# إشكالية الزمان في الفكر الشرقي القديم
## "الفلسفة الهندية نموذجًا"

**د. عزيزة عبد المنعم صبحي**
أستاذ الفلسفة اليونانية المساعد
بقسم الفلسفة
كلية الآداب – جامعة الإسكندرية

**تمهيد:**

يُعد الزمان مفهومًا فلسفيًا مهمًا أثار جدلاً واسعًا منذ القدم وحتى يومنا هذا، تناولته العلوم المختلفة بالدراسة والتحليل، وأفردت له الفلسفات قديمًا وحديثًا بحثًا مطولاً ومعمقًا. وقد يبدو مفهوم الزمان للوهلة الأولى بسيطًا بديهيًا، وذلك لأننا نعيشه ونختبره لحظة بلحظة، ولكن – وكما يقول أوغسطين – ما أن نُسأل عنه ونحاول تفسيره ومعرفة طبيعته نكتشف أننا لا نعرف عن الإجابة شيئًا، وكل ما يقدم من محاولات لهذا هو من باب الاجتهاد والاستنباط العقلى.

لا يخضع الزمان . كما هو معروف . للإدراك الحسي، وإنما نستشعره من خلال آثاره ومن خلال التغير البادي في الكون وفي أنفسنا، ولقد قدمت الفلسفات القديمة رؤى مختلفة ومتعددة حول الزمان، ناقشت من خلالها مفاهيم عدة تتصل به، كالحركة والتغير والسببية، فضلاً عن البحث في طبيعته بين الموضوعية والذاتية، وغيرها من الموضوعات المهمة التي تدور في فلك الزمان، وهو ما سنتناوله بالبحث في تلك الدراسة.

أما **<u>إشكالية البحث:</u>** فتتمثلفي محاولةالإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة الآراء المطروحة علي الساحة الفكرية–العربية– والتى تزعم أنه ليس هناك فكر شرقي قديم قد تناول مفهوم الزمان بالدراسة والتحليل، وإنما كان هذا وقفًا علي الفلسفة اليونانية، فهل كان الأمر حقيقة على هذا النحو،أم كانت هناكنظرات فلسفية عميقة في الفكر الشرقي القديم حول هذا المفهوم ؟

لا أزعم أن تكون تلك الدراسة جامعة مانعة عن مفهوم الزمان في الفلسفات الهندية – بوصفها نموذجًا ممثلاً للفكر الشرقي – فهذا أمر جد عسير، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفات الهندية التي تمثل خضمًا هائلاً من الرؤى والمذاهب والمدارس التي تضرب بجذورها في عمق التاريخ وصولاً إلى العصر الحديث، هدف الدراسة إذن ليس حصرًا لهذه الرؤى، وإنما إلقاء الضوء على مفهوم الزمان وتحليله في الفلسفات الهندية المختلفة – وبصورة إجمالية – وذلك في سبيل التحقق من إشكالية البحث .

**<u>أما عن تساؤلات البحث فهى علي النحو التالي:</u>**

(١) هل قدمت الفلسفة الهندية دراسة معمقة عن الزمان، على شاكلة تلك التي قد نجدها في الفلسفة اليونانية أم أنها لم تتناول هذا المفهوم إلا في شكل شذرات ضحلة تخلو من الجدة والرصانة الفلسفية؟

(٢) ما الزمان؟ وكيف تصوره فلاسفة الهند قديمًا؟ وكيف يمكن إدراكه؟ وكيف ارتبط بميتافيزيقا الوجود في المدارس الفلسفية الهندية المختلفة؟

(٣) هل يمثل الزمان وجودًا موضوعيًا أم أنه مجرد تصور ذهني ذاتي؟ وهل اتفق فلاسفة الهند قديمًا حول مفهوم الزمان أم أنهم قدموا آراءً مختلفة وربما متناقضة في هذا؟

(٤) كيف تناولت كل من البوذية،السامخيا–يوجا، النيايا– فاشيسكا،الڤيدانتا، والچينية مفهوم الزمان؟ وما مفرداته، وكيف ارتبط لديها بالسببية والتغير والحركة ومفاهيم القبلية والبعدية والتزامن؟

(٥) ما مفهوم الزمان الدائري في الفكر الهندي، وكيف اختلف ذلك المفهوم عن مثيله في الفلسفة اليونانية، وما ملامح هذا الاختلاف؟

**<u>والمنهج المستخدم في هذه الدراسة</u>:** هو المنهج التحليلي النقدي، ويرجع اختياري لهذا المنهج إلى طبيعة موضوع الدراسة حيث يتطلب تحليلاً وافيًا لأفكار الزمان في المدارس الهندية المختلفة، خاصة في ظل ما يحيط بهذه الأفكار من صعوبة وجدة وتجريد. أما عن المنهج النقدي فجاء استخدامه لنقد بعض الأفكار، حيثكان ذلك النقد جزءًا من الجدل الثائر بين الاتجاهات الفلسفية المختلفة المتضمنة في تلك الدراسة.

ورغم أن المنهج التاريخي هو جزء من سياقنا الفكري ومعبرنا في فهم المذاهب الفلسفية فإنني هنا معنية بالمقام الأول بالفكرة محور الدراسة حيث أعرض لها بصورة رأسية لا أفقية، وانتقل معها عبر الرؤى الفلسفية المختلفة. كذلك يجب أن أنوه إلى أنني قد أبقيت على كثير من المصطلحات مثل الآتمان، الأنيكا،والجونات.... إلخ . بلغتها الأصلية (الهندية) وذلك بعد نقلها إلى حروف اللغة العربية، وذلك لأنه ليس هناك ترجمة دقيقة محددة عنها، فضلاً عن الأسماء التي حاولت اختزالها إلا للضرورة.

**أما عن محاور البحث فتأتي على النحو التالي:**

**أولاً: المحور الأول: الزمان وميتافيزيقا الوجود:**أعرض فيه لكيفية ارتباط الزمان والوجود، حيث أتناول رؤى مختلفة عبر الفلسفات الهندية، فهناك رأي . مثلاً . يذكر أن الزمان والوجود مظهران زائفان (البوذية والأدڤيدا–ڤيدانتا)، ورأي آخر يذكر أن الزمان يمثل مقولة من مقولات الوجود (الچينية)، ورأي ثالث يذهب إلى أن الزمان مقولة مشتقة وجدت بعد الموجودات جميعًا (السامخيا–يوجا)، ولقد جاءت تلك الآراء المختلفة . كما سنوضح . وفقًا لميتافيزيقا تلك المدارسوتفسيرها للوجود وأصله وماهيته.

**ثانيًا: المحور الثاني: الزمان بين الموضوعية والذاتية:**أوضح فيه كيف اختلفت المدارس الفلسفية الهندية في تناولها لمفهوم الزمان، فمنها من يؤكد حقيقته وموضوعيته، ومنها من يرفض تلك الحقيقة ويصفه . أي الزمان . بأنه ظاهرة فحسب أو خداع أوهمنا به العقل البشري.

**ثالثاً: المحور الثالث:مفردات الزمان،** ولقد آثرت لفظة مفردات رغم أن الترجمة الدقيقة للمصطلح تعني أقسام أو أجزاء ولكن ربما تضفي هاتان اللفظتان شيئًا من المادية على الزمان، وأعني بها هنا مفردات: الماضي والحاضر والمستقبل وكيف تم تناولها في المدارس الفلسفية الهندية.

**رابعاً:المحور الرابع : مفهوم الزمان الدائري** في الفكر الهندي وكيف تم تأويله خطأً، وأعرض لحقيقة وجوده في الفلسفات الهندية القديمة.

## أولاً: الزمان وميتافيزيقا الوجود:

جاء مفهوم الزمان وطبيعته في الفلسفات الهندية مرتبطًا ارتباطًا شديدًا بميتافيزيقا الوجود لديها وبالمفاهيم المرتبطة بهذا الوجود: كالجوهر والصيرورة والكون والفساد لذا كان من الضروري العرض لميتافيزيقا تلك المدارس الهندية الفلسفية للوقوف على كيفية هذا الارتباط وأثره في تصور مفهوم الزمان، وفي هذا أتناول ميتافيزيقا كل من:

أ- السامخيا يوجا، ب- النيايا فاشيسكا

ج- الأدفيدا فيدانتا والبوذية، د- الچينية. وذلك على النحو التالي:

### أ- السامخيا- يوجا(*):

لا يمكن أن نفهم مقولة الزمان عند السامخيا-يوجا إلا في ضوء فهمنا لفكرها الميتافيزيقي وتفسيرها لأصل الوجود في ظل مبدأ السببية الذي يفسر العلاقة بين مبدأي الوجود الرئيسيين. من المعروف أن السامخيا-يوجا قالت بهويتين أزليتين أبديتين وكل ما عداهما فهو زمني زائل، وهاتان الهويتان هما: البراكريتي والبوروشا، وسوف أعرض لهما باقتضاب . على النحو الذي أحاول من خلاله أن أرصد أثر هذه الأنطولوجيا في مفهوم الزمان عند السامخايا-يوجا.

**إن** البراكيتي . وفقًا للسامخيا . هي المبدأ الأول الذي يخرج عنه عالم الخبرة، وكل الموضوعات كامنة بداخله، ويخرج العالم وكل ما فيه من اختلافات وتنوع عنها، فالعالم هو حال التجلي mainfest للبراكيتي غير المتجلي unmanifest، وتتكون البراكريتي من چوناتثلاثة: الساتفا sattva والراجاس Rajas والتاماس Tamas، تمثل الساتفا الوجود الحقيقي المضيء،وعلى المستوى السيكولوجي تمثل السعادة والسكينة. أما الراجاس فيمثل كل ما هو فعال مرتبط بالأحاسيس وهو مسؤول عن الألم، و يمثل التاماس الظلام وهو مسؤول عن الجهل، وإنه وفقًا لسيادة الچونات ينشأ العالم في عملية التطور evolution(١).

---

(*) تُعد من أقدم المدارس الهندية البراهمانية، أسسها كل من كابيلا Kapila وباتنجالي Patangali، تتوافق المدرستان في رؤيتهما الأنطولوجية، وتختلفان اختلافًا طفيفًا في تناولها لمفهوم الزمان، وتقوم فلسفة السامخيا على ميتافيزيقا ثنائية سلمت بها اليوجا، لكن بينما تعد السامخيا فلسفة إلحادية atheistic، فإن اليوجا فلسفة مؤمنة theistic.

Cf Debika Saba(2009): *Samkhya-yoga*, art in, Encyclopedia of Time, ed. by, H. James Brix, Sage publication Inc., California, p. 664.

(1) Indria Mahlingam(1997): *Sankhya-yoga*, art in, companion Encyclopedia of Asian Philosophy, ed. By, Brain Carr & indria Mehalingam, Routledge, London, p. 162.

إن البراكريتي المتجلي محدودة في المكان والزمان والأثر، أما في حال اللاتجلي فهي مستقلة، أزلية، لا محدودة، ديناميكية، لا عاقلة، وتعد **البوروشا** وهي الهوية الثانية في ميتافيزيقا السامخيا تُعد نقيضًا للبراكريتي، وهي . أي البوروشا . الوعي، الروح المحض، هي أزلية أبدية، متحررة، غير فاعلة، تكمن فيما وراء الزمان والمكان، ولقد وضعت السامخيا قائمة بالتطورات التي تخرج عن البراكريتي، وتضع في مقدمتها: الماهات mahat (أي العظيم) وذلك على المستوى الكوني، أو البودهي Buddhi (العقل) على المستوى الفردي، ثم يتطور عن العقل الأهانكارا ahankāra أو الفردية، وعنها تخرج التطورات الأخرى وذلك وفقًا لسيادة أحد الچونات(١).

فإذا كانت السيادة للساتفا يخرج الماناس Manas أو العقل، وأعضاء الحس الخمسة (jňănendriya)وهي المسؤولة عن السمع والشم والتذوق والبصر. قوى الحس الخمس (karmendria) المسؤولة عن الحديث والحركة..... إلخ.أما التاماس أهانكارا فتخرج عنها عناصر لطيفة تمثل ماهية الصوت واللمس والتذوق والشم، وهي تنتج بدورها العناصر الخمسة الغليظة: الأثير، الهواء، النور، الماء، الأرض. وإن موضوعات الخبرة اليومية كالتلال مثلاً أو الحشرات والحيوانات، وكذلك الموجودات البشرية ما هي إلا نتاج لتجمعات مختلفة من تلك العناصر الغليظة mahãbkr(٢).

ويجب أولاً أن نشير إلى أن مبدأ السببية، وهو مبدأ جوهري في السامخيا–يوجا قد أدى إلى افتراض "البراكريتي" بوصفها مبدأً غير متجلٍوغير سببي، حيث وجدت في السامخيا نظريتان للسببية: الأولى منها تسمى ساتكاريافادا(satkăryavada) وتعني حرفيًا علة ما قبل الوجود والتي تفترض البراكريتي كمبدأ أول خرج عنه الوجود، والنظرية الثانية تسمى ساتكاريا باريناماڤادا(satkărya pariňamavada) وتعني التعديل الحقيقي لعلة ما قبل الوجود. ويعد الإنسان . في صورة الأهانكارا . واحدًا من التطورات العديدة التي انبثقت عن البراكريتي، مما يعني أن عالم الإنسان يُعد وجودًا حقيقيًا من الناحية الأنطولوجية، فضلاً عن ارتباطه بسلسلة من العلل والمعلول(٣).

---

(1)Ibid. p. 613.
(2) Ibid., p. 164.
(3) S. L. GAdsen: (1982)*Samkhya Causality theory & criterion of being (sat),* art in, Indian Philosophical quarterly, vol. X, No. 1, Oct.,Calcutta,India, p. 45.

هذا عن الوجود ونشأته ومقولاته وارتباطه بالسببية لكن كيف ارتبطت هذه الميتافيزيقا بمفهوم الزمان، خاصة وأنه –على النقيض من الچينية كما سنرى– لم يظهر في مقولات الوجودالرئيسة فى السامخيا–يوجا فأين الزمان إذن وكيف يستدل عليه وما طبيعته؟

نظرت السامخيا–يوجا إلى الزمان في ارتباطهبالصيرورة ولم تعرف أي مفهوم عنه– أي عن الزمان– بوصفه مستقلاً مفارقًا عن التغير،كذلك آمنت بمبدأ التغير المطلق ولا يمكن أن يشتق هذا المبدأ إلا من كينونة متغيرة، فضلاً عن أن مقولات العالماللامتجانسة –heterogeneous التي أشرنا إليها –تفترض حركة دائمة حتى في حال الانحلال الكوني، ومن ثم أُفترضت البراكريتي مبدأ لتلك الحركة، تلك البراكريتي التي تتضمن الچونات التي لا تظل ولو للحظة واحدة دون تعديل وتغير بسبب طبيعتها الديناميكية، وتشير الحركة الدائمة غير المنقطعة للبراكريتي إلى مبدأ التغير، وإن التغير ما هو – وفقًا للسامخيا يوجا –إلا الزمان[١].

ربما تكون مقولات الواقع (tattva)– المتمثلة في قائمة التطورات –في السامخيا أبدية، لكن ليس بالمعنى الحرفي المعروف للأبدية في الزمان، إنما بمعنى الأبدية فيما وراء الزمان، فالزمان ليس شيئًا مطلقًا أو مفارقاً لكنه كينونة مشتقة حيث خرج عن مقولة من مقولات السامخيا الدنيا وأعني المكان (Ãkásá)، لذا فالتطورات جميعها تقريبًا وجدت بلا زمان، ثم تعود في النهاية لتستغرق في البراكريتي، لكن انحلالها وتطورها حتى لا أبديتها ليس زمانيًا، فالزمان بعدى posterior لاحق لهم من حيث الأصل، وقبلي prior يسبقهم في الانحلال، ومن ثم فلا يجب أن تفهم أبدية التطورات أو عدم أبديتها بمصطلحات الزمان[٢].

يتضح مما سبق، ووفقًا لأنطولوجيا السامخيا–يوجا أنها لم تسلم بحقيقة وجوهرية الزمان وربما لهذا السبب لم يرد ذكر للزمان في قائمة تطورات العالم لكنها سلمت بثنائية البراكريتي والبوروشا وأن الزمان رابط لهما، وتفترض السامخيا أن النفس ترى الأشياء والظواهر داخل الزمان في العالم الزماني المؤقت، وذلك عندما تكون مرتبطة بالبراكريتي، ومن ثم فليس هناك واقع مطلق مستقل للزمان[٣]، وهو ما سنعرض له بإسهاب في سياق الحديث عن حقيقة الزمان ومفرداته (الثلاث) وكيف أثر مفهوم السامخيا–يوجا عن الچونات في تناولها لهذه الأفكار.

---

(1) Debika. Saba: *Samkhya-yoga*, art in, Encyclopedia of time, 664.
(2) Sanat Kumar Sen(1992*): Time in sănkhya-yoga,* art in, Time in Indian Philosophy, ed. by, Hari Shankar prased, sri satguru publications, Delhi, p 512.
(3) Harisatya Bhattacharya: *the theory of time in Jaina Philosophy*, art in, time in Indian Philosophy, p 531.

## ب- أنطولوجيا النيايا – فاشيسكا Nyaya-vaiśeṣika(*):

لم تقدم النيايا–فاشيسكا تصورًا ميتافيزيقيًا خالصًا عن الواقع كالذي قد نجده . مثلاً . في السامخيا يوجا أو البوذية، وإنما انطلقت في تفسير هذا الواقع من اهتمامها بمشكلات المعرفة المختلفة، وفي إطار تناولها لهذه المشكلات عرضت بعض المفاهيم التي تتصل بها كالإدراك الحسي، الاستدلال، ومفهومي الخطأ والجهل، وانتهت من هذا إلى تفسير للواقع يقوم على مقولات ثلاث هي: الجوهر والكيفية والعلاقة بينهما، كذلك انتهت إلى القول بميتافيزيقا تعددية عن الجواهر والموضوعات(١)، ولم يكن الزمان بعيدًا بحال من الأحوال عن تلك الآراء، بل جاء متوافقًا مع كثير من آرائها عن الواقع . وهو ما سنتبينه في حينه.

ولكن ما طبيعة الواقع في النيايا–فاشيسكا، وكيف ارتبط بمفهوم الزمان؟

يتكون الواقع . وفقًا للنيايا–فاشيسكا . من مقولات ثلاث– كما أشرنا– وهى تمثل مبدأ رئيسًا تقوم عليه كل فلسفتها.

وتعد تلك المقولات مختلفة متمايزة ومنفصلة، ولها وجود حقيقي وموضوعي، ويكون الجوهر وحده هوالقائم بذاته والذي تحمل عليه الكيفيات والسمات، وفي هذا، تنفرد النيايا–فاشيسكا برؤية تختلف عن بعض المدارس الهندية الأخرى، فالمدارس البوذية . على سبيل المثال . ترى في تلك المقولات جميعًا ظاهرة فحسب؛ لأن كل ما هو حقيقي هو حال لحظي من الوجود، كذلك تؤكد الأدفيدا قيدانتا حقيقة وموضوعية الجوهر في حين أن الكيفيات والسمات ظواهر خادعة أو ما يطلق عليه مسمى "مايا"، أما النيايا–فاشيسكا فتنظر إلى تلك المقولات بوصفها موضوعية ومترابطة ترابطًا داخليًا(٢).

---

(*) تختلف كل من النيايا والفاشيسكا من الناحية التاريخية، حيث إن لهما أصولاً مختلفة، ولقد تطورت المدرستان بصورة متمايزة وكانت لهما جوانب مختلفة من الاهتمامات، لكنهما اقتربا كثيرًا في الجوانب الفلسفية والمنهجية إلى الحد الذي نتج عنه إدراجهما في مذهب فلسفي واحد. وتمتد النيايا–فاشيسكا عبر فترة زمنية تقدر بحوالي أربعة وعشرين قرنًا من القرن الرابع قبل الميلاد تقريبًا حتى العصر الحديث. وضع جوتاما Gautama مبادئ النيايا في القرن الرابع ق.م في صورة سوترات، وكان معلقًا عليها، وكذلك Vatsyãyana (٤٠٠ بعد الميلاد) و Vacaspati (حوالي ٨٤٠ بعد الميلاد). أما سوترا الفاشيسكا فقد صاغها Kanãda في حوالي قرن سابق على جوتاما، ولقد تبعه مفكرون آخرون منهم śrīdhara (٩٠٠ بعد الميلاد).

Cf: S. R. Bhatt: *Nayaya-Vaiśeṣika*, art in,companion Encyclopedia of Asian Philosophy, p. 132.

(1) Ibid., p. 134.

(2) Ibid., p. 134.

إن الجواهر . وهي ما تعنينا في هذا لتضمنها لمفهوم الزمان . عند النيايا– فاشيسكا تسعة: التراب، الماء، النار، الهواء، الأثير، المكان، الزمان، النفس، والعقل. تشكل الخمسة الأولى منها العالم المادي، وتتكون الجواهر من ذرات، ولها صورتان من الوجود: أبدية متناهية الصغر (ذرية)، ولا أبدية ولا زمنية[١]. ومن حيث إنها مجموع عدد من الذرات، فإنها قابلة للفناء ولكن من المستحيل أن يغدو كل جزء فيها متمتعاً بهذه القابلية، ولابد أن تكون مكوناتها النهائية بسيطة، وإلا فإن الأشياء المركبة، بحسب الفاشيسكا لن يتم إنتاجها[٢].

ولقد أُنتقدت فكرة النيايا–فاشيسكا عن تصنيف الحقائق (الجواهر) إلى اثنين: تلك التي تفنى وتزول وتلك التي لا تفنى وإنما هي أبدية، حيث تم تفنيد الرأي الأول (فناء الجواهر وزوالها) انطلاقًا من كونها محلاً للكون والفساد، فليس هناك وسائل معرفية صحيحة يمكن أن تؤكد أن حقائق العالم بأسره هي موضوع للكون والفساد، بل أن قائمة النيايا–فاشيسكا الميتافيزيقية التعددية نفسها قد تضمنت عددًا من المقولات كالنفس والذرات والكالا (أي الزمان في ذاته) لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون محلاً للكون والفساد، فضلاً عن قول النيايا الفاشيسكا بأن كل ما يخضع للكون يجب أن يكون له علة مادية. أما الجوهر . كما هو معروف . فهو غير مركب، وبلا أجزاء، أبدي، ولا يمكن أن يكون موضوعاً للكون والفساد إلا إذا كانت له علة مادية، وهذا يتعذر قبوله أيضًا في حال الزمان، وتلك الفكرة هي ما استخدمتهاالنيايا فاشيسكا لاحقًا في عرضها لسمات الزمان الأنطولوجية[٣].

إذا كان الجوهر (الموضوع) ،إذن، خاضعاً للكون والفساد ومكوناً من أجزاء فهو لا أبدي زائل بطبيعة الحال، ومن ثم لا يمكن التسليم بالقضية الثانية لديها من أن الكل أبدي وتلك القضية أيضًا مردود عليها، وذلك لأنكون العناصر (الجواهر) مطلقة لا يستدعى بالضرورة أن تشاركها في هذه السمة الموضوعات التي تخرج عنها، فربما تكون تلك الموضوعات مختلفة تمامًا عن مكوناتها، فعلى سبيل المثال، قد تكون الموضوعات مدركة رغم أن مكوناتها . كالذرات مثلاً . غير مدركة[٤].

تؤمن النيايا فاشيسكا إذن بنشأة الوجود أو إيجاده، ويُعد الزمان مقولة هامة من مقولات الوجود الرئيسي، وهو أبدى، يسود العالم، ليس له سمات حسية كاللون . مثلاً . ولا يمكن أن

---

(1) S. R. Bhatt: Nyaya- Vaiśeṣika, op. cit., p. 135.

(٢) جون كولر: (١٩٩٥)الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ص ١٢٠– ١٢١.

(3) Anindita Niyogi Blaslev; A study of time in Indian Philosophy,, Motilal Banarsidass LTD, Delhi, India,p. 26.

(4) Ibid., p. 27.

يكون موضوعًا للإدراك الخارجي أو الداخلي، وذلك لأن العقل لا يعمل مستقلاً عن العضو الحسي، وإنما يمكن معرفته عن طريق الاستنباط ومن خلال أفكار القبلية ،البعدية ،التتابع، والتزامن التي تشير قطعًا للزمان. والتساؤل الذي يطرح بدوره هنا، إذا كان الزمان متحررًا من السمات والكيفيات، فهل تُعد مفرداته . أعني الماضي والحاضر والمستقبل . حقيقية؟[١] هذا ما سوف نناقشه في المحور الثالث من تلك الدراسة.

**ج- الأدڤيداڤيدانتا والبوذية:**

ارتبط مفهوم الزمان لدى الأدڤيداڤيدانتاAdvaita vedanta والبوذية . بنظريتهما عن الوجود، ولـمَّ الجمع هنا بينهما لأنهما يتشابهان في آرائهما عن الزمان وارتباطه بالوجود ويقدمان مفاهيم متماثلة في هذا، وذلك على النحو التالي ذكره.

الأدڤيدا ڤيدانتا تنظر إلى الوجود الحسي بوصفه متحركًا، متكثرًا، منقسمًا، مفعم بالتناقضات والصراع، والألم والمعاناة، يواجه فيه الإنسان حتمية الموت، وهو . أي الموت . الكاشف الحقيقي للضعف البشري وكل ما يمتلك الإنسان من قوة ومجد وثروة وتعلم تُعد عديمة القوة في مواجهة ذلك الموت، ويفشل الإنسان في مواجهته لأنه يفتقر الفهم الحقيقي لطبيعة عالم الظواهر[٢].

ما طبيعة عالم الظواهر إذن، وما المفاهيم التي قدمتها الأدڤيدا فيدانتا لفهم هذا العالم؟ وما صلة هذا كله بالزمان؟

ترى الأدڤيدا ڤيدانتا أن أي شيء يوجد في الزمان يكون . وفقًا لطبيعة الوجود ذاته . موضوعًا للتغير والفساد. ويكمن الجهل (avidyã) في الاعتقاد من ناحية، أن الإيجو–الأنا التجريبية– حقيقة مطلقة، ومن ناحية أخرى، أن إدراك الحقيقة والمعرفة يكون عن طريق الحواس، وينتهي الجهل بأن يماثل الإنسان بين الآتمان (الذات الفردية) والبراهمان (الذات المطلقة).

تخرج الكارما عنهذا الجهل وتمثل حال العبودية bondage، ومن خلال الولادات المتعددة تحصل الكارما على تواصل سيكو–أخلاقي، وتنتهي بإحراز المعرفة الحقة بالواقع المطلق والمماثلة بين الآتمان والبراهمان[٣].

---

(1) Debika Saba, *Hinduism,* art in, Encyclopedia of Time, p. 660.
(2) R. Puligandla*: time & history in the Indian Tradition*, art in, time in Indian philosophy, p. 410.
(3)Ibid., p. 411.

أما الحقيقة (المعرفة) فهي صنفان: ظاهرية وهي نتاج الحواس والعقل، وهي معرفة نسبية محدودة، أما الصنف الآخر فهو المعرفة الأسمى التي ليست نتاجًا للحس ولا للعقل وإنما للحدس والبصيرة وسبر أغوار الوجود، وتتسم تلك المعرفة بالوحدة وباليقين، وتحدث تحولاً تامًا لن يحرزها، وتحقق له السكينة ،الحكمة، والتحرر من العبودية. يطلق علي هذه الحال مسمى موكشا Mokṣa وإن من يحرزها يتحرر تمامًا حتى من وجوده كجزء من عالم الظواهر(١).

تلك هي المفاهيم الرئيسة في ميتافيزيقا الوجود في الأدڤيدا فيدانتا، وخلصت من خلالها إلى أن الإنسان يمكن أن يتغلب على المعاناة والألم الزماني بالمعرفة الأبدية اللازمانية، ومن ثم، فإن معرفة البراهمان تحرر الإنسان من قبضة الزمان، ولأن الزمان ماهية عالم الظواهر، وعالم الظواهر ليس له وجود موضوعي كذلك هي الحال بالنسبة للزمان(٢). وهو ما سنتحدث عنه بسياق الحديث عن الزمان بين الموضوعية والذاتية.

تتضح مماثلة الأدڤيدا ڤيدانتا بين الزمان والأبدية وذلك من خلال مماثلتها بين البراهمان والآتمان، وتلك هي القضية الجوهرية التي تمثل جوهر الأوبانيشاد(*) . ومن المعروف تأثر الأدڤيدا فيدانتا بها . ففي أوبانيشاد تشاندوجيا . على سبيل المثال . يقال إن (الجسم) البشري هو مدينة البراهمان، ذلك البراهمان الذي لا تدركه شيخوخة ولا موت، وإن الآتمان يقطن في البراهمان ومن ثم فهو خالد خالي من الخوف أيضًا.وتتضح تلك المماثلة أيضًا في الأوبانيشاد نفسه– فضلاًعما سبق–

في استخدام لفظة satyam بمعنى الحقيقة وهي تتكون من مقاطع ثلاثة: sat-Tî-yam:

(1) R. Puligandla: op. cit., p. 411.
(2) Ibid., p. 411.

(*) هي الأجزاء الختامية من الڤيدا veda، ومن ثم تسمى veda-anta أو نهاية الڤيدا، وهي تتضمن ماهية التعاليم الڤيدية وتُعد أساسًا للفلسفات والديانات اللاحقة في الهند، تصنف الأوبانيشاد بصورة عامة إلى ١٠٨ الرئيسة منها عشرة، وهي التي علق عليها شانكارا، وهي الأقدم والأكثر وثوقًا، ولا يمكن أن نحدد تاريخًا مؤكدًا لها، لكن المبكرة منها كتب قبل البوذية والباقي كتب بعد بوذا، أي حوالي القرن ٦ ق.م ولا نعرف سوى القليل عن حياة مفكري الأوبانيشاد، ولقد كتبت بأسماء أسطورية منها برجباتي Prajapati وآندرا Indra، أما أسماء المشاركين فيها: Maitreyĩ–Mahidãsa–Varuna.
Cf: Radhakrishnan: Indian Philosophy, vol. (1), George Allen & Unwin LTD, London, p. 141, 143.

ترمز sat إلى الأبدي، وترمز Tî إلى الفاني الزائل و yam إلى الصلة بينهما، أي أن هناك ارتباط بينهما وإن من يدرك ذلك يتماثل يومًا بعد آخر بالمقدس (البراهمان)[١]، وهو ما تم تأكيده أيضًا . أي التماثل بين الآتمان والبراهمان أو الأبدي والفاني في أوبانيشاد آيتاريا[٢].

أما **البوذية Buddhism**فقد نظرت إلى الواقع . على الأقل من جانبه الظاهري، بوصفه عملية لا تتوقف من السيلان الهرقليطي، ويتكون هذا الواقع المادي من التفاعل بين العناصر الأربعة، ذلك التفاعل الذى يحدث داخل المكان، أما الزمان فهو متضمن في مفهوم التدفق والسيلان، هذا عن الواقع المادي أما الواقع المطلق فيكمن فيما وراء الزمان (أي حال النيبانا nibbaṅa)[٣].

إن قول بوذا[*] بالسيلان الدائم والتدفق المستمر أدى فيما بعد إلى مفهوم اللحظية momentariness والحقيقة أن البوذية المبكرة لم تعتقد فى هذا المفهوم، لكنه كان نتاجًا للتطور المدرسي بعد بوذا، ذلك التطور الذى جاء بآراء ونظريات أكثر ميتافيزيقية، وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل عند مناقشة مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل في المدارس البوذية.

تنطلق البوذية في فهمها للوجود من نفس مقولات الڤيدانتا - رغم الاختلاف بينهما - حيث يعد مفهوم المعاناة أيضًا من التعاليم الأساسية للبوذية فالوجود البشري مفعم بتلك المعاناة، ولقد تحدث بوذا عن أسبابها وسبل القضاء عليها والمتمثل في إتباع الطريق النبيل

---

(1)Khandogya-upanishad, 8. 1, 3 in the upanishads, part 1, Trans. By, Max Muller, Dover Publication Inc, New York,p. 127: 130

(2) Aaiatreya Upanishad, 4. 1- 4, 1, 6, in the upanishads, op. cit., p. 237, 245.

(3) Karel Werner: *Non orthodox Indian Philosophies*, art in,companion Encyclopedia of Asian Philosophy, p. 125.

(*) ولد سدهارثا چوتاما Siddhartha Gautama في نيبال، حاول والده أن يثنيه بشتى الطرق عن حياة الزهد، لكنه في التاسعة والعشرين من عمره فر من حياة الترف وقام برحلة للبحث عن حقيقة الواقع، وفي سن الخمس والثلاثين استغرق في تأمل عميق تحت شجرة البو، حتى حدثت له الاستنارة، فأطلق عليه المستنير (Enlightened one) ثم قضى الخمس والأربعين عامًا المتبقية من حياته متنقلاً من مكان إلى آخر، يدعو إلى مبادئ البوذية، وتوفى في عمر الثمانين، وكان معروفًا باسم الساكياموني Sakyamuni أو الشاكياموني Shakyamuni (أي حكيم مملكة شاكيا)، قدمت المخطوطات الأولى عن البوذية في التربيتاكا Tripitaka (السلات الثلاث) وكتبت بالبالية، وجمعت شفاهة بعد حوالي ٤٠٠ عام من موت چوتاما.

Cf. Debika Saba: Gautama, The Buddha, art in, Encyclopedia of Time, pp. 117, 118.

ذى الشعاب الثماني[*]كذلك يعد مذهبي اللانفس (أناتا Anatta) والزوال (أنيكا Anicca) من المضامين الفلسفية الرئيسة للبوذية، وكل من هذين المذهبين يدعمه بدور مبدأ النشوء المعتمد على غيره[**]والذي وفقًا له فإن كل ما هو موجود يتغير على نحو مستمر ويعتمد على كل شيء آخر، وبينما يشير مذهب اللانفس إلى لاجوهرية النفس يشير مذهب الزوال إلى لاجوهرية الأشياء[١].

ومن ثم، تنظر البوذية إلى الوجود بوصفه تدفقًا flux خالصًا ليس به هويات أزلية غير متغيرة سواء داخل الإنسان أو خارجه، ولكن الرغبة أو الشهوة craving هي ما توهم الإنسان بهذا، فالوجود متغير مفعم بالمعاناة والدوخا بكل أنواعها الفيزيائية والسيكولوجية، وترجع البوذية تلك المعاناة إلى الجهل، والجهل هنا ليس افتقارًا لمعرفة الواقع لكنه اعتناق آراء خاطئة تتعلق به، وهو سبب معاناة الإنسان وعبوديته، وكل طرق الانعتاق من الكارما هي نفسها مقيدة بالزمان ومحكوم عليها بالفشل، وإنما يمكن للإنسان أن يقهر تلك المعاناة ويحقق الخلود عن طريق المعرفة التي تتسامى عن كل ما هو زمني، وتحقق المعرفة بالأساس الأبدي المطلق، وبطبيعة عالم الظواهر الزائل، عندئذ يستطيع الإنسان أن يتغلب على المعاناة والألم الزمني وذلك بالمعرفة الأبدية اللازمانية[٢].

---

(*)هو طريق توقف الدوخا ويتمثل الطريق في: سلامة الفهم right understanding– سلامة الفكر right thought– سلامة الحديث right speech– سلامة الفعل right action– سلامة الجهد right effort– سلامة التعقل right mind fullness– سلامة التركيز right concentration، ويمثل هذا الطريق تثقيفًا روحيًا له جوانب ثلاثة: Sali أو الأنشطة الجسمية (كالحديث– والفعل) وsamadhi أو التثقيف العقلي (سلامة الجهد –وسلامة التركيز)، و panna أو تثمين الحكمة (سلامة الفهم– سلامة الفكر)، وجميعها تمثل المثال البوذي عن الحياة الأخلاقية.

Ibid., p. 117.

(**)(باتيكا ساموبادا) وتذهب تلك النظرية إلى القول بأن كل ما هو كائن يعتمد على شيء، ومن ثم فليست هناك كائنات مستقلة مسؤولة عن وجود كائنات أخرى تابعة، فعلى سبيل المثال، إن فكرة التأليه التي تقول إن كائنًا واحدًا مستقلاً على نحو مطلق . الإله . قد خلق بقية الموجودات، هي فكرة بلا معنى من وجهة نظر البوذية، فكل ما هو مخلوق يخلق كذلك وتسير عمليات الخالق والمخلوق على نحو متزامن.

انظر: چون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص ٢١٥.

(١)المرجع نفسه ، ص ٢١٤.

(2) R. Puligandla: op. cit., pp. 411, 412.

تستبعد النظرية البوذية الخاصة بالنشوء المعتمد على غيره، المفهومين العاديين للزمان والمكان، وهذان المفهومان يعتمدان على موضع الكائنات المستقلة وديمومتها، وإن الخصائص المكانية مستمدة من مقارنة موضع كائن واحد بالنسبة لغيره، والخصائص الزمانية مستمدة من مقارنة عمر كائن بآخر، لكن وفقًا لنظرية النشوء التابع ليس هناك كائنات مستقلة بعضها عن البعض الآخر، وإنما هناك عمليات قوامها عناصر يعتمد أحدها على الآخر، وإن للواقع طبيعة العملية التطورية، والأشياء ما هي إلا مجرد تجريدات، فليس هناك موجودات وإنما هناك صيرورة فحسب، لذا تجنب البوذيون المفهوم الخطي للزمان والمكان ورسموا على نحو بارع الحلقة المتصلة واللامتناهية للتطورات والتي تشكل الواقع، وذلك باستخدام شكل العجلة[١]، وهو ما سنتناوله في سياق الحديث عن الزمان الدائري في الفكر الهندي.

تلتقي الرؤيتان . أعني البوذية والڤيدانتا . إذن في بعض الجوانب التي تتصل بتصورهما عن الوجود والزمان، منها . على سبيل المثال . إن المعرفة الحقة عن كلتيهما هي معرفة حدسية ومطلقة، وهي أساس الوجود المحدود زمانيًا بينما هي نفسها لازمانية، كذلك في تصورهما أن البراهمان وعالم الظواهر لا يعدان مجالين أنطولوچيين مختلفين، لكنهما واقع واحد يتم النظر إليه من نقطتين مختلفتين. كذلك رؤيتهما للزمان، حيث إن الزمان وفقًا لهما . أي البوذية والڤيدانتا . يمثل ماهية عالم الظواهر وليس له وجود حقيقي، أيضًا ليس له وجود موضوعي مطلق، فالزمان وعالم الظواهر هما نتاج لمايا mayă التي تعمل من خلال الحواس وقوة الخيال، وهو . أي الزمان . صورة قبلية للحدس الحسي وليس له وجود في ذاته[٢].

### د- الچينية(*) janism:

كان للچينية نظرية مميزة في تفسير الوجود، وربما نقترب من تلك النظرية بتحليل مفهومي: الجوهر substance وارتباطه بالصورة mode من ناحية ومفهوم الأستيكايا astikaya من ناحية أخرى . ترى الچينية أن الوجود مفعم بالصيرورة والتغير والفساد، فكل

---

(١) چون كولر: المرجع السابق، ص ٢١٦.

(2)R. Puligandla: op. cit., p. 412.

(*) معتقد ديني قديم تبلورت أفكاره من خلال بصيرة معلميه الأربعة والعشرين، كان آخرهم ماهافيرا Mahăvira في القرن السادس قبل الميلاد، ولقد رفضت الچينية سلطة الڤيدا وتبنت وجهة نظر تعددية عن الواقع.

Cf. Runes. D. D. (1945): Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, New York,
*Janism*, by K. F. L., p. 153.

ما يوجد يستمر ثم يدمر مرة أخرى. أما الجوهر فهو الوجود الدائم، وهو الذات الحاصلة على السمات والكيفيات ومن ثم، فكل الأشياء الموجودة دائمة في جوهرها، عرضية في سماتها المتغيرة. ومن ثم تخضع الموجودات للتغير وتكتسب كيفيات جديدة وتفقد غيرها باستمرار مما يسهل معه القول بأن الجديد والقديم منها ما هو إلا صورة لجوهر واحد[١].

ومن ثم آمن الچينيون بفكرة الاختلاف في الوحدة (bhedãbhed) فالجوهر هو ما يبقى عبر تعديلات وتغيرات السمات والكيفيات.والجوهر واحد، وهو الماهية الكامنة في كل الأشياء، تلك الماهية التي تتجلى في صور عدة تتسم بسمات ثلاث هي: الخلق والفساد والدوام وتلك السمات . أو الچونات . وفقًا لاصطلاح الچينية . كامنة في الجواهر كمون المادية في الذرات atoms، ولابد إذن أن يتلبس الجوهربها ولابد من أن يظهر في صورة ما، وهذه الصورة من الوجود هي موضوع التغير.

فعلى سبيل المثال، لا يعد جوهر الذهب بسماته المعروفةكالإصفرار محلاً للتغير، حيث تستمر السمات (الچونات) بينما تتغير الأحوال أو الصور، ومن ثم هناك نوعان من التغير:تغير في الكيفيات الأساسية للشيء أو للجوهر،وتغير في الكيفيات العرضية[٢].

لكن ما الجواهر، وكيف نشأت، وكيف تضمنت الزمان كمقولة ضمن مقولات الوجود؟

يخرج الزمان . وفقًا للچينية من الأجيفا، وذلك لأن العالم بأسره يخرج من مقولتين أبديتين أزليتين هما: الجيفا التي تمثل الوعي والأجيفا العارية عن الوعي، إن الجيفا (النفس– الروح– الموناد– الوعي) في صورتها المحضة تسمى الآتمان، وهي كلية العلم، أزلية، بلا صورة ولا هيئة تتمتع بطاقة لا محدودة وسعادة لا نهائية، أما عالم الصيرورة فيخرج من الأجيفا وهي جواهر لا متحركة من نوعين: الأولى فيها بلا شكل أو هيئة خاصة الزمان، والمكان ، والحركة ، والسكون. أما النوع الثاني منها . أي من الأجيفا . فهي ذات الصورة ويطلق عليها مسمى بودجالا pudgala، وتعد الذرة أصغر جزء غير مدرك فيها، ومن هذه الذرات تتشكل موضوعات العالم والعناصر اللطيفة والغليظة[٣].

ومن ثم، رأت الچينية أن الوجود يتكون من جواهر ستة، ويُعد الزمان واحدًا من هذه الجواهر، وإن خمسة من تلك الجواهر تعرف بأنها أستكايا . وهو المفهوم الثاني في الچينية والذي يرتبط بالزمان، وتتكون هذه الكلمة من مقطعين: (asti) وتعنى "أن يوجد" to"

(1) Radhakrishnan: Indian Philosophy, vol. (1), p. 312.
(2) Ibid., p. 315.
(3) Karel Werner : op.cit, p.121.

"exist" و(kaya) وتعنى جسم (body)، ومن ثم تصبح دلالة هذا المفهوم أن تلك الجواهر الخمسة موجودة بالفعل وتشغل حيزًا مكانيًا، وتتكون من أجزاء عديدة غير قابلة للتقسيم، فضلاً عن كونها ممتدة، أما الزمان فليس كذلك حتى وإن كان موجودًا[١].

وتمثل الذرة أصغر جزء في الجوهر، وعندما يجتمع عدد من الذرات، فإنها تكون جوهرًا ممتدًا، وهذه هي الحال في الجواهر الخمسة الجيفا، المادة، المكان، الحركة، السكون . ويرجع هذا الامتداد إلى امتزاج تلك الذرات، أما ذرات الزمان فتظل منفصلة غير ممتزجة، وفي هذا يشبه الچينيون ذرات الزمان "بكومة الجواهر" "heap of jewels" التي رغم تضمنها داخل الإكليل نفسه فإنها . أي الجواهر . تبقى منفصلة متمايزة، وتوصف بأنها بلا صورة أو هيئة، غير فاعلة[٢].

هذا عن الزمان وارتباطه بميتافيزيقا الوجود، لكن ما طبيعة هذا الزمان وهل هو حقيقي موضوعي أم مقولة زائفة لا وجود لها؟ هذا ما سوف نعرض له في المحور التالي من تلك الدراسة.

## ثانيًا: الزمان بين الموضوعية والذاتية:

اختلفت المدارس الفلسفية الهندية في تناولها لمفهوم الزمان، فهناك من يؤكد حقيقته وموضوعيته ذاكرًا سماته الأنطولوچية، وهناك من يرفض تلك الحقيقة ويصفه بأنه ظاهرة فحسب، وقد جاءت تلك المفاهيم عن الزمان وحقيقته متوافقة مع آراء تلك المدارس ورؤيتها الميتافيزيقية للواقع . والتي تناولناها بالدراسة في المحور الأول . أما عن حقيقة الزمان في تلك المدارس فهو ما سنتبينه فيما يلي:

أ–السامخيا–يوجا　　ب– النيايا–فاشيسكا　　جـ– البوذية

د– الچينية　　هـ–الأدڤيدا ڤيدانتا

### أ- السامخيا- يوجا:

يجب أن أشير أولاً إلى أنه ليس هناك رأي واحد عن الزمان وحقيقته يمكن أن يعزو إلى السامخيا–يوجا، لكنها نظرت إلى الزمان بوصفه غير مفارق عن مقولاته الخمس والعشرين الأساسية، أما عن طبيعة الزمان وحقيقته فليس هناك اتفاق فيما بين فلاسفتها وآرائهم عليه ونشير أولاً إلى الرأي الأول وربما كان الأقدم زمانيًا وهو أيضًا الأكثر شيوعًا فيما يلى:

---

(1) Debika-Saba: *Janism*, art in, Encyclopedia of Time, p. 723.
(2)Ibid, p. 726.

**الرأي الأول:** تميز السامخيا–يوجا بين العالم الحقيقي والذات العارفة، وتدرك تلك الذات موضوعات العالم الحقيقي من خلال عدد من الأفعال الواعية conscious acts، وبخاصة من خلال الإدراك، أي الخبرة المباشرة بها والتي تظل بمثابة وسيلة الاتصال بالواقع الموضوعي، وإن الزمان . وفقًا للسامخيا –يوجا . يسود الواقع الموضوعي، وإن كان يجب أن يُسلم به، عندئذ يجب أن يُختبر بصورة مباشرة، والسؤال الذي تطرحه السامخيا–يوجا هو ما الأساس الجوهري للتسليم بالزمان الواحد، اللامتناهي؟ فما تؤكده الخبرة المباشرة هو حقيقة التغير، وليس من الضروري الإقرار بوجود الزمان الموضوعي والمستقل كأساس للتغير، حيث إن ذلك يتضمن التسليم بالتواصل والتتابع بين السابق واللاحق، وأنه ليس هناك مثل هذا الزمان اللامتناهي(١).

لا تعد فكرة الزمان الترانسندنتالي وفقًا للسامخيا–يوجا أساسًا لتقسيم الزمان إلى مفردات: كالماضي والحاضر والمستقبل، ومعرفتنا بالموضوع هي نتاج لخبرتنا ومعرفتنا بمحدودية limitedness الموضوعات الحالة في مجال الخبرة الذاتية. لذا يمكن إدراك فكرة الزمان في إطار محدودية الأفعال والأحداث، فكل ما له بداية ونهاية محدود متناه. والزمان هو وسيلة إدراك ذلك الوجود المحدود. وحقيقة الزمان هذه هي بناء عقلي زائف(٢).

ترى السامخيا أن اعتقادنا ببعض المفاهيم والمصطلحات كالماضي، والحاضر والمستقبل، محض زيف، إن مصدر تلك المفاهيم الزمانية، يرجع إلى خبرتنا بالأشياء لا أكثر، حيث نجد الأحداث والأفعال ولا نجد الزمان في ذاته as such لذا نقول إن الزمان المحض Pure أو الفارغ empty في ذاته (بما هو كذلك) هو لاشيء nothing أو غير موجود non-existent، فلا شيء مفارق للأحداث والأفعال التي تتكشف في مجال خبرتنا، ولو كان هناك شئ لكان هذا الشيء متماثلاً معها. لهذا، فالزمان، وفقًا للسامخيا، ليس جوهرًا متمايزًا أو مقولة جوهرية، لكنه كينونة مشتقة زائفة، وليس هناك مبرر لاستخدام محمولات زمانية مختلفة مثل الحاضر، الماضي....، تلك المحمولات أو التقسيمات التي تعزو إلى الأحداث المحدودة، وحال الزمان في هذا هو حال الإنسان التي يمكن أن يقال عنه إنه رياضي، أو مغني، وذلك بالنظر إلى الأنشطة المختلفة التي يقوم بها، وهذه هي حال الزمان الذي يقال عنه حاضر ومستقبل وذلك بالنظر إلى الأفعال والأحداث المختلفة(٣). سوف نفصل القول في هذا في سياق الحديث عن مفردات الزمان.

---

(1) BRaj Mohan pd. Sinha: (1976): Problem of time & temporality, in Samhya-yogã and Abhidharma Buddhism,MCMaster university, Hamilton, p. 73.
(2)Ibid., p. 74.
(3)Sanat Kumar Sen: *Time in sănkhya-yoga,* art in Time in Indian Philosophy, pp. 511- 512.

هذا عن الرأي الأول عن طبيعة الزمان في السامخيا، أما عن الرأي الثاني فيذهب إلى أن المكان قد نشأ من الظروف الخارجية وإن المكان والزمان متضمنان كذلك في المكان. ويُعد هذا الرأي غامضًا يحتاج إلى تفسير وذلك لأنه لم يوضح طبيعة هذه الظروف الخارجية ولم يوضح كذلك ما المقصود تمامًا بأن المكان والزمان يتضمنان في المكان.لقد سلمتالسامخيا . كما هو معروف . بإمكانية ارتداد regression كل التطورات داخل المطلق (البراكريتي) ولا شيء عدا البراكريتي والبوروشا يمكن أن يوصف بأنه سرمدي وإذا كان المكانليس كذلك فكيف للزمان وهو غيرمتمايز عنه أن يكون كذلك، لذا فإن الزمان حتى وإن كان متضمنًا في المكان، فإنه يجب بالضرورة أن يكون متضمنًا أيضًا في البراكريتي التي هي بدورها لا شيء عدا الچونات الثلاثة: التاماس– الراجاس– الساتفا في حال التوازن، والزمان حتى وإن لم يكن حقيقيًا بصورة مطلقة . فهو نتاج لهذه الچونات. ويضفي هذا الرأي الثاني عن الزمان شيئًا من إمكانية واقعية الزمان، وذلك حين أقر بأنه المكان أوتعديل للبراكريتي؟ ولكن كيف يمكن أن يكون الأكاسا أو البراكريتي مصدر أفكارنا عن الزمان[١]. هذا ما لم تجب عنه السامخيا–يوجا.

أما **اليوجا** فتتميز بعض الشيء عن السامخيا في قولها بأن الوجود الموضوعي يكون للحظة moment واللحظة التي تعنيها هي الحاضر فحسب، ولا وجود للحظة سابقة أو لاحقة وليس هناك معية للحظات، تلك المعية التي تكون ما يطلق عليه الزمان المتواصل، وذلك لأنه ليس هناك لحظتان متلازمتان متعاقبتان وإن الزمان المتواصل هو تركيب عقلي فحسب، وإن الحديث عن زمان واحد موضوعي، أو عن سلسلة موضوعية من اللحظات ما هو إلا تمثيل ذاتي subjective representation فحسب[٢].

ربما يمكن أن ننتقد رأي السامخيا هذا، وذلك لأننا نرى أن شهادة العقل هي الأكثر وثوقًا، لكن العلم الحديث قد جاء بما يتفق ورأي السامخيا–يوجا، حيث ظهر كشف حديث في فسيولوجيا المخ، يقر بأننا ننقسم إلى شخصين يعيشان داخل رؤوسنا، في النصفين: الأيمن والأيسر من المخ، ويربطهما معبر من الألياف العصبية، وإن الزمان من اختراع المخ الأيسر، فالزمان من حيث هو كذلك لا يوجد في الطبيعة، والطبيعة لا تعرف إلا الصيرورة أي تعاقب الأحداث والظواهر، وما يسميه الإنسان بالزمان ليس إلا مفهومًا نفسيًا، فضلاً عن كونه من اختراع المخ الأيسر[٣].

---

(1)Ibid., p. 415.
(2) Anindita Niyogi Balslev: A study of timein Indian Philosophy, p. 175.
(٣) كولن ولسون: ( ١٩٩٢) الزمان نهبًا للفوضى، في كتاب: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة:فؤاد كامل، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، عالم المعرفة ،١٥٩، الكويت ، ص ٣٠٣، ٣٠٧.

**ب- النيايا - فاشيسكا:**

تعارض موقف السامخيا –يوجا، وتقر أن الزمان جوهر أبدي قائم بذاته، يمتد من الماضي عبر الحاضر وصولاً إلى المستقبل اللانهائي endless، فالزمان حقيقي، وتؤكد التغيرات المادية في الطبيعة– مثل الكون والفساد والسكون– حقيقته، كما أن التسليم بحقيقة التغير والحركة يستلزم افتراض واقع مستقل عنهما يكون أساسًا لهما، لذا سلمت النيايا–فاشيسكا بالواقع المستقل المفارق للزمان وهو الأساس الأبدي لخبراتنا الزمانية(١).

إن الزمان عند النيايا–فاشيسكا هو الصلة بين السابق واللاحق وهو واحد، وبلا هيئة أو شكل، أزلي، أبدي، ولقد اتفقت النيايا–فاشيسكا مع السامخيا–يوجا في قولهما بأن الهيئة المميزة للزمان هي الفعل الذي يميز كل لحظة من لحظات الوجود(٢).

لقد أشرنا –سلفًا– في سياق الحديث عن الزمان وميتافيزيقا الوجود أن النيايا–فاشيسكا توصلت إلى معرفة الزمان من خلال بعض المفاهيم كالقبلية والبعدية وغيرهما، والسؤال الذي يطرح بدوره هنا هو كيف يكون الزمان حالاً لأفكارنا عن القبلية والبعدية؟

يظهر مفهوم كل من القبلية والبعدية في ارتباط الجوهر بدوران الشمس، فعندما نقول . مثلاً . إن A سابق على B، نقصد أن A عاصر عددًا أكبر من دوران الشمس عن لاحقه B. ولكن كيف يمكن أن يكون A (أو B أو أي شيء آخر) مرتبطًا بحركة الشمس؟ ما الشيء الذي يربط بينهما؟ إنه الجوهر، ولا يمكن أن يكون جوهرًا محدودًا، لأنه إذا كان محدودًافإنه لا يتضمن كل الأشياء القبلية والبعدية، ولا يمكن كذلك أن يكون المكان أو النفس هما ذلك الجوهر، لعدم قدرتهما على ربط الفرد بحركة الشمس، ومن ثم، افترضت النيايا–فاشيسكا جوهرًا فريدًا يمكنه وحده تحقيق هذا، وهذا الجوهر هو ما يطلق عليه مسمى الزمان(٣).

لم تؤمن الفاشيسكا، إذن بالحدس المباشر للزمان، وتحت وطأة الضرورة أثبتت الزمان عن طريق الاستنباط، وأساس هذا الاستنباط هو الصلة بين حركة الشمس والإنسان، ورأت إمكانية تلك الصلة فقط في وجود وسط خاص هو الزمان، تبنى هذا المنهج . أي استنباط الزمان . فاكاسبتى vãcaspati ثم تبناه لاحقًا أودايانا udayana وبعض كتاب الفاشيسكا. ولقد أدرك سدهارا sridhara عبثية أية محاولة لتفسير أفكار القبلية والبعدية بإرجاعها إلى حركة الشمس، لذا اقترح اتجاهًا مختلفًا لإثبات وجود الزمان: حيث ذكر أن القبلية والبعدية

(1) BRaj Mohan pd. Sinha: problem of time & temporality, p. 76.
(2) Ibid., p. 77.
(3) Sadananda Bhaduri: time, in Nyãya-Vaiśeṣika,Time in Indian Philosophy, p. 424.

ظاهرتان ذاتيتان ترتبطان بالزمان، ويمثل الزمان علة للأفكار المرتبطة بالأحداث، تلك الأحداث التي تأتي للوجود من العدم، فضلاً عن أنه إذا لم يكن هناك زمان فإن الأشياء إما أن تكون موجودة بصورة مطلقة أو غير موجودة بصورة مطلقة[١]. وهذا محال.

**جـ البوذيــة:**

لا نجد مكانًا في الفكر البوذي لمفاهيم الجوهر الثابت الكلي والزمان الواحد الحاوي كمقولة أنطولوچية[٢]، ومن ثم حاجت البوذية ضد جوهرية الزمان[*] وموضوعيته، وذلك لأنه ليس موضوعًا للخبرة الحسية، لهذا فهو لا شيء سوى خداع ووهم للعقل، ذلك العقل الذي قد يدرك . بمساعدة الذاكرة . فترة زمنية ماضية من تاريخ الفرد، فالزمان إذن مكون هام من الخبرة، ونحن نحيا وفقًا للبوذية نمطين من الخبرة: واحدة منهما بالأشياء التي تستغرق وقتًا محددًا من الزمان، والثانية خبرتنا بالأشياء اللحظية، ويبدو أن البوذية المبكرة في تحليلها لحقيقة الزمان اتبعت الطريق الوسطحيث اعتبرت الزمان المطلق absolute time فرضًا فيه مغالاة وغير ضروري، فضلاً عن رؤيتها للزمان التجريبي بوصفه وهمًا وخداعًا[٣].

هذا عن الرؤية الإجمالية للزمان وحقيقته وفقًا للبوذية المبكرة، ولقد جاءت آراء المدارس البوذية[**] متوافقة إلى حد كبير مع تلك التي للبوذية المبكرة ونذكر منها . على

---

(1) Ibid., pp. 425, 429.

(2) Anindita NiyoGi Balslev: An over-all view of the problem of time in Indian Philosophy,p. 42.Vol-art02-balsle-v.pdf.

(*) لكي نشير إلى مفهوم الزمان في البوذية يجب أولاً أن نشير إلى الكلمات السنسكريتية والبالية الدالة عليه، وهم أربع: kṣana- kala- samaya (khaṇa) و adhvan، تعني samaya اللقاء والتواصل والإنجاز فى الزمان، وتعني kala الزمان، ولقد استخدمت في مصطلح kala-vāda أي مبدأ– الزمان الذي يذهب إلى أن الزمان يستغرق الأشياء جميعًا، واستخدمت بالبالية في التعبير عن الموت، كقول kăla-kata أي أن المرء قضى ساعاته الأخيرة، وتعني kaṣana اللحظة، أو لحظة الإنجاز والتحقق، أما adhvan فتشير إلى فترة زمنية طويلة، وربما تعني طريق أو رحلة. ومن بين هذه الكلمات نجد كلمة samaya قد استخدمت في المخطوطات البوذية، وربما تعني لحظة الإنجاز المتمثلة في لحظة استنارة بوذا تحت شجرة البو.

Cf. Shoson Miyamoto (1959): *Time and eternity in Buddhism*, art in, journal of Bible and Religion, vol. 27, No. 2, Apr, Oxford University Press, p. 118.

(3) David, J., Kalupahana (1974): *The Buddhist conception of time & Temporal*, art in, Philosophy East & west 24, No. 2, April, University Press of Hawaii, pp. 184- 185.

(**)عندما مات بوذا حوالي ٤٨٣ ق.م، كان سلك الرهبان البوذيين يضم عددًا كبيرًا، ويُعد تاريخ البوذية بعد وفاة بوذا موضوعًا بالغ التعقيد، ويمكن النظر إلى تاريخها المبكر من خلال التغيرات في النظام=

سبيل المثال . موقف ناچارچونا[*] (المادهيماكا) من حقيقة الزمان، حيث استخدم الجدل ليثبت عدم واقعيته، ولقد أقام حجته على افتراض أن الشيئين لا يمكن أن يتصلا إذا لم يكونا متزامنين،، لذلك، إذاارتبط الحاضر والمستقبل عرضيًا بالماضى، عندئذ لا يوجد كلاهما . أي الحاضر والمستقبل . دون كونهما مرتبطين بالماضي، كذلك رد ناچارچونا على الحجج المعارضة والقائلة بوجود الزمان وموضوعيته، وذلك لأن له أبعادًا ويقاس بمصطلحات زمنية كاللحظة واليوم والشهر... قائلاً بأنه لا يمكن قياس الزمان لأنه متحرك متغير، أما الزمان الساكن static فلا وجود له، كما أشار إلى أنه إذا كان الزمان موجودًا فإنه بطبيعة الحال يقوم على بنية جوهرية existential structure، ولا يمكن أن يتحقق دون تلك البنية، وكما هو معروف . ليس هناك وفقًا للبوذية بنية جوهرية، ومن ثم، فالزمان لا وجود له[١].

يقوم موقف ناچارچونا من الزمان على حقيقتين:الحقيقة المألوفة والمتعارف عليها (الزمان التجريبي)، والحقيقة المطلقة، وهي الحقيقة المستقلة البسيطة بلا تعدد، ومن ثم كان نقد ناچارچونا للزمان نقدًا ترانسندنتاليًا لعالم الظواهر، ويظهر هذا جليًا في مقارنة رأيه هذا مع البوذية المبكرة تلك التي أقرت أن الأشياء موضوعية بصورة نسبية، بينما أكد ناچارچونا أن الأشياء غير موضوعية لأنها نسبية، وإن الوجود الحقيقي هو الوجود الترانسندنتالي، ومن ثم أنكرت المادهيماكا . وفقًا لمذهبها الترانسندنتالي . حقيقة وواقعية الزمان[٢].

---

=قبل انقسامها إلى حركتين رئيسيتين هما: الحركة الأكثر محافظة وهي الثراڤادا theravada ، والحركة الأكثر تحررًا وهي المهايانا Mahayana، ولقد عقدت ثلاثة مجالس للبوذيين بعد وفاة بوذا لمناقشة القواعد والسلوك الواجب الإبقاء عليها أو تخفيفها، وقد حدث انقسام بين الأتباع نتج عنه نشأة مدرسة المهاسنغيكا Mahasanghika وأعقبت ذلك سلسلة من الانقسامات الأخرى التي نجمت عنها العديد من المدارس البوذية عبر تاريخ البوذية الطويل منها . على سبيل المثال . السوترانتيكا Sautrantika والمادهياميكا Madhymika، و تلك المدارس هي ما نعتمد على آرائها في تلك الدراسة.

انظر چون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٠ بتصرف.

(*)Nagarjuna يُعد من أبرز المناطقة الهنود، وربما يكون ازدهاره في القرن الثاني أو الثالث، وتحاول تعاليمه إبراز موقف وسط بين الاتجاهين المتطرفين المتمثلين في الوجود والعدم، وذلك من خلال الكشف عن الطبيعة المتناقضة للفلسفات المختلفة.

انظر:جون كولر: المرجع السابق، ص ٢١٣. تعليق المترجم.

(1) David, J., Kalupahana: *The Buddhist Conception of time & Temporal*, pp. 181, 182.

(2)Ibid., p. 188.

**د- الأدڤيدا ڤيدانتا:**

نجد في الأدڤيدا ڤيدانتا تفسيرات مختلفة عن إشكالية الزمان، فهي لم ترفض الزمان المطلق عند النيايا–فاشيسكا فحسب وإنما أنكرت حقيقة التغير والصيرورة الأنطولوجية، ورأت أنها – أي الصيرورة – تمثل ظاهرًا، وسعت إلى الكشف عن الأساس المطلق للوعي، وكأننا هنا نلتقي بصياغة لمفهوم الأوبانيشاد "عن الواحد اللاثاني له" " the-one-without-a second" ولقد أدى تناول الأدڤيدا إلى فهم عميق لفكرة الوجود بوصفه لازمانيًا timeless[١].

يبدو تصور الوجود بوصفه لا زمانيًا متناقضًا مع بعض آراء الڤيدانتا، حيث إنها تؤمن بالخلق ومن البديهي أن خلق العالم وانحلاله هو عملية زمانية، كذلك تناسخ الأرواح يتم في الزمان، كما أن النفس المتحررة هي النفس المنعتقة من العالم الزماني، أي أن النفوس المحدودة تعيش وتتحرك ولها وجود زماني[٢].

ترتبط الأدڤيدا ڤيدانتاباسم شانكارا[*] وترى أن عالم الكثرة الزمانى هو مظهر من الذات اللاثنائية، وإن حقيقة هذا المظهر تسى Mãyā، وهي تمثل الوهم الذي يُظهر الكثرة عوضًا عن الواحد، والمايا ليست حقيقة لأنها ارتبطت بعالم الكثرة. وهي ليست غير حقيقية وذلك لأنها ما تجعل عالم الظاهر ممكنًا لذا فهي وجود غير محدد، ليس بالحقيقي وليس بغير الحقيقي والزمان مثله في ذلك مثل المايا[٣].

إن الحقيقي . وفقًا لشانكارا . هو ما لا يخضع للتغير أو يجوز عليه الزوال، وأي موضوع قابل للتعديل والتكيف يكون زائفًا باطلاً. فالكون دوام لا متناه لا يتغير ولا يتحول غير أن الجهل يصوره لنا حقيقة بادية للعيان على غرار تصورنا أن الحبل ثعبانًا يلتف حول نفسه لاسيما وإن سبقت لنا مكابدة رؤية الثعبان، واننا نظل نجابه هذا الجهل مادمنا عاجزين عن التسامي بأنفسنا إلى رحاب المطلق اللامتناهي[٤].

---

(1) Anindita Niyogi Balslev: A study of time in Indian Philosophy, p. 175.
(2)Debika Saba: *Hinduism*, op. cit., p. 658.

(*) Shankar من أبرز المعلقين على الڤيدانتا، وتستند فلسفته– شانه في ذلك شأن مدارس الڤيدانتا الأخرى– إلى ثلاثة مصادر رئيسة هي: الأوبانيشاد ،سوترات الڤيدانتا ، والبهاجفادجتيا، ومن أبرز مؤلفاتهthe Madhyamika Karika، و يعني العنوان حرفيًا "رسالة الطريق الأوسط" وترجم من السنسكريتية إلى الصينية مما ساعد على انتقال البوذية من الهند إلى الصين.
انظر: چون كولر: المرجع السابق، ص ١٤٩، ٢٨٤، تعليق المترجم.

(3) T. M. P. Mahadevan*: the Advaita view of time*, art in, time in Indian Philosophy, op. cit., p. 543.

(٤) فؤاد محمد شبل (١٩٧٥): شانكارا، أبو الفلسفة الهندية، سلسلة قادة الفكر، ٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ، ص ٦٠، ٦٥.

تناقش الأدفيدا طبيعة الزمان من خلال تحليل حالات ثلاث للخبرة (اليقظة– النوم (الحلم)– النوم العميق)، ففي كل من اليقظة والحلم تكون هناك صور من الخبرة المحكومة بالزمان، ويكمن الاختلاف بينهما في أنه في حال اليقظة يكون العالم الخارجي هو الخبرة التجريبية، أما في حال الحلم فإن الموضوع هو الخبرة الداخلية، كذلك فإن الموضوعات التي تشكل العالم الخارجي مشروطة بكل من الزمان الفيزيائيphysical time والزمان العقلي mental time. وتُعد حال كل من اليقظة والحلم ذاتًا تدركالزمان، في حين أن الذات الحقة اللاثنائية ليست ذاتًا مقابل موضوع(١).

من المعروف تأثر الأدفيداڤيدانتا بالأوبانيشاد– كما أشرنا _ إلا أن هذا التحليل لحالات الخبرة . كما ورد في الفقرة السابقة . جاء تجسيدًا لهذا التأثر، فعلى سبيل المثال، نجد في أوبانيشاد تشاندوجيا هذا المعنى للنوم العميق وكيف يتماهى الوعي الشخصي في الوعي المطلق ، فيذكر فيه أنه ".... عندماينام المرء يصبح متوحدًا مع الحقيقي...."،إن حالة

النوم العميق هي خبرة لازمانية حيث لا وجودلعالم الأشياء الخارجي ولا عالم الأفكار الداخلي، ورغم أنه في حال استيقاظ المرء يظهر الزمان مجددًا، فإنه في حال النوم ليس هناك زمان، فمتى تكون هناك ثنائية يكون هناك زمان، ومتى يكون هناك زمان، يكون هناك بؤس ومعاناة، أما في خبرة النوم العميق، فليس هناك ثنائية، وليس هناك زمان وليس هناك معاناة، وهنا يتحدث الأوبانيشاد عن حالة رابعة أسماها توريا وهي الخبرة اللازمانية الحقة(٢)حيث يختفي الجهل، وتعني كلمة توريا الرابع لتمييزها عن الحالات التجريبية الثلاث، ولكنها في الحقيقة ليست الرابعة إضافة إلى ثلاث، لكنها الخبرة اللاثنائية، إنها الخبرة المحضة حيث لا زمان ولا مايا، والزمان هو صورتها المتحركة(٣).

وربما كان هذا الرأي السابق هو ما أقره "شانكارا" نفسه في تعليقه على الڤيدانتا–سوترا (Vedãnta sŭtra) والذي وفقًا له يكون الزمان أثرًا للجهل والمايا، وهو الواقع التجريبي الذي تكمن به كل الموضوعات التجريبية وهي بمثابة الظواهر التي نألفها لكنا لا نستطيع أن نعطي تبريرًا منطقيًا لها. أما الڤيدانتيون أي أتباع "شانكارا" قد اختلفوا فيما بينهم في عدة نقاط تتصل ومفهومهم عن الزمان، فمنهم . على سبيل المثال . من نظر إلى الزمان لا

(1) T. M. P. Mahadevan: *op. cit*., p. 543.
(2) Khandogya-upanishad 6; 8, in the upanishads, part I, op. cit., p. 98.
(3) T. M. P. Mahadevan: *op. cit.,* p. 543.
Cf. M. Hiriyanna (1975): outlines of Indian Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London, , pp. 70, 71.

بوصفه أثرًا للجهل، لكنه يمثل الصلة بينه . أي الجهل . وبين الروح، وهو يتوقف عن الوجود. مع زوال الجهل . في حال تحقق المعرفة الحقة.في حين رأى البعض الآخر أن الزمان يمثل جانبًا من جوانب البراهمان نفسه، وفي هذه الحال يفهم الزمان في سياق الأبدية[١].

**هـ- الچينية:**

تنظر الچينية إلى الزمان بوصفه جوهرًا حقيقيًا حاله في هذا حال الخمسة جواهر الأخرى – كما أشرنا سلفًا – ولقد افترضت الچينية الزمان كشرط للتعديلات التي تقوم بها الجواهر والتي تفترض بطبيعة الحال التسليم بالزمان كوجود حقيقي[٢].

إن الزمان . وفقًا لأنطولوجيا الچينية التي سبق عرضها . مقولة من مقولات الأجيفا وهو الصورة التي تتخلل العالم، وهو ليس مجموع التغيرات غير المتواصلة، لكنه صيرورة الثبات المتدفقة من الماضي داخل الحاضر، والزمان موجود، لكنه ليس مقدارًا وليس له امتداد، وهناك نوعان من الزمان: الزمان الأبدي الذي ليس له بداية أو نهاية، وليس له صورة، والزمان النسبي الذي له بداية ونهاية وينقسم إلى ساعات ودقائق إلخ، يطلق على الأول لفظ كالاً، وعلى الثاني "سامايا"، ويعد "كالا" علة "سامايا" الجوهرية، ويتحدد الزمان النسبي بالتغيرات أو بحركة الأشياء، التي هي بدورها معلولات للزمان المطلق[٣].

وتشير الموضوعات الخارجية إلى الزمان التجريبي الذي نعهده من خلال مفردات: اللحظة، الساعة، اليوم، والشهر.... إلخ. أما الزمان الترانسندنتالي فلا يمكن أن يكون موضوعًا للخبرة الحسية وإنما هو موضوع للاستنباط، ومن ثم، سلمت الچينية . وفقًا لنظرتها الواقعية . بحقيقة الزمان انطلاقًا من تسليمها بحقيقة التغير، فكل ما يتغير يتضمن ميلادًا ونموًا وفسادًا يحدث في إطار الزمان[٤].

هذا عن حقيقة الزمان كما وردت في الفلسفة الهندية، ولكن مما يتكون الزمان، وما مفرداته، وكيف تناولتها المدارس الهندية؟ هذا ما سنحاول تلمس الإجابة عنه في محور الدراسة الثالث والمعنون بمفردات الزمان.

---

(1) M. Hiriyanna: *advaitic conception of time*, art in, time in Indian Philosophy, pp. 54, 542.
(2)Harisatya, Bhattacharya: *the theory of time in Jaina philosophy*, art in, time in Indian Philosophy, pp. 532, 535.
(3) Radhakrishnan, op. cit., vol. (1), p. 317.
(4) Debika Saba, Jainism, op. cit., p. 726.

## ثالثًا: مفردات الزمان

لم تكن لدى غالبية المجتمعات البدائية فكرة ولو غامضة عن تقسيم الزمان إلى ساعات ودقائق بالصورة المطلقة والموحدة والمطردة والتي نأخذها مأخذ التسليم، فلم يقسم الناس سنوات حياتهم حسب سنوات العمر التي عاشوها، بل حسب المراحل البيولوجية لحياتهم ومكانتهم الاجتماعية كأن يقال وقتما كنت طفلاً أو شابًا، أو وقتما كنت في سن الزواج[١].

هذا عن الثقافات البدائية، لكن مع تطور الزمان أصبح قياس الزمان . بمعنى تحديد الساعات والسنين . أمرًا يسيرًا، ورغم ذلك تظل مفاهيم: الماضي والحاضر والمستقبل محلاً لجدل كبير حول حقيقة وجودها، وتفسيرها وتواصلها.

**لكن كيف تصورت الفلسفات الهندية مفاهيم: الماضى والحاضر والمستقبل، وما طبيعة هذه المفاهيم، وكيف اختلفت فيما بينها في النظر إليها؟ وكيف جاء هذا الاختلاف متوافقًا مع آرائها عن الزمان وحقيقته، بل ومتوافقًا مع نظرتها الكوسمولوجية؟**

ويمكن أن نتلمس الإجابة عن التساؤلات السابقة من خلال آراء المدارس التالية:

أ- السامخيا-يوجا　　ب- النيايا-فاشيسكا　　ج- البوذية

### أ- السامخيا يوجا:

إن الزمان-كما أشرنا-وفقًا للسامخيا ليس جوهرًا مفارقًا متمايزًا لكنه مقولة مشتقة، وإن مفهوم الزمان بوصفه واحدًا قابلاً للتقسيم هو تركيب فكري غير حقيقي وليس له أساس في الخبرة، وإن الزمان المعطي للحس يسمى حاضرًا، وما سبقه من زمان يسمى ماضيًا، وكل زمان يلحق به يسمى مستقبلاً، والحاضر هو الكائن بالفعل، والماضي قد زال، والمستقبل لم يتحقق بعد، كذلك ترى السامخيا-يوجا أن هناك صعوبة تكمن في تصور أن الزمان يتكون في الأزمنة الحاضرة، بمعنى الواقع الموضوعي للحاضر وليس الحاضر الذاتي كما يبدو لهذا الفرد أو لذاك. أيضًا لا يمكن أن نفهم كيف يمكن لموضوع مثل الزمان له طبيعة التدفق والتغير والسيلان أن يتضمن أجزاء قابلة للانقسام. إن مفردات الزمان مثل الزمان في مجمله يمكن أن تكون مفهومًا تصوريًا لا حسيًا[٢].

إذا كان الزمان غير حقيقي وفقًا للسامخيا-يوجا عندئذ لن يكون هناك ماضٍ ولا حاضر ولا مستقبل، ليس هناك قبل أو بعد، وليس هناك تزامن، وإنما تتأصل هذه القسمة في

---

(١) جون جرانت وكولن ولسون: فكرة الزمان عبر التاريخ، ص ٩.

(2) Sanat Kumer sen: *Time in Sankhya-yoga*, pp. 505, 506.

أنماط تفكيرنا الأساسية، لذا قدم فلاسفة السامخيا تفسيرًا عقلانيًا للزمان وتقسيماته، فذهبوا إلى أن أفكار الزمان والسمات الزمانية تنشأ عن الوعي بمحدودية وتناهي الأفعال والأحداث، ولأنه يقال على كل ما له بداية ونهاية بأنه محدود متناه، فإن الأحداث المختلفة . كضوء البرق أو صوت الرعد . تُعد محدودة متناهية، والزمان هو إدراك مثل هذا الوجود المحدود، ورغم تشابه الأحداث من حيث وجودها المتناهي فهي تختلف في مدة بقاء هذا الوجود، لذا يقال إن بعضها أطول أو أقصر من الآخر، أي أننا نؤولها بمصطلحات الزمان، ومن ثم ظهرت أفكار: الماضي والحاضر والمستقبل[١].

لم تؤمن السامخيا –يوجا إذن – كما أشرنا بصدد الحديث عن حقيقة الزمان– بالزمان الموضوعي ولكنها اعتبرته فهمًا خاطئًا لطبيعة التغير، وتركيبًا زائفًا للبودهي، ذلك الفهم الناتج عن فكرة البعد اللامتناهي الذي يمتد من الماضي إلى الحاضر والمستقبل، دون بداية أو نهاية، وأقرت بأنه لا يمكن أن توجد سلسلة حقيقية من اللحظات، وليس هناك أسبقية أو توالي بين اللحظة الموجودة واللحظة التي توقفت عن الوجود، فتواصل اللحظات وتسلسلها هو بناء مثالي عقلي، ولا توجد سوى لحظة واحدة، هي لحظة الحاضر، التي تتضمن لحظات الماضي والمستقبل[٢].

إن التركيز التام على اللحظة الحاضرة – وفقًا لليوجا – يحقق كلية العلم omniscience (أي معرفة كل شيء: الماضي والحاضر والمستقبل) في لحظة واحدة، وإنه إذا كان الحدس اليوجي هو معرفة لحظة آنية مركزة في لحظة واحدة، عندئذٍ يكون من المعقول افتراض أن الزمان يتكون من لحظة واحدة، حتى وإن بدت بوصفها سلسلة لا متناهية من اللحظات. وتلك اللحظة هي الزمان الحقيقي وتمثل أثرًا لتحول چون الساتفا، ويمكن أن ننتقد هذا الرأي عن اللحظة الحاضرة، وذلك لأن كلية العلم تحدث في زمان، مهما كان صغره، ثم كيف يمكن القول بأنها قد تحدث فيما وراء الزمان، إذا كان الزمان غير حقيقي، فضلاً عن أنه من الخطأ القول بأن الزمان ليس له وجود بخبراتنا حيث إن كلمات مثل: الآن، السابق، اللاحق.... إلخ تشير بوضوح إلى الزمان، وإن كنا لا ندرك الزمان بأعضاء الحس الخارجية لأنه ليس كيفية حسية، فإننا كذلك نستطيع الوعي به ولا نستشعر غيابه أبدًا[٣]

(1)Ibid., pp. 510- 511.
(2) Braj Mohan pd. Sinha: op. cit., p. 73.
(3) Sanate kumar Sen: op. cit., p. 518, 522, 524.

**ب- النيايا - فاشيسكا:**

إن الزمان وفقًا للنيايا–للفاشيسكا واحد واقعي لا محدود غير منقسم، وإن التقسيم التجريبي empirical للزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، ليس من طبيعة الزمان في شيء لأنه إن كان كذلك فإن كل جزء من أجزائه يكون مختلفًا اختلافًا جوهريًا عن الجزء الآخر، وإن جزء الزمان الذي هو الآن يدرك بوصفه حاضرًا فحسب ولا يمكن إدراكه كماضٍ أو مستقبل، ولقد خلصت الفاشيسكا إلى أن الزمان يكتسب تلك الاختلافات من خلال صلته بشيء ما خارج الزمان (أفعال– موضوعات) أما الزمان في ذاته فهو مستقل عن الأحداث التي تحدث فيه(١).

ولكن إذا كان الزمان في ذاته لا يتضمن تمايزًا بين الماضي والحاضر والمستقبل، وإذا كان هذا التمايز صحيح نسبيًا، بمعنى أنها ليست موجودة بما هي كذلك، إذا كان الأمر كذلك فإن هذا سوف يتعارض مع القول بواقعية الزمان. كذلك افترضت النيايا–فاشيسكا أنه يمكن التمييز بين مفردات الزمان عن طريق اقترانها بأحوال خارجية كحركة الشمس . على سبيل المثال . يكون لدينا أفكار عن الحاضر وذلك عندما يكون زمان الحدث في صلة فعلية بحركة الشمس، وعندما تنتهي يكون لدينا الماضي، وإذا لم تتحق تلك الصلة بعد يكون لدينا المستقبل(٢).

ورد نقد المفردات الثلاث للزمان في مؤلف "النيايا سوترا"Nyãyãsutra، حيث تقول النيايا–فاشيسكا إنه يمكن تفسير التقسيم الثلاثي للزمان في علاقته– أي الزمان– بأجزاء المكان أو بأجزاء طريق الجسم المتحرك، ففي حال سقوط ثمرة من غصنها، فإن تلك الثمرة تمر في كل مرحلة من مراحل سقوطها التدريجي على الأرض تمر بعدة مواضع، ويمكن القول بأنها عبرت مسافة محدودة، وتلك المسافة الفاصلة بين الغصن والثمرة هي المكان الذي قد تم عبوره، والزمان المرتبط بها هو الزمان الذي انتهي بالفعل أي الماضي، وإن المسافة الفاصلة بين الثمرة والأرض والتي لم يتم عبورها بعد هي المكان الذي لم يتم عبوره بعد والزمان المرتبط بها هو الزمان الذي لم ينته بعد، أي المستقبل. وبين هذين المكانين ليس هناك مكان ثالث يمكن إدراكه، لذا، فالحاضر ليس له وجود، لكنه نقطة متخيلة فقط يتدفق منها المستقبل داخل الماضي. إلا أن هذا الرأي أيضًا مردود عليه، وذلك لأنه لا يمكن أن ندرك الماضي والمستقبل إلا في صلتهما بالحاضر، وإن كان الحاضر غير

(1) Sadananda Bhaduri: *Time in Nÿaya-Vaisesika*, art in, Time in Indian Philosophy, p. 437.
(2) Ibid., p. 348.

موجود، يكون الماضي والمستقبل غير موجودين، ومن ثم فليس هناك ثمة وجود ولا معرفة[١].

ومن ثم فهناك اختلاف كبير بين السامخيا–يوجا والنيايا–فاشيسكا ليس حول موضوعية الزمان ومفهوم التغير فحسب وإنما حول تفسير المفردات الزمنية، فبينما لم تسلم السامخيا–يوجا بحقيقة الزمان الواحد غير القابل للتقسيم كأساس ترانسندنتالي لكل صنوف التغير والتواصل، وإن الحقيقة فقط هي للحظة التغير، وإن فكرة التغير لا تتضمن بالضرورة فكرة الزمان. سلمت النيايا–فاشيسكا بالزمان الواحد غير المنقسم، وفسرت المفردات الزمنية وأفكار الزمان التجريبي بارتباطها بالعوامل الخارجية . كحركة الشمس مثلاً . وإن تلك العوامل الخارجية هي ما ينتج عنها خبرتنا الزمنية بالتغير والتواصل[٢].

## ج - البوذية:

يمكن أن نستنبط مفاهيم بوذا عن الماضي والحاضر والمستقبل من مفهومي: عجلة الصيرورة والسببية، فإنه بالنظر إلى عجلة الصيرورة يمكن تقسيم العناصر: إلى عناصر متعلقة بالحياة الراهنة (الحاضر)، وعناصر متعلقة بالماضي، وأخرى متعلقة بالمستقبل، يعد الجهل ودوافع الفعل أسبابًا من الماضي، ويُنظر إلى الميلاد والشيخوخة والموت على أنها نتائج تقع في المستقبل، وتشكل العناصر الأخرى وجود الفرد الراهن[٣]، أما السببية فتمثل محورًا هامًا في الفلسفة البوذية المبكرة، حيث إنه بإحراز بوذا للاستنارة تحت شجرة البو أدرك أن كل شيء في عالم الخبرة سببي، تلك الرؤية التي مكنته من أن يمحي كل الشكوك حول طبيعة الوجود، كذلك أكد بوذا أن كلاً من النشأة evolution والانحلال dissolution يحدث بصورة متوافقة مع مبدأ السببية: "فعندما توجد هذه توجد تلك، وعندما تنشأ هذه تنشأ تلك، وعندما لا توجد هذه لا توجد تلك، وعندما تتوقف هذه تتوقف تلك"[٤].

وعلى هذا الأساس من مبدأ السببية، يمكن أن نعرف فترات ثلاث من الزمان: الماضي والحاضر والمستقبل، وذلك كما يلي؛ الماضي هو ما حدث وانتهى، والحاضر هو لحظة الصيرورة، والمستقبل هو ما لم يحدث بعد، لذلك ووفقًا لمصطلحات البوذية يمكن القول بأن المستقبل يختبئ عنا... ليس في الحاضر، لكن في المستقبل، ورغم أن الزمان

---

(1) Ibid., pp. 446, 447.
(2) Braj Mohan Pd. Sinha: op. cit., p. 108.
(٣) جون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص ٢١٩.
(4) David, J. Kalupahana: *The Buddhist Conception of Time*, p. 182.

يغمر الموجودات البشرية، فإن من يحرز الاستنارة يقهر الزمان، لا لأنه أحرز حالة من الوجود الدائم . كما هي الحال في الماهايانا . لكن لسببين: الأول منهما أنه استئصل تمامًا الرغبة والتعلق، والثاني، لأنه وضع حدًا ونهاية للصيرورة، وإن من يقهر الصيرورة يقهر الزمان، لأنه ليس هناك زمان منفصلاً عن الصيرورة[١].

كذلك نستدل على مفاهيم بوذا عن الزمان في سياق نقده لنظرية الأوبانيشاد القائلة "كل شيء موجود" everything exists بمعنى أن جوهر كل شيء يوجد في فترات زمانية ثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل، وبسبب شيوع هذه النظرية لاقى بوذا صعوبة كبيرة في نقدها، حيث أشار إلى أنها جاءت نتاجًا لخطأ لغوي ووجه نقده لها على النحو التالي: هناك استخدامات لكلمات: الماضي والحاضر والمستقبل، والتي لا يتجاهلها المعتكفون والحكماء وهي ثلاثة: الصورة التي توقفت عن الوجود واستحالت ويقال عنها إنها قد وجدت، ولا يقال عنها إنها توجد أو أنها سوف توجد[٢].

ويمكن أن نتبين مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل لدي بعض المدارس البوذية من خلال مفهوم اللحظية[*]، واللحظية . كما أسلفنا . لم يشر إليها بوذا نفسه ولكنها جاءت نتيجة لتطور آرائه عن الأنيكا أو الزوال، ولقد وجدت صور عدة ومختلفة لهذه النظرية في المدارس البوذية المختلفة، ويمكن أن ينتقد ذلك الرأي القائل بالتفسير اللحظي للزمان، لأنه كيف تتواصل وتستمر الأحداث الزمانية في حين ينظر إلى اللحظة بوصفها لا ديمومة لها مثلها في ذلك مثل نقطة في المكان بلا أبعاد، ومن ثم، تتمايز لحظات الماضي والحاضر والمستقبل تمامًا وتصبح منفصلة. وكانت هذه هي إشكالية التواصل الزماني وكيف يتم في سياق التحليل

---

(1) Ibid., p. 183.
(2) Ibid., p. 184.

(*) اللحظية kṣnika-vãda هي مبدأ بوذى يؤكد أن كل ما يوجد هو لحظي فحسب، وذلك لأن كل شيء في تغير دائم ومستمر، وتشتق تلك الكلمة من كلمة kṣna وتعني لحظة moment بالإنجليزية، ولقد استخدمت استخدامات عدة، لكنها تشير بصورة أساسية إلى وحدة صغيرة من الزمان مع إمكانية تقسيمه اللامتناهي، نجد هذا التصور في الثرافادا، أما في السرفاستيڤادافترى أنها أصغر وحدة زمنية لا يمكن تقسيمها مما يفترض المفهوم الذري عن الزمان، وهناك محاولات عدة لقياس تلك اللحظة . منها على سبيل المثال . ربطها بأكبر وحدة زمنية، فتحدد بأنها ١٢٠/١ من Talkṣaṇa تلك الأخيرة التي تساوي ٧٥/١ من الثانية.

Cf-Dogobert. D. Runes (1995): Dictionary of Philosophy, *kṣnika-vãda* ,by,K.F.L, p. 162.

Cf- Alexander von Rospatt (1995): The Buddhist Doctrine of Momentariness, Franz Steiner verlag Stuttgart, Germany, p. 94, 96, 99.

اللحظى للزمان، ولقد قدمت المدارس البوذية حلولاً كثيرة للتغلب على هذه الإشكالية، كانت الأكثر شهرة وذيوعًا فيها ما قدمه السرفاستيڤادا Sarvaastivaada حيث قالت إنه يقبع وراء تتابع وتعاقب الأحداث جوهر دائم لا يتغير، ومن ثم فهناك وجهان للحظية الشيء الواحد: أحدهما: يمثل سمة الشيء الزمنية الزائلة والآخر هو الجوهر اللازماني[١].

رفضت السوترانتيكا sautraantika ذلك المفهوم عن الجوهر الدائم، مما اضطرها إلى القول بأنه ليس هناك ديمومة، وما قد يبدو لنا كذلك فما هو إلا سيل متدفق للحظات، مثل التصوير السينمائى وهذا السيل والتواصل للحظات اللاديمومة لها، هو، بلا شك، نتاج للتجريد المنطقي، أيبناء نظري قائم على معطياتالوعيالتجريبية. كذلك انتقد ناچارچونامفهوم الجوهر عند السرفاستيفادا، وذلك لأنه إذا ما سلمنا بوجود جوهر للأشياء عبر الفترات الزمانية الثلاث: الماضي والحاضر والمستقبل فإنه يجب أن نسلم بوجود الزمان أيضًا، وهذه هي الواقعية المستقلة للزمان والتي اتخذها ناچارچونا منطلقًا لنقده[٢].

كذلك يمكن تبين مفاهيم الماضي والحاضر والمستقبل من خلال المناظرة بين مدرستي: الثرافادا والسرڤاستيڤاداوذلك حول موضوعية وجود الأشياء في الماضر والحاضر والمستقبل، ولقد هاجمت الثراڤادا السرڤاستيڤادا لتسليم الأخيرة بوجود الماضي والمستقبل . فضلاً عن الحاضر . وترى الثراڤادا أنه يجب أن يحمل كل من الماضي والمستقبل على الحاضر، بما يخالف موقف السرڤاستيڤادا، حيث إن وجود الشيء . وفقًا للثراڤادا . ليس منفصلاً عن الشيء نفسه، وإن وجد الشيء في الماضي والحاضر والمستقبل . كما ذهبت السرڤاستيڤادا . فهذا يعني أنه أزلي أبدي يتسمبحال وجود النيبانا، وليس هناك أساس أنطولوجي للكيفيات الزمانية، فالماضي والمستقبل موجودان كما هما حالان في الحاضر، فالمضارع الحاضر فقط هو كل ما يوجد[٣].

## رابعًا: مفهوم الزمان الدائري:

تعتنق الهندوسية Hinduism . كما هو معروف . مفهوم الزمان الدائري وهي بذلك تعارض مفهوم الزمان في اليهودية Judaism والمسيحية Christianity والإسلام Islam بوصفه زمانًا خطيًا[٤]، ويمثل مصطلحا الدائري والخطي تناظرًا مع الأشكال الهندسية،

(1) David. J., Kalupahana: op. cit., p. 186.
(2)Ibid., p. 187.
(3) Braj Mohan Pd.sinha: problem of time & temporality in Samkhya-yoga & ABhidharma Buddhism, p. 178, 180.
(4) Arvind Sharma: *the notion of Cyclical time in Hindusim*, art in, time in Indian Philosophy, p. 203.

لكنهما يتضمنان أفكارًا معقدة حول الزمان، ولقد اشتق مفهوم الزمان الخطي من الكتاب المقدسويشير إلى أن الزمان له بداية ونهاية، ويؤكد على تفرد وعدم تكرار الحياة الفردية والأحداث، ويجعل للتاريخ مغزى ويحرره من العود الآلي. أما الزمان الدائري فيؤكد أنه ليس هناك جديد يحدث ومن ثم ليس هناك مجال للتقدم، فما يحدث في المستقبل هو ما حدث بالماضي، وليس هناك بداية ولا نهاية للزمان وإنما هما . أي البداية والنهاية . متضمنان في دائرة زمانية[١].

ويُعد مفهوم الزمان الدائري حيلة يتغلب بها الإنسان على خطر الفناء والانحلال، حيث لا يتبدد أي شيء وإنما يتكون ويولد من جديد، تلك الحيلة التي اتخذتها كثير من الحضارات ذريعة للتسلح ضد الموت، والتي ترى أن الزمان يكرر نفسه في دورات، وتتوالى الأحداث ذات الدلالة وفق خطة مقدرة سلفًا[٢].

ولكن هل اعتقد الهنود قديمًا بفكرة الزمان الدائري؟

يمكننا أن نتلمس الإجابة عن التساؤل السابق طرحهبالبحث عن هذه الفكرة أولاً في الأدب الهندوسي، الذي يمثل خضمًا هائلاً، وينقسم إلى قسمين: أولهما ما يطلق عليه سيرتيśruti، وثانيهما السمرتي smrti.والسريتي يمثل الأدب الفيدي الذي يتضمن أقسامًا أربعة: الساماهيتا saṃhitas

والبراهمانس Brãhmanas الأرانياكس Ăraṇyakas ـ الأوبانيشاد upanishades ونجد . على سبيل المثال . في "الرج–فيدا ساماهيتا" وصفًا للزمان بوصفه دائريًا وذلك عن طريق مقارنته بالعجلة wheel (Rgveda 1.64.2)، أي أن حركة العجلة الدائرية تستخدم هنا كرمز ودلالة لفكرة الزمان الدائري، وقد تمثل هذه المقارنة تناولًا شعريًا بالأحرى منه فلسفيًا، فضلاً عن أن كلمة عجلةتحمل دلالة مكانية أكثر منها زمانية[٣].

يرتكز مفهوم الزمان الدائري في الهندوسية على نظرية اليوجاس yugas الأربعة . أي الأزمنة (ages) . يساوي كل منها ٣٦٠ عامًا بشريًا، ولا يوجد دليل على أن تلك النظرية كانت موجودة في الساماهيتا، أما في البراهمانس فنجد إشارة إلى اليوجاس متمثلة في أربعة أزمنة اسمتهم:Dvãpara،kharva , kṛta، Pusyaولا دليل لوجود أي منهم في دائرة، تلك

(1) Anindita Niyogi Balslev, An over- all view of problem of time in Indian Philosophy, p. 44.

(٢) جون جرانت، كولن ولسن: فكرة الزمان عبر التاريخ، ص ص ١٢–١٣.

(3) Arvind Sharma: op. cit., pp. 205, 206.

الدائرة التي تمثل جوهر اليوجاس، فعلى سبيل المثال، يشير زمن kṛta إلى العصر اليوتوبي utopian age وليس إلى مصطلح كوني زمني يقسم الزمان في صورة دوائر. كذلك هي الحال في الأرانياكس، فليس بها إشارة إلى مفهوم الزمان الدائري. ومن ثم ليس هناك إشارة واضحة إلى فكرة الزمان الدائري في الأدب السيرتي[1].

أما عن المقولة الثانية من الأدب المقدس لدى الهندوسية أي السمرتي فتتضمن البوراناس–وهى نصوص هندوسية قديمة – والبهاجادفادجيتا(*)والمهابهاراتا(**)وقد سلمت بمفهوم الدورة الكونية cosmological cycle وفكرة الخلق المستمر؛ ففي البوراناس نجد الحديث عن دورة للعالم (kalpa) تساوي ٤٣٢٠ مليون سنة أرضية، يخلق فيها الإله كل يوم عالمًا ثم يستغرق – أي العالم – بداخله وهكذا باستمرار، وتستغرق تلك الدورة زمانًا هائلاً .أما البهاجادفادچيتا فتقارن – في سياق الملحمة – دورة العالم ويوم البراهما، وتتضمن هذه المقارنة إشارة رمزية للفاعلية الكونية التي تستأنف ليلاً، والليل هنا تعبير عن حال السكون الكونية أو

---

(1) Arvind Sharma: op. cit., p. 206.

(*) كان على الهندوسي في حال آدائه القسم أمام المحكمة أن تمس يداه النص الهندوسي المعصوم "الرجفيدا" ونظرًا لأنه كان حكرًا على الكهنة، بدأ التفكير بكتاب آخر مقدس وكان "الجيتا" هو ذلك الكتاب والذي أصبح بمثابة إنجيل الهند، ولم يتم حينها تأليف الجيتا لأنه كان موجودًا ومتضمنًا في الملحمة الكبرى . المهابهاراتا . وتم استخلاصه وفرزه في كتاب مستقل، ويضم ٦٩٢ مقطعًا شعريًا ويقع في ١٨ فصلاً ويحوي خلاصة الفلسفة الهندوسية والموقف إزاء الوجود برمته وإزاء الأحداث.
انظر: شاكوانتالا راواشاسترى (١٩٩٣): الباجافادجيتا، الكتاب الهندي المقدس، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ص ص ٧–٨.

(**)أطول قصيدة كتبت على مر العصور، ولقد كتبت بالسنسكريتية وهي أكثر من مائة ألف مقطع شعري، وأول الصيغ المعروفة لها تعود إلى القرن الخامس أو السادس قبل الميلاد، واستمرت صياغتها قرابة سبعمائة سنة إلى أن أخذت شكلاً محددًا . في القرن الثالث أو الرابع الميلادي، وخلال مدة الصياغة هذه أضيفت إليها إضافات من كل نوع، ولم تكن معروفة في أوروبا حتى القرن الثامن عشر، ويعني بالسنسكريتية "ماها" عظيم أو كامل، والماهاراجا هو ملك عظيم، و"بهاراتا" اسم لشخصية أسطورية ثم صارت اسم عائلة أو قبيلة، ومن ثم يصبح العنوان "التاريخ العظيم للبهاراتا"، ثم اتسع المعنى ليعني الإنسان فيكون بذلك (التاريخ العظيم للبشر) وهي تحكي قصة النزاع الدموي الطويل بين مجموعتين من أبناء العمومة، وتنتهي بمعركة طاحنة يتهدد فيها مصير العالم.
انظر: جان كلود كاريبه وبيتر بروك (١٩٩٦): المهابهاراتا، عن الملحمة الهندية القديمة، ترجمها إلى الإنجليزية: بيتر بروك، ترجمها إلى العربية ممدوح عدوان، منشورات وزارة الثقافة سوريا، ص ص ٥، ٧.

الانحلال، فضلاً عن قول كرشنا(*)لمحاوره أرچونا بأنه يرسل نفسه (عن طريق الخلق والتناسخ) إلى العالم . وذلك في حال سيادة الشر وانزواء الخير . لحمايته وذلك يحدث في أزمنة عدة. وكذلك هي الحال في المهابهاراتا التي تتحدث عن أزمنة أربعة أطلقت عليها مسمى krita و tretã و dvãpara و kali" ونحن نعيش في الزمان الأخير فيها (kali)[١].

وترتبط أسماء تلك الأزمنة بالأعداد، حيث ترتبط كلمة krita بالعدد ٤ وتمثل المرحلة الأولى وتسمى satya-yuga (زمن الحقيقة) وهي تلك المرحلة التي تكون فيها الأشياء كما ينبغي أن تكون، وترتبط كلمة tretá بالعدد ٣، و dvapara بالعدد ٢، أما كلمة kali فهي غير محددة تمامًا حيث تعني بالسنسكريتية الزمان، كما ترتبط بكلمة kála بمعنى أسود، ترتبط أيضًا بالإلهة كاليkâlî، ومن ثم تعبر هذه المسميات الدالة على الأزمنة الأربعة عن مفردات هندية مختلفة وتمثل مراحل مختلفة تتعاقب وتتبادل[٢].

على أية حال، وبعيدًا عن الاستغراق في تفاصيل هذه المصطلحات ودلالتها، فإنه لا يوجد مفهوم واضح عن الزمان الدائري . كما نعرفه . في الأدب الهندوسي بشقيه: السيرتي والسمرتي وإنما كل ما نجده إما إشارات رمزية فحسب ويمكن تأويلها على مناحٍ عدة . كاستخدام تشبيه العجلة . وإما إشارات إلى الدورات الكوسمولوچية، وهناك فرق كبير بين تلك المعاني . كما أوضحنا .

إذن لا يمكن القول بأن الهندوسية اعتنقت مفهوم الزمان الدائري . كما هي الحال في الفلسفة اليونانية . وإنما كان هذاالمفهوم لديها مرتبطًا بالألوهية وإعمالاً للمبدأ الخلقي في تبادل الخير والشر على العالم.

والحقيقة أن فكرة العوالم الدائرية . المتضمنة في العمليات الكوسمولوچية . قد وجدت في تاريخ الفلسفة اليونانية، حيث يشير كل من انكسمنس Anaximenes، وهيرقليطس Heracleitos وأمبادوقليس Empedocles، والرواقيين stoics إلى أن الكون أبدى سرمدي لكنه يجدد نفسه بصورة دورية، وهذا هو مفهوم "السنة الكبرى" Great year والتي تعبر عن

---

(*) Kriṣna: التجسيد الثامن للإله فشنو وهو من أكثر الآلهة شعبية لدى الهنود، ويعنى اسمه حرفيًا (الأسود) أو الداكن مما يدل على أنه كان إلهًا للهنود الأصليين.
انظر: چون كولر: المرجع السابق، ص ٨٤ تعليق المترجم.

(1) Anindita Niyogi Balslev: A study of time in Indian Philosophy , p. 173.

(2) Ludo Rocher: (٢٠٠٤) *Concepts of time in Classical Indian*, art in, time and temporality in the Ancient World, ed. by, Rosen. R. M., University of Museum of Archaeology and Anthropology, United State of America, p. 93.

حقبة زمانية يتم فيها الكون دائرة واحدة ثم تتبعها أخرى وهكذا إلى ما لانهاية[١]. لقد شاعت فكرة الزمان الدائري عند الرومان . كما هي الحال لدى اليونان . فيرى سنيكا (٤ ق.م: ٦٥م) . مثلاً . أن الأشياء جميعًا تترابط في صورة دائرة، يأتي الليل في أعقاب النهار، والنهار في أعقاب الليل، وينتهي الصيف ليحل الخريف، ويأتي الشتاء متعجلاً عقب الخريف، ويرقد الشتاء ليغدو ربيعًا، وعلى هذا النحو تمضي الطبيعة كلها، لتعود من جديد"[٢].

ولقد كانت فكرة الزمان الدائري . كما وردت في الفلسفة اليونانية . محلاً لنقد شديد ، حيث انتقدها . على سبيل المثال . القديس أوغسطين (٣٥٤- ٤٣٠)Saint Augustine في "مدينة الله".

فيقول: يعتقد هؤلاء أن الزمان نفسه والأحداث نفسها ستتكرر في شكل دائري، ووفقًا لهذه النظرية، فإنه يمكن القول بأنه في زمن محدد، نجد أفلاطون مرة أخرى يعلم تلاميذه في أثينا وفي مدرسة تسمى الأكاديمية، حيث يوجد أفلاطون، المدينة، التلاميذ المرة تلو الأخرى... وإنه لا يمكن أن نؤمن بذلك، فلقد مات المسيح مرة واحدة تكفيرًا لخطايانا ثم تحدث القيامة ولا يموت مجددًا...."، وهو ما انتقده أيضًا أرنولد توينبي (١٨٨٩- ١٩٧٥) Arnold Toynbee في مؤلفه الشهير "دراسة في التاريخ" حيث ينتقد فلسفة العود الأبدي المطلق الذي افتتنت بها العقلية الهللينية، ويتساءل هل هذا التكرار عديم المغزى يمثل، حقيقة، قانون العالم؟ إذا كانت الإجابة إثباتًا، فإننا نعد ضحايا لمزحة كوسمولوچية أبدية ندين بها المرة تلو الأخرى[٣].

وإنه من الشائق في هذا الصدد ملاحظة تشابه مفهوم الزمان الدائري في إطار التأمل اليوناني الهندي، والوقوف على أوجه الاختلاف في استخدام هذا المفهوم في النصوص الهندية. يجب أن نشير بداية إلى أنهيمكن مقارنة عالم بآخر من العوامل الدائرية، وذلك وفقًا لاصطلاحات التشابه . كأن نشبه مثلاً يوم بآخر، أما فكرة التكرار التام وعودة كل الأشياء . كما هي الحال عند اليونان والتي عارضها أوغسطين . ليس لها وجود في الفكر الهندي[٤].

لِمّ إذن جاء هذا التصور عن مفهوم الزمان الدائري في الفكر الهندي؟

---

(1) Anindita Niyogoi Balslev: An over- all view of Problem in time in Indian Philosophy, p. 44.

(٢) جون جرانت، كولن ولسن: فكرة الزمان عبر التاريخ، ص ١٤.

(3) Anindita Niyogoi Balslev: An all- over of problem of time in Indian Philosophy, p. 47.

(4) Ibid., p. 47.

ربما جاء هذا التصور من الخلط بين فكرتي: الزمان الدائري والدورة الكونية، وربما أيضًا جاء من تشبيه الزمان بالعجلة (cakra) كما هي الحال في البوذية.والحقيقة أنه قد نسلم بالدورةالكونيةبمعنى الخلق المستمر للعالم ثم فنائه وإعادة خلقه مرة أخرى، إلا أن هذا لايعني بالضرورة العود الأبدي للأحداث وللأشياء. وربما يكون استخدام مصطلح العجلة الذييشير إلى الحركة الدائرية يمثل رمزًا يشير إلى عجلة التناسخ لا إلى العود الأبدي.ومن ثم وحتى نتبين حقيقة ذلك المفهوم في الفلسفة الهنديةيجب أن نميز بوضوح بين مفهومي التناسخ samsara واليوجاس (الأزمنة) وذلك لأن هناك نوعين مختلفين من الدوائر: الدائرة الكارمية للنفس البشرية، ودائرة (الكالابا) الكونية[١].

ورغم أن التناسخ يعد عاملاً جوهريًا لتحقق الكارما فإن العود الآلي لمصير البشرية ليس له وجود في الفكر الهندي، ولا تُعد الكارما المصير الخارجي الذي يقود الإنسان إلى مصيره، وليست كذلك الإطار الآلى الأعمى الذي ليس منه مهرب[٢].

أما عن استخدام الفكر الهندي لتشبيه العجلة دلالة على الزمان الدائري، فنجده شائعًا في الأدب الفلسفي البراهمانى . في اليوجا مثلاً . حيث نجد في اليوجا سوترا تعبير العجلات الست لإعادة الولادات، أما في الاتجاه البوذى غير البراهمانى نجد عجلة الصيرورة[*] wheel of becoming ، حيث يقدم بصورة تصويرية مقولات عدة تشير إلى المراحل المختلفة للتناسخ الفردي. ومن ثم يتضح التمثيل الرمزي للعجلة في الاتجاهات الدينية والفلسفية المختلفة في الهند، والذي ربما كان أحد أسباب الفهم الخاطئ لمفهوم الزمان الدائري في الهند قديمًا[٣].

---

(1) Arvind Sharmo: op. cit., p. 205.

(2)Anindita Niyogi Balslev: An over all-view of Problem of time in Indian Philosophy, p. 47.

(*) تمثل عجلة الصيرورة (البهافاكارا) الجوانب الكبرى للمسار المتصل الذي يشكل الإنسان، وهي تطبيق لنظرية النشوء المعتمد على غيره، وتتكون من الشيخوخة والموت، الميلاد، الصيرورة، التشبث، الرغبة، الإدراك، الانطباعات الحسية، الحواس الست، الجسم والعقل، الوعي، دوافع العقل، والجهل، وكل واحدة من هذه المقولات تعتمد على غيرها وصولاً إلى الجهل الذي يعتمد على العناصر السابقة في الدائرة، وهكذا تمضي الدائرة بغير بداية ولا نهاية.

انظر: چون كولر: الفكر الشرقي القديم، ص ٢١٦: ٢١٨ بتصرف.

(3)Anindita Niyogi Balslev: An over all-view of Problem of time in Indian Philosophy, p. 48.

**تعقيب:**

كانت هذه الدراسة تناولاً لمفهوم الزمان في الفلسفة الهندية، كنموذج ممثل للفكر الشرقي، وقد التقينا فيها خضمًا هائلاً من الرؤى الفلسفية والميتافيزيقية عن الزمان وطبيعته وحقيقته ومفرداته، كذلك عن مفهوم الزمان الدائري، تلك الرؤى التي تتباين ما بين الأفكار المثالية والواقعية والمادية، والتي تباين معها التناول لهذا المفهوم ما بين إقرار وتسليم بوجود الزمان وموضوعيته وبين إنكار لوجوده وجوهريته، ذلك التناول الذي جاء متوافقًا مع المبادئ الأنطولوجية في الفلسفات الهندية المختلفة، والذيلا يقل عمقًا عن الفلسفة اليونانية، ولم يكن بحال من الأحوال مجرد تصورات ساذجة سطحية عن الزمان، وإنما بحثًا معمقاً فيه، ومن ثم فلم يبدأ البحث الفلسفي . كما رأينا . في الزمان بتيماوس أفلاطون . كما يقال . ولم يبدأ في الفلسفة اليونانية وإنما كان للفكر الشرقي . الفلسفة الهندية على وجه الخصوص . نظرات فلسفية مهمة حول هذا المفهوم.

**أما عن نتائج البحث فجاءت على النحو التالي:**

(١)قدمت الفلسفة الهندية رؤى فلسفية عميقة عن الزمان لا تخلو من الجدة وربما الإبداع، ولا تقل أهمية ولا تجريدًا عن تلك التي نلتقي بها في الفلسفة اليونانية، فإذا كنا نثمن آراء هيرقليطس عن التغير المستمر فإننا نجد شبيهًا لها في الفكر الهندي متمثلاً في مفهوم الأنيكا (الزوال) أو السيلان الدائم، حتى التشبيه الذي استخدمه بوذا لتوضيح هذا هو النهر المتدفق على شاكلة هيرقليطس، أيضًا إذا كان أفلاطون قد ميز بين الزمان والأزلية، فهذا نجده أيضًا في الفلسفات الهندية (كالسامخيا–يوجا والچينية)، و ربما يظهر بصورة أكثر مثالية وذلك في قول الڤيدانتا بأننا قد نحرز الأزلية هنا وعلى الأرض لا في عالم آخر . كما يقول أفلاطون . وذلك عندما نتوحد بالمطلق (البراهمان)، أيضًا، كما ربط كل من أفلاطون وأرسطو الزمان بحركة الأفلاك ربطت النيايا–فاشيسكا الزمان بالظروف والأحوال الخارجية. كذلك هي الحال في التصور الذري للزمان والوجود لدى الچينية والنيايا–فاشيسكا والذي يتشابه مع مثيله لدى ليقيبوس وديمقريطس.

(٢)ارتبطت مفاهيم الزمان في الفلسفات الهندية بميتافيزيقا الوجود لديها، حيث نظرت إليه بعض المدارس الهندية بوصفه مقولة جوهرية من مقولات الوجود . كما هي الحال في النيايا–فاشيسكا والچينية بينما اعتبرته السامخيا–يوجا مقولة مشتقة زائفة من عمل البودهي في حين نظرت إليه البوذية والأدڤيدا – ڤيدانتا بوصفه وهمًا وخداعًاولقد جاءت تلك الآراء متوافقة مع ميتافيزيقا الوجود لدي تلك المدارس.

(٣)جاءت آراء الفلسفات الهندية عن حقيقة الزمان في صورة جدل ينم عن ثراء التناول وتمايزه، فهناك اتجاه ينطلق من إثبات حقيقة التغير إلى التسليم بحقيقة الزمان . كالچينية والنيايا–فاشيسكا . واتجاه آخر يقر بالتغير لكنه لا يعده ضامنًا لحقيقة الزمان . كالسامخيا–يوجا . واتجاه ثالث ينكر حقيقة كل من التغير والزمان بل وجوهرية الوجود ذاته . كالبوذية والڤيدانتا.

(٤)اختلفت المدارس الهندية في تناول مفردات الزمان . أعني الماضي والحاضر والمستقبل . ولقد جاء هذا الاختلاف متوافقًا مع آرائها عن الزمان وحقيقته، ومتوافقًا أيضًا مع رؤيتها الكوسمولوجية، فإذا كانت البوذية المبكرة لم تخبرنا بشيء عن هذه المفردات وإنما نستدل عليها من آرائها، فإن المدارس البوذية قدمت تناولاً متنوعًا لهذا المفهوم في سياق نظريتها عن اللحظية، في حين رأت السامخيا–يوجا أن مفردات الزمان ليست سوى تصور ذاتي، أما النيايا–فاشيسكا فذهبت إلى أن هذه المفردات ليست من طبيعة الزمان.

(٥)لم يعتقد الفكر الهندي القديم في مفهوم الزمان الدائري – كما يقال – وربما جاء هذا التصور الخاطئ من الخلط بين مفهومي: العود الأبدي المتضمن في مفهوم الزمان الدائري–كما هى الحال في الفلسفة اليونانية– والدورة الكونية التي آمنت بها الفلسفة الهندية، ومن ثم فلا مجال للحديث عن مفهوم الزمان الدائري في الفكر الهندي القديم على شاكلة ذلك المفهوم الذي نجده في اليونان قديمًا.

## ثبت(*) بأهم مصطلحات الفلسفة الهندية

| Indian | English | Arabic |
|---|---|---|
| Brahman | The absolute | المطلق |
| saṃsãra | -(becoming)<br>-the phenomenal world | (الصيرورة)<br>عالم الظواهر |
| samhitâ | union | الاتحاد |
| Avidyã | ignorance | الجهل |
| Atman | self | الذات |
| kãla | time | الزمان |
| karma | Bondage | العبودية (الكارما) |
| Asat | non-being | اللاوجود |
| duḥkha | suffering | المعاناة |
| Máyá | illusion | الوهم |
| a kãla | Without time | بلا زمان |
| kalpa | cycle of time | دورة الزمان |
| kăraṇa | cause | علة |

(*)Glossary, in Encyclopedia of Asian Philosophy, op. cit.

## ثبت بأهم مصطلحات السامخيا–يوجا

| Indian | English | Arabic |
|---|---|---|
| kriyã | actions | أفعال |
| jiva | man | الإنسان |
| prakrti | matter | البراكريتي (المادة الأولى) |
| -buddhi | Intelligence consciousness | البودهي (العقل– الوعي) |
| vyakta | manifest | التجلي |
| apavarge | liberation | التحرر |
| sarga | evolution | التطور |
| tattvas | evolutes (twenty-four principles) | التطورات (المبادئ الأربعة والعشرون) |
| Mokṣa | freedom | الحرية |
| bhoga | experience | الخبرة |
| kaivalya | self | الذات |
| satkãrya | Causation | السببية |
| antaḥkaraṇa | internal organ | العضو الداخلي |
| ahaṃkāra | individuation | الفردية |
| avyakta | unmanifest | اللاتجلي |
| purusha | soul | النفس (البوروشا) |
| tattva | reality | الواقع |
| bhŭta | Individual existence | الوجود الفردي |
| bhăva | Existence perse | الوجود في ذاته |
| karma | Succession | تتابع |
| saṁyama | concentration | تركيز |

**ثبت بأهم مصطلحات النيايا–فاشيسكا**

| Indian | English | Arabic |
|---|---|---|
| ciratva | slowness | البطء |
| aparatva | posteriority | البعدية |
| youga padya | simultaneity | التزامن |
| pariṇãma | change | التغير |
| kṣipratva | Quickness | السرعة |
| kṛtakas | Perishable | الفانية |
| paravata | priority | القبلية |
| vibhu | all-per vasive | المتغلغل |
| svatantra | Independent | المستقل |
| pramana | knowledge | المعرفة |
| eka | unitary | الوحدة |
| niravayava | partless | بلا أجزاء |
| niṣkriya | unchanging | غير متغير (ثابت) |
| niraṃśa | Uncomposite | غير مركب |

## ثبت بأهم مصطلحات البوذية

| Indian | English | Arabic |
|---|---|---|
| prattyutpanna | The present | الحاضر |
| (Pa.)amata<br>(skt.) a.mrta | immortality | الخلود |
| bhava | becoming | الصيرورة |
| kṣanika vãda | momentariness | اللحظية |
| atĩta | The past | الماضي |
| bhăva | existence | الوجود |
| anekaartha | without plurality | بلا تعددية |
| nicca | permanent | ثابت–دائم |
| Anicca | impermanent | زائل |
| dhaatu | elements | عناصر |
| akaalika | Timless | لازماني |
| ksạna | moment | لحظة |
| (pa). khandha<br>(skt). Skandha | compound | مركب |
| anãgata | The future | المستقبل |
| aparapratyaya | independent | مستقل |
| Sa.nkhata | conditioned | مشروط |
| Jaatassa | born | يولد |

## ثبت بأهم مصطلحات الجينية

| Indian | English | Arabic |
|---|---|---|
| bhedãbheda | difference in identify | الاختلاف في الهوية |
| dhramvya | persistence | البقاء – الدوام |
| dravya | substance | الجوهر |
| dharma | motion | الحركة |
| kala | time | الزمان |
| adharma | rest | السكون |
| paryãyã | mode | الصورة |
| vayaya | annihilation | الفناء |
| ajĩva | inanimate substance | اللانفس الجوهر غير الحي |
| pudgala | matter | المادة |
| skandhas | compounds | المركبات |
| ãkãsá | space | المكان |
| utpãda | origination | النشوء |
| jĩva | animal substance | النفس (الجوهر الحي) |
| astitva | existence | الوجود |
| pariṇãma | modification | تعديل– تكيف |
| paramãṇus | atoms | ذرات |
| aṇa | atom | ذرة |
| rŭpi | mode | صورة |
| cakra | a wheel | عجلة |
| kevali | omniscient | كلى العلم |

# قائمة المصادر والمراجع

## أولاً: المصادر:

### (أ) المترجمة إلى العربية:

(١) –راواشا سترى (شاكوانتالا)(١٩٩٣): الباجافادجيتا، الكتاب الهندي المقدس، ترجمة: رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا.

(٢) –كارييه (چان كلود) وبروك (بيتر)(١٩٩٦): المهابهاراتا، عن الملحمة الهندية القديمة، ترجمها إلى الإنجليزية: بيتر بروك، ترجمة إلى العربية: ممدوح عدوان، منشورات وزارة الثقافة، سوريا.

### (ب) المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

(١)–Muller. M.: The Upanishad, part (I), Dover Publication Inc, New York.

- Khandogya-upanishad.
- Aaiatreya-upanishad.

## ثانيًا: المراجع:

### (أ) المراجع العربية:

(١) بارندر (جيفري) (١٩٩٦): المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: عبد الغفار مكاوي، مكتبة مدبولي للنشر والتوزيع، ط ٢، القاهرة.

(٢)جرانت (چون) وولسن (كولن) (١٩٩٢): فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، ١٥٩، الكويت.

(٣)شبل (فؤاد محمد) (١٩٧٥): شانكارا، أبو الفلسفة الهندية، سلسلة قادة الفكر، (٣)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،.

(٤)كولر (چون) (١٩٩٥): الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

## المراجع الأجنبية:

(١) H.S Prased..(1992): Time in Indian Philosophy, Sri satguru publications, Delhi.

- Time in Sãnkhya-yoga, by, Kumar. S. S.

- The theory of time in Jaina Philosophy, by, Bhattacharya. H.
- Time & History in the Indian Tradition, by, R. Puligandle.
- Time in Nyãyã-Vaisesika, by Bhaduri.S.
- The Advaita view of Time, by T. M. P. Mahadevan.
- The notion of Cyclical Time in hinduism, by Sharma, A.

(2) Hiriyanna. M. (1975): Outlines of Indian Philosophy, George Allen & Unwin LTD, London.

(3) Balslev, A. N.(2009): A study of Time in Indian Philosophy, Motilal Banarsidass LTD, Delhi, India

(4)Balslev. A. N.: An over-all View of the Problem of Time in Indian Philosophy.Vol-art02-balsle-v.pdf.

(5) Radhakrishnan(1966): Indian Philosophy, vol. (I) Georg Allen & Unwin LTD, London.

(6) Rocher. L. (2004): Concepts of Time in Classical Indian, Art in, Time & Temporality in the Ancient World, ed. By, Rosen. R. M, University Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, United States of America.

(7) Rospatt. A. V (1995): The Buddhist Doctrine of Momentariness, Franz Steiner Verlag Stuttgart, Germany.

(8) Sinha. B. M. P.(1976): Problem of Time & Temporality in SÄmkhya- yoga and ÃBhidharma Buddhism, MC Master University, Hamilton.

**ثالثًا: موسوعات فلسفية وقواميس أجنبية:**

(1) Carr B & Mahalingam. I. (1997): The Companion Encyclopedia of Asian Philosophy, Routledge, London,.
- Non-orthodox Indian Philosophies, by, Werner. K.
- Sankhya-yoga, by, Mahalin gam. I.
- Nayaya- Vaiśesika, by, Bhatt. S. R.

(2) H. James Brix:(2009) Encyclopedia of Time, Sage Publications, Inc., California .

- Jainism, by, Debika Saba.

-Gutama,the Buddha,by,Debika Saba.

- Hindusim,by,Debika Saba.

- Samkhya-yoga,by,Debika Saba.

(3)Runes. D. D.(1945): Dictionary of Philosophy, Philosophical Library, New York.

- Kṣaṇika- Vãda, by, K. F. L.
- Janism,by,K. F. L.

**رابعًا: دوريات أجنبية:**

(1) Journal of Bible and Religion,(1959) vol. 27, No. 2, (April),Oxford University press, America.

-Miyamoto. S.: Time and Eternity in Buddhism.

(2) Philosophy East &West :(1974) University Press of Hawaii.

- Kalupahana, D. J.: The Buddhist conception of time & Temporal, 24, No. 2, April.

(3) Indian Philosophical quarterly: (1982) vol. X, No. 1, Oct

- S. L. Gadsen: Samkhya Causality theory &criterion of being (sat),Calcutta, India.