

**إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية
المعاصرة**

دراسة وصفية نقدية

**Issues of Understanding Time in Contemporary
Western Philosophy
A Critique Descriptive Study**

إعداد

د / مضاوي بنت سليمان البسام

**أستاذ العقيدة المشارك – العقيدة والمذاهب المعاصرة
قسم الدراسات الإسلامية – كلية التربية - جامعة الملك
سعود**

إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة دراسة وصفية نقدية

مضاوي بنت سليمان البسام

قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة - قسم الدراسات الإسلامية - كلية
التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية

البريد الإلكتروني : mbassam@ksu.edu.sa

المُلخَص :

مقولة الزمان أحد أهم القضايا الكبرى التي شغلت التفكير الإنساني قديماً وحديثاً، واستحالت إلى إشكالية من أمّهات المسائل الفلسفية، فاختلّفت المفاهيم والتصورات لها باختلاف الاتجاهات الفلسفية القديمة والحديثة، وإشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية تتقاطع مع أسس وأصول فلسفية وكلامية قديمة، منها الكلي والجزئي، والنسبي والمطلق، والموجود والمعدوم؛ مما يدلُّ على تحقُّق التأثير والتأثر، ومفهوم الزمان في الطرح الفلسفي الغربي مُوَلَّع -في غالبه- بفكرة الزمان الكلي، وبالمطلقات والمقدرات والحُدُسيات غير الموصولة بالواقع، ولا شك أن ذلك يرجع إلى محاولة هؤلاء الفلاسفة مدافعةً العقيدة النصرانية عند بعضهم، أو محاولة التوفيق عند بعضهم الآخر، ورغم تنوّع معتقد الفلاسفة في قُربهم وبعدهم من فكرة الإيمان بالإله، إلا أن محصلة ما ذهبوا إليه في فهم الزمان ينتهي إلى الإلحاد؛ إذ إن محصلته قَدَم الزمان وقَدَم العالم، وضبط العلاقة بين عالم الغيب والشهادة كفيلاً باستقامة المنهج المعرفي ودقة نتائجه، وهو الأمر الذي يدرّكه كلُّ من فهم الإسلام في تقريره لماهية الزمان، من خلال العقيدة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الزمان، الفهم، الإلحاد، الفلسفة الغربية، العقيدة.

Issues of Understanding Time in Contemporary Western Philosophy

A Critique Descriptive Study.

Modawi bint Sulaiman Al-Bassam

Department of Contemporary Doctrine and Schools of Thought - Department of Islamic Studies - College of Education - King Saud University - Kingdom of Saudi Arabia

Email: mbassam@ksu.edu.sa

Abstract:

The notion of time represents one of the most significant and enduring questions that has occupied human thought throughout both ancient and modern eras. It has evolved into a central philosophical problem, giving rise to divergent conceptions and interpretations shaped by the orientations of classical and modern philosophical schools. The challenges surrounding the comprehension of time in Western philosophy intersect with foundational philosophical and theological categories, such as the universal and the particular, the relative and the absolute, and being and non-being—an intersection that reflects processes of influence and mutual exchange. Western philosophical discourse on time is, for the most part, preoccupied with the idea of absolute or universal time, and with abstractions, presuppositions, and intuitions that remain detached from empirical reality. This tendency can be traced to efforts by some philosophers to defend Christian doctrine, while others sought reconciliation between philosophy and theology. Yet, despite the diversity of their positions—whether in proximity or distance to belief in Allah—their conclusions concerning the nature of time ultimately culminate in atheistic implications, insofar as they assert the eternity of time and of the cosmos. In contrast, a proper articulation of the relationship between the unseen (al-ghayb) and the manifest world (al-shahāda) ensures the coherence of epistemological methodology and the precision of its outcomes. This is precisely what is affirmed in the Islamic conception of time, grounded in the principles of Islamic creed.

Keywords: Time, Atheism, Western Philosophy, Islamic Creed.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،
وبعد:

فإن مقولة "الزمان" أحد أهم القضايا الكبرى التي شغلت التفكير
الإنساني قديماً وحديثاً، واستحالت إلى إشكالية من أمهات المسائل الفلسفية؛
فاختلفت المفاهيم والتصورات لها باختلاف الاتجاهات الفلسفية القديمة
والحديثة. وقد كان الزمان ولا يزال معضلةً كبرى ولغزاً كبيراً أرق الفلاسفة
والمفكرين، حتى قال عنها أبو حيان التوحيدي: "قنَّ ينشَفُ الريق، ويُضرع
الخد، ويَجيش النفس، ويُقيي المِبْطَان، ويفضح المدَّعي، ويبعث على
الاعتراف بالتقصير والعجز، ويدل على توحيد مَنْ هو محيطٌ بهذه الغوامض
والحقائق، ويبعث على عبادة مَنْ هو عالم بهذه السرائر والدقائق، ويأمر
بالتناصف والتواصف، ويبين أن العلم بحر، وفأنت الناس منه أكثر من
مُدركه، ومجهولُه أضعافُ معلومه، وظنُّه أكثر من يقينه، والخافي عليه
أكثر من البادي، وما يتوهمه فوق ما يتحققه"^(١).

ومع غياب الوحي أو تجاهله تخبّطت المفاهيم الفلسفية بين مفاهيم
ومقولات متعددة ومضطربة، ينقض بعضها بعضاً، ويزيد المفاهيم غموضاً
وتعقيداً، وقد اكتوى بجرائر تلك النتائج السيئة والرزايا الفكرية من سار في
ركابهم، وجاراهم في أفكارهم حتى وقع في الزيف والإلحاد. ولا مخرج من ذلك
إلا بالاهتداء بمن خلق الزمان وقدره، فجعل بين أيدينا كتابه الذي لا يأتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، حتى نستكشف

(١) أبو حيان التوحيدي، الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر
القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (١٩٥١)، ص ٢٥.

معانيه المعجزة، كيف لا؛ وقد أقسم سبحانه بالزمان في العديد من الآيات، قال سبحانه: (وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) [العصر: ١ - ٢]، وأقسم سبحانه بمكونات الزمان وأجزائه، فأقسم بالليل والنهار، والفجر، والصبح، والشفق، والضحى؛ ولذا تأتي هذه الدراسة لا للوقوف على الآراء والمفاهيم الفلسفية في الزمان - كما هو موضوع كثير من الدراسات - ولا للحديث عن الزمان في القرآن، وهي دراسات محدودة تتعلق بألفاظ الزمان ودلالاتها؛ بل تأتي هذه الدراسة بهدف الوصول إلى أمرين، لم أجدهما في جميع الدراسات التي اطلعتُ عليها، وهما:

الأول: استخراج إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية، وبيان عدم موافقتها للدلائل العقلية بإظهار تناقضها، ومآلاتها في البحث العقدي كمسألة قدم العالم.

الثاني: نقد الفلسفة الغربية ونصوصها في مسألة الزمان وفهمه وفقاً للمنظور الديني العقدي في الإسلام.

أهمية البحث وأسباب اختياره :

تكمن أهمية الدراسة في تداخل مفهوم الزمان مع علوم شتى؛ كالعلوم الميتافيزيقية، والطبيعية، والفلسفية، والنفسية؛ مما يؤكد على أهميته (وصعوبته أيضاً)، كما أن لهذه الدراسة أهمية بالغة في التصدي لظاهرة الإلحاد؛ إذ قام في أغلب حجاجه على التعلق بمسألة إثبات قدم الزمان ولا نهائيته، وديمومته كما زعموا، والمشاركة في صفة القدم الخل والنقص في فهم الألوهية، وتبلغ الدراسة أهميتها المرجوة إذ تصف وتنتقد إشكالات فهم الزمان عند الفلاسفة، من منظور ديني عقدي في الإسلام. وتتجلى أهمية الدراسة أيضاً في كونها تكشف أسرار الزمان؛ فيزداد العبد خضوعاً لله تعالى، ويقيناً برسالة الإسلام، وبالمقابل يكشف زيفَ بريق الفلسفات الضالة، وأن لا هداية إلا باتباع الإسلام.

مشكلة البحث :

تكمن مشكلة البحث في أن الإلحاد القديم والمعاصر يقوم في أغلب حجاجه على التعلق بمسائل الزمان، خاصة مسألة قدم الزمان ولا نهائيته وديمومته، وغير ذلك من مسائل الزمان الشائكة، مما يستدعي دراسة المفاهيم المتعلقة بالزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة والوقوف عند التحولات المعرفية التي طرأت على الفكر الغربي بعد الحداثة، ومقارنة هذه المسائل الفلسفية بين التصورات الغربية والتصورات الإسلامية، بهدف إبراز الفروق الجوهرية في البنية المفاهيمية والوظيفية المعرفية للزمان عند كلٍ من التصورين، وتقرير أهمية المنهج العقدي الإسلامي في مواجهة الإلحاد.

حدود البحث:

الحد الموضوعي: دراسة إشكالات الزمن في الفلسفة الغربية، وجوابها من العقيدة الإسلامية. وأما الحد الزماني: فستكون الدراسة خاصة في الفلسفة الغربية المعاصرة، دون استيعاب جميع فلاسفتها؛ مراعاةً لطبيعة الاختصار، ولأن غاية الدراسة منصبة على المقولات، وما فيها من إشكالات بغض النظر عن قائلها، مع ربط الدراسة -قدر المستطاع- بجذور المقولات وإشكالاتها في مقولات رمزين من رموز الفلسفة اليونانية وهما: أفلاطون، وأرسطو؛ لكونهما من أوائل الفلاسفة الذين انتظم مفهوم الزمان عندهما بشكل نظري.

منهج البحث:

استخدمت المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على وصف وتتبع مقولات الزمان في الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، كما سنستقرئ مفاهيم الزمان في العقيدة الإسلامية. كما يتيح المنهج التحليلي - بما يتضمنه من استنباط وتعقب ونقد- استنباط الإشكالات الواردة فيما طرحه الفلاسفة من مفاهيم حول الزمان.

أهداف البحث :

- ١ - بيان مفاهيم الزمان المعيارية والهيرمينوطيقية .
- ٢ - توضيح إشكالات مقولة الزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة.
- ٣ - الكشف عن الأثر العقدي لإشكالات الزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة.
- ٤ - الوقوف علي أوجه النقص والقصور في فهم الفلسفة الغربية المعاصرة لإشكالية الزمان.

أسئلة البحث :

- ١ - ما مفاهيم الزمان المعيارية والهيرمينوطيقية؟
- ٢ - ما إشكالات مقولة الزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة؟
- ٣ - ما الأثر العقدي لإشكالات الزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة؟
- ٤ - ما أوجه النقص والقصور في فهم الفلسفة الغربية المعاصرة لإشكالية الزمان؟

الدراسات السابقة:

بحسب ما أطلعت عليه فإن الدراسات حول الزمان عُنيت بعرض الآراء فقط أو عن الزمان في القرآن، وهي دراسات محدودة تتعلق بالآفاق الزمان ودلالاتها؛ بينما تأتي هذه الدراسة بهدف الوصول إلى أمرين، لم أجدهما في جميع الدراسات التي اطلعتُ عليها، وهما:

الأول: استخراج إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية، وبيان عدم موافقتها للدلائل العقلية بإظهار تناقضها، ومآلاتها في البحث العقدي كمسألة قدم العالم.

الثاني: نقد الفلسفة الغربية ونصوصها في مسألة الزمان وفهمه وفقاً للمنظور الديني العقدي في الإسلام.

خطة البحث :

المقدمة : تشتمل علي : أهمية البحث وأسباب اختياره ، ومشكلته ، وحدوده ، ومنهجه ، وأهدافه ، وأسئلته ، وخطته .

المبحث الأول: مفاهيم الزمان بين المعيارية اللغوية والهيرمينوطيقيا، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الزمان لغوياً.

المطلب الثاني: هيرمينوطيقيا الزمان فلسفياً.

المبحث الثاني: إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: إشكالية التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي.

المطلب الثاني: إشكالية المطلق والنسبي.

المطلب الثالث: إشكالية الخلط بين الواحد بالنوع والواحد بالعين.

المطلب الرابع: إشكالية الموجود والمعدوم (شيئية المعدوم).

المبحث الثالث: الأثر العقدي لإشكالات فهم الزمان في المقولات الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

المبحث الرابع: نقد إشكالات الزمان في الفلسفة الغربية ، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: نقد هيرمينوطيقا المفاهيم الزمانية .

المطلب الثاني: نقد إشكالية الوجود الذهني والوجود الخارجي في فهم الزمان .

المطلب الثالث: نقد إشكالية الزمان المطلق والنسبي في فهم الزمان.

المطلب الرابع: نقد إشكالية الخلط بين الواحد بالنوع والواحد بالعين في فهم الزمان.

المطلب الخامس: نقد إشكالية الموجود والمعدوم في فهم الزمان.

الخاتمة: وفيها النتائج والتوصيات.

المصادر والمراجع .

المبحث الأول: مفاهيم الزمان بين المعيارية اللغوية والهيرمنيوطيقا:

المطلب الأول: مفهوم الزمان لغوياً:

اللغة تتعامل مع الزمان على أساس أنه قيمة محسوسة مقطّعة إلى خانات، أي: ذو طبيعة توقيتية^(١). فقد جاء في لسان العرب، الزمان هو: اسم لقليل الوقت وكثيره^(٢)، ويقال: "أَزَمَنَ الشَّيْءُ: طَالَ عَلَيْهِ الزَّمَانُ، وَأَزَمَنَ بِالْمَكَانِ: أَقَامَ بِهِ زَمَانًا، وَعَامِلُهُ مُزَامَنَةٌ وَزَمَانًا مِنَ الزَّمَنِ"^(٣). ويقال: "الزمان: مدة العالم كلها"^(٤). وقيل: كَمِيَّةُ تَقَاسَ بِأَطْوَالِ مَعِينَةٍ^(٥). وفي المصباح المنير: "الزمن: مدة قابلة للقسمة؛ ولهذا يطلق على الوقت القليل والكثير"^(٦).

والملاحظ: أن كلمة الزمان وليس الزمن هي التي كانت سائدة في مباحث النحاة القدماء، ولا سيما في تحليل بنية الفعل والظرف، ويبدو

(١) واثب كاظم المطلبي، الزمن واللغة (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ١٣.

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٩٩٤، ج ٣: ص ٢١).

(٣) ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة تحقيق: عبد السلام هارون (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩) ج ٣: ص ٢٢.

(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٤)، ص ٤٠١.

(٥) المطلبي، الزمن واللغة، ص ١٥-١٦.

(٦) الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية)، ج ١: ص ٢٥٦.

مصطلح "الوقت" ألصق بدلالة الظرف الزمني؛ لأن الوقت "مقدار من الزمان"، والظرف هو مقدار من الزمن في زمن الصيغة^(١). ولقد حاول بعض المحدثين والمعاصرين التفريق بين "الزمن" و"الزمان"؛ فجعلوا الزمن يدخل في تحديد الصيغ المفردة، أما الزمان فهو كمية تقاس بأطوال معينة، لكن يحول بين هذا الأمر وبين قبوله الافتقار إلى دليل.

المطلب الثاني: هيرمنيوطيقا الزمان فلسفياً:

انشطر معنى الزمان فلسفياً إلى مفاهيم هيرمنيوطيقية متعددة؛ فتارة يكون مثلاً ذهنياً مجرداً، وتارة يكون حقيقة واقعية؛ بمعنى أنه قد يكون مفهومه وجوداً، وقد يكون مفهومه عدماً؛ فهو عند البعض مجرد أفكار وأحكام أنتجها الذهن البشري. ويُعدُّ أفلاطون أول فيلسوف تناول مشكلة الزمان تتاولاً فلسفياً متكاملًا، وقد عرّف الزمان بأنه: الصورة المتحركة للأزل^(٢)، فالزمان مثال أزلي مجرد في الذهن.

أما تلميذه أرسطو فيربط الزمان بالحركة ويعرّفه بأنه: بعد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر^(٣). فالزمان عنده عدد أو مقياس للحركة من حيث في الحركة تقدّم وتأخّر، فبعض الزمان قد مضى ولم يعد موجوداً، والباقي منه مستقبل لم يوجد بعد، والزمان سواء أخذ منه في معناه غير المتناهي، أو أخذ منه مقداراً متناهٍ محدودٌ فهو مركب مما مضى ومما سيكون^(٤).

(١) المطلب، الزمن واللغة، ص ١٤.

(٢) أفلاطون، محاورة طيماوس، ترجمة: زكي نجيب (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩، ص ٢١٥).

(٣) أرسطو، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ص ١٣٨).

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة نرى أن مفهوم الزمان عند هيجل: "هو التصور ذاته، يتمثل للوعي بوصفه حدسًا فارغًا... هو الذات الخارجية المحضة المحدوسة، التي لم تُدرك من قبل الذات التصور المحدوس"^(١). وبمفهوم يقارب بصورة كبيرة ما طرحه أرسطو في مفهوم الزمان يقول هوسرل: "إن الزمن المثبت حقّ الإثبات هو سلسلة لا متناهية ذات بُعد واحد، أو أن زمنين مختلفين من الممتنع إطلاقًا أن يوجدًا معًا، وبأن علاقة أحدهما إلى الآخر لا تنعكس أبدًا، أو بأن الزمن فيه علاقة متعدية، وبأنه لكل زمنٍ متقدّم عليه، وزمن متأخّر عنه، وهلم جرا"^(٢).

وقدم هوسرل أيضًا مفهومًا للزمان انطلاقًا من مفهوم الوعي، فالزمان عنده: "هو الآن الحاوي للماضي والحاضر والمستقبل؛ فهو الحاضر، وما في الذاكرة، وفي الشعور بالواقع والمستقبل؛ فهو التصورات المتأثرة بطبيعة الحال بالشعور والذاكرة معًا، والحدس النفسي لا يعبر عن التنبؤ أو قراءة الغيب بمعزل عن خبرة النفس أو الذات الواعية، وهي اللحظة المبدعة"^(٣). فنظرة هوسرل للزمان تمثلت في الوعي الباطني الذي يعمل على الربط بين الإدراكات الحسية. والزمان عند هيدغر يمثل مفهومًا وجوديًا فيذهب إلى أن الزمان ليس إطارًا تقع فيه أحداث حياتنا، بل هو البنية الداخلية لأنفسنا، في انفصال بين الزمان والوجدان^(٤).

(١) مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠١٢) ص ٧٣٦.

(٢) إدموند هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ترجمة: أسامة الشحايدة (عمّان: دار أزمنة للنشر والتوزيع، ٢٠١٠) ص ١٦.

(٣) ناصيف نصار، مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث، (بيروت: دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤) ص ٢١٢-٢١٣.

(٤) هايدغر، الكينونة والزمان، ص ٥٧٢.

وقد ارتبط مفهوم الزمن عند برغسون بمفهوم الزمن النفسي، أو ما يسمى بالديمومة ويعرّفها بأنها: "الزمان الحقيقي، زمان الحياة النفسية، الذي هو عين نسيجها"^(١)، فالزمان عند برغسون جوهرٌ حياتنا الداخلية (انفعالات، أحاسيس...) فلا ينفصل عن حياتنا. وينقض غاستوف باشلار مفهوم الزمان النفسي عند برغسون، ويحدد مفهومه بحدس اللحظة، وأنه واقع معلق بين عديمين"^(٢). في حين نجد الفيلسوف كانط يطور مفهوم الزمان عما كان سائداً قبله؛ إذ عدّه حدساً صرفاً، وأنه الشرط الصوري القبلي لجميع الظواهر، يقول كانط: "الزمان هو تصور ضروري يمثل أساساً لجميع الحدوس، فالزمان مُعطى قبليّ، وفيه وحده يكون تحقّق الظاهرات"^(٣). ومفهوم الزمان عند الفيلسوف لايبينز هو: "نظام التوالي والعلاقة الزمنية التي تربط بين الأحداث، وإذا لم توجد الأحداث فلا وجود لهذه العلاقة الزمنية"^(٤).

وفي الفلسفة العلمية الحديثة أصبح مفهوم الزمان بحسب نيوتن: "المكان والزمان حيزان مطلقان، ولا يمكن أن تكون هناك حركات مطلقة إلا بالتحرك خارجهما، ويرى نيوتن أن المكان المطلق هو الواسطة التي يتجلى بها حضور الله في كل مكان، ويعلم أحوال الموجودات، والزمان المطلق هو أبدية الله، وبذا يجعل نيوتن المكان والزمان ثابتين"^(٥).

(١) الخولي، يوسف كرم، الزمن في الفلسفة والعلم، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧)، ص ٣٠.

(٢) غاستون باشلار، حدس اللحظة، ترجمة: رضا عزوز (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص ٦٠.

(٣) إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨) ص ٦٤.

(٤) بدوي، عبد الرحمن، الزمن الوجودي، (القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية) ص ١٠١ - ١٠٢.

(٥) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، (القاهرة: مكتبة الدراسات الفلسفية) ط ٥،

ويعرّف نيوتن الزمانَ المطلقَ بأنه: "الزمان الحقيقي، ومن طبيعته الخاصة التدفق بتساوٍ، دون النظر إلى أي شيء خارجي"^(١). أما إذا استعرضنا أفكار الفلسفة الوجودية؛ فإننا نجد أنها لم تنظر إلى الزمان على أنه مفهوم نظري مرتبط بالنظريات العلمية التي تفسره، ولا بناءً على الخلفيات الفلسفية السابقة للتراث الفلسفي، ولكنها أضافت بُعدًا ذاتيًا ووجدانيًا لظاهرة الوعي بالزمان، وهذا ما نلاحظه عند أشهر فلاسفتها. إذ يقدم كيركجور تعريفًا للزمان على أنه: "تتالٍ وتتابع لا متناهٍ من النقاط المنفصلة التي نعبرها أو نمر بها، وهذا التتابع هو كمية واحدة لا تتقطع وتمتد على نطاق واسع"^(٢). ويرى كيركجور أنه "لا يوجد عنصر أكثر اقترابًا من الطبيعة الوجودية للوجود الإنساني من عنصر الزمان؛ لأن الوجود الإنساني في أساسه وجودٌ في الزمان"^(٣). أما الزمان عند الفيلسوف الوجودي نيتشه فهو: "ما لا يكون له نهاية، أو ما يحدث مرات ومرات بلا نهاية"^(٤). وهذه الأبدية عند نيتشه هي نوع من المطلق الذي تحرّر من العالم ومن التزامن معه^(٥).

=

ص ١٦٤.

- (1) Isaac Newton, The Mathematical Principles of Natural Philosophy, trans. Andrew Motte (London Benjamin Motte, 1729), p. 77. [3][4].
- (2) Søren Kierkegaard, The Concept of Dread, trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1957), p. 76.
- (3) Michael Wyschogrod, Kierkegaard and Heidegger: The Ontology of Existence (New York: Humanities Press, 1954), p. 41. [5][6].
- (4) Joan Stambaugh, The Problem of Time in Nietzsche (Lewisburg: Bucknell University Press, 1987), p. 1
- (25) Ibid : p : 304 .

المبحث الثاني: إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.
المطلب الأول: إشكالية التمييز بين الوجود الذهني والوجود الخارجي
(الكلي - الجزئي):

المطالع لمفهوم (الجزئي) الزمان لدى الفلاسفة الغربيين يلحظ لبساً عند بعضهم في حقيقة العلاقة بين الذهن والخارج امتد أثره إلى مقولتهم في الزمان. والمقصود بالوجود الذهني: "المعاني التي هي صور عقلية منتزعة بالتجريد من الصور النوعية التي توجد في الخارج متحدة بالمادة، وتسمى الماهيات، وهي كلية"^(١). والوجود الخارجي هو: "تحقق ذات الشيء وحقيقته في الخارج؛ بل هو نفس تحققها، وهو أعلى الوجودات، وهي جزئية"^(٢).
فالقائلون بوجود الكليات في الخارج توهموا أن مجرد فرض الذهن يلزم منه الوقوع الخارجي؛ فعندهم أن الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي؛ وعلى هذا فالمعرفة عندهم ذاتية تعود إلى الوجود الذاتي، والحقيقة الموضوعية لا تضيف شيئاً على المعرفة الذاتية المتعالية على الواقع، ومؤدى هذه الرؤية العكوف على الذات بصرف النظر عن الموجودات الخارجية؛ إذ إن الذات والأفكار العقلية هي التي تهب الأشياء الخارجية حكم الوجود^(٣)، لكنه وجود غير واقع تحت مُدرك الحس، وقد ذهب فريق من الفلاسفة - كأفلاطون عبر نظرية المثل المفارقة - بتمثل الكليات في الواقع الخارجي على سبيل الاستقلال، وهو رأي بعض الفلاسفة المحدثين وذهب آخرون

(٢٦) التفازاني، سعد الدين، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، تحقيق: عباس

سليمان، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٠) ص ٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٩.

(٣) بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،

١٩٧٩) ص ٦٨.

إلى أن الكليات ملازمة للجزئيات، كما هو رأي أرسطو ومَن تبعه من الفلاسفة، وكلا الرأيين ينقل الكليات من حيزها الذهني إلى العالم الخارجي؛ إلا أن أفلاطون يرى الأولوية للمجرد، في حين يرى أرسطو أن الأولوية للمركب من المجرد والمادة.

وتفصيلاً لما سبق: فإن أفلاطون يؤمن بوجود عالم المثل بوصفه حقيقة سرمدية ثابتة شاغلة بالمجردات، يحوي مثلاً لكل ما يوجد في العالم السفلي من موجودات؛ فهناك زمن خالد كامن في عالم المثل، لا يُعرف له بداية ولا نهاية؛ لأنه زمن عقلي مجرد، وهذا الوجود الذهني للزمان هو الوجود الحقيقي الثابت، والذي له خصائص الديمومة والأزلية، فالزمان المطلق الأزلي هو الحقيقة، والزمان المحسوس صورة منه.

أما أرسطو فينتقل في تحديد مفهوم الزمان من التجريد العقلي للزمان؛ باعتباره من المعاني الكلية المركبة من المجرد والمادة، فالزمان يعتمد في وجوده على الحركة، فإذا كانت حركة وتغيّر في الكون كان زمان، وإن لم يكن حركة وتغيّر لم يكن زمان، فالزمان بالنسبة لأرسطو هو مقدار ومقياس للحركة، فالعلاقة بين الزمان والحركة تكمن في كونهما مقداراً له أجزاء، هذا المقدار والمقياس يعتمد في وجوده على عقل يقيسه، فإذا كان عقل يقيس كان زمان، وإذا لم يكن عقل ووحي لم يكن زمان، وهاهنا يرتبط الزمان بالحركة والوعي؛ ولذا وضع أرسطو الزمان ضمن المقولات العشرة المعقولة، وهي: (الجوهر، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الإضافة، الفعل، الانفعال، الوضع، الملك)^(١).

(١) مطر، أميرة حلمي، تاريخ الفلسفة اليونانية، (القاهرة: دار قباء، ١٩٩٨) ص ٢٩٥ -

أما إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة؛ فإننا نجد إشكاليةً عدم التمييز بين الوجود الذهني والخارجي حاضراً عند كثير منهم، ومن أبرزهم "ديكارت" الذي أعلن -بوصفه أول فيلسوف حديثي- أن للتصورات الذهنية وجوداً حقيقياً، انتهى به إلى التسليم بواقعية وجوده وموضوعيته، ويتضح ذلك من قوله: "إن فما أنا على التدقيق إلا شيء منكر، أي: ذهن أو روح أو فكر أو عقل، وهي ألفاظ كنت أجهل معناها من قبل، فأنا شيء واقعي وموجود حقاً، وحقيقة وضوح معارفنا إذن وتميُّزها لا يرجع إلى الحواس؛ لأنها خدعة، ولا تكون أبداً راجعة إلى الخيال، وإنما ترجع هذه المعرفة إلى الذهن وحده"^(١).

إن مذهب ديكارت يؤكد أن الوجود الذهني موجود؛ بدليل أن ما ندركه بعقولنا موجود، وليس أدلّ على ذلك من عبارته الشهيرة: أنا أفكر إذن أنا موجود، فالفكر هو الذي يصنع الوجود؛ إذ إن الشيء الوحيد الذي نعرفه عن العالم الخارجي هو الصور الذهنية، أو الأفكار التي في أذهاننا، وهذه القاعدة عند ديكارت -والتي تسمى "الكوجيتو"- بوصفها نقطة لفهم الذات والوعي، هي كذلك بالنسبة للزمان، فحسب ديكارت: كيف للذاكرة أن تعتمد على "الآثار التي تظل عالقة في العقل بعد أن ترسّخ فيه بعض الصور"، أو على "بعض الآثار الأخرى التي تظل عالقة في الفكر ذاته"، إن لم يستمر الماضي عبر الحاضر، وإن لم يكن للحاضر مرجعية في الماضي، لا بد أن نُقرّ بأنه لا يكفي الاحتفاظ بإدراك سابق كي نتمكن من التذكر، وعلينا أن نعيّ ونحن نتذكر أن ما نتذكره ولّى ومضى، وأننا شاهدناه قبل أن تُمدنا به الذاكرة، ونعي كذلك ونحن نرى شيئاً للمرة الأولى أننا لم نره قط من قبل،

(١) ديكارت، رينية، التأملات الأولى في الفلسفة، ترجمة: عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤) ص ٩٥-٩٩.

فجدة الحاضر تتبني إذن على أساس فكرة الماضي؛ ومن ثم ألا يدعونا هذا ليكون إحساسنا بالزمن إحساساً أصلياً، بل فطرياً من حيث إنه يؤثر في كل ما يتمثل لنا؟ فما يتمثل لنا شيء إلا ونعيه في صورته الزمنية، وهي إما قديمة أو حديثة، فننتذكر ونتبين أو نعطي تصوراً مسبقاً، بينما لا يوجد أي شيء مادي في هذا الصدد، ولا يوجد ما يشير إلى جدة ما لم نره من قبل، ولا تبتدى لنا ضده الجدة إلا بإدراك خالص. لذا؛ يقر ديكارت بوجود ذاكرة مدركة بداخلنا، مستقلة تماماً عن الجسد، وهي لن تتحقق إن لم يكن لإدراكنا أصلاً إحساساً بالزمن، وباستمراريته، وبعدم إمكانية رجوعه إلى الوراء؛ فالذهن فقط هو القادر على تبين حقيقته. وأصل فكرتنا عن الزمان عند ديكارت: هو أنني حينما أفكر أنني موجود الآن وأتذكر أنني كنت موجوداً ذات يوم؛ أكون قد اكتسبتُ بداخلي فكرة المدة الزمنية، بخبرة داخلية فكرية خالصة^(١).

وإذا كانت هذه الفكرة ملازمة ومكوّنة لفكرنا وإدراكنا؛ فسيكون وضعُ الزمان مماثلاً لنظام العدد الذي ليس له وجود مستقل خارج الأشياء المنظمة أو المعدودة؛ فالزمن هو عدد الحركات التي تصدر، أي: أنه مفهوم عقلي مجرد. ومع غموض مفهوم الوجود الذهني للزمان عند ديكارت، إلا أننا نجد هذا المفهوم أوضح عند لايبنتز. في الانفصام بين الإمكان الذهني والموجود الخارجي؛ فالذات التي تهب الأشياء الخارجية حكم الوجود غير المحسوس هو منهج أرسطو؛ سار لايبنتز في اتجاه الذاتية في فلسفته للزمان بوصفه موضوعاً يجرده ذهن من الواقع، ويُلمس هذا في قوله: "لأن الأشياء الذاتية

(١) حداد، نيقولا، الزمن: مجال الحرية في فلسفة ديكارت، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠) ص ٢٧-٤٢.

المطرده التي لا تشمل أيّ تنوع، ليست إلا تجريدات فحسب، بمثل الزمان والمكان، وما أشبه هذا من كائنات تقول بها الرياضيات البحتة^(١).

ويشير إلى مثالية الزمان فيقول: "كل من سينظر في هذه المشاهدات سيفهم جيداً أن الزمان لا يمكنه أن يكون سوى شيء مثالي، وأن تماثل الزمان والمكان سوف يجعلنا نرى حقاً أن أحدهما مثالي مثل الآخر"^(٢). ويقصد بالمثالية هنا: أن الزمان موجود في الذهن دون الواقع عن طريق التجريد من الخبرة الحسية؛ فليس الزمان -حسب لايبنتز- إلا وجود مثالي مرتبط أساساً بالفكر والخيال، وإثبات وجود المثالي يعني نفْي أي حقيقة مادية خارجية للزمان تكون مستقلة عن الذات. إن الزمان ذاته ليس سوى خاصية مثالية ذاتية تُحيل إلى تناهي العقل الإنساني^(٣). فالزمان ليس سوى وهم بالنسبة لعقل كلي، يُجرَّب داخلياً عبر الوجود البشري. وإذا ما وقفنا عند كائنته؛ فإننا نجده يلغي وجود الزمان والمكان بدون الإنسان؛ فكل من الزمان والمكان ليس موجوداً خارج تمثّلنا؛ فكانت يجعل من الزمان ذاتي والعقل الوعاء لفكرتي الزمان والمكان.

فالزمان عند كانط ليس سوى صورة الحس الباطن، أي: صورة حدسنا وحالتنا الباطنية؛ فهو لا يعيّن الظواهر الخارجية، وإنما علاقة التصورات بحالتنا الباطنية؛ ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعييناً للظواهر الخارجية؛ فهو لا ينتمي لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يعيّن -على

(١) بدوي، الزمن الوجودي، ص ١٠٢.

(٢) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل (بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٦)، ج ١: ٤٣٤ ص.

(٣) بومسهولي، محمد، أوان الفلسفة، دراسات في الفكر الغربي المعاصر (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٥.

العكس - علاقة التصورات بحالتنا الباطنية؛ لأن الحدس الباطني لا يعطي أيَّ هيئة^(١).

ومن ثم يصوغ كانط حقيقة العلاقة الذهنية بالوجود الخارجي بقوله: "الزمان هو تصور ضروري يمثل أساساً جميع الحدوس، وبالمكان تجريد الزمان من الظواهر، فالزمان مُعطى قبليّ، ومنه وحده يكون تحقّق الظواهر ممكناً، ويمكن لهذه الظواهر أن تختفي كلّها معاً، أما هو نفسه فلا يمكن أن يُلغى"^(٢).

وبجملة مختصرة لتحديد حقيقة الزمان يقول كانط: "الزمان ليس أفهوماً سياقياً، أو أفهوماً عامّاً، بل صورة محضة للحدس الحسي الذي ينظّم تجاربنا"^(٣)، وهذا يشير إلى أن الزمان عند كانط يعتمد على الإدراك العقلي؛ مما يجعل وجوده ظاهرةً ذهنية، أما هيجل فإنه يسمي الزمان بـ"الصيرورة المحدوسة"، والزمان عنده لا يوجد خارج الإنسان، فالإنسان هو الزمان، أي: هو المفهوم الكائن في الوجود الإمبريقي، فالزمان لا يعدو أن يكون عدماً خالصاً؛ فلا يوجد زمان، والزمان الذي يكون هو إذن شيئاً إمبريقياً، بمعنى: يوجد في مكان واقعي أو في عالم مكاني، فالحضور الواقعي للزمان في العالم يسمى الإنسان؛ إن الزمان هو الإنسان، والإنسان هو الزمان"^(٤).

وبحسب هيدجر؛ فالزمان عند هيجل هو: "التصور ذاته، الذي يكون هناك، ويتمثل للوعي بوصفه حدساً فارغاً؛ ولذلك يظهر الروح في الزمان ضرورةً، وهو يظهر في الزمان طالما هو لم يُدرِك تصوُّره المحض، بمعنى

(١) كانط، نقد العقل المحض ، ص ٦٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٤.

(٤) بومسهولي، أوان الفلسفة ، ص ٢١٣-٢١٤.

طالما هو لم يمخُ الزمان، إن الزمان هو الذات الخارجية المحضة، المحدوسة، التي لم تُدرك من قبل الذات التصور المحدوس فحسب^(١) ولذلك؛ فإن الروح والزمان يتحدان بما يسميه بتطور الروح في الزمان، وطبيعتهما شيء مجرد وعام وخفي مستتر، أو ماهية لم تتطور بعد.^(٢)

وفي الفلسفة المعاصرة -وتحديدًا الفلسفة الظاهرانية التي اتكأت في تفسير الزمان على الوعي والحدس والإدراك والقصد وغيرها من المقولات الفينومينولوجية- ينطلق هوسرل في كتابه "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن" وخاصة في الباب الأول: في إسقاط الزمن الموضوعي والباب الثاني: أصل الزمان لإقامة علاقة وطيدة بين الزمن والوعي؛ على اعتبار أن الوعي بالزمن يُسهم في تحديد الهوية انطلاقًا من تعاقب الإدراك؛ ليكون الوصول إلى أن الذي يتغير ليس الذات، بل المرور من الزمن^(٣)، وهنا يكون الوعي في حد ذاته مسألةً زمنية من منطلق أنها حالة تعاقبية تُقيد في تفسير الإدراكات الحسية، وارتباطها ببعضها، وهذا الفعل يعمل على تحديد ماهية الأشياء والظواهر ومعانيها في الواقع الخارجي والداخلي على حدٍّ سواء.

إذ إن كل ذات حسب أطروحة هوسرل "تمتلك ديمومة داخلية منفصلة عن الانطباعات الخارجية، وغير متأثرة بها، ويعني هذا استخدام الحكم الظاهراتي أيضًا حيال العالم الخارجي بتعبيراته المختلفة، أي: وضعه بين قوسين في إدراك الزمان، والمقصود بهذا: مراعاة الوعي الخالص وديمومته

(١) هيدغر، الكينونة والزمان ، ٧٣٦.

(٢) هيجل، فريدريك ، العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٢) ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٩١.

الخالصة التي تخالف الزمان الكوسمولوجي الذي هو زمانٌ كلٌّ خارجي شئني، ويفضي هذا لتصور إلى عدّ الوعي من طبيعةٍ غير شئيّة، أو عدم عدّه من طبيعة منفصلة ملتصقة بالأشياء، فهو وعي غير ملموس، ولا يعني هذا أن هوسرل يُلغي الزمان الخارجي، فهو يأخذه بعين المراجعة، لكنه ينظر إليه عبر التجارب (بمعنى العادات) التي تعيشها الذات^(١). فالزمن عند هوسرل يتمثّل في الوعي الباطني الذي يعمل على الربط بين الإدراكات الحسية؛ فلجزئي المحسوس الأولوية عبر تجربة الإنسان الذاتية مع الزمن. ويأتي مارتين هايدغر لينطلق من أطروحات أستاذه هوسرل؛ فيبني مفهوم الزمان مفهوماً وجودياً: "إن الزمان ليس إطاراً تقع فيه أحداث حياتنا، بل هو البنية الداخلية لأنفسنا، الزمان واقعية الزمان ذاته؛ فلا انفصال بين الوجود والزمان، والسؤال عن الزمان والوجود يشكلان معاً سؤالاً واحداً، وليس أطروحتين منفصلتين، إن الوجود زماني"^(٢).

أما الفيلسوف بول ريكور؛ فقد أفاد من مشروع هيدغر وتبنّى فكرته: "عن زمانية الوجود الإنساني، وهو على توافق تام وإلى حد كبير مع تأويل هيدغر للزمانية الإنسانية، بالطبع توجد الأشياء الأخرى في الزمان لكن الموجودات الإنسانية وحدها تتحاسب مع الماضي والمستقبل مثلما تتحاسب مع الحاضر، وهذه المحاسبة اللازمة للزمن تمثل الوجود الإنساني بوصفه زمانياً من حيث الجوهر"^(٣). وفي الفلسفة العلمية يقسم نيوتن الزمان إلى

(١) هوسرل، ادموند ، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، (دار الجمل:

بيروت، د.ت) ص ٨-١٦.

(٢) هيدغر، الكينونة والزمان، مصدر سابق، ص ٥٧٢-٥٧٥.

(٣) ريكور، بول ، الزمان والسرد الحبكة والسرد التاريخي، ترجمة: سعيد الغانمي،

(بيروت: دار الكتاب الجديد، ٢٠٠٦) ص ١٠-١٥.

زمانين: مطلق، ونسبي، أما الزمان المطلق: فيعرفه نيوتن في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" أنه: الزمان الحقيقي الرياضي الذي يتدفق من تلقاء نفسه وبصورة موحدة، تدفقاً متساوياً دون الاستناد إلى أي شيء خارجي، وهو قائم بذاته، مستقل بطبيعته. أما الزمن النسبي: فهو مقياس خارجي معقول للمدة عبر الحركة، يُستخدم في الفلك لقياس حركة الأجرام السماوية.

فنيوتن يقول بزمانين: زمان مطلق قائم بذاته يشبه الزمان الذي قالت به الأفلاطونية، وزمان نسبي يقرب من الزمان الآرسطي، ثم ينظر إليهما على أنهما موجودان في الخارج، الأول موجود مطلوب، أي: أنه يوجد مستقلاً عن الحركات التي تجري به، والثاني معناه أن الزمان موضوعي وليس ذاتي. وقد رفض أينشتاين فكرة الزمان والمكان المطلقين، ورأى أن التصور الحقيقي للمكان هو تصوره على أنه مقدار متغير نسبي، ولا يوجد زمان كلي مطلق، وإنما توجد أزمنة خاصة مختلفة لأجسام متباينة في الكون؛ إذ تكون الأجسام مستقلة في حركتها في الكون، ولكل منها سرعة خاصة تختلف عن السرعات الأخرى للأجسام الأخرى، وبذلك لا يوجد شيء ثابت في الكون، واعتقد أينشتاين أن العالم ليس مكوناً من أشياء، وإنما من أحداث توجد في اللحظة الحاضرة، وهذه الأحداث لا توجد في زمان أحادي ولا مكان فردي، وإنما توجد في متصل واحد هو الزمكان^(١).

فكل من نيوتن وإينشتاين يقدمان الزمان على أساس أنه كيان مستقل يمكن قياسه موضوعياً؛ مما يجعله يمثل الوجود الخارجي؛ إذ لا يعتمد على

(١) الضوي، محمد توفيق، دراسات في الميتافيزيقيا (الإسكندرية: دار الثقافة العلمية

الإدراك الفردي. ومن التفصيل السابق يمكن أن نَميِّز بين ثلاثة اتجاهات أو مدارس في تحديد ماهية وجود الزمان (ذهني - خارجي).

١ - المدارس المثالية: مثل أفلاطون، وكانط، وهيجل؛ الذين ركزوا على الوجود الذهني الكلي للزمان، واعتقادهم بدور العقل والروح في تشكيل الزمان.

٢ - المدارس الواقعية: مثل أرسطو، وديكارت، ولايبنتز؛ التي تنظر إلى الزمان بوصفه جزءًا من العالم الطبيعي، أو الفكري المرتبط بالعقل.

٣ - المدارس الظاهرية: مثل هوسرل، هايدغر، ريكور؛ والتي تعطي "الجزئي" المحسوس الأولوية عبر تجربة الإنسان الذاتية مع الزمان.

المطلب الثاني: إشكالية المطلق والنسبي:

ظهرت إشكالية الزمان المطلق مع أفلاطون؛ إذ يقول في تيمائوس: "بينما كان الإله يزيّن السماء صنّع الأزل الباقي في وحدته صورةً أزلية تجري على سنّة العدد، وهي ما سميناه زمانًا؛ لأن النهار والليل والشهور والسنين لم تكن قبل حدوث السماء، ولكن الإله استنبط حدوثها عندما كان يركّب (الفلك) فكل أقسام الزمان أَلْكان" وأَلْسيكون" غَدَت أصنافًا له، ونحن نسهو وننسبها للجوهر الأزلي، غير أننا لا نصيب في ذلك؛ فنحن نقول عنه وندعي أنه كان وسيكون، ولكن لا يليق بهذا الجوهر سوى القول عن الحدوث الجاري في الزمن؛ لأنهما حركتان وتحولان... فالزمان إذا حدث مع الفلك ليوّجدا معًا ويتحدّا معًا، وإن جرى انحلالهما يومًا وحدث على مثال طبيعة كليهما، والفلك أيضًا وهو كائن وسيكون بلا انقطاع ما دام الزمان"^(١).

(١) أفلاطون، تيمائوس، مصدر سابق، ص ٧٠.

فأفلاطون يفرق بين نوعين من الزمان: الزمان المطلق "السرمدية والأبدية"، والزمان المحدود الذي يقيس الحركة أو تقيسه الحركة. أما أرسطو والذي حدد مفهوم للزمان بأنه: مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر؛ ربط الزمان بالحركة من حيث كونها مقدارًا، والمقدار لا بد أن يكون كمًّا، من ذلك يكون الزمان عددًا، وبما أن الحركة والزمان يقدر كل منهما الآخر، فكلاهما عدد. ومن هنا يكون الزمان عددًا للحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل إذا كان عددًا متصلًا^(١).

والحركة التي قصدها أرسطو هي الحركة الدائرية وهي أزلية؛ ومن ثم فالزمان أزلي مطلق؛ لأنه مرتبط بها. يقول أرسطو: الزمان يجري في كل نوع من أنواع الحركة، وإذا كان كذلك فإنه ليس عددًا واحدًا منها، بل عدد الحركة المتصلة، وفضلاً عن هذا فإنه لو كان هناك زمان خاص بكل حركة لكانت هناك أزمنة عدة، ولو حدثًا معًا في أزمنة متساوية، ولكن الزمان واحد على كل حال، فلا بد من البحث عن حركة أولى تكون المقياس في كل الحركات، وبها يقاس الزمان، ولما كان الزمان متصلًا؛ فلا بد أن تكون الحركة متصلة، والحركة الوحيدة المتصلة هي الحركة الدائرية على نحو النُّقْلة، وهذه الحركة الدائرية المنتظمة هي حركة الفلك، وعلى هذا فإن الحركة التي يعدها الزمان هي إذن حركة الفلك^(٢). فالزمان عند أرسطو مطلق لا نهائي لأن الحركات عنده قديمة؛ فيكون الزمان قديمًا، ولا أول له ولا نهاية.

(١) عبد الله، محمد فتحي، دراسات في الفلسفة اليونانية، (دار الحضارة للنشر والتوزيع د.ت) ص ٢٤٣.

(٢) أرسطو، السماع الطبيعى، ترجمة: عبد القادر قينيني، (بيروت: دار افريقيا الشرق، ١٩٩٨) ص ٢٢٣-٢٥٨.

ولقد طرح الفلاسفة الفيزيائيون كثيرًا من الأسئلة حول الزمان؛ فكتب نيوتن عن الزمان المطلق في كتابه الشهير: مبادئ الفلسفة الطبيعية، وأنه يجب علينا -على حد تعبيره- ألا نربط بين المكان والزمان بالمحسوسات، والخروج بتصور المكان والزمان المطلقين المستقلين عن كل شيء والثابتين دائمًا. ويفرق نيوتن بين الزمان المطلق والزمان النسبي؛ إذ يقول: "الزمان المطلق، الحقيقي، والرياضي، بذاته وبطبيعته، ودون علاقة بأي شيء خارجي، يتدفق بانتظام، ويُدعى الديمومة، أما الزمان النسبي فهو قياس خارجي حسي (سواءً كان دقيقًا أو غير دقيق) للديمومة بواسطة الحركة، مثل بعض المقاييس كالساعة، اليوم، الشهر، السنة، التي تُستعمل لقياس جزء من الزمن"^(١).

الزمان المطلق هو في ذاته ينساب بصورة ثابتة وباطراد في اتجاه واحد إلى الأمام من الماضي إلى المستقبل، ودون علاقة بأي شيء خارجي، ويتدفق بانتظام ويُدعى الديمومة، وعلى هذا الأساس انطلقت قوانين "نيوتن" في ميكانيكا الكون عبر مبدأ الزمان المطلق والثابت. ويرفض "إيمانويل كانط" أن يكون الزمان تابعًا للأشياء، ويؤكد أن طبيعته الأساسية هي أن يكون وجوده سابقًا عليها؛ لأنه مُعطى قبلي، وليس مشتقًا من أي تجربة، وهو صورة محضة للحدس الحسي، والذي يتميز بالسردية الثابتة والمطلقة، يقول كانط: "الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أي: صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة؛ ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعيّنًا للظواهر الخارجية، فهو لا ينتمي لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يعيّن -على العكس- علاقة التصورات بحالتنا الباطنة وبالضبط؛ لأن هذا الحدس الباطن لا يعطي أي هيئة؛ فإننا نستعين على سدّ هذا النقص بالتمثيل،

(1)Newton, Mathematical Principles of natural philosophy p.408.

وبتصور التتالي الزماني بخط يمتد إلى ما لا نهاية، وتمثل مختلف أجزائه سلسلة ذات بُعد واحد، وتُستنتج من خصائص ذلك الخط كلُّ خصائص الزمان مع هذا الاستثناء الوحيد: إن أجزاء الخط هي معاً، في حين أن أجزاء الزمان دائماً متتالية"^(١).

ويقول: "يجب أن يكون تصوُّر الزمان الأصلي مُعطًى بوصفه لا محدوداً"^(٢). ويقول: "مثالية الزمان -شأنها شأن مثالية المكان- لا يمكن أن تقارن بخداع الإحساسات؛ لأننا نعريض فيها واقعاً موضوعياً حتى للظاهرة التي تنطوي على ذلك الخداع"^(٣). ويصف الفيلسوف "كيركجور" الزمان أنه تتالي أو تتابع لامتناهي النقاط المنفصلة التي نعبها أو نمر بها، وهذا التتابع هو كمية واحدة، وتمتد على نطاق واسع^(٤) ويتحدث كيركجور عن الأبدية بأنها: "الحاضر الأبدي" الذي تختفي عنده كلُّ تقسيمات الزمان المعروفة، وتستطيع الذات الزمانية الوصول إلى الأبدية باختيارها للمطلق، والأبدية اتسمت بالزمانية من أجل إعطاء الإنسانية حياة أبدية"^(٥).

ووفقاً لفكرة العود الأبدي عند نيتشه؛ فكل ما يوجد سيعود من جديد عدداً لا نهائياً من المرات، وأن ما حدث من قبل سيحدث من جديد كل مرة إلى الأبد؛ فلا توجد نهاية في الزمان؛ لأن كل ما يحدث يتكرر بصورة لا نهائية، وهنا يفقد الزمان اتجاهه المستقيم، ويتحول إلى دائرة مغلقة، فيتلو الماضي الحاضر، كما تلا الحاضر الماضي، ويرتفع التضاد الموجود بين

(١) كانط ، نقد العقل المحض ، ص ١٦ .

(٢) المرجع السابق، ص ٦٥ .

(٣) المرجع السابق، ص ٦٥ .

(4) Kierkegaard, The concept of dread, p76.

(5) H. James Birx, ed., Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, Theology, & Culture (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2009), vol. 2, p. 740.

الماضي والمستقبل، وبهذا يكون الزمان عند نيتشه: "ما لا يكون له نهاية، أو ما يحدث مراتٍ ومراتٍ بلا نهاية، وبذلك تمثل الأبدية عند نيتشه نوعاً من المطلق بالمعنى الخالص لهذه الكلمة، أي: المطلق الذي تحرر من العالم، ومن التزامن معه، كما شبَّهها بخاتم الزواج أو الدائرة؛ إذ يصح الابتداءُ عوداً والعودُ ابتداءً؛ إنه الزمان المطلق، فلا توجد نهاية في الزمان؛ لأن كل ما يحدث يتكرر بصورة لا نهائية"^(١). ولقد استعاد هيجل مفهوم الزمان لدى أرسطو على نحوٍ تصور عقلي وصورٍ منطقي، فالحاضر وحده هو الموجود، أما قَبْلَ وَبَعْدَ مقولة الزمن فغير موجودين؛ ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضي وحامل للمستقبل، والحاضر الحقيقي هو الأبدية^(٢)، أي: الزمن المطلق.

ومفهوم الزمان عند هيجل -وإن كان يتضمن الحركة؛ فإن هذه الحركة خاضعة للحركة العقلية الديالكتية -وليسَت الحركة الفيزيائية- التي تنتشط في عالم الروح، والصور، والخيال، والتأمل بعيداً عن عالم الطبيعة؛ فالحركة الزمانية عند هيجل نشاط عقلي روحي، وهي بعينها ما يليها، ولا يمكن أن تُفصل عنها، وإنما تسيل الواحدة في الأخرى؛ فهو اتصال دائم مجردٌ صوري^(٣)، وعقلي عالَمه الروح، والتصورات الكلية، والأشكال المجردة. وللفيلسوف الوجودي الألماني مارتن هايدجر موقف من الزمن، يؤكد فيه على نسبية الزمان؛ إذ يرى الارتباط الشديد بين الإنسان والزمان؛ إذ لا يمكن تأمل حركة الزمن إلا من الإنسان؛ إذ يصير الزمان محسوساً،

(١) جعفر، عبد السلام، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، (بنغازي: منشورات

جامعة قاريونس، ١٩٩٣) ص ٤٤٤.

(٢) بدوي، الزمن الوجودي، ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧.

مثلاً: الرمل في الساعة الرملية، الماء في الساعة المائية، وبما أنه لا يظهر إلا في الحركة، أمكن للعرب أن يضعوا له قياسات: القرون، الأسابيع، الأيام، الساعات، الدقائق، إلا أنَّ هذه القياسات لا تضيف إلى محاولة فهم ماهية الزمن شيئاً؛ إنها قياساتٌ ليس إلا، وليست هي الزمن نفسه^(١).

والزمان موجود ربما يدل عليه من الظواهر المحيطة به، والتي أساسها الحركة، وفي التغيير والفساد والعدم الذي يحتوي المادة يقول هايدغر: "إن للزمن علاقةً بالشكل الجوهرى للكينونة الطبيعية، بالفساد، بتغير المكان وبالحركة المستمرة، وعلى الرغم من أنه ليس هو الحركة، فإنه بطريقة ما على علاقة بالحركة"^(٢). ويختلف لايبنتز عن أستاذه نيوتن فيما ذهب إليه من القول بالزمان المطلق، فقد رأى لايبنتز أنه ليس للزمان وجود منفصل، أو كما يعبر نيوتن وجود بذاته؛ فالزمان عند لايبنتز هو علاقة تظهر في صورة ترتيب للظواهر المتوالية، وهو نسبي لا مطلق يقول: "بالنسبة لرأيي الخاص؛ فقد قلت أكثر من مرة: إنني أعتبر المكان شيئاً نسبياً بحثاً، كما هو الحال مع الزمن أنني أعتبره ترتيباً للتعايشات، كما أن الزمن هو ترتيب للتتابعات"^(٣). ويقول: "إذا كان المكان اللانهائي هو عظمة الله؛ فإن الزمن اللانهائي سيكون أبدية الله؛ ومن ثم يجب أن نقول: إن ما هو في المكان هو في عظمة الله؛ ومن ثم في جوهره، وأن ما هو في الزمان هو في أبدية الله"^(٤).

(١) هايدغر، مفهوم الزمن ، ص ٥٦-٥٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٦-٥٧ .

(٣) لايبنتز، غوتفريد ، المونادولوجيا، ترجمة: عبد الغفار مكاوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠) ص ١٤.

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٥.

المطلب الثالث: الخلط بين الواحد بالنوع والواحد بالعين:

مصطلح الواحد بالنوع والواحد بالعين أول من استخدمه الفلاسفة القدامى، وقد اضطرب مفهومه عندهم؛ مما أدى إلى أقوال فاسدة في كثير من مسائل الاعتقاد، وفي مسألة الزمان تحديدًا، ويظهر هذا الاضطراب في الفلسفة الحديثة والمعاصرة في مقولة الزمان، كما سنعرضه في هذا المطلب. والمراد بمصطلح الواحد بالنوع: هو الذي يقبل التقسيم، أي: أنه جنس تندرج تحته أنواع كثيرة^(١). ومعنى الواحد بالعين: هو الذي لا يقبل التنوع والتقسيم، بل هو واحد، ولا يقبل الاشتراك^(٢).

ويبدو هذا الإشكال واضحًا في فلسفة أفلاطون وأرسطو؛ ففي فلسفة الزمان عند أفلاطون، يبرز اعتماده على مفهوم الواحد بالنوع عندما يتحدث عن الزمان على أنه فكرة مجردة؛ بكونها جزءًا من عالم المثل، كما سبق بيانه. أما أرسطو والذي حدد مفهوم الزمان باعتباره مقياسًا للحركة والتغير بوصفه واقعًا ملموسًا يمكن تجربته؛ مما يشير إلى كونه واحدًا بالعين. ونجد صدى هاتين الفلسفتين في منظومة الفلسفة الحديثة والمعاصرة. فالزمان عند إيمانويل كانط شرط قبلي للتجربة، وهو صورة الحس الداخلي؛ لأننا لا ندرك الزمان سوى عندما نحس أنفسنا عبر حالتنا الداخلية، يقول كانط: "الزمان ليس أفهومًا أمبيريًا مشتقًا من أي تجربة؛ ذلك أن المعية شأنها شأن التالي لا تدرك إن لم يمثل تصور الزمان أساسًا لها، وبموجب هذا الشرط فقط

(١) الحمد، ناصر عبد الكريم، مصطلحات في كتب العقائد مصطلحاتها ومعانيها،

(الرياض: دار كنوز إشبيلية، ٢٠٠٦) ص ١٢٦.

(٢) المرجع السابق، ١٢٦.

يمكن تصوّر أن شيئاً يوجد مع شيءٍ آخر في زمن واحد معاً أو في أزمنة مختلفة على التوالي^(١).

فالزمان عند كانط يتشكل من علاقيتين هما التزامن والتعاقب، ولا يمكن استخلاص الزمان من التجربة. ويقول: "الزمان ليس سوى صورة الحس الباطن، أي: صورة حدسنا لذاتنا ولحالتنا الباطنة؛ ذلك أن الزمان لا يمكنه أن يكون تعيناً للظواهر الخارجية، فهو لا ينتمي لا إلى هيئة، ولا إلى موقع، بل يعيّن علاقة التصورات بحالتنا الباطنة، وبالضبط؛ لأن هذا الحدس الباطن لا يعطي أيّ هيئة؛ فإننا نستعين على سدّ هذا النقص بالتمثيل، وبتصور التوالي الزماني بخطّ يمتد إلى ما لا نهاية، وتشكل مختلف أجزائه سلسلة ذات بُعد واحد، ونستنتج من خصائص ذلك الخط خصائص الزمان، مع هذا الاستثناء الوحيد: إن أجزاء الخط هي معاً، في حين أن أجزاء الزمان هي دائماً متتالية"^(٢).

فتصور كانط للزمان ليس جزءاً من الواقع الخارجي، بل هو إطار ذهني يفرضه العقل على التجربة لتنظيم الحوادث متتابعةً، وهو شرط قبلي. فهو واحد بالنوع؛ لكونه ذهنياً وليس جزءاً من الواقع الخارجي، وواحد بالعين لأنه مفهوم موحد مشترك بين جميع عقول البشر، وينطبق على كل التجارب. ويقدم ميرلو بونتي مفهوماً للزمن باعتباره الوجود الفعلي الواقعي الذي هو الوجود في العالم يكوّنه الوعي، وليس مبدأً عقلياً قبلياً، يقول: "إننا نفكر في الزمن قبل التفكير في أجزاء الزمن، والعلاقات الزمنية تجعل الأحداث في الزمن ممكنة؛ وارتباطاً بذلك يجب ألا تكون الذات متموضعة فيه؛ لكي لا تستطيع أن تكون حاضرة قصدياً في الماضي، كما في

(١) كانط، نقد العقل المحض، ص ٦٤.

(٢) كانط، نقد العقل المحض، ص ٦٥-٦٦.

المستقبل، علينا أن نتوقف عن القول بأن الزمن هو مُعطى للوعي لنُقل بتحديد أكثر بأن الوعي يُبسّط أو يكون الزمن، وهو عبر مثالية الزمن لن يعود أخيرًا محبوسًا في الحاضر"^(١).

ويقول: "إذا كان وعي الزمان مكونًا من حالات وعي تتتابع يجب أن يكون هناك وعي جديد ليعي هذا التتابع، وهكذا دواليك، نحن مجبرون على القبول بوعي لا يكمن خلفه أي وعي من أجل أن يعيه، ولا يكون من ثمّ ممتدًا في الزمن، وكيّنونته تتطابق مع الكائن لذاته"^(٢). وها هنا يقع مفهوم الزمان على أنه واحد بالعين باعتباره الوجود الفعلي الواقعي، وليس مبدأ عقليًا قبليًا، إلا أنه يتكون من حالات وعي تتتابع إلى ما لا نهاية. ويقدم غاستون باشلار الزمان على أنه حدس؛ إلا أنه حدس مناقض للحدس البرغسوني، وعنده الزمن حدس اللحظة، ولكن لا ديمومة لها. ويرى باشلار ضرورة تأمل الزمن، وتحديد علاقته بالمطلق والأبدى، ويؤكد على انفصال اللحظات، عكس الاستمرارية والسيلان الذي نادى به برغسون. يقول: "الزمان معقّد ميتافيزيقيًا، والمراكز الحاسمة في الزمن هي انقطاعاته وفواصله"^(٣). فلأنه حدس لا ديمومة له، ولحظات متقطعة، وواقع معلق بين عدمين؛ فهو واحد بالعين.

أما آدموند هوسرل فمفهوم الزمان عنده يتمثل بالبعد الواحد؛ إذ يقول: "إن الزمن المثبت حقّ الإثبات هو سلسلة لا متناهية ذات بُعد واحد، أو زمنين مختلفين من الممتنع إطلاقًا أن يوجدًا معًا، وعلاقة أحدهما بالآخر

(١) بونتي، موريس، ظواهرية الإدراك، ترجمة: سعيد بنكراد (بيروت: المنظمة العربية

للترجمة، ٢٠١٣) ص ٣٣٥-٣٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤١.

(٣) باشلار، جدلية الزمن، ص ٥٢-٥٣.

لا تنعكس أبدًا، أو أن الزمن فيه علاقة متعددة، ولكل زمنٍ زمنٌ متقدم عليه، وزمنٌ متأخر عنه، وهلم جرا^(١). ويصنف مارتن هايدغر الزمان على أنه وجود إنساني، وينظر إلى الزمان على أنه مشكلة وجودية، ولا انفصال بين الوجود والزمان، يرى هايدغر: "أن الزمان ليس إطارًا تقع فيه أحداث حياتنا، بل هو البنية الداخلية لأنفسنا، وإشكالية الزمن ليست أبستمولوجيا؛ بل هي إشكالية وجودية بامتياز، وأبعاد الزمان الثلاثة ما هي إلا نوع من التخرجات الزمنية؛ فلا الماضي يقع خلفنا، ولا المستقبل يقع أمامنا؛ فكل بُعد من هذه الأبعاد يوجد في الأخرى"^(٢). انتقل هايدغر بالزمن من معناه الوجودي إلى معنى الوجود الإنساني؛ فانطلق من الوجود إلى الموجود، فعَدَّ الواحدَ بالنوع واحدًا بالعين؛ ليقول بالوحدة والكل واللاتحاد. والزمان عند هنري برغسون مرتبط بالذات، ومرتبطة بالحالة الشعورية في سيلانها واستمراريتها، والزمان ديمومة، والديمومة الحقيقية هي الزمان النفسي أو الزمان الداخلي، والحياة النفسية تلقائيًا، أو هو انبعاث من باطن، وخلقٌ مستمر، أو ديمومة لا تحتمل رجوعًا إلى الماضي"^(٣). ومن ثم فالزمان عند برغسون هو الزمان الباطني بتجربتنا، أي: الديمومة (المادة التي صنع منها الواقع ذاته)"^(٤). وهي في تجدد مستمر وخلقٍ متوال، وهو الزمان الحقيقي، أي: الديمومة التي نحس بها ونحياها، ويجب علينا أن ننعزل عن العالم الخارجي، وأن

(١) هوسرل، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، مصدر سابق، ص ١٦.

(٢) هايدغر، الكينونة والزمان، ص ٥٧٢.

(٣) برغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة: جميل صليبا (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨١)، ص ٧.

(٤) فال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي محمود (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨)، ص ١٥٦.

نتجه نحو العالم الداخلي؛ فنشاهد حالتنا الباطنية في تعاقبها وتقدمها المستمر، هنا نشعر بتدفق الزمان الحقيقي^(١). فالزمان عند برغسون - باعتباره تجربة ذاتية فردية باطنية- هو واحد بالعين، لكنه أيضاً ديمومة مستمرة متعاقبة؛ فثمة خلط بين ما هو عين وبين خصائص النوع.

المطلب الرابع: إشكالية الوجود والمعدوم (شيئية المعدوم):

من المسائل التي يقوم عليها النزاع في مقولة الزمان عند الفلاسفة قديماً وحديثاً، مسألة: هل المعدوم شيء موجود أم لا؟ وهي من أدقّ المسائل التي دار حولها الجدل والنفاش قديماً، والمراد بالموجود: "هو الذي يمكن أن يُخبر عنه"^(٢).

والموجود ثلاثة أضرب: موجود لا مبدأ له ولا منتهى، وليس ذلك إلا البارئ تبارك تعالى، وموجود له مبدأ ومنتهى؛ كالجواهر الدنيوية، وموجود له مبدأ وليس له منتهى؛ كالناس في النشأة الآخرة^(٣). والمعدوم هو: "ما لا يمكن أن يُخبر عنه"^(٤)، وهذا هو المعدوم المطلق، وهو ما عدّم خارجاً وواقعاً. أما المعدوم الممكن فهو ما يصح أن يقال: هل يوجد^(٥)، فهو معدوم

(١) باشلار، غاستون ، حدس اللحظة، ترجمة: رضا عزوز وعبد العزيز زمزم (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٤٤.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥) ص ٣٠٥.

(٣) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، ١٩٦٥-٢٠٠١)، ج ٩، ص ٢٥٩-٢٦٢.

(٤) الجرجاني، التعريفات، ص ٣٠٥.

(٥) السيوطي، جلال الدين ، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤) ص ٧٢.

بالذات موجود بالعرض؛ إذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يُقال: إنه متصور في العقل^(١).

ويعود أصل هذه المقولة إلى فكرة الهَيُولَى التي قال بها أرسطو في تفسيره للوجود؛ إذ يذهب أرسطو إلى أن الهَيُولَى مادةٌ قديمة غير متعينة أو محددة، وأنها موجودة بالقوة، وقابلة لكل صورة ومحل لها، وتصبح فيما بعدُ مادةً بالفعل، أو موجود له صورة، وشكل محدد وحقيقي له الوجود العيني الحقيقي، فالهَيُولَى هي إمكانية كل شيء، وإن كانت هي في الواقع ليست شيئاً^(٢). كما تعود هذه المقولة إلى ما تصوّره أفلاطون من موجودات كلية في العقل، وتصور وجود موجودات كلية في الخارج عن العقل، وهي حقائق مختلفة بالخواص^(٣).

وهذه الكليات ليست معدومات يحقُّ لها اسم الوجود؛ إذ لها السرمدية والبقاء والدهر^(٤)، وهذه الموجودات الخارجة عن الزمان والحركة والطبيعة تكتسب صفة الوجود؛ ومن ثم تشبه في كيانها الوجودي المعدوم شيئاً خارج الزمان والطبيعة والحركة؛ ولذا فهي فكرة مُشَبَّعة بالوجود^(٥). والزمان عند هيجل معدوم موجود، فهو: الكينونة الكائنة التي لا تكون في الحال، واللَّيْسُ

(١) الكفوي، أيوب موسى، الكليات في المصطلحات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨، ص ٩٥٦.

(٢) ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٤) ص ٢٣٠.

(٣) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: ألفريد جيوم (بغداد: مكتبة المثني، ١٩٦٤) ص ١٦٧.

(٤) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥)، ج ٢، ١٥٠.

(٥) الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ١٥٠.

الكائن الذي يكون في الحال؛ فالزمان إنما هو التناقض المحض الكائن^(١).
وبعبارة أخرى: هو الوجود الذي ليس بموجود، بوصفه موجودًا وبوصفه غير
موجود هو موجود، أي: انتقال من الوجود إلى اللاوجود، أو من اللاوجود
إلى الوجود^(٢).

فالزمان عند هيجل: سلبُ السلب؛ إذ إن مبدأ هيجل هو: نفي الشيء
معناه إيجابه، أو سلب الشيء يعني وضعه، والسلب عنده هو نفس عملية
خلق، وتعتمد الطبيعة الإيجابية لشيء من الأشياء على السلب، فالسلب من
ثم له نفس ماهية الوجود الإيجابي، وقوة السلب هي الشرط الضروري
لظهور العالم إلى الوجود^(٣). ويرفض سبيوزا واقع الزمان، ويعدّه نوعًا من
الوهم، وليس هو من حالات الأشياء، بل طريقة تفكير فقط، وهو متطابق
مع الجوهر الذي هو لا نهائي، وغير قابل للتقسيم ولا يُجزأ، ووفق سبينوزا؛
فإن مشاعر جسم الإنسان تجعل الأشياء الخارجية تبدو كأنها موجودة
بالفعل^(٤)؛ مما يعني أنها قد تكون تخيلات، فتخيلات الإنسان تقع في أساس
أوهامه.

(1) Peter Lombard, The Sentences, Book 1: The Mystery of the Trinity, trans. Giulio Silano (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2007), pp. 11-13.

(٢) عبد الرحمن، طه، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢٠.

(٣) ستيس، ولتر، فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٠) ص ٤٤-٤٥.

(88) Necip Fikri Karaca, "Spinoza ve Zamanın Gerçekliği," Felsefe Arkivi 24 (1984): 129-135.

ويرى كانط أن الزمان ليس شيئاً واقعياً بالفعل، والزمان في ذاته وخارج الذات ليس شيئاً^(١). وبالرغم من أنه ليس بشيء، فإنه والمكان صورتاً الحساسة، وها هنا الزمان معدوم وهو موجود -بحسب كانط. وفي الوجودية يبرز هيدغر في تقريره عدمية الزمان رغم وجوده؛ ويقول: "هل يجوز لنا أن نحدد الوجود وكذلك الزمان بوصفهما شيئين موضوعين؟ إنهما ليسا شيئين أو موضوعين، عندما يعني الشيء أو الموضوع شيئاً موجوداً"^(٢).

ونجد هذه الفكرة حاضرة في المنظومة الفلسفية لآخر الفلاسفة المثاليين جون مکتجارت، والذي ينفي بدوره واقعية الزمان يقول: "الواقع ينطوي على تناقض حتى مع القبول بجريان الأحداث بصورة متتالية؛ ولهذا السبب هي لا تصدق على الواقع، وبما أن الزمان يتضمن سلسلة من المواقع التي تجري من الماضي البعيد إلى الماضي القريب إلى الحاضر نحو المستقبل القريب ثم المستقبل البعيد، ويمكن تصوّر الزمان بناءً على هذه الطريقة في ترتيب المواقع على أنه سيّال يتدفق من المستقبل نحو الماضي عبر الحاضر؛ فإن هذه العناصر غير دائمة ومتغيرة، بمعنى أن ما هو حاضر كان مستقبلاً وسيكون ماضياً، وعلى ذلك فالزمان لا يمكن أن يصدق على الواقع، ومتى ما حكمنا على أي شيء أنه موجود في الزمان؛ فإننا على خطأ، ومتى ما أدركنا أي شيء على أنه في زمان؛ فنحن ندركه بدرجة أو بأخرى ليس كما هو في الحقيقة"^(٣).

وهذه الفكرة حاضرة في الفلسفة المعاصرة وبكل وضوح عند الفيلسوف الفيزيائي ستيفن هوكينج وروجر بنروز في كتابهما: "طبيعة الزمان والمكان"

(١) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٢) المرجع، السابق، ص ١٢.

(3) J. M. E. McTaggart, "The Unreality of Time," Mind 17, no. 68 (1908): 457-474.[11][12].

بما يُعرَف بنموذج "هارتل هوكنج" أو النموذج الكوني للكون، ويعتمد على الزمان التخيلي، وهو تطبيق لمفهوم الرقم التخيلي، فهو يتخيل رقمًا لا وجود له، رمز له (X)، ووضعه في معادلاته الخاصة بحساب الزمان، فنتج عنه زمان تخيلي، أزال به الحاجة إلى موجود أول^(١).

(١) بنروز، هوكنج، طبيعة الزمان والمكان، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي (الكويت: المجلس الوطني للثقافة، ٢٠٠٢) ص ٧٥.

المبحث الثالث: الأثر العقدي لمفهوم الزمان في الفلسفة الغربية:

بحسب ما ذكرناه سابقاً من أقوال الفلاسفة الغربيين في مفهوم الزمان نستطيع القول: بأن تلك المنظومة الفلسفية لمفهوم الزمان، ورغم تعدّد مشارب رموزها وتباين أفكارهم من ناحية الإيمان بالخالق أو إنكاره؛ إلا أن تلك الأقوال قد آلت إلى مزالق عدّة، إلا أن أخطرهما هو لازم القول بقدم العالم، ويظهر هذا الأمر جلياً باستتباط الأصول التي بنوا عليها مذهبهم في مسألة الزمان وهي بحسب ما ظهر لي كالاتي:

الأصل الأول:

أن الزمان قديم مطلق، وهو عند بعضهم مطلق بحسب الزمان، وُجد في زمانٍ ماضٍ غير متناه، وله مبدأ زمني مع وجود العالم، وليس له انتهاء، وهذا حقيقة قول الفلاسفة المثاليين، وبعض الفلاسفة الواقعيين الذين شاركوا المثاليين في بعض آرائهم. والزمان مطلق عند بعضهم الآخر، وليس لوجود ذاته مبدأ أوجده، بل هو سيلان وسرمدية وأبدية، وليس له مبدأ يتعلق به، وهو حقيقة قول معظم الفلاسفة الواقعيين. ولا شك أن هذا الأصل بتفريعاته لازمه القول بقدم العالم؛ فتحديد ماهية الزمان بالمطلق والقديم واللانهايي والسرمدية، وقول بعضهم بوجوده بذاته مع وجود العالم بلا مبدأ، ولا انتهاء هو أساس الإلحاد المادي. أما بحسب بعض الفلاسفة المثاليين الذين يتفقون مع الفلاسفة الواقعيين في تحديد مفهوم الزمان بكونه مطلقاً وسرمدياً ولا نهائياً، إلا أنهم يختلفون عنهم، بالإيمان بإله هو جوهر وسرمدية، عالم مطلق لا يقبل التغيير، فهؤلاء على صنفين:

١ - منهم من يجعل الإله جوهرًا كاملاً لا متناهيًا، ويتصف بجميع الكمالات، ويعدّ الزمان بحسب رؤيته الميتافيزيقية عبر دعوى أن خالق العالم عمّد إلى تحريك أجزاء مادة العالم ومنها الزمان بمقدار ثابت من الحركة؛ فكأنما خلق العالم على شكل جهاز حركة، ثم تركه وشأنه

ليواصل حركته بنفسه، وهذا مضمون النظرية السائدة عند أصحاب هذا الاتجاه من تتالي وتتابع سادَ الزمانَ الماضيَ والحاضرَ والمستقبلَ، وأنها تُدار بالأصول الرياضية وقوانين الحركة، دون أن تكون هناك حاجة إلى تدخل الإله؛ فالإله مجرد مبدأ لحركات، وأحداث العالم تواصل حركتها بوصفها عجلةً رياضية فيزيائية، وهذا تصور للإلحاد الربوبي.

٢ - أما الفلاسفة السائرون على سنة الدهريين والمضاهئون للماديين الغالين، الموغلون بالمعرفة الحدسية، فالزمان عندهم حدس؛ تارة هو الديمومة، أو جوهر الحياة، أو الحدس القبلي، أو الحدس الرياضي، ومهما كان من حدس فهو مطلق ولا نهائي قديم، وهو المتصرف بالعالم وأحواله، فذاك إلحاد الدهرية المعروف.

الأصل الثاني:

قول بعضهم: إن الزمان غير مطلق وهو شيء، وقول بعضهم: إنه موجود منك عن صفة الوجود، ويثبتون له ماهية عارية عن الوجود، وكلا القولين يُرجع القدرة للزمان على التخلق -كما سبق بيانه-، وسيأتي مزيد بيان لذلك.

الأصل الثالث:

الزمان قديم بعينه ونوعه، وله صفة الديمومة والاستمرار والبقاء، فلم يفرقوا بين النوع والعين؛ فاشتبه عليهم نوع التأثير بعين التأثير، وظنوا أن الأفلاك والزمان قديمان. ويتفصيل أدقّ لما قدمناه من إشكالات الزمان في الفلسفة الغربية في بيان علاقته بمسألة قدم العالم؛ فإننا نقول:

إن إشكالية منظومة المفاهيم الزمانية، وما ترتب عليها من مقولة قدم العالم في الفلسفة الغربية تظهر وبكل جلاء مع بدايات الفلسفة الغربية، ممثلةً بمفهوم الزمان عند أفلاطون؛ باعتباره الصورة المتحركة الأبدية، والذي يماثل بها المثل الأزلي القديم، أو كما يعرفه أرسطو بأنه: مقدار عدد

الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، والحركة قديمة أزلية، والمحرك قديم أزلي، وقدم الحركة عند أرسطو يعني قدم الجسم المتحرك، فالعالم والزمان أزليان قديمان بأزلية المحرك الأول.

أما الفلسفة المثالية بنوعها الموضوعية، والذاتية، فالموضوعية تثبت وجود "الكليات" وجودًا موضوعيًا، والذاتية تتعلق بوعي الإنسان؛ فالإنسان ووعيه هما الموجودان حقًا، أما الأشياء كافة فلا توجد بمعزلٍ عن إدراك ذات لها، وهو مذهب الدهرية، والمثالية المتعالية التي تثبت وجود الأشياء في الواقع الخارجي مع القول بعدم إمكانية إدراك الأشياء في ذاتها، بل لا ندرك إلا ظواهرها فقط^(١)، والفلسفة الواقعية والتي لا تؤمن إلا بالموجود الخارجي المحسوس، وكلا الفلسفتين تلبس مصطلح الزمان الأبدي السرمدي المطلق والديمومة واللامتناهي مما شكل مقولة قديم الزمان ولا نهائيته، ومن ثم قديم العالم الذي يحويه كما سبق بيانه.

ولقد انبنى على ما ذهب إليه الفلاسفة الحداثيون المعاصرون من أن الزمان تجريد ذهني لا وجود له خارج العالم، أو من قال منهم: إن الزمان شيء موضوعي له وجود أنطولوجي خارج الذهن، أو من قال منهم: إنه الزمكان، وهو خارج الذهن، وعندهم جميعًا أنه لا أيّام قبل الكون؛ لأن القبلية والبعدية عندهم هما القبلية والبعدية الزمانية، وإن كان الزمان موجودًا خارج الذهن حادثًا مع الكون؛ لا قبل الكون؛ ومن هنا لزم القول بأن الكون أزلي^(٢). ومن إشكاليات النسبي والمطلق الخطأ في تحديد المفهوم وواقعته الحقيقية، سواء من ذهب من الفلاسفة المحدثين المعاصرين إلى كون الزمان

(١) النجار، ماهر أحمد، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٠) ص ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١.

مطلقاً أزلّياً له صفة القدم والخلق، وهو رأي الأغلبية منهم مع اختلاف عباراتهم، أو من ذهب إلى القول بكونه نسبياً، ولا زمان وراءه، انتهى الأمر إلى القول بقدّم العالم. فمن قال كأرسطو أن الزمان هو مقدار الحركة، والحركة قديمة، ويلزم من ذلك قدم الزمان، ثم يلزم من ذلك قدم المتحرك، وقدم الأفلاك، وكذلك الحال عند مَنْ استغرق من الفلاسفة في المعرفة الحدسية، أو الشروط القبلية، والديمومة، والضرورة؛ باعتبارها حدوساً، حتى صرفوا الخلق والإبداع في هذا الوجود إلى الزمان، أو نسبها للمادة والهيولى الخارجيين، الذين أرجعوا تغيرات الأشياء إلى الحركة؛ فكلا الاتجاهين دهرية أرجعوا الحدوث والتغيير في الوجود إلى الزمان باعتباره حادثاً ومبدعاً وخالقاً، كما وصفه هيجل وبرغسون وهيدغر.

ولا يستطيع القارئ أن يحدد كُنه الزمان وماهيته في الفلسفة الغربية، فالخلط بين نوع الزمان وعينه لا يكاد يفارق أطروحات الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، وحتى مَنْ نجد عنده نوعاً واحداً -الواحد بالعين- فقد جعله قديماً. وظاهر قولهم: أن العالم علة تامة، والزمان متولد عنه تولداً لازماً؛ بحيث لا يمكن أن ينفك عنه، لأن العلة التامة مستلزمة لمعلولها. ويتنوع عندهم المعلول فقد يكون حدساً، أو ديمومة أو جوهر الحياة، أو الوعي، أو شرطاً قبلياً. وتارة يكون ذهنيّاً، وتارة وجوداً فعليّاً خارجيّاً، ويصفه أكثرهم بالتتابع المستمر والديمومة والسيلان الدائم؛ بمعنى تسلسل دائم في المستقبل. فتارة يقع المفهوم على الواحد بالنوع، وتارة يقع على الواحد بالعين، وقد يكون في بعض كلام أحدهم عن الزمان ما يصدّق أن يقال عنه: واحد بالعين، وبعضه الآخر: واحد بالنوع، وهذا التخبُّط أوقعهم بتقرير قديم العالم، فالقول عن الزمان أنه واحد بالعين مع اتصافه بالديمومة أو السيلان أو عدم الانقطاع أو التالي لا يُفهم منه إلا قدم عينه. أما من قال: إنه واحد بالنوع على الزمان المعين الذين نعرفه من حركة الأفلاك

كالشمس والقمر، فلا شك بخطأ هذا القول؛ لأن الواحد بالنوع هو جنس الزمان وهو المطلق الذي لا ندركه، وإن كنا نؤمن بوجوده في أزمنة أخرى، وتركيب هذا القول الواحد بالنوع على الزمان الأرضي يقتضي كونه أزلياً أبدياً قديماً. ومن فهم التفريق بين النوع والعين؛ تبين له الخطأ من الصواب. وقد ترتب على قولهم: بأن الزمان عدم! القول بقدوم العالم، فإضافتهم صفات الذاتية، وخصائص الجوهرية والعرضية على المعدوم حالَ العدم الزمان يعني: أنه شيء، وله ماهية، وأنه يمثل الموجود، والمعدوم بهذه الخصائص هو مادة التكوين أو التحول والتغير، وهو موضوع لهذه المعاني الذهنية فهو شيء قديم أزلي، نتج عنه قولهم بقدوم العالم والزمان، فالعدم ليس فكرة مجردة من كل شيء أو نفيًا محضًا كما زعموا؛ بل هو تعبير عن الشيء المعدوم الذي يمكن أن يوجد بالفعل، وقد اعترفوا صراحة أن الزمان وإن كان عدمًا، إلا أنه ذات حقيقية وهو ما أدى بهم إلى هذا المزلق الخطير.

المبحث الرابع: نقد إشكالات الزمان في الفلسفة الغربية :

المطلب الأول: نقد هيرمينيوطيقا المفاهيم الزمانية:

تُعد المفاهيم من أبرز إشكالات المصطلح، ولقد رأينا تعدد المفاهيم الزمانية وتشعبها بالهيرمينيوطيقا في الفلسفة الغربية. وفي الحقيقة؛ فإن القرآن دل على أن الزمان اسم لمطلق الوقت ومقدار الحركة المطلقة، وهو موجود داخلَ الذهن لا خارجه، وهو مخلوق، إلا أن جنس الزمان قديم، والزمان المعين هو مقدار الحركة المعينة، وأعيانه ليست أزلية ولا مقارنةً لله سبحانه وتعالى:

قال ابن تيمية -رحمه الله-: "الزمن مقدارُ الحركة، والحركة مقدارها من باب الأعراض، والصفات القائمة بغيرها^(١)، وإذا 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، كما قال تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢]^(٢)، وأما الزمان المعروف بمرور الليل والنهار المرتبط بحركة الشمس ومنازل القمر والمتعلق بحركة الأجسام؛ فإنه خاص بهذا العالم، قال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم،

(الرياض: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥) ج ٢: ص ٤٩٥.

(٢) ابن تيمية، منهاج السنة، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد

بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦) ج ١: ص ١٧٢.

[الأنعام: ١]، والله تبارك اسمه كان قبل أن يخلق الأمكنة والأزمنة، فهي ليست ملازمة له، ووجوده لا يقارنها ولا يحاithها^(١).

قال القرطبي في تقريره كون الزمان عرضاً: قوله تعالى: ﴿وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: ٦] ذكر بعد خلق الجواهر خلق الأعراض؛ لكون الجوهر لا يستغني عنه، وما لا يستغني عن الحوادث فهو حادث. والجوهر في اصطلاح المتكلمين هو الجزء الذي لا يتجزأ الحامل للعرض، وسمي العرض عرضاً؛ لأنه يعرض في الجسم والجوهر فيتغير به من حال إلى حال، والجسم هو المجتمع، وأقل ما يقع عليه اسم الجسم جوهران مجتمعان^(٢).

أما في الفلسفة الغربية، ونبدأ بالفلسفة اليونانية: فإن أرسطو وأتباعه فسروا مفهوم الزمان بأنه مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر، ويقولون: يلزم من قدم الزمان قدم الحركة، ويلزم من قدم الحركة قدم المتحرك^(٣) وهو الجسم؛ فيلزم ثبوت جسم قديم، ثم يجعلون ذلك الجسم القديم هو الفلك، فهم -أرسطو وأتباعه- وإن وافقوا ابن تيمية في تحديد ماهية الزمان بأنه مقدار الحركة، إلا أن تفريعاتهم حول هذا التعريف فاسدة، ولا بد من التفريق بين الجنس والعين في الزمان، فجنس الزمان هو مقدار جنس الحركة، والزمان المعين هو مقدار الحركة المعينة، فالزمان إذا قيل: إنه مقدار الحركة لأن

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: مجموعة من المحققين (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٨) ج ٥: ١٦٩.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤) ج ٦: نص ٣٨٦.

(٣) ابن تيمية، شرح حديث النزول، تحقيق: محمد الخميس (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٣) ص ١٧٤.

جنس الزمان مقدار جنس الحركة؛ لا يتعين في ذلك أن يكون مقدار حركة الشمس أو الفلك^(١) وأهل الملل متفقون على أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام، وخلق ذلك من مادة كانت موجودة قبل السموات والأرض، وهو الدخان الذي هو البخار، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ١١]. وهذا الدخان هو بخار الماء الذي كان حينئذ موجوداً، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين، وكما عليه أهل الكتاب، وتلك الأيام لم تكن مقدار حركة هذه الشمس وهذا الفلك؛ فإن هذا مما خلق في تلك الأيام، بل تلك الأيام مقدرة بحركة أخرى.

فتبين أن قولهم بقدّم شيء من العالم لا حجة عليه بوجه من الوجوه، وكذلك قولهم: إن التقدم والتأخر لا يُعقل إلا بالزمان الذي هو مقدار الحركة، وقولهم: إن كون الشيء حادثاً يقتضي أنه كان بعد أن لم يكن، والقبلية والبعدية من لوازم الزمان؛ فإن هذا يستلزم دوام نوع العقل لا دوام حركة الفلك والشمس والقمر، بل السموات والأرض إذا كان الله قد خلقهما في ستة أيام؛ كانت الشمس والقمر وهذا الليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن، وإن كان بعد قيام القيامة وانشقاق السموات وتكوين الشمس وخسوف القمر، وتناثر الكواكب تكون حركات أخرى، ولها زمان آخر^(٢).

أما إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة: فثمة مصطلحان لكل واحدٍ منهما مفهومه في تحديد ماهية الزمان كما سبق بيانه: الاتجاه المثالي الذي قرر أن الزمان وجودي لا عدمي، وهو مطلق موجود خارج الذهن لا داخله،

(١) ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص ١٧٧.

(٢) ابن تيمية، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: مكتبة ابن تيمية،

١٤٠٦هـ) ج ٢: ص ١٣٧.

مستقل عن الأجسام والحركات، يمر مطلقاً مستقلاً، ويُعبر عن كونه مطلقاً بوصفه الشرط الصوري القبلي كما هو عند كانط، أو بوصفه ديمومة أو زمان الحياة النفسية كما هو عند برغسون أو باشلار، أو كونه رياضي مطلق مستقل عن حركات الأجسام، كما هو عند نيوتن؛ فهذا الاتجاه يحدد مفهوم الزمان باعتباره وجوداً مثاليّاً لا حقيقة له. على النقيض من ذلك الاتجاه الواقعي الذي يحدد مفهوم الزمان باعتباره موجوداً ذهنياً لا وجود له خارج الذهن مستقلاً عن الموجودات المحسوسة وحركاتها، كما هو الحال عند لايبنتز (الزمان هو الترتيب في التتابع) بمعنى أن الزمان لا نهائي، وهو كذلك عند كيركجود: تتال وتتابع لا متساوٍ، وبوصفه حدساً فارغاً عند هيجل. ويمثل مفهوماً وجودياً عند هوسرل وهيدغر.

وبين المثالية والواقعية تبرز إشكالية مصطلح الزمان وتشبّعه بالهيرمنيوطيقا، مع الأخذ بالاعتبار أن تصنيف الفلاسفة مثاليّاً أو واقعياً هو من الأمور النسبية الاعتبارية؛ بمعنى أنه قد يكون الفيلسوف واقعياً في جوانب كثيرة من فلسفته، إلا أنه لم يطرد مع منطلقاته في فلسفة الزمن، وكذلك قد يكون الفيلسوف مثاليّاً ومنطلقاته مثالية إلا أن نظريته في فلسفة الزمان واقعية، فالتصنيفات نسبية، وليست بحكم عام شامل مطردة على منهج كل فيلسوف، والمقصود الوقوف على موطن الخلل في الفهم بين كون الشيء موجوداً وبين نوع وجوده؛ فالوجود الذهني لا كالوجود الخارجي كما سنقرره في المباحث الآتية.

إلا أننا تلفت النظر إلى أن مناط الخلاف وهو الوجود الذهني للزمان أو عدمه لا ينفي خلق الله سبحانه وتعالى له؛ لأن الله عز وجل هو خالق الذهن وأفعاله وحركاته، كما أنه سبحانه هو خالق الأجسام والحركات التي يقدّر بها الزمان، على النقيض من الاتجاه الذي يرى الزمن مخلوقاً مطلقاً خارج الذهن، أي: أنه هو ذلك الشيء الموضوعي الذي يسير مستمراً باستقلال عن الحركة

والذهن، وكذلك على النقيض من الاتجاه الذي مفاده أن الزمان لا بد وأن يكون خارجَ الذهن^(١)، فكل الموجودات الخارجية مستقلة ومستغنية عنا بالكلية، وهي كلها قابلة للحس كما تقرر، فالاستدلال بوجود الموجودات الذهنية كونها لا تقبل الحس استدلال فاسد تمامًا، ويرجع ذلك إلى الجهل بالفرق بين الموجود الذهني والموجود الخارجي، وكذلك أطراد أصلهم الذي قرره أفلاطون، وهو من أصولهم المثالية والتي تقرر إمكانية وجود الموجودات الذهنية والكميات المجردة في الخارج^(٢).

"ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعةً لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدمًا وهذا مؤخرًا يكون هذا في الخارج"^(٣). وكون الشيء معلومًا للعقل أو غير معلوم له، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر"^(٤).

(١) النجار، نظرية الزمان والمكان، ص ١٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين (بومباي: الطبعة القيمة، ١٩٤٩) ص ٧١.

(٤) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١) ج ١: ص ١٤٤.

المطلب الثاني: نقد إشكالية الوجود الذهني والوجود الخارجي لمفهوم الزمان:

إن عدم تمييز الفلاسفة بين كون الأمر موجوداً ذهنياً وكونه موجوداً خارجياً هو أصل الخلل عندهم في فهم الزمان.

قال ابن تيمية: "يشتبّه على بعض الناس الصور الذهنية الكلية المطلقة أنها توجد في الخارج حتى يظن أنها بعينها موجودة في الخارج؛ فالعلم بالحقائق وعددها وزمانها ومكانها كله متقارب، ولا ريب أن الحقائق موجودة في نفسها متميزة بعضها عن بعض بنفسها، بما فيها من الصفات القائمة بها، وما يتبع ذلك من حيزها ووقتها وعددها، وليست هذه الأمور جواهر وأعراضاً منفصلة عن تلك الحقائق، بل هي تارة نسب بينها وبين غيرها، إنما نُعقل باعتبار الغيرين"^(١).

وقد سلم بعض الفلاسفة المعاصرين في تصوراتهم إلى مقدمة مفادها أن الزمان له وجود أنطولوجي خارجَ الذهن كالمكان الوجودي، كأن يكون كل من الزمان والمكان نسيجاً واحداً رباعيّ الأبعاد كما يُقال، وهي المقدمة التي قادت بعضَ المعاصرين والملاحدة إلى القول بأن الزمان لا وجودَ له خارج العالم، وهذه المقدمة كانت أصلَ الإشكال عند كثير من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ومع ذلك فإن الوجود الذهني للزمان لا ينفي خلقَ الله سبحانه وتعالى له؛ لأن الله سبحانه وتعالى هو خالق الذهن وأفعاله وحركاته، كما أنه سبحانه وتعالى هو خالق الأجسام والحركات التي بها يتقدّر الزمان، وذلك على نقيض الفكر المثالي الذي يرى أن الزمان مخلوقاً خارج الذهن، أي: أنه هو الشيء الموضوعي الذي يسير مستمراً باستقلال

(١) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج ٢: ص ٢٨٨.

عن الحركة والذهن، وكذلك على النقيض من الفكر الواقعي الذي مُفاده أن نسيج الزمكان لا بد وأن يكون خارج الذهن^(١).

وأصل التفريق بين الوجود الخارجي والوجود الذهني هو من أصول أهل السنة والجماعة؛ لأن الغلط والخلط أفضى إلى كثير من الأخطاء العقدية التي وقع فيها الفلاسفة قديماً وحديثاً. وإذا اجتمع الحس والعقل كاجتماع البصر والعقل أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيه أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق، فهذا هو اعتبار العقل وقياسه، وإذا انفرد الإحساس الباطن أو الظاهر أدرك وجود الموجود المعين، وإذا انفرد المعقول المجرد علم الكليات المقدرة فيه، التي قد يكون لها وجود في الخارج، وقد لا يكون، ولا يعلم وجود أعيانها وعدم وجود أعيانها إلا بإحساس باطن أو ظاهر^(٢).

ولولا العلم بما يُدرك بالحواس لَمَا صح أن يعلم الإنسان جميع الأمور، لكنه لا يعني أنها مستغنية عن علوم العقل، بل هو أصل لها، ويجب على هذا أن يكون العقل قاضياً على صحة العلم بالمدرّكات؛ لأن به تُعلم صحتها، ولولاها لَمَا عُلم. وبهذا القاعدة يكون المنهج القرآني مخالفاً للاتجاه العقلاني المغالي بالتجريد العقلي، وكذلك الاتجاه الواقعي المغالي بالإطار الحسي.

إن الوجود في المنهج الديني في الاسلام ينقسم إلى عالمين:

١ - عالم الشهادة: وهو عالم الطبيعة المتمثل بالإنسان وما يحيط به من مخلوقات.

٢ - عالم الغيب وهو عالم ما وراء الطبيعة.

(١) النجار، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، ص ١٣.

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٩: ص ٧١-٧٢.

وهما عالمان ذوا وجود موضوعي مستقل عن الفكر الإنساني، وصلة الإنسان بهذين العالمين هو أساس معرفته. وفيما يتعلق بعالم الشهادة: يكون الانطلاق من الإدراكات الحسية للوصول عن طريق العقل إلى المعرفة التعميمية التنبؤية لينتفع بها في مجال المادة والحياة. ومنهجها فيما يتعلق بعالم الغيب الانطلاق أيضاً من الإدراكات الحسية؛ ليتجاوز -عن طريق المبادئ الفطرية في العقل الإطار المادي المحدود إلى العالم الغيبي؛ حتى يتمكن من المعرفة العلمية بالقضايا الكبرى كوجود الزمان المطلق.

وبناء على ذلك المنهج، يقال: إن إحساسنا بالشيء أو عدمه، لا ينفي أو يُثبت قابلية الشيء للحس؛ فإن الجنة يقين بالخبر الصادق، ولكن إحساسنا بالجنة ورؤيتها لها والمشي في أركانها ممتنع علينا في الحياة الدنيا، ولكنها موجودة يقيناً، وإن لم تكن محسوسة لنا آنياً؛ ولذلك يجب التفريق بين كون الشيء محسوساً في نفسه وبين إحساسنا به^(١).

المطلب الثالث: نقد إشكالية المطلق والنسبي في فهم الزمان:

إن خطأ الفلاسفة في فهم الزمان كامناً في المقارنة بين طبيعتين مختلفتين تمام الاختلاف، ولا يصح أن نطبق مقاييس الحس والعقل على ما يفوق طبيعتيهما، فالزمان مقياس عقلي للحركة قبلاً وبعداً، وضعها الإنسان في إطار الماضي والحاضر والمستقبل ليستوعبها، وهذا المقياس نسبي إذا طبق على الحركة كالعدد بالنسبة للمعدود، لكنه بجنسه مطلق أزلي قديم؛ إذ إنه مستقل عنه، والمعدود يكون متناهيًا، بينما العدد يمكن تتابعه إلى ما لا نهاية^(٢).

(١) النجار، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، ص ٧٧.

(٢) محمد بابا عمي، مفهوم الزمن في القرآن الكريم، (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٣) ص ٢٩٠-٣٠٤.

وهكذا قُلَّ عن الزمان المطلق والنسبي؛ فلا يمكن تبديل الواحد بالآخر أو مقابلتهم، ولقد أشار الاسلام إلى الزمان النسبي، والزمان بجنسه المطلق، وفرَّق بينهما، وإن كان غالبية فلاسفة عصر الحداثة وما بعدها قد فسروا الزمان بالمطلق سواء أكان ديمومة أم تتابعاً أم الوعي أو غير ذلك؛ فقد توهموا في ذلك، وخلطوا بين جنس الزمان والمعين من الزمان، وهذا راجع إلى أصلهم الفاسد في الوجود الذهني والوجود الخارجي؛ فلا يشك عاقل أن الزمان موجود داخلَ الذهن لا خارجه، وهذا لا ينفي كون الزمان مخلوقاً، إلا أن جنس الزمان القديم (مطلق)، هو مقدار جنس الحركة، والزمان المعين هو مقدار الحركة المعينة، وهذا التفريق مما يزول به الإشكال. والزمان الذي يعرفه الإنسان ويستطيع إدراكه هو الزمان النسبي، أما المطلق فلا يمكن للإنسان إدراكه فهو من الغيبيات. وليس عند الإنسان علم مطلق، ولا يستطيع أن يحيط بالمطلق. ويأتي غلط الإنسان أنه يقيس العالم قبل هذه النسبة بالعالم المنسوب؛ ففرق بين ما قبل خلق السموات والأرض، وما بعد خلقهما من جهة الزمان؛ فبعد خلقهما صار الزمان منسوباً إلى علامات حدوثه بما في داخل السموات والأرض، مثل الشمس والقمر والأرض، وما قبل ذلك؛ فلا ننسبه إلى الزمان الأرضي، وغاية ما عند الإنسان من علم فهو منسوب إلى الأشياء حوله، والرب سبحانه منزّه بأفعاله أن يكون مقيداً بزمان هو عندنا زمان نسبي محدود.

إذن منشأ غلط هؤلاء الفلاسفة من جهتين:

- ١- النظر إلى أن هذا العالم هو الذي خُلِقَ فقط، وليس قبله عوالم.
 - ٢- ومن جهة أن الزمان محدود بابتداء هذا العالم.
- وهذه المقادير نسبية، يختلف تقدير الله - عز وجل - لها عما نعرفه من زماننا ونعدّه. وشاهد ذلك أصحاب الكهف لبثوا في كهفهم ثلاث مئة

سنين وازدادوا تسعاً، لكنهم عندما تساءلوا بعد أن استيقظوا: كم لبثتم؟ قال قائل منهم: لبثنا يوماً أو بعضَ يوم.

يقول ابن تيمية -رحمه الله-: "إذا كان الله قد خلق السموات والأرض في ستة أيام؛ كانت الشمس والقمر، والليل والنهار مخلوقة كائنة بعد أن لم تكن، وإن كان بعد قيام القيامة انشقاق السموات وتكوين الشمس، وخسوف القمر، وتناثر الكواكب تكون حركاتٍ أخرى، ولها زمان آخر وفي الجنة يوم الجمعة يوم المزيد، فهناك أيام معروفة بأمر أخرى جعلها الله في الجنة غير الشمس والقمر"^(١). ومعنى هذا: أن الجنة ليست فيها غداةً ولا عشيّةً، ولكن المعنى: في مقادير هذه الأوقات^(٢). فلفظ: "تدرك" ولفظ: "سابق" ألفاظ زمن، أي: إدراك السابق واللاحق، فالزمان عندنا منسوب ومضاف وليس بمطلق، ونهاية الزمن النسبي عند الإنسان يكون بالموت، فهناك غطاء انفتح بالموت، وهو الزمن النسبي، ويكون بعده الزمن المطلق الغيبي. فالقاعدة التي يُفصل بها ما حصل من الخلط في مفهوم الزمان هي قاعدة النسبي والمطلق، فإذا فُهمت؛ انجلى الإشكال وزال.

المطلب الرابع: نقد إشكالية الخلط بين الواحد بالانوع والواحد بالعين في فهم الزمان:

اشتبه على الفلاسفة في القديم والحديث ماهية الزمان من حيث إنه واحد بالانوع، أو واحد بالعين، ولم يفرقوا بينهما، فرأوا الزمان واحداً، تارة هو عند بعضهم واحداً بالانوع، كما هو عند كانط شرطاً قبلي مشترك بين جميع العقول البشرية، أو أنه ديمومة عامة لجميع الكائنات، أو سلسلة من الحوادث بحسب باشلار، أو باعتبار الزمان يتمثل بالوعي البشري، كما هو

(١) ابن تيمية، الصفدية، ج٢: ص١٣٧.

(٢) النحاس، معاني القرآن، ص٤: ج٣٤٣.

عند هوسرل، وهذه المفاهيم للزمان تصنيف للزمان بكونه واحد بالنوع، وهناك من الفلاسفة من يفسره كواحد بالعين كهيدغر، الذي يفسره بكونه طريقة يختبر بها الإنسان وجوده عبر الحاضر والماضي والمستقبل وكذلك سارتر القائل بأن الزمان هو الوعي الذي يدرك نفسه؛ إذ الوعي يتشكل منفردًا في وعي كل فرد. وهذا الاشتباه والخلط مرده إلى عدم التمييز في مفهوم الزمان، وأنه يقع واحدًا بالنوع، ويكون أيضًا واحدًا بالعين، والواحد بالعين لا يتصور فيه الاشتراك، بخلاف الواحد بالنوع؛ فإنه يُتصور فيه الاشتراك؛ فالزمان المطلق واحد بالنوع، وهو اسم مطلق، ومعناه كلي، والواحد بالنوع ليس إلا موجودًا ذهنيًا لا وجود له في الخارج، ولو أنهم ميّزوا ما اشتبه عليهم الأمر، والقاعدة في هذا: أنه لا يلزم من حدوث كل فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع، وكل فرد من المستقبلات المنقضية فإن، وليس النوع فانيًا^(١).

وقس على هذا مسألة الزمان؛ فالزمان المقدر بحركة معينة المعروف بمرور الليل والنهار والمرتبطة بحركة الشمس ومنازل القمر والمتعلق بحركة الأجسام؛ فهو خاص بهذا العالم، أما الزمان المطلق وهو مقدار الحركة المطلقة، وليس مقدار حركة معينة، وقد كان قبل أن يخلق الله السموات والأرض والشمس والقمر، وبعد أن يُقيم الله القيامة فتذهب الشمس والقمر تكون في الجنة حركات وأزمنة ولا بد هنا من التنبيه على أمرين:

أولاً: الزمن المعين المقدر بحركة جسم مخلوق، هو زمن مخلوق في أذهان المخلوقات، وغير مخلوق في علم الله سبحانه وتعالى؛ لأن تجدد علمه سبحانه وتعالى من أفعاله، وأفعال الرب غير مخلوقة، فإن كل مخلوق حادث، وليس كل حادث مخلوقًا؛ فإن آحاد أفعاله سبحانه وتعالى حادثة وليست مخلوقة.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١: ص ٤٢٥-٤٢٧.

ثانيًا: جنس الزمان سواء كانت أعيانه مقدرة بحركة جسم مخلوق أو حركة الله سبحانه وتعالى فهو مخلوق في أذهان المخلوقات، وغير مخلوق في علم الله سبحانه وتعالى؛ لذلك فإن إطلاق القول بأن الزمان أو جنسه غير مخلوق ليس دقيقًا في واقع الأمر، ولا بد من التفصيل؛ فالزمان قديم باعتبار وحادث باعتبار آخر، وكذلك هو مخلوق باعتبار وغير مخلوق باعتبار آخر، وكل هذا يرجع إلى كونه ذهنيًا اعتباريًا ليس موجودًا في الخارج^(١).

المطلب الخامس: نقد إشكالية الوجود والمعدوم (شيئية المعدوم) في فهم الزمان:

إن مقولة شيئية المعدوم لا تعدو أن تكون فكرة ذهنية لا وجود لها في الخارج، وأساس الاشتباه الذي دخل على من ظن من الفلاسفة بأن الزمن معدوم وأنه شيء، هو أنهم رأوا أن المعدوم يسمى ويوصف؛ فظنوا أنه ثابت، وله أحكام الموجودات، يقول ابن تيمية: "ومن الناس من يقول: المعدوم شيء ثابت في الخارج وليس بمخلوق، بل ثبوته قديم، وآخرون يقولون: الماهيات غير مجعولة، وهؤلاء اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فأخرجوا بعض مخلوقاته عن أن تكون مخلوقة له - كما هو حال الفلاسفة، وتحقيق الأمر: أن كل ما يقدر؛ فإما أن يكون ثابتًا في الأعيان والموجود الخارج، أو في العلم والوجود الذهني، وهو سبحانه خالق هذا ومعلم هذا؛ فلا يخرج شيء أصلاً عن تخليقه وتعليمه"^(٢).

(١) النجار، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، ص ١٨٥ بتصرف.

(٢) ابن تيمية، تفسير آيات أشكلت، تحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٢) ج ١: ص ٤٣٤-٤٣٥.

فالشئ وإن ذكر وسُمي وأُخبر عنه فهو أمر موصوف في حيز الإطار الذهني، ولا يمكن الحكم بثبوته إلا إذا خُلِق ووُجد، وينبغي أن يُفَرَّق بين ثبوت الشئ ووجوده في نفسه، وبين ثبوته ووجوده في العلم؛ فإن ذاك هو الوجود العيني الخارجي الحقيقي، وأما هذا فيقال له: الوجود الذهني والعملي، وما من شئ إلا له هذان الثبوتان؛ فالعلم يعبر عنه باللفظ، ويكتب اللفظ بالخط، فيصير لكل شئ أربع مراتب: وجود في الأعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، ووجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي^(١). ثم يقال: إن العدم صفة نفى؛ فينتقي الموصوف به، وإن كان المعدوم مساوياً للنفي وأخص منه؛ لم يكن ثابتاً، وإن كان أعم منه؛ لم يكن نفياً صرفاً، وإلا لَمَا بقي فرق بين العام والخاص، بل ثابتاً، وهو صادق على النفي؛ فيلزم ثبوته وهو المحال^(٢).

قال الآمدي: "الذوات الثابتة في العدم ممكنة لذواتها، وكل ممكن محدث، فالماهيات المفروضة محدثة، مسبقة بالعدم الصرف"^(٣)

وفي تقرير ما سبق جاء القرآن الكريم ليؤكد أن المعدوم ليس بشئ، يقول تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُمْ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، ويقول أيضاً: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٦٧]؛ فذكرنا -عليه السلام- قبل وجوده لم يك شيئاً، يعني: أن المعدوم ليس بشئ.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، ج ٢: ص ١٥٨.

(٢) ابن الوزير، العواصم والقواصم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢) ج ٥: ص ٥٦-٥٧.

(٣) الآمدي، أباكار الأفكار، تحقيق: أحمد المهدي، (دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة ٢٠٠٤) ج ٣: ص ٣٩٢.

قال البيضاوي: "بل كنت معدومًا صرفًا، وفيه دليل على أن المعدوم ليس بشيء".^(١)

قال النسفي: "المعدوم ليس بشيء"^(٢).

فالمعدوم لا يرفع العدم عن نفسه، فضلاً عن أن يهبه لغيره؛ فهو كالميت لا يملك لأمر نفسه شيئاً، فالعدم المحض لا يُعَلَّل ولا يعلَّل به^(٣)، ولا يكون له فاعل؛ لأن تأثير الفاعل إنما هو في أمر وجودي؛ فإن العدم ليس بشيء أصلاً، وما ليس بشيء لا يقال: إنه مفعول لفاعل؛ فلا يقال: إنه من الله، إنما يحتاج إلى الفاعل الأمور الوجودية؛ ولهذا من قول المسلمين كلهم: "ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن"؛ فكل كائن فبمشيئته كان، وما لم يكن فلعدم مشيئته^(٤).

(١) البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، (دار إحياء

التراث العربي، بيروت ١٩٩٧). ج ٤: ص ٦.

(١١٩) النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، (دار الكلم

الطيب، بيروت، ١٩٩٨). ج ٢: ص ٣٢٨.

(١٢٠) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج ٣: ص ١٥٣.

(٤) ابن القيم، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ص ١٠١.

الخاتمة: تشتمل علي أبرز النتائج والتوصيات :

أولا : النتائج :

- ١ - توغل جذور مشكلة الزمان منذ الفلسفة اليونانية، وامتدادها إلى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دلالةً على عمق المشكلة، وخطورتها، وحضورها، ولزوم معالجتها من جذورها وأسسها الفلسفية، وقد جاءت المعالجة والنقد بآيات العقيدة في القرآن الكريم المتضمنة للدلالة العقلية، الكاشفة لحقيقة الزمان الغيبية.
- ٢ - إشكالات فهم الزمان في الفلسفة الغربية يتقاطع مع أسس وأصول فلسفية وكلامية قديمة، منها الكلي والجزئي، والنسبي والمطلق، والموجود والمعدوم؛ مما يدل على تحقق التأثير والتأثر، واستنباط ذلك والوقوف عليه لم يكن بالأمر الهين؛ إذ ربط القديم بالحديث والمعاصر يُعَوِّزُهُ القراءة مرات ومراتٍ، وإعمالُ الفكر في المقارنة والتحليل؛ مما نرجو أن نكون قد وفَّقنا له بهذا البحث.
- ٣ - المذاهب الفكرية الغربية -على تعدد اتجاهاتها- قد أمسكت بطرق المعرفة، وتشبَّثت به دون طرفٍ، فمن مستمسك بالوجود الذهني، ومنهم المستمسك بالوجود الخارجي، ومنهم من لا يؤمن إلا بالحدس؛ فوقعوا بهزيمة معرفية، آلت إلى تناقضهم ونقض بعضهم لبعض.
- ٤ - مفهوم الزمان في الطرح الفلسفي الغربي مُولَع -في غالبه- بفكرة الزمان الكلي، وبالمطلقات، والمقدَّرات، والحدسيات غير الموصولة بالواقع، ولا شك أن ذلك يرجع إلى محاولة هؤلاء الفلاسفة مدافعة العقيدة النصرانية عند بعضهم، أو محاولة التوفيق عند بعضهم الآخر.

٥ - من مفارقات الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة في مفهوم الزمان افتراضه ثابتًا وموجودًا، إلا أنه غير مُدرَك ولا محسوس، وفي المقابل ينكرون الغيبيات، وكون العالم محدثًا مدبرًا من خالق.

٦ - رغم تعدد مفاهيم الزمان في الفلسفة الغربية، وتنوع معتقد الفلاسفة في قُربهم وبُعدهم من فكرة الإيمان بالإله، إلا أن لازم ما ذهبوا إليه في مشكلة الزمان ينتهي إلى الإلحاد؛ إذ إن محصلته قِدَمُ الزمان وقِدَمُ العالم.

٧ - ضبط العلاقة بين علم الغيب والشهادة كفيلاً باستقامة المنهج المعرفي، ودقة نتائجه، وهو الأمر الذي يدركه كل من تدبر القرآن الكريم في تقريره لماهية الزمان.

التوصيات:

١ - إعادة قراءة المفاهيم المتعلقة بالزمان في الفلسفة الغربية المعاصرة من خلال عدة عمليات نقدية يراعي التحولات المعرفية التي طرأت على الفكر الغربي بعد الحداثة.

٢ - تشجيع الدراسات المقارنة لهذه المسائل الفلسفية بين التصورات الغربية والتصورات الإسلامية، بهدف إبراز الفروق الجوهرية في البنية المفاهيمية والوظيفية للزمان عند كلٍ من التصورين.

٣ - توسيع نطاق البحث ليشمل التطبيقات العملية لمسألة فهم الزمان، خاصة في مجالات الحياة المختلفة، خاصة مع دخول الذكاء الاصطناعي الى العالم المعاصر.

٤ - دعوة الباحثين إلى دراسة تأثير النظريات الزمنية المعاصرة على الهوية الإنسانية، خصوصًا في ظل تقارب الزمان الذي نشهده في الزمن المعاصر.

- ٥ - الاهتمام بتحليل مناهج دراسة الخطاب الفلسفي المعاصر لمسألة الزمان من خلال أدوات التحليل والنقد، لفهم كيف جرى تشكيل نظريات الفلسفة المعاصرة في فهم الزمان.
- ٦ - العمل على إدخال دراسات الزمان في المناهج التعليمية الفلسفية في الجامعات، لما له من أهمية في فهم التحولات الفكرية الكبرى في الفلسفة المعاصرة.
- ٧ - ضرورة مراجعة المفاهيم الزمنية في الفلسفة القديمة لمعرفة الأسس والقواعد التي انطلقت منها الفلسفة المعاصرة، لما لها من تأثير كبير على تشكيل الوعي الغربي المعاصر في فهم مسألة الزمان.
- ٨ - التركيز على البعد الأخلاقي لفهم مسألة الزمان، خاصة في ظل التحديات المعاصرة مثل الاستهلاك المفرط للوقت، وضياح الأوقات في ما لا أهمية له.
- ٩ - اقتراح إنشاء مراكز بحثية متخصصة في فلسفة الزمان، لدراسة وتحليل التحولات الزمنية في الفكر والمجتمع، وتقديم رؤى مستقبلية حول إدارة الزمن في العصر الحديث.

المصادر والمراجع

المراجع العربية:

- ١ - ابن تيمية، أحمد بن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: سليمان الغصن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ٢٠٠٥.
- ٢ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، تحقيق: عبد الصمد الكتبي، ط١، مؤسسة الريان، بيروت، ٢٠٠٥.
- ٣ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط١، دار الهدى، بيروت، ٢٠٠٠.
- ٤ - ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تفسير آيات أشكلت، تحقيق: عبد العزيز الخليفة، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٦.
- ٥ - ابن تيمية، شرح حديث النزول، ط٥، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٧٧.
- ٦ - ابن حزم، محمد علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
- ٧ - فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- ٨ - ابن القيم، محمد بن أبي بكر، طريق الهجرتين وباب السعادتين، ط٢، الدار السلفية، مصر، ١٩٧٤.
- ٩ - ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨.
- ١٠ - ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط٢، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

- ١١ - ابن الوزير، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ١٩٩٤،
- ١٢ - أرسطو، طالس، السماع الطبيعي، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب، ١٩٩٨،
- ١٣ - أفلاطون، أرسطوكليس، الطيماس، تحقيق: ألبيير ريفو، ترجمة فؤاد جرجي، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠١٤،
- ١٤ - الأمدي، علي بن محمد، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: أحمد المهدي، ط٢، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٤،
- ١٥ - بابا عمي، محمد، مفهوم الزمن في القرآن الكريم، ط٢، دار القلم، بيروت، ٢٠٠٨،
- ١٦ - باشلار، غاستون، جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط٣، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٢،
- ١٧ - باشلار، غاستون، حدس اللحظة، ترجمة: حنا عزوز، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، ١٩٨٦،
- ١٨ - بدوي، عبد الرحمن، الزمن الوجودي، ط٣، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣،
- ١٩ - بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩،
- ٢٠ - برغسون، هنري، التطور الخلاق، ترجمة: محمد محمود قاسم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٦،
- ٢١ - بومسهولي، عبد العزيز، أوان الفلسفة في سؤال الفلسفة الآن وفلسفة الزمان، ط١، منشورات الربيع، مصر، ٢٠٢٤،

- ٢٢ - البستاني، بطرس، قاموس محيط المحيط، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٧،
- ٢٣ - البضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، ط٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٩٧،
- ٢٤ - التفنازاني، سعد الدين، تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، دار السعادة، القاهرة، ٢٠٠٦،
- ٢٥ - التوحيدى، أبو حيان، الهوامل والشوامل، ط١، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٥١،
- ٢٦ - الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط١، (دار الكتاب العربي، بيروت) د.ت.
- ٢٧ - الحمد، محمد إبراهيم، مصطلحات في كتب العقائد، ط١، دار ابن خزيمة، الرياض، ٢٠٠٦،
- ٢٨ - الخولي، يمنى طريف، الزمان في الفلسفة والعلم، مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٢،
- ٢٩ - ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.
- ٣٠ - ريكور، بول، الزمان والسرد، ترجمة: فلاح رحيم، ط٢، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ٢٠٠٦،
- ٣١ - الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠،
- ٣٢ - الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأبناء الكويت، ٢٠٠١،
- ٣٣ - الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط٣، دار الكتاب العربية، بيروت، ١٩٧٦،

- ٣٤ - الزبيدي، عبد الرحمن بن زيد، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ط١، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠١٣.
- ٣٥ - السمعاني، منصور بن محمد، تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، ط٤، دار الوطن، الرياض، ١٩٩٧.
- ٣٦ - السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، معجم مقاليد العلوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، ط١، مكتبة الآداب، ٢٠٠٤.
- ٣٧ - ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم، ط١، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٣٨ - ستيس، وولتر، فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة: إمام عبد الفتاح، ط٣، دار التنوير للطباعة، ٢٠٠٧.
- ٣٩ - الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
- ٤٠ - الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل، مطابع الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨.
- ٤١ - الشهرستاني، محمد عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام تحقيق: الفرد جيوم، مكتبة زهران، القاهرة، (د.ت).
- ٤٢ - الضوي، محمد، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، ١٩٩٩.
- ٤٣ - الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط١، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة.
- ٤٤ - الطريطر، حميد، قضية الزمن من خلال القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، جامعة الزيتونة، تونس، ١٩٨٨.

- ٤٥ - عبد السلام جعفر، صفاء، محاولة جديدة لقراءة فريدريك نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٩،
- ٤٦ - فال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٧،
- ٤٧ - فتحي عبد الله، محمد، دراسات في الفلسفة اليونانية، ط١، دار الحضارة، مصر، ٢٠٢٠،
- ٤٨ - الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، ٢٠١٠،
- ٤٩ - القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط٢، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤،
- ٥٠ - الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٨،
- ٥١ - كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبه، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٨،
- ٥٢ - كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٦،
- ٥٣ - لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط١، منشورات عويدات، باريس، ١٩٩٦،
- ٥٤ - لايبنتز، جو تفريد، المونادولوجيا، ترجمة: ألبير نصري نادر، ط١، المنظمة العربية، بيروت، ٢٠٠١،
- ٥٥ - المطليبي، مالك يوسف، الزمن واللغة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٨٩٦،

- ٥٦ - محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- ٥٧ - مطر، أميرة حلمي، تاريخ الفلسفة اليونانية وتاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨
- ٥٨ - ميرلوبونتي، موريس، ظواهرية الإدراك، ترجمة: فؤاد شاهين، ط١، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٨
- ٥٩ - النجار، أحمد عصام، نظرية الزمان والمكان عند ابن تيمية، ط١، تبصير التراث، مصر، ٢٠٢٢
- ٦٠ - النحاس، أحمد بن محمد، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٩٨٨
- ٦١ - النسفي، عبد الله بن أحمد، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف بديوي، ط١، دار الكلم الطيب، بيروت، ١٩٩٨
- ٦٢ - نخبة من اللغويين، المعجم الوسيط، ط٤، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ٢٠٠٤
- ٦٣ - نصار، عصمت، مراجعات فلسفية في الفكر العربي الحديث، ط١، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.
- ٦٤ - نيقولا، جريمالدي، الزمن مجال الحرية في فلسفة ديكرت، العدد ٥٦، كرسي اليونيسكو للفلسفات، الزقازيق، ٢٠١٧
- ٦٥ - هايدغر، مارتن، الكينونة والزمان، ترجمة: فتحي المسكيني، ط١، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ٢٠١٢
- ٦٦ - هايدغر، مارتن، في الشيء الذي يخص التفكير، ترجمة: وعد الرحية، ط١، دار التكوين، دمشق، ٢٠١٨
- ٦٧ - هوسرل، إدموند، دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ترجمة: لطفي خير الله، ط٢، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩

- ٦٨ - هوكنج ونبروز، ستيفن وروجر، طبيعة الزمان والمكان، ترجمة: سفانة الباهي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢١.
- ٦٩ - هيجل، جورج، العقل في التاريخ، ترجمة: عبد الفتاح إمام، ط٣، دار التنوير للطباعة، بيروت، ٢٠٠١.

المراجع الأجنبية:

- 1 - Brix, J.H. Encyclopedia of Time: Science, Philosophy, The ology and Culture, vol. 11, SAGE Publication, Inc. California. 2009.
- 2 - Kier, Kegaards. The concept of Dread, Trans: Howardv. Hong: Indiana University Prees, 1970.
- 3 - Newton, Issac. mathematical principles of natural philosophy, The clerk's office, the southern district court, New York, 1846.
- 4 - Stambaugh, J. The problem of time in nietzsche. Lewisburg Pa., London: Bucknell University Press; Associated University Presses 1987.
- 5 - Stillman, Peter G. (ed.) .Hegel's Philosophy of Spirit. State University of New York Press 1986.
- 6 - Wyschogrod, M. Kierkegaard and Heidegger: The ontology of existence. New York: Humanities Press 1969 .

Journals:

- 1 - Karaca, Ç. (2023) 'Spinoza ve Zamanın Gerçekliği', Felsefe Arkivi / Archives of Philosophy, 59, pp. 20-32. doi:10.26650/arcp.1356981
- 2 - The Unreality of Time: J. Ellis McTaggart Source: Mind, New Series, Vol. 17, No. 68 (Oct. 1908), pp. 457-474 Published by: Oxford University Press on behalf of the

