



الزمن الخطي المفتوح عند ابن تيمية - قراءة تفسيرية لمفهوم الزمن في التصور التيمي

The Open Linear Time in Ibn Taymiyyah An Interpretative Reading of the Concept of Time in Taymiyyah's Perspective

إعداد

د. عبدالله بن نافع الدعجاني
Dr. Abdullah Nafe' Al-Dajani

أستاذ مشارك جامعة تبوك. كلية الشريعة. قسم الدراسات الإسلامية

Doi: 10.21608/jasis.2025.461332

٢٠٢٥ / ٦ / ٣٠

استلام البحث

٢٠٢٥ / ٨ / ١٥

قبول البحث

الدعجاني، عبدالله بن نافع (٢٠٢٥). الزمن الخطي المفتوح عند ابن تيمية - قراءة تفسيرية لمفهوم الزمن في التصور التيمي. *المجلة العربية للدراسات الإسلامية والشرعية*، المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، ٩ (٣٤)، ٤٣٧ - ٤٦٢.

<http://jasis.journals.ekb.eg>

الزمن الخطي المفتوح عند ابن تيمية - قراءة تفسيرية لمفهوم الزمن في التصور التيمي

المستخلص:

يهدف البحث إلى الإجابة عن بعض من أسئلة الزمن الفلسفية، مثل: هل الزمن ذاتي أم موضوعي؟ وكيف ندرك ماهيته؟ وهل هو محدث أم قديم أزلي لا نهائي؟ وهل الزمن دائري السير بلا نهاية؟ أم خطي السير بلا نهاية؟ وذلك من خلال رؤية ابن تيمية التي بسطها شرحاً لنظريته في تسلسل الحوادث، مع الوقوف على بعض المفاهيم في ذلك السياق، مثل مفهوم (الحركة المطلقة)، (جنس الزمن) (مفهوم اللانهاية للزمن). وتلك تحديداً الأسئلة الفلسفية التي تمحور حولها البحث، مع إضافة سؤال ختامي: وهو ما الفروق الجوهرية في الرؤية الفلسفية إلى الزمن بين أرسطو وابن تيمية؟ راعيت في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، معتمداً في دراستي التفسيرية له على عدة مناهج منها: الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز سياق الإجابة الفلسفية التي اعتمدها ابن تيمية إجابة على أسئلة الزمن المشكلة، وهذا السياق يبدأ من أرسطو في فهمه للزمن، بداية من ربط الزمن بالحركة، والثاني: المنهج الوصفي بفرعيه: التحليلي والتركيب، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في تحليل مفهوم الزمن وبنائه الأساسية، وعلاقته بالذات والموضوع، وتوضيح قدم الزمان باعتبار علاقته بحركة الحوادث اللانهاية. وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع - بعد المقدمة والتمهيد - في مبحثين: المبحث الأول: مفهوم الزمن الأرسطي، الخطوط العريضة. المبحث الثاني: مفهوم الزمن والتسلسل اللانهائي للحوادث عند ابن تيمية. ثم دُيِّل البحث بخاتمة، لخصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

الكلمات المفتاحية: الزمان - اللانهاية - الحركة - الحوادث

Abstract:

The research aims to answer some philosophical questions about time, such as: Is time subjective or objective? How do we perceive its essence? Is it created or ancient and eternal? Is time circular and endless? Or linear and endless? This is explored through Ibn Taymiyyah's perspective, which elaborates on his theory of the sequence of events, while addressing some concepts in that context, such as the concept of "absolute motion," "the nature of time," and "the concept of the infinity of time." These are precisely the philosophical questions around

which the research revolves, along with an additional concluding question: What are the essential differences in the philosophical view of time between Aristotle and Ibn Taymiyyah? They agreed on two main points regarding the concept of time: first, linking time to motion, and second, the antiquity and infinitude of time. In all of this, I have taken care to be concise in accordance with the nature of the research, which aims to summarize and build a scientific conclusion on the subject, relying in my critical study on several methodologies, including: first, the historical-retrieval approach, which manifested in highlighting the philosophical context that Ibn Taymiyyah relied on to answer the problematic questions of time, beginning with Aristotle's understanding of time, starting from linking time to motion; second, the descriptive method with its two branches: analytical and synthetic, which are complementary methodologies that have scientifically effective roles in analyzing the concept of time, its fundamental structure, and its relationship with the self and the object, clarifying the antiquity of time in relation to the movement of infinite events. Thus, my treatment of the subject—after the introduction and preamble—came in two sections:

Section One: Aristotelian Time.

Section Two: Time and the Infinite Sequence of Events According to Ibn Taymiyyah.

The research was then concluded with a summary that encapsulated the idea of the study and its main pathways, leading to its proven result within the research.

Keywords: time - infinity - motion - events.

المقدمة:

للزمن سطوته وهيمنته على وعي الإنسان ومشاعره، منذ نشأته الأولى على الأرض، لأنه الإطار العام لتنظيم الوجود، بل والفكرة المبدئية لتفسير الوجود، ولجعل الكون قابلاً للتعلل، وتشاركه في ذلك فكرة المكان.

لقد تجلت هيمنته في بساطته الظاهرية التي تستبطن تركيباً معقداً من المفاهيم، وبدهيته المشحونة بالألغاز، وبمجرد تجاوز العقل القشرة السطحية لمفهوم الزمن تنفجر في وجهه قبلة من الأسئلة المستعصية، ما الزمن؟ ما الأزل؟ ما السرمدية؟ وما اللانهائية الزمنية؟ ما الخلود؟ هل الزمن ذاتي أم موضوعي؟ ما علاقة الإله بالزمن؟ . . إلى آخر تلك الأسئلة الملغزة.

ولذلك كان لغز (الزمن) من أبرز التحديات التي واجهتها العقول البشرية، من العقل الديني، والفلسفي إلى العقل العلمي، لم تكن مشكلة جزئية، بل مشكلة كلية كبرى اشتبكت مع الوجود، وكان لها حضورها الطاغي في تاريخ الفلسفة على مدى عصورها: القديم والحديث والمعاصر، وتاريخ العلم منذ عهوده الأسطورية إلى الآن.

موضوع البحث وأسئلته:

اختار هذا البحث عقلاً بارزاً من تلك العقول الجمة الغفيرة، التي تعاطت وتفاعلت مع مشكلة الزمن، تلاقت في تفاعله مع تلك المشكلة رؤى الفلسفة والكلام وما أضافه نقدًا وتفردًا، ذلك العقل التيمي الذي تناول جزءاً من مشكلة الزمن، وذلك في سياق نظريته الشهيرة في حل مشكلة العلاقة بين الإله والعالم، وجوابه على سؤال: قدم العالم، وهي نظرية (تسلسل الحوادث)، إذ لم يجاوز ابن تيمية في تناوله مشكلة الزمن ذلك السياق.

حاول ابن تيمية الإجابة تلميحاً وتصريحاً على بعض أسئلة الزمن الفلسفية، من مثل: هل الزمن ذاتي أم موضوعي؟ وكيف ندرك ماهيته؟ وهل هو محدث أم قديم أزلي لا نهائي؟ وهل الزمن دائري السير بلا نهاية؟ أم خطي السير بلا نهاية؟. وتلك تحديداً الأسئلة الفلسفية التي تمحور حولها البحث، مع إضافة سؤال ختامي: وهو ما الفروق الجوهرية في الرؤية الفلسفية إلى الزمن بين أرسطو وابن تيمية؟ إذ إنهما اتفقا على قضيتين رئيسيتين في مفهوم الزمن، الأولى: ربط الزمن بالحركة، والثانية: قدم الزمن ولا نهائيته، ولذلك ناسب أفراد رؤية أرسطو للزمن بمبحث مستقل تمهيداً لشرح فلسفة ابن تيمية حول الزمن.

وقد تضمن عنوان البحث على سبيل التلميح شيئاً من ذلك الاختلاف والاتفاق، فكان على الصيغة التالية: (الزمن الخطي المفتوح عند ابن تيمية)، ففي الزمن الخطي صورة اختلاف في الرؤية للزمن بين أرسطو الذي يرى الزمن مرتبطاً بالحركة الدائرية، بينما يراه ابن تيمية مرتبطاً بالحركة المستقيمة، وفي وصفه بـ (المفتوح)، إشارة إلى ما اتفقا عليه من قدم الزمن ولا نهائيته، فلا بداية ولا أول له.

هدف البحث:

يهدف البحث إلى الإجابة عن تلك الأسئلة السابقة، من خلال رؤية ابن تيمية التي بسطها شرحاً لنظريته في تسلسل الحوادث، محرراً بعض المفاهيم في ذلك السياق، مثل مفهوم (الحركة المطلقة)، (جنس الزمن) (مفهوم اللانهائية للزمن)، وهذا بعض مما حواه المبحث الثاني.

الدراسات السابقة:

ولعل من أبرز الدراسات السابقة المتمحضة في دراسة موضوع البحث، دراسة بعنوان: نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، بحث في الدلالة الفلسفية والشرعية- وبيان آثارها في البحث العقدي، أحمد عصام النجار، لكن تفتقر في بعض نتائجها إلى الدقة العلمية، وذلك راجع إلى المبادئ التي انطلقت منها، أبرزها: تقريره بأن الزمن — عند ابن تيمية — لا حقيقة له في الواقع الخارجي، وإنما هو من عمل الذهن المحض، وبذلك كان مثالاً في نظريته للزمن، وهذا يتناقض مع متابعة ابن تيمية لأرسطو في ربط الزمن بالحركة، وهذا ما قرره دراستي في هذا البحث.

منهج الدراسة وخطتها:

راعى في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، معتمداً في دراستي النقدية له على عدة مناهج منها:

الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز سياق الإجابة الفلسفية التي اعتمدها ابن تيمية إجابة على أسئلة الزمن المشكلة، وهذا السياق يبدأ من أرسطو في فهمه للزمن، بداية من ربط الزمن بالحركة، والإشارة التاريخية إلى المقالات السابقة واللاحقة لأرسطو حول السؤال المفتاحي لتلك القضية المتعلقة بسؤال الموضوعية والذاتية للزمن.

الثاني: المنهج الوصفي بفرعيه: التحليلي والتركيب، وهما منهجان متكاملان، كان لهما الفاعلية العلمية في تحليل مفهوم الزمن وبنية الأساسية، وعلاقته بالذات والموضوع، وتوضيح قدم الزمان باعتبار علاقته بحركة الحوادث اللانهائية، مركزاً في التحليل والتركيب على مفهوم الزمن عند ابن تيمية باعتباره هدفاً للدراسة. وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع — بعد المقدمة والتمهيد — في مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الزمن الأرسطي، الخطوط العريضة.

المبحث الثاني: مفهوم الزمن والتسلسل اللانهائي للحوادث عند ابن تيمية.

ثم دُيِّلَ البحث بخاتمة، لخصت فيها فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

تمهيد:

أشرت في المقدمة إلى شيء من وعورة مشكلة الزمن، التي جعلتها من أعقد مشكلات الفلسفة القديمة، والفلسفة الحديثة والمعاصرة، غير أن الفارق بينهما ارتباط مشكلة الزمن بالأبعاد اللاهوتية والميتافيزيقية عند الفلسفة القديمة، بعكس الفلسفة الحديثة التي جردتها من علائقها الميتافيزيقية.

فمشكلة الزمان في الفلسفة القديمة منذ أفلاطون إلى عصرها الحديث اتسمت بالأبعاد اللاهوتية، إذا استثنينا أرسطو وبعض أتباعه، الذي أضعف البعد اللاهوتي في

فلسفته للزمان، مع وجود ذلك البعد، إذ قد جعل الإله المحرك الذي لا يتحرك مكملاً لنظريته لا مؤسساً لها.

وبهذا البعد اللاهوتي أضحت أسئلة المشكلة تدور حول علاقة الزمان بالإله، مثل: هل الإله في زمان؟ أم قبل الزمان؟ وهل بينه وبين العالم زمان؟، ولماذا اختار الإله زماناً بعينه أوجد فيه العالم؟، وتلك هي الأسئلة التي طرحها الفلاسفة الإلهية وعلم الكلام.

يصعب تناول فكرة الزمان في السياق الفلسفي القديم بدون ربطه بالأبعاد الإلهية، ولذلك تناول البحث فكرة الزمان عند ابن تيمية في سياق نظريته المشهورة حول مشكلة قدم العالم، والمتمثلة في نظرية (تسلسل الحوادث) التي تفسر علاقة العالم بالإله.

وأول الأسئلة المشكلة التي طرحها فكرة الزمان، سؤال: هل للزمان حقيقة موضوعية خارج الذهن؟ أم أن الزمان تصور ذهني ذاتي لا وجود له في الواقع الخارجي؟.

حول هذا السؤال انقسمت الفلسفة إلى تيارين: (١).

الأول: تيار الإنكار، الذي ينكر موضوعية الزمان، ويعتبره وهمًا من عمل الذهن والنفس، ولا وجود له بدون النفس التي تتوهمه، ويذهب إلى هذا المذهب بعض اللاهوتيين كأوغسطين، وبعض المتفلسفة الإسلاميين، كالكندي، وهو مذهب المتكلمين، كما يؤكد عضد الدين الإيجي، ففي سياق بيانه مذهب المتكلمين في الزمان يؤكد صراحة إنكار المتكلمين موضوعية الزمان، وجعلهم إياه أمراً موهوماً لا موجوداً، ثم طفق يذكر حجتين على هذا الإنكار، ويناقش حجج بعض الفلاسفة على وجود الزمان، ومع ذلك الإنكار يثبت حقيقة للزمان من وجه آخر، فيما إذا فهم بأنه مقدار ومعياري، يقارن به الحوادث المتجددة، وتقدر به الحوادث بعضها ببعض، كما إذا قيل: جاء زيد عند طلوع الشمس (٢).

لكنه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد، لزم أن يكون موجوداً لا موهوماً، كما يقوله الجرجاني، ولعل مقصودهم هو: أنه أمر موهوم ينتزعه الوهم من تصور مقارنة الحوادث، كما يقرره السيالكوتي في حاشيته على شرح المواقف (٣).

(١) انظر في حكاية مقالات هذين التيارين: حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ط: الأولى، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠م)، ص ٦٥ - ٦٦.

(٢) علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، ضبط وتصحيح: محمود الدمياطي، ط: الثانية (بيروت: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٢م)، ٥: ٨٠، ١١٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ٥/ ١١٤.

وقد فهم من قرارات الغزالي في سجالة مع الفلاسفة إنكاره موضوعية الزمان، ورده إلى التقديرات الذهنية ^(٤)، وقد تعقبه ابن رشد بالنقد، شارحاً تصور الغزالي للزمن، إذ يقول: " حاصل هذا القول ... أن توهم الماضي والمستقبل اللذين هما القبل والبعد هما شيان موجودان بالقياس إلى وهما ... وإذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من الأشياء الموجودة بذاتها، ولا لها خارج النفس وجود، وإنما هي شيء تفعله النفس ... " ^(٥).

ومن أبرز الأسباب الفكرية التي دفعت المتكلمين إلى إنكار الوجود الموضوعي للزمن قطع الطريق على الفائلين بمقالة قدم العالم، لأن معظم دلائل تلك المقالة تستند على مفاهيم القبل والبعد، وهي مفاهيم مرتبطة بثبوت الزمان عند الفلاسفة.

وإنكار موضوعية الزمان فشا في عصور الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وتبينته الاتجاهات المثالية، الجزئية والكلية، ف (كانط) ومن قبله (هيوم)، يريان الزمان وكذلك المكان مجردين من المحتوى الموضوعي، لا سيما كانط الذي عدّهما مفهومين قبليين خارجين عن نطاق التجربة، وباركلي يراها شكلين للانفعالات الذاتية، وهكذا الشأن عند هيجل و ليبنتز، وهي الرؤية الذاتية للزمان التي تبناها الفيلسوف الفيزيائي الشهير (ارنست ماخ)، وعلى تلك الرؤية الذاتية للزمان ونفي موضوعيته قامت فلسفات كبرى، مثل الفلسفة الوجودية، والفلسفة الحدسية: فلسفة (هنري برجسون)، وكلتاها لا تريان للزمان وجوداً إلا الوجود الباطني الداخلي الذاتي الكيفي النفسي ^(٦).

الثاني: تيار الإقرار، الذي يقر بموضوعية الزمان، وذلك على وجهين: ^(٧)
الأول: من يرى الزمان جوهرًا، لا عرضًا ولا جسمًا، وقد تبناه الفيلسوف (أفلاطون) ومن تبعه، وعليه الفيلسوف (أفلوطين) مع إضافة الزمان إلى حياة النفس الكلية، ومن مدرسة أفلاطون في فلسفة الزمان، (الرازي الطبيب)، حيث جعله قديمًا مع قدماء آخرين، و(أبو البركات ابن ملكا)، حيث رآه مدة وجود الشيء، وأما (الرازي المتكلم) فقد مال في بعض كتبه إلى (أرسطو)، وفي بعضها الآخر إلى أفلاطون، وصرح بحيرته في ذلك، حيث يقول: " واعلم أني الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان ... " ^(٨)

(٤) انظر: محمد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، ط: الثانية، (دار المعارف، مصر، ١٩٥٥م)، ص ٩٨ - ٩٩.

(٥) محمد بن رشد، تهافت التهافت، تقديم وتحليل: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: الرابعة، (بيروت، ٢٠١٦م)، ص ١٦٥.

(٦) انظر: حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ٥٢.

(٧) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٦.

(٨) فخر الدين الرازي، المباحث المشرقية، في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق: محمد المعتمد البغدادي، ط: الأولى (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م)، ١: ٧٦١، وانظر:

الثاني: من يرى الزمان عرضًا، وهو مذهب أرسطو، وتابعه (ابن سينا) و(ابن رشد)، فالزمان — في نظرهم — عرض، وهو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، فابن رشد يرى أن الزمان عرض للحركة قائلاً: "إنا لا نقدر أن نتصوره خلواً من الحركة، ويمكن أن نتصور الحركة خلواً منه"^(٩).

وعلى هذا التفسير الموضوعي للزمان سار (ابن تيمية)، فقد رأى أن الزمن مقدار للحركة، وعلاقته بالحركة كعلاقة الأعراض والصفات القائمة بالغير، وفي ذلك يقول: "الزمان مقدار الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها، كالحركة والسكون والسواد والبياض"^(١٠).

وسياتي مزيد بيان لتصوره الزمان وعلاقة الحركة به، وارتباطه بنظريته (تسلسل الحوادث اللانهائي)، وذلك في المبحث الثاني.

والإقرار بوجود الزمان له وجود راسخ في الخريطة الفلسفية في عصورها الحديثة والمعاصرة، بداية من أبي الفلسفة الحديثة (ديكارت) ومن بعده (اسبينوزا)، والفلسفة المادية الديالككتيكية بفلاسفتها ومنظريها، وكذلك التيار العلمي، بداية من (نيوتن)، و(أنشتاين) على رأي أكثر الباحثين^(١١).

وقرب ابن تيمية من أصل النظرية التفسيرية الأرسطية للزمن، المتمثلة في ربط الزمن بالحركة، يدفعنا إلى الوقوف المجمل على ذلك التفسير الأرسطي، ثم تحليل رؤية ابن تيمية للزمن مع تحرير الفرق بينها وبين النظرية الأرسطية، وهذا كله ما سيحويه - إن شاء الله - المبحثان التاليان.

المبحث الأول: مفهوم الزمن الأرسطي، الخطوط العريضة.

وجود الزمان في فكر أرسطو بدهي بذاته وبشهادة الحس، ولذلك لم يهتم بإقامة الأدلة والبراهين على وجوده، مع إيراده مقالات نفاة الزمان وشكوكهم، وأول لبنة في بناء مفهومه عن الزمان ربطه بـ (الحركة)، فلا يمكن فهم الزمان عند أرسطو دون الحركة وأثرها: التغير.

فماهية الزمان لا تتحدد إلا بالحركة، وذلك من جهتين: من جهة وجوده الموضوعي، ومن جهة الشعور النفسي به.

الأولى: من جهة وجوده الموضوعي.

محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، (القاهرة، دار الفكر، ١٩٦٣م)، ص ٤٥٥.

(٩) محمد بن رشد، رسائل ابن رشد، (السماع الطبيعي)، ط: الأولى، (حيدر آباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٧م)، ص ٤٨.

(١٠) أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، (الرياض، دار الرحمة)، ٢/ ٤٩٢.

(١١) انظر: حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص ٥٣.



فإن حركة المتحرك من شيء إلى شيء لها مقدار متصل، ومقياس تلك الحركة بمقدارها المتصل هو الزمان، ولما كان هذا المقدار متصلًا كانت الحركة والزمان متصلين، ولما كان المقدار فيه متقدم ومتأخر كان للحركة والزمان تقدم وتأخر، وطول الزمان وقصره، مرتبط بكمية الحركة وقتها^(١٢).

فالزمان عدد الحركة من قبل المتأخر والمتقدم، وليس المراد بكون الزمان عددًا أن وجوده ذهني فقط، وبذلك يكون الزمان العدد المجرد الذي به يُعدُّ، لكن الزمان - عنده - عبارة عن العدد المشخص والمعدود الذي يُعدُّ، وبذلك كان وجوده وجودًا موضوعيًا، فالزمان عدد للحركة بمعنى الشيء المعدود القابل للعد^(١٣).

الثانية: من جهة الشعور النفسي به.

فكما أن الزمان مرتبط بالحركة في الخارج، فكذلك هو مرتبط بشعورنا بالحركة، وذلك أنه متى لم تتغير، أو تغيرنا ونحن لم نشعر، لم يمكننا الشعور بمرور الزمان، وذلك كحال أهل الكهف، وفي ذلك يقول أرسطو: "الزمان لا يمكن أن ينفك عن الحركة، وذلك أننا عندما لا نشعر بتغير في وعينا، أو أننا تغيرنا ونحن لا نشعر، لم نفطن إلى أنه مر زمان ما، وهذا نفس الشعور الذي انتاب الرجال ممن جاء ذكرهم في الأسطورة"^(١٤).

وإذا كان الزمان مرتبطًا بالحركة في مجال الشعور النفسي، فهل وجود الزمان وجود ذاتي لا موضوعي؟ لقد طرح أرسطو مثل هذا السؤال، وأجاب بأنه إذا انتف الشعور النفسي بالحركة فإن الشعور الذاتي بالزمان سيتلاشى، ولكنه لا يلزم منه عدم وجود الزمان وجودًا موضوعيًا خارج الذات، لأنه مرتبط بالحركة التي لها قبل وبعْد، وهما ليسا من قبيل النفس، ولم يكونا متوقفين على إدراكهما، فالزمان - الذي هو قبل والبعْد للحركة - غير متوقف على وجود النفس وشعورها، وفي هذا يقول أرسطو: "... هل يكون الزمان موجودًا أو غير موجود إذا لم توجد النفس؟" ثم أجاب على هذا السؤال قائلًا: "... من المحال أن يكون الزمان موجودًا إذا لم تكن النفس موجودة، اللهم إلا من قبل الموضوع الذي يكون فيه الزمان بالنسبة لنا ذاتيًا، إن أمكن أن نفترض أن الحركة يجوز أن توجد على نحو موضوعي هكذا من غير أن توجد نفس ما، وذلك لأن قبل والبعْد متضمنان على نحو موضوعي في الحركة، وأن هذين بوصفهما قابلين للعد فهما يشكلان الزمان"^(١٥).

(١٢) انظر: أرسطو، الفيزياء - السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، (المغرب، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨م)، ص ١٣٥ - ١٣٦، ١٣٩.

(١٣) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

فالزمان - عند أرسطو - له بعدان: موضوعي ونفسي، ولذلك يقول ابن رشد الشارح عن تعريف أرسطو للزمان: " يظهر من حدّه أنه من جهة فعل النفس، كما يقول أرسطو، ومن جهة موجود خارج النفس، وذلك أن الحركة تحتاج في وجودها وجمع أجزائها بعضها إلى بعض إلى الفعل، لأن الموجود منها خارج النفس إنما هو المتحرك... " (١٦).

علاقة الزمان بـ (الآن).

الزمان عند أرسطو كمّ متصل مثل الحركة تمامًا، ولكنه يقبل القسمة الذهنية، ومن ذلك تقسيم الزمان إلى (آنات)، فـ (الآن) تصور ذهني يفصل - نظريًا - بين أجزاء الزمان المتوهمّة، بين الماضي والمستقبل، فيكون بداية جزء ونهاية جزء.

فـ (الآن) الفاصل بين أجزاء الزمان بهذا الاعتبار ليس جزءًا من الزمان، لأن الزمان الموضوعي متصل سيال، لا ينقسم إلى (آنات)، ويمكن اعتبار الآن هو الزمان نفسه، إذا تصورناه سيالًا يتجدد باستمرار تبعًا لاستمرار الحركة، وذلك مثل النقطة بالنسبة للخط، إذا تصورنا الخط نقطة سيالة، فـ (الآن) إما أن يكون أنا فاصلًا، وهو بهذا الاعتبار فرض ذهني، وإما أن يكون أنا واصلًا، وهو بهذا الاعتبار هو الزمان نفسه.

وفي تقرير هذا يقول أرسطو: " الآن وإن كان بالفعل أو على وجه التحقيق متصلًا فهو من جهة الإمكان أو القوة يقسم الزمان ويفصله، وعلى هذا فإن (الآن) من جهة الإمكان يختلف عن (آن) آخر، أما من جهة كونه يربط الزمان بالفعل على نحو متصل فهو واحد بعينه، كما في حال توازي الخطوط المستقيمة الرياضية المرسومة بتحريك النقاط... " (١٧).

قدم الزمان الأرسطي.

يرى أرسطو أزلية وقدم العالم، فهذا العالم معلول متحرك لعلّة أولى أزلية غير متحركة، وارتباط المعلول بعلته - بحيث لا يتخلف عنه - ضرورة عقلية، يقتضيه قانون العلية، فكيف إذا كانت هذه العلة علة تامة مستجمعة جميع شرائط التأثير؟ فلا مناص - حينئذٍ - من مشاركة (العالم) (الإله) في (القدم الزماني)، ومحايثته له.

وإذا تقرر ارتباط الزمان بالحركة، فإن الزمان المرتبط بحركة الأفلاك الأزلية - باعتبارها معلولة للعلّة الأزلية الأولى - زمان أزلي، ففي أوائل المقالة الثامنة من كتابه (السماع الطبيعي) يقرر أرسطو صراحة أزلية الحركة، - والمراد بالحركة هنا: الحركة الكلية للعالم - وهذه ليس لها مبدأ زماني، فهي ليست حركة أولى، لها بداية، ويقيم الدليل المنطقي على أزليتها: بأن كل حركة: إما أن تكون أزلية ليس لها

(١٦) محمد بن رشد، رسائل ابن رشد، (السماع الطبيعي)، ص ٥٠، وانظر: ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٦٦.

(١٧) أرسطو، الفيزياء - السماع الطبيعي، ص ١٤٤.

بداية، وإما أن تكون حركة أولى لها بداية، وهذا الفرض باطل، وإذا بطل هذا الفرض تَعَيَّنَ الفرض الأول، وهو أزلية الحركة.

وفرض كونها حركة أولى لها بداية باطل، ويظهر بطلانه من خلال تحليله، فإن كل حركة لا بد أن تكون في متحرك، وتلك الحركة الأولى لا تخرج عن احتمالين: الأول: إما أن تكون هذه الحركة في حادث متكون له بداية، وهذا احتمال باطل مستحيل، لأنها في هذه الحالة لا تكون حركة أولى، وقد فرضناها أولى، لأن الحادث المتكون إنما يتكون أو يحدث بحركة سابقة على هذه الحركة.

الثاني: إما أن تكون تلك الحركة الأولية في متحرك أزلي، وعندئذ: إما أن تكون حركة أزلية مثل الأزلي المتحرك نفسه، وهذا فرض باطل يخالف فرضنا لها حركة أولى لها بداية، وإما أن تكون حركة أولية ليست أزلية، وهذا باطل، إذ يقتضي أن يكون الأزلي كان ساكناً ثم حدثت فيه الحركة، لكن يلزم من حدوث الحركة حركة سابقة لها، وهذا مقتضى المبدأ السببي، وعليه فلن تكون حركة أولى^(١٨).

والمراد بالحركة الأزلية عند أرسطو هي الحركة الدائرية أو المستديرة، فإن كل حركة مكانية في الطبيعة، إما أن تكون حركة مستقيمة أو دائرية، والحركة المنتظمة المتصلة البسيطة الكاملة اللانهائية هي الحركة الدائرية، أما الحركة المستقيمة فهي حركة منقطعة غير كاملة يستحيل أن تكون أزلية، لأنه يستحيل أن يوجد خط مستقيم لانهائي، لأن وجود اللانهائية بالفعل مستحيل، لأنه لو وجد لكان نهائياً حُذَّ بالوجود، وفي هذا تناقض منطقي، ولأنه لو وجد مثل هذا الخط اللانهائي، لاستحال قَطُّعه بالحركة، لأن قطع ما نهاية له مستحيل استحالة منطقية^(١٩).

والمقصود: أن الزمان عند أرسطو أزلي قديم لأنه مرتبط بالحركة الأزلية الدورية للأجرام الفلكية، ويظهر قدمه إذا رأينا (الآن) مبدأً للزمان ونهاية له في حركة دائرية، فهو - كما يقول ابن رشد -: " أشبه شيء بالنقطة التي تفرض على الدائرة، فإنها كيف ما فرضت عليها وجدت مبدأً ونهاية، ومن هنا يظهر أزلية الزمان، وأنه تابع لحركة أزلية مستديرة . . . " ^(٢٠)، وفي هذا يقول أرسطو: " وإذا كان هاهنا شيء يتحرك دائماً حركة مستديرة، فيجب أن يكون باقياً دائماً وكذلك فعله . . . " ^(٢١).

وفي سياق بحثه (الزمان)، يميز أرسطو بين الأبدية أو السرمدية أو الديمومة الثابتة، وبين الزمان، وكلاهما أزلي، فالأبدية: أزلية لا زمانية، تخلو من الحركة

(١٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣١ - ٢٣٦.

(١٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٥ - ٢٧٤، وانظر: محمد بن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، (المقالة الرابعة)، تحقيق: عثمان أمين، ط: الأولى، (مصر، ١٩٥٨م)، ص ١٢٥.

(٢٠) محمد بن رشد، رسائل ابن رشد، (السماع الطبيعي)، ص ٥١ - ٥٢.

(٢١) عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، (مقالة اللام)، ط: الثانية، (الكويت، وكالة المطبوعات ١٩٧٨م)، ص ٤.

والتعاقب والتغير، منها يتكون نسيج الميتافيزيقا، وهي وجود الأزليات اللازمانيّة، مثل: المحرك الذي لا يتحرك، والعقول المفارقة، وتلك خارجة عن الزمان، لا تخضع للكون والفساد والتغير، وأما الزمان، فأزلية مرتبطة بالحركة والتغير والزوال المستمر، وفيه المتقدم والمتأخر، مثل زمان الأفلاك^(٢٢).

وتفسير أرسطو للزمان بربطه بالحركة الفيزيائية أقرب إلى التفسير الفيزيائي المعاصر، وهذا ما أشار إليه جان فال، حيث قال: " حاول أرسطو أن يعرف الزمان على نحو أكثر اتساقاً بطابع الفيزياء، وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية . . . " ^(٢٣).

المبحث الثاني: مفهوم الزمن والتسلسل اللانهائي للحوادث عند ابن تيمية.
ارتباط الزمن بالحركة عند ابن تيمية - كما سبقت الإشارة إليه - يكشف لنا رؤيته الفلسفية حول الزمن، وأبرز تلك الرؤية قضيتان:

الأولى: موضوعية الزمن وذاتيته.

فكما أن الزمان عند أرسطو عرض وهو: عبارة عن مقدار الحركة وعددها، بمعنى الشيء المحدود القابل للعد، وليس هو مجرد العدد المجرد الذي به يعد، وبذلك كان وجوده موضوعياً خارجياً، فذلك الشأن عند ابن تيمية، فإن الزمن عنده مقدار الحركة، وهو (عرض) للحركة، ووجود العرض - في الأصل - وجود خارجي، وبذلك كان وجود الزمن وجوداً موضوعياً، ففي بيانه علاقة الزمن بالحركة يرى أنها من جنس علاقة الأعراض والصفات القائمة بغيرها، وفي ذلك يقول: " الزمان مقدار الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض والصفات القائمة بغيرها، كالحركة والسكون، والسواد والبياض " ^(٢٤).

ولا ريب أن أخص خصائص الأعراض تشخصها بمحلها، ف " هو المعنى الوجودي الحال الذي لا يصح قيامه بذاته، وأن تحققه في الوجود مشروط بمعرضه المادي الذي يقوم به " ^(٢٥)، وبذلك كان الزمن والحركة من جنس الوجود الخارجي، وفي تقرير ذلك يقول ابن تيمية - في سياق تأكيده على لحة العلاقة بين الزمن والحركة، وافتقار أحدهما للآخر، لا سيما افتقار الزمن باعتباره معلولاً إلى الحركة باعتبارها علّة - : " إذا كان الزمان من جملة الأعراض مفتقراً إلى الحركة والمتحرك إذا كان له وجود في الخارج، فمعلوم أنا شهدنا حدوث سبب الزمان

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٤ - ٥، وابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٦٠.

(٢٣) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، (القاهرة، مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٧م)، ص ١٥٣.

(٢٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢: ٤٩٢.

(٢٥) عبد الرزاق محمّد، في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية، ط: الأولى، (بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م)، ص ١٥٠.

الموجب له المتقدم عليه بالذات وهو الحركات، والحركة والزمان متقاربان في الوجود . . . " (٢٦).

والمراد بالحركة عند ابن تيمية هي حركة الحوادث المتمثلة في أفعال الإله ومفعولاته، ولا ريب بوجود أفعال الإله في الخارج، فكذا مقدار هذه الأفعال وزمنها لا بد أن يكون في الخارج، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: " فإذا قيل: إن رب العالمين لم يزل متكلمًا بمشيئته، فاعلًا لما يشاء، كان نوع الفعل لم يزل موجودًا وقدره وهو الزمان موجودًا . . . " (٢٧).

وإذا كان للزمن وجوده الموضوعي فهل يمكن تجريده ذهنيًا حتى يكون معنى مجردًا؟.

(الزمن) كغيره من الموجودات الخارجية يمكن للعقل أن يجرد منه معان ذهنية، وتلك المعاني الذهنية المجردة أمور انتزاعية، ينتزعها العقل من المحسوسات الخارجية، فيمكن النظر إلى الزمن باعتباره مجرد تقدير للحوادث — كما ذهب إليه المتكلمون — وهذا لا يلزم منه نفي موضوعية الزمن إلا إذا صرح بالنفي، كما فعله بعض المتكلمين.

وهذا المعنى للزمن أورده ابن تيمية بعد أن صرّح بموضوعية وجود الزمن في الخارج كما في نصوصه السابقة، وذلك في سياق نقاشه الرازي، إذ قال: " وقد يراد بالزمن مجرد التقدير بالحوادث . . . " (٢٨)، وهذه الصياغة: (وقد يراد بالزمن . . .) مشعرة بأن للزمن عند ابن تيمية عدة معان: منها ما نص عليه بأنه موجود وجودًا خارجيًا من جنس وجود الحركة، ومنها ما قد يراد به مجرد التقدير بين الحوادث، فتفسير الزمن بهذا التفسير الذاتي ليس هو الوحيد الذي يراه ابن تيمية.

فالزمن على هذا التفسير تصور ذهني انتزعه الذهن من تصور مقارنة الحوادث، وفي مناقشته سؤال: إذا كان العدم متقدمًا على الوجود هل يلزم منه أن يكون العدم في زمان؟ وهل يمكن أن يكون الإله زمانيا إذا قلنا إنه تعالى متقدم على العالم؟ يرى ابن تيمية أن الزمن بهذا الاعتبار تقدير ذهني لا وجود له، بل يرى أن تعقل التقدم والتأخر لا يفتقر إلى زمان وجودي (٢٩)، ولكن هذا لا يعني نفي التفسير الأول الذي يدور حول علاقته الوجودية مع الحركة، ووصفه بكونه عرضًا له وجود خارجي، لا سيما إذا عرفنا أن الزمان ذا الوجود الموضوعي المتحقق في الخارج له طرفان: طرف

(٢٦) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: رشيد حسن محمد علي، ط: الأولى (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ)، ٢: ٢٨٢.

(٢٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦: ٣٠١.

(٢٨) ابن تيمية، تلبيس الجهمية، ٢: ٢٨٧.

(٢٩) المصدر نفسه، ٥: ٢٢١ - ٢٢٢.

موجود بالفعل بارتباطه بالحركة، وطرف موجود بالقوة في الذهن، سيوجد فيما بعد، لأنه مرتبط بحركة الحوادث التي لا تنتهي، وهذا ما سيتم بيانه في القضية الثانية.

الثانية: قدم الزمان باعتبار علاقته بحركة الحوادث اللانهائية:

الزمن عند ابن تيمية مقدار الحركة، والمراد بالحركة - عنده كما سبقت الإشارة إليه - هي حركة الحوادث المتمثلة في أفعال الإله ومفعولاته، وتلك الحركة ليست حركة معينة، بل هي جنس الحركات للحوادث المتصلة بدوام فاعلية الإله التي لا أول لها، وبهذا كان الزمن عند ابن تيمية قديماً لا أول له إذ كان مرتبطاً بجنس الحوادث المرتبطة بدوام فاعلية الإله في الأزل، ومن هذا البيان يتجلى أول الفروق في قدم الزمان بين ابن تيمية وأرسطو، وذلك أن قدم الزمان عند ابن تيمية لم يكن متعلقاً بقدم شيء معين كما هو عند أرسطو الذي ربطه بقدم حركات الأفلاك.

وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية في سياق بحثه دوام أفعال الإله: " . . . ونفس قدر الفعل هو المسمى بالزمان، فإن الزمان إذا قيل: إنه مقدار الحركة كان جنس الزمان مقدار جنس الحركة لا يتعين في ذلك أن يكون مقدار حركة الشمس أو الفلك" (٣٠).

وفي موضع آخر يقول: " فإذا قيل: إن رب العالمين لم يزل متكلماً بمشيئته، فاعلاً لما يشاء، كان نوع الفعل لم يزل موجوداً وقدره وهو الزمان موجوداً لكن أرسطو وأتباعه غلطوا حيث ظنوا أنه لا زمان إلا قدر حركة الفلك، وأنه لا حركة فوق الفلك ولا قبله، فتعين أن تكون حركته أزلية. " (٣١).

فالزمن عند ابن تيمية مرتبطة بالحركة المطلقة لا بحركة معينة، وفي هذا يقول: " إذا قيل: الزمان مقدار الحركة، فليس هو مقدار حركة معينة كحركة الشمس أو الفلك، بل الزمان المطلق مقدار الحركة المطلقة، وقد كان قبل أن يخلق الله السموات والأرض والشمس والقمر حركات وأزمنة، وبعد أن يقيم الله القيامة فتذهب الشمس والقمر تكون في الجنة حركات وأزمنة. " (٣٢).

وإذا كان الزمن مرتبطاً بالحركة المطلقة، فما المراد بها تحديداً؟ هذا ما سيتضح بيانه إذا تعرفنا على مجمل نظرية تسلسل الحوادث عند ابن تيمية.

(٣٠) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥: ٥٦٣ - ٥٦٤، وانظر: أحمد بن عبد السلام بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن وصاحبيه، ط: الثانية، (الرياض دار العاصمة، ١٩٩٩م)، ٦: ١٨٠.

(٣١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٦: ٣٠١.

(٣٢) أحمد بن عبد السلام بن تيمية، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط: الأولى، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦م)، ١/ ١٧٢.

الحركة المطلقة:

المراد بالحركة المطلقة هي: الحركة المستمرة في الأزل بلا ابتداء، لأنها متعلقة بدوام فاعلية الإله الأزلية، يعرفها ابن تيمية قائلاً: " كل حركة لا تكون حتى يكون قبلها حركات لا نهاية لها، معناه: حتى توجد قبلها حركات لا ابتداء لها... " (٣٣). وقد استدلل ابن تيمية على قدم الحركات المطلقة في الأزل بدليل (أزلية الإمكان)، فما من حركة إلا ويجوز العقل حركة قبلها لا إلى غاية، فأزلية الإمكان تستلزم إمكان الأزلية، لا سيما إذا أدركنا ارتباط تلك الحركات بأفعال الإله الأزلية، فإن قدرة الإله في الأزل يلزم منها إمكان وجود المقدور في الأزل، وهذا يعني إمكان الحركة و الفعل في الأزل، وليس هناك ما يمنع وجود المقدور الممكن في الأزل، فجواز الحركة أو إمكانها - كما يقوله ابن تيمية - : " إما أن يكون له ابتداء وإما أن لا يكون، فإن لم يكن له ابتداء لزم أنها لم تزل جائزة ممكنة، فلا تكون ممتنعة، فتكون جائزة في الأزل، وإن كان لجوازها ابتداء فمعلوم أنه مما من وقت يقدره الذهن إلا والجواز ثابت قبله، فكل ما يقدر فيه الجواز فالجواز ثابت قبله لا إلى غاية، فلم أنه ليس للجواز بداية، فيكون جواز ثبوت الحركات دائماً لا ابتداء له، ويلزم من ثبوت الجواز عدم الامتناع" (٣٤).

وهذه الحركات لا نهائية، غير معينة، متعاقبة باستمرار، تحدث شيئاً فشيئاً، وهي تحديداً حركة الحوادث المتسلسلة غير النهائية التي من فعل الإله، ف (العالم) - عند ابن تيمية - يتوقف على حادث قبله، وهكذا في سلسلة من الحوادث لا تنتهي، ذلك لأن (العالم) مفعولات مرتبطة بأفعال الإله الأزلية اللانهائية، والروابط بين تلك المفعولات والفعل الأزلي، هي إرادات الإله المؤثرة في وجود العالم وحوادثه، وهي غير متناهية، فالإله قديم وأفعاله أزلية لا نهائية، وكل جزء من العالم محدث له بداية، وما بين الخططين - الأزلي والمحدث - سلسلة لا متناهية من الوسائط المحدث، وهي الإرادات الإلهية، ومفعولاتها، فالحركة ملازمة لتلك الإرادات والأفعال والمفعولات المتعاقبة، والزمان مرتبط بتلك الحركات، ولو قيل: إن الزمان من لواحق حركة الإله تعالى لصح ذلك بناء تفسير ابن تيمية للزمان، وقد صرح بذلك (٣٥).

فالزمن مرتبط في وجوده وقدمه بتسلسل الحوادث غير النهائي عند ابن تيمية، وهو مخلوق لأنه من آثار مفعولات الإله المتسلسلة، وتلك النظرية التي قررها حلاً لمشكلة علاقة العالم بالإله تقوم على أساسين:

(٣٣) أحمد بن عبد السلام بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، (الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود)، ٩١ / ٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ٣٩٥ / ٢.

(٣٥) انظر: ابن تيمية، تلبيس الجهمية، ٥: ٢٢٣.

الأول: قيام الحوادث بذات الإله:

يرى ابن تيمية قيام الحوادث بذات الإله، والمراد بتلك الحوادث ما يقوم بذات الإله بقدرته ومشينته من صفاته الفعلية، وهذا أصل تبنى عليه أفعال الإله تعالى اللازمة والمتعدية، فإن الإله تقوم به الأمور الاختيارية المتعلقة بقدرته وإراداته المتجددة، وفي ذلك يقول ابن تيمية: " فإن أريد مرید بقوله: إن الحوادث كلها تقوم بذاته المعنى الذي دلت عليه النصوص، فهو حق، وهو من أعظم الأدلة على عظمة الله، وعظم قدره وقدرته، وعلى فعله القائم بنفسه وفي مخلوقاته " (٣٦).

الثاني: دوام فاعلية الإله:

والمراد بهذه الديمومة، دوام أفعال الإله الاختيارية التي تقوم بذاته، في الأزل كما في الأبد، فالخالق لم يزل يخلق، و"معناه لم يزل يخلق مخلوقاً بعد مخلوق، كما لا يزال في الأبد يخلق مخلوقاً بعد مخلوق" (٣٧).

فالحوادث وحركاتها وزمنها متسلسلة تسلسلا لا نهائيا في الأزل، لأن تلك الحوادث ما هي إلى صفات الإله الفعلية مثل صفة الخلق، فهي صفة ذاتية وفعلية أزلية، فالإله خالق ومزال خالقاً في الأزل، وهذه الصفة مرتبطة بصفة الإرادة المتجددة أزلاً، والزمن مرتبط بتلك الحوادث، لأن حقيقة الحدوث حركة، كما أوضحه ابن رشد (٣٨). بل إن دوام فعله وخالقيته أبداً وأزلاً من لوازم وجوده الأزلي، فإذا كان الفاعل حياً، وكانت الحياة مستلزمة للفعل والحركة - كما قال به أئمة أهل الحديث كالبخاري والدارمي وغيرهما - لزم منه أزلية فعله وديمومته، وعلى هذا الأساس يمكن تعقل التسلسل اللانهائي للحوادث، التي بمعنى صفات الإله الفعلية (٣٩).

لا نهائية جنس الزمان وتعاقب آحاده.

دوام الفعل الإلهي، يؤكد قدم جنس أو نوع الحوادث وتسلسل زمانها اللانهائي، أمّا أفراد الحوادث وآحاد زمانها فحوادث متعاقبة الوجود، لكل منها بداية ونهاية، فطبيعة تعاقب الأفراد طبيعة لا نهائية، وهذا حاصل للجنس والنوع والمجموع، ولذلك يقول ابن تيمية: " وليس في الزمان شيء قديم، وإن كان في جنسه قديماً، بل كل جزء من الزمان مسبوق بأخر ... " (٤٠).

(٣٦) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ٤: ٥٨.

(٣٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨: ٢٣٩، وانظر: المصدر نفسه، ٥: ٥٣٧.

(٣٨) انظر: ابن رشد، تهاقت التهاقت، ابن رشد، ص ١٦١.

(٣٩) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٥: ٥٣٧، ١٨: ٢٣٨ - ٢٣٩، ١٦: ٩٤ - ٩٥، ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل، تعليق وتخريج محمد رشيد رضا، (مصر، لجنة التراث العربي)، ٥: ١٨٣.

(٤٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١: ٣٦٧.

ورغبة في تحقيق رأى ابن تيمية في مفهوم الزمان أرى من الواجب العلمي تحرير ثلاث قضايا مرتبطة بالعنوان الفرعي (لا نهائية جنس الزمان وتعاقب آحاده).

القضية الأولى: لا نهائية الزمان.

لا نهائية الزمن تابعة للانهائية تسلسل الحوادث، وهذه اللانهائية مرتبطة بـ (الانهائية الاحتمالية)، فإن (الانهائيات) منقسمة إلى قسمين:

الأول: اللانهائية الفعلية، وهي (الانهائية) الكاملة المكتملة، وتلك يستحيل وجودها في العالم الواقعي المادي والعالم الرياضي، لأن كونها مكتملة تقتضي أن تكون محدودة بنهاية، وإذا وصفناها بالانهائية، وقعنا في الجمع بين المتناقضين، حيث جمعنا لها وصفي النهاية والانهائية، ولأنها لو وجدت بالفعل لكانت قابلة للقسمة إلى أجزاء، ولأصبح جزؤها مثل كلها، فيلزم حينئذ أن يكون (ما لانهاية له) أكثر مما لانهاية له، وهذا باطل بالضرورة العقلية، فاللامتناهي من حيث التركيب يستحيل وجوده^(١).

وامتناع وجود (الانهائية الفعلية)، إحدى ركائز ابن تيمية في شرح التسلسل الممتنع عنده، ولذلك قال: "... التسلسل الممتنع هو وجود المتسلسلات في آن واحد... وهذا ممتنع من وجوه، منها وجود ما لا يتناهي في آن واحد، وهذا ممتنع قطعاً"^(٢).

الثاني: اللانهائية الاحتمالية، وهي عملية مستمرة في التطور، لا تنتهي أبداً، فليس لها وجود بـ (الفعل)، لأنها لا تكتمل أبداً، ولكن لها وجود بـ (القوة)، يفرضه الذهن، فطبيعتها لا تنتهي، " بحيث أي شيء منها أخذت، وجدت منه موجوداً من خارج من غير تكرير... لم تصل عند حد تقف عليه فتنتهي عنده"^(٣).

تنتقل تلك اللانهائية من القوة إلى الفعل باستمرار إلى ما لانهاية، فوجودها بالقوة وليس بالفعل، ولكن ليس المراد بـ (القوة) المعنى المشهور، الذي به يمكن أن يستحيل إلى فعل كامل، كما يقال عن الخشب مثلاً: إنه كرسي بالقوة، بل المراد بها (القوة) التي لا يمكن أن تستحيل إلى درجة الفعل، لكن لك أن تأخذ منها شيئاً بعد شيء، وما

(٤١) أفاض ابن سينا في بيان استحالة وجودها في كتابه: الشفاء - الطبيعيات - السماع الطبيعي، ابن سينا، تحقيق: سعيد زايد، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م)، الفصل الثامن والتاسع، ص ٢١٢ - ٢٢٣، وانظر: يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وإخراج: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (مصر، دار الفكر العربي)، ١: ١٩٩ - ٢٠٧.

(٤٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٦: ٣٨٦، ٦: ٣٣٥.

(٤٣) ابن سينا، الشفاء، ص ٢١٩.

تأخذه منها أبداً متناهٍ، ولكنّه غير متناهٍ فيما لم تأخذه منها، فاللانهاية الاحتمالية لا متناهيته بالقوة فيما يتعلق بالإضافة^(٤٤).

وتسلسل الحوادث وأزمنتها من هذا النوع من (اللانهايات)، فوجود الآثار المتسلسلة من المخلوقات - عند ابن تيمية - وجود متدرج شيئاً بعد شيء، لا وجود مكتمل في آنٍ واحد، وما دامت كذلك كان وجودها اللانهائي وجود بالقوة، لا وجود بالفعل، ولذلك يقول عن "الحوادث": "وأما الحوادث التي لا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، فهذه يمتنع أن تكون بالفعل قديمة أزلية، فلا تكون بالفعل في الأزل، بل لا يمكن أن تكون إلا بالقوة، ثم تخرج إلى الفعل بحسب الإمكان شيئاً فشيئاً..."^(٤٥).

ومادام وجود الآثار المتسلسلة من المخلوقات من هذا النوع من الوجود، فوجود زمانها - أيضاً - وجود متدرج شيئاً بعد شيء، لا وجود مكتمل في آنٍ واحد، وما دام كذلك كان وجود الزمن اللانهائي وجوداً بالقوة، لا وجوداً بالفعل، لأنه إذا وجد بالفعل أصبح متناهياً أحاط به الوجود، وصار له بداية، وهذا يتناقض مع طبيعته اللانهائية. وبهذه (اللانهاية الاحتمالية) فسر ابن تيمية مفهوم الأزل، فوجود الأزل ليس من الوجود المعين المحدود، بل وجوده من قبل الوجود بالقوة الذي يفرضه الذهن، وله وجود متدرج لا وجود مكتمل، ولذلك يقول: "الأزل ليس هو شيئاً معيناً محدوداً، ولكن ما منة وقت يقدر إلا وقبله شيء آخر، وهلم جراً، وهذا هو التسلسل، فيلزم من تحقق الأزل التسلسل"^(٤٦).

فالأزل ليس له وجود بـ (الفعل)، لأنه لا يكتمل أبداً، ولكن لها وجود بـ (القوة)، يفرضه الذهن، فطبيعته لا تنتهي، بحيث يستحيل أن تفتنى أجزاؤه وأن تصل عند حد تقف عليه فتنتهي عنده^(٤٧)، وبهذا التفسير يمكن فهم قول ابن تيمية وجود الأزلي، إذ يقول: "... وهذا الأزلي الدائم الباقي، يقدر العقل معه دهوراً متعاقبة شيئاً بعد شيء، لا ابتداء لها، كما لا ابتداء له، هذا مع تقدير أنه لا وجود للزمان المعروف، لكن تقدم أن هذا الدهر المقدر لا وجود له إلا في الذهن عند أكثر الناس..."^(٤٨)

(٤٤) انظر: ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٨٣ - ٨٤، وعبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: الأولى، (١٩٨٤م)، ١: ١٠٧، ٢: ٣٥٠، وقد شرحها ابن تيمية، واصفاً إياها: بقوله: "لا يتناهى مقيداً لا مطلقاً"، كما في درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ٩: ١٠٠.

(٤٥) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ١٠: ٢٣ - ٢٤.

(٤٦) المصدر نفسه، ٢/ ٣٩٧، وانظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٤٧) انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨: ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٤٨) ابن تيمية، تلبيس الجهمية، ٥: ١٧٤.

فالمقصود: أن (جنس) الحوادث وأزمنتها غير المتناهية، تكتنفانه درجتا الوجود: القوة والفعل، فهي في الأصل موجودة بالقوة، ولها امتداد في الوجود الفعلي، هذا الوجود الفعلي يستمد وجوده من الوجود بالقوة، ولكن يستحيل أن تستنفذه، وتلك طبيعة (اللانهائية المحتملة) كما سبق بيانه.

لكن ما المراد بجنس الزمان هنا؟، هذا ما سيتبين من القضية الثانية.

القضية الثانية: جنس الزمن.

الجنس أو النوع مفهوم كلي، والكلي: إما أن يكون من نوع (الكلي الطبيعي) وهو (المطلق لا بشرط الإطلاق)، إذا نُظر إليه من جهة أفراده، وبهذا يكون وجوده وجودًا خارجيًا، متمثلًا في وجود أفراده، وإما أن يكون من نوع (الكلي العقلي)، وهو (المطلق بشرط الإطلاق) إذا نُظر إليه مجردًا من أفراده، وبهذا يكون وجوده وجودًا ذهنيًا، لا خارجيًا^(٤٩).

وإذا أدركنا الفرق بين هذين النوعين من الكليات، فهل جنس الحوادث وزمنها من (الكلي العقلي) لا وجود له خارج الذهن، أم من (الكلي الطبيعي) الذي له وجود في الخارج؟.

لا ريب أن جنس الزمان والحوادث - عند ابن تيمية - من قبيل (الكلي الطبيعي) الذي له وجود في الخارج، فوجوده وجود خارجي، يتمثل في وجود أفراده المتعاقبة شيئًا بعد شيء، وليس هو من (الكلي العقلي)، المجرد من أفراده، فهذا لا يكون إلا ذهنيًا.

وهذا المعنى بعينه قرره ابن تيمية - صراحة - جوابًا لسؤال اعتراضي، وهو: كيف يمكن - عقلاً - الحكم على الكلي الذي لا وجود له بالقدم والأزلية؟ وذلك في سياق نقاشه طريقة الأمدي في الاستدلال على حدوث العالم، حيث أورد جملة اعتراضية على وصف الحركة الكلية بالأزلية، نصّها: (المحكوم عليه بالأزلي غير موجود في الخارج، لامتناع وجود الحركة الكلية في الخارج، وما هو موجود في الخارج فهو ليس بأزلي)!.^(٥٠)

فبعد بيانه الإجمال في مفهوم الكلي، قال جوابًا على ذلك الاعتراض: " لا نسلم أن الكلي لا يوجد في الخارج، ولكن نسلم أنه لا يوجد في الخارج كليًا، وهذا هو الكلي الطبيعي، وهو المطلق لا بشرط، كمسمى الإنسان لا بشرط، فإنه يوجد في الخارج

(٤٩) يقسم المناطق الكلية إلى منطقي وطبيعي وعقلي، وقد شرحوها في مصنفاتهم، انظر على سبيل المثال: قطب الدين الرازي، تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، بحاشية الجرجاني، (مصر، دار الكتب العلمية)، ص ٦٢ .

لكن معيّنًا مشخصًا... والمحكوم عليه بالأزلية هو النوع الذي لا يوجد إلا شيئًا فشيئًا، لا يوجد مجتمعًا" (٥٠).

وإذا تقرر هذا فإنه لا يصح إخراج (جنس الحوادث) أو (جنس الزمان) من الواقع الخارجي، وجعل وجودهما وجودًا ذهنيًا محضًا، وهو خطأ في التصور، لأنه لو كان جنسهما ذهنيًا محضًا، يستحيل وجوده في الواقع الخارجي، لما صح وصفه بـ (القدم)، لأن ما كان وجوده وجودًا ذهنيًا لا خارجيًا، لا يصح وصفه بأخص أوصاف الوجود الخارجي، ألا وهو وصف (القدم)، وقد نص ابن تيمية على أن جواز دوام الحوادث من قبيل "الجواز الخارجي لا مجرد الجواز الذهني، الذي هو عدم العلم بالامتناع، فإن ذلك لا يدل على قدم شيء، بخلاف الأول، وهو العلم بإمكان قدمه" (٥١).

القضية الثالثة: التعاقب المتصل لأجزاء الزمن.

يرى ابن تيمية أن "أجزاء الزمان متصلة متلاحقة ليس فيها فصل" (٥٢)، وهذا رأي أرسطو — كما تقدم بيانه — في بحثه علاقة الزمان بـ (الآن)، فقد رأى أن الزمان كم متصل، وأما الفصل بين أجزائه فهو تصور ذهني لا واقع له. وقد جعل ابن تيمية تعاقب الأثر بمؤثره من باب التعاقب الاتصالي لأجزاء الزمن، وبذلك حل إشكالًا قد يرد على القول الذي اختاره في نظريته (تسلسل الحوادث) من وجوب تعاقب الأثر بعد مؤثره، بحيث يستلزم أثره عقبه، لا معه، ولا مترخ عنه في الزمان (٥٣).

ووجه الإشكال هو: أن (التعاقب) يفترض أولية الأثر والحوادث، فإن زمنها بعد زمن مؤثرها، وهذه (البعدية) لها حد، وحدها أنها بعد مؤثرها؟. وبذلك (البعدية) يؤول اختيار ابن تيمية صورة (التعاقب) بين الأثر ومؤثره إلى رأي المتكلمين، الذين يرون أولية للحوادث، ذلك لأن أدنى تفاوت بين الأثر ومؤثره -

(٥٠) ابن تيمية، الدرء، ٣: ٣٩.

(٥١) ابن تيمية، منهاج السنة، ١/ ٢٣٣.

وقد غلط كثير من الباحثين في طبيعة وجود جنس الحوادث، وجعلوها من الكلي العقلي لا الكلي الطبيعي، وحكموا عليه بعدم وجوده إلا في الذهن، انظر مثالا على ذلك: أحمد عصام النجار، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، بحث في الدلالة الفلسفية والشرعية. وبيان آثارها في البحث العقدي، ط: الثانية، (مصر، مركز تبصير، ٢٠٢٣م)، ص ١٧٣.

(٥٢) المصدر نفسه، ١/ ١٧٤.

(٥٣) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٣/ ٦٢ - ٦٤، ٦٧ - ٦٨.

سواء أكان تفاوتاً متراخياً، أم تفاوتاً متعاقباً - يجعل من الأثر (جنس الحوادث) محدثة لها بداية، وهذا ما يناقض طبيعتها الأزلية عند ابن تيمية!^(٥٤).

لكن مفهوم (التعاقب) عند ابن تيمية، حالة من حالات الاتصال لا من حالات الانفصال، فـ (البعدية) ليست حالة انفصالية انقطاعية، حتى يقال بـ (أوليئها)، بل حالة من الاتصال، لكنها اتصال تعاقبي، يشبهها ابن تيمية بالزمن في اتصاله، فإن طبيعة الزمان عنده متصلة، كما هي عند أكثر الفلاسفة، كأرسطو.

وحالة الاتصال بين الأثر ومؤثره لا يعني أن زمانهما واحد، بل زمانهما متعاقبان، وهذا ما يقتضيه مبدأ السببية، الذي يقرر وجود تقدم زمني بين الأسباب ومسبباتها، وبين الفاعل ومفعوله، وكثيراً من الناس ما يشتهيه عليه حالة التعاقب المتصل، بحالة المقارنة في الزمان، مع وضوح الفارق بينهما!^(٥٥).

وفي طبيعة هذا التعاقب يقول ابن تيمية ناقداً مقالة الفلاسفة بالمقارنة: "... فليس معهم في العالم مؤثر تام، يكون زمنه زمن أثره، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر، وإن كان متصلاً به، كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئاً بعد شيء، وإن كان متصلاً"^(٥٦). والقول بمقالة الاتصال التعاقبي بين الأثر ومؤثره، تمنع قدم شيء معين من مفعولاته، يوضح ابن تيمية ذلك قائلاً: "إن الفاعل الذي من شأنه أن يفعل شيئاً بعد شيء بإرادات متعاقبة، يمتنع قدم شيء معين من إراداته وأفعاله، وحينئذٍ فيمتنع قدم شيء من مفعولاته، فيمتنع قدم شيء من العالم"^(٥٧).

قدم الزمن بين أرسطو وابن تيمية:

ومع الاتفاق الصوري بين أرسطو وابن تيمية على قدم الزمن، فقد تجلّت لنا — بعد التطواف الفلسفي حول مفهوميهما للزمن — الفروق الجوهرية بينهما، أبرزها فرقان يتعلقان بمفهوم (الحركة):

(٥٤) أشار إلى مثل هذا الإشكال، د. عبد الزاق محمد، في كتابه: في الآراء الطبيعية لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهية ص ١٣٤.

(٥٥) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ١: ٢٨٢، ١٧٩، ٢٣٥، والدرء، ٣: ٢٩٤، ٢٩٦، ٣٠٠.

(٥٦) ابن تيمية، الدرء، ١: ٤٠١، وانظر: المصدر نفسه، ٣: ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٥٧) ابن تيمية، منهاج السنة، ١: ١٧٩.

الأول: أن الحركة التي ربط بها ابن تيمية قدم الزمان، حركة مطلقة لا معينة، فإنه لم يربط قدم الزمان بشيء معين، بل بحركات وتسلسل جنس الحوادث، وأما الحركة التي ربط بها أرسطو قدم الزمان حركة معينة، فقد ربطها بقدم حركة الأفلاك، وهذا هو منشأ غلط أرسطو في مفهوم الحركة والحوادث والزمن كما يراه ابن تيمية، ففي سياق تحليله لمقالة أرسطو في الزمان، قال: " . . . فطائفة — كأرسطو وأتباعه — قالت: لا يعقل أن يكون جنس الحركة والزمان والحوادث حادثاً، وأن يكون مبدأ كل حركة وحادث صار فاعلاً لذلك بعد أن لم يكن، وأن يكون الزمان حادثاً بعد أن لم يكن حادثاً، مع أن قبل وبعد لا يكون إلا في زمان، وهذه القضايا كلها إنما تصدق كلية لا تصدق معينة، ثم ظنوا أن الحركة المعينة، وهي حركة الفلك هي القديمة الأزلية، وزمانها قديم، فضلوا ضلالاً مبيهاً . . . " (٥٨).

وربط أرسطو الزمن بالحركة المعينة راجع - كما مضت الإشارة إليه - إلى اعتقاده بقدم الأفلاك باعتبارها معلولة لعللة تامة، وهي المحرك الذي لا يتحرك، الذي لا يجري عليه الزمن، بل هو أزلي سرمدي لا حركة له، ومن ثم لا زمان له، وأما ابن تيمية - كما أشرت إليه سابقاً - فيرى الزمن متعلقاً بحركة الإرادات الإلهية وأفعالها وحوادثها المتسلسلة بلا نهاية تسلسلاً في الآثار لا في المعلولات.

الثاني: أن الحركة الأزلية التي رُبطت بها أزلية الزمان عند أرسطو حركة دائرية، لأنها الحركة الوحيدة التي يمكن تصورها لا نهائية وأزلية، لأنها في تحركها لا تنتهي من حيث بدأت، فهي متصلة لا انقطاع لها على الدوام، والمراد بها الحركة الدائرية للأفلاك القديمة، أما الحركة المستقيمة عنده فلا يمكن تصورها لا نهائية، لامتناع وجود اللانهائية الفعلية، ولأنها ضرورة تقع بين حدين متقابلين (٥٩).

وأما الحركة الأزلية التي ربط بها الزمان عند ابن تيمية فهي الحركة المستقيمة اللانهائية، التي هي من نوع اللانهائية الاحتمالية، التي لأحاديها وجود فعلي، ولكن يستحيل أن تكتمل، بل هي عملية مستمرة في التطور، لا تنتهي أبداً، فليس لها من هذا الوجه وجود بـ (الفعل)، ولكن لها وجود بـ (القوة)، يفرضه الذهن — وقد تقدم بيان ذلك كله — فالحركة التي تقيس الزمان عند ابن تيمية حركة لا نهائية خطية مفتوحة،

(٥٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨: ٢٤١ - ٢٤٢ .
(٥٩) انظر: أرسطو، الفيزياء - السماع الطبيعي، ص ٢٦٥ - ٢٤٧ .

وأما الحركة التي يقاس بها الزمان عند أرسطو فهي حركة دائرية مفتوحة على اللانهاية.

الخاتمة:

لا يمكن فهم الرؤى الفلسفية القديمة حول الزمن إلا بأبعاده اللاهوتية والميتافيزيقية، بخلاف الفلسفة الحديثة التي جرّدتها من علائقها الميتافيزيقية، وهكذا الشأن في رؤية ابن تيمية الفلسفية للزمن، فإنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنظريته (تسلسل الحوادث)، التي قدمها حلاً لمشكلة قدم العالم، من أعظم أسسها: قيام الحوادث بالذات الإلهية، ودوام فاعلية الإله.

وفي أول بحث في (فلسفة الزمن) وافق ابن تيمية المدرسة الأرسطية على تصورهما الأولي، في محاولتها إدراك ماهية الزمن، وهو تصور الزمن باعتباره مقداراً للحركة، جاعلاً علاقة الزمن بالحركة كعلاقة الأعراض والصفات القائمة بالغير، وبذلك انحاز ابن تيمية لتيار المقرين بموضوعية الزمن، لا بذاتيته المحضة.

لكن أبرز ما يميز ابن تيمية عن مدرسة أرسطو النظر إلى ماهية الحركة التي ربط بها الزمن، فابن تيمية يراها الحركة المطلقة، والمراد بها حركة الحوادث المستمرة في الأزل بلا ابتداء، تحدث شيئاً فشيئاً، والمتمثلة في أفعال الإله ومفعولاته، وتلك الحركة ليست حركة معينة، بل هي جنس حركات الحوادث المتصلة بدوام فاعلية الإله التي لا أول لها، وبهذا كان الزمن عند ابن تيمية قديماً لا أول له، ومخلوقاً من آثار مفعولات الإله المتسلسلة، بينما ربط أرسطو الزمن بحركة معينة، وهي حركة الأفلاك، وهذا منشأ غلط أرسطو وأتباعه عند ابن تيمية، إذ جعلوا الأفلاك قديمة وجعلوا حركتها قديمة، ولزم من ذلك قدم الزمان.

وترتب على اختلافهم في تحديد ماهية الحركة، أهي المطلقة؟ أم المعينة؟ اختلاف حول شكلها وشكل الزمن التابع لها، فأرسطو يرى أنها حركة دائرية، لأنها الحركة الوحيدة التي يمكن تصورهما لا نهائية وأزلية، وهي شكل حركة الأفلاك، وعليه أصبح الزمن ذا شكل دائري، بينما يراها ابن تيمية حركة مستقيمة لانهاية، من نوع اللانهاية الاحتمالية، التي لأحاديها وجود فعلي، ولكن يستحيل أن تكتمل، بل هي عملية مستمرة في التطور، لا تنتهي أبداً، فليس لها من هذا الوجه وجود ب (الفعل)، ولكن لها وجود ب (القوة)، يفرضه الذهن، فالحركة وزمنها عند ابن تيمية حركة لا نهائية خطية مفتوحة.

وفي مواضع متعددة ينص ابن تيمية على قدم جنس الزمن، وقد فهم من نصوصه تلك أن وجود الزمن القديم وجود ذهني لا وجود خارجي، وهذا غلط، ويدل على غلظه نص ابن تيمية على أن جنس الحوادث من قبيل الكلي الطبيعي، الذي له وجود في الخارج، متمثل في وجود أفراده المتعاقبة شيئاً بعد شيء، وليس هو من (الكلي العقلي)، المجرد من أفراد، فهذا لا يكون إلا ذهنيًا.

فلا يصح — حينئذٍ — إخراج (جنس الحوادث) وما ارتبط بها من (جنس الزمان) من الواقع الخارجي، وجعل وجودهما وجودًا ذهنيًا محضًا، ولو كان جنسهما ذهنيًا محضًا، يستحيل وجودهما في الواقع الخارجي، لما صح وصفهما بـ (القدم)، لأن ما كان وجوده وجودًا ذهنيًا لا خارجيًا، لا يصح وصفه بأخص أوصاف الوجود الخارجي، ألا وهو وصف (القدم)، وتلك خلاصة النتائج التي توصل إليها البحث.

المراجع:

١. بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، (مقالة اللام)، ط. الثانية الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٨م.
٢. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، تلبیس الجهمیة فی تأسيس بدعهم الكلامیة، تحقیق: رشید حسن محمد علی، ط. الأولى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشریف، ١٤٢٦هـ.
٣. ابن رشد، محمد، تخلیص ما بعد الطبیعة، (المقالة الرابعة)، تحقیق: عثمان أمین، ط. الأولى، ١٩٥٨م.
٤. ابن رشد، محمد، تهافت التهافت، تقديم وتحلیل: محمد عابد الجابري، ط: الرابعة، بیروت، مركز دراسات الوحدة العربیة، ٢٠١٦م.
٥. الغزالي، محمد، تهافت الفلاسفة، تحقیق: سلیمان دنیا، ط: الثانية، مصر، دار المعارف، ١٩٥٥م.
٦. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقیق: علي حسن وصاحبي، ط. الثانية، الرياض، دار العاصمة، ١٩٩٩م.
٧. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقیق: محمد رشاد سالم، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود.
٨. ابن رشد، محمد بن أحمد، رسائل ابن رشد، (السماع الطبیعی)، ط. الأولى، حیدر آباد الدکن، دائرة المعارف العثمانیة، ١٩٤٧م.
٩. الكندي، یعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفیة، تحقیق وإخراج: محمد عبد الهادي أبو ریدة، مصر، دار الفكر العربی.
١٠. الألوسي، حسام الدين، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ط: الأولى، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات والنشر، ١٩٨٠م.
١١. الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، ضبط وتصحيح: محمود الدمیاطي، ط. الثانية، بیروت، دار الكتب العلمیة، ٢٠١٢م.
١٢. ابن سینا، عبدالله بن الحسن، الشفاء - الطبیعیات - السماع الطبیعی، تحقیق: سعید زاید، تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور، الهيئة المصریة العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
١٣. فال، جان طریق الفیلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧م.
١٤. الزرکان، محمد صالح، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامیة والفلسفیة، القاهرة، دار الفكر، ١٩٦٣م.
١٥. محمد، عبد الرزاق، في الآراء الطبیعیة لمتكلمي الإسلام ومقاصدها الإلهیة، ط: الأولى، بیروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٨م.
١٦. أرسطو، الفیزياء - السماع الطبیعی، ترجمة: عبد القادر قینینی، أفریقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨م.

١٧. الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية، في علم الإلهيات والطبيعات، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي، ط. الأولى، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٩٠ م.
١٨. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام مجموع الرسائل والمسائل، تعليق وتخريج محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
١٩. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة.
٢٠. ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط: الأولى، ١٩٨٦ م.
٢١. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط. الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤ م.