الميرداماد والحدوثُ الدهريّ للعالم

سجّـــاد رضوي[1]

ترجمة: محمود يونس

يتخـيّرُ الميرداماد لنفسـه منطقةً وَسَـطًا بين الإصـرار الكلاميّ على الحـدوث الزمانيّ للعالم والمُقتضـى الفلسـفيّ بسَـبقِ العَدَم الصريح للعالم (الحدوث الذاتيّ)، فيرى أنّ العالمَ مسبوقٌ بالعـدم النسـبيّ، أي إنّه كانَ في القَـوّة فانتقلَ إلى الفعل. فالعالم حـادثٌ دهرًا، لا زمانًا ولا ذاتًا (سرمدًا)، وهذه أدوارٌ زمنيّةٌ صـيروريّةٌ تضـاهي مستويات أُنطُلوجيّة ثلاثة. والدهر هو حيث تكون المعقولات، وهو المستوى الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المُتغيِّر وهو غير السرمد حيث الله في تفرُّد؛ العالمُ في تأخُّرٍ مُطلقٍ عن الذات.

لم يحصل يومًا أن عُولجت فلسفةُ الزمان، في الفكر الفلسفيّ لِما قبل الحداثة، بمعزلٍ عن مسألة العـالم وارتباطِه بمبدئه. وبغضّ النظر عن توافرِ فهم قاطع لماهيّة الزمان وتصـنيفه – حقيقيًّا فُرِضَ أو اعتباريًّـا وُجِد – لدى عددٍ من المفكّرين والفلاسـفة، فإنّ الاختـلافَ بينهم وَقَعَ في كونِ العالم مخلوقًا في الزمان أو كونِه صـادرًا منطقيًّا عن مبدئه الأزليّ – سـواءً أكان هذا المبدأ هو الواحد في الأفلاطونيّة المُحدَثة، أو المحرِّك غير المتحرِّك في الأرسـطيّة، أو الإله في الأديان التوحيديّة. ومن الأسئلة المرتبطة بهذه المسألة اثنان أساسيّان. أوّلًا، كيف لإلهٍ صَمَد أزليٍّ أن يخلـقَ أو يكـون فاعلًا في الزمان أو مع الزمان؟ ثانيًا، أنّـى لإلهٍ كلّيِّ العلم أنْ يمتلكَ معرفةً أزليّةً وأن يكون، في الوقت عينه، عالمًا بالأحداث المُحتملة 'في المسـتقبل'[2]؟ سأولي

(١) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة إكستر ببريطانيا.

(٢) لمناقشات متبصِّرة لهذه المسألة في فلسفة الدين، انظر: Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon Press, 1997); William Hasker, *God, Time and Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1998); Norman Kretzman and Eleonore Stump, 'Eternity', *Journal of Philosophy* 78 (1981), 429-58; William Lane Craig, *God, Time and Eternity* (Dodrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001).

يرى معظم الباحثين الأكاديميّين الله على أنّه يتخطّى الزمان، هو سرمديٌّ لا زمانَ يحدّه، وبالتالي، فهم ينظرون بريبة إلى النقد الآتي من التقليد التحليليّ في فلسفة الدين والذي يرفض القول بإله خارج الزمان وفاعلٍ فيه في آن، ويراه قولًا غيرَ متماسك – كان لعمل بايك Pike المهمّ دورٌ بارزٌ في هذا التصوُّر. كمثالٍ جيدٍ على النقد التحليليّ أُحيلك إلى Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press, 1986), 38 ff.

السؤالَ الأوّلَ عنايتي إذ الثاني يستدعي شرحًا مُفصّلًا لمسألتَي التوتُّر tensing والسببيّة، في حين أنّ ما يعنيني هاهنا هو مشكلة الزمان و'الحدوث'، لا العلاقة المستمرّة بين الله، والزمان والكون.

وقبل الولوج في مسألة الزمان في الحقبة الصفويّة، لا بدّ من فَهم تحوُّلات الخطاب الفلسفيّ، آنذاك، في تمايُزِه عن الحقبات السابقة. ففي حين صنّفَ الفلاسفةُ الأوائل الزمانَ في عِداد مسائلِ الفيزياء، أسوةً بمتلازماته من المادّة والمكان والحركة، وربطوه ذهنًا بالامتداد المكانيّ، فإنّ فلسفة الزمان في نسختها الصفويّة، ارتبطت بوثاقة بالنقاش الأساسيّ في الميتافيزيقا، وبالتحديد بمسألة الوجود. إذًا، كان السؤال عند مُفكِّرينا: كيف يرتبط الزمان بالوجود؟ وهنا تحوّلاتٌ بارزةٌ أخرى. ففي حين أنتجَ مفكّرون كابن سينا (ت. ١٠٣٧م) منظومةً مبدعةً مبنيّةً على أرْسَطَة [نسبةً إلى أرسطو] مبادئ الأفلاطونيّة المُحدَثة، بدا أنّ المفكِّرين الصفويّين انهمكوا، وعن وعي تامّ، بإعادة إحياء التقليد الأفلاطونيّ المُحدَث، المُغرِق في العراقة، والساعي إلى التكامل بين الفلسفة والمسلك المعنويّ، بين الأُنطُلوجيا والسيكولوجيا. من المعالم المفتاحيّة لهذا التحوُّل، الانصرافُ عن الميتافيزيقا الأرسطيّة التي ترى إلى المادّة على أنّها جواهر ثابتة ومستقرّة، إلى فهم أكثر حركيّةً للوقائع كبنًى للأحداث أو، بتعبير هنري كوربان Henry Corbin (ت. ١٩٧٨)، كـ'أفعال وجوديّة acts of being'[٣]. أضف إلى ذلك أنّ المفكِّرين الصفويّين كانوا مولعين بالتراكيب [المنطقيّة]، حتّى منها تلك التي تنضوي تحت ما يُسمّيه القُروسطيّون اتّحادَ المتقابلَين *coincidentiae oppositorum*: السرمد والزمان المادّيّ، الخلق والفيض، السرمد والحدوث[٤]. وأخيرًا، فيما يرتبط بمسألة الزمان، فإنّ المفكِّرين الصفويّين رفضوا التصوُّرَ ذا البُعد الواحد للزمان كسلسلة تمتدُّ من ما قبل السرمد لتصلَ إلى وقتنا هذا ومن ثمّ إلى المستقبل وإلى ما بعد السرمد. هم أيّدوا نموذجًا مُغايرًا يفهمُ الزمانَ كحلقات من عمليّات أُنطُلوجيّة لها تأثيرها على دوائرَ من الوجود مختلفة. الدائرةُ المحوريّة هي عالَم الظواهر حيث الزمان المادّيّ؛ تأتي بعد هذه الدائرةِ دائرةُ الدهر ومن ثمّ تترى دائرةُ الأزل. ومن الواضح تمامًا أنّ فلاسفة ذلك العصر، عندما تكلّموا عن إلهٍ خالد، كانوا مؤمنين بأنّه إلهٌ لازمانيّ (خارج عمود الزمان) وهو رأيٌ

(٣) Henry Corbin, *En Islam Iranien* (Paris : Gallimard, 1972), vol. iv.

(٤) Henry Corbin, *Temple and Contemplation*, trans. P. Sherrard (London: Kegan Paul International, 1986), 375-6؛ لمناقشة لموضوع 'وحدة المتقابلات' في تاريخ الأديان، وبالتحديد في فكر كوربان، انظر، Wasserstrom, *Religion after Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 67-82.

لم يكن غير شائعٍ في حينه(٥).

سوف أدرس، في مضمار هذا البحث، المواقفَ حول الزمانِ والخَلْقِ لمفكِّرٍ مهمٍّ كان واحدًا من الثلاثة الذين عدَّهُم هنري كوربان ممثِّلي 'مدرسة أصفهان'، عنيت به الميرداماد (١٥٦١–١٦٣١م)(٦) أو المير برهان الدين محقِّق باقر أسترآبادي المعروف بالداماد، وقد كان من أبرز حاشية الشاه عبّاس الأوّل (١٥٧١–١٦٢٩م) وعالمًا من صفوة علماء أصفهان(٧). كان الميرداماد سليل عائلة بارزة من السادة [حفدة النبيّ صلّى الله عليه وآله] في أسترآباد، وحفيد المجتهد الكبير المحقِّق الكركيّ (ت. ١٥٣٨)، فجمع في نَسَبِه هيبةَ الانتساب إلى السادة والمقامَ العلميّ الرفيع للعلماء العامليّين [نسبةً إلى جبل عامل]. كما أنّه كان قاضيًا وفيلسوفًا ومتكلِّمًا حاذقًا، وخدم في منصب شيخ الإسلام في أصفهان، عاصمة الدولة الصفويّة، من عام ١٦٢١ إلى عام ١٦٣١، كما رئس احتفالَ تتويج الشاه صفي عام ١٦٢٩. ثمّ كان أنْ ذاع صيتُه بفعل مكانته وحصافته، فكتب عنه مؤرِّخ البلاط، إسكندر بغ، عام ١٦١٦،

> هو يعيش اليوم في العاصمة أصفهان، وآمَلُ أن يظلّ وجوده الشريف مزيِّنًا حديقةَ الزمن لمزيدٍ من السنين كيما ينعمَ طلبةُ العلم بأشعّة نور عقله الملكوتيّ(٨).

كان الميرداماد إشراقيَّ الهوى، عاليَ التقدير للتعديلات التي أدخلها شهاب الدين السُّهروردي (ت. ١١٩١) على المنظومة السينويّة، ومن موقعه هذا، أسّس مدرسةً للفسلفة تابَعَها من بعدِه تلامذته، السيّد أحمد العَلَويّ (ت. ١٦٥١)، وهو صهر الداماد، والمُلّا

(٥) من الحريّ أن نضيف أنّ ما ذُكر يُشكِّل حجّة لصالح الوجود 'اللادیمومي durationless' لله لا كما رأى بعض لاهوتيّي الصيرورة process theologians المعاصرين، دليلًا على وقتيّته الدائمة.

(٦) لقد نَحَتَ كوربان مصطلح 'مدرسة أصفهان *l'école d'Isfahan*' وكرّس الفصل الرابع من عمله الأساسيّ، 'عن الإسلام في إيران *En Islam Iranien*'، لهذه المدرسة.

(٧) عن الميرداماد، انظر إسكندر بغ تركمان (ت. ١٦٣٣)، **تاريخ عالم آراى عباسى**، تحقيق أفشر (طهران: انتشارات اطّلاعات، ١٩٧١)، الجزء الأوّل، الصفحات ١٤٦–١٤٧؛ محمّد الحرّ العامليّ (ت. ١٦٩٣)، **أمَلُ الآمل**، تحقيق السيّد أحمد الحسينيّ (النجف: المطبعة الحيدريّة، ١٩٦٥)، الجزء الثاني، الصفحات ٢٤٩–٥٠؛ سيّد علي خانَ بن معصوم الشيرازي (ت. ١٧٠٧)، **سُلافات العصر في محاسن الشعراء بكلّ مصر** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٨٩٤)، الصفحات ٤٨٥ إلى ٤٨٧؛ عبد الله الأفندي (ت. ١٧١٧)، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تحقيق السيدّ أحمد الحسينيّ (قم: مكتبة آية الله مرعشي، ١٩٨١)، الصفحات ٤٠ إلى ٤٤؛ سيّد محمّد باقر الخوانساريّ (ت. ١٨٩٨)، **روضة الجنّات** (طهران: المكتبة الإسلاميّة، ١٩٧٦)، الجزء الثاني، الصفحة 234؛ 'Mīr Dāmād', *EIr* suppl., forthcoming; H. Dabashi, 'Mīr Dāmād', EIr, vi. 623-6; Sajjad Rizvi, 'Mīr Dāmād', in *History of Islamice Philosophy*, eds. S. H. Nasr and O. Leaman (London: Routledge, 1996), i. 597-634؛ عليّ موسويّ بهبهانيّ، **حكيم أسترآباد** (طهران: مطبعة جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨). أمّا أفضل دراسة جديدة عن الميرداماد فكانت، 'عليّ أوجبي، ميرداماد: **بنيانگذار حكمت يماني** (طهران: انتشارات ساحت، ٢٠٠٣)'. وقدْ نقّح أوجبي عددًا من الكتب الأساسيّة للميرداماد.

(٨) إسكندر بغ، مصدر سابق، الصفحة ١٤٧.

شمسا الجيلانيّ (١٦٨٧). أمّا أشهر تلامذته، وربّما أبرز فلاسفة الصفويّة، صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازيّ المعروف بمُلّا صدرا (ت. ١٦٣٥)، فقد خالفَ رؤى أستاذه الفلسفيّةَ ومن ضمنها ما اتّصل بالزمان وخلق الكون[٩]. وكثيرًا ما يُنظر إلى أعمال الميرداماد على أنّها 'مُبهمة'. إنّ تركيباته اللغويّة المزخرفة ومصطلحاته الصعبة والمهجورة، تركت أثرًا (هل كان مقصودًا؟) صدَّ الباحثين عن تحليل أعماله. بأيّ الأحوال، تظلُّ المدرسة التي أنشأها، في إطار التقاليد الفلسفيّة في إيران الصفويّة، وبعدَها، بديلًا وكفوًا للصرح الفلسفيّ الذي أقامه الملّا صدرا. إلّا أنّ فلسفة الملّا صدرا هيمنت على المشهد الفلسفيّ الإيرانيّ فانصرف الباحثون إليها. ومن بين الغربيّين، كان كوربان من الباحثين القلائل الذين احتكّوا بفكر الميرداماد وكتبوا عنه في اللغات الأوروبيّة. بيد أنّ كوربان عُنِيَ، أكثر ما عُني، وفي الأمر دلالةٌ واضحةٌ على منهجه وأسلوبه، بتحليل الرؤية الروحيّة للميرداماد والعرضِ الذي بَسَطَهُ للعالَم المُتخيَّل، وهو حالة وجوديّة أُنطُلوجيّة تتوسّط عالمَ المعقول (عالم المُثُل)، وعالمَ الأجسام المادّيّةَ المحسوسة[١٠]. بالتالي، فإنّ كوربان، بذلك، يتجاهل النظريّةَ التي بها حاز الميرداماد شهرَته، أي الحلّ المبدع لمشكلة حدوث الكون وعلاقتها بمسألة الزمان.

يقول أوغسطين في الجزء ١١، الفصل ١٤، من كتابه '**الاعترافات** *Confessions*': «ما هو الزمان إذًا؟ إن لم يسألني أحدٌ، فأنا أعرِفُه ما هو؛ إن أردتُ تفسيرَه لمن يسأل، فأنا لا أعرف».

الزمان، بالفعل، من أوضح وأعْقَدِ أوجُه الواقع. لكن، لِمَ تثير الأسئلة حول حقيقته كلُّ هذا الاهتمام؟ في المنظور المعاصر، فإنّ المفكّرين المهتمّينَ بالأدب وبالأمّة وبالهويّة، يتحدّثون، على الأغلب، عن الزمان السرديّ[١١]، وكذا ينشغلُ فلاسفةُ اللغة بالكلام عن الزمانِ المتوتِّر tensed-time وما ينتُجُ عنه من نظريّات في المعنى، أمّا المناطقة فعن كيفيّات [جهات] modalities الزمان، الميتافيزيقيّون عن واقعيّته، إلخ. لكنّنا عندما نتأمّلُ فلسفات الزمان في العصر الصفويّ، في حال أخذنا الفلسفة الصفويّة على محمل الجدّ كما يحدونا كوربان، محقًّا، إليه، وفي حال تعهّدناها بمنهجٍ نقديٍّ خلاق، فحريٌّ بنا أن نضع تلك النظريّات في سياقها، وأن ننظر في جدواها من حيث انشغالُنا بنظريّات الزمان في راهننا.

(٩) عن ملّا صدرا وفكره، انظر، Sajjad Rizvi, Mullā Sadrā Shīrāzī: His Life, Works and the Sources for Safavid Philosophy *Journal of Semitic Studies Supplements*,18 (Oxford: Oxford University Press, 2006); Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullā* Sadrā) (Albany, NY: State University of New York Press, 1975).

(١٠) Corbin, *En Islam Iranien*, iv. 30-53.

(١١) أجمل ما نُوقش الزمان السرديّ فعند بول ريكور، Paul Ricœur, *Temps et récit*, 3 vols. (Paris: Seuil, 1985).

علينا، إذًا، أن نبدأ بسؤال: لماذا تكون فكرة الزمان، تعريفه، وأُنطُلوجيّته مهمّةً لمفكّري اليوم؟ بواضح الإجابة، لأنّ الزمان يُنظر إليه كأحد متلازمات الأُنطُلوجيا (ببعض أوجهها على الأقلّ) وكأداة قياسٍ ما؛ لارتباطه بالحجج التي تُساق حول طبيعة العالم، وحول حدوثه كذلك. إذًا، تدور إحدى المسائل الأساسيّة في اللاهوت الفلسفيّ حول كونِ العالم حادثًا – له بداية (في الزمن) – أو كونه واجبًا بالغير (بمبدئه)، غيرَ مسبوقٍ بالعدم – هذه هي نظريّة الفيض الشهيرة. وهاهنا مسألة مهمّة بخصوص الفعل الإلهيّ؛ هل هو اختياريّ أو ذرائعيّ instrumental؟ هل الكون معلولٌ مباشرٌ لفاعلٍ إلهيٍّ مختار أم هو صدورٌ حتميّ عن جوهر مبدئه؟ كان هذا مورد النزاع الأساسيّ بين متابعي ابن سينا والمتكلّمين الغزّاليّين الذين رموا الفلاسفة بالابتداع لنفيهم قدرة الله على أن يخلق من العدم *ex nihilo*. إنّ مفتاح هذه القضيّة هو طبيعة الزمان ودوره في الكون، وعلاقته بمبدإ الكون(١٢).

في هذا السياق، يحضر الإسهام الأبرز – والأكثر غموضًا والتباسًا في واقع الأمر – الذي تقدّم به الميرداماد ووَسَمهُ بالحدوث الدهريّ. هو مبدأٌ يجمع بين الإصرار الكلاميّ على حدوث العالم نتيجة فعل إله مريد، وبين المُقتضى الفلسفيّ بإفاضة الإله الخيِّر، ضرورةً، الوجودَ الكونيَّ الأزليَّ(١٣). وهذه نظريّةٌ تقوم على تراتبيّة الحدوث الناتجة عن أدوار الزمن الثلاثة الموجودة عند ابن سينا (ت. ١٠٣٧م)، أي الزمان والدهر والسرمد. يشرع الميرداماد، في كتابه '**القبسات**'، بالبرهنة على نظريّته في الحدوث من خلال الاستشهاد ببعض المقاطع الأساسيّة من ابن سينا حول طبيعة الزمان وبمقطعٍ من '**كتاب التحصيل**' لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت. ١٠٦٦)(١٤).

(١٢) إلى حدٍّ ما، فإنّ الاشتغال الفلسفيّ المعاصر بالزمان له علاقةٌ ضعيفةٌ بالتحليل الذي نسوقه هنا، إذ هو أكثر ارتباطًا بمسائل الوقت الزمنيّ كما يتبدّى في صيغ الزمان والتواريخ، وبالسؤال النفسيّ حول (عدم) واقعيّة الزمان، بالإضافة إلى فيزياء الزمان المُتضمَّنة في دراسة اتّجاه الزمان كبُعد من أبعاد الوجود المادّيّ، كما في المسألة الافتراضيّة المرتبطة بإمكانيّة السفر عبر الزمان. كذلك ينتج عن مسألة الإرادة الإلهيّة المشاكل التالية.

إذا كان الله كليّ القدرة ويمتلك معرفةً مسبقةً تشتمل على كلِّ الممكنات المستقبليّة، بل كلّ المحتمَلات *possibilia*، فبأيّ معنًى تمتلك هذه الأحداث المستقبليّة إمكانًا حقيقيًّا؟ إن كان الله علّة الوجود (والزمان من ضمنه) وكان متساوقًا مع الزمان والمكان في شكل من أشكال المعيّة، فكيف له أن يمتلك «معرفةً مسبقةً» بما هو متساوقٌ معه، وكيف تؤدّي هذه المعرفة إلى ضوابط على الحرّيّة الإنسانيّة (بل والإلهيّة)؟ بخصوص مسألة الحرّيّة، انظر، Richard Taylor, 'Deliberation and Foreknowledge', *American Philosophical Quarterly* 1 (1964), 73-89.

(١٣) Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris : Fayard, 1962), 464.

(١٤) ميرداماد، **كتاب القبسات**، تحقيق مهدي محقّق، سيّد علي موسوي بهبهاني، توشيهيكو إيزوتسو، وإبراهيم ديباجي (طهران: مؤسسة انتشارات وچاپ دانشگاه تهران، ١٩٧٨)، الصفحات ٦ إلى ١٠. لقد اكتمل هذا النصّ الأساسيّ سنة ١٠٣٤هـ/١٦٢٤–٥م، أي في نفس الوقت الذي اكتمل فيه عملان آخران مهمّان عن الحدوث، وهما '**رسالة الحدوث**' (مقارنة بين أفلاطون وأرسطو) و'**الصراط المستقيم**' (وهذا النصّ الأخير صدر مؤخّرًا)؛ انظر، أوجبيّ، مقدّمة كتاب، الميرداماد، **تقويم الإيمان** (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٨)، الصفحات ١٠١ إلى ١١٠.

يضـع الميرداماد التعريفَ التالي – وهو تعريفٌ ذو سمة صيروريّة – لأدوار الزمن قبل أن يورد اقتباساته من التقليد المشّائيّ،

> تتحصّـل للحصـول في نفس الأمر، أوعيةٌ ثلاثة. فوعاءُ الوجودِ المتقدِّرِ السيّال، أو العدم المتقدّر المسـتمرّ للمتغيّرات الكيانيّة بما هي متغيِّرة، زمان. ووعاءُ صريحِ الوجودِ المسبوق بالعدم الصريح، المرتفـع عـن أفق التقدّر واللاتقدُّر، للثابتات بما هي ثابتات، وهـو حاقُّ متن الواقع، دهر. ووعاءُ بحـتِ الوجـود الثابت الحقّ المتقدّس عن عروضِ التغـيُّر مطلقًا، والمتعالي عن سـبْقِ العدم على الإطلاق، وهو صِرْفُ الفعليّة المحضـة الحقّة من كلِّ جهة، سرمد. وكما الدهرُ أرفعُ وأوسـعُ من الزمان، فكذلكَ السرمد أعلىَ وأجلُّ وأقدسُ وأكبرُ من الدهر(١٥).

بودّي أن أشير إلى خمس نقاط مفتاحيّة في هذا المقطع. لاحظ، أوّلًا، الطبيعة الصيروريّة للكيانات وللأدوار الزمنيّة التي تقابلها. لسنا هنا في إزاء ميتافيزيقا الجوهر السينويّة. حتّى الله هو صيرورةٌ من حيث كونُه صِرْفَ فعليّة(١٦). ثانيًا، لاحظ أنّ كلَا الموجودات والمعدومات تدخـل في مقولة الزمان والتي تثير مسـائل هامّة تتعلّق بالتوتُّرات وبالإمكان المسـتقبليّ في هذا العالم. ثالثًا، إنّ مسـتوى الدهر هو الأسـاسُ الحاسم للعلاقة بين الله الثابت والعالم المتغيِّر (عالم الفسادِ والكوْنِ بالمصطلحات الأرسطيّة المعتمدة). رابعًا، الزمان هو أحد أوجُهِ الوعْي

(١٥) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٧، الأسطر ١ إلى ٧.

(١٦) إلّا أنّ هـذا لا يعنـي أنّ التغيـير يطرأ على الله أو أنّه مشـتَملٌ في الزمـن – وهذا موقفٌ مغايرٌ تمامًا لموقف لاهوتيّي الصـيرورة المعاصرين من أمثال نيكولاس ولترشـتورف Nicholas Wolterstorff، الذي يقول في *God everlasting, in Contemporary Philosophy of Religion*, eds. S. M. Cahn and D. Shatz (New York: Oxford University Press, 1982), 78:

> الله المخلص لا يمكنه أن يكون نفسه الله السرمديّ. لأنّ الله المخلص هو الله الذي يتغيّر. وكلّ موجود يتغيّر فإنّ في حالاته، أو بعضها، تعاقبًا زمنيًّا... إنّ لاهوتًا ينظر إلى الله على أنّه سرمديّ لا يمكنه أن يتلافى التعارض مع اعتراف الله بأنّه مخلِّص.

تجـدُ فلسـفةُ الديـن التحليليّـة في فكـرةِ إله خارجَ الزمن فكرةً غيرَ منطقيّة، بل نمط تعليل قُروسـطيّ فيه ما فيه من مخلّفات الفكر الهيلينيّ، وهو فكرٌ لا يخبرنا الكثير عن طبيعة الله. لقد ركّز ويليام نيل William Kneale على الجذور الهلينيّة للحاجة إلى إله خارج الزمان والتغيُّر ولكنّه في النهاية رفض الفكرة لأنّ الله، إن كان شخصًا – والله في معظم التقاليد التوحيديّة يُخاطب كشـخص – فإنّ فاعليّة الأشـخاص تأخذ مسارَها في قلب الزمان. انظر Kneale, 'Time and eternity in theology', *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1960-1), 87-108. وفي **طيماوس**، الصـفحات ٣٧ إلى ٣٩، يُميِّـز أفلاطون بين إله خالق *demiurge* راسـخ ولازمانيّ، وبين الكون الذي يُنتِجُهُ في الزمان، جاعلًا الكونَ والزمانَ في إطارٍ واحد. لتأويلٍ مغايرٍ للزمانِ والخلق في **طيماوس**، انظـر John Sallis, *Chorology: On Beginning in Plato's Timæus* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1999)؛ لمحاولـة لإعادة تركيب الكوزمولوجيا في طيماوس على أسـاس الفيزياء المعاصرة، انظـر Luc Brisson and F. W. Meyerstein, *Inventing the Universe: Plato's Timæus, the Big Bang and the Problem of Scientific Knowledge* (Albany, NY: State University of New York Press,1995). وهناك اعتراضٌ آخر على لازمانيّة الله مفاده، إنّ شروط صـدق بعض القضـايا الحمليّة تقتضي مقولة 'الآن' 'notion of a 'now؛ كيـف لله أن يعـرف أنّني، في هذه اللحظـة في الزمن، أكتب هذه الكلمات ويعرف في الوقت عينه أنّ الأمر حقيقيٌّ إن كان خارج الزمن؟ أمّا هاسـكر *God, Time and Knowledge, passim* فقد جادل بأنّ مشـكلة المعرفة الإلهيّة المسبَقة يمكن حلّها بالتخلّي عن أزليّته. إلّا أنّنا شهدنا، مؤخّرًا، وفي ضمن التقليد التحليليّ، دفاعًا عن أزليّة الله – انظر Helm, *'Eternal God'*; Kretzman and Stump, *'Eternity*''. بطبيعـة الحـال، ينبني معظم هذا الجدال على التناظر analogy بين الله والخلق، على مبدأ تشـابه شخصيّة الإنسان مع شخصـيّة الله، ومعرفة الإنسان مع معرفة الله، وموقع الإنسان في الزمان مع موقع الله. قد يكون هذا التناظر أو التشـابه شرطًا أساسًـا في الكلام واللاهوت، إلّا أنّه من الواضح أنّ الفلاسفة المسلمين لم يدعموا هذا التناظر: إنّ شخصـيّة الله ومعرفته وفعله تختلف مطلقًا عن شخصيّة الإنسان ومعرفته وفعله. ولدفاع عن إله أزلي وشخصيّ، يأخذ معايير الشخصـيّة بعين الاعتبار وهي (الوعي، القصـد، والعلاقات البين–شخصيّة)، انظر William Lane Craig, 'Divine Timelessness and Personhood', *International Journal for the Philosophy of Religion* 43 (1998), 109-24.

الوجوديّ. هذا ما قد يحيلنا إلى إمكان القول بالمصدر النفسيّ للزمان، ما يشير، بدروه، إلى استمراريّة مع التقليد الأفلاطونيّ المُحدَث. خامسًا، تبدو زمنيّةُ الدهر وكأنّها تتبع مقولة أبرقلس (وغيره من الأفلاطونيّين المُحدَثين) حول 'الدهر الزمنيّ'(١٧).

يبني الميرداماد على عددٍ من النصوص البرهانيّة ليصل إلى قسمته الثلاثيّة للزمن، ويبدأ من مقاطع مأخوذة من ابن سينا.

١. التعليقات(١٨)

يستشهد الميرداماد بالمقطع أدناه من هذا الكتاب المتأخّر لابن سينا والذي يتشكّل من عدد من الملاحظات التي تجيب على أسئلة لفت إليها الشيخَ الرئيسَ تلامذتُهُ وهي تتعلّقُ بمسائلٍ وردت في أعماله الأساسيّة(١٩). لذا كانت المسائل المنفصلة في التعليقات أكثر وضوحًا وجلاءً من نظائرها في '**الشفاء**' أو '**الإشارات والتنبيهات**'. يصف هذا المقطع قدرةَ العقل على إدراك ثلاثة أدوارٍ من الزمن ترتبط بثلاثة أنواع من الكيانات. وللأمر أهمّيّة: فالزمن دونما أُنطُولوجيا الأشياء ينافي العقلَ بنظرِ ابن سينا، وبنظرِ الميرداماد أيضًا،

> العقل يدرك ثلاثة أكوان [كيانات]. أحدهما الكون في الزمان، وهو متى الأشياء المتغيِّرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى، ويكون مبدأه غير منتهاه، بل ويكون متقضِّيًا ويكون دايمًا في السيلان وفي تقضّي حالٍ وتجدُّد حال(٢٠). والثاني كونٌ مع الزمان، ويُسمّى 'الدهر' وهذا الكون محيطٌ بالزمان(٢١)، وهو كون الفلك مع الزمان، والزمان في ذلك الكون، لأنّه ينشأ من حركة الفلك. وهو نسبة الثابت إلى المتغيّر إلّا أنّ الوهمَ لا يمكنُهُ إدراكُه، لأنّه رأى كلَّ شيءٍ في زمان، ورأى كلَّ شيءٍ يدخلُه 'كان' و'يكون' والماضي، والحاضر، والمستقبل، ورأى لكلِّ شيءٍ متى، إمّا ماضيًا، أو حاضرًا، أو مستقبلًا. والثالثُ كونُ الثابت مع الثابت، ويُسمّى 'السرمد'، وهو محيطٌ بالدهر...

(١٧) Proclus, *Elements of Theology*, trans. E. Dodds (Oxford: Clarendon Press, 1963). prop. 55 أو في **الخير المحض** (*Liber de Causis*)، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٧)، الفصل ٢٩، الصفحات ٢٨ إلى ٣٠.

(١٨) ميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ٧، السطر ١٠ إلى الصفحة ٨، السطر ٥؛ انظر، ابن سينا، **التعليقات**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٧٤)، ١٤١,٢٦–١٤٢,١٧؛ Jean R. Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain: Peeters, 1986), 59-60.

(١٩) Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), 141-3.

(٢٠) يعرِّفُ ابن سينا الزمان، في '**كتاب الحدود**'، كمقياس للحركة في الاتّجاه ممّا سبقها إلى ما يتلوها – انظر '**تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات**'، تحقيق حسن العاصي (بيروت: دارُ قابس، ١٩٨٦)، الصفحة ٧٦، السطر ٥. في مكانٍ آخر، هو يعرِّف الزمان، لا كمقياس ولا حتّى من حيث ارتباطُه بالمكان (الزمكان)، بل بما يدخُلُ في 'القَبْل' و'البَعْد' بحيثُ تستمُّر كلُّ 'قبل' وكلُّ 'بعد' إلى الأبد – انظر **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٥٤)؛ **الطبيعيّات**، الفصل الثامن، الصفحة ٢٦، السطران ٧ و٨.

(٢١) يعرِّف ابن سينا الدهر في **كتاب الحدود** كعلاقةٍ معقولة بين الثابت والزمان الكلّيّ كما تختبرها النفس؛ انظر، **تسع رسائل**، الصفحة ٧٦، السطران ٣ و٤.

الدهرُ وعاءُ الزمان، لأنّه مُحاطٌ به. الزمانُ ضعيفُ الوجود، لكونِهِ سيّالًا غيرَ ثابت(٢٢).

إنّ قصورات التعقُّل البشريّ تقتضي منّا أن نستعمل مفهوم الزمن، وحتّى مفهوم التوتُّر، لتفسير المصطلحات الزمنيّة، وأيضًا لتفسير مفهومَي وحقيقتَي الدهر والسرمد رغم تخطِّيهما للزمان بما هو زمان. إنّ لغتنا العادية متوتِّرةٌ فيما يتعلّق بالزمان والزمن. لاحظ كم أنّ الذوق الأفلاطونيّ المُحدَث جليٌّ في المقطع: ما هو ثابت، وما هو بسيط، وما هو غير متحرِّك له الصدارة والأوّليّة الأُنطُلوجيّة على ما هو متغيِّر، ومركّب ومتحرِّك. أنْ يوصَفَ الزمانُ بأنّه 'ضعيفُ الوجود'، فهذا ما يوحي ببداية انعطافة صيروريّة في اللغة حول الزمن والأُنطُلوجيا إذ العبارةُ تقتضي الشدّة، تقتضي الأكثرَ والأقلّ، الأقوى والأضعف (وجودًا)، وهذا ما يبدو غيرَ متجانسٍ مع الرؤية الجوهريّة المتصلِّبة إلى الأشياء الموجودة (جواهر ثابتة غير متحرِّكة). كما يوحي، كذلك، بأنّ ابن سينا يبيحُ الكلامَ في الشدّة، في الأكثر والأقلّ، بحقّ الوجود.

٢. الشفاء(٢٣)

يتواتر هذا المقطع عند عددٍ من المفاصل في كتابَي الطبيعيّات والإلهيّات من موسوعة الشفاء(٢٤).

> ولا يُتوهَّمُ في الدهر ولا في السرمد امتداد، وإلّا، لكان مقدارًا للحركة(٢٥). ثمّ الزمانُ كمعلولٍ للدهر، والدهرُ كمعلولٍ للسرمد، فإنّه لولا دوامُ نسبة علل الأجسام إلى مباديها، ما وُجِدَت الأجسام، فضلًا عن حركاتها، ولولا دوامُ نسبة الزمان إلى مبدإ الزمان، لم يتحقّق الزمان.

بذا يكون لدينا دليلٌ إضافيّ نتقدّم به لنؤيِّدَ الصلةَ اللصيقة بين الأُنطُلوجيا والزمن. ولكنّنا نجد في هذا المقطع شيئًا من الدور في تعريف ابن سينا للزمان: نستطيع أن نفهمَ السرمدَ والدهرَ من خلال الزمن فحسب، ونفهمَ الزمنَ والتغيُّرَ فقط في العلاقة مع الثبات والدوام. لاحظ اللجوءَ إلى اللغة المجازيّة لوصف العلاقة بين الزمنيّة واللازمنيّة atemporality بالتحديد لأنّ فكرةَ إلهٍ يتخطّى الزمنَ هي فكرةٌ عصيّةٌ على الإدراك.

(٢٢) بخصوص هذه العبارة الأخيرة، انظر، Aristotle, *Physics* iv 218b 21-1.

(٢٣) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ٨، السطر ٢٣ إلى الصفحة ٩، السطر ٣.

(٢٤) بخصوص هذا النصّ، انظر Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition*, 101-112.

(٢٥) في نفس إطار الفكرة الأرسطيّة الفيزيائيّة للزمان كمقياس للامتداد والحركة المادّيّين. انظر ابن سينا، **الشفاء: الإلهيّات**، تحقيق جورج قنواتي وآخرين (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٦٠)، الصفحة ١٩، السطر ١١٧. هذا أيضًا نفيٌ لرؤية أبرقلس بوجود امتدادٍ زمنيٍّ في هذا المستوى الوسيط للزمان؛ انظر، Proclus, *Elements of Theology*, 229.

٣. عيون الحكمة[٢٦]

النصّ أدناه مأخوذٌ من خلاصة صغيرة في الفلسفة. مجدّدًا، نجدُ الزمن في هذا النصِّ يُعرَّفُ على أساسِ علاقةِ الكيانات بالتغيُّر والحركة،

> وذوات الأشياء الثابتة، وذواتُ الأشياء الغير [غير] الثابتة من جهة والثابتة من جهة، إذا أُخذَت من جهةِ ثباتها، لم تكن في الزمان بل مع الزمان. ونسبةُ ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدَهر، ونسبةُ ما ليس في الزمان إلى ما ليس في الزمان من جهة ما ليس في الزمان، الأَوْلَى أن يُسمّى السرمد. والدهرُ في ذاته من السرمد، وبالقياس إلى الزمان دهر.

يعكس هذا النصُّ مسألتين. أولاهُما، تدرُّجُ الزمن الذي رأيناه في استشهادات سابقة واضحٌ تمامًا هنا. ثانيًا، إذا أخذنا علاقةَ الجسد بالروح عند الإنسان كمرجع للأشياء التي نوقشت في الجملتين الأوليين، قد نستطيع أن نرى أنّ النفسَ هي العنصرَ الثابتَ والسرمديَّ، في حين أنّ الجسد متغيِّرٌ ومتحوِّلٌ وزمنيٌّ وعُرضةٌ للفساد.

٤. الإشارات والتنبيهات[٢٧]

أخيرًا، لدينا نصّان من كتاب ابن سينا المتأخِّر، الإشارات والتنبيهات. النصّ الأوّل مأخوذٌ من النمط السابع حول العقل، وحول المقطع المُحدَّد حول 'إنكار' ابن سينا الشهير لمعرفة الله بالجزئيّات إذ يصير الله بذلك، برأيه، مرتهَنًا في ضمن الزمان،

> فالواجبُ الوجود يجب أن لا يكون علمُهُ بالجزئيّات علمًا زمنيًّا، حتّى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل، فيعرضُ لصفةِ ذاته أن تتغيّر. بل يجب أن يكون علمُهُ بالجزئيّات على الوجه المقدّس العالي عن الزمان والدهر.

إنّ الله، كإله متعالٍ وثابتٍ وخارج الزمان لا يمكن أن يحتويه الزمن. معرفتنا نحن بالأشياء هي فَرْعُ السياقات الزمانيّة والأنطولوجيّة لأنفسنا ولأغراض معرفتنا. أمّا الله فلا يُحَدُّ بهكذا سياق؛ إنّه وحدَهُ في السرمد ومعرفتُهُ بالأشياء لا يمكنها أن تكون نفسَها كمعرفتنا المشروطة بالزمان والمكان والحسّ. مع ذلك، فإنّ ما لا يستثنيه قولٌ كهذا هو إمكانُ أن يكونالله في

(٢٦) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٨، والصفحة ٩، السطر ٤؛ ابن سينا، **عيون الحكمة، الطبيعيّات**، الفصل الثامن، الصفحة ١٢، الأسطر ١٢ إلى ١٧.

(٢٧) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٩، الأسطر ٩ إلى ١٥؛ انظر، ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق محمّد الشهابي (قم: نشر البلاغة، أعيد طبعه ١٩٩٦)، الجزء الثالث، النمط السابع، الصفحة ٣١٥، الأسطر ١٦ إلى ١٨، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، السطران ٩ و١٠.

الزمن على طريقة السلسلة–ب B-series عند ماك تاغرت McTaggart[٢٨]. فابن سينا يستبعد بوضوح فكرة الزمن المتوتِّر، أو ما يُسمِّيه ماك تاغرت بالسلسلة–أ A-series.

النصّ الثاني من النمط الخامس يتعاطى مع طبيعة السرمد والعليّة،

> وإذا جاز أن يكون شيء متشابهَ الحال في كلّ شيء وله معلول، لم يَبعُد أن يجب عن سرمدٍ.

إن احتوتِ العلّةُ، إمكانًا، على كلِّ الأشياء وكان تجانسٌ بينها وبين كلِّ الكيانات التي تأتي تحتَها في التراتبيّة الأنطولوجيّة، فإنّها تكون علّةً متخطّيةً للزمان، إذ هي، بعكس ما يترتّب عليها، لا تنحصر في الزمن. إنّ تشابهَ حالة ذلك الشيء في كلّ أحواله تعني أنّ ابن سينا يتحدّث عن الكيانات الثابتة. العللُ الثابتةُ تتخطّى الزمن. يعمد الميرداماد إلى الاستشهاد بشرحٍ للسرمد في إزاء نمطَي الزمن الآخرَين من عند الشارح المتحمّس لابن سينا – وإن كان مُبدِعًا – نصير الدين الطوسيّ (ت. ١٢٧٤)[٢٩]،

> عبّر [ابن سينا] عن ذلك بـ'السرمد' لأنّ الاصطلاحَ، كما وقع على إطلاق 'الزمان' على النسبة التي تكون لبعض المتغيِّرات إلى بعض في امتداد الوجود، فقد وقع على إطلاق 'الدهر' على النسبة التي تكون المتغيِّرات إلى الأمور الثابتة، و'السرمد' على النسبة التي تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض.

٥. النجاة[٣٠]

غايةُ الاقتباس الأخير من ابن سينا أن يشرحَ المقطعَ الذي ورد سابقًا من الشفاء. هنا يريد الميرداماد أن يؤسِّس لإمكانيّة وجود الله مع الزمان والمكان مع كونِهِ فاعلًا حقًّا ولكن من دون أن 'يورِّطه' فيهما،

> ليس كلّ ما وُجد مع الزمان فهو فيه.

(٢٨) لكن حتّى هذا القول إشكاليّ، لأنّه في هذه السلسلة ليس من مستقبل بما هو مستقبل؛ انظر، William Lane Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom* (Leiden: Brill, 1991), 226-227. مع ذلك، فإنّه من الممكن أن نتخيّل أحداثًا تقع في المستقبل بالنسبة إلينا وبالتالي تكون ممكنات مستقبليّة في الوقت الذي تكون فيه متزامنة مع لامُدّيّة durationlessness الله.

(٢٩) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٩، الأسطر ٩ إلى ١٦؛ انظر، ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، المجلّد الثالث، النمط الخامس، الصفحة ١١٩، الأسطر ٢٢ و٢٥.

(٣٠) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٩، السطران ٢٠و٢١؛ انظر، ابن سينا، **النجاة**، تحقيق زكريّا عميرات (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، المجلّد الأوّل، الصفحة ١٤٦، السطران ٢٣و٢٤.

المُشار إليه في هذا المقام، كما ينبئنا التقليدُ الشرْحيُّ لطبيعيّات أرسطو (iv 221a.17)[٣١]، فهو الكيانات الخالدة التي توجدُ مع الزمان وتمتلكُ الفاعليّةَ السببيّة في الزمان ولكنّها ليست في الزمان ولا مقيَّدة في الزمان والمكان.

في سياق تلخيصه لموقف المدرسة المشّائيّة ككُلّ، يكمل الميرداماد اقتباساته من النصوص السينويّة بالاستشهاد بمقطعٍ من كتاب التحصيل لتلميذ ابن سينا بهمنيار (ت. ١٠٦٦)[٣٢]،

> ومعلومٌ أنّ الزمانَ ليس وجودُه في زمان، حتّى يكون عدمُه في زمان آخر؛ وأنّ الزمان من الأمور الضعيفة الوجود، كالحركة والهيولى. وأمّا الأمور الزمانيّة، فهي التي فيها تقدُّمٌ وتأخُّر، وماضٍ ومستقبل، وابتداءٌ وانتهاء. فذلك هو الحركة أو ذو الحركة. وأمّا ما هو خارج عن هذا، فإنّه يوجدُ مع الزمان، المعيّة التي ذكرناها في المُضاف، أعني الإضافةَ العارضةَ لمتى (...)
>
> وهذه المعيّةُ، إن كانت بقياس ثبات إلى غير ثبات. فهو 'الدهر' وهو محيطٌ بالزمان؛ وإن كانت بنسبة الثابت إلى الثابت، فأحقُّ ما يُسمّى به 'السرمد'. بل هذا الكونُ، أعني كونَ الثابتِ مع غيرِ الثابت والثابت مع الثابت، بإزاء كون الزمانيّات في الزمان. فتلك المعيّة كأنّها متى الأمورَ الثابتة، وكون الأمور الزمانيّة في الزمان متاهـا. وليس للدهر ولا للسرمد امتداد، لا في الوهم ولا في الأعيان. وإلّا كان مقدارَ الحركة.

يعكس هذا النصّ الاقتباس الأوّل من ابن سينا بقوّة، ويُبرز اكتمالَ 'الموقف' السينويّ الذي يودُّ الميرداماد أن يستحضرَ سلطتَه.

من ثمّ، ولكي يعكسَ ذوقَه الأفلاطونيّ، يستشهدُ الميرداماد بمقطع من الطبيعيّات في **كتاب المطارحات** للفيلسوف الإشراقيّ الإيرانيّ شهاب الدين السهروردي (١١٥٥–١١٩١م) وبآخر من الكتاب الشهير باسم **أثولوجيا أرسطو** – وهو، في واقع الأمر، الأجزاء ٤ إلى ٦ من '**تاسوعات**' أفلوطين.

يقول السهروردي (متابعًا ابنَ سينا ومعيدًا صياغة المقطع المأخوذ من **الشفاء** أعلاه)،

> الدهر في أفق الزمان، والزمانُ كمعلولٍ للدهر، والدهر كمعلولٍ للسرمد. فإنّه، لولا دوامُ نسبة

(٣١) صيغت بأفضل ما يمكن في شروح الإسكندر الأفروديسيّ وسيمبليسيوس Simplicius على المُسلَّمات *Lemmata*: انظر *Simplicius in Physicorum in Commentaria in Aristotelian Graeca*, ed. H. Diels (Berlin: G. Reimiri, 1882) ix. 739, 14-20, trans. J. O. Urmson (Ithaca: Cornell University Press, 1992), 150.

(٣٢) ميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ١٠، السطور ٣ إلى ١٥؛ بهمنيار، **كتاب التحصيل**، تحقيق مرتضى مطهّري (طهران: مطبعة جامعة طهران، أعيد طبعُه ١٩٩٦)، **ما وراء الطبيعة**، الجزء الثاني، المقالة الثانية، من الصفحة ٤٦٢، السطر ١٢ إلى الصفحة ٤٦٣، السطر ٩.

المجرّدات بالكليّة إلى مبدأها [مبدئها]، ما وُجِدَت الأجسامُ، فضلًا عن حركاتها. ولولا دوامُ نسبة الزمان إلى مبدأ [مبدإ] الزمان، ما تحقّق الزمان، فصحّ أنّ السرمدَ علّةٌ للدهر والدهرَ علّةٌ للزمان(٣٣).

لاحظ أنّ تراتبيّة الزمن تُبرَّزُ هنا كنزولٍ عِلّيّ وأنّ الميول الأفلاطونيّة المُحدَثة لهذا التفسير للزمن هي أكثر إلفاتًا للنظر.

لقد صُمِّمت الاقتباسات المأخوذة من الأثولوجيا لإثبات أنّ الدهرَ هو مستوى الزمانِ المعقول، في حين أنّ مستوى السرمد هو مستوى الكلِّ المتساوق. **الأثولوجيا**، إذًا، تشرَحُ القِسمةَ الثلاثيّةَ للزمن، بيد أنّها تفترض، كذلك الأمر، إمكانيّةَ تجاوزِ النفسِ الإنسانيّة لهذه المستويات. في رؤوس المسائل، الواردة في مقدِّمة النصّ، يُجادِل الكاتب بأنّ الكيانات المعقولة هي لازمانيّة لأنّ المعقولات توجد، كما ينبغي، في الدهر لا في الزمان. ولهذا السبب، بالتحديد، تستطيع أن تكون عِللًا للزمان(٣٤). فالإنسان، تاليًا، مركّبٌ – ينطوي على تناقض ظاهريّ – من جسدٍ زمنيّ ومن نفسٍ دهريّة(٣٥). ولإظهار التمايزِ بين الزمان والدهر، يستعين الميرداماد بالميمر الثاني من **الأثولوجيا** حيث يجادل الكاتب بأنّ الروحَ عندما ترتدّ إلى أصلها في العالم المعقول الأعلى، كما هو نزوعُها الذي يتجلّى في الاستعارة الواردة في **التاسوعات** (الميمر الرابع، الصفحة ٨، السطر ١)(٣٦)، فإنّها تُظهِرُ عندها انتماءها إلى عالم الدهر لا إلى الزمان(٣٧). إنّ النفسَ تُدرِكُ باستحضار الجواهر الثابتة واللازمانيّة للأشياء في العالم المعقول، وبالتالي، تكون علّةً للزمان من خلال عمليّة الإدراك. بعد ذلك يستشهد الميرداماد بالميمر الخامس ليُبيِّنَ ماهيّة مستوى الدهر الإلهيّ(٣٨). يناقش الكاتب مستوياتٍ ثلاثة من الفاعليّة: الفاعليّة *energeia* الكاملة للفاعل الأوّل وهو الله، وفاعليّة العقول وهي أقلّ كمالًا، وأخيرًا الفاعليّة العارِضة للفواعل الزمنيّة. وفي إزاء كلِّ مستوى من الفاعليّة، ثمّة من الزمن مستوًى. يختم الميرداماد بالاستعانة بالميمر السابع من **الأثولوجيا** ليُبيِّنَ علاقة الله

(٣٣) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ١١، الأسطر ١ إلى ٤.

(٣٤) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ١١، الأسطر ١٢ إلى ١٧؛ انظر، **الأثولوجيا في أفلوطين عند العرب**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (القاهرة: L'Institut Français، ١٩٤٧)، الصفحة ٨، الأسطر ٦ إلى ١٠.

(٣٥) انظر، **أثولوجيا**، الصفحة ١١، الأسطر ١١ إلى ١٦.

(٣٦) المصدر نفسه، الميمر الأوّل، الصفحة ٢٢.

(٣٧) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ١١، السطر ١٩ إلى الصفحة ١٢، السطر ١٠؛ **أثولوجيا**، الميمر الثاني، الصفحة ٢٩، من السطر ٣ إلى السطر ٨، والصفحة ٣٠ من السطر ٦ إلى السطر ١١، والصفحة ٣١، من السطر ٧ إلى السطر ٩.

(٣٨) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ١٢، السطر ١١ إلى الصفحة ١٣، السطر ٣؛ **أثولوجيا**، الميمر الخامس، الصفحة ٦٨، من السطر ٢ إلى السطر ١٧.

بالكيانات عبر الزمان[٣٩]. ثمّة سلسلة علِّيّة [سببيّة] تعبُرُ مستويات الزمن اعتمادًا على مدى تغيُّر الكيانات في مستواها الوجوديّ. ما هو بالغُ الأهمّيّة بالنسبة إلينا هو أنّ الله يخلق في الزمان؛ لا ينبغي لعِلّة الزمان أن تتخطّاه[٤٠].

توصلُنا هذه الاقتباسات إلى وجود ثلاثة مستويات من الزمن توازي ثلاثة مستويات أُنطُلوجيّة للواقع. إذًا، هناك ثلاثة أنواع محتملة من الحدوث: الرؤية الأولى تعني أنّ للكون بدايةً في الزمان (حدوثٌ زمانيٌّ)، وهذه رؤية ترتبط، في الأغلب، بعلم الكلام الإسلاميّ[٤١]، والثانية ترى أنّ الكون مسبوقٌ بالعدم الصريح، ما يعني أنّه (الكون) يلي الله بجوهره (حدوث ذاتيّ)، وهي رؤية ترتبط بابن سينا. أمّا الرؤية الثالثة فتخلُصُ إلى أنّ الكون مسبوقٌ بالعدم النسبيّ؛ أي أنّه كان في القوّة فانتقل، من ثَمَّ، إلى الفعل، وهذا ما يُعرَف بالحدوث الدهريّ[٤٢].

الآن، ما الذي يترتّب، ممّا ذُكر، على علاقة الله بالعالم؟ يقصُرُ ابن سينا فكرةَ حدوث العالم على كونها مجرّد إمكانٍ بالنسبة لواجب الوجود[٤٣]. إنّ الوجودَ يعتمدُ بالمطلق على الله كعلّة له، كمُعْطٍ للوجود وكقيّوم وجوديّ. أمّا معنى قولنا «إنّ العالمَ حادثٌ ذاتًا» فهو أنّه متأخّرٌ منطقيًّا عن الله لا أنّه متأخّرٌ زمانيًّا. إنّ اختزالَ الحدوث إلى الإمكان، عند الميرداماد، لا ينطوي على حدوثٍ حقيقيّ للعالم. كما أنّه يعتبر الخلطَ السينيويّ بين مستوى الدهر حيث العقول ومستوى السرمد الإلهيَ فيه من الإشكالات ما فيه[٤٤]. هو يجدُ ممكنًا الإبقاءَ على حدوث العالم من خلال الفصل بين فكرتَي الدهر والسرمد[٤٥]. المسألة الأساس هي أنّ الجواهر التي تكون متلازمات منطقيّة الله ليست، في الواقع، حادثةً؛ ولذا فإنّ فكرة الحدوث تحتاج إلى

(٣٩) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ١٣، السطر ٤ إلى الصفحة ١٤، السطر ٦؛ **أثولوجيا**، الميمر الثامن، الصفحة ٩٤ الأسطر ١ إلى ٦، والصفحة ٩٦، السطور ٤ إلى ١٤، والصفحة ١٠٩، الأسطر ٥ إلى ٨، الصفحة ١١٠، السطران ١٨ و ١٩، الصفحة ١١١، من السطران ٢ و ٣ والسطران ١٢ و١٣، والصفحة ١١٤ من الأسطر ١٤ إلى ١٨.

(٤٠) كان باستطاعة الميرداماد أن يقتبس المزيدَ من النصوص من **الأثولوجيا** التي تصرّ على أنّ العالم ليس مخلوقًا في الزمن بل في دائرة المعقول (الدهر، رغم أنّ النصّ يستعمل عبارة الأزل)، والذي يتسامى الله عليه.

(٤١) البهبهانيّ، **حكيم أسترآباد**، الصفحة ١٩٨، يذكر ٣ *lemmata* لهذا الخيار: الحدوث التدريجي حيث يتكشّف الوجود تباعًا في الزمان، ثم الحدوث الدفعيّ حيث يخرج الخلق إلى الوجود دفعةً واحدة، وحدوثٌ دفعيّ من نوع آخر وهو النموذج الاتّفاقيّ الكلاميّ Occasionalism (مذهب المناسبة) لخلق العالم في الزمان. وقد روّج ويليام لاين كرايغ William Lane Craig لهذا النموذج في كتابه (*God, Time and Eternity, passim*) على أنّه 'الدليل الكوزمولوجيّ الكونيّ' على وجود الله.

(٤٢) موسويّ، **حكيم أسترآباد**، الصفحة ١٩٦.

(٤٣) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، النمط ٥، الجزء ٣، الصفحات ٩٧ إلى ١١٥.

(٤٤) الميرداماد، **تقويم الإيمان**، من الصفحة ٣٢٦، السطر ١٢ إلى الصفحة ٣٢٩، السطر ٦.

(٤٥) Fazlur Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980), 142-143.

الإجابة عن ما إن كان الإمكانُ يقعُ في طبيعةِ الأحداث أو في زمنها[٤٦].

يوافق الميرداماد ابنَ سينا على أنّ خلقَ العالم ممتنعٌ في الزمان[٤٧]، ولكنّه يسأل: أين ومتى يحدُثُ الخلق؟ قد تكون الإجابة عن هذا السؤال بلا معنًى عندَ ابن سينا لعدمِ وجودِ نقطة بداية حقيقيّة للعالم بنظرِه، أمّا الميرداماد فيأتي بجوابٍ أكثر إطلاقًا وحتميّةً من الناحية الأنطولوجيّة: إنّ خلقَ وحدوثَ العالم يحصلان في مستوى الدهر إذ فيه يتفاعلُ اللهُ الثابتُ مع الزمان المتغيِّر. هذه هي النظريّةُ المعروفة بالحدوث الدهريّ[٤٨]. فعند الميرداماد، لا بدّ من وجودِ انفكاكٍ بين الذات الإلهيّة والكون، فالكون في تأخُّرٍ مُطلقٍ عن الذات. هو تأخُّرٌ علّيّ [سببيّ] ومفهوميّ فكلّ ما هو موجود يدورُ مدارَ دواميّةِ الدهر، أمّا اللهُ فهو الموجود الأوحد في السرمد[٤٩]. ويجادل الميرداماد في كتابه تقويم الإيمان بأنّ اللهَ سابقٌ في السرمد ومتفرِّدٌ فيه وخالقٌ، وهو مع 'الأكوان' في الدهر، أخرَجَها من القوّة إلى الفعل، وتسامى عن الزمان الذي تعجَزُ قيودُهُ المادّيّةُ عن الإحاطةِ به[٥٠]. في هذا المقام، لا بدّ من الوقوف على مفهومِ 'أصالة الماهيّة' عند الميرداماد لكي نتوافر على فهمٍ صحيحٍ لفكرة الحدوث عندَه[٥١]. هو يطرح ثلاثة مستويات وجوديّة: اللهُ، وهو يتخطّى الوجودَ being؛ الجواهر، وهي في الدهر بقابليّاتها وفاعليّاتها؛ وأخيرًا، الوجودات الفرديّة، وهي تجلّيات تلك الجواهر في عالم الظواهر. في مستوى الدهر، تتشاركُ الجواهرُ التي تكون بالقوّةِ المعيّةَ مع اللهِ، أمّا تلك الجواهر التي تتحقّق بالفعل تكون متأخِّرةً عن **الله** إذ تكون قد خضعت لعمليّة أخرجَها [**الله**] بواسطتِها من القوّة إلى الفعل. المشكلةُ، مشكلةُ النموذج السينويّ، إذًا، أنّه لا يفسِّر العلِّيّةَ الإلهيّةَ عند هذا المستوى ولا يُشخِّصُ كيفيّةَ خروجِ الجواهر من القوّة إلى الفعل. أمّا ما يقترحُهُ الميرداماد فهو حلٌّ مثيرٌ للاهتمام لمشكلة الإلهِ الخارجِ عن الزمان، الفاعلِ والخالقِ فيه في آن.

(٤٦) الميرداماد، **كتاب القبسات**، الصفحة ٢٢٦، السطور ٣ إلى ١٤، انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', 144.

(٤٧) بطبيعة الحال، فإنّ فلسفة الدين المعاصرة ترى إلى فكرة الخلق من دون زمانٍ على أنّها متهافتة بالقدر عينه؛ انظر، Helm, *Eternal God*.

(٤٨) موسويّ، **حكيم أسترآباد**، الصفحات ١٧٩ إلى ١٩٩.

(٤٩) الميرداماد، **كتاب القبسات**، من الصفحة ٧٥، السطر ٤ إلى الصفحة ٧٦، السطر ٦؛ انظر، Rahman, 'Mīr Dāmād's Concept of hudūth Dahrī', 150.

(٥٠) الميرداماد، **تقويم الإيمان**، من الصفحة ٣٢٩، السطر ١٠ إلى الصفحة ٣٣٠، السطر ٦. من المحتمل أن يكون هذا النصّ قد كُتِب في نفس الفترة التي كُتِبَ فيها **كتاب القبسات** أو قبله. ولا بدّ أنّه قد اكتمل مع حلول عام ١٠٢٣ هـ.(١٦١٤ أو ١٦١٥ م.) أي قبل ١١ سنة من إكمال **كتاب القبسات** إذ إنّ أقدم مخطوطة (MS Astan-I Quds-I Radavi 222) لشرح السيّد أحمد العلويّ (تلميذ الميرداماد وصهره) والموسوم **'كشف الحقائق'** يحمل هذا التاريخ؛ انظر أوجبي، مقدِّمة **تقويم الإيمان**، الصفحة ١٥٧. إنّ دليل الحدوث في هذا الكتاب أكثر اقتضابًا وبلاغةً إلّا أنّ المرء يجد عناصر من الدليل الثاني في **كتاب القبسات**.

(٥١) الميرداماد، **تقويم الإيمان**، من الصفحة ٣٢٤، السطر ٨ إلى الصفحة ٣٢٦، السطر ٨.

بعيدًا عن مسألة طبيعة الحدوث السرمديّ [الذاتيّ]، فإنَّ فكرة الميرداماد عن الزمان تُقدِّم للنقاش حلًّا لمفهوم 'البَداء' في الكلام الشيعيّ، أو، بتعبير بسيط، فكرة أنّ الله يُغيِّر رأيَه(٥٢). ففي أجواء الجدلَ الدينيّ في إيران الصفويّة، صار البداء من موضوعات النقاش المحموم. يمكن اعتبار مبدإ البداء نظريّةً شيعيّةً في العدل الإلهيّ (ثيوديسا) ومحاولةً لتبرير الفشل والإخفاق في هذا العالم. إلّا أنّ البَداءَ، عند خُصماء مُتكلِّمة الشيعة، يُعرِّضُ حتميّةَ القضاء الإلهيّ ومُطلقيّةَ القُدرة والعلم الإلهيّين للمحظور. إذا كان علمُ الله وقضاؤه مُطلقَين في الأزل، فإنّ تغيُّر الأحداث في هذا العالم(٥٣) خارجَ التصوّر تمامًا. ما يحاولُ مبدأ البداء أن يقوم به هو أن يفصل الإرادةَ الإلهيّة عن العلم الإلهيّ المُسبَق ومن ثَمَّ يتقدّم [يقترح] بدرجات من التكشُّف أو التبدّي الصيروريّ للعَلم الإلهيّ(٥٤). وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ المبدأ ينطوي على رؤية غير قضويّة non-propositional أو استطراديّة non-discursive للمعرفة الإلهيّة: إنّ معرفةَ الله بالأحداث ليست قضويّة [بحسب القضايا] ولا تولِّدُ معرفتُه مَيلًا مُعيّنًا في عقله يمكن أن يتغيّر أو يتحوّرَ مع 'التغيُّرات' التي تطرأُ على معرفته أو على سيرورة الأحداث(٥٥). لا يحتوي 'الوعيُ' الإلهيّ عمليّات تقتضي التدبُّر والرويّة. إنّ الإله الثابت والمتعالي واللاوقتيّ لا يستطيع أن يعرف بواسطة قضايا السلسلة—أ المتوتِّرة.

يستعين الميرداماد، في رسالته الكلاميّة **'نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البَداء وإثبات جدوى الدعاء'**، بنظريّته في الزمان والحدوث الدهريّ لشرح هذه المسألة(٥٦). إنّ

(٥٢) الميرداماد، **نبراس الضياء وتسواء السواء في شرح باب البَداء وإثبات جدوى الدعاء**، تحقيق حامد ناجي أصفهانيّ (طهران: ميراث مكتوب، ١٩٩٥)؛ موسوي، **حكيم أسترآباد**، الصفحات ٢٠٩ إلى ٢١٤.

(٥٣) Mahmoud Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope: A Study of the Concept of badā' in the Imāmī Shīī Tradition', *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), 623-632; W. Madelung, 'badā', *EIr* iii. 354-355.

(٥٤) إنّ خطًّا متوازيًا، جليًّا ومفيدًا، يمكن ملاحظتُهُ في فكرتَي المعرفة الطبيعيّة و'الوسيطة' عند سواريز Suarez ومولينا Molina في فترة ما بعد العصور الوسطى؛ انظر، Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom*, 237 ff., and *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents From Aristotle to Suarez* (Leiden: Brill, 1988), 169 ff.; cf. Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967), 140-148; Hasker, *God, Time and Knowledge*, 19-52. المولينيّة دفاعٌ عن الحرّيّة الإنسانيّة دونما تفريط، في الوقت عينه، بالقدرة الإلهيّة. إنّها نموذجٌ توافقيّ يفترض أنّ معرفة الله الحقّة بخصوص 'العكس—فعليّات counterfactuals' هي بحيث يعلم الله كلّ ما يمكن للمرء أن يختار فعلَهُ بحرّيّة.

(٥٥) انظر، نقاش كيني Kenny لقول توما الأكوينيّ في هذه المسألة في كتاب **'إله الفلاسفة** *The God of Philosophers*'، الصفحتان ٤٢ و٤٣. في سياق متّصل، يجادل ألستون Alston بأنّ الله ليس لديه أيّ معتقدات أو نزعات بخصوص الأشياء أو الأحداث لأنّ حالات كهذه تنطوي على قابليّة للخطإ؛ بل المعرفة الإلهيّة حدسيّة؛ انظر، 'Does God Have Beliefs?' *Religious Studies* 22 (1986), 287-306.

(٥٦) النصّ في أصله نقضٌ لدحض نصير الدين الطوسي الفقهيّ للبَداء. يكتبُ الطوسي في **تلخيص المُحصَّل**، تحقيق عبد الله نورانيّ (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨٣)، الصفحات ٤٢١ إلى ٤٢٢، ما يلي، «إنّهم [ائمّة أهل البيت عليهم السلام] لا يقولون بالبَداء؛ وإنّما القولُ بالبَداء ما كان إلّا في رواية روَوْها عن جعفر الصادق عليه السلام: أنّه جعل إسماعيلَ القائم مقامَه من بعده، فظَهَرَ من إسماعيل ما لم يرتضه منه، فجَعلَ القائمَ مقامَهُ موسى، فسُئل عن ذلك فقال: 'بدا لله في أمر إسماعيل'. وهذه رواية، وعندهم أنّ الخبر الواحدَ لا يُوجِبُ علمًا ولا عملًا». من الواضح أنّ الحتميّة السينويّة (وهي في هذه الحالة لا تبعُدُ عن

التفسير الشيعيّ التقليديّ للبَداء يرى فيه شكلًا من أشكال النسخ؛ فكما أنّ آيات معيّنة من القرآن قد نُسِخت في حين ظلّت جزءًا من الوحي، كذا أيضًا وُضِعت إمكانيّةُ بعض الأحداث جانبًا بعدما تغيَّرَ إيصالُ هذه الأحداث إلى هذا العالم(٥٧). يرتضي الميرداماد هذا التفسير عندما يُعلن أنّ محلَّ البَداءِ في الخلق هو كمحلّ النسخ في الوحي(٥٨). إلّا أنّه يذهبُ أبعدَ منه(٥٩). إنّ الله متسامٍ عن الزمان والدهر؛ إنّه ليس في الزمان أو مَعَه. أمّا الموجودات في هذا العالم، فمحدودةٌ بالامتداد في الزمان والمكان فهي كياناتٌ زمنيّةٌ وإن كانت لها ظهورٌ في الدهر بنحوٍ ما(٦٠). فكلّ حادثٍ له نصيبٌ من ثلاثة أنواع من الحدوث: الذاتيّ، الدهريّ، والزمانيّ(٦١). إنّ حوادث هذا العالم يحدُّها الامتداد، لكنّ لا امتدادَ مماثل لها في الدهر (بالتأكيد ليس في السرمد حيث لا امتدادَ على الإطلاق). أمّا الله وصفاتُه (ومنها الخلق والعلم) فيتجلّيان في مستوياتٍ ثلاثةٍ من الوجود والزمان، إلّا أن طبيعتَهما تتغيّر تبعًا لمستوى التجلّي الوجوديّ(٦٢). ليس من حادثٍ واحد، في الزمان أو في الدهر، وهو ناتجٌ عن فعلِ اسمٍ إلهيٍّ ما، يشبِهُ حادثًا آخر(٦٣). إذًا، إنّ ظهور تعاقب الأحداث في امتدادنا الزمنيّ ليس كامتدادها في الدهر، وبالطبع مختلفٌ عن علّتها في السرمد. أضف إليه، بما أنّ معرفة الله لا–زمانيّة، فإنّنا نتلافى الحتميّةَ إذ الأحداثُ في الزمان لا تسبّبها مباشرةً معرفةٌ لا–زمانيّة(٦٤). المستوى الأساسيّ للثيوديسا [نظريّة العدل الإلهيّ]، إذًا، ليس مملكةَ السرمد والأسماء الذاتيّة المطلقة والأساسيّة التي تجِدُ في الذات الإلهيّةِ مرجَعَها الوحيد، وليس هو

الجبريّة الكلاميّة) لا تنسجم بالمرّة مع هكذا رؤية ديناميّة للعلم الإلهيّ لأنّها، واستقاءً من التقليد الأرسطيّ (وبالتحديد النقاش الشهير حول الممكنات المستقبليّة في 'حول التأويل *De Interpretatione*, IX')، ماهَت مشكلةَ مصالحةِ شروطِ صدقِ القضايا حول الممكناتِ المستقبليّة مع التأكيد على العلم والقدرة الكليّين.

(٥٧) Ayoub, 'Divine Preordination and Human Hope'، ٦٢٤. يتقدّم الملا صدرا ببديل يقتضي التمييزَ بين مستويين من المعرفة الإلهيّة، أحدُهما مطلقٌ والآخر نِسبيٌّ ومُوحى. لهذا الغاية، يستعين بحديثَينِ من الإمامين الخامس والسادس [عليهما السلام] يميّزان فيهما بين معرفة الله الخفيّة التي اختصّ بها نفسَه، وبين المعرفة التي أوصلها الله إلى الأنبياء والأئمّة – انظر **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثالثة، ١٩٨١)، الجزء السادس، الصفحة ٣٩٩، الأسطر ٢ إلى ١٠.

(٥٨) الميرداماد، **نبراس الضياء**، الصفحة ٥٥، السطر ١٨.

(٥٩) عَرَضَ بهاءُ الدين العامليّ، وهو صديقٌ مقرّب للميرداماد، مقاربةً أخرى ترى إلى الزمان كحبلٍ ممتدٍّ نستطيع رؤيةَ مقطعٍ منه واحد. الزمان عندنا، إذًا، متوتّر وغير مترابط (متفاصل) إذ إنّنا نختبره كماضٍ ومضارعٍ ومستقبل. أمّا معرفة الله بالأشياء، ومنها الزمان، فهي معرفةٌ حضوريّة؛ بمعنى أنّ الحبلَ حاضرٌ عنده بكلّه. انظر **الكشكول** (بيروت: دار الدعوة، ١٩٨١)، الجزء ١، الصفحة ١٨٣، السطور ١٩ إلى ٢٤.

(٦٠) الميرداماد، **نبراس الضياء**، من الصفحة ٥٨، السطر ١٧ إلى الصفحة ٥٩، السطر ٨.

(٦١) المصدر نفسه، الصفحة ٥٩، الأسطر ٩ إلى ١٥.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٢ و٦٣.

(٦٣) المصدر نفسه، الصفحتان ٦٤ و٦٥.

(٦٤) Richard Sorabji, *Time, Creation and Continuum* (London: Duckworth, 1983), 255-258.

مملكة الأحداث الزمنيّة في هذا العالم، بل هو عالمُ الدهر الوسيط حيثُ مسارُ الأحداث وكرُّها في سيلانٍ دائم. ليس في هذا العالم الوسيط شيءٌ هو حتميٌّ أو ثابتٌ بينا هو حتميٌّ ومتغيّر. لا بدّ من فهم مبدإ البداء عند هذا المستوى، كتسوية بين التفويضيّة الجذريّة التي تجعل اللّه عرضةً لتغيُّر الوجودات الزمنيّة، والجبريّة الجذريّة التي تضع أحداث هذا العالم الزمنيّة ما بعد الثبات المحض للسرمد.

إنّ اهتمامَ الميتافيزيقا التوحيديّة بفهم العلاقة بين اللّه والكون، بين المسؤوليّة الفرديّة والقدرة على تمييز الحقيقة والحتميّة الإلهيّة، كان له تأثيرٌ كبيرٌ على نظريّات الزمان في العهد الصفويّ. تفترضُ نظريّةُ الداماد طبيعةً صيروريّةً للواقع حيث كلُّ شيءٍ في حالة سيلان وكلّ الكيانات متحرّكة وغيرُ ساكنة. وفي حين تصدُرُ هذه النظريّةُ عن التكوُّن الفكريِّ الخاصِّ للميرداماد وتقفُ على أكتاف المفكّرين اليونانيّين والإسلاميّين القدماء، إلّا أنّ الميرداماد ليس بمفكّرٍ تقليديّ على الإطلاق. قد يكون من المغري أن نصنِّفَ آراءَه كآراء منسجمة من الأفلاطونيّة المُحدَثة المتأخِّرة، إلّا أنّه نَقَلَ هذا النموذج وعبَّرَ عن مسائلَ أساسيّة كمفكّرٍ وكلاميٍّ خارج من سياقٍ شيعيٍّ يتفاعلُ مع تقاليدَ إسلاميّة/ أفلاطونيّة مُحدَثة في الحقبة الصفويّة. ما هو في غاية الأهمّيّة هو عدمُ قولِ أيّ مفكّرٍ في تلك الحقبة بقدَم العالم كما فعل ابنُ سينا وأبو البركات البغداديّ. ربّما كان ذلك لأنّ الفلسفة تراخت، أو اتّسعت، لتشمل الكلامَ والعرفانَ والالتزامَ بـ'الحياة الدينيّة'، وبالتأكيد لأنّ القول بالقِدَمِ ينافي، على الأقلّ ظاهرًا، ما وَرَدَ في القرآن وعلى ألسنةِ أئمّةِ الشيعة.

يبدو أنّ نظريّةَ الميرداماد في الزمان مقبولةٌ إلى حدٍّ كبير لأنّه يستعملُها ليعالج، بفعاليّة، مسألتين مهمّتين: خلق العالم (كيف خرجنا إلى الوجود؟) والعدلُ الإلهيّ (لماذا يبدو تكشُّفُ الأحداث والوجودات في هذا العالم بهذا الشكل من التعسُّفيّة؟). كما أنّ النظريّة تكشف عن تماسكٍ داخليّ متين. مع هذا، فإنّ ما تقدَّمَ به الميرداماد ظلَّ مُهملًا من قِبَلِ طلبة الفلسفة الإسلاميّة في العصور التي تَلَت. ورغم أنّ معظم أعماله الفلسفيّة متوافرة اليوم، فإنّ كلَّ ما صدر في ثلاثين عامًا لا يتخطّى ورقتان علميّتان حاولتا، دونما توفيق، أن تفسِّرا قولَهُ في الخلق والزمان. إنّ المعالجة الكاملةَ والدقيقة لأعمالِ الميرداماد ما زالت تنتظر من يُقدِمُ عليها. لا تعدو محاولتي هنا أن تكون مؤشِّرًا في هذا الاتّجاه. نحن لن نستطيع أن نقيِّم مساهمات 'مدرسة أصفهان'، أو حتّى أن نسأل ما إن كان هذا اللقَبُ مفيدًا، إلّا متى ما فهمنا أعمالَ أعضائها الأساسيّين.