افتتاحيّة العدد

قراءةُ الزمان في ملازِماته ومُتعلَّقاته

مساءلةُ الزمان من مُسلَّمات المتافيزيقا. فهي، من حيث هي تصوغُ رؤيةَ الإنسان الكونيّة، قد اعتادت أن تستجوبَ كلَّ ما هو مُمعنٌ في وضوحه (لدى تبادُره إلى الذهن)، لتقول لنا إنّ هذا الواضح، إبّانَ التحقيق، هو غايةٌ في الخفاء، ولا بدّ من تمامِ فهمِه بما هو وجهٌ من وجوه الواقع تتفاوتُ أهمّيّته بحسب مُتعلَّقاته.

كما اعتادت المتافيزيقا أن تُسائلَ الزمانَ مُرتبطًا بالمكان، إذ رأت فيهما وحدةً موضوعيّةً تقتضي وحدةَ المعالَجة، وقليلًا ما نسج الفلاسفةُ – والعرفاء – على غير هذا المنوال. بل إنّ هذا المسلك وجدَ ما يدعمه في نظريّة آينشتاين في النسبيّة التي، في الوقت الذي أتت فيه لتقولَ بنسبيّة الزمان وعلائقيّته، كرّست الزمان والمكان وجهين لواقعيّةٍ واحدة، ربّما وَسَمَها البعضُ بالزمكان رباعيّ الأبعاد. من هنا كانت تصدر الأسئلة التي تستنطقهما بما هما جنسٌ واحد أو النوعان الوحيدان لجنسٍ واحد[١] من مثل: هل الزمان والمكان نظامان من العلائق فحسب؟ هل الترابط كلّيٌّ بحيثُ لا يوجد حدثٌ زمانيّ إلّا وهو مرتبطٌ بآخر، أو حيِّزٌ مكانيّ إلّا وهو متّصلٌ بآخر؟ هل لهما أجزاء مُتفاصلة أم هما كلٌّ واحد؟ كيف يرتبطان بالإنسان؟ بإرادة الله؟ وما ماثل هذه من الأسئلة.

إلّا أنّ الفلسفة الغربيّة، بعد كانت[٢] تحديدًا، ارتأت فصلَ المكان عن الزمان، كمبحثين، إذ اعتبرت المكانَ ميّتًا وجامدًا ومُتحجِّرًا، وهذا ما تراه عند هيغل وبرغسون وبِنتام وهايدغر[٣]، بل إنّ هايدِغر يرى في مقالته المتأخِّرة '**الزمان والكينونة** *Zeit und Sein*' (١٩٦٢) أنّ محاولتَه،

(١) انظر، van Inwagen, Peter, «Metaphysics», The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/metaphysics>.

(٢) كان كانت يرى أنّ الزمان والمكان من أشكال الحدس المحض، ذاتيّة وما قبليّة.

(٣) لودفيك فتغنشتاين، **تحقيقات فلسفيّة**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد الرزّاق بنّور (بيروت: المنظّمة العربيّة للترجمة، الطبعة ١، ٢٠٠٧)، الصفحة ١٨٧، الهامش ١١٥.

في كتابه الأثير '**الكينونة والزمان** *Sein und Zeit*' (١٩٢٧)، استخراجَ الزمان من المكان هي محاولةٌ مستحيلة[٤].

هذا لا يعني أنّ الفلاسفة قبل ذلك كانوا غير واعين إلى أنّ الزمان يُولِّدُ أسئلةً لا مُرادفَ لها مع المكان، وربّما علّلوا ذلك بكون الزمان أحاديّ البُعد وأكثرَ تجرُّدًا من المكان الثلاثيّ الأبعاد[٥]. فالمكان يُشير إلى موضعٍ ومحلٍّ معيّنَين في العالم المرئيّ؛ إنّه مفهومٌ ينطوي على ثبات واستقرار. إلّا أنّ الأشياء ليستْ ثابتة، إذ وجودُها وموقُعها يتغيّران. فما هو العنصر المتحرِّك الباعث على طروء التغيُّر؟ إنّه الزمان الذي يُشير إلى العلائق والظهورات المتغيِّرة في العالم ويُحصيها. وهذا هو وجهُ تسمية عالمنا بعالم الكون والفساد لارتباط الكون بالمكان والفساد بالزمان أو كما قالت العرب، «كينونةٌ في المكان وصيرورةٌ في الزمان»، والصيرورةُ تحتمل الفساد، بل هي من ذاتها تقتضيه – هذا في خلاف الديمومةَ التي تُجانب التغيُّر بما هي هي (انظر أدناه).

وبغضِّ النظر عن ارتباط الزمان بالمكان أو استقلالهما، فإنّ مشكلةَ الزمان عسيرةٌ في صياغتها – ناهيك عن حلِّها. ولعلَّ إباءَهُ قبضَ الحسِّ عليه خارجًا عن موضوعٍ محدَّد، يجعلُ من الحتميّ التعرُّفَ عليه في نسبته إلى ما سواه. هذا لا يُعفينا من أن نسألَ إن كان موجودًا بنفسه، جوهرًا مكتفيًا بذاته، ولا يعفينا، بالمقدار عينه، من التنقيب في الأدوات المعرفيّة عن سُبُل استقصائه ومعرفته. فهل هو تجريبيٌّ قياسيّ، أم هو شهوديٌّ حضوريّ؟ أو لعلّه جمع الأمرين فكانا من حيثيّاته ولحاظاته؟ بل هل هو موجودٌ (في الخارج) أصلًا أم غايةُ الأمرِ أنّه يستقي واقعيَّتَهُ من النفس التي **تتذكَّرُ** و**تُدركُ** و**تتوقَّع** الأحداثَ فتتوهّمُ **ماضيًا** و**حاضرًا** و**مستقبلًا**، على ما ذهب إليه أغوسطين الذي كاد أن يُماهي بين التغيُّر والعدم والثبات والوجود عندما اعتبر أنّ «الأبديّة وحدَها ثابتةٌ والزمانُ يميل إلى أن لا يكون»[٦] لخاصيّة التغيُّر عندَه؟ ولعلّ التغيُّر ينطوي على العدم، إذ كلُّ تغيُّرٍ إمّا أن يكون عدمًا لعدم أو فقدانًا لوجود (أو رتبةٍ وجوديّة).

ولعلّك قد لاحظت، في المطويّ ممّا مرّ، جدليّةً تدورُ مدارَ الذات والموضوع، فتحاولُ البحثَ عن الزمان في مَدَيات النفس أو في آفاق العالم الخارجيّ مُغلِّبةً هذا على ذاك أو

(٤) انظر، El-Bizri, Nader, "Some Phenomenological and Classical Corollaries on Time," in A. T. Tymieniecka, *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life* (Dordrecht: Springer, 2007), p. 138.

(٥) van Inwagen, Op. cit.

(٦) See, El-Bizri, Op. cit. p. 143.

ذاك على هذا. وهاهنا اتّجاهان مُغرِقان في عمق التفكير البشريّ مُذ واجهَ موضوعةَ الزمان فاستجوَبَها. وقد كان لكلا المنحَيين تداعياتٍ تشهدُ على مفصليّة المبحث في إطار الرؤى الكونيّة الشتّى. المنحى الأوّل رأى إلى الزمانِ كمُنحصرٍ في النفس، فهو حبيسُها، مقهورٌ لها، لا واقعيّةَ له خارجَها إلّا في الوهم والمخيال. ويرجع أنصار هذا الرأي إلى أفلاطون وأغوسطين في استقاء المشروعيّة. أمّا المنحى الآخر فهو يؤسِّس مشروعيّته على تحييز أرسطو للزمان في قالب الخارج، وعلى قصرِه إيّاه في كونه مقدار الحركة. هنا أيضًا، إقصاءٌ للمقابل – وهو النفس – وموضَعةٌ للزمان إذ يصير خارجَ الذات تمامًا وتصيرُ محكومةً له، لا تملك بإزائه إلّا الانسيابَ معه[٧]. وقد وجد هذا الاتّجاه الثاني ما يدعمه في النزعة العلميّة (العلمويّة) التي لا تأخذ بالزمان إلى بما هو قياسيٌّ، تجريبيّ.

وفي كِلا الحالَين، فإنّ الخبرة الفرديّة لا تفقد محوريَّتها في التعاطي مع الزمان سواء فرضناه في مملكة النفس أو فرضناه خارجَها. وهنا يكمن موردُ الانفصال في تعاطي الفلسفة الغربيّة، بشقّيها «القارّيّ» والتحليليّ، مع موضوعة الزمان. فأحدهما (التحليل) ينطلق من الخبرة **صعودًا** نحو بنًى لغويّة–منطقيّة آخذة في التركيب، والآخر (الفنُمنُلوجيا والمدارس التي ارتبطت بها على نحو الاستمرار أو ردّة الفعل) **نزولًا** في تحليل الخبرة إلى مكوّناتها التفصيليّة[٨]. وفي حين اتّجه التقليد التحليليّ، انسجامًا مع عبادته للعلم[٩]، إلى موضَعة الزمان في إطار مظاهره الخارجيّة المَقيسة، فإنّ الفنُمنُلوجيا استبطنت الزمان وراحت تُعالج وجودَه السيّال في جدول الخبرة المَعيشة[١٠]. وفي الحالين إقصاء. وبطبيعة الحال، فإنّ عدم القدرة على الإقرار بأصالة وجهَي الزمان (ذاك المتّجه إلى الخارج، وهذا المطويّ في جنبات النفس) يترك تأثيرَه على كافّة تعاطي الإنسان مع الكون، لوثاقةِ صلةِ مبحثِ الزمان بأسئلةِ الإنسان الجوهريّة، بأسئلته الأولى.

من الأسئلة [الأولى] مثلًا، ارتباطُ الزمان بخلق العالم؛ هل يبدأ الزمانُ مع العالم أم العالمُ في عموده يقع؟ والأمر هنا يرتبط بفهمنا لطبيعة الله، لذا تعاقب الفلاسفة والمتكلّمون

(٧) إذا بانَ لدينا أنّ الفلاسفة انحازوا، بمعظمهم، إلى الزمان النفسيّ أو الزمان الخارجيّ فلا يجوز لنا أن ننسى الزمانَ السرديّ الذي يستبطن الوعيَ الكلّيّ للجماعة ويستوطن في ذاكرتها، وله أصالته كذلك.

(٨) McLure, Roger, *The Philosophy of Time* (London and New York: Routledge, 2005), 5-6.

(٩) والعبارة لتايلر بيرغ – أحد فلاسفة التقليد التحليليّ المُبرِّزين في يومنا – الذي لا يجد حرجًا في الإقرار بأنّ مادّيّته تنبني على موقفٍ من العالم أشبه ما يكون بالموقف السياسيّ. انظر، Burge, Tyler, "Mind-Body Causation and Explanatory Practice," in J. Heil and A. Mele ((eds.), *Mental Causation (Oxford*: Clarendon Press, 1993. كما وانظر، Lycan, William, "Giving Dualism its Due," *Australasian Journal of Philosophy*, Volume 87, Issue 4, December 2009 , pp. 551 - 563, fn. 4

(١٠) انظر، في هذا العدد، مقالة مايكل أندروز **إدمُند هُسِرل: الوعي الذاتيُّ بالزمان**.

واللاهوتيّون على إبداء الرأي فيه. وبشكلٍ عامٍّ، فإنّ المنظومات الفكريّة – والحضاريّة – توزّعت في نظرتها إلى الزمان على ثلاث. منها من اعتبره دائريّ[١١] فلا تصحُّ بحقّه بدايةٌ أو نهاية، بل هو عَودٌ أبديّ، تكرارٌ دائمٌ لكونٍ *cosmos* مُنتظم في نسقٍ مُتراصٍّ يجد الواقفُ إزاءه نفسَه مراوحًا بين الإعجاب والرهبة، في عين الوقت الذي يجد نفسَهُ مسلوبَ الدور، تعبًا، مقهورًا للصدفة ولعبة الأقدار، غارقًا في وعي سيزيفيٍّ[١٢] للعالم (نيتشه وكافكا وكامو)، لا يجد له خيارًا سوى الانصياع أو التمرُّد العبثيّ. كذا كانت النظرة إلى الزمان في اليونان القديمة – وفي الهند – وأنت ترى من خلالها ما لِفهم الإنسان للزمان من تأثيراتٍ على رؤيته الكونيّة.

ويرى فريقٌ آخر من الفلاسفة، كذلك، أنّ الزمانَ لا بدايةَ ولا نهاية له إلّا أنّه يسير في خطٍّ مستقيم منذ الأزل، فهو اتّجاهيٌّ بمعنى أنّه غير قابل للانعكاس أو التكرار. وهنا أيضًا تجد منظوماتٍ دينيّةً تتبنّى هذا الرأي.

وثمّة فريقٌ ثالثٌ، من المنظومات الفلسفيّة والدينيّة – أو الفلسفيّة الدينيّة –، يوافق على أنّ الزمان طوليٌّ واتّجاهيّ إلّا أنّه يرى له بدايةً في محلٍّ ونهايةً في آخر، فهو محكومٌ لعمليّةِ الخلق ومرتبطٌ بفعل الله المستمرّ، إنّه ذو بُعدٍ واحدٍ يتّجه من الماضي إلى المستقبل؛ «إنّه واحدٌ، عضويّ، وتقدُّميّ»[١٣]. إنّه محكومٌ لغايةٍ في أصلِ خِلقَتِهِ فهو يتوجَّه إليها.

هنا يفرض سؤالٌ ثانٍ نفسَه، هل للزمان أجزاء؟

جاءت بعض المنظومات، ومنها دينيّ، لتقول إنّه كلٌّ واحدٌ متجانس، بالتالي، فهو متحرِّكٌ على هواه، والأشياء تنساب معه. وجاءت أخرى لتشيرَ إلى أنّ تعريفًا كهذا يسلب الإنسانَ اختيارَهُ، فأين يجدُ له موطئَ قدم في عمود الزمان ليتدخّل؛ كما ولا يفسح في المجال لعناية الله لتتدخّل استجابةً لدعاء أوٍ إنفاذًا لِلُطفٍ خاصّ – وإن لم يقتضِ [التعريف] نفيَ أصلِ إرادته، سبحانه، إذ يكون الزمان، بما هو كلٌّ، طوعَ مشيئته ورهنَ مُراده.

(١١) لمعالجة شيّقة لموضوع الزمان الدائريّ انظر، Puech, Henri-Charles, "Gnosis and Time" in Corbin, Eliade, Jung et al., *Man and Time: Papers from the Eranos Yearbook*, trans. Ralph Manheim (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 38-46.

(١٢) نسبةً إلى سيزيف Sisyphus في الميثولوجيا الإغريقيّة وهو رمز العذاب الأبديّ. خدع سيزيف إلهَ الموت ثانتوس فعاقبه زيوس بأن جعله يحمل صخرةً من أسفل الجبل إلى أعلاه، وكلّما وصل إلى القمة تدحرجت الصخرة إلى الوادي، فيعود إلى إصعادها من جديد، ويظل هكذا حتّى الأبد.

(١٣) Puech, Op. cit. p. 63.

هنا تتدخَّل المتافيزيقا المُحكَمة لصدر المتألِّهين الشيرازيّ[١٤] لتقول قولَها آخذةً من عند الفلاسفة بضِغثٍ ومن عند العرفاء بضغث، وناسجةً بما ينسجم مع النصّ متى ما أُحكمت قراءته. وكعادتهِ في مُخالفة الحدس (حتّى الفلسفيّ منه) لتطويعه ومعالجته، رأى أنّ المَسألة تكمن في النظرة المغلوطة إلى الحركة، وحصرِها في مجال الأعراض دون الجوهر. هو يوافق المشّاءَ قولَهُ بالزمانِ مقدارًا للحركة – وإن عبّر بقوله، الزمان مقدار الوجود السيّال أو الضعيف –، لكنّه يُعيد حياكة المسألة بعد فضِّ الخيوط المتشابكة في رؤية الفيلسوف لنفس الحركة. فالزمان، في حين هو ممتدّ وقابل للتقسيم – فيصحُّ الكلام عن المقادير بحقّه –، فإنّه سيّالٌ وغير مُستقرّ، فهو مقدارٌ للحركة وهي سيّالةٌ وغير مستقرّة بطبيعة الحال.

ماذا يصير إذا كانت الحركة في الجوهر؟

أوّلًا، نتفادى 'الإحراج' في الموقف المُخيِّر بين الحدوث الأزليّ والحدوث الزمانيّ، إذ لكلٍّ مُتلازماتٌ حبلى بالإشكالات التي تقتضي حركةً تأويليّة مُتكلِّفة. فإذا كانت الحركةُ في الجوهر، فإنّ الزمانَ يصير بُعدًا رابعًا من أبعاد الموجودات الجسمانيّة، فهي متغيِّرة ذاتًا، أي منتقلة من عدمٍ إلى وجودٍ في كلِّ آن، في لبسٍ بعد لبس، في محكوميّةٍ لإرادة الحقّ لا تتخلّف عنها، فهو يُحدثُها في كلِّ لحظةٍ ولولا «القيّوم» لفَنَت واندثرت، ولولا «الحيّ» لم تجد لها ما تستمدُّ حياتَها منه. أمّا ما هو من المجرّدات، فهو مترفّعٌ عن شوب الزمان، مُتسامٍ عن طروء الصيرورة والتغيُّر والحَدَثان.

ولِعدم طروء التغيُّر عليها [المجرّدات] فهي أزليّةٌ إذ الأزل والرسوخ متلازمان. ويدعمه كلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام بحقّ المطلَق الأسمى، «لا تصحبه الأوقات (...) سبق الأوقات كونه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه (...) لا يجري عليه السكون والحركة (...) [إذًا] لامتنع من الأزل معناه»[١٥]. ومن الضروريّ هنا الإلفات إلى أنّ «أزليّة الحقّ سبحانه هي ليست بمعنى التقدُّم الزمانيّ، وإنّما بمعنى الإطلاق الوجوديّ الذي تلزم منه الإحاطة الوجوديّة بجميع الأشياء، وعليه تعود 'أزليّة' و'أبديّة' و'معيّة' الحقّ (تعالى) نسبةً

(١٤) تجد عرضًا لطيفًا لمفهوم الحركة وارتباطه بالزمان عن الملّا صدرا في، عبد الرسول عبوديّت، **النظام الفلسفيّ لمدرسة الحكمة المتعالية**، ترجمة علي الموسويّ، مراجعة خنجر حميّة (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ٢٠١٠)، الجزء ٢، الصفحات ٢٩ إلى ١٥٩. قارن، محمّد تقي مصباح اليزدي، **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة محمّد عبد المنعم خاقاني (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨)، الجزء الثاني، الصفحات ١٤٣ إلى ١٥٢.

(١٥) الإمام عليّ بن أبي طالب، نهج البلاغة، تعليق وفهرسة صبحي الصالح، تحقيق فارس تبريزيان (قم: مؤسّسة دار الهجرة، ١٤٢٧ ه)، الخطبة ١٨٦، الصفحة ٣٣٧.

إلى الأشياء، إلى معنًى واحدٍ هو إحاطتُهُ الوجوديّة بوجود جميع الموجودات»[١٦].

وإذا كان الزمان ذاتيًّا في الجسمانيّات، فإنّ لكلِّ موجودٍ منها سِعَتَهُ وأُفُقَهُ الزمانيّ. بالتالي، ما كان أوسعَ زمانًا، فبِهِ يُقاسُ غيرُه، وهكذا يتولَّد الزمانُ الخارجيّ كنسبةٍ بين الموجودات ذوات الحركة. ومن هنا ندرك أنّ النفس البشريّةَ، القابلة لكلِّ الهيئات، والمتدرِّجة في مراقي الكمال، تستفيضُ في سعتها الوجوديّة لتَسَعَ كلَّ الأشياء طُرًّا، وهي النفس الأرقى للإنسان الكامل، مجلى الأسماء وواسطة الفيض. وهو الذي يستفيض في كمالاته في الزمن الكامل في ليلة القدر فيتسلّط على الزمان ليكون هاديًا ودليلًا إلى اليوم المشهود.

أمّا كيف تتّصل المتغيّرات بالأزليّ والأبديّ، كيف يتواصل السرمد مع الزمان، فإنّ الربطَ يتمّ من خلال المستقبل المرتبط بالأبديّة ومن خلال الحضور الإلهيّ في الإنسان الكامل المخلِّص[١٧]، وهو **حضورٌ ينتظر اكتمال الظهور**، أي ارتفاع المانع لرؤيته[١٨]، لا أنّه حدثٌ دفعيٌّ يأتي من خارج؛ ولا يمكن إلّا أن يكون حاضرًا وإلّا فُقدت العلاقة مع الأبديّة وهذا هو مغزى القول، «لا تخلو الأرض من حجّة».

وبمنهجٍ مُختلف، فإنّ البعض ارتأى أن يقترح مستوًى وسيطًا بين السرمد حيث اللامتغيِّرات فحسب، وبين الزمان حيث المتغيّرات فحسب. على سبيل المثال، يرى الميرداماد أنّ الدهرَ هو هذا المستوى القابلِ لإنفاد أمر الله من حيثُ هو في **تفرُّده** في السرمد إلى حيث الموجودات المتعرِّضة للكون والفساد، لأنّ الدهر هو مستوى العقول الأزليّة، ولكن المخلوقة، فهو ذو وجهٍ إلى السرمد لأزليّته، وذو وجهٍ إلى العالم لمخلوقيّته. إنّه محلّ حدوث العالم، محلّ انتقاله من العدمِ النسبيّ إلى الوجود، من حيثُ هو موجودٌ بالقوّة إلى تمام فعليّته[١٩].

يتوسّل ابن عربيّ[٢٠]، وهو سابقٌ على الميرداماد، بالدهر ليُعلِّلَ ارتباطَ السرمد بالزمان، وتنزُّلَ الأمر من الحقِّ إلى الخلق. إلّا أنّه ينظر إليه نظرةً مُختلفةً مستفتحًا بالحديث الشريف، «لا تسبّوا الدهر، فإنّ الله هو الدهر». فالدهر، عنده، هو من أسماء الله من **حيث**[٢١] إيجادُه

(١٦) محمّد حسين الطباطبائيّ، **الشيعة**، ترجمة جواد علي كسّار (بيروت: مؤسّسة أمّ القرى للنشر والتحقيق، ١٤١٨ ه)، الصفحة ١٨٣.

(١٧) انظر، في هذا العدد، مقالة الشيخ شفيق جرادي، **الزمن وعودة الأبديّة**.

(١٨) هنري كوربان، **عن الإسلام في إيران**، نقله إلى العربيّة وقدّم له وحقّق نصوصه نوّاف الموسوي (بيروت: دار النهار للنشر، الطبعة ١، ٢٠٠٠)، الجزء ١، الصفحة ٧١.

(١٩) انظر، في هذا العدد، مقالة سجّاد رضويّ، **الميرداماد والحدوث الدهريّ للعالم**.

(٢٠) لاستعراضٍ مُبسَّط لفهمِ ابن عربيّ للزمان انظر، Chittick, William, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: One World Publications, 2005), pp. 87-114.

(٢١) لكلِّ اسمٍ حيثيّة، فكما أنّ رحمة الله هي منشأ كلّ رحمة، وعلمه هو منشأ كلّ علم، إلخ، فإنّ الدهر هو منشأ كلِّ زمانٍ وصيرورة.

للأوضاع المتغيِّرة في الكون، لسيلان الأحداث التي نُسمّيها الزمان. إنّه الاسم الذي يرمز إلى العلاقة بين السرمد والزمان. لذا كانت أيّام الله تنتمي إليه إذ ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢٢]، أمّا ما تعلَّق برسوخه وأزليّته، سبحانه، فينتمي إلى أسماء أخرى كالصمد وغيره.

الزمان، إذًا، ممتدّ؛ التصرُّمُ والتعاقبُ ديدَنُه. وهو، في نفس الوقت، مُتفاصل، قابلٌ للقسمة. لذا تجد القرآن يكثر من استعمال المفردات التي تدلّ على اللحظة، والآن، والحين، إلخ؛ المفردات التي تدلّ على الوقت وهو غايةٌ في المحوريّة. فالوقت متلازمٌ مع العبادات، فلا تستقيم بدون مراعاته[٢٣]، وهو، باللحاظات التي مرّت، المورد الذي يتقدَّم فيه العبد بالطلب، فيجدُ لمشيئته منفذًا، والموردُ الذي يتدخّل به البارئ عزّ وجلَّ، ليُنفذَ لُطفَهُ وعنايَتَه – وإن كان كلُّ لطفه ابتداء، إلّا أنّنا، بذلك، نتخطّى الإشكاليّات التي تعترض، من مورد القضاء والقدر، على حرّيّة الإنسان وعلى انسجام علم الله الأزليّ المطلق، سبحانه، مع قدرَته الأزليّة المطلقة.

ختامًا، فإنّ الإجابة عن إشكالِ المُشكلين عن جدوى الغوص في موضوعاتٍ آخَذُ ما تكون بالتجرُّد يكمن في تبيان انعكاسات وتداعيات هذه الموضوعات على الرؤية الكونيّة للفرد والجماعة المعنيّين. الزمان، مثلًا، يقبع عند تخوم عددٍ من الموضوعات التي لا تستقيم من دون امتلاك رأيٍ بشأنه. ولئن لم يدرك الإنسانُ كيف يمارس مفهومه [للزمان] سلطَته عليه، فلأنّه قادرٌ على العيش غيرَ منسجم مع نفسه، فقط، إلى حين. فالزمان هو الأرضيّة لفهم الخصائص المادّيّة للأشياء وتكوين المفاهيم حولها. وهو حاكمٌ أساسٌ في علاقة الأنا بجدول الزمان الحيّ، بالأبديّة أو باللحظة الآن، بدوّامات الزمان واستراحاته. ولا تستقرّ الإشكالات المرتبطة بالمبدإ والمعاد، وهي أولى العلوم بالمعرفة، بحدوث العالم، بالهويّة الشخصيّة ووحدة الذات عبر الزمن، بالحضور الإلهيّ – وكلُّ الكون محضرُه –، بالإرادة، بالغاية، بالحرّيّة، بالعناية، إلخ، إلّا بفهمٍ للزمان يُذلِّل كلَّ ثنائيّة حادّة بين الذات والموضوع، بل يقوم على أساس التوحيد.

(٢٢) سورة **الرحمن**: الآية ٢٩.

(٢٣) لذا كان اعتناء المؤمن بالمواقيت حتّى صار «ابن الوقت»، فهو «يراقب» الوقتَ ولا يلجأ إلى الحساب ليعرفه، بل هو «يلتمس» الهلال وينتظره – لاحظ كم تنبئنا النكتة البلاغيّة بخصوص كون الالتماس طلبًا من المساوي إلى المساوي عن موقع الإنسان من الوقت! انظر، Louis Massignon, "Time in Islamic thought," *in Man and Time*, Op. cit. pp. 108-114.

مع العدد

نستهلُّ الملفّ بورقة لأحمد ماجد يستعرض فيها قراءةَ المجتمعات الدينيّة للزمان، ومحوريّته في صياغة التقليد فيها. من ثمّ نخلُص، مع سجّاد رضويّ، الذي يستعرض أقوال الفلاسفة في حدوث العالم، إلى معالجة ذات فرادة للميرداماد الذي يصيغُ آراءَ سابقيه في الزمان في نسقٍ مُتماسك يستعين به لمعالجة مشاكلَ فلسفيّة أخرى (بالإضافة إلى الحدوث) من قبيل البَداء. بعدها نتعرّض، في دراسة لمايكل أنَدروز، لتحليل إدمُند هُسِرل للخبرة الذاتيّة بالزمان على ضوء أصالة الأنا الترَنسندَنتاليّة عنده، ثمّ نعارُضها بدراسة لمُشير عون يعرِضُ فيها لـ«منعطفات» هايدغر في مساءلته للزمان معطوفًا على استنطاقه للكينونة ولكن، هذه المرّة، على ضوء أصالة «الكَائن هنا *Dasein*». وفي ختام الملفّ، يتقدّم شفيق جرادي بقراءته لبؤرة الإشكال في تعاطي الفلاسفة مع الزمان، حيث غلّبوا أحد أبعاده على غيرها، خالصًا إلى قراءةٍ خاصّةٍ تربط الزمان بالمستقبل الأرضي (الخلاص البشريّ) والأخرويّ (الجزاء).

وفي باب «دراسات وأبحاث»، يُعيد عبد الرسول عبوديّت قراءةَ مسألة كَثُر القول فيها في الفلسفة الإسلاميّة (أصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة)، ليضَعها في سياقها وينقدَ القراءات التي أخذت مناحيَ التفريط والإفراط في قراءتها. وفي إجماله لحركة تطوُّر الفكر في الوسط الغربيّ، يرى السيّد حسين نصر أنّ مسارَه كان مسارَ نزع القداسة عن العقل، ويستعرض وصولَ هذه العمليّة إلى معقل المقدّس – وهو الدين – موضحًا كيف أضحت بعض الأنساق الدينيّة آلةً مساعدةً في نزع القداسة عن العقل والوحي، والدين نفسه. ثالثُ الدراسات (حبيب فيّاض) تُقدِّم قراءةً لاجتماع فلسفتَي اللغة والتأويل على أرضيّة واحدة ما يَعدُ بمنهج جديد يُنبئُ بتخطّي المشكلات التي واجهت الفلسفتين كلّ على حدى. أمّا في الدراسة الرابعة، فإنّ عبد الرحمن الحاجّ يُموضع تفسيرَ الجابريّ للقرآن في ضمن مشروع الأخير الأوسع، مستوضحًا ما إن كان [الجابريّ] قد تقدّم بجديد، أم أنّه كرّر أعمال السابقين – المستشرقين منهم على وجه التحديد. وأخيرًا، يضعُنا بولس الخوري في أجواء أحد أبرز الأعمال التي عالجت موضوعةَ التجربة الدينيّة، أي كتاب **فكرة القُدسيّ** لرودُلف أوتّو، فيُعرِّفنا على منهج أوتّو في معالجة هذه المسألة المحورية في فلسفة الدين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

محمود يونس