

الزَّمنُ

في الفكرِ الفلسفيِّ والكلاميِّ الإسلاميِّ

د. محمد باسل الطائي/الأردن

الزَّمنُ مفهومٌ نتعايش معه في وعينا المباشر من خلال أنشطتنا الحياتية اليومية، وهو شعور يستبطنُ إحساسنا التَّفسيَّ أكثر من كونه موضوعاً واقِعاً قابلاً للقياس، فالزَّمنُ في حياتنا اليومية واقع نفسيٌّ، معبَّرٌ عن التَّغيير في الوقائع ومؤشِّرٌ للحوادث؛ وتختلف وتيرة الزَّمن من حال إلى آخر. أمَّا الزَّمن العمليُّ، فهو ما نشهده من خلال حركة عقارب السَّاعات أو أرقامها، وهذا معدادٌ آليٌّ ليس له علاقةٌ بالزَّمن التَّفسيِّ، بل مقيسٌ بحركة الفلك وتعاقب الليل والنَّهار، وهذا هو الزَّمن الفيزيائيُّ.

على أنَّنا حين نلجُ إلى التَّفكير في حقيقة الزَّمن ومعناه على نحو أكثر عمقاً، فإنَّنا ندخل في متاهات لا حدَّ لها، وقد تتصوَّر الزَّمن وهمًا لا وجود له، كما ظلَّ ألبرت أينشتاين، وقد يمثِّل أماننا وجوده كائنًا لحظيًّا لا أكثر، كما تصوِّره المتكلِّمون المسلمون، وسرعانَ ما ننزلُ في هذا المسعى لفهم الزَّمن إلى التَّساؤل عن معنى الأزليَّة والأبدية ممثِّلة في الزَّمن اللانهائيِّ ممتدًّا من طرفيِّه، وقد تختلط الأزليَّة والأبدية، حتَّى أنَّنا نتعايش مع عوالم مضت، فنصير فيها كأنَّها حاصلة للتَّو، ومع أحداث لم تحصل بعد، فنكون فيها، تملؤنا أملاً وإشراقاً.

أمَّا المفهوم الفلسفيِّ الإسلاميِّ للزَّمان، فقد تأثَّر بعاملين أساسيين: مفاهيم الزَّمن في حضاراتٍ سابقة: يونانية وهندية وفارسية، ومفهوم الزَّمن الذي تركَّب في مقدِّمات فلسفة علم الكلام الإسلاميِّ المستندة إلى خلقية الوحي القرآنيِّ، وفهم الخلق

وعملية الخلق المتجدد الواجبة لقيومية الله على العالم، ومصادر الفهم الفلسفي للزمان عند المسلمين هي نفسها مصدر الفلسفة الطبيعية، مضافاً إليها ما تمّ توليّفه من أفهامٍ تمخّضت عن التأثير العقائديّ.

الزّمان عند فلاسفة المسلمين

تأثّر الفلاسفة المسلمون على نحو عميق بفلاسفة اليونان: أرسطو، وأفلاطون، وأفلوطين؛ وإذا كان أرسطو يمثّل مجمّعاً لفكرٍ فلسفيّ واسع اعتمد أصوله في الطبيعة، فوجد الزّمن وجوداً موضوعياً بكونه معدّاداً للحركة التي لا يخلو منها الوجود، وله امتدادٌ أزليّ وأبديّ؛ فإنّ أفلاطون قدّ مثل -هو الآخر- مدرسة التأمّل العقليّ، التي تسعى إلى إثبات أنّ بنية العالم موجودة في كيان نظريّ رياضيّ يتمثّل بعالم المثل، وأنّ الزّمن مخلوق، وله بداية. وبين هذا وذاك، يأتي التأثير الأفلوطينيّ المتمازج منعكساً في فيضيّة الفارابي، وفي كثير من رؤى ابن سينا. ومن المعروف أنّ الوليد ابن رشد أرسطيّاً في رؤيته الفلسفيّة، ومنها مفهومه للزّمن الموضوعيّ، ويتضح هذا في كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، وشرح (السماع الطبيعيّ) وردوده على مواقف أبي حامد الغزالي في كتاب (تهافت التهافت)، لكنّه عدّل على أرسطو في مسألة قدّم العالم، إذ يرى أنّ العالم محدثٌ بالذات قديماً في الزّمان.

ويعدّ ابن سينا (1037-980م) من أعظم فلاسفة المسلمين ومشاهيرهم، الذي يقولُ بقدّم العالم في الزّمان، ويقدم الزّمان، أي: إنّهُ ليس للزّمان بدايةً، ولكنّه لكي يوفّق هذه الرّؤية مع العقيدة الإسلاميّة، وجد أنّ من الصّرويّ التمييز بين القديّم بالذات والقديّم في الزّمان، فجعل العالم قديماً بالزّمان محدثاً بالذات، وبهذا خالف أرسطو على نحو يجعله متوافقاً مع العقيدة الإسلاميّة، ولم يتمكّن ابن سينا من تصوّر عدم الزّمان؛ لذلك نفى أن يكون العالم قد تأخّر عن الله بالزّمان؛ لأنّ هذه الحالة ستقتضي وجود فترة زمنيّة لم يكن الله فيها فاعلاً، وهذا خلاف المعتقد، فالله قائمٌ بالعالم دوماً.

إنّ الرّبط بين الله والعالم والزّمن هو المعضلة الكبرى في المفهوم الفلسفيّ الإسلاميّ (اليونانيّ أصلاً) للزّمن، فحيثُ يكون العالم قائماً على ديمومة الحركة واتّصالها، فإنّ الزّمن -الذي هو مقدار الحركة وعدّادها- يجب أن يكون دائماً أزليّاً ومستمرّاً؛ فإنّ قلنا: إنّ العالم قديماً، كان الزّمان قديماً بالضرورة، وإذا كان من محرّك أول (prime mover) للعالم، فإنّ ذلك الفعل هو في زمان، فيكون الله والزّمان معاً، وهنا تكمن المغالطة؛ لأنّ الله ليس في زمانٍ، فيكون قياس الغائب

على الشاهد في هذه الحالة مغلوطاً؛ ولعلّ أفضل معالجة لهذه المسألة تمت أولاً على نحو ابتدائيّ في فهم القديس أوغسطين (430-354م) للزمن والأزليّة Eternity، الذي كتبه في (الاعترافات)، ثمّ جاء الفكر الكلامي الإسلامي، وبالأخصّ، ما كتبه ابن حزم الأندلسي (1064-994م) في كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، وتحليلات أبي حامد الغزالي (1111-1058م) في كتاب (تهافت الفلاسفة)، لتقدّم مفهومًا أكثر وضوحًا للزمن.

الزّمان عند المتكلّمين المسلمين

المتكلّمون جماعة من المفكرين العقلانيين المسلمين، ظهوروا في القرن الثّاني الهجريّ/ الثّامن الميلاديّ، وقد كان شطراً من أعمالهم وحواراتهم البحث في المسائل الطبيعيّة، ومنها الزّمان والمكان والحركة والقوّة والثقل وغيرها، إلى جانب بحثهم في الإلهيات وفي الإنسان، وانقسم المتكلّمون في المسائل الإلهية إلى طائفتين: المعتزلة والأشاعرة؛ فيما اتفقوا في كثير من المسائل الطبيعيّة. ولم يحظ تراث المتكلّمين المسلمين في المسائل الطبيعيّة بدرسٍ جادٍ إلا قليلاً، فقد درس النّظريّة الدّريّة عندهم شلومو بنس، ودرس هاري ولفسن جوانب عديدة من فكرهم الطبيعيّ، وقمت مؤخرًا بدراسة أغلب طروحات المتكلّمين المتقدّمين، وشخصت أهمّ مبادئهم، وحللتها، وعرضتها في كتابي (دقيق الكلام: الرّؤية الإسلاميّة لفلسفة الطبيعة).

وعلى الرّغم من أهميّة الزّمان في مباحث الكلام، إلا أنّ المتكلّمين اعتنوا أساساً بوظيفة الزّمان من باب كونه تقدير الوقت، فلم يبحثوا كثيرًا في ماهيته، بل عرفوه من وجهة علاقته بالحركة، وحصول التّغيّر والتّجدد في العالم، وقالوا: إنّ الزّمان محدثٌ، وله بداية مع العالم، والعالم غير مخلوق في زمان، بل مع الزّمان، أي: لم يسبق الزّمان وجود العالم، بل وجد الزّمان مع وجود العالم. وقد لخص الشّريف الجرجاني (1414-1339م) في كتاب (التّعريفات) معنى الزّمان، فقال: "إنّه متجدّد معلومٌ يُقدّر به آخرٌ موهومٌ، فيقال: أتيتك طلوع الشمس، فإنّ طلوع الشمس معلومٌ، ومجيئه موهومٌ، فإذا قرّن ذلك الموهومٌ بذلك المعلوم زال الإيهام"، والمقصود بالوهيم هو التّصوّر الدّهنيّ.

وقد ربط المتكلّمون بين الزّمان والمكان، فلم يقبلوا وجود مكانٍ وجسمٍ إلا والزّمان موجود، ولم يتقبلوا وجود الزّمان إلا في مكان، وجعلوا المكان والزّمان كليهما نسبيين، أي: تتحدّد بالقياس إلى موضعٍ مرجعيّ وزمنٍ مرجعيّ، وقد فصل أبو حامد

الغزاليّ القول في القَبْلِ والبَعْدِ في كتابه (تهاافت الفلاسفة)، وجعلهما نسبين مثل تعيين الفوق والتحت، وجعل الزّمان بُعدًا مثل البعد المكانيّ، وهو بهذا، ربّما يكون سبق ألبرت أينشتاين في تحديد المفهوم. ويمثّل الزّمان دورًا مهمًّا في تصوّر الأشاعرة، فهو محرّك عمليّة الخلق المتجدّد، إذ افترض المتكلّمون أنّ الأشياء تتألّف من جواهر وأعراض، والجواهر ثابتة، أمّا الأعراض، فمتجدّدة حالًا بعد حال، ويبدو أنّهم فرضوا تجدّد الأعراض بهدف تفسير قيوميّة الله على العالم من خلال الخلق المتجدّد للأعراض، وكان من عواقب هذه الفرضيّة أنّ تكون حوادث العالم جوازيّة وممكنة، وليست واجبة وحتميّة، وهذا الفهم يتجاوب تمامًا مع رؤية نظريّة الكوانتم المعاصرة، كما أوضح في كتابي دقيق الكلام.

وناقش أبو البركات هبة الله بن ملكا البغداديّ (ت 1152م) المذاهب المختلفة في الزّمان في كتابه (المعتبر في الحكمة)؛ ويبدو لي من خلال عرضه في آخر الفصل الثامن عشر من الكتاب، أنّه يميل إلى رأي المتكلّمين في تقسيم الزّمان إلى آتات، مع اعتراف بوجود موضوعيّ له مرتبط بالحركة؛ لكنّ ابن ملكا لا ينفي لانهائيّة الزّمن، بل يعدّه لا متناهياً، ويحسبه موجودًا مع فرض وجود كلّ حركةٍ ومحرّكٍ وعدمهما، إذ لا تصوّر الأذهان رفعه وعدمه من الأعيان، على أنّ هذا الفهم يتفق في جانب منه مع تصوّرات المتكلّمين للآتيّة، ويختلف معهم في فهمهم للأزليّة (القديم)، التي ينفونها، والأبديّة التي يجيزونها، ويتفق معهم أنّ الله ليس في زمان. وفي صلب هذه التّصورات في شطرها الميتافيزيقيّ، يكون الزّمان والوجود (مطلقًا) شيئًا واحدًا، لذلك كان الزّمان عند ابن ملكا مرادفًا لوجود الله، ويرفض ابن ملكا ذريّة الزّمان في وجوده الكليّ، فالزّمان متّصلٌ عنده في ماهيّته منفصلٌ في وجوده، ويجد أنّ هذه الذريّة (الآتيّة) قائمةٌ بفرض عمليّ يتوجّب، إذ يكون الآن لحظة غير قارّة، أي: غير ثابتة، بل متحرّكة أبدًا. وبالخلاصة، فإنّ ابن ملكا يرى أنّ الزّمان قديم لا بداية له، وترتّب على ذلك قوله بقدم العالم في الزّمان، وحدوثه بالذات، كما هي الحال في رؤية فلاسفة المسلمين الآخرين.

وفي كتاب (المباحث المشرقيّة)، أكّد الفخر الرّازي (1210-1149م) تبنيّه لرأي أرسطو في كون الزّمان هو مقدار الحركة، والحركة عند أرسطو هي التّغير فضلًا عن الثّقلة في المكان، رادًا بالوقت نفسه على من قال بأنّه جوهر، أو أنّه حركة الفلك، أو أنّه الفلك؛ لكنّه عاد عن هذا الموقف في كتاب (شرح عيون الحكمة)، وهو رسالة لابن سينا، فأيد رأي أفلاطون القائل بأنّ الزّمن موجود قائم بنفسه، مستقل بذاته؛ لكنّه يُقرّ أيضًا بأنّه لم يصل إلى "حقيقة الحقّ في الزّمان"؛ ما يعكس حيرته وتردّده. وينقل

صاحب كشاف اصطلاحات الفنون عن الفخر الرازي أنه يرى الزمان على معنيين: أمر موجود خارج الذهن يطابق الحركة في كونها بين مبدأ ونهاية، وأمر متوهّم لا وجود له في الخارج، والموجود في الخارج هو الآن الذي يفعل بسيلانه وجريانه أمرًا ممتدًا وهميًا هو مقدار الحركة؛ أمّا في كتابه الأخير (المطالب العالية)، فقد نفى الرازي ما اعتمده المتكلّمون من أنّ الزمان متجدّد، إذ يقول: لا نسلم بأنّه متجدّد، بل هو ثابتٌ، والتغيّر لا يقع فيه، بل في نسبته إلى الحوادث المتعاقبة بمقارنتها له، كما أنّ الله مقارن لجميع الحوادث والمتغيّرات، وذاته غير متغيّرة. ومرة أخرى، نرى كيف أنّ ربط الزمان مع الله وجودًا، دفع ببعض المفكرين الإسلاميين إلى قبول فكرة الامتداد اللانهائي للزمان، ومن أراد التفصيل في مذهب الرازي في الزمان فعليه الرجوع إلى كتاب محمد صالح الزرّكان (الرازي وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة).

ويمكنُ إجمالاً رؤية المتكلّمين للزمان بما يلي:

1. أنّهم نظروا إلى الزمان من حيث وظيفته، أي: تقدير الحوادث بعضها ببعض.
2. أنّهم رفضوا وجود الزمان والمكان قبل خلق العالم، بل عدّوا وجودهما حاصلًا مع وجود العالم.
3. أنّهم تصوّروا الزمان مؤلّفًا من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة، لا تقبل القسمة، فهو يقوم على الانفصال لا الاتّصال.
4. أنّهم قالوا بنسبيّة الزمان، ونسبيّة القبل والبعد واعتمادها على موضع الرّاصد وزمانه.

5. أنّهم رفضوا القول بوجود زمان مطلق، أو مكان مطلق، وربطوا بين الزّمن والمترّمن فيه، مثلما ربطوا المكان والتمكّن فيه، فهم لا يتصوّرون المكان ولا الزّمان مستقلّين عن محتوياتهما، بل يربطون بين الشّيء ومكانه وزمانه، ويجعلون من ذلك وحدة واحدة، أي: يتفهّمون الزّمان والمكان بوجهٍ من وجوه النسبيّة، ولا يرونهما مطلقين. إذا كانت صفة التّجدّد موجودة، فإنّ الزّمن المتجدّد هو زمن محدث، لكنّ ديمومة التّجدّد ذاتها تعني أنّ الزّمن موجود مع الخالق بكونه قيومًا على العالم كلّ آنٍ، فلا تبطل قيوميّته، وإن بطلت، فإنّ العالم يفنى. وهل يكفّ الخلاق عن الخلق؟ الجواب: لا، وذلك لوجوب ديمومة فعل الخلاق. هذا ما يقرّر المنطق المباشر انطلاقًا من ظاهر العقيدة، لكننا من منظور آخر، لا بدّ أن نعلم أنّ حصر وجود الخلاق العظيم وإلزام وجوده بديمومة الخلق عيبٌ في عقولنا نحن، وتضييقٌ لما يمكن أن يكون عليه الأمر بمجمله، فليس عالمنا هو العالم الوحيد الذي يمكن أن يخلقه الله، ولنا في وجود العوالم الأخرى، ونظريات العوالم الموازية، التي كشفها

العقل حديثاً اعتباراً. فليس ضرورياً أن نفرض وجود الزمن مع الله أزلاً لديمومة فعل الخلق في الزمان، فقد لا يكون خلقاً في زمان، وهذا الدرس إنما تتعلمه من نظرية النسبية التي كشفت أن الزمان الحقيقي نسبي، وأنه مرتبط بالحركة، وأن وجوده كان مع وجود العالم حسب. أما ما يمكن أن يوجد من عوالم أخرى ليس فيها زمان، فهذا ليس ممنوعاً، بل من الممكن أن يكون هنالك عالم تحدث التغيرات فيه عبر المكان، فيقوم المكان فيه مقام الزمان في عالمنا، وقد تكون هنالك عوالم أخرى يكون معيار الزمن فيها تغير درجة الحرارة مثلاً... وهكذا. فليس في عالمنا امتياز يشترط أن نقيّد صفات الخالق به، ذلك أن خروجنا من دوامة الزمن تتطلب منا أن نستشرف آفاقاً يكون الخالق فيها أجل وأسمى من أن يرتبط بما تستوعبه عقولنا، وتتساءل عنه وفيه، وبهذا التعليل لا أرى تناقضاً بين تخليق الزمان وأزلية الخالق ■

