 .

(24) في عرضنا لهذه المذاهب ومثليها لن نشير إلى مصادرهم المباشرة ، وسنكتفي بالإحالة على المصادر العامة ، سبيرلكين أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة محمد الجندي ، موسكو (بلا تاريخ) ص 38 - 36 ، وكونستانتينوف : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي دار الجماهير دمشق (بلا تاريخ) ص107 - 106 ، ونادر سبق ص 129 فما بعد وص 70 - 69 وجارودي سبق - ص 290 - 288 زكريا إبراهيم : برجسون القاهرة 1956 ص 57 فما بعد وجان فال - سبق - ص 156 - 155 ، وفلسفة الفيزياء سبق -. ص 120 - 118 وفاتاليف - سبق الفصل الرابع ، وابين نيكلسون ، السابق - ص 176 - 175 .

(25) فاتاليف - السابق - الفصل الرابع كله ، خصوصاً ص 222 .

(26) محمد عبد اللطيف مطلب - السابق - ص 119 .

(27) الجاز ، أنتي دوهرنغ . ترجمة فؤاد أيوب ، دار دمشق ، دمشق 1965 . ص 59 فما بعد .

(28) المصادر الماركسية سبق إيرادها فيما تقدّم . فلا تكرر .

(29) فليب فرانك - السابق - ص 181 .

(30) كذلك ، ص 183 إلى ص 185 .

(31) محمد عبد اللطيف - مطلب - السابق - ص 121 .

(32) كذلك ص 121 - 120 .

(33) انظر كتابنا الزمان . . . بالنسبة للمذاهب القديمة واحداً واحداً ، أما بالنسبة للموقف من الآن بشكل مركز ، فانظر : ص 54 .

(34) نادر - السابق - ص 124 - 123 .

(35) التفاصيل ، بينس ، مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، القاهرة 1946 كل الكتاب .

(36) جان فال ، ص 160 - 159 .

(37) باشلار ، حدس اللحظة - السابق - ص 49, 40, 36 - 29, 21 .

(38) بحثنا : البنية والعلاقة ، المجلة الفلسفية العربي ، العدد الأول والثاني .

(39) ص 37 فما بعد .

(40) انظر كتابنا - الزمان - الفصل السابع ص 94 - 92 .

(41) جان فال ص 158-159 ، وايشنباخ - السابق - الفصل التاسع ، وزكريا إبراهيم ، برجسون ، ص 57 فما بعد وعبد الرحمن بودي - السابق - ص 139 .

(42) انظر كتابنا : الزمان ، الفصل التاسع ، عن أوغسطين ومتكلمينا ، ولغز أوغسطين وتفاصيل آرائه في كل من كتاب مدينة الله ، والاعترافات ، ص 144 - 132 .

(43) جان فال . ص 162 - 124 .

(44) انظر كتابنا - الزمان - خصوصاً من 154 - 153 ، الفصل العاشر .

(45) سبقت الإشارة عن أوغسطين في كتابنا الزمان ، أما عن إخوان الصفا فانظر الفصل الثامن ص 125 خصوصاً .

(46) النصوص عن محمد عبد اللطيف مطلب - السابق - ص 94 .

(47) كذلك ، ص 95 .

(48) كذلك ، ص 95 .

(49) انشتاين ، النسبية - السابق - ص 140 - 138 .

(50) انظر حاشيته (21) المطولة أعلاه .

(51) وايشنباخ - السابق - ص 141 - 135 .

(52) كونستانتينوف - السابق - ص 106 - 105 .

(53) كذلك ص 106 فما بعد ، وفاتاليف مفصلاً ص 22 2 - 203 .

(54) نيكلسون ، الفصل الخامس ، ص 167 .

(55) كذلك ، ص 168 ، والنص عنه .

(56) كذلك ، ص 168 ، فما بعد إلى ص 173 ، وفاتاليف بتوسع ، الموضوع السابق نفسه .

(57) ستيفن هوكنغ ، موجز تاريخ الزمن ، ترجمة باسل محمد الحديثي ، دار المأمون بغداد 1990 ، ص 41 - 40 .

(58) نيكلسون السابق - ص 178 حول التجربة وشرحها ، وكذلك هوكنغ - ص 44 - 43 ، وفاتاليف ص 207 فما بعد .

(59) هوكنغ - ص 44 .

(60) هوكنغ ، ص 44-45 ، وفاتاليف ص 222 - 218 ، وكذلك نيكلسون ص 181 - 180 .

(61) نيكلسون ص 181 ، وهوكنغ ص 46 - 45 ، وفاتاليف ص 122-123 .

(62) هوكنغ ، ص 48 مع تفاصيل ورسوم .

(63) نيكلسون ، ص 5 ، ص 208 فما بعد .

(64) كذلك ، ص 212 - 209 .

(65) فاتاليف ص 218 - 217 .

(66) كذلك - ص 128 - فما بعد .

(67) كذلك ، ص 224 - 223 .

(68) فاتاليف ، ص 226 - 224 .

(69) هوكنغ ص 62 - 58 ، ونيكلسون ص 224 ص 223 - 218 ، مع رسوم في كتاب هوكنغ .

(70) انشتاين - السابق - ص 28 - 27 ، والمثال الذي يؤثره نيكلسون هو سفينة فضاء ، وهو طويل كثير الاحتمالات ومعقد ، ص 186 - 182 .

(71) وجدت هذا المثال ملخصاً بخط يدي على هامش جانبي لكتاب نادر - مبادئ الفلسفة - ص 18-19 ، أخذته من كتاب التطور الخالق «لبرجسون» ترجمة سامي الدروبي ، ولم أجد سنة الطبع والمكان ، وكان ذلك التلخيص عندما كنت طالب سنة أولى في قسم الفلسفة سنة 1952 .

(72) رايشباخ ص 141 - 37 .

(73) كذلك ص 141 .

(74) نيكلسون ، ص 185 .

(75) رايشباخ ، ص 141 .

(76) نيكلسون ص 188 - 186 .

(77) نادر ص 136 .

(78) نيكلسون ص 191 - 188 .

(79) يدخل نيكلسون في تفاصيل هائلة عند افتراض مسافر فضاء وعودته ص 202-193 .

(80) نيكلسون ص 203 ، وأول من اقترح أو افترض فضائياً يسافر ليومين بسرعة 120.000 كم في الثانية العالم لانجفان ، نادر ، ص 19 ، وهناك أمثلة عن توأمين وما شابه ، هوكنغ ، ص 63 ، ورايشبناخ ص 137-139 .

(81) كونستانتينوف ص 119 - 115 .

(82) نادر ، ص 134 - 132 .

(83) أي ، دبليو ديفس ، الفصل الرابع ، زمان الجسن ، من كتاب : فكرة الزمان عبر التاريخ السابق - ص 145 .

(84) كذلك ، ص 164 .

(85) كذلك ، ص 140 - 134 .

(86) كذلك ، ص 142 .

(87) كذلك ، ص 145 - 143 .

(88) فكل هذه مرتبطة بالدوات اليومية وبانتظام الداخلي للتوقيت الخاص للفرد ، وكذلك ص 153 - 146 تجارب وعلماء حول ايقاعات العادة الشهرية والنشاط والجنس والاكتئاب الدوري .

(89) كذلك ديفس ، الفصل الرابع ، ص 154 .

(90) كذلك ديفس ، الفصل الرابع ، ص 154-157 .

(91) كذلك ديفس ، الفصل الرابع ، ص 157-159 .

(92) كذلك ديفس ، الفصل الرابع ، ص 160 فما بعد .

(93) كونستانتينوف - السابق - ص 104 فما بعد .

(94) هوكنغ السابق - ص 28 - 27 ، 82 فما بعد - و ص 87 ، وص 180 فما بعد ، وص 190 ، وص 261, 214 .

(95) فرانك - السابق - ص 189 - 185 ، ص 216 فما بعد - 287, 202 - 201. 227, 228 238 فما بعد .

(96) نادر ص 126 - 125 .

(97) فرانك ، ص 202 فما بعد .

(98) يقول أيين نيكلسون أن الجسيمات دون الذرية تبدو غير مبالية بسهم الزمان ، ف 5 ص 257 - 255 .

(99) هذا تلخيص للفصل الخامس ، لأيين نيكلسون ، ص 250 فما بعد وكذلك ص 250 فما بعد .

(100) برتراندرسل : مشاكل الفلسفة ، ترجمة عبد العزيز البسّام ، ط2 ، القاهرة (بلا تاريخ) ص 44 - 43 .

(101) أيين نيكلسون ، ص 205 فما بعد .

(102) رايشبناخ ص 137 - 135 ، انظر ما تقدّم ، عند الكلام عن التزامن .

(103) أبو العلاء المعرّي ، اللزوميات ، بيروت 1961 ، ج3 ، ص 390 .

(104) رسالة الغفران ، لحقيق بنت الشاطئ ، القاهرة 1963 ، ص 406 ، وكتابنا : الزمان ، ص 17 .

(105) اللزوميات ج1 ، ص 207 ، الفصل السابع ، الخاص بأرسطو وأتباعه ، ص 109 - 89 .

(106) كتابنا : الزمان .

(107) بول موي : المنطق وفلسفة العلوم ترجمة فؤاد زكريا ، الكويت ، 1981 ، ص 39-40 .

فهرست تفصيلي

فهرست تفصيلي بالموضوعات

الإهداء 5

مقدمة 7

الفصل الأول : المعنى اللغوي 15-25

معنى الزمان في التصور العامي وفي التصور الفلسفي 19

علاقة الزمان بموضوعات أخرى كثيرة كالوجود والحركة 19

استعمال المنهج التاريخي في عرضنا للموضوع 19

المعنى اللغوي : مدى إمكان الاستفادة من معاجم اللغة في فهم الكلمات التي استعملت وتستعمل الآن للدلالة على الزمان . هذه المعاجم وكذلك الشعر والنثر يعكس مفاهيم فلسفية مقصودة ، بحيث يتطابق المعنى هنا مع المعنى في كتب الفلسفة . 20

صعوبة فصل هذا المعنى الفلسفي عن فهم المؤرخين واللغويين . . .الخ للكلمات اللغوية عن الزمان الموجود في القرآن والحديث ، وفي زمن الجاهلية ، 21

معنى كلمة زمن ، ودهر في لسان العرب ، وعند شعر أبي الهيثم وأبي عبيد والشافعي وخالد ابن يزيد والجوهري ،21

معنى الحين حسب الجوهري 21

قول هارتنر في : زمان ، دهر ، مدة ، ومعنى هذه الكلمات وأمثالها في القرآن مثل : آن ، أبد ، حين ، 21

معنى الزمان عند الطبري ، تفريق البيضاوي بين المدة والزمان والوقت ، 23

معنى الزمان والوقت عند المتكلمين وسواهم مثل العلاف والجبائي حسب نقل الأشعري ، حدّ الزمان عند البلخي ، وينقله عن معنى الزمان عند أفلاطون وأرسطو . 23

وعند فلوطرخس ، معنى المدة والزمان عند الخوارزمي ، مذهب الرازي الطبيب في الزمان بحسب نقل البيروني . وأنه يفرّق بين المدة والزمان . آخرون - بنقل البيروني - أن الدهر والزمان سواء نقل الأزرقي لمذهب أفلاطون والعلاف وآخرين عن الزمان والوقت والدهر والخلاء 24

معنى الزمان عند الزركشي ، معناه عند ابن البارح ، رأي سيبويه في الزمان بنقل أبي العلاء ، تعريف فريد أبي العلاء في الزمان وفرقه عن المكان ، وكذلك التفريق بينما عند التوحيدي 24
معالجة دوائر المعارف للفرق بين الأزلية والزمان وما هو في زمان متناه وما ليس في زمان ، 25

الفصل الثاني : المعنى الديني للزمان في الأديان الثلاثة الكبرى 29-49

المعنى الديني للزمان : المعنى الديني للزمان هو الآخر متأثر بالتفسير الفلسفي اللاحق ، 29
القضايا الرئيسية في المعالجة الدينية (التوراة ، الإنجيل ، القرآن) للزمان ثلاث هي : الله والزمان ، الله والعالم ، معنى الزمان . مدى ما عالجت هذه الكتب من هذه المسائل ، كما لم تعالجها فلسفياً ، تعدد الاجتهادات حول هذه النصوص ، 29
النصوص نفسها :
أولاً : نصوص الزمان ومتعلقاته في التوراة والإنجيل ، في سفر التكوين سفر نحميا
سفر أيوب ، المزامير ، سفر الأمثال ، سفر أشعيا ، سفر أرميا
إنجيل متى ، انجيل مرقص ، انجيل لوقا ، انجيل يوحنا ، 30
الاستنتاجات : أهم نصين هما : النص عن سفر التكوين والنص عن انجيل يوحنا ، 34
تفسيران :
1- سفر التكوين يعلّم الثنائية والصنع من مادة .
2- سفر التكوين يعلم الخلق من عدم 35
القول إن سفر أشعيا كذلك يعلّم الخلق من عدم 36 مناقشتنا هذه الدعاوي ، والنتائج : لا تعرف هذه النصوص فكرة الخلق من عدم 36-37
إن مشكلة الزمان يشكلها اللاهوتي أو الفلسفي غير مطروحة في التوراة والإنجيل ، 37
المذاهب اللاهوتية أو الفلسفية اليهودية والمسيحية حول الله والعالم والزمان اجتهادية ، وأهم هذه المذاهب وممثلوها 38
مفهوم الزمان في التوراة والانجيل والكلام عن يوم ومدة قبل وجود الليل والنهار والشمس والأرض ، ومشكلة معنى اليوم والأيام الستة ، 39
ثانياً : الزمان في القرآن والحديث : النصوص في القرآن بصدد الزمان ، 40-43
أحاديث نبوية عن الزمان 43

الاستنتاجات القرآن والحديث يدلان على الصنع من مادة أولى هي الماء 43

جميع الكلمات المستعملة في القرآن مثل خلق ، أبدع ، سوى ، طحى . . .الخ ، تدل على الصنع من شيء يشكل معنى الخلق في ستة أيام ومعنى اليوم قبل وجود الأرض والشمس والسماء . 45

أنواع الأولية ومعنى السبق بين شيئين أو بين الله والعالم ، حاشية 44-45

معظم المفسرين واللغويين واللاهوتيين والمتكلمين يرون القرآن يعلم الخلق من عدم والزمان يبتدي مع العالم ، 46

بينما يرى بعض فلاسفتنا مثل الفارابي وابن رشد أن يعلّم قدم مادة وزمان وحركة العالم . 46

ابن تيمية يقول أن هذه الآيات تدل على أن قبل الزمان الذي لهذا العالم زمان ومادة أخرى . وهكذا باستمرار 47

لماذا الخلق في ستة أيام ، وموقف المفسرين المختلفين . 48

مذاهب لاهوتية فلسفية ستة حول فهم وتخريج التعامل القرآني مع الزمان ، 49

جميع هذه المذاهب اجتهادية ، والقرآن لا يتعامل مع المشكلة بطريقة فلسفية . ولا يعطي انتباهاً للمشاكل الفلسفية التي عالجها المتكلمون والفلاسفة 49

الفصل الثالث : فكرة الزمان ، بدايات نحو فهم فلسفي للزمان قبل أفلاطون ، 51-65

1- في الفكر الميثولوجي الشرقي : 53-56

مدى تعرف المصريين القدامى على مفهوم فلسفي عن الزمان 53

فكرة الزمان والمان في وادي الرافدين 53

الفكرة الميثولوجية عن الزمان والمكان كيفية ومجسمة ، لا كمية مجردة 54

وجود عناصر كثيرة في قصص الخليقة المصرية والبابلية ، مما وجدناه في سفر التكوين مثل الراحة ووضع النجوم للحساب 55

2- في الفكر ما قبل الفلسفي عند اليونان : 56

لا نجد تصوراً فلسفياً أو تجريدياً للزمان عند اليونان قبل الفكر الفلسفي المعروف . هنا التصور الاغريقي أقرب إلى التصور المشخص للزمان . وبعض الميثولوجيات هنا تقترب من فهم مجرد للزمان مثل (كدونوس) ، الزمان عند هومر 56

الزمان عند هزيود في «أنساب الآلهة» ، الأعمال والأيام وفكرة العصور الذهبية عنده ، مقارنة

الفكرة مع أفلاطون والألواح السومرية ، 57
فكرة الزمان المتجدد وأسطورة لفصول الأربعة في نحلة الوسيس 59
الأورفية وتفسير دور كرونوس أو الزمان كمبدأ للموجودات . نصوص أورفية عن هذا المعنى 59
فكرة الزمان عند الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط ، انكسيماندر ، ص . أكسنوفان وبارمنيدس وانباذوقليس ، 61
فكرة العود الأبدي عند هؤلاء ورفض التغير بمعنى الوجود من عدم أو الصيرورة إلى عدم واستحالة تصور بداية للزمان أو نهاية ، والزمان مدة وجود الموجودات . 62
الخلاصة : إن الفكر القديم الميثولوجي وما بعده قبل سقراط لا يقدم معالجة خاصة للزمان ، بل الزمان هو الوجود وكلاهما لا بداية ولا نهاية له ، ص 63
التصور قبل سقراط ينطلق من الحس المشترك والبداهة ، وعلاقة هذا بمن يقولون ببداهة وجود الزمان من الفلاسفة مثل أوغسطين وأفلوطين والرازي وأبي الربكات ، ص 64
وعلاقة هذا أيضاً بتصور كانت عن «قبلية» الزمان ، ص64
وكذلك علاقة هذا التصور قبل سقراط لتصور المادية الديالكتيكية ونظرية الكشتالت ضد المذهب الحسّي التجزيئي ، ص65
مدى صواب إجراء مقارنات من هذا النوع بين الفكر قبل سقراط والتصورات الحديثة والمعاصرة ، ص 65

الفصل الرابع : المذاهب الفلسفية في الزمان 67-73

مقدمة تستعرض المذاهب الحديثة في الزمان 69
المذاهب الرئيسة مذهبان :
(أ) الحلّ المثالي : الزمان والمكان غير موضوعيين ، بل هما مقولتان ذاتيتان ، وعند كانت هما صورة للفهم الإنساني وحدس خالص ، ص 70
وعند بركلي هما شكلان للانفعالات الذاتية ، ص70
وعند ماخ الزمان والمكان احساسات نحن نظمناها ، وعند هيجل هما نتاج «المطلق» ، ص 70
تفسير رأي انشتاين بين الذاتية والموضوعية حسب الماركسية والمثاليين ، ليينز الزمان مجرد تصورات ذهنية وكذلك دوهامل ، ص70
برجسون والزمان الآلي والحقيقي ، ص 70

(ب) الحل الموضوعي : نيوتن ، الزمان والمكان مستقلان عن المادة ولكنهما موضوعيان ، ديكارت واسبينوزا هما حقيقيان وليسا فعل الذهن ، ص 71

كذلك الزمان الحقيقي عند برجسون ، كذلك انشتاين الزمان عنده موضوعي ، ولكنه نسبي ، بمعنى تابعية الفضاء والزمن لتوزيع المادة وحركتها ، كذلك مفهوم المادية الديالكتيكية . ص 71

المذاهب في علاقة الزمان بالآن ، وهي ثلاثة ومثلوها قديماً وحديثاً : الزمان يتألف من آنات والتصور الذريّ ، ص 71-73

الزمان شيد متصل ، ، ص 73

الزمان لا يتكون من آنات أو ذرات ولا ينقسم ، ص 73

الفصل الخامس : المذاهب القديمة في الزمان حسب نقل مؤرخي الفلسفة القدامى ، ص 75-89

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل الشيرازي ، ص 77

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل الايجي والسيد الجرجاني ، ص 79

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل فخر الدين الرازي ، ص 79

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل أبي البركات البغدادي ، ص 82

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل ابن رشد ، ص 83

نقل المذاهب في الزمان حسب مصادر إسلامية متفرقة (حسب الأزرقي ، ص83) وحسب الأشعري والبلخي والخوارزمي والبيروني ، ص83 .

نقل المذاهب في الزمان حسب نقل أوغسطين وأفلوطين وأرسطو ، ص 87-88

الخلاصة : المذاهب الرئيسية مذهبان :

1- من ينكر وجود الزمان ويعتبره وهمياً أو من عمل الذهن أو أنه عرض من صنع النفس (أوغسطين ، الأرقي ، ابن حزم ، الغزالي ، الكندي ومجموعة من المتكلمين) ص88

2- مَنْ يعترف بوجوده الموضوعي . وهو هنا أما جوهر (أزلي وقديم من جملة قدماء مع الله) أو بمعنى أنه مدة وجود أي موجود ، أو بمعنى أنه حياة النفس الكلية ، أو بمعنى أنه عرض كمقدار للحركة (أفلاطون ، الرازي ، أبو البركات ، الشيرازي ، أرسطو ، ابن سينا وابن رشد) ص89

تقييم هذه المذاهب بارجاعها أما إلى المذهب المثالي أو الوجودي (الموضوعي) ص89

الفصل السادس : مذهب أفلاطون وأتباعه : ص 91-116

1- مذهب أفلاطون ، ص93

مذهبه في محاورة طيماوس : المادة أزلية ، ص97

ووضع الصانع النفس الكلية قبل جسم العالم ، موقع الزمن في هذه القصة ، ص98

تفريق أفلاطون بين الأزلية والزمان (الأولى في ثبات دائم ، بينما الزمان هو خاصية المادة المتحركة ويبدأ مع تكوّن العالم المصنوع) ، ص99

الزمان ماض وحاضر ومستقبل ومرتبط بالجسم والحركة . ص100

صحة نقل اتباعه عنه أنه يقول بزمان مطلق يقيس القدماء ، وآخر محدود يقيس الحركة ويتساوق مع وجود العالم المصنوع بداية وانتهاء ، ص100

تخريجات أرجرهند حول الزمان والأبدية عند أفلاطون ص100-101

تخريجات تايلور ، ص102

تخريجات فورسيت ، ص102-103

تخريجات أخرى ، ص104-105

تخريجات ديبور ، يوسف كرم ، عبد الرحمن بدوي ، ص ، فما بعد . مناقشات لهذه الآراء خصوصاً بدوي ، ص 105

تفسير أفلوطين لمذهب أفلاطون في الزمان ، ص105

مذهب أفلاطون في الزمان حسب الشيرازي ، والبلخي ، وابن تيمية ، والدواني ، والمسعودي ، وابن رشد ، ص 105

مذهب أفلاطون مصدر لمذهب الرازي الطبيب في الزمان حسب بنس ، حقيقة رأي أفلاطون في الزمان حسب نقل يحيى بن عدي ، وتفسير فلوحرخس لمذهب أفلاطون بمثل ما ينقل أرسطو من مذهب أفلاطون حدوث العالم والزمان ، عكس برقلس ، ص105

الخلاصة : ص105

2- مذهب أتباعه : ص107

(أ) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي : القدماء الخمس ، الزمان المطلق والزمان المحدود ، الثاني يبدأ وينتهي مع بداية ونهاية العالم المصنوع ، وهو عرض ، والأول (المطلق) جوهر ، ص107

(ب) أبو البركات البغدادي ، الزمان مقدار الوجود ثابتاً أو متحركاً ، عقلياً أو مادياً ، للزمان ثلاثة

مفاهيم : مفهوم الزمان بحسب العوام ، ومفهومه بحسب العقول ، ومفهومه بحسب المقرر في الأصول ، ص108

عرضه لآراء مخالفيه (مَنْ يقول أنه عرض هو الحركة أو أنه مقياس للحركة ، ص 109

ورده على من يربطه بالنفس والوعي ، ص109

أو أنه عرض يوجد في الذهن فقط ، ص110

حقيقة الزمان عنده أنه يقدر الوجود ، وأن وجوده موضوعي ، وأنه كالوجود ومن رفع الزمان رفع الوجود ، ص111

الله ليس في زمان ص 111

أحكام الزمان عنده : أنه كم متصل في ماهيته ، منفصل في وجوده (متصرّم) ، نقل المذاهب في معنى «الآن» ورفضه للتصور الذري «للآن» ، ص112

(ج) فخر الدين الرازي : في «المباحث المشرقية» يفصل مذهب أرسطو (الزمان مقدار الحركة) ، ص ، مذهب أفلاطون حسب نقل الشيرازي (الزمان موجود قائم بنفسه مستقل بذاته) ، ص113

ولكنه في كتابه (الملخص) يرى مثل المتكلمين أن الزمان اعتبار ذهني ، ثم تحول نهائياً من مذهب أرسطو في «المباحث» عبوراً برأي المتكلمين في «الملخص» إلى رأي أفلاطون في «شرح عيون الحكمة» و«المطالب العالية» ، ص ، صلة الآن بالزمان عند الرازي ، ص114-116

الفصل السابع : مذهب أرسطو وأتباعه ص 117-140

(أ) مذهب أرسطو : عرض أرسطو لموضوع الزمان في «السماع الطبيعي» إيراده لشكوك نفاة الزمان ، ص119-120

البحث عن ماهية الزمان ، وجود الزمان بيّن بنفسه بشهادة الحس . المذاهب في الزمان حسب نقل أرسطو ورده عليها ، ص 121-122

الفرق بين الزمان والحركة ، رأيه هو في الزمان ، والزمان تابع للحركة ومقياس لها ، ص122

تعريفه للزمان وشرحه ، ص122

علاقة «الآن» بالزمان ، تخريج ذلك بحسب فهم الرازي لمذهب أسطوا في «الآن» (الآن الواصل والآن الفاصل) ، ص122-123

«الآن» ليس جزءاً من الزمان حسب أرسطو ، ص 123

مناقشتنا لبدوي حول هذه المسألة وعلاقة موقف أرسطو في الآن من أفلاطون وكنت الخ ص124

تفصيلنا لمعنى «الآن» عند أفلاطون وأرسطو والفرق بينهما ومخالفتنا لبدوي في ذلك ، ص .
لجاح أرسطو في الرد على زينون ، ص 142-125
علاقة الأشياء الزمانية واللازمانية بالزمان ، ص 125-126
علاقة الزمان بالنفس ، وهل يوجد زمان دون نفس تعدّه ، موقف يحيى بن عدّي وموقفنا أن الزمان لا يتوقف عند أرسطو على النفس ، ص 127
الزمان عدد أي حركة من الحركات المعروفة عند القدماء؟ ص127
تقييم جان فال لمعالجة أرسطو للزمان ، ص128
(ب) مذهب اتباعه : ص130
1- موقف ابن سينا في الزمان ، ص131
هل ابن سينا أفلوطيني محدث أم أرسطي فهم الزمان؟ ص ، دليل ابن سينا الخاص في تفسير قول أرسطو أن الزمان مقدار بمعنى أن الزمان هو إمكان ذو مقدار ، ص133
اعتراض الرازي على ابن سينا في رد الأخير على المفهوم الكلامي للزمان ، مناقشتنا للرازي ، ص134
صيغة أخرى لدليل الإمكان عند ابن سينا ، ص134
الزمان قديم عند ابن سينا ، مجموعة أقوال لابن سينا في الزمان كما عرضنا في مذهب أرسطو ص135
2- ابن رشد : ص135
أرسطية ابن رشد في الزمان واضحة ، استبعاده للحدوث بالذات والعالم عنده قديم بكل وجه . ص135
الزمان بيّن بذاته ، لذلك لا يقدّم أدلة على وجوده ، بل لبيان ماهيته ، لا زمان بلا حركة ، مقياس أي حركة هو؟ أنه ليس جوهراً قائماً بنفسه ، ارتباطه بالحركة المكانية ، ص ، الزمان كم متصل ولكنه متصرّم ، الزمان فعل النفس ويوجد خارجها ، ص ، تحقيقينا لهذه المسألة تفصيلاً ، ص الزمان وعلاقته «بالآن» وفرق «الآن» في الزمان عن النقطة في الخط ، ص136
الآن يقال على وجهين ، ص138
معنى وجود الأشياء في الزمان وأن الأمور الأزلية ليست في زمان ، ص139-140

الفصل الثامن : مذهب أفلوطين واتباعه ، ص 141-163

(أ) مذهب أفلوطين : ص 143-153 ، مكان مذهب أفلوطين هو التساعية الثالثة ، وهل ترجمت إلى العربية قديماً ، ص 143-144

معنى الأزلية ومعنى الزمان عنده ، تعريف الأزلية ، ص144

الأزلية تعني الوجود الدائم الثابت ، ص 144-145

خصائص هذا الوجود الدائم ص145

الأزلية تتمركز في الواحد ، ص145

تخريجه لفكرة أفلاطون عن معنى أن الصناع «كان» كيف تكون علاقتنا بالأزلية؟ ما طبيعة الزمان ، آراء الأقدمين في الزمان ، ص145

ردود أفلوطين على المذاهب التي يعرضها (الزمان هو الحركة ، الزمان هو المتحرك ، الزمان بعض عوارض الحركة أو هو عدد ، أو أنه متوقف على نفس العاد) ص147-149

ما الزمان إذن عند أفلوطين؟ حياة النفس الكلية في حركتها من أحد مراحل الفعل إلى الآخر ، ص 150-151 ، الزمان الطبيعي ، الزمان ، الزمان والأزلية ، الزمان جوهر ، ص153

(ب) مذهب اتباعه154

1- اخوان الصفاء عناصر متعددة أرسطية وفيثاغورية وأفلوطينية محدثة في تصورهم للزمان ، ص ، شرح ذلك ، ص154

مجمل آرائهم في العلم الطبيعي والفلسفة الطبيعية مما له تعلق بالزمان ، مثل تسلسل الفيض ، النفس الكلية سبب حركة الجسم السماوي وحركة الكون ، بقصد واختيار ، الهيولى أربعة أنواع ص 155

الفضاء والمكان ، الحركة ، كيفية صلة النفس الكلية بتحريك الجسم المطلق والعالم دونها ومتى؟ ص155

مذاهب ينقلها الاخوان في الزمان ، من ينكره أو يثبته ودرّ الاخوان على كل ، إيرادهم حجة لنكريه تذكرنا بأوغسطين في دليله المشهور عن الزمان ، ص155

الزمان يبتدئ مع بدء العالم الزماني عندهم وقولهم بموجودات لا زمانية ، ص156

2- الشيرازي : الدليل الطبيعي ، والدليل ما بعد الطبيعي لاثبات وجود الزمان ، ص160 ، الزمان كم متصل متجدد ، سبب تجدده وعلاقة ذلك بابن سينا ، ص160

معنى الحركة الجوهرية عنده بحسب تخريج الرازي ، سبب حركة الفلك والزمان هو النفس الكلية ، ص162

معنى الدهر ومعنى الزمان ، الزمان ليس له طرف ، زمان قبل زمان العالم ليس من عمل الوهم ، رداً على المتكلمين ، رأيه في موضوع «الآن» ورفضه للتصور الذري ، مدى شبهه بأفلوطين ، ص163

الفصل التاسع : مذهب «المتكلمين» في الزمان ص 165-187

أولاً الزمان عند أوغسطين : ص165

رأي أوغسطين وتقدمه على رأي المتكلمين المسلمين ، كمصدر للكثير من تصوراتهم عن الزمان ومشاكله ، ص ، رأي أوغسطين في «مدينة الله» مركز حول صلة الله اللازمني بالزمان ومعنى الأزلية وفرقها عن الزمان ، أما عن ماهية الزمان فيعالجها في كتابه «الاعترافات» ص166 ، صلة الغزالي يحيى النحوي ، ص 167 ، حاشية

(أ) في «مدينة الله» : ص168

أهم المسائل :

1- لماذا اختار الله الأزلي إيجاد العالم في زمن محدد وليس منذ الأزل ، عرضه للدليل العلّة التامة على لسان القدميين ، واعتراضه عليهم بقولهم بتغير النفس الكلية في عشقها للمادة ، ص168

2- مسألة مقارنة زمان سابق بالمكان ، رداً على القدميين بقوله : تصور زمان قبل زمان العالم من عمل الوهم كتصور خلاء خارج العالم المتناهي ، ص169

وهذا ما سيقوله الغزالي بالضبط ، ص 169 ، حاشية

3- مسألة الأزلية وفرقها عن مفهوم الزمان : الزمان وجد مع الحركة ، ص169 ، معنى الأيام الستة في التوراة مغلق علينا ، ص 169

وهذا هو جواب معظم متكلمينا والغزالي ويحيى النحوي والفيومي ، ص169 ، حاشية

4- ما معنى اليوم قبل خلق الشمس والكواكب ، ص170 ، معنى الراحة في اليوم السابع ، ص170

5- رفض فكرة العود الأبدي ، لأن المسيح صلب مرة واحدة ، وفدي البشر مرة واحدة ، ولأن ما له بداية فله نهاية ، وبالعكس ، ص170

6- لماذا خلق الله العالم في وقت لاحق على وجوده ، وحلّ المشاكل التابعة عنها ، رفض

أوغسطين للقول بتسلسل عوالم يخلقها الله تباعاً تمتد اعدادها مع امتداد ودوام الله لتجنب أن يكون أياً منها أزلياً مع الله ، ولتجنب الفعل المفاجئ والتغير على الله ص171

هذا الفرض الذي يستبعده أوغسطين هو ما سيقول به أبو البركات ، وبان تيمية ، ص171 ، حاشية

معنى وجود الملائكة في كل الزمان ودائماً وفرق ذلك عن وجود الله الدائم في الأزلية ، ص172

7- الإرادة المخصصة : للرد على دليل العلّة التامة أو تسلسل العوالم ، أوغسطين لا يبقي شيئاً لمتكلمينا ومتكلمي المسيحية ليقولوه في معالجة هذه المشكلة ، ص173

(ب) الزمان عند أوغسطين في «الاعترافات» ص174

بدد المشكلة عند أوغسطين هي الآية الأولى من الفصل الأول من سفر التكوين ، الله خلق العالم لا من شيء ولا من مادة ، وكان وحده ، ص 174

طرح أوغسطين هنا يتجاوز الطرح في «مدينة الله» ، لأنه يبحث هنا في هل الإرادة الإلهية نفسها محدثة أم قديمة ، وإذا كانت قديمة لِمَ لا يكون المراد قديماً ، صياغة دليل القدميين والمعترضين على هذا المذهب ، ص175

معنى الأزلية وفرقها عن الزمان : الأول ثبات دائم ، والثاني تغيّر دائم ، الزمان ليس موجوداً قبل بدء العالم والحركة ، والله لا يسبق العالم بزمان ، بل بأزلية ص175

ما الزمان إذاً إذا لم يكن الأزلية؟ الزمان : ماض وحاضر ومستقبل ، دليل أوغسطين المبتكر والهام للوصول إلى تحديد معنى الزمان للوصول إلى أنه من عمل الذاكرة والذهن ص175 ، فما بعد ، الزمان من حيث هو حاضر الأشياء مضت هو الذاكرة ، ومن حيث هو حاضر لأشياء ستأتي هو التوقع ، وكل هذه توجد في الذهن ، على هذه الصورة يمكن الاقتراب بجود الزمان ، ص175 ، كيف يقاس الزمان؟ ورفضة لعدّة مذاهب ، وانتهاؤه إلى أننا نقيس ذهننا مع إنكار موضوعية الزمان بوجه عام ، ص176

الذهن هو الذي يرتب العلاقات بين أقسام الزمان الثلاثة ويوجد ثلاث وظائف : التوقع ، والانتباه ، والذاكرة ، وانكار موضوعية الزمان ، ولكن هل هو انكار كامل وتام ، ص176

ثانياً : الزمان عند المتكلمين من المسلمين ص180

مصادر أقول المتكلمين في الزمان (العلاّف ، والجبائي ، والأزرقي ، وابن البارح ، وأبو العلاء ، والزركشي ، والباقلاني ، والفيومي ، والماتريدي ، والمفيد ، وابن حزم والكندي) . ص180

وجود زمان قبل وجود العالم والحركة من عمد الوهم عند ابن حزك والكندي ، رأي الكندي مفصلاً في الزمان ، ص181 ، فما بعد ، تلخيص رأي أبي ريده في رأي الكندي في الزمان ومخالفتنا له في بعض النتائج وخصوصاً رأي الكاتب أنا لكندي يعتبر الزمان كاعتبار ذهني وأنه ليس جوهراً ولا ذاتاً ، ورأينا أن الزمان عنده له وجود موضوعي باعتباره عرضاً أو مظهراً للحركة وللمتحرك مثل أرسطو في هذه النقطة ، ص182 ، معنى الزمان عنده مدة وجود الموجود ، أنه مدة وجود الموجود المتحرك ، وأن الله ليس في زمان ، وفوقه في ذلك عن أبي البركات ، ص183

قول زادة في معنى الزمان ولومه الغزالي في بعض أقوال الأخير عن الزمان ، معنى الزمان عند الغزالي ، تعارض أقوال الغزالي في كتبه حول الزمان ومشكلاته ، ص183

نقل مذاهب المتكلمين عن هل الزمان وهمي عندهم كما يرى وينقل عنهم الأيجي ، أم أنه عندهم حقيقي كما ينقل الشيرازي؟ أهمية قول السيد الجرجاني في تعليقه على الأيجي مخالفاً له في قوله أن الزمان وهمي عند المتعلمين ، تخريج سالكوتي لمذهب المتكلمين بما يؤيد موضوعية الزمان عندهم رداً على الأيجي ، ومستنداً على اعتبار ابن سينا للمتكلمين ضمن من يقول بموضوعية الزمان ، ص184

نقد الأزرقي للمتكلمين في تحديدهم الزمان بأنه تقدير الحوادث بعضها البعض ، شرح صاحب «المقترح» لقول المتكلمين هذا ، نقل موسى ابن ميمون لتصور المتكلمين الذري للزمان وعلاقة قوله بأرسطو ونقد موسى لهم ، موسى ابن ميمون وجالينوس يقولان لا يمكن معرفة الزمان لأنه إلهي ، ص185 ، موقفنا من هذا الجدل حول حقيقة موقف المتكلمين (ذريين وغير ذريين) من الزمان وتعدد مذاهبهم وحلولهم لمشاكله وتعلق زمن العالم بالله ، ص186-187

الفصل العاشر : المشاكل المتعلقة بالزمان ، ص 189-195

(أ) مشاكل متعلقة بالزمان نفسه :

1- هل الزمان موجود أم لا؟ ص191

2- كيف يوجد الزمان؟

3- مشكلة بداية الزمان أو قدمه

4- معنى «الآن» ص191

(ب) مشاكل متعلقة بصلة بالأزلية بالزمان ، ص191

خاتمة :ص193

مختصر رأي توما الزكويني في الزمان ، ص193-195

تقييم جان فال للنظرة القديمة للزمان عموماً ، ص195

تفصيل رأي توما : لا يحيل توما - عكس أوغسطين - أن يكون العالم المخلوق قديماً مع الخالق ، العالم له بداية وليس في الزمان بل في الخلق ، وهذا شبيه يقول فلاسفتنا العالم قديم بالزمان محدث بالذات ، لا يمكن حل مشكلة وجود العالم مع الله بالعقل ، بل عن طريق الوحي فقط ، العالم لم يوجد أزلاً ، لا بحسب العقل ، بل لأن هذا هو قول الوحي . توما يقول أن حجج أرسطو لاثبات قدم العالم ليست براهين مطلقة ومفيدة للجميع ، ص 195

موقف توما عقلياً هو موقف تعادل أو تكافؤ الأدلة مثل الرازي المتكلم وموسى بن ميمون وجالينوس ، موقف توما يذكرنا بنقائض كانت الكمولوجية ، لابد من التمييز بين أبدية الله وبين الزمان المطلق ، الزمان مقياس الحركة ، تخريج هنري ، ص195

تقييم جان فال للفكر القديم حول الزمان : ص195

ليس للزمان أو التغير عند الأقدمين أهمية لقولهم بمطلقية الأحكام الجمالية والرياضية والخلقية ، وكذلك تصورهم للزمان سلبي ، أي فكرة التدهور والانحطاط لا التقدم ص ، تصور أرسطو أقربها إلى التصور المتسم بطابع الفيزياء . في التصور الحديث اختفت النظرة المجردة إلى الزمان التي سادت منذ أرسطو إلى عهد كانت ، الزمان صار بمعنى التغير الذي يمكن ملاحظته ، كذلك لم يعد هناك انفصال حاد بين المكان والزمان ، كما اتسمت النظرة إلى مشكلات الزمان قديماً بالأبعاد اللاهوتية ، ص 195