



جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

أطروحة

للحصول على شهادة دكتوراه في الطور الثالث تخصص فلسفة عامة

الموسومة بـ

الوجود و الزمان عند ابن رشد في الخطاب الفلسفي في الجزائر

إشراف :

أ.د منير بهادي

إعداد الطالبة:

بوزيدي مسعودة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة
بوكردة زاوي	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
منير بهادي	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران 2
أنور حماده	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
زاير أبو الدهاج	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
رنيمة أحمد	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 1
بلعز كريمة	أستاذة محاضرة أ	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم الدراسي: 2019/2018

إهداء

إلى من أوصى الرحمن ببرهما و رضاهما

والذي الكريم رحمه الله و والدتي حفظها الله .

إلى رمز التضحية و العطاء و الأخوة الصادقة و رفقاء الدرب

إخوتي و أخواتي .

إلى كل من علّمني حرفا

تقديرا و احتراما .

أهدي ثمرة جهدي المتواضع

شكر و عرفان

أشكر الله عزوجل على هذه النعمة التي أمنها عليّ

أشكر مشرفي الدكتور بهادي منير الذي كان سندي و معيني في كل صعب و علمني بأنّ

الصبر و الجد و الاجتهاد سمة العمل الخالص

أشكر الدكتور عبد الرزاق قسوم الذي فتح لي بابه و أرسى بحثي بكامل كتبه و شجعني

بكلماته و آرائه الطيبة

أشكر كل دكاترة و أساتذة الفلسفة بجامعة وهران 02 و كذا الطاقم الإداري و كامل الشكر

لدكاترة قسم الفلسفة بجامعة سيدي بلعباس .

مفردات

يُعتبر مفهوم الزَّمان من أهم المقولات الفلسفية التي عُنِي بها الفلاسفة و المفكرين منذ القدم فلقد احتل المفهوم مكانة مرموقة من خلال التَّحليل و التَّفسير كما احتل مكاناً خصباً في الحضارات الشَّرقيَّة القديمة لأنَّها مثلت الأفكار الأولى التي استنار بها الفكر الإنساني و ليس بالضرَّورة أنَّ هذه الدِّراسة تقصر انشغالها على البحث عن البدايات الأولى لتشكل مفهوم الزَّمان و تاريخيته و دلالاته بل تتجاوز منحى سياقه الفلسفي ،فلقد أُلِّق هذا المفهوم حضارات الشَّرقيَّة القديم فبحث له عن إجابات متعددة بتعدد مستويات وجوده و علائقه فجاءت هذه الاستجابات تعبيراً عن احتياجات حياتية و ارتباطات مجتمعية و علائق فكرية و بذور علمية تمارس في الحياة اليومية قامت على أمل تغيير العالم من خلال الإنسان فاستخدم التَّصور الميثولوجي و الخرافي و بخاصة قصة الخلق و الوجود الطَّبِيعاني و الإنساني .فكان بالضرَّورة أنَّ يكون هذا التَّفكير الفلسفي في جوهره وليد التَّصورات الطَّبِيعية القديمة ،عبوراً بالفكر اليوناني فالهيلاني الذي يمتد تاريخه الطويل من طيماوس أفلاطون و طبيعيات أرسطو حتى تساعية أفلوطين التَّالثة ،فحاولنا وضع الفكر الفلسفي القديم ضمن اتجاهات محددة و مذاهب لها روادها و أتباعها تعطي نتائجها بذاتها فقد كان اليونانيون من قبل قد تناولوا إشكالية الزَّمان بالبحث و الدرس فتكونت لهم فيها آراء و نظريات مختلفة ،و كان منهم الفلاسفة الطَّبِيعيون السَّابِقون على سقراط و كذلك أفلاطون رأوا جميعاً أنَّ ماهية الزَّمان تقوم في الحركة ،و لا غرو أنَّ تصورات أفلاطون و أرسطو الفلسفية قد هيمنت إلى حد كبير على جزء هام من التَّقافة الإنسانية فصارت مرجعاً نظرياً للكثير من المفكرين في أزمنة مختلفة لأنَّها تمثل الأفكار الأولى التي استنار بها الفكر الإنساني و تعود عناية أفلاطون و أرسطو إلى المجتمع الإغريقي الذي احتل فيه مفهوم الزَّمان دلالة فكرية و قيمة مركزية فكان الزَّمان مظهر من مظاهر النِّظام في العالم و أنَّه شرط سابق على فعل الصَّانع و به يكمن سر الوجود و الصَّيرورة ،فمع أفلاطون تبدأ المدارس و تبدأ مشاكل فلسفية حول الزَّمان مثل الفرق بين الأزلية التي هي ديمومة الثَّبات أو مدة وجود الثَّابت

اللّازماني مثل الله و المادة الأولى ، و بين الزّمان الذي هو مقياس الحركة أو التغير و هذه المشكلة الأخيرة عالجه أرسطو معالجة أكثر نفاذا بكل دقة ،فالفكر الإسلامي بكل مذاهبه فقد تعددت الاتجاهات هنا و ظهرت مذاهب جديدة و مشكلات عميقة و حلول تمهيدية للمشاكل القديمة و هكذا حتى وصل الأمر في أواخر فترة النضج للفكر الفلسفي الإسلامي .فالمحاولات الفلسفية التي عرفها الفكر الفلسفي الإسلامي بالرغم من اختلاف و تفاوت هذه الدراسات في تناول مفهوم الزّمان و تحديد دلالاته عند الفلاسفة المسلمين بين التخصيص و التعميم و بالرغم من كون توالي النظريات حول الزّمان حركة و أزليته قدمه و حدوثه ،مما يسمح بتصنيفها أكثر من المدرسة الأرسطية و المدرسة الرشدية ،ذلك أنّ كل الدارسين انطلقوا في بحثهم من المقولات التي سطرها سابقهم .غير أنّ مفهوم الزّمان أخذ مناحي جديدة اختلفت باختلاف روادها فنشأ الزّمان الحي ،ومن ثم تكون الديمومة في الزّمان مكافئة لإعادة الخلق من العدم في كل لحظة فكان الخلق المستمر،و غير بعيد عن هذه النظريات فبين المثالية و التجريبية تقف النظرية الكانطية موقف وسط فهي لا تتكر موضوعية الزّمان بل واقعيته المطلقة و كانت العناية الشديدة من طرف هيدجر فحلل الزّمان تحليلاً دقيقاً عميقاً و لكنّه غامض في كثير من جوانبه .و مادامت كل فلسفة نابغة لمزاج العصر ،فلا نتوقع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور و تسجيل أحداثه و تطوراته أنّ نتلقى دروساً تفيدنا في التّفكير في القرن العشرين أو حلولاً للمشاكل تُلح علينا اليوم "فلا ينبغي أن نطلب من الماضي إلاّ الماضي نفسه" كما يقول رينان .فمن المؤكد أنّ جهود الدارسين السابقين ساهمت في الكشف عن ماهية الزّمان و بيان خصائصه و سياقاته الفلسفية و ليس معنى ذلك أنّ هذه الدّراسة تقصر مدار انشغالها على البحث عن البدايات و الأصول فلا شك أنّ بحثاً من هذا القبيل يصير غير ذي قيمة ما لم ينطلق من ذلك لرصد التّحولات التي طرأت على دراسة المفهوم .فحاولنا من خلال بحثنا هذا السّعي وراء دراسة المفهوم في ثقافتنا و تجليه في الخطاب الفكري العربي الجزائري المعاصر

فقدت بدراسة عميقة و مفصلة و متخصصة من خلال الأعمال الفكرية و الأفكار الفلسفية و الدراسات التحليلية التي قدمها أحد أعمدة قادة مفكري الجزائر عن مفهومه للزَّمان الرشدي دلالاته و أبعاده و تقسيماته . و على حد قول الأديب الكاتب أحمد حسن الزَّيات هناك نوعان من النَّاس يُربكان الكاتب أو الخطيب حين يتصدى للكتابة أو الحديث عنهما ،أما أحدهما فهو الذي لا تجد فيه ما تقول جذب فكري و قحط ثقافي و محدودية في الشَّخصية فأنت مهما اجتهدت لن تجد ضالتك و أما ثانيهما فهو لا تستطيع أن توجز أو تختصر ما ينبغي أن يقال عنه و ذلك لتعدد الاهتمامات و تنوع الاختصاصات و خصوبة الإنتاج و الإبداعات . غير أن أستاذنا الدكتور قسوم عبد الرزاق فاق تصنيف النَّوع الثاني فيجتازه في التَّرتيب فحينما يكتب يُبدع ،يتخطى الأدب بنضج فلسفته ،يرتقي بفكره ليختار لغته بصمت فيلعب على أوتار سمفونية الزَّمان و وقع المكان . **إنَّ الدكتور عبد الرزاق قسوم باحثٌ متمكِّنٌ واثقٌ ممَّا يكتب و واثقٌ الخطوة يمشي ملكاً¹** . نبض القلم القسومي فأبدع حينما قال أن هناك خيط دقيق و عميق بين المنهج الرشدي و ازدواجية المرجعية ففي حين يغرق ابن رشد في صياغته لمنهجه الفلسفي من منهجية المعلم الأول أرسطو الذي يُعده من أبرز العقول التي عرفتها الإنسانية يتخذ فيلسوف قرطبة من الشريعة الإسلامية ينبوع الأول الذي يستقي منه خيوط الصياغة الفكرية لمنهجه على أن في هذه الازدواجية المرجعية التي تطبع المنهج الرشدي الذي يدق قلب صاحبه على دقات التَّوقيت الأندلسي و يتأمل عقله على ميزان المقولات اليونانية في هذه التَّكاملية بين العقل اليوناني و فلسفة العقيدة الإسلامية تقف الرُّشدية اللاتينية في الوسط تنظر ذات الشَّرق و ذات الغرب أصلها في الغرب الإسلامي و فرعها في الشَّرق اليوناني و قلبها موزع بين باريس و بادو و أكسفورد . جمع الدكتور عبد الرزاق قسوم من المصادر المختلفة مادة غزيرة هيأت له سبيل البحث و التَّأليف و التَّركيب و التزم بمنهج الدِّراسة خاصة في ما يتعلق بتشكُّل المصطلح

¹ :عاطف العراقي ،الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية ،ص 476 .

و تطوره و ترتب على ذلك القول أن قسوم حاول دراسة الزمان الرشدي و تبيئته إسلامياً فالتعريف الذي يقدمه لنا ابن رشد في الزمان يشبه كثيراً التعريف الذي قال به أرسطو و هو أن الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر ، فالزمان لا يفهم إلا مع الحركة إذ الزمان هو شيء يفعلُه الذهن في الحركة ، فالزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد و المقدر للحركة ففي هذا التقدير يرتبط الزمان ارتباطاً وثيقاً بحركة الأجسام من حيث سرعتها و بطئها أي كشيء يُعد الحركة و يُبين اتجاهها و ما يتقدم منها و ما يتأخر . لهذا نجد فيلسوفنا قسوم و ظف المفهوم من خلال تعريفاته المختلفة ثم حصره في المتن الرشدي فأفكار ابن رشد من أفكار المعلم الأول أرسطو و شرحه للنص الأرسطي جعله يُلقب بالشارح الأكبر لأرسطو و ما اختلف الاثنان إلا في نقطة وحيدة و هي الاهتمام الشديد و التأثير المتين بعامل الدين الذي طبع فكر ابن رشد الفلسفي بنوع من الفلسفة الخالصة ، كما لا يخفى على دارس الفلسفة أن الكثير من الباحثين حاولوا تقديم دراسات سابقة عن الفيلسوف ابن رشد فكانت لهم بحوث هامة تنوعت بحسب معالجة الإشكالية المطروحة ، غير أن فيلسوفنا قسوم حاول و بكل فكرة يُقدمها عن مفهوم الزمان إلا و حللها تحليلاً دقيقاً و الذي أقدم عليه بكل موضوعية و من هنا جاءت فاعلية و أهمية البحث في هذه الفترة . لهذا فقد انطلق قسوم من تحليلاته الأولى دراسة موضوع الزمان الرشدي فاحتل مكاناً خاصاً باعتبار أن الزمان هو الآخر يرتبط بالطبيعيات ، و من ناحية أخرى أولى قسوم دراسته لمفهومي الأزلية و الأبدية و صياغة مدلولاتهما ، كما اعتبر قسوم أنه لا يمكن الحديث عن الزمان دون الاهتمام بكل من الجانب الفيزيقي و الميتافيزيقي للزمان ، بل إنه اعتبرهما حدا الزمان . فقد قدم لنا الدكتور عبد الرزاق قسوم لنا دراسة أكاديمية تجمع بين الفكر الرشدي و بين الفكر الغربي من خلال يبين أن الفلسفة الإسلامية ليس كما يحاول بعض الغربيين إثباته من انطباقها و تقمصها للفكر اليوناني حيث تكون عاكسة محضة لمقولاته و مضامينه و تجعل فيلسوفا كأبي الوليد بن رشد شارحا لأرسطو ، بل تنطلق من

الفلسفة اليونانية كمقولات و لكنها لا تقتصر عليها بل تضمنها علم الكلام و التصوف و أصول الفقه لتكون الفلسفة اليونانية لونا من ألوان التأمل العقلي الإسلامي، فلا يمكن فهم الفلسفة الوسيطة اللاتينية دون العودة إلى نصوص الفلاسفة المسلمين، فلم يكن بإمكان الغربيين هضم الفكر اليوناني بعامة و الأرسطاطاليسي منه بخاصة دون تدخل الفلسفة الإسلامية شارحةً للنصوص و مبرهنة على عقلانية الفصوص و بالضرورة تنطوي معالجة تحليل هذا الموضوع إلى استخلاص عدة نتائج كانت قد انبثقت عنها الإشكاليات التالية :

_ لماذا حاول قسوم دراسة الفكر الرشدي و بالتحديد الزمان في عصر غير عصره، عصر مضى و انقضى بأفكاره ؟

_ و إلى أي مدى تمكن قسوم من بلورة و تجسيد أفكاره حول فكرة الزمان الرشدي ؟
_ هل صاغ قسوم معالجته للمنهج الرشدي لمصطلح الزمان من أجل سد فراغ نظري ؟
_ و ما علاقة هذا الفكر الرشدي بخطابنا الفلسفي العربي الجزائري المعاصر ؟ و ما الغاية من توظيف هذا المصطلح ؟

_ و هل كان جهد قسوم قد انحصر في مجرد نقل الفكرة من سياقاتها الأولى إلى تراثنا الفكري الفلسفي ؟

و بناءً عليه نسعى من خلال هذا الجهد العلمي إلى الوقوف عند تحليل أهم الأفكار الفلسفية التي أبرزها قسوم في محاولة منه إعادة رد الاعتبار للفكر الرشدي بصفة خاصة و تجديد موضوع الزمان بصفة عامة، من هنا تتطرق هذه الدراسة من تصوير مغاير للدراسات السابقة و من ثمة فالمطلوب أولاً القيام بتناول الموضوع من جانبه الفلسفي و إبراز مجمل الإشكاليات لأن من شأن ذلك يمكن من معرفة أهم خصائص هذا الفكر و تكوينه الفلسفي . و وفق منهجية قسمنا دراستنا لموضوع رسالتنا العلمية المعنونة بـ : "الوجود و الزمان عند ابن رشد في الخطاب الفلسفي في الجزائر" حول مجموعة من الفصول و المباحث التي فرضتها طبيعة معالجة

الإشكالية المطروحة التي نرى من جانبنا نحن أنها تُعد مباحثاً أساسية و قد جاءت الرسالة في ثلاثة فصول يسبقها مقدمة و يتلوها خاتمة و فهارس ،أما المقدمة فقد احتوت على أهمية الموضوع و أسباب اختياره و منهج البحث ،و لذلك سينقسم هذا البحث إلى ثلاثة فصول و عنونت لها حسب الخطة المعتمدة من قبلنا فبدأناه بالفصل الأول الذي تناولنا فيه تشكل المفهوم - الزّمان - في السّياق الفلسفي لكونه يمتد من جذور ضاربة من أعماق التّاريخ و الذي حاولنا من خلاله الوقوف على أهم المفاهيم العامة في الزّمان كمفهوم الزّمان لغةً و اصطلاحاً و الزّمان في القرآن الكريم ،فكان لزاماً علينا أن نتناول هذه المسألة في خمسة مباحث فاستعرضنا في المبحث الأول دلالات فكرة الزّمان في الحضارات الشّرقية القديمة فتطرقنا إلى تاريخية المفهوم في الحضارة البابلية و يليه الحضارة المصرية ثم أتبعناه بالحضارة الصّينية و الهندية أما المبحث الثّاني أتعرض فيه بالبحث إلى إشكالية الزّمان في الفكر اليوناني فتطرقنا من خلاله إلى نظرة الفلاسفة الطبيعيين السّابقون على سقراط و أفلاطون لفكرة الزّمان كما تناولت التّأسيس الأفلاطوني لفكرة الزّمان ثم المفهوم الأرسطي للزّمان و كذا الأفلاطونية المحدثة "أفلوطين الأزلية و الإنسان" ،أما المبحث الثّالث فكان عنوانه الطرح الفلسفي لمفهوم الزّمان في العصور الوسطى فسعيينا للوقوف عند أوغسطين و تبلور المفهوم عنده من خلال فكرة الزّمان الدائري الأفلاطوني الأفلوطيني و تحديده أبعاد الزّمان ،أما المبحث الرابع عنوانه بمنظور الفكر الإسلامي لبنية الزّمان الفلسفية فقمنا من خلاله بتحليل أفكار كل من الكندي الزّمان حركة و الفارابي و الزّمان الأزلي و كذا الاتجاه السنوي - ابن سينا - في موضوع الزّمان ،أما المبحث الخامس فتوقفنا عنده حول مفهوم الزّمان في الفكر الأوروبي "الثّقافة المعاصرة" فبدأنا تحليلنا بالوعي الزّماني البرغسوني من خلال الزّمان الحي ثم أتبعناه بأفكار ديكرت و نظرية الخلق المستمر ثم حددنا الأفكار الفلسفية الكانطية للزّمان ثم تفسير هيدجر للوجود على أساس الزّمان و سيقف الفصل الثّاني عند فلسفة الزّمان الرشدي حيث أنتقل فيه بالبحث عن تحليل الزّمان

الرشدي و أبعاده فعنوانه بفلسفة الزّمان الرشدي بالمفهوم القسومي و أبعاده و قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث أساسية بدأناه بمدخل عنوانه بقسوم عبد الرزاق الشّخصية العلمية و الفلسفية و التّاريخية و الأدبية تطرقنا من خلاله إلى المناخ الفكري و السّياسي للنشأة "الشّخصية و المسار" و طبيعة فكره و أعماله و آرائه و خبرته المهنية و رصيده المعرفي الأكاديمي و تصنيف أعماله الفكرية و الفلسفية و العلمية، ثم يليه المبحث الأول الذي كان عنوانه بقسوم و مفهوم الزّمان الرشدي و أبعاده و أحاول الإجابة عن التساؤل عن أهمية فكر ابن رشد الفيلسوف عند عبد الرزاق قسوم ثم فلسفة الزّمان الرشدي بالمفهوم القسومي ثم التّطرق إلى جوهر الأزلية باعتبارها مسألة من مسائل الوجود و العدم و القدم و الحدوث، ثم أتبعناه بالمبحث الثّاني و الذي كان عنوانه الزّمان الفيزيقي و الميتافيزيقي بالتّحليل القسومي و قد خصصناه إلى فيزيقية الزّمان و حقيقة أزلية الزّمان فيزيقيا و ميتافيزيقية الزّمان كما تطرقنا من خلاله إلى أبدية الزّمان فحاولت من خلاله تحديد رأيه نحو هاته المسائل و مدى تأثيرها ببعضها البعض، و أتبعناه بالمبحث الثّالث الذي عنوانه بالتّفسير القسومي لتوغل المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإنساني فبدأناه بالمنهج العقلي الرشدي حيث سأعرض فيه بالبحث عن علاقة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بالعصر المسيحي الوسيط فعرضت و حللت موقف قسوم من المنهج العقلي الرشدي و تحديد موقفه منه، ثم ركزنا على تصنيف و تحديد قسوم لمدارس المنهج العقلي الرشدي من خلال الرشدية اليهودية و المنهج العقلي و الرشدية اللّاتينية و المنهج العقلي و الرشدية الإسلامية و المنهج العقلي و المنهج العقلي الرشدي المعاصر في الفكر العربي و الإسلامي و في الفلسفة الحديثة المعاصرة، و في الأخير تطرقنا إلى الفصل الثّالث الذي كان عنوانه الخطاب الفكري عند الأستاذ قسوم عبد الرزاق و الذي سيعالج الدّراسات و أهم الأبحاث في الفكر الفلسفي اللّاحق بين مؤيد تارة و معارض تارة أخرى و أتناول في المبحث الأول إشكالية الزّمان في الفكر العربي المعاصر من خلال تبیین مدى دور

الزمن في الحضارة العربية الإسلامية، ثم أتبعناه بعنصر ثانٍ كان عنوانه الدراسات النقدية لمفهوم الزمان عند عبد الرزاق قسوم و بيّنت فيه أهم دلائل الاشتباه على مستوى المعنى و مستوى التأويل اللذان حددهما الدكتور بوعرفة، يليه المطلب قسوم عبد الرزاق مدارس الفكر العربي الإسلامي في اختلاف المنطلقات و اتفاق المصّبات حيث صنف الفكر إلى مدارس و توجهات مختلفة كمدرسة المنطلق العقلي و المصّب الديني و تليها مدرسة المنطلق الديني و المصّب العقلي و أخيراً مدرسة المنطلق العقلي و المصّب اللاديني أو العلماني، ثمّ المبحث الثاني الذي كان عنوانه مواقف سياسية و إيديولوجية فكان لزاماً علينا أن نقف عند وطنية و نضالية قسوم و كذا جمعية علماء المسلمين الجزائريين و باديسية قسوم ثمّ أصول جمعية العلماء المسلمين، ثمّ المبحث الثالث الذي عنوانه بقسوم صوفي فتناولنا فيه علاقة و صلة عبد الرزاق قسوم بالتصوف من خلال البعد الصوفي في شخصية عبد الرحمن الثعالبي و أتبعناه بقسوم بين الفلسفة و التصوف ثمّ قسوم في وصف الاتجاه الصوفي لعبد الرحمن الثعالبي، ثمّ أتبعناه بالمبحث الرابع الذي عنوانه بالاحتفاء بقسوم و تجديد الثقة فيه فتناولنا فيه أهم التكريمات و الإشادات التي حظي بها الفيلسوف الدكتور قسوم عبد الرزاق ثمّ يليه تجديد الثقة في السيد عبد الرزاق قسوم على رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أتبعناه بموقف قسوم من الربيع العربي، و أنهينا بحثنا هذا بخاتمة تناولنا فيها حوصلة لنتائج موضوع بحثنا و أهم ما حققه هذا الاتجاه الفلسفي في إنتاج أفكار فلاسفة عصره كما أنّني في الخاتمة حاولت جاهدة أن أجيب على التساؤلات التالية: إلى أي مدى كان قسوم ملماً بالفكر الرشدي؟ و ما هي أوجه التجديد في الفكر القسومي فيما يتعلق بالزمان موضوع بحثنا؟

أهمية البحث و أسباب و دواعي اختيار الموضوع :

ما قد دفعني لاختيار هذا الموضوع و جعله محلاً للدراسة الحالية جملة من الأسباب من أبرز الأسباب هي محدودية الدراسات السابقة التي لم تكن لها رؤية فلسفية لإبراز دلالة المفهوم و تطوره "الزّمان" في حد ذاتها ، و كذلك للمكانة الرّاقية التي احتلها عبد الرزاق قسوم في تاريخ الفكر الفلسفي العربي و الجزائري فكان لا بد من دراسة أفكاره و التعمق في آرائه و تحليلها بدقة و مقارنتها مع سابقتها و التأكيد على أنّ الاختلاف في الرّأي لا يُفسد أبداً من ود القضية و أهمية الوصول إلى نتائج موضوعية تُرضي أطراف الفكر الفلسفي بعامّة .

منهج المعالجة للموضوع :

حاولنا الإجابة عن الأسئلة السابقة و معالجة تلك الأفكار الفلسفية متبعين في ذلك منهجاً تاريخياً نستقصي من خلاله الظروف التاريخية التي مهدت لظهور مفهوم الزّمان و كذا معرفة و إبراز أهم المصادر التي كانت سبباً في تكوين فكره الفلسفي الخالص ، كما اعتمدنا المنهج التحليلي لتحليل الإشكالية عن طريق تبيان و تحليل المواقف و الآراء الفلسفية تحليلاً منطقياً و اتخذنا المنهج المقارن من أجل إبراز الاختلافات في آراء المفسرين . و كنا بعيدين كل البعد عن مبدأ الذاتية و ذلك من خلال اتخاذنا المنهج النقدي لتحليل الموضوع و دراسته بموضوعية أكثر فحاولنا جمع المصادر و المراجع المختلفة و الرجوع إلى المصادر الرئيسية و بخاصة مصادر الأستاذ قسوم و توثيق المراجع وفق ما هو متعارف عليه في البحث العلمي بحيث يكون توثيقاً كاملاً و واضحاً و الاستعانة بكتب اللّغة و المعاجم لشرح ما ورد من مفردات تحتاج إلى توضيح و قمت بوضع فهرس عامة للرسالة .

الجهود السابقة :

لا بد من التّعريج عن الجهود العلمية و الدراسات السابقة التي بُذلت في هذا الموضوع و ذلك اعترافاً و إحساناً منا لأهل الفضل بفضلهم و لأهل السّبِق بسبقهم لذا فإنّني أذكر باختصار

أهم تلك الجهود و الدراسات التي خلفها الباحثون في موضوع الزمان الرشدي و بخاصة دراسة أهم الأفكار الفلسفية و الأدبية و كذا التاريخية التي نادى بها الأستاذ الفيلسوف قسوم و في سابقة من نوعها يُؤلف له لأبحاثه هو تأليف جماعي لمختلف الباحثين من كافة جامعات ربوع الوطن صدرت من مجلة صدرت سنة 2015م من مخبر الأبعاد القيمية للتحوّلات السياسية و الفكرية بالجزائر بعنوان قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات و التي تضمنت عدة مساهمات لمختلف مقالات نرتبها كالتالي :مقال قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات للدكتور شريط لخضر.ومقال عبد الرزاق قسوم الإنسان و المدير للدكتور عمار جيدل،مقال الاشتباه في مفهوم الزمان "دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم للدكتور بوعرفة عبد القادر ،و مقال مفهوم الزمان الرشدي عند عبد الرزاق قسوم للدكتور حميدي لخضر ،مقال ردّ الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزمن بين الفيزيقي و الميتافيزيقي و قضايا الإشكالية للدكتور رايس زاوي ،مقال فيلسوف أديب أم أديب فيلسوف ؟من خلال قلم جزائري و مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر للدكتور عطية بن عطية ،مقال قراءة عبد الرزاق قسوم لفلسفة ابن رشد للدكتورة فاطمي فتيحة ،مقال فلسفة الزمان عند ابن رشد من منظور الأستاذ قسوم للدكتور لصفير محمد ،مقال منطلقات عبد الرزاق قسوم قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" تأملات في المنطلق و المصّب للدكتور عياد أحمد ،مقال موقف عبد الرزاق قسوم من إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي المعاصر للأستاذة بلهادي أسماء ،مقال عقلانية الفكر القسومي للدكتور العربي عبد القادر ،مقال الفسيفساء الفلسفية داخل البيئة الإسلامية محاولة في التصحيح من خلال كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر للدكتور خالد محجوب ،مقال الحضور الصوفي في فكر الدكتور عبد الرزاق قسوم للدكتور الأخضر قويدري ،مقال تأملات في كتاب "عبد الرحمن التّعالي و التّصوف" لعبد الرزاق قسوم للأستاذة دوفاني سعاد ،مقال تصوف عبد الرحمن التّعالي من منظور عبد الرزاق

قسوم للدكتورة الشيخ حليلة ،مقال تحليل كتاب عبد الرحمن الثعالبي و التصوف لعبد الرزاق قسوم للأستاذة عجاج سهام ،مقال المنهج في التصوف للأستاذة أزبوش ساميحة ،مقال قضية المرأة في كتابات عبد الرزاق قسوم للدكتور لزهة فارس ،مقال الوطنية في كتابات عبد الرزاق قسوم مقالات البصائر نموذجاً للأستاذ بوحلوفة محمد الأمين ،مقال الخطاب الإصلاحي في كتابات عبد الرزاق قسوم قضايا الإصلاح في كتابات عبد الرزاق قسوم أنموذجاً للدكتورة بشي عجاج يمينه ،مقال الخطاب الفكري للأستاذ قسوم و السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر للدكتور بودريالة علي ،مقال قسوم بين التجربة الإعلامية و الإرشاد للأستاذة أولمو فريدة . هذه كل الإسهامات الفكرية التي نبعت من خلال هذا المولود الجديد و التي أُنرى المكتبات العلمية و الخوض بدراسة أعلام الفكر الجزائري بالإضافة إلى مقال للدكتور موسى المعيرش بعنوان قسوم و مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة و هذه إشارة توضيحية لجهود السَّابِقين تاركين التَّفصيل إلى ثنايا هذا البحث و فصوله .

الصُّعوبات :

فالمشكلة الوحيدة التي تلقيناها في بحثنا هذه هي قلة المصادر لفيلسوفنا هذا ما يجعل الدَّارس و الباحث لفكر عبد الرزاق قسوم يواجه مشكلة تتمثل في صعوبة البحث فالمكتبات تكاد تنعدم لمصادر الدكتور إن لم نقل أنَّ في بعضها منعدم تماماً منه ،كما أنَّ الدِّراسات السَّابقة حول المفكر و الفيلسوف عبد الرزاق قسوم جد نادرة .

الفصل الأول

تشكل المفهوم "الزَّمان" في السِّياق

الفلسفي

مدخل :

مفهوم الزَّمان :

الزَّمان : هو مقدار حركة الفلك الأطلس عند الحكماء ، و عند المتكلمين : عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم ، كما يقال : "أتيك عند طلوع الشَّمس" فإنَّ طلوع الشَّمس معلوم و مجيئه موهوم ، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإيهام¹ .

الزَّمن و الزَّمان : اسم لقليل الوقت و كثيره و في المحكم الزَّمن و الزَّمان العصر و الجمع أزمنٌ و أزمان و أزمنة و زمن زامن شديد أزمن الشيء طال عليه الزَّمان و الاسم من ذلك الزَّمن و الزَّمن عند ابن الأعرابي أزمن بالمكان أقام به زماناً و عامله مزامنة² .
يعرفه محمد بن أبي بكر الرازي في كتابه "مختار الصَّحاح" الزَّمن و الزَّمان : اسم لقليل

الوقت و كثيره و جمعه أزمان و أزمنة و أزمن و عامله مزامنة كما يقال مشاهرة من الشَّهر و الزَّمانة آفة في الحيوانات و رجل زمن أي مبتلى بين الزَّمانة و قد زمن من باب سلم³ .

الزَّمن : الزَّاء و الميم و الثُّون أصل واحد يدل على وقت من الوقت ، من ذلك الزَّمان و هو الحين قليله و كثيره ، يقال زمان و زمن و الجمع أزمان و أزمنة .
قال الشَّاعر في الزَّمن :

و كنتُ امرأً زماناً بالعراق عفيف المناخ طويل التَّغَنِّ .

و قال في الأزمان : أزْمَانٌ لَيْلَى عَامٌ لَيْلَى وَ حَمِي⁴ .

و يقولون : "لقيته ذات الزُّمين" يراد بذلك تراخي المدة ، فأما الزَّمانية التي تصيب الإنسان فتُقَعده فالأصل فيها الضَّاد و هي الضَّمانة ، و قد كُتبت بقياسها في الضَّاد⁵ .

¹ : علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التَّعريفات ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، ص153 .

² : ابن منظور ، لسان العرب ، ج13 ، دار صادر ، ط1 ، بيروت ، ص199 .

³ : محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار الصَّحاح ، تحقيق : محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1995 ، ص116 .

⁴ : أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللُّغة ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، ص22 .

⁵ : المعجم نفسه ، ص23 .

إنّ فالزّمان هو سلسلة من المراحل أحصاها رمزيّاً القديس أوغسطين في سبع مراحل و هي: الأولى من آدم إلى نوح، و الثّانية من نوح إلى إبراهيم، والثّالثة من إبراهيم إلى داوود و الرابعة مرحلة الأسر البابلي، و الخامسة من الأسر البابلي إلى تجسيد المسيح و السّادسة من تجسيد المسيح إلى العصر الحاضر. أما المرحلة السّابعة و الأخيرة فهي تمثل راحة الإنسان في السّموات¹.

و الزّمن و الزّمان: مرادفان للفظ الوقت أيضاً بل إنّ الواحد منها يعرف بالآخر، و هذا ما دفع بالحيائي إلى اعتبار الوقت و الزّمان من الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة فيقول "باب وقته و عصره و دهره و ميفاته، و حينه و أوانه و إبانه و زمانه"².

إنّ الزّمان مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة و هو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر و هو من النّاحية اللّغوية يدلّلاً على قليل الوقت أو كثيره، أمّا من النّاحية الفلسفية فهو امتداد غير مرئي يحس به الإنسان دون أن يمر عبر حواسه يحاربه أو يهرب منه يرهبه دون أن يعرفه، إنّه فعل مشوب بالغموض³.

و قد شرح أبو البركات البغدادي في كتابه "المعتبر في الحكمة" العلاقة بين الآن و الزّمان شرحاً جيداً فقال: "أنّ الزّمان يلقي الموجود بالآن فلولا الآن لما دخل الزّمان في الوجود على الوجه الذي دخله و ليس دخوله بأن يتلو أنا بل بأن يستمر منجراً على الاتصال فمتى التفت إليه مُلتفت أو اعتبره معتبر أو وقته مُوقت وجد الداخل الوجود منه هو أن لا زمان فأما أنّ الآتات لا تتالي حتى يكون منها الزّمان، فكما لا تتالي النّقط فيكون منها خط لأنّها ما لا ينقسم و هو هنا الخط فهكذا يتصور الزّمان في وجوده و تصوره"⁴.

¹: زغلول النجار، الإعجاز العلمي في السّنة النبوية، ج2، مصر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 4، 2004، ص50.

²: محمد بن موسى بابا عمي، أصول البرمجة الزّمنية في الفكر الإسلامي، الأوائل للنشر و التوزيع، سوريا، ط 1، 2006، ص36.

³: مختار ملاس، تجربة الزّمن في الرواية العربية، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، (د.ط)، 2007، ص 14.

⁴: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1 من "أ" إلى "س"، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1984، ص556.

فإنّ أفلاطون **platon** اعتبره "دون الكيان ينخر معدن الأشياء فيحيلها إلى الفساد و الفناء و يعبث بالعالم المنظور فيجعله خدعة و أوهاماً و خيالات و ما التّخلص منه إلّا بالتّخلص من الحس و الارتقاء بالعقل إلى العالم المعقول عالم القرار ،عالم المثل ،عالم لا زمان فيه و لا تحول و لا فساد و لا خدعة .و ما الجدلية الأفلاطونية إلّا محاولة لكشف هذه الخدعة و التّغلب عليها لإدراك الجوهر الأصل ،الحقيقة المماثلة المطهرة من داء الزّمان"¹ .

و قد وضح دوركايم بما لا يدع مجالاً للشك أنّ الجماعة هي المركز الأول المنشئ لمعنى الزّمن فالزّمن لا ينفصل عن دورة النّشاطات الاجتماعية الرّئيسية و الفصول الطبيعية نفسها قد تحولت بفضل الجماعة إلى مواسم و أعياد و مناسبات و مقاطع وظيفية لازمة للحياة الاقتصادية و الاجتماعية² .

فلفظة الزّمان أو الزّمن لم يرد في القرآن الكريم ،إلّا أنّنا نجد بعض الدّلالات القرآنية تشير للألفاظ الزّمانية هي إشارة إلى الزّمان الفلكي في القرآن اللّيل و النّهار و الشّهور و السّنين و القرون لقوله تعالى : "يُدَبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ"³ . فذهبوا إلى أنّ يوماً إلهياً من النّعيم أو العذاب يُماثل ألف سنة ممّا تعدّون .

قال الله تعالى : "تُؤْتِي أ كُلَّ حِينٍ"⁴ فالحين هو مدة زمنية لا ندري تحديدها من النّاحية الزّمنية فقد أرشدنا الله تعالى في كتابه الكريم و على لسان نبيّه العظيم إلى أهمية الوقت و التّوقيت في حياتنا و أعمالنا فرسم لنا الأحكام الشرّعية و حدّد لنا أوقاتها و مواعيد أدائها و حذرنا من التّساهل و التّجاوز بها عن توقيتها و في ذلك منه سبحانه تعليم و تربية لنا على

¹ :مختار ملاس ،تجربة الزّمن في الرّواية العربية "رجال في الشّمس نموذجاً" ،مرجع سابق ،ص16 .

² : عبد الحميد زايد ،مفهوم الزّمن و دلالاته في الرّواية العربية المعاصرة ،الدار العربية للكتاب ،تونس ،1988،ص19.

³ : الآية 05 ،سورة السّجدة .

⁴ : الآية 25 ،سورة إبراهيم .

تنظيم الأعمال و القيام بها في مواقيتها المحدّدة¹. لقوله تعالى: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا"² فالزّمن هنا بمعنى الوقت أي المدة المحددة من الزّمان، و قد يأخذ الزّمن معنى كلمة العصر و يراد به الدّهر لقوله تعالى: "وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ"³. كما اتخذ الزّمن مفهوم الأجل و يعني المدة الزّمنية المحدودة لقوله تعالى: "وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ"⁴.

الآن فالمراد به الوقت الذي يكون فيه الإنسان لقوله تعالى: "قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ"⁵.

أما اليوم فهو زمن مقرون بحدث و هو يتخذ معانٍ عدة كيوم البعث و يوم القيامة قال الله تعالى: "قُلْ لَكُمْ مِيعَادُ يَوْمٍ لَا تَسْتَأْخِرُونَ عَنْهُ سَاعَةً وَ لَا تَسْتَقْدِمُونَ"⁶. قال الله تعالى: "قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ"⁷ و قوله تعالى: "مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ"⁸. أيضاً ذكر بمعنى أيام الخلق السّنة فإنّ كل يوم من أيام الخلق يُعادل عصرًا أو مرحلة من مراحل تكون الكون التي تستغرق آلاف السنين و هذه إشارة إلى زمان أيام الخلق لقوله تعالى: "وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا"⁹. و قوله: "الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ"¹⁰.

¹ أبو رعدة عبد الفتاح، قيمة الزّمن عند العلماء، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط 10، ص 09.

² الآية 103، سورة النساء.

³ الآية 01، سورة العصر.

⁴ الآية 34، سورة الأعراف.

⁵ الآية 71، سورة البقرة.

⁶ الآية 30، سورة سبأ.

⁷ الآية 14، سورة الأعراف.

⁸ الآية 04، سورة الفاتحة.

⁹ الآية 07، سورة هود.

¹⁰ الآية 59، سورة الفرقان.

يأخذ الزّمن معنى آخر السّرمدية و الأبدية أي الزّمن الذي لا أول له و لا آخر لقوله تعالى: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهُ غَيْرَ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ"¹. قال الله تعالى: "قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ"² وهذه إشارة إلى اليوم و نسبية الزّمان ،فالله سبحانه و تعالى قد أقسم بالزّمن في مختلف أطواره في كتابه الكريم في آيات جمّة إشعاراً منه بقيمة الزّمن و تنبيهاً إلى أهميته فأقسم جل شأنه باللّيل و النّهار و الفجر و الصّبح و الشّفق و الضحى و العصر³ ضمن قوله تعالى: "وَ اللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ وَ النَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ"⁴ و قوله تعالى: "وَالْفَجْرِ وَ لَيَالٍ عَشْرٍ"⁵. و يُلاحظ أنّ كل ما أقسم الله عليه بالزّمن كان هاماً في أعلى درجات الأهمية و كان قسمةً بالزّمن في أمرين هامين جداً أحدهما تبرئة الرّسول صلى الله عليه و سلم من أن يكون هجره ربه كما زعم ذلك المشركون و الأعداء و المقام الآخر في بيان أنّ كلّ إنسان خاسر و هالك إلاّ الذين آمنوا و عملوا الصّالحات.فكان الزّمان من جملة أصول النّعم فلذلك أقسم الله به و نَبّه سبحانه على أنّ اللّيل و النّهار فرصة يُضيعهما الإنسان و أنّ الزّمان أشرف من المكان فأقسم به لكون الزّمان نعمة خالصة لا عيب فيها إنّما الخاسر المُعيب هو الإنسان⁶. أما معنى الزّمان في الحديث الشّريف أقرب إلى التّصور الكلامي الدّيني الذي يرى أنّه متناهٍ منه إلى التّصور الفلسفي الذي يرى بشكل عام أنّ الزّمان قديمٌ و أبدى، فلقد وردت كلمة الزّمان في الحديث الشّريف كثيراً و بالنّص بينما لم ترد في القرآن نصاً . قال الرسول صلى الله عليه و سلم: "إذا اقترب الزّمان لم تكذب رؤيا المسلم تكذب" .

¹: الآية 72 ،سورة القصص .

²: الآية 19 ،سورة الكهف .

³: أبو غدة عبد الفتاح ،قيمة الزّمن عند العلماء،مرجع سابق ،ص 20 .

⁴: الآية 01 ، 02 ،سورة اللّيل .

⁵: الآية 01 ، 02 ،سورة الفجر .

⁶: أبو غدة عبد الفتاح ،قيمة الزّمن عند العلماء،المرجع الأسبق ،ص 21 .

و قال صلى الله عليه و سلم: "لا تقوم السَّاعة حتى يتقارب الزَّمان فتكون السَّنة كالشَّهر و يكون الشَّهر كالجمعة و تكون الجمعة كالיום و يكون اليوم كالسَّاعة و تكون السَّاعة كاحتراق السَّعة". و قال صلى الله عليه و سلم: "يتقارب الزَّمان و ينقص العلم و يلقي الشُّح و تظهر الفتن و يكثر الهرج" فالملاحظ في هذه الأحاديث الثلاثة و التي ورد فيها ذكر الزَّمان اشتراكها في فعل الاقتراب و الدَّين تعرضوا لتفسير هذه الأحاديث إمَّا أنَّهم يفسرونها بمعنى استواء اللَّيل و النَّهار و اعتدالهما أو قريب انتهاء أمد الدنيا بحلول السَّاعة¹. فقد روى البخاري و الترمذي و ابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "نعمتان مغبون فيهما كثير من النَّاس: الصَّحة و الفراغ" فالزَّمن نعمة جلي و منحة كبرى لا يديرها و يستفيد منها كل الفائدة إلاَّ الموقفون الأفذاذ كما أشار إلى ذلك لفظ الحديث الشَّريف فقال مغبونٌ فيهما كثير من النَّاس فأفاد أنَّ المستفيدين من ذلك قلة و أنَّ الكثير مفرط مغبون و يرى زغلول النَّجار بأنَّ لفظ الزَّمان الذي استخدمه الرِّسول عليه الصَّلاة و السَّلام بقوله "إنَّ الزَّمان قد استدار على هيئة يوم خلق الله السَّموات و الأرض" فيه إشارة ضمنية رقيقة إلى تكوين الكون و تكون جميع الأجرام السَّماوية فيه لأنَّ اللَّفظة "استدار" تحوي بالإضافة إلى و العودة و البدء إشارة واضحة إلى استدارة و تدور الكون و يُؤكد ذلك أنَّ الزَّمان ليس جسماً مادياً يستدير و لكنَّه فترة تمر فإذا استدار الزَّمان كان في ذلك إشارة إلى استدارة الكون و استدارة جميع الأجرام و المدارات فيه²، و إنَّ عدة الشُّهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السَّموات و الأرض.

¹ العاتى إبراهيم، الزَّمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التَّوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 65 .

² روى بورتر، تاريخ الزَّمان في كتاب كولن ولسن جون غرانت: فكرة الزَّمان عبر التاريخ، تر: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، عالم المعرفة، العدد 159، الكويت، مارس، ص17.

المبحث الأول: دلالات فكرة الزّمان في الحضارات الشّرقية القديمة

يقول لانسلوت هوجين في كتابه "الرياضيات للمليون": "في الأفق المتصل بالسّماء أدرك الإنسان الأول الموت و الحياة و اليقظة والرقود والخصب و الفناء كان لبزوغ كواكب متجددة و لاختلاف قسامات القمر و غروب الشّمس و شروقها و أثر ذلك على رقادها و يقظتها معنى أعانه على إدراك ساعة الزّمن ومواقيت أمور حياته، إلاّ أنّ الكهان اقتنصوا هذه المهمة احتكروا وساطة الاتصال بالسّماء"¹.

لقد كان للزّمان أهمية كبرى في الحياة الإنسانيّة بصفة عامّة و الحياة الاجتماعيّة بصفة خاصّة بحيث يعتبر الزّمان هو الفضاء الذي يُميز به الإنسان متناقضات الحياة و ذلك من خلال الاستعانة بحركة الكواكب و كذا اختلاف حركة الشّمس و القمر .

إنّ أهمية الزّمن لأجل برمجة النّشاطات الاجتماعيّة كانت مطبقة مهما يكن أساس المعيشة فالبوّشمن الذين يعيشون على القنص و التقاط الثّمار يميزون الفصول بالدرجة الأولى بسبب تأثيرها على البحث عن الطعام، بعض الجماعات يميز ثلاثة فصول و البعض الآخر يميز أربعة فصول و ذلك تبعاً لهطول المطر، عندما تمضي كل هذه الفصول تبدأ سنة جديدة لكن النّاس ليس لديهم أي تصور للسّنة كفترة محددة من الزّمن². و نتيجة للتّوسع الزراعي و ما أغدقه من محاصيل فائضة عن حاجة التّجمعات السّكانية المعزولة و المبعثرة تتأمّت التجارة و من ثم الملاحه التي اقتضت الإلمام بالفلك أيضاً لتحديد وجهات السفن عند الإبحار و هكذا ساهمت الملاحه بدورها في الاهتمام بالفلك و تطور

¹: العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم "الابتكارات الأولى المؤسسة للعلم"، ج1، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التّقنية، الرياض، (د.ط)، 2002، ص90.

²: عراهم كلارك، الفضاء و الزّمن و الإنسان، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، اللاذقية، ط 1، 2004، ص87.

علمه و الإمام بالفلك عبر الأجيال المتعاقبة باعتباره جزء من الثّراث الدّيني أو المعرفي اللّازم لشؤون حياة النّاس سواءً العقائدية أو المهيمنة¹.

تاريخية المفهوم في الحضارة البابلية :

فلقد أقلق مفهوم الزّمن الإنسان البابلي و بحث له عن إجابات متعددة بتعدد مستويات وجوده و علائقه فجاءت هذه الاستجابات تعبيراً عن احتياجات حياتية ،و ارتباطات مجتمعية و علائق فكرية و انشغل به الخاصة و العامة من النّاس و قد حدد في البداية البابلي الزّمن المحسوس غير المجرد و الذي يتعايش مع الإنسان في أحداث حياته اليومية و يشكل تاريخه و صلة الوصل بين ماضيه و حاضره² ،كانت الشّعوب القديمة - البابليون و المصريون و الصينيون - تعتقد أنّ الأجرام السّماوية تؤثر في حياة البشر ،و كان البابليون بصورة خاصة يعتقدون أنّ موقع النّجوم يمثل رسائل من الآلهة و كان كهنتهم يقضون الشطر الأكبر من حياتهم في دراسة القبة الزرقاء بكل دقة و عناية ،و قد قسموا السّماوات إلى مناطق و مختلف مجموعات النجوم إلى كوكبات و أطلقوا عليها أسماء آلهة أو أشياء و أعيدت فيما بعد تسمية هذه من قبل الإغريق القدامى لتصبح لدينا شارات البروج الاثني عشر³.

إضافة إلى هذا نجدهم و مع مرور الأيام أصبحوا مطّلعين أكثر على كل شيء في السّماء ليلاً متكهنين بما سيحدث في المستقبل .و بطبيعة الحال من هذا العلم ولد علم التّنجيم و كان هؤلاء المتكهنون أو المنجمون من الكهنة بعد رصد النّجوم بعناية يقولون بممارسة الطقوس الدينية لطرد التّأثيرات الشّريرة و الخبيثة و لكي يتاح لهم القيام بهذا العمل أقيمت المراصد فوق سطوح معابدهم لتتضح الرؤية أكثر .

¹: العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم، المرجع الأسبق، ص90.

²: حسن سليمان محمد، تيارات الفلسفة الشّرقية، منشورات دار علاء الدين ، دمشق، (د.ط)، 1999، ص119.

³: سمير شبخاني، معالم الزّمن "ج1"، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط 1، 1993، ص 18.

و إذا كانت احتياجات الإنسان في البداية للتّقويم قصير المدى يليها القمر فإنّ اهتمامهم بمواسم الزّراعة فيما بعد أدى إلى أن تصبح الشّمس مرتكزا للتّقويم السنوي الذي تتطلبه الزّراعة و محاصيلها الفصلية أو السنوية و تعمقت مدركات الإنسان بعلم الفلك قبل 4000 سنة أيام البابليون حيث تمكن البابليون من اكتساب المهارات الكافية لأنّ يعتبرهم الإغريق بالفلكيين المهرة ،فخلال فتوحات الإسكندر الكبير أرسل كاليستان Callisthene إلى خاله أرسطو يطلعه على الكشوفات البابلية التي سبقت تلك الحقبة ب1900 سنة أي أنّ البابليين قد تمكنوا من تدوين ملاحظات فلكية ترجع إلى أكثر من 4000 سنة¹. فالحضارة البابلية اقترنت عادة باكتشاف عالم الفلك فإننا نجد أول تصور لمفهوم الزّمان الفلكي ،ففي أسطورة أينوماإيليش بعد أن صنع الإله مردوك السّماء الأرض من الماء و وضع أبراجاً للنّجوم تفيد بزوغها و أفلها السنّة و الشّهر و اليوم يُحدد المشتري واجبات الأيام و أوقات ظهورها إذ لا يأفل قبل مواعده أو يتقاعس عنه ،كما رسم للشّمس طريق الشّروق و الغروب².

فإذا تعمقنا في فحوى تاريخ الحضارتين السّومرية و الآكادية في بابل و ما حولها نجد أن الإنسان تطلع إلى الهرب من الشّيخوخة ،نسج كيانه و من الموت غاية وجوده ليعثر على ما يهبه الخلود و الشّباب الدّائم وليخرج من حلقة التّغير المائت إلى حالة الثبات المستمر و الهروب من مصير الفناء إلى حالة البقاء ،فوجد في أسطورة جلجامش لدى السّومريين سعيه إلى البحث عن سر الحياة و إكسير الشّباب إلى أن عرف ذلك أنّ النّبات الذي ينبت في أعماق الحياة إذا أكل الإنسان منه عاد الشّيخ إلى صباه .و في النّص البهلوي المعروف باسم مينوك أخرات و في العقيدة الزّرادشئية تلقى روح الميت حسابها من ثواب أو عقاب فإن كان ثواباً فالى بهشت أو الفردوس حيث الأبدية و الخلود فلا فناء و لا انقضاء لها³.

¹: العاني دحام إسماعيل ،موجز تاريخ العلم ،مرجع سابق ،ص 91 .

²: عبد المتعال علاء الدين محمد ،تصور ابن سينا للزّمان و أصوله اليونانية ،دار الوفاء لنديا الطباعة و النشر ،الإسكندرية ،ط 1 ،2003 ،ص19.

³: المرجع نفسه ،ص20.

و تقول "إيلينا كاسان" بأنّه إلى جانب التّعبير الدّال على الزّمن بما يشكل معادلة خط مستقيم توجد ظواهر ذات طابع دوري نراها في مصادر العراق القديم باللّغتين الأكديّة و السّومرية، فالتعبير "بال" PAL في السّومرية يعني بالأصل شيئاً مادياً هو المغزل يقابله بالأكديّة "بالو" PALU أي أنّ الزّمن في حالة دورات حول نقطة مركزية و بالنتيجة يعني الفترة التي يتم فيها انجاز عمل معين و من ذلك فترة حكم و سنة حكم سلالة بكاملها PALU تعني أيضاً مراحل الزّمن الطويلة نسبياً و ذات الطابع المتشابه أي أنّها تشير إلى فترة زمنية ذات طابع استمراري¹.

قامت النيولوجيا الزّرادشتية على أمل تغيير العالم من خلال الإنسان "أستطيع أن نكون من أولئك الذي يُجددون هذا الوجود"، فالزّمان يسير في خط أفقي و ليس عمودياً و للإنسان بداية حيث يُخلق و يموت، بذلك يفكر زرادشت في التّجدد السنوي و الانبعاث في الدّيانات القديمة و بذلك تُلغي الإيديولوجية القديمة لدورة كونية مجددة و يُعلن لوجود نهاية و بالتّالي فالإنسان ليس بخالد على المستوى الفيزيقي بل هو خالد على المستوى الميتافيزيقي من خلال أفعاله التي ترفعه إلى مصاف الأرواح، الآلهة².

في النّقطة التي يقترب فيها نهر دجلة أكثر ما يمكن من نهر الفرات بُنيت مدينة دعيت أور أصبحت عاصمة السّومريين و مع أنّ سكان أور الأصليين كانوا مزارعين فقد نهض جيل جديد من البناة و الفنانين و الكهنة و الكتبة حمل الحضارة الحقيقية إلى المدينة و كان السّومريون يستخدمون النّظام المسماري في الكتابة فضلاً على كونهم ماهرين في علم الرياضيات و كانوا يعدّون أو يحسبون بالعشرات أو بالعقود و قد أدى ذلك إلى إيجاد دائرة ذات 360 درجة هي السّاعة ذات ستين دقيقة و الدّقيقة مؤلفة من ستين ثانية³. إلا أنّ

¹: الشّمس ماجد عبد الله، فلسفة الزّمن و تقسيمه في الفكر العربي، دار النهج للدراسات و النشر و التوزيع، حلب، سوريا، ط1، 2007، ص14.

²: حسن محمد سليمان، تيارات الفلسفة الشّرقية، منشورات، مرجع سابق، ص29.

³: سمير شيخاني، معالم الزّمن، مرجع سابق، ص22.

جلجامش يسأل جدّه قائلاً: فقل لي كيف دخلت في مجمع الآلهة و نلت الحياة الخالدة ثم يستعرض **أوتونابشتم** نبأ الطوفان و أعماله الباهرة التي جعلت منه محط رضا الآلهة، ثم يستعرض قول إله الهواء "انليل": لم يكن **أوتونابشتم** قبل الآن سوى بشر و لكن منذ الآن سيكون **أوتونابشتم** و زوجه مثلنا نحن الآلهة .

غير أنّ إلحاح **جلجامش** في طلب الخلود يستمر و يضيف جدّه به ذرعا قائلاً بأنّه لا يستطيع أن يجمع الآلهة مرة أخرى ليمنحوه الخلود و مع ذلك طلب منه أن ينام ستة أيام و ليال لينال الخلود إلاّ أنّه سرعان ما يستسلم إلى النّوم و لا يحصل بذلك على الخلود . و مع هذا فقد عطف على حفيده و سهره الدائم من أجل ما جاء إليه فجاء له بأعشاب البحر التي إن تناولها بعد أن تتال منه الأعوام بقي و استمر على قيد الحياة إلاّ أن الأفعى تتال ذلك العيش و يفقد **جلجامش** المقدرة على الخلود¹ .

إنّ ما نستنتجه من الأسطورة استنتاج العراقيين القدماء وجود نوعين من الخلود :

- 1- **خلود فيزيائي**: تمنحه الآلهة للإنسان كما منحت نفسها و ذلك بمنتهى الخصوصية .
- 2- **إمكانية تجدد الحياة** و الحصول على البقاء المستمر بإيقاف التّغيير الجسدي الذي يقود الإنسان إلى الفناء و ذلك بتناول ضرب خاص من أعشاب البحر رغم أنّ **جلجامش** خسر حتى هذه الفرصة ، و كما هو واضح إنّ مثل تلك المعالجات ما هي إلاّ سلوى للإنسان و إجابة مقنعة لما يدور بخلده من سؤال بصدد التّولد و الفناء² .

ففي عهد إمبراطورية بابل القديمة كان في **ميزوبوتاميا** السفلى بذور علمية تمارس في الحياة اليومية و الاقتصاد تفيد بخاصة في الفلك و الرياضيات و تنفع في حساب الزّمن مسح الأراضي ،تسوية شبكة الرّي و كذلك في أعمال التّبادل و الربا .كانت عوامل الفلك المعدة و المعدلة في **ميزوبوتاميا** في الألف الثّالث و في بداية الألف الثّاني و التي تطورت في أثناء

¹ :الشمس ماجد عبد الله ،فلسفة الزّمن و تقسيمه في الفكر العربي ،مرجع سابق ،ص25.

² :المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

العصور التّالية أساس الفلك اليوناني ثم العربي الذي أخذ منه الفلك الأوروبي جذوره¹. و نشأ علم الفلك نشأةً بطيئةً من هذه الأرصاد و من خرائط النّجوم التي كانت تهدف إلى التّنجيم و التّنبؤ بالغيب، وقد استطاعوا منذ عام 2000 ق.م أن يسجلوا بدقة شروق الرّهرة و غروبها بالنّسبة إلى الشّمس وحددوا مواضع عد النجوم و أخذوا يصورون السّماء على مهل فلما فتح الكاشيون بلاد بابل توقف هذا التّقدم نحو ألف عام ثم واصلوه من جديد في عهد نبوخذ نصر فصور العلماء الكهنة مسارات الشّمس و القمر و لاحظوا اقترانها². فالأفكار الفلكية لدى كهنة بابل مشتقة من علم الفلك البدائي فقد كانت الأرض و السّماء و المحيط في نظرهم هي عناصر العالم الأساسية، الأرض نوع من الجبل الدائري منتصب في وسط المحيط الأول و فوق الأرض يقوم كوكب مقلوب الفضاء السّماوي أو الهوائي الذي يهيمن عليه سد سماوي تسكنه الآلهة محاط بمحيط سماوي تصل أطرافه السّفلى المحيط الأرضي بدايةً شبّهت النّجوم بخراف ترعى في السّد السّماوي، و الشّمس و القمر فلكان خلقهما الآلهة و تحدث الكسوفات لأنّ أرواحاً شريرةً خبأت القمر أو الشّمس و لقد كان علم الفلك على صلة وثيقة مع علم التّنجيم مما دفع إلى دراسة النّجوم، الاعتقاد الشّديد بتأثير كواكب السّماء على مصير الفرد أو المجتمع بالإضافة إلى الأوهام المتركمة نتيجة تطابق ظواهر السّماء أحياناً مع حوادث تجري بالواقع على الأرض قادت إلى نتيجة موثوقة ذات قيمة علمية فعرفت مثلاً العلاقة بين الشّمس و بروج الأفلاك في يوم الاعتدال الربيعي "هذه العلاقة تتبدل كل 2000 سنة عصر التّوائم، عصر الجسيمات"³. و بهذا أصبح التّنجيم صورة أخرى من صور التّنبؤ، فحركات الأجرام السّماوية و اجتماعاتها و لونها كان هذا كله يتخذ أساساً للتّنبؤ بالحوادث المستقبلية التي كانت ترتبط في ذهن أهل الرافدين

¹ ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، تر: نسيم واكيم اليازجي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2000، ص 113.

² ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة "الشرق الأدنى"، تر: محمد بدران، ج2، الجيل الكبير و النشر و التوزيع، بيروت، ص250.

³ فرح نعيم، موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم "السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي"، دار الفكر، (د.ط)، 1970، ص54.

بالظواهر السّماوية و أدت ملاحظة الأفلاك إلى تطور عظيم في المعلومات الخاصة بالفلك في أرض الرافدين و لا سيما خلال العصر الكلداني فلدينا عدة جداول من المعلومات الفلكية تبرهن على معرفة بالظواهر السّماوية واسعة الشّمول و كان للبابليين منذ أقدم العصور مرصد حقيقية مقامة على أبراج المعابد¹. كما لاحظوا الخسوف و الكسوف وعينوا مسارات الكواكب و كانوا أول من ميز النّجوم الثّابتة من الكواكب السّيارة تمييزاً دقيقاً و حددوا تاريخ الانقلابين الشّتائي و الصّيفي و تاريخي الإعتدالين الربيعي و الخريفي و ساروا على النّهج الذي سبقهم إليه السّومريون فقسموا دائرة فلك البروج "أي مسار الأرض حول الشّمس" إلى الأبراج الاثني عشر². إلاّ أنّه و في بداية الألف الثّاني ميز علماء الفلك البابليين من النّجوم الثّابتة خمسة كواكب معروفة اليوم بأسمائها اللّاتينية: فينوس، مارس، جوبيتر، مريكوبي و ساتون في نفس الحقبة تكونت مجموعات نجومية "على درب الشّمس"، "الكسوفي" المسماة زودياك و أقر أنّه قرب دب الشّمس هذا تقع هذه الكواكب .

فالعقيدة الدّينية لدى البابليين تتمحور حول العلاقة ما بين الحدث السّماوي و الحدث الأرضي بمعنى أنّ الحياة الإنسانيّة تعتمد على مواقع النّجوم و من ثم لا بد من معرفة نجم كل إنسان في لحظة ولادته و نجاح التّنبؤ و التّنجيم يرتهن بتحديد النّجم الذي يبرز لحظة ولادة الإنسان و من هنا كان لا بد من وجود منجمين معاً أحدهما يرصد السّماء و الآخر يعلن لحظة الولادة لتحديد برج المولود الجديد³.

كان كهنة بابل يجهدون في تفسير المستقبل استناداً إلى الظواهر السّماوية و الفلكية لا يمكن وصف هذا النّهج بترو بعلم الفلك لأنّ التّفاسير تستند إلى تطابق التّنبؤات الأرصادية

¹: موسكاتي سببتيانو، الحضارات السّامية القديمة، تر: يعقوب بكر، دار الفكر العربي للطباعة و النشر، القاهرة، (د.ط)، ص 79 .

²: ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة "الشرق الأدنى" ج2، مرجع سابق، ص 250.

³: العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم، مرجع سابق، ص 91.

المناخية و الفلكية مثلاً: إذا غضب أداد "إله العاصفة" يوم اختفاء القمر سيكون الموسم وثيراً و تستقر الأسعار و كان النَّقديس بعامة ذا أهمية سياسية عميقة¹.

كما تمكن البابليون من التَّنْبؤ بحدوث الكسوف و الخسوف و عرضوا سلفاً حتى يكون القمر على أقرب مسافة من الأرض و نشأ في بلاد النَّهرين تقويم شمسي و قمري ما لبث أن انتشر إلى البلاد المجاورة و قد تطلبت أمور الزَّراعة دقة كبيرة في حساب التَّقويم فمثلاً كل ثلاث سنوات أضيف شهر كبيسي حتى تتساوى السَّنَة القمرية مع السَّنَة الشَّمسية².

إضافة إلى هذا كله أوردوا قياس مدارات النُّجوم بالسَّاعة المائية* فأصبحوا يسجلون تسجيلاً صحيحاً حركات الشَّمس و القمر فصارت لهم في القرن السَّابع قبل الميلاد القدرة على التَّنْبؤ بما ينتابها من خسوف أو كسوف و أطلقوا على مجموعات الكواكب المختلفة أسماء أخذها عنهم اليونان فيما بعد فاليونان يدينون لبابل بجزء كبير من معلوماتهم الفلكية و كان علم الفلك الأساس الذي بُني عليه التَّقويم و هو من اثني عشر شهراً قمرياً، كما دلت آثار البابليين على أنَّهم استعانوا في تنجيمهم البروجي "أي المرتبط بالأبراج" و رصدهم الفلكي بأدوات عديدة مثل: **المزولة الشَّمسية**** و السَّاعة المائية التي سبق ذكرها آنفاً و أداة خاصة بهم أطلق عليها "البولو" كما توصلوا إلى تعيين تاريخ الانقلابين الشَّتوي و الصَّيفي بالإضافة إلى الإعتدالين الربيعي و الخريفي. و قسموا السَّنَة إلى اثني عشر قمرياً منها سنة في كل منها ثلاثون يوماً و السَّنَة الأخرى في كل منها تسعة و عشرون و لما كان مجموع أيامها على هذا الحساب لا يبلغ إلا 354 يوماً فإنَّهم كانوا يضيفون في بعض السَّننين شهراً

¹ ف: دياكوف، س كوفاليف، **الحضارات القديمة**، مرجع سابق، ص 114.

² فرح نعيم، **موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم**، مرجع سابق، ص 54.

* **السَّاعة المائية**: تستعمل في اللَّيل في الأوقات الممطرة و تتألف من وعاء مستدير مدرج و مرقم ينساب إليه الماء من خزان، و قد شاع استعمالها لدى الشُّعوب القديمة و المصريين.

** **المزولة الشَّمسية**: أداة بسيطة عرفت خلال العصور القديمة و هي عبارة عن عصا أو قضيب يخرس عمودياً لمراقبة ظله و أقصر ما يكون الظل يدل على ساعة الظهيرة أي أنَّ الشَّمس تعتبر خط الرُّوال، و الظل الأطول يدل على المنقلب الشَّتوي.

آخر لكي يتفق تقويمهم مع الفصول ، و قسموا الشّهر إلى أربعة أسابيع تتفق مع أوجه القمر الأربعة و حاولوا أن يتخذوا لهم تقويماً أسهل من هذا بأن قسموا الشّهر إلى ستة أسابيع كل منها خمسة أيام و لكن ثبت بعد هذا أن أوجه القمر أقوى أثراً من رغبات الناس و بقي التّقسيم الأول كما كان¹ .

فقد حدد البابليون 12 ساعة للنّهار و مثلها لليل و في كل ساعة منها ثلاثون دقيقة و بذلك كان طول الدّقيقة البابلية أربعة أضعاف ما قد يوحي إلينا اسمها و إذن فتقسيم الشّهر عندنا إلى أربعة أسابيع و تقسيم أوجه ساعاتنا إلى اثنتي عشر ساعة "لا إلى أربع و عشرين" و تقسيم السّاعة إلى ستين دقيقة و الدّقيقة إلى ستين ثانية . كما كان يدل قياس الأبعاد الظاهرة بين النجوم و غير ذلك من الحسابات الفلكية و بعضها بالغ التّعقيد على تقدم في معرفة الرياضيات و كان أهل الرافدين يعرفون النّظام السّتيني و النّظام العشري و كانوا يستطيعون الجمع و الطرح و الضرب و القسمة و مضاعفة الأس و استخلاص الجذور و حل المعادلات المركبة في الهندسة كانوا يستطيعون قياس المساحات و الأحجام² .

فمن خلال الدّراسة والمعلومات السّابقة يتضح أنّ هناك خصائص ميزت الزّمن البابلي : كالطّابع الخطي للزّمن أي انعدام الدورية في مسيرته فالزّمن يذهب و لا يعود لا يبدأ في نقطة لينتهي بنقطة أخرى أو يُشكل علاقة بين السّابق و اللاحق فما مضى لا يعود و بالتّالي انعدام أفق المستقبل في الزّمن البابلي أضفى هذا الأخير على الحاضر صفة الماضي في مسيرته فمستقبل الإنسان في ماضيه و في العودة إلى موروثه المعرفي و هذه سمة حضارية لحضارات العرب القدماء جميعها بما فيها السّومريون³ .

¹ :علي سعيد إسماعيل ، التّربية في حضارات الشّرق القديم ، عالم الكتب ، القاهرة ، (د.ط) ، 1999 ، ص 145 .

² :موسكاتي سبتينو ، الحضارات السّامية القديمة ، مرجع سابق ، ص 79 .

³ :حسن محمد سليمان ، تيارات الفلسفة الشّرقية ، مرجع سابق ، ص 120 .

الحضارة المصرية :

تعتبر الحضارة المصرية القديمة واحدة من أهم و أعرق الحضارات الشّرقيّة القديمة فلقد بلغت فكرة الوجود نضجها على يد مفكري الحضارة المصرية العظام حيث تميز الفكر الفلسفي المصري بنزعة عقائدية متعلقة ببعث الموتى ولقد توضحت هذه الأفكار في كتاب "الموتى" التي عبّرت عن الطقوس السّحرية التي مارسها كهنة المعابد عند جناز الملوك بحيث توضع لفائف في القبر لتحافظ على الميت وترعاه من أهوال ما بعد الموت والاهتمام بعودة النّفس له فكان لزاماً عليهم أن يُعدوا العدة لتهيئة حياتهم في الآخرة فالمفكرين المصريين طلبوا المعرفة وبحثوا في الوجود وما ينتج عنه من فوائد دينية ودنيوية وقد اعتقد الإنسان المصري القديم أيضاً بفكرة انفصال النفس "الكا" عن الجسم "البا" و بأنّ الموت هو موت للجسم فقط وليس النّفس ومن ثم فإنّ النّفس ستبحث عن ذلك الجسد بعد الموت وحينما تعثر عليه تبدأ حياة الإنسان الأخرى¹.

أما الإله عند المصريين هو أصل الحياة الذي يعتريه الفناء وهو يتمظهر في الوجود بكافة مظاهره وصوره المختلفة عن طريق الخلق المستمر لهذا الوجود بدون أن يؤدي ذلك إلى اتحاده مع هذا الكون المترامي الأطراف أو الحلول فيه "وحدة الوجود" وإذا تساءلنا عن عملية الخلق أي خلق الوجود بحد ذاته ؟فإنّنا نقول: إنّ جميع الأشياء أو الموجودات كانت في الأصل في قلب الإله وذلك على شكل تصور ولم يكن القلب عند المصريين يعني شيئاً سوى العقل أو الذهن أو الفكر². فلم تكن عقيدة البعث والخلود في حقيقة أمرها سوى بعد خفي للاهتمام بالإنسان والتّركيز على الشّخصية الفردية وتمثل هذا الاهتمام بالإنسان في تحنيط جثث الموتى أملاً في عودة الروح إليها مما برهن على أهمية الوجود الإنساني واحترام الذات

¹ :مصطفى النّشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "السابقون على السفسطائيين"، ج1، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص36.

² :مهدي فضل الله، بدايات التّفلسف الإنساني "الفلسفة ظهرت في الشّرق"، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994، ص76.

الفردية في الحياة ما بعد الموت. فاقتران الزّمان بالموت يبعث في النّفس التّشاؤم و لا خلاص للإنسان من هذا التّشاؤم إلاّ بالإيمان بالخلود حيث الآخرة خير لك من الأولى و أول ما يصادفنا في التّاريخ القديم أساطير مصر القديمة فلا يجزع المصري القديم جزع الإنسان حيال العدم لأنّ الأموات يحيون بعد موتهم نمطاً من الحياة إلى يوم البعث، ذلك ما عبرت عنه الصور و الفنون على جدران المعابد و المقابر فضلاً عما هو مسطور في كتاب الموتى¹. فمن الواضح أنّ الحضارة المصرية القديمة عبت مظاهر الطبيعة كالشمس مجسدة بالإله "رع" الذي ارتبط بالأهرام و المسلات و إله القمر و كذا بقية أجرام السّماء و تبعاً لذلك فقد كان للأجرام السّماوية الملاحظة أثرها في التّقويم هناك كالشمس و القمر إلاّ أنّ هناك عاملاً مهماً لعب دوره في التّقويم المصري و لم يكن له الأهمية الواضحة في العراق القديم ذلك هو كوكب الشعرى اليمانية التي كان اسمها بالمصرية القديمة سوئيس التي يقترن أول فجر تألقها بفيضان النيل و بأشد أيام السنّة حرارة علماً بأنّ وقت شروقها يختلف باختلاف خط العرض². و من فيضان مياه النيل السنوي ظهرت أول روزنامة من 365 يوماً تتألف من اثني عشر شهراً في كل شهر ثلاثون يوماً يضاف إليها جميعاً خمسة أعياد و الموت هو حالة تغير في الحياة و ليس انتهاء الحياة هو رحلة الوصول إلى البر أو بالأحرى إلى الحياة الأبدية حياة كلها خير و عدل، إنك تصعد إنك ترى حاتور إنّ السّوء قد طرد إنّ الشّر قد اكتسح قام بذلك الذين يزنون بالموازين يوم الحساب هكذا عرف الإنسان أول ما عرف معنى الأبد في مقابل الزّمان المنقضى، ففي النّقوش المسجلة على الجدران نجد عبارة إنك لم ترحل ميتاً إنك رحلت حياً، و عبارة أخرى: أيّها الشّخص الفضي بين النّجوم التي لا تفنى إنك لا تفنى إلى الأبد³.

¹: عبد المتعال علاء الدين محمد، تصور ابن سينا للزّمان و أصوله اليونانية، مرجع سابق، ص 19.

²: الشّمس ماجد عبد الله، فلسفة الزّمن و تقسيمه في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 92.

³: عبد المتعال علاء الدين محمد، تصور ابن سينا للزّمان و أصوله اليونانية، المرجع الأسبق، ص 20.

إنّ المواسم و الأعياد و الأحداث التّاريخية عند قدماء المصريين كانت متزامنة شمسياً و قمرياً و فلكياً بصورة ثابتة و قاطعة و دقيقة للغاية فشهر الصّوم مثلاً كان ثابت موسمياً و يأتي دائماً في أقصر يوم في السنّة الشمسية و هو ما يتوافق تقريباً مع شهر ديسمبر الآن في حين نجد أنّه من الممكن أن يحل شهر الصّوم في شهر يونيو مثلاً حيث يصل طول النّهار أقصاه و تصل درجة الحرارة إلى أعلى معدلاتها مما يلقي عبئاً ثقيلاً على الصّائمين¹ فلم يشيروا بشيء إلى الخسوف و الكسوف و كانوا في هذا العلم بوجه عام أقلّ رفقاً من معاصريهم في أرض النّهرين و لكنّهم مع هذا كانوا يعرفون منه ما يكفي للتنبؤ باليوم الذي يرتفع فيه النّيل و أن يتجهوا بها كلهم نحو الشّرق في النّقطة التي تشرق منها الشّمس في صباح يوم الانقلاب الصّيفي و لربما كانوا يعرفون أكثر ممّا غنوا بإذاعته بين شعب كانت خدماته عظيمة القيمة لحكامه². كان الفلكيون يدرسون السّماء و يضعون لوائح للنّجوم حسب تجمعها دون أن يُساواوا البابليين كان التّقويم المصري "الموضوع في أيام الإمبراطورية القديمة" شمسياً لكنّه غير مستخلص من مراقبة حركة الشّمس السنوية و كنقطة انطلاق اعتبروا يوم بزوغ الشّمس سيربوس و في تلك الحقبة بدأت الفيضانات بعامة و بعد عدة أعوام من المراقبة تحققوا أنّ الأمر يتكرر كل 365 يوماً³.

وكان الكهنة يرون أنّ دراساتهم الفلكية من العلوم السّرية الخفية التي لا يحبون أن يكشفوا أسرارها للسّرقة من الناس، و ظلوا قرونًا طويلاً متتالية يتبعون مواقع الكواكب و حركاتها حتى شملت سجلاتهم في هذه النّاحية آلاف السنين و كانوا يميزون الكواكب السّيارة من النجوم الثّوابت و ذكروا في فهارسهم نجومًا من القدر الخامس "و هي لا تكاد تُرى بالعين العادية" و سجلوا ما ظنوه أثر نجوم السّماء في مصائر البشر و من هذه الملاحظات أنشأوا التّقويم

¹: السّعداوي أسامة، آية الزّمن، الدار الكتب المصرية، ط2، (د.س)، ص117.

²: ف. دياكوف، س. كوفاليف، الحضارات القديمة، ج1، مرجع سابق، ص153.

³: ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة "الشرق الأدنى"، مرجع سابق، ص121.

الَّذِي أصبح فيما بعد من أعظم ما أورثه المصريون لبني الإنسان¹. استطاع المصريون أن يعرفوا أوقات الكسوف و الخسوف وقسموا كلاً من اللّيل و النّهار إلى اثنتي عشر ساعة و اخترعوا في عهد الأسرة الحادية عشر الساعة المائية بترك الماء يتسرب إلى داخل إناء أو إلى خارجه بنسبة معينة مع ملاحظة تبدل مستوى الماء بالنّسبة لإشارات مرسومة على السّطح الداخلي للإناء و كانت هذه الإشارة تُبين مقدار الفترات الزّمنية وقد نقل اليونانيون هذه السّاعة عن المصريين ثم انتشرت فيما بعد في أوروبا².

قسموا السّنة إلى ثلاثة فصول في كل واحد منها أربعة شهور أولها فصل ارتفاع النيل و فيضه و انحساره، وثانيهما فصل الزّرع و ثالثهما فصل الحصاد و كانت عدة كل شهر من شهورهم ثلاثين يوماً لأنّ هذا العدد هو أقرب الأعداد السّهلة إلى طول الشّهر القمري الَّذِي يبلغ تسع و عشرين يوماً و نصف يوم و كان لفظ الشهر في لغتهم كما هو في اللّغة الانجليزية مشتقاً من رمزهم للعمر. إلى جانب هذا التّقويم استعمل المصريون تقويماً دينياً طقوسياً يرتكز على حركات القمر و قد اقتصر استعمال هذا التقويم على تحديد مواعيد الأعياد الدينية. لكن هذه السّنة تتأخر حوالي 6 ساعات عن العام الشّمسي و في التّقويم الحديث جرى التّصحیح بواسطة سنة الكبيس من 366 يوماً الَّذِي يتكرر كل أربعة أعوام لم يجر المصريون هذا التّصحیح، و خلال قرون سينمو الفرق و لم يكن يلغى إلاّ كل 1460 عاماً لاحظ هذه الدورة الفلكيون المصريون الذين سموه زمن سوتيس³. و اختاروا لبدء السّنة اليوم الَّذِي يصل فيه النّيل عادةً إلى أقصى ارتفاعه و الَّذِي كانت فيه الشعري العظيمة "و كانوا يُسمونها سوتيس" تشرق مع الشّمس في وقت واحد و لما كان التّقويم المصري يجعل السّنة 365 يوماً بدل 365 ¼ فإنّ الفرق بين شروق الشعري و شروق

¹ :ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة "الشرق الأدنى"، مرجع سابق، ص 121 .

² :فرح نعيم، موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم، مرجع سابق، ص 117 .

³ :العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم، مرجع سابق، ص 93 .

الشَّمس و هو الذّي كان في أول الأمر صغيراً لا يكاد يدرك قد ازداد حتى بلغ يوماً كاملاً في كل أربع سنين .و من المعلوم أنّ الأهرامات التي بناها الفراعنة كانت وجوها باستقبال الجهات الأربع الرّئيسية و من الملفت للنّظر أنّ الانحراف بالنّسبة للشّمال الحقيقي في الأهرامات الكبرى لم يتجاوز درجة واحدة بالرغم من ضخامة هذه الانجازات العملاقة مما يُؤكد أنّ المصريين امتلكوا أسلوباً صحيحاً و دقيقاً للتّوجيه المحكم نحو الشّمال و ذلك بالرغم من عدم معرفتهم بالبوصله و هذا ما يفترض أنّ المصريين تمكنوا من إجراء رصد نجومى بالغ الدّقة وفر لهم الأسلوب الصّحيح لتوجيه الأهرامات الكبرى عند إنشائها على النّحو المطلوب .

الحضارة الصّينية و الهندية :

إنّ عقيدة عبادة الأسلاف لدى قدامى الصّينيين تعنى أنّ الآباء و إنّ ماتوا فإنّهم باقون بقاء الماضي و الأجداد في الأحفاد بل إنّ ذكراهم تفوق كل وجود للحاضر إليهم يرجعون في كل مناسبة :في الزّواج و الخصب في الميلاد و الحصاد إنّهم الغائبون الحاضرون على الدوام يطلون بوجوههم على الأحفاد يباركون و يحذرون ،هكذا كان تصور الماضي إنّّه و إنّ انقضى فإنّه حي في الحاضر فلا انفصال و لا انقطاع و إنّما ديمومة و اتصال¹ .

أما علم الفلك فاستخدم التّصور الميثولوجي و الخرافي وبخاصة قصة الخلق و الوجود الطّبيعي و الإنسانى و قام علم الفلك على التّصور الميثولوجي القائل بمركزية الكون و علاقة المركز بالأطراف وعلاقة كل نقطة كونية بأخرى في المرسم الكوني ،وقد استخدم علماء الفلك الكثير من الأدوات الفلكية لتحقيق و توكيد هذه التّصورات الميثولوجية فقد استخدمت المزولة الشّمسية لحساب يوم الانقلاب الصّيفي في عاصمة ملك الصّين لأنّها تقع

¹ :عبد المتعال علاء الدين محمد ،تصور ابن سينا للزّمان و أصوله اليونانية ،مرجع سابق ،ص 18 .

في مركز الكون على مقربة من الشّجرة العجيبة المنتصبة في المكان الذي تلتقي فيه المناطق الكونية الثّلاث: السّماء و الأرض و الجحيم¹.

كما قسم الصّينيون القدامى السّنة إلى 25 يوماً و إنّ كانت في مدونات أخرى أكثر قدماً ذكر فيها أن السّنة تعادل 366 يوماً و يحتمل أنّه قد جرى في وقت لاحق تصحيح لعدد أيام السّنة حتى أصبحت فيما بعد 365 يوماً كما قسمت الدائرة عندهم أيضاً إلى 365 درجة².

و تبدأ السّنة لدى الصّينيين بالشّتاء و كان لديهم ما يسمى بالدورات والدورة هي المدة التي في نهايتها يعود القمر و الشّمس إلى مواقعهم النّسبية و طول هذه الدورة هي تسع عشر سنة أما دورة خسوف القمر فهي 135 سنة. و قد استخدم الصّينيون المزولة الشّمسية و السّاعة المائية كما استخدموا أدوات طقوسية بشكل أنابيب و حلقات من "الجاد" كما استخدموا مطحنة مائية لتدوير كرة سماوية من البرونز³.

و يبدو أنّ التّفكير الفلسفي في الصّين هو في جوهره وليد التّصورات الطّبيعية القديمة التي نشأت عن تقلب اللّيل و النّهار و تعاقب الفصول و الأشياء حسب "اليين" Yin و "الينغ" Yang من نور و ظلمة و حرارة ورطوبة وتوسع و تقلص و المذكر و المؤنث و الأرض و السّماء فتعارض هذين المبدئين وتعاقبهما و ارتباطهما أحدهما بالآخر و تغييرهما وفقاً لنظام الطاو كل أولئك يفسر سير الحوادث و حياة العالم التي يُدبر الله أمرها من عليين و تُشرف السّماء العظمى عليها⁴.

¹: حسن محمد سليمان، تيارات الفلسفة الشّرقية، مرجع سابق، ص 51.

²: العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم، مرجع سابق، ص 94.

³: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

⁴: عبد الرحمن محمد مرحبا، مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط3، 1988، ص 70.

الحضارة الهندية :

فإذا انتقلنا من الصّين إلى الهند و مسار الزّمان لديهم دوري أو دائري و ذلك يعني بالنّسبة لتصور الماضي إمكان العودة إليه و التّواجد معه و ذلك في تمنى العودة الأبدية فكما هبطت الروح من عالمها الرّفيع إلى عالم المادة الزّائل فإنّ الرّوح تطهر نفسها لتعود من حيث أتت من ذلك العالم النّقي الطاهر و كأثما الزّمان مجرد عرض زائل يرتبط بعالم المادة أما الروح فإنّها تحي في سرمدية لا تغير فيها و لا انقطاع¹ .

أما علم الفلك الهندي القديم فقد ورد فيه ذكر لعدد من الكواكب كما ورد فيه أنّ السّنة مدتها 360 يوماً موزعة على اثنتي عشر شهراً، و إشارة عابرة إلى شهر إضافي ثالث عشر من ثلاثين يوماً و كان احتساب الشّهر الإضافي في كل خمس سنوات حين تكتمل حقبة زمنية و قد أطلق عل هذه الحقبة اليوغا **yuga** و تعتبر حقبة اليوغا هي النّامة و في مدونات أخرى تصبح الحقبة بعد احتساب الشّهر الإضافي مدتها 1800 يوماً و تُعتبر عندئذ مدة قصيرة جداً و مدة اليوغا هي 1800 يوماً بعد إضافة زمن التّصحیح المتمم، و تعتبر بذلك مدة قوية جداً إضافة لذلك هناك حقبة مقربة طولها 1826 يوماً و ربع اليوم² .

و قد تم تصحيح الحقب الزّمنية نتيجة الاهتمام بحركات الشّمس و القمر و ملاحظة العلماء الهنود لهما خلال حقب طويلة نسبياً، و اليوم القمري هو جزء من ثلاثين جزء من الشّهر و يعادل في نظر الفلكيين الهنود مساراً وسطياً مقداره 12 درجة من أصل 360 درجة و بما أنّ سرعة الحركة الظاهرية للقمر غير ثابتة فهذا ما يجعل اليوم القمري في نظرهم متغير المدة و السّنة عند الهنود القدامى تنقسم إلى ثلاثة فصول و كل فصل أربعة أشهر³ .

¹ :عبد المتعال محمد علاء الدّين، تصور ابن سينا للزّمان و أصوله اليونانية، مرجع سابق، ص 18 .

² :العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم، مرجع سابق، ص 96 .

³ :المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

فلا شيء موجود و الكل يصير و بتعبير أدق أنّ الكل هو صيرورة بغير جوهر "فكل شيء فارغ و الكل لا جوهر له" كما يقول بوذا إنّهُ سيلان دائم و تعاقب من العلل الظّلالية آخذ بعضها برقاب بعض أو قل هو تحول دائم لا ينقطع لا أول له و لا آخر له و لا حد و لا علة لطرز واحد من الكينونة إليه يعود كل شيء ليفنى فيه دون أن يُقال عنه موجود أو غير موجود هذا هو مذهب وحدة الوجود **Panthésme** أو مذهب الألوهية المبتوثة في كل مكان **¹Theópanisme** .

¹: مرجحا محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 65 .

المبحث الثاني: إشكالية الزّمان في الفكر اليونانيتحليل الفلاسفة الطّبيعيون السّابقون على سقراط و أفلاطون لفكرة الزّمان :

فكرة اللّامتناهي عند أنكسيمندريس: يرى أنكسيمندريس أنّ اللّامحدود هو العنصر أو المبدأ الأول للأشياء جميعاً و هذا اللّامحدود مختلف في طبيعته عن العناصر المادية جميعاً فهو ليس واحداً من العناصر الأربعة أو الماء التي تقع بين الهواء و بين النّار أو بين الهواء و بين الماء و لا خليط المواد التي تتضمن ذلك لاختلافات نوعية محددة كما أنّ هذا اللّامتناهي هو أصل السّموات و العوالم الموجودة فيها¹. فأنكسيمندريس يفسر تكوين الأشياء تفسيراً ألياً أي بمجرد اجتماع عناصر مادية و افتراقها بتأثير الحركة دون علة فاعلية متميزة و دون غائبة و أنكسيمندريس يمد لوجود إلى غير حد في المكان و في الزّمان فيقول بعوالم لا تحصى و بدور عام يتكرر إلى ما لا نهاية²، و قد كان لأنكسيمندريس فيما يبدو اهتمامات علمية كثيرة إذ يقال أنّه اخترع المزولة "أي آلة لقياس الوقت" و الأرجح أنّه نقلها عن البابليين أو المصريين فقد كانت معروفة عندهم ثم عمل على تحسينها و كانت هذه المزولة عبارة عن عصا تغرس رأسياً في الأرض و تدل الملاحظة لها على أنّ طول ظلّها يختلف من وقت إلى آخر خلال النّهار و يختلف كذلك بمرور الأيام باختلاف الفصول و أنّ أقصر طول للظلّ يكون في الشّتاء و أطوله في الصّيف و بذلك يستفيد العالم الفلكي من هذه المزولة الشّمسية في تحديد ساعات النّهار و السّنة و فصولها الأربعة³ و قد أدرك أنكسيمندريس أنّ أبعاد الأجرام السّماوية و أحجامها متفاوتة جداً و أنّ عالمنا "نظامنا

¹: عطيتو حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1992، ص22 .

²: كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، مصر، (د.ط)، 1936، ص17.

³: مصطفى النّشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "ج1" السّابقون على السّوفسطائيين، مرجع سابق، ص109.

الشَّمسي" ليس الوحيد من نوعه بل هو واحد من عوالم كثيرة بعضها أكبر من عالمنا و أشد تعقيداً و بيّن أيضاً أنّ هذه القبة التي تبدو فوقنا ليست سوى جزء من كرة تامة¹.

هيراقليطس: أما هيراقليطس 540ق.م -475ق.م فقد تعارض تعارضاً تاماً مع مبادئ المدرسة الإيلية التي ترى أنّ الوجود وحده موجود و أنّ الصَّيرورة ليست موجودة فكل تغير و كل صيرورة مجرد وهم فهو يرى أنّ النَّار هي الجوهر و أصل العالم تصدر عنها الأشياء و ترجع إليها ،فالصَّيرورة وحدها موجودة و الوجود و الثبات و الذاتية ليست إلا أوهاماً فلا شيء يبقى و لا شيء يظل كما هو يقول: "نحن ننزل في النَّهر الواحد و لا ننزل فيه فما من إنسان ينزل في النَّهر الواحد مرتين فهو دائم التدفق و الجريان"².

Nous descendons et nous descendons pas le même fleuve ,Nous sommes et nous ne sommes pas .

و قد تأثر هيراقليطس بأورفيوس و الديانة الهندوسية و يبدو ذلك في قوله بخلود الروح و تميزها عن البدن و تناسخها و خضوعها لقانون الكارما و قد اختلف الدارسون حول تفسير "اللوجوس" عنده و قوله بالنَّار الأزلية التي يرد إليها سائر الموجودات فاعتبره البعض بمثابة العقل و الحكمة الإلهية الكامنة في الوجود و اعتبره الآخر إله مدبر مجرد لا مثيل له من المخلوقات³. و بالرغم من ضياع الكثير من فلسفة هيراقليطس و لم يبق له سوى شذرات قليلة تمثل فلسفته تتحدث كلها عن طابع التَّغير و التَّبدل من حال إلى حال و في سياق حديثه عن الزَّمن يقول في الشَّذرة رقم 52 كلاماً غريباً جداً عن الزَّمن: "الزَّمن طفلٌ يلعب على طاولة مملكته"⁴. أما شرحه لصورة العالم فإنَّه يتصعد من التُّراب و الماء عنصران أطف

¹: عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة منجز، بيروت، لبنان، ط 1، 1947، ص 15.

²: ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1984، ص 70.

³: نصار عصمت، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع، مصر، ط 2، 2005، ص 136.

⁴: JeanVoilquin, **Les Penseurs Grecs avant Socrate ,de Thales de Milet a Prodicos**, Traduction et notes ,Gamier Flammarion ,Paris ,1964 ,P77.

من أصلهما فالمتصعد من التُّراب كثيف مظلم يزيد في النَّار و يتكون من العنصر الكثيف شبه زوارق يكون العنصر اللطيف فيها ناراً ملتهبة هذه هي النُّجوم و الكواكب و الشَّمس و يكون الخسوف و الكسوف بانقلاب هذه الزُّوارق الحاملة للهبب فجأة فتختفي النَّار عن أعيننا أما أوجه القمر فتتشكل من انقلاب زورق القمر تدريجياً و إذا التهبت الأبخرة المتجمعة في الفضاء بفعل الشَّمس كان النَّهار و إذا تجمعت و تكاثفت كان اللَّيل ثم إذا تكاثر تصاعد الأبخرة الصّافية من الأرض كان الصَّيف فإذا زادت الرطوبة و تجمعت كان الشّتاء¹ .

زينون الإيلي و حججه في إبطال الحركة :

1:حجة القسمة الثنائية:و تقوم هذه الحجة على افتراض مفاده أنّ المكان يمكن قسمته إلى ما لا نهاية له النّقاط بينما الزّمان متناه ،إنّ الحركة مستحيلة لأنّه لا يمكن لأي شيء أن يتحرك بين نقطتين أ ،ب إلا إذا قطع نصف المسافة بينهما قبل أن يصل إلى النّهاية و هو لا يمكن أن يقطع نصف هذه المسافة لأنّه لكي يقطعها لا بد أن يقطع نصف النّصف و لكي يقطعه لا بد أن يقطع نصفه إلى ما لا نهاية و هكذا فإنّه لا يمكن لأي متسابق في الملعب أن يجتاز نصفها و نصف نصفها و لما كان المكان ينقسم إلى ما لا نهاية له من النّقاط بينما الزّمان متناه فإنّه لن يستطيع الحركة أصلاً² .

2:حجة أخيل و السّلحفاة:فأخيل أسرع العدائين لا يمكنه أن يلحق بالسّلحفاة إن كانت سبقته بأي مقدار من المسافة فلكي يلحق بالسّلحفاة لا بد له أن يقطع المسافة التي تقدمت بها السّلحفاة و لكنّه لكي يقطع هذه المسافة لا بد له أن يقطع نصف هذه المسافة و هكذا

¹ :عمر فروخ ،الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب ،مرجع سابق ،ص 18 .

² :مصطفى النشار ،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ،مرجع سابق ،ص 204 .

باستمرار إلى ما لا نهاية¹. فلكي يقطع أخيل أي مسافة بينه و بينها فلا بد أن يقطع عدد لا نهاية له من النّقاط التي ينقسم إليها المكان بينما الزّمان يبقى متناهٍ .

3: حجة السّهم: لا يمكن للسّهم أن يتحرك فإذا فرضنا أنّ المكان و الزّمان مكونان من أجزاء فإنّ أي شيء يكون في حالة سكون إذا ما كان في مكان مسار لحدوده و كذلك السّهم فإنّه يمثل في أية لحظة معينة مكاناً مساوياً لحدوده، إذن فالسّهم الطائر هو في الحقيقة ساكن و ليس متحركاً "أساس الزّمن هنا مفروض إنّه مكون من لحظات"².

4: حجة الملعب: وتقوم هذه الحجة على أساس الزّمان و ملخصها أنّه إذا تصورنا ثلاث مجاميع من الأشياء كل مجموعة منها مكونة من أربع وحدات مرتبة و الثلاثة متوازية في ملعب أحدها يشغل نصف الملعب إلى اليمين و الآخر إلى اليسار و الثالث في الوسط و ذلك كما هو موضح كالاتي :

$A_1 A_2 A_3 A_4$

$B_4 B_3 B_2 B_1 \rightarrow$

$\leftarrow C_1 C_2 C_3 C_4$

و كانت المجموعة $A_1 A_2 A_3 A_4$ ثابتة بينما كانت المجموعة $B_4 B_3 B_2 B_1$ حركة اتجاه A_4 و المجموعة متحركة $C_1 C_2 C_3 C_4$ اتجاه A_1 في وقت واحد و بسرعة واحدة فعندما تصل المجموعة $B_4 B_3 B_2 B_1$ إلى A_4 تصل المجموعة $C_1 C_2 C_3 C_4$ إلى A_1 أي عندما تصبح على

هذا التّرتيب :

$A_1 A_2 A_3 A_4$

$B_4 B_3 B_2 B_1$

$C_1 C_2 C_3 C_4$

¹: حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص97.

²: القرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، (د.ط)، 1993، ص64.

تكون B_1 قد قطعت وحدتين من $A_1 A_2 A_3 A_4$ في الوقت الذي فيه أربع وحدات من $C_1 C_2 C_3$ و C_4 عليه فالزّمن الذي تستغرقه B_1 لقطع مجموعة $C_1 C_2 C_3 C_4$ ضعف الزّمن الذي تستغرقه لقطع $A_1 A_2 A_3 A_4$ ولكن لما كان الزّمن الذي تستغرقه كل من المجموعة $B_1 B_2 B_3 B_4$ و المجموعة $C_1 C_2 C_3 C_4$ لقطع المجموعة $A_1 A_2 A_3 A_4$ واحداً فإنّ ضعف الزّمن يساوي نصف الزّمن و هذا خُلف و عليه فالحركة إذن ممتنعة و الوجود ساكن¹.

التأسيس الأفلاطوني لإشكالية الزّمان :

يرى أفلاطون أنّ الزّمان وُجد في نفس اللحظة التي وجد فيها هذا العالم أما قبل خلق السماوات فلم يكن ثمة نهار و لا ليل و لا شهور و لا أعوام بل فقط الأبدية التي لم يكن من السهل كما تخبرنا طيماوس أنّ تحل في العالم الحادث و حتى يشابه العالم الأصل الذي يحاكيه الصّانع خلق له الزّمان صورة و محاكاة لمثال الأبدية².

لقد أوضح أفلاطون طبيعة الزّمان حينما عرّفه في "طيماوس" بأنّه: "صورة متحركة للأزل" و حينما شرح لنا معنى ذلك التعريف بقوله: "فيما كان (الإله) يزين السّماء صنع للأزل الباقي في وحدته صورة أزلية تجري على سنة العدد و هي ما سميناه زماناً لأنّ النّهار و اللّيل و الشّهور و السّنين لم تكن من قبل حدوث السّماء و لكن الإله استنبط حدوثها عندما كان يركب الفلك³. و بأرخوطاس تأثر أفلاطون و رأى أنّ الزّمان مظهر من مظاهر النّظام في العالم و أنّه شرط ضروري سابق على فعل الصّانع و عامل ثالث يضاف إلى الوجود و الصّيرورة، أما فيما يتصل بأزلية الزّمان عند أفلاطون فالشّراح مختلفون فالبعض يقول و يؤكّد هذا التّفسير لرأي أفلاطون ما يقوله أرسطو شرحاً لمذهبه أستاذة استناداً إلى ما

¹ عطيتو حربي عباس، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 105.

² الخولي يماني طريف، الزّمان في الفلسفة و العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1999، ص 69.

³ مصطفى النّشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ج2، السّوفسطائيون - سقراط - أفلاطون، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص 229.

قاله أفلاطون في محاوره طيماوس من "أنّ الزّمان قد جاء مع السّماء من أجل أنّه لما كانا قد جاءا إلى الوجود معاً فإنّهما يمكن أن ينحلا معاً إذا أمكن أن يحدث مطلقاً هذا الانحلال و قد صيغ على مثال الطبيعة الباقية على الدوام كي يكون مشابهاً للنّمودج قدر المستطاع لأنّ النّمودج "أي الموجود الحي أو الله" موجود منذ الأزل و إلى الأبد بينما السّماء كانت و هي كائنة و ستكون دائماً خلال كل الزّمان"¹.

فالزّمان إذن حدث مع الفلك ليولداً معاً و ينحلا معاً إن جرى انحلالها يوماً ما و حدث على مثال طبيعة الأزل كما يشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة غاية الشبه لأنّ المثال هو كائن مدى الأزلية كلها ،و الفلك أيضاً كان و هو كائن و سيكون بلا انقطاع ما دام الزّمان إنّ المتأمل لهذا النصّ يجد أنّ لزّمان حادثٌ مثله مثل الفلك و السّماء فالجميع ركّبه الإله و صنعه على مثال سابق فالزّمان هو "الصّورة المتحركة للأزل" أي أنّه قد "حدث على" مثال "طبيعة الأزل" و هو "يُشبه ذلك المثال قدر الاستطاعة"².

فالزّمان الطّبيعي الفلكي تبعاً للتّعريف الأفلاطوني مجرد "صورة متحركة للأبدية و علاقته بالأبدية علاقة العدد بالوحدة و تكراره و سريانه المنظم يعكس ثبات الأبدية و يصبح الزّمان هو عالم المحسوسات المتغير ،أما الأبدية فلا يجوز عليها الماضي و الحاضر و المستقبل و لكنّها في حاضر مستمرّ إنها تتصف بالثّبات البادي في العلاقات الرياضية و النّسب العقلية التي يتصف بها عالم المثل و ما دام الزّمان قد وُجد فلا بد و أن يُصاحب وجوده الأجسام المحسوسة ذات الحركات المطردة التي هي مقاييس له فقياس الزّمان يستدعي وجود الشّمس و الكواكب التي تدور حول العالم"³.

¹ بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1،من (أ) إلى (س) ،مرجع سابق ،ص555 .

² مصطفى النّشار ،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ،ج2 ،مرجع سابق ،ص229 .

³ الخولي يمّني طريف ،الزّمن في الفلسفة و العلم ،مرجع سابق ،ص70 .

فقد كان زمان الموجودات الأرضية من عمل الصّانع إذ أنّه قد ولد بميلاد العالم المحسوس فهو الصّورة المتحركة للأبدية التي يتصف بها العالم المعقول، إنّ الصّانع قد ركّب الزّمان في العالم أسوة بصورة الإله كرونوس Chronos و هذا الإله يُشير أيضاً إلى الزّمان الأزلي فكأنّ الصّانع بذلك قد منح العالم صورة الأزلية¹ فمعنى كرونوس تشير إلى أنّ الزّمان منذ عصر هوميروس، و كرونوس إله يخشى على ملكه من أبنائه فيلتهمهم الواحد بعد الآخر و كذلك الزّمان فهو الذي ينجب الكائنات ثم هو الذي يقضي عليها².

هكذا يوحد أفلاطون - كما سبق أن فعل الفيثاغوريون - بين الزّمان و حركة الأفلاك حتى أنّه يسمي الكواكب في المحاور المذكرة طيماوس آلة الزّمان فالخالق خلق الكواكب السبعة السيّارة "القمر و الشّمس و الزّهرة و عطارد و المريخ و المشتري و زحل" لتدور في أفلاكها فنحسب الزّمان بحركتها³. و هذا العالم متحرك و محسوس لذلك فقد خلق الصّانع الزّمان و جعله صورة متحركة للأبدية و اختار مقاييس للزّمان حركات الكواكب و قد أنشأ لها الصّانع أجساماً نارية كروية خالدة و جعل لها نفوساً خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة و لذلك تسمى بالأحياء الخالدة. و هكذا ففي نظر أفلاطون: "ولد الزّمان مع السّماء معاً ينحلان معاً أيضاً لو وجب أصلاً أن ينحلاً (...). أما الشّمس و القمر و الكواكب الخمسة تلك التي نسميها شاردة فقد ولدت لتحديد أعداد الزّمان و ضمان الحفاظ عليها أعداد الزّمان هذه في اللّيل و النّهار و الأشهر القمرية و السنّة. يتوصل أفلاطون من ذلك إذن إلى مطابقة الزّمان نفسه مع حركة الأجسام السّماوية و على وضعه ضمن المرئي باعتبار أنّ اللامرئي مماثل بالجواهر الأبدي و الذي لا يطبق عليه أي تعبير يمكن أن يوحي بتغير ما

¹: مرجحاً محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 133.

²: P.Commelin, Mythologie greque et Romaine, ED, illustrée de nombreuse Reproduction, ED, garnier, paris, p87.

³: الخولي يمّني طريف، الزّمن في الفلسفة و العلم، مرجع سابق، ص 70.

"ما هو ثابت على الدوام غير متغير ذلك لا يصير لا أكثر شيخوخة و لا أكثر شباباً مع الزّمان و أبداً ذلك لم يكن و لن يكون حالياً و لن يصير في المستقبل على العكس تماماً مثل هذه الحقيقة لا تتضمن أيّاً من العوارض التي تقتضيها الصّيرورة من أجل الحدود التي تتحرك ضمن النّظام المحسوس لكن هذه العوارض هي تنبؤات من الزّمان الذي يقلد الأبدية و يجري في دائرة تبعاً للعدد"¹.

و يلاحظ من ناحية أخرى أنّ أفلاطون يتحدث باستمرار عن قبل و بعد و حديثه عن قبل و بعد يتضمن الزّمان فهو يقول: قبل أنّ يخلق النفس الكلية و لا يحق له أن يقول كلمة "قبل" إلّا إذا كان زمان سابق على النّفس الكلية و من هنا تنشأ مشكلة الزّمان و هل هو مخلوق في نظر أفلاطون أو هو أزلي أبدي².

إنّ الزّمان عند أفلاطون هو الصّورة السّرمدية السّائرة تبعاً للمقدار للسّرمدية الباقية في الوحدة و قوله: السّائرة تبعاً للمقدار معناه أنّ للزّمان أجزاءً و صوراً، أمّا أجزاءه فهي الأيام و الشهور و الأعوام و هي تقاس بحركة الشّمس و بقية الكواكب أما صور الزّمان فهي ما كان و سيكون³ على أساس أنّه يعني أنّ الزّمان ظاهرة من ظواهر العالم الطبيعي المادي و ما دام كل شيء في هذا العالم الطبيعي يتغير فكذلك الزّمان فهو يمر و ينقضي.

المفهوم الأرسطي للزّمان:

و أرسطو لا يعالج المشكلات التي ظهرت في الفلسفة الأوروبية حول ما إذا كان المكان و الزّمان حقيقيين أو ظاهريين، موضوعيين أم ذاتيين ذلك أنّ أرسطو مثلما يقبل مباشرة أنّ الأجسام هي أشياء موجودة وجوداً فعلياً سواءً أكنّا ندركها أم لا كذلك فإنّه يقبل مباشرة أنّ

¹ بوميان كريستوف، نظام الزّمان، تر: بدر الدين عرودي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص 344.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 1، مرجع سابق، ص 174.

³ المرجع نفسه، ص 556.

المكان و الزّمان الّذين تتحرك فيها الأجسام مكونان حقيقيّان من مكونات العالم الّذي لا يعتمد وجوده على إدراكنا نحن له¹.

نجد أرسطو قد رفض بدء الزّمان و بدء العالم من حيث رفض فكرة الخلق بتعبير الإسلاميين قال أنّ العالم قديم غير حادث و الزّمان قديم غير حادث و أكد أنّ النّظام الطبيعيّ أبديّ ثابت و ليس له أية بداية زمنية في الماضي و لا نهاية متوقعة في المستقبل². و الزّمان قد يبدو لنا حينما ننظر إليه أول الأمر أنّه ليس له وجود فالماضي قد فات و المستقبل آت ، و الحاضر لا يمكن تثبيته و اللّحظة نفسها أو الآن طرف موهوم بين ماضٍ ذهب و مستقبل لم يوجد بعد كما أنّ الزّمان لا يمكن تثبيته لأنّ يفقد حينئذ طابعه الجوهرية و هو كونه مكوناً من أوجه متتالية يتلو الواحد منها الآخر . فمن هذا يبدو لأول وهلة أنّ الزّمان غير موجود و لكن ليس معنى هذا في الواقع أنّ الزّمان عدم فهو موجود يفترضه الحس لأنّ الحركة تفترضه و هنا نلاحظ أنّ النّاس حينما ينظرون إلى الزّمان ينظرون إليه باعتباره حركة و لكن هل هو في الواقع كذلك ؟ لا يمكن أن يقال عن الزّمان إنّهُ حركة و ذلك أولاً لأنّ كل حركة مشروطة بمتحرك وبحسب طبيعة المتحرك تكون طبيعة الحركة و لكن الزّمان واحد فكيف يمكن إذن أن يقال إنّهُ حركة ؟³.

أما معالجة أرسطو لمفهوم الزّمان فإنّها معالجة أكثر نفاذاً و الزّمان عنده يرتبط ارتباطاً لا ينفصم بالحركة أو التّغير ، فنحن لا ندرك أنّ الزّمان مرّاً إلّا حين ندرك أنّ تغيّراً حدث و لكن الزّمان ليس هو التّغير لأنّ هناك أنواعاً مختلفةً و غير متناسبة من التّغير :تغير المكان تغير اللون ،أما الزّمان فإنّه مشترك بين كل ألوان تلك العمليات كما أنّ الزّمان ليس هو

¹ :ألفرد إدوارد تايلور ،أرسطو متر :عزت قرني ،دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ،ط 1 ،1992، ص81.

² :الخولي يمينا طريف ،الزّمن في الفلسفة و العلم ،مرجع سابق ،ص107.

³ :الخطيب محمد ،الفكر الإغريقي ،منشورات دار علاء الدين ،دمشق ،ط1 ،1999، ص211.

الحركة¹. هذا إلى أنّ الزّمان لا يمكن أن يكون فلك الكون إذ أنّ معنى هذا أيضاً أنّه إذا وجدت عدة أفلاك وجدت عدة أفلاك وجدت بالتّالي عدة أزمنة و الزّمان واحد فهذا ليس بصحيح و يلاحظ ثانياً أنّ الزّمان لا يمكن أن يكون حركة لأنّ في الحركة اختلافاً بينما الزّمان راتب فكيف يمكن إذن أن يكون الزّمان حركة مع هذا الاختلاف؟².

- و يطرح أرسطو السؤال: هل يكون للزّمن وجود يُغيّر وجود النّفس الإنسانية؟

و يجيب عن هذا السؤال بقوله أنّ النّفس الإنسانية هي التي تُعد و بدونها لا يكون هناك زمن أصلاً بل حركة غير معدودة و هناك تتضح وجهة نظر أرسطو وبكل دقة، فالزّمن ذو طابع إنساني يعد به الحركات و التّغيرات سواءً على المستوى الخارجي "الظواهر الطبيعية" أو التّغير الداخلي "حالاتنا النّفسية الشعورية" شأن من ناموا في كهف سرديس³ فإنّهم حينما استيقظوا بعد مرور مدة طويلة من الزّمان لم يشعروا بأنّ ثمة زمنا قد مرّ بين اللّحظة التي بدأ فيها نومهم و بين اللّحظة التي استيقظوا فيها فمعنى هذا أنّ عدم شعورهم بالحركة قد أداهم إلى القول بعدم وجود زمان فكأنّ الزّمان إذن مرتبط بالحركة .

الزّمان بمعنى من المعاني حركة و ذلك يمكن أن يتمّ بالاستعانة بفكرة الامتداد فإنّ الحركة تتوقف على الامتداد، فإذا كان الزّمان هو الآخر حركة فهو بدوره يتوقف على ما تتوقف عليه أعني أنّه يتوقف كذلك على الامتداد و نحن نلاحظ في الامتداد أنّه متصل و بالتّالي فإنّ الحركة متصلة و على ذلك يكون الزّمان المتوقف على الحركة متصلاً كذلك⁴ .

فأرسطو كأفلاطون قد ربط الزّمان بالحركة إلاّ أنّ الفارق بينهما أنّ أفلاطون يُعدّ الزّمان هو الحركة في ذاتها أما أرسطو فيُعدّ الزّمان مقدار الحركة فطبيعة الزّمان عجيبة غريبة لأنّ

¹ :ألفرد إدوارد تايلور ،أرسطو ،مرجع سابق ،ص82.

² :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1 ،مرجع سابق ،ص110.

³ :حلمي مطر أميرة ،الفلسفة عند اليونان ،المطبعة العربية الحديثة ،القاهرة ،مصر ، ط 2 ، 1968 ،ص301.

⁴ :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1 ،المرجع الأسبق ،ص111.

وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاّوجود ،فالمعلوم أنّ الزّمان يتألف من الماضي و الحاضر و المستقبل و هو لا يخرج عن أن يكون أحد هذه العناصر الثلاث¹ .

فكيف يكون الزّمان حركةً ؟

يرى بدوي عبد الرحمن في كتابه الزّمان الوجودي أنّ التّعريف الذي يُقدمه لنا أرسطو في الزّمان و هو أنّ الزّمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر "السماع الطّبيعي" يشبه كثيراً التّعريف الذي قال به من قبل أرخوطاس الترنّي الفيثاغوري المعاصر لأفلاطون و الذي أورده لنا سنبلقيوس في شرحه على كتاب "المقولات" لأرسطو و هذا التّعريف هو أنّ "الزّمان مقدار لحركة معلومة و هو أيضاً على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون " .نعم إنّه مرتبط بالحركة و لازم عنها و لكنّه ليس هو الحركة إنّه يُعبر عن تتالي الحركة و تعاقبها بحسب ما قبلها و ما بعدها غير أنّه على كل حال ليس هو إياها و من هنا فقد عرف أرسطو الزّمان بأنّه "مقدار الحركة بحسب المتقدم و المتأخر" فالزّمان إذن ليس عين الحركة و إنّما هو الجانب المعدود من الحركة ما يقبل العد منها² .

و الواقع أنّ الزّمان متصل لأنّه مشغول بحركة متصلة و الحركة المتصلة لأنّها في مكان متصل فالمكان هو المتصل الأول ثم إنّنا نجد في الزّمان متقدماً و متأخراً لأنّنا نجدها في الحركة و لما كانت الحركة في المكان فهما يقالان بالإضافة إلى المكان أولاً و إلى الحركة ثانياً و إلى الزّمان ثالثاً أي أنّه - الزّمان - يقوم في مراحل متميزة ببعضها من بعض لحصولها بعضها بعد بعض و من ثمة معدودة ،ولما كانت النّفس لما وُجد الزّمان بل وُجد أصل الزّمان أي الحركة غير معدودة³ .

¹ :مرحباً محمد عبد الرحمن ،مع الفلسفة اليونانية ،مرجع سابق ،ص173 .

² :المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

³ :كزم يوسف ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،مرجع سابق ،ص185 .

و يلاحظ أرسطو في هذا المقام أنّ الزّمان لا بد أن يختلف عن الحركة أولاً لأنّ الحركة تقوم في المتحرك أو حيث يتفق له أن يكون، بينما الزّمان في كل مكان، ثانياً توصف الحركة بأنّها أبطأ أو أسرع و لا يوصف الزّمان بالسرعة و البطء لأنّه مقياسهما و مع أنّ الزّمان و الحركة لا ينفصلان أحدهما عن الآخر فيجب التّمييز بينهما و تعريف الزّمان بأنّه "عدد الحركة أو مقياسها بالنسبة إلى القبل أو البعد"¹.

فالزّمان لا يخضع للحركات الجزئية و إنّما هو عام ودليل آخر هو أن "كل تغيير إما أسرع و إما أبطأ بينما الزّمان ليس كذلك لأنّ البطء أو السرعة تحددان الزّمان" فالسرّيع هو المتحرك كثيراً في وقت قليل و البطيء هو المتحرك قليلاً في وقت كثير و لكن الزّمان لا يحدد بالزّمان سواءً على أساس أنّه كمّ و على أساس أنّه كيف" و معنى هذا أنّ البرهان أنّ الزّمان منتظم راتب و لذا تقاس به الحركة و هي ليست بمنظمة و لا راتبة"².

يقول أرسطو: "في الزّمن يحدث التّوالد، الفساد و التّزايد إنّهُ في الزّمن كذلك هناك التّغير و التّحول بالمقاييس التي تكون فيها حركة هناك عدد الكل من هذه الحركات و لهذا فالزّمن هو عدد الحركة".

الزّمان إذن ليس حركة بيد أنّه لا يقوم إلا من جهة أنّ الحركة تتضمن المقدار أو العدد و الدليل على هذا أنّ العدد يسمح لنا بالتّمييز بين الأكثر و الأقل في الحركة، فالزّمان إذن نوع من العدد و المتقدم و المتأخر في الزّمان هو الآن، إنّ الآن يقسم الزّمان بالصّورة و يحد جزئيه و يوحد بينهما و ليس في الآن حركة و لا سكون³.

² فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية " من طاليس 585 ق.م إلى أفلوطين 670 ق.م و بركلس 485 م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص114.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص566.

³ المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

فما هيّة الزّمان قائمةً في الآن و يتجدد باستمرار تبعاً لاستمرار الحركة فالزّمان متصل بواسطة الآن و مقسم بحسبه بالقوة أي أنّ الآن يصل الماضي بالمستقبل، فإذا قسمنا الزّمان بالوهم كان الآن بداية جزء و نهاية جزء، فالآن حد الزّمان و ليس جزءً من الزّمان، أما الموجودات الأزلية أي المفارقة للمادة فهي خارجة عن الزّمان و الدليل على ذلك عند أرسطو أنّ الزّمان لا يؤثر فيها بينما يؤثر الزّمان في كل ما يكون و يفسد بل هو بمعنى أخص شرط الفساد لا شرط الكون و الدليل على ذلك كما يقول هو أنّ الأشياء لا توجد دون أن تتحرك أو تفعل على وجه ما بينما الشّيء قد يفسد دون أن يتحرك إلا بالعرض .

الأفلاطونية المحدثة "أفلوطين الأزلية و الإنسان":

و تدعو الأفلاطونية* الجديدة إلى ألوهية...ألوهية تسمو أو تعلو على الكون حتى ليتمكن أن يقال عنها أنّها تجاوز الوجود بل أن يقال عنها أنّها اللاوجود بمعنى أنّها أعلى من الوجود و هذا الإله المفارق هو في الوقت نفسه المنبع الذي تفيض عنه الأشياء جميعاً "أو تصدر عنه أو تتفرع منه" بحيث لا تنفصل أبداً عنه حتى ليكون كذلك محايداً مستتباً في كل شيء¹.

لا يخفى على كل من له درية ب صناعة الفلسفة أنّ نظرية الفيض 'Théorie De L'émanation' ترجع إلى شخصية أفلوطين **plotin** و هو فيلسوف اسكندري بالولادة أما بمعنى التثقيف فكان في روما فهذا الفيلسوف يعد حلقة أخيرة في الفكر اليوناني و وريثاً لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية و يعتبر بحق مؤسس لمذهب الفيضي و لم يعرف في العصر الإسلامي لذلك نسبت نظرية الفيض أو معظمها إلى غيره ، و هذا ما يجعلها من المنقول المنحول نظراً لأنّ المنحول يبقى هو الآخر منقولاً من المنقولات و ليس مأسولاً من المأسولات إذ هو منقول نسب إلى غير صاحبه².

تعد فلسفة أفلوطين من تلك الفلسفات التي آمنت و نادت بوحدة الوجود أي بالوجود الواحد الحي و إذا كانت النّزعة المادية هي الغالبة على مذاهب وحدة الوجود بوجه عام كما هو الحال عند الرواقية الأبيقورية على سبيل المثال فإنّنا على العكس تماماً سوف نجد أن النّزعة

*الأفلاطونية الجديدة **Le néo platonisme** و هي المدرسة الفلسفية التي أسسها أفلوطين **Plotine** و سميت بالأفلاطونية الجديدة لأن أفلوطين أخذ تعاليم أفلاطون الفلسفية مثل عالم الأفكار الخالدة و الروح الحبيسة بالجسم و أعطى لها صبغة روحانية. أنظر: أحمد ملاح، المختصر في تاريخ الفلسفة من طاليس إلى باشلار، رياض العلوم للنشر و التوزيع، الجزائر، ط 1، 2006، ص 51.

¹: كامل فؤاد و آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجعه: زكي نجيب محمود، دار القلم، بيروت، لبنان، (د.ط.)، (د.س)، ص 61.

²: محمد آيت حمو، الدين و السياسة في فلسفة الفارابي "من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي"، التتوير للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، (د.ط.)، 2011، ص 121.

الروحية الخالصة هي الغالبة على مذهب أفلوطين ففكرة "الواحد" أو "الإله" أو "الخير" هي كل ما في الأمر بالنسبة لهذا الاتجاه الروحي الخالص في الفلسفة¹.

و تدور التّأسوعات حول فكرة رئيسية هي فكرة واحدة وجود صدورية و أفلوطين يُصور العالم كنوع من الفيض التدريجي للحياة الإلهية التي تنبثق أصلاً عن الواحد ثم لا تلبث أن تعود إليه الحياة فتمتص في ذاته كهدف نهائي الوجود و في نطاق عملية الفيض التي تأخذ في الانتشار ثم تتراجع فتصب في الوجود ثم العقل الفائض عنه ثم النّفس الفائضة عن هذا العقل و أخيراً نجد المادة و هي مراتب الوجود نزولاً من الواحد، و بهذا يكون لدى أفلوطين ثلاث درجات للوجود هي: العقل و النّفس و الجسم و فوقها الواحد². فمذهب أفلوطين إذن يفسر الموجود بحسب مبدأ الصّدور. **فالمذهب الفيضي يُحاول أن يفسر العلاقة الكائنة بين العالم العلوي و العالم السفلي تفسيراً فلسفياً جديداً فهو يضعنا أمام التّدرجات الآتية ذكرها: الله في قمة الترتيب، ثم يأتي المرتبة و هي العقل الأول ثم النفس الكلية ثم الطبيعة الكلية ثم نجد أنفسنا بعد ذلك أمام العالم السفلي و نجد العناصر الأربعة "الأجسام".**

و هذا يعني أنّ العملية تنازلية يحكمها مبدأين أساسين:

1. من الواحد إلى الكثرة: فالله يسمى الواحد في الأفلاطونية و العملية تتم في النهاية من الواحد إلى الكثير و ليس العكس إذ يستحيل أن نستخلص الوحدة من الكثرة و لكن نستخلص الكثرة من الوحدة .

2. من الله الذي هو عقلي محض إلى ما هو حسي مادي "العالم السفلي": فالتراتب تنازلي من الواحد المطلق إلى ما له طبيعة حسية، يقول أفلوطين في كتاب أثولوجيا: "الواحد المحض هو علة الأشياء كلها و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشّيء و ليس هو

¹: كامل محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشّرقية و فلسفة اليونان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص24 .

²: المرجع نفسه، ص5 .

الأشياء كلها فيه و ليس هو في شيء من الأشياء ،و ذلك أنّ الأشياء كلها إنّما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و إليه مرجعها"¹ .

و فرقت الأفلاطونية الجديدة بين نوعين من الزّمان: "زمان طبيعي و هو الذي عناه أرسطو في تعريفه و زمان أصيل حقيقي أول هو حياة النّفس الكلية و هذا الزّمان الثّاني يحاكي الكلية الحاضرة و المعية الدائمة و اللانهائي الحاضر بالفعل .و الزّمان يحاكيها لأنّه يريد دائماً أنّ يضاف نماء جديد إليه فهذا النحو من الوجود هنا "أي في النّفس الكلية" يحاكي ذلك الموجود في أعلى "أي في الواحد و العقل" ،فلنتجنب إذن أنّ نبحت عن الزّمان خارج النّفس الكلية كما علينا أنّ نتجنب السّرمدية خارج الموجود الأكمل"² .

و في عرضه لمفهوم "الواحد الأفلوطيني" و بيان أنّ الغموض يحول دون فهمه أو تصوره على وجه التحديد يقول "رسل": "يُخطئ من يتحدث عن الله بقوله إنّّه "الكلي" لأنّ "الله" يعلو على الكل و الله حاضر في كل شيء و من الممكن "للواحد" أنّ يكون حاضراً بغير حركة الحضور ،فبينما هو بغير مكان لا يخلو منه مكان و على الرغم من أنّ المتحدث قد يتحدث عن "الواحد" أحياناً بأنّه "الخير" إلاّ أنّه يقال عنه كذلك إنّّه سابق على "الخير" و "الجميل" و "الواحد" أحياناً يظهر مشابهاً لله عند أرسطو و يقال لنا إنّ "الله" لا حاجة له إلى الكائنات التي صدرت عن وجوده و هو يتجاهل وجود العالم المخلوق إنّ "الواحد" مستحيل عن التعريف و أنت أصدق في وصفه إذا التزمت الصمت منك إذا استخدمت عدداً كبيراً من الألفاظ كائنة ما كانت"³ .

¹ :محمد آيت حمو ،الدين و السّياسة في فلسفة الفارابي،مرجع سابق ،ص123.

² :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1 ،مرجع سابق ،ص556.

³ :كامل محمد محمد عويضة ،أفلوطين بين الديانات الشرقية و فلسفة اليونان ،مرجع سابق ،ص25.

إنّ الفيضية هي مذهب أفلوطين المتميز تماماً و يبدو المذهب الفيضي محاولة منطقية جزئية لتفسير صدور الكثير عن الواحد أي لوضع الوجود في صيغة علمية بحتة ، و لا بد أن نستحضر دائماً أننا في تصورات الخلق الإلهي أمام احتمالين : إما أن نقول بأنّ الله خلق العالم بمعنى أوجده من العدم و هذا ما تبنته كل الأديان السّماوية و إما أن نقول بالتّصور الفلسفي الذي يرى أنّ الله خلق العالم بالمعنى الأرسطي و حتى الأفلاطوني أي حركة و هذا معناه أنّ العالم كان موجوداً في صورة الهيولى و أخرجته الله من القوة إلى الفعل¹ . و قد تساءلت الفلسفة الطبيعية اليونانية عن الأصل و ميزت بين المبدأ و بين الأسطقس و هنا يُؤكد أفلوطين هذا التّمييز بين "الواحد" و بين ما عداه و من عداه ، إذا كان المبدأ هو العلة و الأشياء و الكائنات الأخرى معلولة فينبغي أن يكون هذا المبدأ ليس شيئاً كالأشياء أو كائناً مثل الكائنات الأخرى أو على حد تعبيره أنّ ذلك الذي يصدر عنه كل موجود ليس هو نفسه ككل موجود بل هو مختلف عنها جميعاً...² .

فعلى أساس من التّراث الأرسطي يبدأ بحثه للزّمان بالربط بينه و بين الحركة و لكنّه لكي يحل النّظرة الصّوفية محل النّظرة العقلانية ربط الزّمان بحركة النفس الكلية ، فالزّمان هو نشاط النّفس و أهم ما يميز نشاط النّفس هو قدرتها على الحركة و الانتقال على أن نفهم هذه الحركة و الانتقال بأنّها حركة و انتقال الفكر³ .

يتجلى الزّمان في نظر أفلوطين حين تلفت النّفس نحو الكيانات الحساسة أو بالأحرى حين تمنح نفسها العالم الحساس تقليد شاحب للواقع المعتدل و بما أنّها عاجزة من الآن فصاعداً عن شمل الكلية بنظرة واحدة تبدأ النّفس في التحرك و تدخل التّعاقب و المرور من حالة إلى الحالة التالية ، و حركة النّفس هذه هي التي تولّف الزّمان الذي يتجلى إذن مطابقاً

¹ :محمد آيت حمو ،الدين و السياسة في فلسفة الفارابي،ص124 .

² :كامل محمد محمد عويضة ،المرجع الأسبق ،ص 26 .

³ :الخولي طريف يماني ،الزّمان في الفلسفة و العلم ،مرجع سابق ،ص81.

لحياة النّفس ذاتها إذا ما كانت موجهةً نحو الأشياء الحساسة لهذا يقول أفلوطين: "النّفس هي أول شيء يستدعي وجود الزّمان و هي التي تخلقه و تحتفظ به مع كل ما تقوم به من نشاط فلمَ إذن كان الزّمان دائم الوجود؟ لأنّ النّفس لا يغيب عن أي جزء من أجزاء العالم شأنها شأن نفوسنا لا نغيب عن أي جزء من أجزاء أجسامنا".

و يتساءل أفلوطين: "هل الزّمان فينا؟ أم هو بالأحرى في تلك النّفس الكلية الباقية على حالها في كل شيء و التي تضم وحدها كل النفوس؟ و لهذا فإنّ الزّمان لا يتفتت أي لا توجد أزمنة مختلفة بل زمان واحد فحسب¹. إنّ أفلوطين يربط الزّمان بحركة النّفس بدلاً من أن يربطه بأية حركة طبيعية أو حركة أجرام ووجه نقداً للقائلين بهذا مستنداً على أن حركة أو دورة العالم يمكن أن تقيس الزّمان لكنّها لا تخلقه أما النّفس فهي مكان نشأة و وجود الزّمان الذي يعد امتداداً لها فهو نشاطها و حياتها و فعاليتها، فيكون البحث عن حقيقة الزّمان في طبيعة النّفس و ليس في طبيعة العالم². و يفصل تلميذ أفلوطين و هو فورفوريوس الصوري هذه النّظرية و يقرر أنّ الزّمان لا ينفصل عن النّفس الكلية. لأنّ السّرمدية لا تنفصل عن العقل و هذا الزّمان يمكن أن ينظر إليه على أنّه ذو دورات كدورات الكواكب المختلفة و كل دورة من دورات النّفس الكلية تكون السنّة الكبرى. و كما تتعلق الأزلية بالموجودات العقلية يتعلق الزّمان بالموجودات الحسية و إنّ اقترن الزّمان بالحركة فإنّ الأزلية تقترن بالسكون و لا نعني بالسكون غياب الحركة بمفهومها الحسي و إنّما تعني بالسكون السّرمدية التي تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلي و لا تقتضي الأزلية السكون فحسب و إنّما تقتضي الوحدة كذلك³.

¹: الخولي طريف يمّني، الزّمان في الفلسفة و العلم، مرجع سابق، ص 82.

²: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³: عبد الله محمد فتحي، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة و النشر، طنطا، ص 259.

ذلك أنَّ أفلوطين قد أخذ من قبل على أرسطو تعريفه للزَّمان بأنه مقدار الحركة و قال على العكس من هذا إنَّ الحركة هي مقياس الزَّمان و يقصد بالزَّمان هنا الزَّمان الظاهر المرتبط بالحركة الدائرية للفاك المحيط. هكذا نستطيع أن نصف الحقيقة الإلهية بالأزلية و الأبدية و بحياة لا تتغير و لا تتحول و هذا ما نعينه بالسَّرمدية و هكذا تحيا الحقيقة الإلهية وجوداً ثابتاً لم و لن تتغير و إنّما تحيا في السَّرمدية و من ثم يمكن تعريف السَّرمدية بأنَّها حياة كلية مطلقة تامة لا آتات فيها و لا فترات و إنّها تتعلق فقط بالموجود الحق منبثقة منه كامنة فيه¹. سنلاحظ أنَّ أفلوطين يمنح التَّفوق للزَّمان الدِّيني و لا يترك أي مكان للزَّمان الكوني و كان سيرفض مثل هذا التَّعبير لأنَّ ثورة السَّماء لا تفعل في نظره إلا خلق مقياس مرئي للزَّمان و جعله بذلك ظاهرة لكن هذا الزَّمان هو زمان النَّفس هو أول بالنَّسبة إلى الزَّمان الدِّي يلد و الدِّي يبسطه إذ يبسط نشاطه الخاص به².

هذا هو الزَّمان الأصيل إذن عند أفلوطين وتلميذه فورفوريوس: فهو و حياة النفس الكلية سواء و هو تبعاً لهذا معقول يكاد أن لا ينتسب في شيء إلى المحسوس بعكس الزَّمان الطبيعي الدِّي قال به أرسطو و تلاميذه من المشائيين. و من الأفلاطونيين المحدثين أياميخولوس الدِّي قرر أن السَّرمدية هي الآن الحاضر و العقل يحيا بها كذلك تحيا النَّفس في حاضر غير قابل للقسمة أي في آن محاكية بذلك الآن الحاضر في سَرمدية العقل الدِّي صدر عنه و يرى أن السَّرمدية هي المقياس الكلي للموجودات الحقيقية بينما ينظر إلى الزَّمان القائم بذاته على أنه جوهر يقيس الكون و الفساد و السَّرمدية هي الأخرى عند أياميخولوس جوهر قائم بذاته كالزَّمان³.

¹: عبد الله محمد فتحي، علاء عبد المتعال، دراسات في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 260.

²: بوميان كريستوف، نظام الزَّمان، مرجع سابق، ص 356.

³: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 557.

المبحث الثالث: الطّرح الفلسفي لمفهوم الزّمان في العصور الوسطى أوغسطينأوغسطين و إشكالات الزّمان

قَدَّمُهُ في إفريقيا و رأسه في أوروبا ،جسمه في الجزائر و قلبه في روما هكذا هو رجل تتقاسمه القارات و تُمزقه الحضارات و تتباين فيه الثقافات ،إنَّه القديس أوغسطين ابن سوق أهراس مولداً و تلميذ قرطاجنة تكويناً و مرید روما معتقداً .غريبٌ أمره حقاً فهو يجمع بين الأضداد و المتناقضات و تتعاقب فيه صراعاً مختلف الثنائيات إذ تتجاذبه قوى الخير و الشرّ و آلهة النور و الظلمة و حب اللذة و حب الحكمة و أزمة الشكّ و اليقين¹ .

كما يقول عنه النُّقاد :أشبه ما يكون بسمفونية حقيقية تتداخل فيها تارة ،و تتعاقب فيها تارة أخرى أنغام الشكّ و التردد و الخوف و الحيرة و القلق و المحبة و التوبة ،و كما يقول في اعترافاته عن نفسه "لقد أصبحت أنا نفسي مشكلة كبرى إلى نفسي" ،شخصية غامضة إذن هذه التي تُحدد ملامح رجل الدّين المسيحي القديس أوغسطين فقد عاش تجربة تطبعها المعاناة المادية و الروحية و من الصَّعب أن تُحدد كدّارس له أين تنتهي عنده المعاناة الجسدية و متى تبدأ عنده المجاهدة الروحية² .و يغلب على فلسفة أوغسطين طابع الأفلاطونية و لا يمكن التَّمييز بين الفلسفة و الدّيانة فالعقل و الإيمان يجب أن يتحدّا بناءً على القاعدة الأساسية "الإيمان هو العقل" و ملخص هذه القاعدة يكمن في قول مشهور قاله أوغسطين و هو "لا يمكن لأحد أن يُؤمن إذا لم يفهم على حين أن الإيمان يساعد على الفهم" ،و راجت هذه المقولة إلى أن أصبحت ملخصة في " آمن من أجل أن تفهم و أفهم

² :قسوم عبد الرزاق ،أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" ،منشورات ANEP المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و

الإشهار ،الروبية ،الجزائر ،(د.ط) ،2013، ص 67 .

² :المصدر نفسه ،الصّفحة نفسها .

من أجل أن تؤمن "، إنَّ العقل يستطيع بملكاته الخاصة أن يصل إلى بعض الحقائق و لكن الإيمان بوصفه استعداد أخلاقي فإنَّه يمثل دليلاً للعقل يكفله بلوغ الحقائق¹ .

يبدأ أوغسطين من الحادثة الواردة في الكتاب المقدس القائلة: أنَّ الشَّمس توقفت عن المسير بينما استمر الزّمان في سيره و يخرج منها بتأكيد رأي أفلوطين أنَّه لا يمكن ربط الزّمان بحركة الفلك أو أي جسم و لا بأية حركة طبيعية و بالتّالي رفض كوزمولوجية الزّمان أصلاً و الزّمان إذ ينتقي ارتباطه بالفلك يصبح حالاً داخل النّفس، إنَّه كما قال أفلوطين ليس إلّا توتراً في النّفس لكن أوغسطين يشير بالانتقال من مفهوم النّفس الكلية إلى المفهوم الأجرد و الأهم النّفس الفردية² .

يُكرس أوغسطين المقالة الحادية عشرة من "اعترافاته" لبحث مشكلة الزّمان و العلاقة بين الزّمان و السّرمدية فيسأل أولاً: هل للزّمان وجود موضوعي ؟

إن للزّمان ثلاثة أبعاد: الماضي و الحاضر و المستقبل لكن الماضي ليس موجوداً الآن و المستقبل ليس بعد و الحاضر عابر هارب، فهل لا وجود للزّمان؟ إننا نقيس الزّمان: فنقول زمان طويل، زمان قصير و معنى هذا أن له مدة له وجود و الحق أن الزّمان إنّما يوجد في النّفس و أبعاده هي ثلاث لحظات للنّفس: فالانتباه هو الحاضر و التّوقع هو المستقبل و التّدكر هو الماضي والانتباه يستمر و هو نقطة الوصل بين التّدكر و التّوقع³ . أوغسطين يعود مرة أخرى إلى اعتراف بجهله العميق: "أعرف أنّ الخطاب عن الزّمان موجود في

¹ :أحمد ملاح، المختصر في تاريخ الفلسفة الغربية من طاليس إلى باشلار، مرجع سابق، ص 55 .

² :الخولي طريف يماني، الزمان في الفلسفة و العلم، مرجع سابق، ص 86 .

³ :بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 251.

الزّمان و لذلك أعرف أنّ الزّمان يوجد و أنّه يُقاس لكن لا أعرف ما هو الزّمان و لا كيف يُقاس إنني في حالة يرثى لها لأنني لا أعرف ما لا أعرفه"¹.

ففي سياق آخر يوضح العمري عبد الحفيظ أحمد أنّ القديس أوغسطين وضع تحولاً لاهوتياً على حجة لوكريتيوس "99 - 55 ق.م" الذي جادل بصراحة وجهة النّظر النّسبية للزّمن و كتب في كتاب طبيعة الكون أنّ: "الزّمن في حد ذاته لا وجود له و يجب أن لا يدعي أي شخص أنّه يمكن الشّعور بالزّمن في حد ذاته بصرف النّظر عن حركة الأشياء" فإنّ أوغسطين يرّد في اعترافاته **Confessions** مؤكداً بأنّ الله خلق العالم بزمن و ليس في زمن" جاء الزّمن إلى حيز الوجود جنباً إلى جنب مع هذه المادة و بعبارة أخرى إنّها وجهة النّظر التي بشر بها بشكل مثير علماء الكونيات اليوم أنّ أحداً قام بالانفجار العظيم. كما بيّن أوغسطين أنّ النّفس في ذات اللّحظة الحاضرة تستحضر الماضي بالذاكرة و تتوقع المستقبل أو تتنبأ بواسطة العقل و المخيلة أي أنّ الماضي و الحاضر و المستقبل تتجمع معاً في عين اللّحظة الحاضرة بواسطة قوتين أو عمليتين نفيستين هما الذاكرة و المخيلة معنى هذا أنّ النّفس تستقطب الزّمان في الحاضر .

يقول أوغسطين و هو يعرض مناجياً نفسه إشكالات الزّمان: "يبدو لي أنّ الزّمان امتداد و لكن امتداد ماذا؟ لا أدري - أألروح؟ ماذا أقيس حقاً يا إلهي حينما أقول مثلاً: هذا الزّمان أطول من الآخر بوجه عام أو بوجه خاص إنّ هذا الزّمان ضعف للآخر؟ إنني أقيس الزّمان أعرف ذلك و لكنني لا أقيس المستقبل لأنّه لم يأت بعد و لا الحاضر لأنّه آن أي لا يتجزأ أو غير ممتد و لا الماضي لأنّه ليس حاضراً بعد، فماذا أقيس إذن؟ و قلت ذلك: إنّهُ ليس الزّمان الذي مضى و لكنّه الزّمان الذي يمضي"². يضيف أوغسطين في اعترافاته أنّ الدّهن

1: ريكور بول، الزّمان و السّرد "الحبكة و السّرد التاريخي"، ج1، متر: سعيد الغانمي، فلاح رحيم، راجعه: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص39.

²: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، ص557.

هو مقياس الزّمن إنّ الأبعاد الثلاثة للزّمن كلّها موجودة على مستوى ذهني فالمستقبل ممثّل في الانتظار و الحاضر ممثّل في الانتباه و الماضي ممثّل في التّدكر و موضوع الانتظار يمر بالانتباه ليتحول إلى تذكّر ،فالمستقبل غير موجود بعد و لكن انتظاره موجود على مستوى ذهني و الحاضر بدون امتداد و لكن الانتباه يدوم و الماضي غير موجود و لكن ذكره لا تزال عالقةً بذهني¹ . فمن البديهي أنّ عملية الخلق يجب أن لا تتضمن أي مفهوم للديمومة أو لحقبة معينة من الزّمن فقد خلق الله كل شيء معاً بشكل متزامن و متأنّ أمّا القصة الواردة في سفر التّكوين التي تحدث عن ستة أيام للخلق فيجب أن نفهم هذه على أنّها يوم واحد أو بالأحرى برهة واحدة و الحديث عن ستة أيام هو تعبير بشكل صور كي يسهل الفهم على مخيلتنا الضعيفة و ليست هي بالطبع أيّاماً كأيامنا ،لا يخلق الله كما يخلق البشر و لا هو يستريح في اليوم السّابع كما يستريح هؤلاء و يستشهد القديس أوغسطين بآيات يقارنها ببعضها البعض لإثبات تفسيره هذا² .

أوغسطين و فكرة الزّمان الدائري الأفلاطوني الأفلوطيني

رفض أوغسطين فكرة الزّمان الدائري الأفلاطوني/ الأفلوطيني أو اليوناني عموماً و الزّمان و إنّ كان غير دائري فهو متصل غير منفصل بل و ذهب أوغسطين إلى أنّه حتى غير مكون من آتات منفصلة بل من استمرار دائم بعبارة أخرى الزّمان مكون من حاضر مستمر ،كما يوحي مفهوم الأبدية الذي هو حاضر دائم و كما علمنا توتر النّفس الذي يستجمع الزّمان في اللحظة الحاضرة أو الحاضر و يصل الأمر بأوغسطين إلى حد وضع ثلاثة أنواع للزّمان حاضر الأشياء الماضية حاضر الأشياء الحاضرة و حاضر الأشياء المستقبلية³ . أي أنّ قياس الزّمان عملية بوصفه فعلاً يمضي في مدة و لهذا فإنّ الزّمان لا وجود له إلّا إذا كان

¹ :Saint augustin , **Les Confession**, op ,cit ,Livres 11 ,chapitre 28 .

² :زيغور علي ،أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسيطة ،دار إقرأ ،بيروت ،لبنان ، ط 1 ، 1983 ، ص 163 .

³ :الخولي يمني طريف ،الزّمان بين الفلسفة و العلم ،مرجع سابق ،ص 87 .

في النَّفس تأثر مستمر و يمضي بعد ذلك و يقول عقلي فيك أقيس الزَّمان و لا تسألني بعد هذا مضافاً: و كيف ذاك؟ بل دعني و لا تشتت خاطري بعاصفة خيالاتك إنني أقيس فيك الزَّمان أقيس الأثر الذي تتركه الأشياء و هي مارة فيك و أقيس هذا الأثر حال كوني أقيس الزمان¹.

عبارة مشهورة يقولها أوغسطين: "و سنوك من جيل إلى جيل لكن ما سنوك إلاَّ سنون لا تجيء و لا تمضي سنون لا تجيء لكن تزول ففي الزَّمان حيث نعيش كل يوم إنَّما يبتدئ لينتهي و كل ساعة و كل شهر و كل عام،الجميع يمضي قبل أن يكون فسيكون و من كان فلن يكون". إنَّ الزَّمن هو حقيقة واقعية **Réalité** ثم ليست الخطيئة ظاهرة ما ورائية خالية من الخطأ و المسؤولية إنَّها حادث أخلاقي ثقيل بالأغلاط محمل بالخطايا و ينظر أوغسطين هذه الخطايا هي التي تُولد في النَّفس عذاب الضمير النَّاتج عن الماضي و القلق من المستقبل و ذلك ما يحدث فيها الانقسام ليس هناك بالتَّالي سوى وسيلة واحدة تجعل النَّفس تتعق من عبودية الزَّمن و هي أن ترى فيه حقبة اختبار و خلاص و أن تسيطر على انفعالاتها و أهوائها التي تضعف طاقة النَّفس و أن تنزع نحو صعود روحاني يضعها فوق مجرى الحوادث و الأشياء و يجعلها ثابتة مستقرة في زمن حاضر من الدَّعاء و التَّأمل².

و يرى أوغسطين أنَّ حاضر الأشياء الماضية هو الذاكرة و حاضر الأشياء الحاضرة هو الإدراك المباشر ستتحول هذه الكلمة فيما بعد إلى أنَّ الانتباه التي تتطابق مطابقة فضل مع الانتشار و التَّبدد و حاضر الأشياء المستقبلية هو التَّوقع و إذا تحدثنا بهذه الألفاظ فأسطيع أن أرى ثلاثة أزمنة أقر أنها توجد³. إنَّ الأولوية المتساوية لدى الهيئات الزَّمانية الثلاث تتوزع انطلاقاً من مركز هو الحاضر: إنَّ الحاضر هو الذي ينفجر في اتجاهات ثلاثة عن طريق

¹ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص557.

² زيعور علي، أوغسطينوس، مرجع سابق، ص181.

³ ريكور بول، الزَّمان و السرد " الحكمة و السرد التاريخي "، مرجع سابق، ص33.

نوع من الازدواجية في كل مرة هناك أزمنة ثلاثة: "هو الماضي و الحاضر والمستقبل" و الحال أنّ "حاضر الماضي هو الذّاكرة و حاضر الحاضر هو الرؤية أما حاضر المستقبل فهو التّوقع و الانتظار"¹.

يقول أوغسطين: "فمن ذا الذي يستطيع أن يقول أن المستقبل لم يأت في النّفس بعد إذا كان في النّفس توقع المستقبل؟ و من ذا الذي يستطيع أن يقول: الماضي ليس حاضراً بعد إذا كان في الذاكرة ذكرى الماضي؟ ومن يستطيع أن يقول أن الحاضر ليس له حيز لأنّه يمر في نقطة غير قابلة للقسمّة إذا كان ثمة انتباه فيه يمر ما سيكون حاضراً؟ ليس المستقبل طويلاً لأنّه غير موجود و إنّما الطويل توقع المستقبل و ليس الماضي طويلاً إذ هو غير موجود بعد و إنّما الطويل هو ذاكرة الماضي"². و بالتّالي فإنّه لا يتوضح مفهوم الزّمن بدون الأبدية و من أراد أن يحكم على الزّمن فعليه أن يلجأ لمقياس هو المطلق لفهم الزّمن يجب تخطيه ذلك هو رأي أفلوطين "التّساعات الكتاب الثّالث" الذي يتبناه أوغسطين و لكن بعد أن يجعل علاقة الزّمن بالأبدية مختلفة المعنى و القيمة، فالصلة بينهما التي هي صلة سقوط و مرض للنّفس عند أفلوطين و ترى الزّمن ثمرة تحلل حياة النّفس أصبحت عنده الذي و إنّ رأى في الزّمن أيضاً سمة الخطيئة صلة جعل منها التّجسد مختلفة المعنى و الاتجاه.

يرى بول ريكور في كتابه "الزّمان و السّرّد" أنّ أوغسطين يدخل إشكالية الجوانية عن طريق مسألة قياس الأزمنة، إنّ المسألة الأولى للقياس قد أُنيطت بداية بمكان النّفس: "فيك يا نفسي أقيس الأزمنة" فقط بالنّسبة إلى الماضي و إلى المستقبل نقول إنّهما طويلان أو قصيران إذ إما أن يقصر المستقبل و إما يتمدد الماضي بشكل أساسي أكثر فإنّ الزّمان هو عبور مرور يشهد له التّفكير التأملي: "إنّنا نقيس الأزمنة لحظة مرورها و ذلك حين نقيسها أو ندركها" ثم

¹ ريكور بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر: جورج زيناتي، دار الكتب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص235.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص557.

يقول بعد ذلك: "إننا نقيس الأزمنة حين تمر"¹. لذلك يؤكد أوغسطين: "إنّ عبور الزّمن يقوم على الذهاب انطلاقاً من المستقبل بواسطة الحاضر في الماضي" فالزّمان لا يقوم إلا بالنّفس و ليس مكوناً من آتات غير قابلة للقسمة و إنّما هو مدة متصلة و الطابع الأصيل للزّمان إذن هو المدة و الاستمرار كما سيقول بهذا برغسون فيما بعد و من هنا نجد في نظرية أوغسطين في الزّمان اتجاهاً جديداً في فهمه: فبدل أن يكون الزّمان موضوعياً سيعد ذاتياً قائماً بالنّفس الإنسانية وحدها و بدلاً من أن يُعني فيه بالآن الحاضر وحده ستتجه العناية إلى الآتين الآخرين و بخاصة الآن المستقبل². إلا أنّنا نلاحظ أنّ أوغسطين يثير من الشكوك في بدء بحثه ما أثاره أرسطو في مستهل حديثه عن الزّمان فالغاية عند كليهما مختلفة: فأرسطو يبحث إشكالات الآن لكي يقول في النّهاية أنّ الزّمان مكون من آتات بينما يورد أوغسطين الشكوك على الآن لكي يستبعده و يقول باتصال الزّمان و عدم قابليته لأنّ يجزأ أية تجزئة و لا أنّ يقال بوجود وحدات غير منقسمة و لا ممتدة فيه. كما أنّنا نجده لا يؤيد الأفكار التي توجد علاقة بين الزّمن بالحركة أو بالأحرى تعتبره الحركة نفسها فالذين يرجعون الزّمن لحركة الشّمس أو أحد الكواكب فلو توقفت الشّمس عن الحركة فهل يتوقف الزّمن كذلك؟³ و لا يُفند أوغسطين جوهر نظرية أرسطو عن أسبقية الحركة على الزّمان برغم أنّه قد أسهم في حل باقي لمشكلة تركها أرسطو معلقة حول العلاقة بين النّفس و الزّمان و يقف خلف رسطو تراث كوني كامل استناداً إليه يحيط بنا الزّمان و يغلفنا و يطوقنا دون أنّ تمتلك النّفس القوة على توليده⁴.

¹: ريكور بول، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مرجع سابق، ص 162 .

²: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج1، مرجع سابق، ص 557 .

³: Saint Augustin, Les Confession, op, cit, Livre11, chapitre 24 .

⁴: ريكور بول، الزّمان و السرد "الزّمان المروري"، ج3، تر: سعيد الغانمي، راجعه: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص 17 .

المبحث الرابع: منظور الفكر الإسلامي لبنية الزّمان الفلسفيةالكندي الزّمان حركة:

لعل أحدث أثر يمكن أن ينساق في هذا المجال هو حكم لوي غاردي الذي خصص دراسة منهجية حول مفهوم الزّمان في الفكر الإسلامي وخلص من خلال تحليله إلى القول بأنّ هناك ما يمكن تسميته بالمدرسة الفلسفية الإسلامية و يمثلها حسب رأيه كما يقول بالحرف الواحد: لقد تربع على عرش الفلسفة هؤلاء الفلاسفة الكبار الذين تخطى مجدهم عدة قرون و الذين يتميز تفكيرهم بتأثير أرسطو و أفلوطين الذين كثيراً ما وقع الخلط بينه و بين أرسطو ثم بينه و بين أفلاطون و عدد آخر من الفلاسفة اليونان و هؤلاء - الفلاسفة المسلمون هم الكندي، و الفارابي و ابن سينا و ابن طفيل و ابن رشد، فمفهوم الزّمان الذي أمكن استخلاصه من آثار هؤلاء الفلاسفة يُؤيد الخط الأرسطي الواضح، و يقدم لوي غاردي تدعيماً لحكمه هذا نصاً في تعريف الزّمان لابن سينا ليسوقه كمثال على نفس الاتجاه الذي سار فيه كثير من فلاسفة الإسلام المتأثرين بأرسطو على أنّ هذا لا يمنع من القول بأنّ ابن رشد قد أضاف إلى أبعاد فلسفة أرسطو أبعاداً أخرى ليس من الضّروري أن تكون بنصّها موجودة عند أرسطو¹. و اختلف الفلاسفة أيضاً في الزّمان فبعضهم قالوا إنّ الحركة ذاتها و بعضهم قالوا إنّها ليس هو الحركة، فلا بد لنا من أن نميز صواب هذين القولين من خطئهما و ذلك بأن نقول أنّ الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص ذلك الشيء المتحرك و إنّ تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع إلّا في ذلك، أما الزّمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد أو وجه واحد، و لا يكون اختلافه باختلاف الأشياء فقد اتضح إذن أنّ الزّمان ليس هو الحركة و إنّها قد كذب الذين قالوا أنّ الزّمان هو الحركة ذاتها. فالكندي مثلاً نجده ينظر إلى الزّمان نظرة متأثرة إلى حد كبير بأفكار المتكلمين سواءً من حيث تحليله

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 61.

للزّمان أو من حيث ربطه بالمقولات الفلسفية المعروفة الطبيعية منها و الميتافيزيقية ، و فيما يلي مثال لذلك حيث يقول الكندي : "إنّ الزّمان إنّما هو عدد الحركة أعني أنّه مدة تعدّها الحركة فإنّ كانت حركة كان زمان و إنّ لم تكن حركة لم يكن زمان ، و هذه الحركة إنّما هي حركة الجرم فإنّ كان جرم كانت حركة و إنّ لم يكن جرم لم تكن حركة وبالحركة الزّمان لأنّ الحركة تبدل ما و التّبدل عادة مدة المتبدل فللزّمان مدة تعدّها الحركة فالجرم و الحركة و الزّمان لا يسبق بعضها بعضاً في الآنية فهي معاً .

إنّ فكرة الكندي هذه تعرف الزّمان على أنّه حركة و هي فكرة أرسطية المصدر و لكن هذه الفكرة تذهب إلى أنّ الزّمان متناه على الأقل من البداية و هي فكرة أفلاطونية المصدر و لعل هذا هو ما أشار إليه ابن رشد بقوله : "أما أفلاطون و من تبعه من أهل ملتنا و ملة النّصارى و كل من قالوا بحدوث العالم أنّما توهموا فيها بالعرض أنّه بالذات فمنعوا أنّ توجد هاهنا حركة قبل حركة إلى غير نهاية فقالوا بوجود حركة أولى في الزّمان فلزمهم أنّ يكون قبلها حركة و راموا أنّ يجدوا انفصلاً في هذا الشكّ فلم يجدوه"¹ .

ثم يحاول الكندي إقامة البرهان على تناهي الزّمان و الذي يرتبط بوجوب تناهي الحركة من حيث أنّ الحركة لا تتم إلا في زمان فإنّ كانت حركة كان زمان و إنّ لم تكن حركة لم يكن زمان و الحركة إنّما هي حركة الجرم أو الجسم ، فإنّ كان جرم كانت حركة و إنّ لم يكن جرم لم تكن حركة فالارتباط قائم بين الجسم و الحركة و الزّمان و لا يتقدم أحدهما الآخر² . ويهتم الكندي اهتماماً بالغاً بإثبات أنّ العالم بجميع عناصره النّي هي الجرم و الزّمان و الحركة متناه ، هذه الفكرة كأنّها مركز الدائرة أو الأساس الأصيل الذي يبني عليه الكندي رأيه في إثبات حدوث العالم و بالتّالي إثبات المحدث و إذا كان الجسم المتحرك متناه فإنّ الزّمان

¹ :قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، مرجع سابق ، ص 62 .

² :حريي خالد أحمد حسنين علي ، الكندي و الفارابي "رؤية جديدة" ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2003 ، ص 32 .

الذي يتحرك فيه متناهياً أيضاً بناءً على عدد الحركة بحساب المتقدم و المتأخر أي إذا وجدت الحركة وجد الزّمان ، فالزّمان محدث مثله مثل الحركة ، و ما دام الزّمان هو مقياس الحركة و أنّ هذه الحركة هي حركة الموجودات التي تكوّن العالم فإنّ مجموع حركات موجودات العالم محدثة إذن فالعالم محدث¹ .

و للكندي دليلٌ خاصٌّ على تناهي الزّمن و هذا الدليل إذا أردنا تبسيطه نُصيغُهُ كالآتي لو فرضنا أنّ الزّمن غير متناه في الماضي فإنّ معنى ذلك أنّنا لو فرضنا جدلاً أنّنا نسير من الآن رجوعاً القهقري مع الزّمن في ماضيه لما انتهينا إلى نهاية إذن من الآن إلى مالا نهاية له من الماضي ، لا يمكن أن يُوتى عليه أو يقطع أو ينتهي و إذن فإنّه إذا صدق ذلك فإنّه يصدق ضرورة أنّه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزّمن الماضي حتى يتناهي إلى الآونة الحاضرة و ما دمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة فمعنى ذلك ضرورة أنّ الزّمن له مبدأ² . و هكذا ينتهي الكندي إلى القول : "أنّ الجسم حادث عن ليس و أنّ المحدث له هو الله و الواحد سبحانه و هذا دليل على أنّ الكندي قد ناقض أرسطو في قضية خلق العالم فقد كان رأي الثاني هو قدم العالم من حيث حركته و من حيث مدة وجوده مع قوله بتناهي هذا العالم من حيث مساحته و امتداده الجسمي في المكان". و من هنا نجد المعارضة الواضحة في رأي أرسطو هذا مع رأي الكندي القائل بحدوث العالم من حيث مساحته و من حيث حركته و من حيث الزّمان و من حيث المكان و إذا رأينا الكندي يستخدم تعبير أرسطو المحرك الأول فإنّما هو يضع لهذا التعبير مفهوماً آخر غير الذي يضعه أرسطو - فهو - أي الكندي - حين يقول المحرك الأول يقوله مجازاً لأرسطو شكلاً في حين يقصد به المبدع الأول مضموناً ، و الفرق بين هذا المضمون و مضمون أرسطو فرق جوهري و جذري فإنّ

¹ :حري خالد أحمد حسنين علي ،الكندي و الفارابي "رؤية جديدة" ،مرجع سابق ،ص33.

² :محمود عبد الحليم ،التفكير الفلسفي في الإسلام ،دار المعارف ،مصر ،ط2 ،(د.س) ،ص 226 .

المحرك الأول الأرسطي لا يحرك العالم بوصفه العلة الفاعلة بل بوصفه العلة الغائية له بمعنى أنّ العالم يشنق إلى كمال الله المحرك الأول الذي هو أفضل سعيد و أجل¹.

و أجل مبتهج بهذا الشَّوق الدائم يتحرك العالم نحو الله تحركاً متصلاً دائماً رغبة في نيل السعادة و البهجة الشَّبيهتين بسعادة الله و بهجته فهذا هو معنى كون الله محركاً أول في المفهوم الأرسطي وبهذا يثبت أنّه لا يوجد جسم لا متناهٍ و بالتَّالي لا يوجد مقدار لا متناهٍ بالفعل ثم إنّ الزَّمان كمية إذن لا يمكن أن يوجد زمان لا متناهٍ بالفعل. إذن للزَّمان بداية و سيكون له نهاية و من ناحية أخرى فإنّ ما يوجد في متناهٍ يجب أن يكون متناهياً أيضاً مثال ذلك الحركة و الكمية و الزَّمان و المكان توجد في جسم فهي متناهية إذن لأنّ الجسم متناهٍ². لكن الكندي على عكس أرسطو و برقلس استخدم برهانه لإبطال اللامتناهي و الحركة الأزلية الأبدية و هاك برهانه: إذا كان قبل كل فترة من الزَّمان فترة سابقة و هكذا إلى غير نهاية فسيكون هناك زمان لا متناهٍ بين الأزلية و اليوم الذي نحن فيه لكن من المستحيل قطع اللامتناهي إذن لا يمكن أن يوجد بين الأزلية و يومنا الحاضر لا نهاية فسيكون ثم زمان لا متناهٍ و متناهٍ معاً و هذا خلف و إحالة، كذلك إذا نظرنا إلى المستقبل فإنّه سيكون بين يومنا الحاضر و بين الأبدية ما لا نهاية و إذن سيكون هناك لا متناهٍ متناهٍ و هذا خلف و تناقض و إذن الزَّمان ليس متناهياً و مدة العالم إذن ليست لا متناهية. يقول الكندي: "لا يمكن أن يكون زماناً لا نهاية له بالفعل في ماضيه و لا آتية".

فنقول: إنّ قبل كل فصل من الزَّمان فصلاً إلى أن ينتهي إلى فصل من الزَّمان لا يكون فصل قبله أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة لا يمكن غير ذلك، فإنّ أمكن ذلك فإنّ خلف كل فصل من الزَّمان فصلاً بلا نهاية فإذن لا ينتهي إلى زمان مفروض أبداً

¹: المرزوقي جمال، دراسات في علم الكلام الفلسفة الإسلامية، دار الأفق العربية، القاهرة، ط 1، 2001، ص 66.

²: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2 من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط 1، 1984، ص 301.

لأنّ من لا نهاية في القدم إلى هذا الزّمان المفروض فصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية ما يساوي المدة إلى هذا الزّمن المفروض، فإنّ كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً فإنّ من ذلك الزّمن المعلوم إلى ما لا نهاية من الزّمان معلوماً فيكون إذن لا متناهياً و هذا خلف لا يمكن، و أيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزّمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله و كذلك بلا نهاية و ما لا نهاية له لا تقطع مسافته و لا يؤتّى على آخرها فإنّه لا يقطع ما لا نهاية له من الزّمان حتى ينتهي إلى زمان محدود بته و الانتهاء إلى زمن محدود موجود به فليس الزّمان فصلاً من لا نهاية بل من نهاية اضطراراً و الزّمان كمية متصلة¹.

الفارابي و الزّمان الأزلي:

فاذا انتقلنا إلى نموذج آخر للاتجاه الفلسفي العربي في الزّمان و جدنا اتجاهاً آخرًا يمثله المعلم الثّاني أبو نصر الفارابي ذلك الاتجاه الذي يأخذه من أفلاطون و من أرسطو و من أفلوطين و إلى حد ما من المتكلمين، إنّ الفارابي هو الذي يقدم الزّمان على أنّه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفضاء و هكذا يكون الزّمان في نظره مركباً تركيباً لا نهائياً من الآنات الصغيرة التي يفصل بينهما نوع من الفراغ الزّمني². حيث قال ابن خلكان أنّ: "الفارابي أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق" فقد أوجد مذهباً فلسفياً كاملاً و قام في العالم الإسلامي بالدور الذي قام به أفلاطون في العالم الغربي، و هو الذي أخذ عنه ابن سينا و عده أستاذاً له كما أخذ عنه ابن رشد و غيره من فلاسفة الإسلام.

يبدأ الفارابي بحثه في الزّمان فيقول: أنّ الزّمان هو الذي يمكن أن يوجد فيه شيء ما قياسي كقياس النّقطة إلى الخط و هو الآن فيكون ذلك حداً مشتركاً بين زمانين: ماض و مستقبل... إنّ أجزاء الزّمان لا توجد معاً إذ لا يمكن أن يثبت أصلاً... هو الكم المتصل الذي

¹ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة "ج2"، مرجع سابق، ص 302.

² قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 62.

لا يضع لأجزائه الزّمان بدء و بدؤه هو الأول المحض و بدءُ الشّيء غير الشّيء، يُوضح و يُتابع الفارابي فكرته في أنّ العالم قديم بالزّمان حادث بالذّات و أنّ علة الحاجة إلى الله تعالى هي الإمكان لا الحدوث فيقول: "و للزّمان بدءٌ و بدؤه هو الأول المحض أي الله و بدء الشّيء غير الشّيء، و كل العالم إنّما هو مركب في الحقيقة من بسيطين و هما المادة و الصّورة فكونه كان دفعة بلا زمان و كذلك فساده بلا زمان و أجزاء العالم متكونة فاسدة في زمان و الله تعالى الذي هو الواحد الحق المبدع لكل لا كون له و لا فساد"¹. فليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي به تجوهره فذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متأخر عنه بالزّمان أصلاً إنّما يتأخر عنه سائر أنحاء التأخر. و ما يذكره في كتاب "السّماء و العالم" أنّ كل ليس له بدء زمني فيظنون عند ذلك أنّه يقول بقدم العالم و ليس الأمر كذلك، إذ قد تقدم فبين في ذلك الكتاب و غيره من الكتب الطبيعية و الإلهية أنّ الزّمان إنّما هو عدد حركة الفلك و عنه يحدث و ما يحدث عن الشّيء لا يشتمل ذلك الشّيء و معنى قوله: "إن العالم ليس له بدوٌ زمني" أنّه لم يتكون أولاً فأولاً بأجزائه كما يتكون البيت مثلاً أو الحيوان الذي يتكون أولاً فأولاً بأجزائه، فإنّ أجزاءه يتقدم بعضها بعضاً في الزّمان و الزّمان حادث عن حركة الفلك فمُحال أن يكون لحدوثه بدءٌ زمني، و يصح بذلك أنّه إنّما يكون عن إبداع الباري جل جلاله إياه دفعة بلا زمان و عن حركته حدث الزّمان². فإذا اتفق كل من أفلاطون و أرسطو على أنّ: "العالم مبدع من غير شيء" فإنّ الفارابي يوافقهما على ذلك بل و ينتقد أفكار أهل الملل في منطقتهم الذي لا يحسم الأمر حسماً جازماً: "فقولهم بوجود ماء عنه نشأ هذا العالم لا يدل على أنّ العالم نشأ عن لا شيء" و هذه القضية أيضاً تُخالف الفكرة العامة عن الفلاسفة من أنّهم يقولون بأزلية العالم" و هذا التّأويل الخاص الذي وضعه الفارابي لفكرة الزّمان و يقول فيه إنّهُ نتيجة لحركة الفلك نجده

¹: المرزوقي جمال، دراسات في علم الكلام الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 82.

²: أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيين الحكيمين، قدم له: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، (د.س)، ص 101.

في صورة أخرى عندما سئل الفارابي عن كون العالم وفساده وهل هو شبيه يكون سائر الأجسام وفسادها فيجيب بأنَّ الكون و الفساد أو التَّركيب و التَّحليل لا يجوز إلاَّ في الزَّمان و الزَّمان بدء ،و بدوؤه هو الأول المحض ،فبدء الشَّيء غير الشَّيء فالعالم بكلَّيته وجد دفعة واحدة بلا زمان و لكن أجزاء العالم كونها و فسادها في زمان¹ .

و على هذا يكون الخلق في رأي المعلم الثَّاني هو الإخراج من الإمكان إلى الفعل و يكون الوجود بالفعل مصاحباً للزَّمان ،أما الوجود بالقوة فهو في علم الله الَّذي لا زمان و لا مكان لأنَّ الله أبدي لا أول له و لا آخر و إنما يقترن الزَّمان بالموجودات و المتحركات و لهذا كان مذهب الفارابي جامعاً بين مذهب أرسطو عن الحركة و مذهب أفلوطين عن الصُّدور و مذهب أفلاطون عن المثل الأبدية و مذهب الرواقيين في النَّفس العاقلة و انبثاتها في الأجسام ،فهذا الأزل وجدت الأشياء في علم الله و هذا هو علة وجودها و الله جل و علا يعقل "فالعقل الأول" صادر عنه فائض من وجوده و هذا العقل الأول هو الَّذي يحرك الفلك الأكبر و تأتي بعده عقول الأفلاك المتوالية إلى العقل العاشر الَّذي يعقد الصِّلة بين الموجودات العلوية و الموجودات السُّفلية² .

فالعقل عند الإنسان إما هيولاني هو عقل الغريزة و الإحساس و يكاد الإنسان و الحيوان فيه يتساويان و إما العقل بالملكة و هو عقل المعلومات التِّي تحصل من التجارب الحسية و المعارف المتلبسة بالماديات ،و العقل بالفعل هو عقل الكليات المجردة و هو نفحة من العقل الفعال عقل الله و فيض متسلسل من الموجود الأول أو من الله ،و يترقى الإنسان إلى هذا العقل بالاستعداد له و المثابرة على الارتقاء في درجات المعرفة من الطبيعيات إلى الرياضيات إلى الإلهيات ،فالزَّمان عند الفارابي أزلي أزلية الله أما أن ابتداءه هو الله و الله

¹ :زايد سعيد ،نوايغ الفكر العربي "الفارابي" ،دار المعارف ،القاهرة ،ط4 ،(د.س) ،ص43.

² :العقاد عباس محمود ،إين سيناء ،مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ،مصر ،(د.ط) ،2012 ،ص38 .

لا بداية له و هكذا يمكن القول أنّ الفارابي يُؤكد على القول بأنّ العالم محدثاً و أنّ علة الإحداث هي الإمكان لا الحدوث و أنّ العالم محدث لا في زمان أي أنّه محدث بالذات قديم بالزّمان و أنّ الله تعالى فاعل على سبيل القصد بإرادة قديمة و ليس كفاعل مطبوع و أنّه اختار إحداث العالم أزلاً و لا يليق به عزوجل أن يتأخر عنه فعله و إنّ كنا لا نستطيع أن نفهم قول الفارابي أنّ العالم قديم بالزّمان حادث بالذات و نتساءل من جانبنا ما معنى أن يكون الله سابقاً بالذات الذي نعرفه هو إمّا أن يكون العالم قديماً و إمّا أن يكون محدثاً و نصوص الفارابي هنا صريحة الدلالة على أنّ العالم قديم¹.

يقول الفارابي في أول سطر من كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة": "الموجود الأول: هو

السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها "، وعنه سبحانه و تعالى وجد العالم و لكن "وجود الأشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصدنا و لا يكون له قصد الأشياء و لا صدور الأشياء عنه على سبيل الطبع من دون أن يكون له معرفة و رضا بصدورها و حصولها و إنّما ظهرت الأشياء عنه لكونه عالماً بذاته و أنّه مبدأ لنظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه².

ففي الحديث عن الممكن و وجوده..في الحديث عن العالم و الخالق له يقول: الماهية المعلولة لا يمتنع وجودها في ذاتها، و إلا لم توجد و لا يجب وجودها بذاتها و إلا لم تكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة و تجب بشرط مبدئها و تمتنع بشرط لا مبدئها فهي بحد ذاتها هالكة و من الجهة المنسوبة إلى مبدئها واجبة ضرورة و كل شيء هالك إلا وجهه . فيختم الفارابي في هذا "النص" حديثه عن الممكن في ذاته و أنّ وجوده إنّ وُجد و بقاءه أنّ بقي بسبب واجب الوجود بذاته غير قائم ..يُحتمّ هذا بتعبير القرآن عن المخلوقات و هي

¹: المرزوقي جمال، دراسات في علم الكلام الفلسفية الإسلامية، مرجع سابق، ص 83.

²: محمود عبد الحليم، التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 257.

موجودات هذا العالم بقوله: "كل شيء هالك إلا وجهه" أي كل شيء هو فان و غير قائم من حيث ذاته¹.

فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال و لا علّة لوجوده و لا يجوز كون وجوده بغيره. و هو السبب الأول لوجود الأشياء و يلزم أن يكون وجوده أول وجود و أن ينزه عن جميع أنحاء النقص، فوجوده إذن تام و يلزم أن يكون وجوده أتمّ الوجود و مُنَزَّهًا عن العلل مثل المادة و الصّورة و الفعل و الغاية، يصور لنا الفارابي فلسفياً و عقلاً كيفيّة صدور الموجودات عن الموجود الأول في عالم الإبداع بعد أن يجعل الموجود الأول السبب الأول لوجود سائر الموجودات لأنّه بريء من جميع أنحاء النقص باعتبار وجوده أفضل الوجود و أقدم الوجود لذلك لا يمكن أن يشوب وجوده و جوهره عدم أصلاً لهذا كانت كافة الموجودات التي أوجدها أقل منه كمالاً و لما كانت هذه الموجودات مكونة من عناصر متنوعة وجب أن تكون متفاوتة بالدرجة و الكمال².

يُضاف إلى ما تقدم أنّ كل موجود يصل إلى كماله يلد و إذن فالموجود الكامل دائماً يلد موضوعاً سرمدياً يلد موجوداً أدنى منه و لكنّه الأعظم بعده، هذا الأعظم بعده هو العقل الكلي الذي هو كلمة الواحد و فعله و صورته و لكن الواحد ليس عقلاً فكيف يلد العقل؟ ذلك بأنّه يرى باتجاهه إلى ذاته و هذه الرؤية هي العقل الكلي، هذا العقل الكلي يحوي في ذاته جميع الموجودات الخالدة في سكون سرمدي و لكن وحدة هذا العقل ليست وحدة الواحد الأول: لأنّ هذا العقل يعقل و من تعقله تفيض النّفس الكلية التي هي صورته فهي تنتظر صوبه كما ينظر العقل الكلي صوب الواحد: كل موجود مولود يشترك إلى الموجود الذي ولده و يحبه فالنّفس الكلية متحدة بالعقل الكلي و حين تنتظر إليه يفيض منها موجودات أدنى

¹: إبراهيم مذكور، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950 م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص 35.

²: مصطفى غالب، الفارابي، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار و مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1998، ص 38.

منها الكواكب الإلهية في السّماء و وضعت فيها النّظام و نفوس البشر و الأجسام و الحيوانات و المادة آخر مراتب الوجود¹ .

و هو الموجود الذّي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أوله كان وجوده فإنّه ليس بمادة و لا قوامه في مادة و لا في موضوع أصلاً بل وجوده خلو من كل مادة و من كل موضوع و لا أيضاً له صورة لأنّ الصّورة لا يمكن أن تكون إلّا في مادة و لو كانت له صورة لكانت ذاته مؤتلفة من مادة و صورة و لو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللّذين منهما اتّلف و لكان لوجوده سبب فإنّ كل واحد من أجزائه سبب لوجود جملة و قد وضعنا أنّه سبب أول و لا أيضاً لوجوده غرض و غاية حتى يكون إنّما وجوده ليتم تلك الغاية و ذلك الغرض و إلّا لكان يكون ذلك سبباً ما لوجوده فلا يكون سبباً أولاً و لا أيضاً استفاد وجوده من شيء آخر أقدم منه و هو من أن يكون استفاد ذلك ممّا هو دونه أبعد² .

و الفارابي بهذا يوفق بين رأي أرسطو في واجب الوجود و ممكن الوجود من جهة و بين الخالق و العوالم الأخرى المخلوقة له من جهة أخرى و كأنّه يقول: أنّ ما تشير إليه هذه الآية من وجود العالم بسبب خلق الله إياه و وجود الله الخالق بذاته لا يختلف عن وجود الممكن في نظر أرسطو بسبب واجب الوجود و وجود واجب الوجود بذاته أحد الأمرين معلول للآخر في وجوده و كما تؤيد الفلسفة رأي الإسلام في الصّلة بين واجب الوجود بذاته و ممكن الوجود بذاته³ .

و يرى الفارابي أنّ الموجودات تصدر عن الأول من جهة الفيض وجوده لأنّ الوجود يفيض فيضاً ضرورياً إلّا أنّه ليس لغاية لأنّ الخالق لم يوجد لأجل غيره بل إنّ هذا الإيجاد وجود

¹ :أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، مرجع سابق، ص 44 .

² :أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له: الأبير نصري نادر، دار المشرق، لبنان، ط 2، 1986، ص 38 .

³ :إبراهيم مذكور، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950 م، مرجع سابق، ص 36 .

منه فالوجود يصدر عنه كما يصدر النّور عن الشّمس و الحرارة عن النور بموجب ترتيب معين و ترابط وثيق محكم و متى وجد للأول الوجود الذي له لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات¹.

الاتجاه السّينوي - ابن سينا - في موضوع الزّمان :

أما الزّمان عند الشّيخ الرئيس ابن سينا فهو يمثل نوعاً آخرأ في الفكر الإسلامي ويختلف عن مدرسة الكندي وإلى حد ما عن مدرسة الفارابي أيضاً ويكاد يعتبر أكثر من المدرسة الأرسطية والمدرسة الرّشدية علي مابين ابن سينا وابن رشد من خلاف في بعض التّفصيلات سيأتي الحديث عنها في مكانها ،فما هو الاتجاه السّينوي في موضوع الزّمان؟². يُحدد و يقول ابن سينا أن فكرته عن الزّمان قائلاً: و أما الزّمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه و هو به يكون القبل الذي لا يكون معه البعد فهذه القبليّة له لذاته و لغيره به كذلك البعدية و هذه القبليات و البعديات متصلة إلى غير نهاية و الذي لذاته هو قبل كل شيء هو يعنيه يصير بعد شيء ،و ليس أنه قبل هوانه حركة بل معنى آخر وكذلك ليس هو سكون ولا شيء من الأحوال التي تعرض فإنّها في نفسها لها معان غير المعاني التي هو بها قبل و بها بعد و كذلك "مع" فإنّ للـ "مع" مفهوماً غير مفهوم كون الشيء حركة³. و نحن نعلم أنّ أرسطو قد حد الزّمان بأنّه: "مقدار الحركة بحسب المتقدم و المتأخر"كأنّه لا يتابع عرض أرسطو لمشكلة الزّمان في المقالة الرابعة من "الطبيعة" ولا يُشير ما أثار أرسطو في إشكاليات عميقة بل تعلق خصوصاً بمسألة العلاقة بين الزّمان والمسافة وهي مسألة ليست بذي بال في مشكلة الزّمان و لا يريد ابن سينا في النّجاة شيئاً يُؤكد على ما ورد مركزاً في عيون الحكمة على أنّه يُؤكد الارتباط التّام بين الزّمان و بين الحركة فيؤكد أنّه لا يتصور الزّمان إلاّ مع

¹: مصطفى غالب، الفارابي "في سيل موسوعة فلسفية"، مرجع سابق، ص 62.

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي وليد بن رشد، مصدر سابق، ص 62.

³: ابن سينا، عيون الحكمة، حققه: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2، 1980، ص 26.

الحركة و حتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان مثلما قيل في قصة أصحاب الكهف و هذه القبليات و البعديات و المعيات تتوالي على الاتصال ويُسجل أن تكون دفعات لا تنقسم و إلاّ كانت توازي حركات في مسافات لا تنقسم وهذا محال، فإنّ يجب أن يكون اتصالها اتصال المقادير و محال أن تكون أمور ليس وجودها معاً تحدث و لا تغيّر البتة فإنّه لن و لم يكن أمراً زال و لم يكن أمر حدث لم يكن قبل و لا بعد بهذه الصّفة فإنّ هذا الشّيء المتصل متعلق بالحركة والتغير، و كل حركة علي مسافة علي سرعة محدودة فإنّه إذا تعيّن لها أو تعيّن بها مبدأ أو طرف لا يمكن أن يكون الإبطاء منها يبتدئ معها و يقطع النّهاية معها بل بعدها¹.

فإنّ هاهنا تعلق أيضا بالـ "مع" و الـ "بعد" و إمكان قطع سرعة محدودة مسافة محدودة فيما بين أخذه في الابتداء و تركه في الانتهاء و في أقل من ذلك إمكان قطع أقل من تلك المسافة و هذا "ليس" مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السّريع والبطيء، و غير مقدار المتحرك الذي يقول أن السّريع يقطع فيه هذه المسافة وفي أقل منه أقل من هذه المسافة وهذا الإمكان مقدار غير ثابت بل متجدد كما أنّ الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت و لو كان ثابتاً لكان موجود السّريع والبطيء بلا اختلاف. فهو إذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات و البعديات على نحو ما قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزّمان: "فهو مقدار الحركة في المتقدم و المتأخر اللّذين لا يثبت أحدهما على الآخر لا مقدار المسافة و لا مقدار المتحرك"².

و يُقرر أنّ: "الزّمان ليس محدثاً حدثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزّمان والمدة بل بالذّات و لو كان له مبدأ زمني لكان حدوثه يعدمها لم يكن أي بعد زمان متقدم

¹: ابن سينا، عيون الحكمة، مرجع سابق، ص 27.

²: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، لبنان، (د.ط)، ص 47.

وكان بعد القبل غير موجود معه فكان بعد قبل وقبل بعد وكان له "قبل" غير ذات الموجود عند وجوده، و كل ما كان كذلك فليس هو أول "قبل" و كل ما ليس أول "قبل" فليس مبدأ للزّمان كله فالزّمان مبدع أي يتقدمه باريه فقط¹. إضافة إلى ذلك يُبين أنّ الزّمان "مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر لا من جهة المسافة و الحركة متصلة فالزّمان متصل لأنّه يُطابق المتصل وكل ما يطابق المتصل فهو متصل" و إذن فالزّمان يتهيأ أن ينقسم بالتّوهم لأنّ كل متصل يمكن أن ينقسم بالتّوهم لا بالفعل فإذا قسم ثبتت له في الوهم نهايات تسمى الأناث، و الآن هو فصل الزّمان وطرف أجزائه المفروضة فيه. نفصل به كل جزء في حدّه ويتصل بغيره، والزّمان إذا إثبات لـ "قبله" مع "بعده" فهو متعلق بالتّغير و لا بكل تغير بل بالتّغير الذي من شأنه أن يتصل والتّغيرات التي في الكم بين نهايتي مكانين بينهما غاية البعد وكل ما يقصده طرفاً ليسكن فيه إنّ كان بالطبع يهرب عمّا فيه إلى ما إليه، فالطرف المتوجه إليه بالطبع مكون فيه بالطبع والذي بالقسر بعد الذي بالطبع و لأنّ كل حركة مبتدئة في العالم فهي "بعد" ما لم يكن فيها فلها "قبل" و "القبل" زمان، فالزّمان أقدم من الحركة المبتدئة فهو إذن أقدم من التي في الكيف و الكم و الأين المستقيم².

جاء في كتاب النّجاة لابن سينا: "يُقال قديم للشّيء إما بحسب الذات وإما بحسب الزّمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة و القديم بحسب الزّمان هو الذي لا أول لزمانه"، فالقديم بالذات هو الذي ليس له علة وجود خارجة عنه بل هو موجود منذ الأزل و علة وجوده من نفسه أما القديم بالزمان فهو الموجود منذ الأزل أي الذي ليس لوجوده ابتداءً فكان أوله وأول الزّمان واحد. و المحدث بالزّمان هو الذي وجد في وقت ما بمعني أنّ وجود الزّمان قد سبقه وكذلك وجود المادة التي يتكون منها إمّا المحدث بالذات

¹ بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

² ابن سينا، عيون الحكمة، مرجع سابق، ص 28.

فهو الذي وجد بقوة غيره أي بعقلته أوجدته ولكن حدوثه هذا ليس في وقت من الزّمن دون آخر "بل هو محدث في جميع الزّمان والدّهر"¹.

ولما كان الزّمان لا ثبات له "قبله" مع "بعده" فإنّه متعلق بالتّغير لا بكلّ تغيّر كان بل بالتّغير الذي من شأنه أن يتصل، والتّغير الذي يتعلّق به الزّمان هو الذي يكون في الوضع المستدير الذي يصح له أن يتصل، و أما السّكون فالزّمان لا يتعلّق به و لا يقدره إلّا بالعرض والحركات الأخرى يقدرها الزّمان لا بأنّه مقدارها الأول بل بأنّه معها كالمقدار الذي في الدّراع يقدر خشبة الدّراع بذاته وسائر الأشياء بتوسطه ولهذا يجدر أن يكون في زمان واحد مقدار الحركات فوق واحدة، وكما أنّ الشّيء في العدد: إما مبدؤه كالوحدة و إما قسمته كالزوج والفرد و إما معدودة كذلك الشّيء في الزّمان منه ما هو مبدؤه كالآن ومنه ما هو جزؤه كالماضي والمستقبل ومنه ما هو معدودة ومقدرة وهو الحركة"².

ويشير ابن سينا في كتابه "عيون الحكمة" أنّ الجسم الطبيعي في الزّمان لا لذاته بل لأنّه في الحركة، والحركة في الزّمان ذواتي الأشياء الثّابتة وذوات الأشياء الثّابتة وذوات الأشياء الغير ثابتة من جهة، والثّابتة من جهة إذا أخذت من جهة ثباتها لم تكن في الزّمان بل مع الزّمان ونسبة ما ليس في الزّمان إلى ما ليس في الزّمان من جهة ما ليس في الزّمان الأولى به أن يسمى السّرمد، والدّهر هو المحيط بالزّمان وهو "نسبة ما مع الزّمان وليس في الزّمان إلى الزّمان من جهة ما مع الزّمان"، ونسبة ما ليس في الزّمان إلى ما ليس في الزّمان من جهة ما ليس في الزّمان: الأولى به أن يسمى السّرمد. والدهر في ذاته من السّرمد وبالقياس إلى الزّمان دهر الحركة عليه حصول الزّمان، فالزّمان إذن متصل ولا ينقسم إلّا بالتّوهم إما إلى آتات هي الماضي والمستقبل والحاضر أو إلى ساعات و أيام وشهور وسنين

¹ فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، تترادكسيم _ جنيف، ط1، 1986، ص105.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

أما بالنّسبة للعالم عند ابن سينا- كما عند أرسطو- أنّ المادية الأولية و الصّورة و العدم هي الأصول الثلاثة التي تصدر عنها كل الأجسام الطبيعية والعالم مخلوق لم يحدث في زمان يقول ما فحواه أنّ: هذه الكائنات إما أن تكون "ممكنة الوجود جميعاً" وإما أن تكون جميعها واجبة الوجود، ومحال أن تكون ممكنة الوجود جميعاً لأنّ الممكن يحتاج إلى علة تخرجه من حيز الإمكان إلى حيز الفعل¹.

ويرى ابن سينا ضرورة وجود العالم مع الله منذ الأزل لأنّه إذا فرض القديم (الله) و لم يصدر عنه العالم "الممكن الوجود" إلا بتراخ من الزّمن كما يقول المتكلمون فذلك يعني أنّه لم يكن للوجود مرجّح على العدم ثم حدث هذا المرجّح فأخرج العالم من الإمكان إلى الوجود من أحدثه؟ ولم تأخر حدوثه؟ أعن نقص في إدراك المحدث؟ أم لتجدد غرض؟ أم لإيجاد آلة؟ أم عن قدرة؟ أم عن إرادة لم تكن موجودة ثم وجدت؟ وكل هذا يدل على نقص في ذات البارئ تعالي و حاشاه من ذلك فينتج أنّه منذ الأزل كان الله وكان معه العالم².

و محال أن تكون الكائنات واجبة الوجود جميعاً لأنّها بين متحركة تحتاج إلى محرك وبين مركبة تحتاج إلى علة لتركيبها ولا بد أن تسبقها أجزاءها فهي بعض ممكن الوجود وبعض واجب الوجود و واجب الوجود هو الذي لا تتصور عدمه لأنّ عدمه يوقنا في المحال ومن المحال أن يكون واجب الوجود مسبقاً لأنّ الذي يسبقه يكون إذن أولى بالوجوب و من المحال أن يكون مركباً لأنّ أجزاء المركب تسبقه وتحتاج إلى فاعل للتركيب و الإيجاد فهو أول و هو جوهر بسيط منزّه عن التّركيب³.

¹: العقاد، ابن سينا، مرجع سابق، ص 46.

²: فرحات يوسف، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، مرجع سابق، ص 105.

³: العقاد، المرجع الأسبق، ص 47.

المبحث الخامس: مفهوم الزّمان في الفكر الأوروبي "الثّقافة المعاصرة"

الوعي الزّماني البرغسوني "الزّمان الحي"

إذا كان حادث المدفأة هو الذي ابتدأت به فلسفة ديكارت في ألمانيا سنة 1619م فذلك ارتبطت بداية فلسفة برغسون بحدس عقلي هام و هو تفكيره في حجج زينون الإيلي بعد محاضرة له عن موقف هذا الفيلسوف اليوناني في مدرسة كليرمون فيران الثانوية كانت حجج زينون في استحالة الحركة حافزا له إلى التأمّل العميق في مشكلة الحركة و الزّمان و سنرى الأساس الذي أقام عليه برغسون فلسفته و هو فكرة الدّيمومة¹.

فإذا قال ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود" *Je pense, donc je suis* فإنّ برغسون يقول: "أنا أدوم إذن فأنا موجود" *Je dure, donc je suis*

يقول برغسون أنّنا بطبيعتنا نميل إلى النّزعة المادية لأنّنا نميل إلى التّفكير في صيغة المكان و لكن الزّمان أمر جوهري كالمكان و لا شك أنّ الزّمان هو جوهر الحياة و قد يكون جوهر الحياة كلها و ما ينبغي علينا فهمه هو أنّ الزّمان تراكم و نمو و دوام ،و الدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلاً إلى أن يتضخم و يكون المستقبل و هذا يعني أنّ الماضي يمتد للحاضر و يبقى هناك حقيقةً و عملاً و البقاء يعني أنّ الماضي يبقى و لا يضيع منه شيئاً².

فإنّ برغسون هو الذي يمضي إلى أبعد ممّا ذهب إليه الجميع لأنّ هدفه هو فكرة الزّمان الكمي ذاتها التي لا يتطابق معها في نظره أي معطى مجرد شيء مصطنع "فالزّمان متصوراً في شكل وسط لا نهائي و متجانس ليس إلّا شبح المكان مستحوذاً على الوعي

¹ أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة"، ج4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1996، ص365.

² بول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي "حياة و آراء أعظم رجال الفلسفة في العالم"، تر: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، ط 6، 1988، ص558.

المفكر" و في الحقيقة مثل هذا الزّمان لا يعارض المكان الذي هو الآخر لا نهائي و متجانس، إنَّ ما يعارض المكان فعلاً هو الدّيمومة: شكل يتخذة تعاقب حالات وعينا حين يستسلم أناً للحياة حينما يمتنع عن إقامة فاصل بين الحالة الرّاهنة و الحالات السّابقة... كما يحدث حينما نتذكر منصهرين إنَّ صح القول جميعاً نغمات لحن ما¹، و حين يعارض برغسون فكرة "الشّدّة" في حياة الشّعور فإنّه يستبدلها بحدس آخر هو حدس "التّوتر" و هو لا يقل أساسية عن حدس المدة عنده إنَّ كلّ شيء لا يخرج عن كونه تذبذب فالمادة ذبذبة منتشرة و مخففة إذ جاز هذا التّعبير، أما الروح فذبذبة مركزة و لم يعد التمييز بين الروح و المادة يتم على أساس فكرة الزّمان فثمة تزايد و نقصان في التّوتر، و إنَّ كان ما يُسميه برغسون أحياناً بالدّهر أو الزّمان الحقيقي إلّا أننا يجب ألا نتصور الدّهر في مذهب برغسون تصوراً عقلياً بحثاً فنفهم منه مجرد لحظات آنية متتابعة فإنّه يعني بالدّهر "مجرى متدفقاً يتصل ماضيه بمستقبله و يزداد ارتفاعاً كلما جدّ في السّير". و بما أنّ الزّمان عبارة عن تراكم الصّور التي مرت على الوجود فيستحيل أن يكون المستقبل مشابهاً للماضي لأنّ في خطوة زيادة تضاف إلى ذلك التراكم و في كل دقيقة ينشأ شيء جديد غير منتظر، و التغيّر أكثر تطرفاً مما نعتقد و الذاكرة عندنا هي وعاء البقاء و خادمة الزّمان التي تحفظ لنا الكثير من صور الماضي المتراكمة لكي تكون لنا عوناً في حياتنا و كلما اتسع مدى الحياة اتسع معها نطاق الاختيار².

و يتوسع برغسون في حدسه الأساسي عن الزّمان بوصفه جوهر الشّعور فلا يطبقه على الميتافيزيقا و علم النّفس فحسب بل يطبقه على الحياة بوجه عام فيتحدث عن "تطور خالق" و يقول إنَّ الزّمان و الحياة شيء واحد: "أينما حي شيء فثم سجل مفتوح في مكان ما يسجل عليه الزّمان" و يقول في موضع آخر من كتابه "التّطور الخالق": "اتصال التّغير و

¹: بوميان كريستوف، نظام الزّمان، مرجع سابق، ص 415.

²: ديورانت ول وايريل، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، مرجع سابق، ص 558.

حفظ الماضي في الحاضر و المدة الحقّة يبدو أنّ الكائن الحي يشارك الشعور في هذه الصّفات¹.

ففي الوعي الدّاتي نخير التّعير في الزّمان من الداخل فنحن هنا لا نعني سلسلة متعاقبة من الحالات المتميزة و لكنّنا نعي حاضراً باعتباره صادراً عن ماضيها و باعتباره صائراً إلى مستقبل لا ندركه في وضوح، و الزّمان الدّاتي ندركه في هذه الخبرة الدّاخلية ليس هو الزّمن الخارجي كما تدل عليه آلة ضبط الوقت ذلك "الزّمن المتحيز في مكان" الدّاتي يُقاس بملاحظة المواضيع المتعاقبة التي يمر بها عقرباً الساعة بل هو خبرة فعلية بالتّعير تتداخل فيها مراحل القبل و البعد و يُسمى برغسون هذا النوع من الزّمان بالديمومة *La Durée*².

فإذا اتبعنا ما يشير إليه برغسون أي تطهير نفوسنا من كل أصنام البعد المكاني التي تحجز نظرتنا و تبعدها عن ذواتنا فإنّنا نكون إذن على عتبة التّجربة الدّاخلية التي تتكشف لنا خلالها حالاتنا الشعورية أي ديمومتنا الذاتية، و سندرك حينئذ أنّ هذه الحالات الشعورية تتربط و تندفق حسب صيرورة غير منقطعة لا علاقة لها أصلاً مع العدد أو الكم. أو ما يُسميه بالزّمن الحقيقي الدّاتي مجاله الشعور و الدّاتي يتميز هو الآخر بالارتباط و التّدخل المستمرين، فالديمومة إذن اتصال فلا توجد حالة نفسية حاضرة تتفصل و تتميز عن الحالات الأخرى فالكل في اتصال لا انقطاع فيه، فالديمومة كيف صرف غير قابلة للتّكميم و القياس، فماذا تمثّل الديمومة بداخلنا؟ هي كثرة كيفية ليس لها أي شبه بالعدد³.

و هكذا فإنّ المدة الحقيقية ليست هي الزّمان الدّاتي يدمغه المكان و المجتمع بطابعهما ذلك الزّمان الدّاتي نقرؤه في المكان حين ننظر إلى ساعات أيدينا و ساعات الحائط، بل هو

¹: كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص 133 .

²: كامل فؤاد و آخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مرجع سابق، ص 114 .

³: Henri Bergson, *Essai Sur les données immédiates de la conscience*, P.U.F, 144^e édition, 1970, p170 .

بالأحرى زمان الصَّبْر و نفاذ الصَّبْر ،زمان النَّدْم و الأمل ،زمان جميع المشاعر النَّي تتعاقب في أعماقنا دون أن نستطيع أن نقول أحياناً متى ينتهي أحدها و يبدأ الآخر فهو ذلك اللَّاتجانس الكيفي **Hétérogénéité qualitative** الذي لا علاقة له بالعدد¹ .

فالزَّمن الحقيقي لا يقبل التَّنبؤ لأنَّ وحداته غير متجانسة و لأنَّ حالاته متداخلة و مترابطة و متباطئة أي كل حالة من حالاتنا تنفذ في باطن الأخرى و بالتَّالي فكل لحظة حاضرة ليست تكراراً مثلما يتصورها الفيزيائي بل هي إبداعٌ و تجديدٌ فيقول برغسون: "الزَّمن إبداعٌ و إلا فهو ليس شيئاً على الإطلاق"² . فكل ما شعرنا به و ما فكرنا فيه و ما أردناه منذ نعومة أظفارنا لا يزال عالقاً بنفوسنا متجهاً نحو حاضراً الذي يوشك أن يتصل به ، و إلاَّ فما نحن في الحقيقة و ما أخلاقنا إن لم تكن أو تكن ذلك الذي تجمع من تاريخ حياتنا النَّي حينها منذ ولادتنا : لا بل قبل ولادتنا ،فإنَّنا نحمل معنا طبائع أسلافنا ؟نعم ليس من شك في أنَّ الذي يُعيننا على التفكير إنَّما هو جزء صغير من ماضينا ، و لكن الذي يُعيننا على الرغبة أو على الإرادة أو على العمل هو ماضينا بأسره³ .

و بالتَّالي فإنَّنا لا نتخلص فقط من الفيزياء النَّفسية **Psychophysique** النَّي تحاول قياس حالات الوعي إذ أنَّ الشَّدة هي نفسها مقياس و المقياس لا يمكن تطبيقه هنا إلاَّ بصعوبة و إنَّما نتخلص أيضاً من الحتمية **déterminisme** إذ أنَّه لما كان الأنا في كل لحظة وحدة و اندماجاً في جوهره فإنَّ الحتمية تميز و تحصي دوافع تعتقد أنَّها قادرة على عزلها من تيار الأنا ، و على حين أن كل لحظة تتحد باللَّحظة السَّابقة كلا إنَّها هي و السَّابقة شيءٌ واحدٌ

¹ :جان فال ،الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ،تر:فؤاد كامل ،دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة ،(د.ط) ،(د.س)،ص 127 .

² :Henri Bergson ,**L'évolution créatrice** ,P .U .F ,86 e édition ,1959 ,p341.

³ :أ.وولف ،فلسفة المحدثين و المعاصرين ،تر: أبو العلاء عفيفي ،مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ،القاهرة ،ط2 ،ص 98 .

و هما مع الأنا بأكمله الذي لا ينقسم إلى لحظات منفصلة و لا ينقسم إلى دوافع منفصلة بل يجري كما يجري النّهر و ينضج كما تنضج الثّمرة و يسري كما يسري اللّحن¹ .

و يستعمل برغسون لفظ النّظام للتعبير عن ترابط الحالات الشعورية هذا التّظيم يتخطى الأضداد أو المتقابلات كالذّات و الغير و الواحد و الكل و هو يقضي على تلك المتناقضات التي يتلاعب بها العقل فتؤدي به إلى اليأس في بعض الحالات ،فكأنّ هذه الصّيرورة الداخلية تصهر الأضداد و المتناقضات في وحدة شاملة و لكي يوضح برغسون ماهية هذه الصّيرورة يُميز بين نوعين من الزّمان :زمان آني متجانس و زمان حقيقي حيّ و هو ديمومة واقعية² .يمكننا إذن أن نحصل على تصوريين مختلفين للديمومة النّصور الأول خالص من كل اختلاط و النّصور الثّاني تتسرب إليه خلسة فكرة "المكان" فإذا كنّا قد ألفنا أن نرصد حالاتنا الشعورية و ندركها متقاربة لا متداخلة بحيث يتخذ التّعاقب شكل خط مستمر أو شكل سلسلة تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل و نعبر هكذا عن الديمومة بالامتداد³ .

يقول برغسون : "إنّ الحياة تلوح كتيار يمضي من جرثومة إلى أخرى عن طريق كائن عضوي متطورو يمكن أن نقول عن الحياة كما نقول عن الشعور إنّها في كل لحظة تخلق شيئاً ،و متى ما خرجنا من الإطارات التي منها تحصر الميكانيكية و الغائية فكرنا فإنّ الواقع يظهر لنا كانبثاق مستمر لأشياء جديدة كل واحد منها لم يكده ينبثق ليكون الحاضر حتى يتراجع إلى الماضي و في هذه اللّحظة بالذات يسقط تحت نظر العقل الذي عيونه متجهة صوب الوراثة"⁴ .فالديمومة إذن ذاكرة داخلية ،ذاكرة تصل القبل بالبعد و تمنعها أن تصير لحظات تظهر و تختفي داخل حاضر يتجدد باستمرار فنحن ندرك العالم المادي و هذا

¹ جان فال ،الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر ،مرجع سابق ،ص 127 .

² أبو ريان محمد علي ،تاريخ الفكر الفلسفي " الفلسفة الحديثة "ج4" ،مرجع سابق ،ص133 .

³ الشاروني حبيب ،بين برغسون و سارتر "أزمة الحرية" ،دار المعارف ،القاهرة ،(د.ط) ،1963 ،ص25 .

⁴ أبو ريان محمد علي ،المرجع الأسبق ،ص383 .

لإدراك يبدو لنا أنّه داخلنا و خارجنا فهو من جهة حالة شعورية و من جهة أخرى هو بمثابة غشاء سطحي للمادة أين يلتقي الحاس و المحسوس فكل لحظة من حياتنا الداخلية تتعلق بلحظة جسمنا و المادة التي تحيط به و تزامنه هذه المادة تبدو مشاركة لديمومتنا الواعية¹ .

و فكرة السّورة الحيوية **Elan Vital** عند برغسون ما هي إلّا نقل للحدس الخاص بالمدة الخلاقة إلى ميدان علم الحياة و الواقع أنّ الحياة منذ نشأتها هي استمرار لسورة واحدة توزعت بين خطوط مختلفة للتّطور ،فقد نما شيء و تطور بسلسلة من الإضافات التي كانت ألواناً من الخلق و هذا الثّمون نفسه هو الذي أدى إلى انفصال الميول التي لم تكن تقدر على الثّمون بعد نقطة معلومة دون أنّ تصير غير متوافقة فيما بينها² .

و ليس هذا التّفسير المتطور فلسفة غائية بالمعنى الكلاسيكي تلك الغائية التي يسميها برغسون "ميكانيكية مقلوبة" لأنّ التّطور فيها رهن بتحقيق غايات قدرت من قبل كلا و ليس فلسفة حيوية كما يفهم من الفلسفة الحيوية عادةً لأنّ برغسون لا يستعين بمبدأ حيوي يفرضه على المقومات الفيزيقية الكيميائية للكائنات العضوية بل الأقرب إلى الصّواب إنّهُ يرى أنّ الطبيعة بأسرها نتاج لقوة تندفع متجلية في صور من التّركيب المتعضن جديدة و غير متوقعة هذه الصّور تختزن الطاقة و تستغلها محتفظة بقوة نموها و بجدة تكيفها إلى حد معين ،ثم تنتكس إلى وحدة الرتبة التّكرارية ،ثم يخمد ماضيها من طاقة في آخر الأمر³ .

هل يمكن تصور الزّمان على نحو مطابق بواسطة المكان ؟

و عن هذا السّؤال يجيب برغسون قائلاً: "نعم إذا كان الأمر أمر الزّمان الذي مضى و جرى كلا إذا كنت تتحدث عن الزّمان الذي يمضي و يجري و الفعل الحر يحدث في الزّمان

¹: Henri Bergson ,Durée et Simultanéité ,Apropos de la théorie d'Einstein 1922 ,P .U .F,1968,7^eédition ,p 42.

²: كامل فؤاد ،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ،مرجع سابق ،ص134 .

³: كامل فؤاد و آخرون ،الموسوعة المختصرة ،مرجع سابق ،ص115-116 .

الَّذِي يجري لا في الزَّمان الَّذِي جرى و مضى ،فالحرية إذن واقعة و من بين الوقائع التّي نشاهدها لا يوجد ما هو أوضح منها¹ .فلا ينبغي وضع الزَّمان و المكان على مستوى واحد ذلك لأنَّ المكان في مجموععه هو ما قاله كانط أي صورة من صور العقل الإنساني الَّذِي يسقطها على العالم بيد أنَّ الزَّمان الحقيقي شيء يختلف عن ذلك كل الاختلاف ،إنَّه جوهر الأنا بل سيقول عنه برغسون فيما بعد أنَّه جوهر الأشياء نفسها و جوهر الوجود فبواسطته نكون - في أنفسنا - متصلين بالواقع الأساسي² .

سعى برغسون في رسالته عن "المعطيات المباشرة للوعي" إلى التَّمييز بين الزَّمان الواقعي و الزَّمان الرياضي و يذهب إلى أنَّ الزَّمان الرياضي وحده هو الَّذِي يمكن أن يقاس و هو وحده كم ،أما الزَّمان الواقعي فشيء آخر و هو يقول أننا حين نظن أننا نقيس ديمومة ما فنحن في الواقع لا نصنع شيئاً من هذا القبيل إنَّنا نشاهد معية ظاهرة خارجية و حالة نفسية معينة ثم نشاهد بعد ذلك معية ظاهرة أخرى خارجية و حالة أخرى نفسية .و لم نقس الزَّمان فالزَّمان الداخلي الزَّمان الواقعي إنَّما هو كيفية محضة ،إنَّه كثرة تتداخل فيها جميع العناصر بعضها في بعض .ومنذ هذا الكتاب الأول - المعطيات المباشرة - بدا أن برغسون هو أول فيلسوف منذ هيراقليطس أخذ الزَّمان مأخذ الجد على حد تعبير الفيلسوف الانجليزي العميق صمويل إلكسندر S.Alexander هؤلاء الذين يتبعون اليوم سبل هوايتهد و هوسرل و هيدجر و يعكفون على دراسة طبيعة الزَّمان ما زالوا يستطيعون أن يتعلموا أشياء كثيرةً من برغسون³ .

إنَّ هذا الطابع الحركي للحدث الزَّمني على الرغم مما أثاره عند الفلاسفة و المنظرين من إشكالات جعلتهم يقرون بالجانب السَّلبي لهذه العملية في حياة الإنسان و أشياءه فإنَّ ذلك لم

¹ :كامل فؤاد ،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ،مرجع سابق ،ص 135 .

² :جان فال ،الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر ،مرجع سابق ،ص 128 .

³ :المرجع نفسه ،ص 131 .

يمنع البعض الآخر من التأكيد على المظهر الحيوي لحركية الزّمن و من بين هؤلاء نجد الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي يرى أنّ في فعل الحركة و التّحول فعلاً إيجابياً ذلك أنّ الأشياء لا توجد على أنّها انتهت و كملت بل هي في طور تحول مستمر و هذا ما من شأنه أنّ يُساعد الفكر على التّغير، ذلك أنّ علاقة الفكر بالوجود هي علاقة جدلية فإذا ما تغير الوجود انطبع هذا التّغير على الفكر و العكس صحيح، و من ثمّ فإذا كان الوجود ساكناً فإنّ الفكر يجمد هو كذلك، لذلك يؤكد برغسون أنّ "لا فكر إلّا ما اتصل بالأشياء كعناصر متحوّلة ففي هذا التّحول تخترع الأشياء نفسها باستمرار". و حينئذ يصير الجديد ممكناً مرة أخرى و يستعيد العالم طابع الجدة فيه و نبتعد بذلك عن عالم لابلاس و تين و سبنسر حيث ينطوي الماضي من حيث المبدأ على المستقبل و الواقع أنّ المستقبل مختلف عن الماضي اختلافاً جوهرياً، و هذه طريقة أخرى لقولنا: إنّ المدة لا ترد إلى المكان المجرد و ما هو بسبيله إلى أنّ يكون **Se faisant** لا يمكن أنّ يفسر تفسيراً تاماً بما كان و انتهى-**tout fait** و إلّا كان بدوره شيئاً منتهياً¹.

¹:جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، مرجع سابق، ص 128 .

ديكارت و نظرية الخلق المستمر :

من ناحية أخرى لا يمكن القول بأنّي ما دمت موجوداً في هذه اللّحظة بالذّات فإنّي سأستمر في الوجود في اللّحظات التّالية من الزّمان وذلك أمر غير صحيح إذ لا بدّ أنّ ثمة موجوداً أبدياً يحفظ وجودي خلال فترات الزّمان ،فأجزاء الزّمان ينفصل بعضها عن البعض الآخر بحيث لا يرتبط الزّمان الحاضر بالزّمان الذي سبقه فلكي يدوم الوجود و يستمر في كل آن فإنّه يحتاج إلى نفس الفعل الضّروري الذي تم خلقه بواسطته أي أنّ فعل الخلق يتجدد خلال آتات الزّمان المختلفة¹ .

و لربما أمكن التّشكيك في المقدمة القائلة أنني لم أكن موجوداً دائماً و يعترف ديكارت **Rene Descartes** بذلك و يأتي بحجة أخرى لبيان أنّه حتى إذا كنت موجوداً دائماً فإنّ وجودي يتطلب سبق وجود شيء ما مثل الله و تتخذ هذه الحجة الصّورة الآتية :

- يمكن تقسيم الزّمان إلى عدد لا متناه من الأجزاء ،كل جزء منها مستقل عن الآخر و من ثم تكون الديمومة في الزّمان مكافئةً لإعادة الخلق من العدم في كل لحظة .

- أنّني أفنقر إلى القدرة على أن أكون علة لأي شيء يظهر للوجود من العدم حتى و لو لمرة واحدة ناهيك بالوجود لجملة مرات و من ثم فمن المتعذر أن أكون هذا الكائن الذي يحقق حالة الديمومة في الزّمان لفترة غير محدودة أو محدودة² .و هذا ما أشار إليه ديكارت حينما أكد أنّ عملية التّفكير تعتمد مبدأين :أولهما أنّ الفكر لا يتم إلّا ضمن حدود أولى هي المطلق و الأبد ،و ثانيهما أن يكون موضوع التّفكير شيئاً مخلوقاً ابتداءً في لحظة ما و له نهاية في لحظة ما و بذلك يبرز الزّمن التّاريخي أي زمن الأشياء إلّا أنّه لا يظهر إلّا كلما تمثله عملية التّفكير أي أنّه لا استمرار له لأنّ لحظة التّفكير لا تدوم إلّا على قدر ما يدوم

¹ :أبو ريان محمد علي ،تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة ج4" ،مرجع سابق ،ص63 .

² :ريتشارد شاخت ،رواد الفلسفة الحديثة ،تر:أحمد حمدي محمود ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،(د.ط) ،1997 ،ص40 .

التّفكير¹. فأنا لكي أدم خلال الزّمان يجب أن أخلق خلقاً جديداً في آن و لما كانت هذه القدرة التي تحفظني في الوجود غير موجودة لديا و إذن فلست أنا خالق نفسي و ليس والدياً كذلك إذ أننا سنتسلل في مثل هذه الأسباب القريبة و سنصل في النهاية إلى علة الوجود الأولى و هي "الله" علة وجودي و حفطي في الوجود أي استمرار في الوجود. هذا و إنّ استمرار وجودي ليجتاج كذلك إلى تعليل إذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة و كفى بل إنّي بحاجة إلى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً فالزّمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية متعاقبة و لا تعتمد البرهة الزّمنية في وجودها على البرهة التي سبقتها بأية حال من الأحوال و على ذلك فكوني كنت موجوداً منذ لحظة لا يجوز أن يكون سبباً في وجودي الآن و إذن فيستحيل أن يستمر وجودي إلّا إذا كانت هنالك قوة تخلقني في كل لحظة خلقاً جديداً². فالإنسان مفتقر إلى الله و محتاج إليه في كل لحظة لكي يخلقه، فالزّمن في نظر ديكرت مجموعة من الآنات المنفصلة عن بعضها البعض .

يقول ديكرت: "أنا لا أعتقد أنّه يمكن للمرء أن يشك في صحة هذا البرهان "نظرية الخلق المستمر" إذا انتبه إلى طبيعة الزّمان أو إلى مدة حياتنا لأنّه بحيث أن أجزاءها لا يعتمد بعضها على البعض الآخر و لا توجد قط و لا يلزم من أنّنا موجودون الآن أن نكون موجودين في لحظة تالية إذا لم تستمر في حفظنا و نحن نعرف بسهولة أنّه ليس فينا قط قوة نستطيع بها أو نحافظ بها على البقاء لحظة واحدة³. فإذا كان الزّمان ينقسم إلى آنات فما الذي يربط هذه الآنات بالنسبة لوجود أي موجود في الزّمان أي بالنسبة لاستمرار أي موجود في الماضي و الحاضر و المستقبل فيقول الأشاعرة: "إنّ الله هو علة هذا الموجود في الماضي فهو الذي يخلقه في الآن الحاضر و سيخلقه في الآن المستقبل حينما يمضي

¹: ملاس مختار، تجربة الزّمن في الرّواية العربية، مرجع سابق، ص 18 .

²: محمود زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، (د.ط)، 1936، ص 102 .

³: رونيه ديكرت، مقال عن المنهج، متر محمود محمد الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1985، ص 242 .

الحاضر و يقبل المستقبل أي أنّ هناك خلقاً كاملاً جديداً في كل لحظة زمنية هذا الوجود الضخم العظيم يخلقه الله كله في كل آن زمني خلقاً جديداً¹ .

يرى ديكارت أنّ الزمن هو الخلق الإلهي المستمر يقول نقلاً عن يوسف كرم: "و لا يمكن القول أنّي وجدت دائماً على ما أنا الآن فإنّ أجزاء الزمن منفصلة بعضها البعض بحيث لا يتعلق الزمن الحاضر بالزمن الذي سبقه ، فالموجود لكي يدوم في كل آن مفتقر لنفس الفعل اللازم لخلقه فلا أستطيع الدوام زمنياً ما إلّا إذا كنت أخلق نفسي خلقاً جديداً في كل آن² . هذا الموجود الممكن الذي يحتاج إلى علة فاعلية غير ذاته تجعله موجوداً بالفعل لا يتصور وجوده بالفعل إلّا في الزمن و الزمن الحاضر لا يتوقف البتّة على ذلك الذي سبقه مباشرة فالزمن لا يعطي الموجود فيه صفة البقاء أو الاستمرار بل على العكس أنّ أي كائن موجود الآن في الزمن يمكن أن ينعدم أو يتوقف عن الوجود في اللحظة التالية ، و ليس في تصور الموجود الممكن بما هو غير موجود إلّا في الزمن إنّه يوجد يستمر في الوجود بذاته و لهذا أحتاج الشيء إلى علة حافظة لا تقل عن علة خلقه ابتداءً إذ ليس خلق شيء بأعظم أو أصعب من حفظه³ . و تتضمن فكرة خلق الله للعالم عند ديكارت أنّ هنالك فرقٌ بيّن بين الله تعالى و العالم أو بين الخالق و المخلوقات فهما وجودان متمايزان و حين نقول أنّ العالم قديم فإنّنا لا نتبين هذه التفرقة بوضوح ، وحين نقول أنّ العالم فيض أي أنّه صدر عن الله تعالى فإنّنا نقول بمذهب وحدة الوجود الذي يعني أنّ الله تعالى و العالم شيئاً واحداً و بذلك تنعدم التفرقة بينهما ، إذن يرفض ديكارت القول بقدم العالم و نظرية الفيض أو الصدور⁴ .

¹ :أبو ريان محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة" ،مرجع سابق ،ص64 .

² :كرم يوسف ، تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار القلم ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.س) ،ص75 .

³ :لوقا نظمي ،الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ،المطبعة الفنية الحديثة ،المكتبة الأنجلو المصرية ،(د.ط) ،1972 ،ص42 .

⁴ :إبراهيم مصطفى إبراهيم ،الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ،دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ،الإسكندرية ،مصر ،ص101 .

التّحليل الفلسفي الكانطي للزّمان :

و بين المثالية و التّجريبية يقف كانط الذي لا ينكر موضوعية الزّمان لكنّه ينكر واقعيته المطلقة، فالزّمان كما طرحه كانط في نقد العقل الخالص ليس معطى حسياً مأخوذة من أية تجربة عينية لكنّه صورة قبلية شرطية ضرورية لأية تجربة، فالزّمان لا يقوم على الظواهر و لكن الظواهر هي التي تقوم على الزّمان و لا تدرك و لا تتحقق إلا من خلاله، و الزّمان الكانطي واحدٌ و ليس كثيراً و الأزمنة المختلفة أجزاء من هذا الزّمان الواحد و هو لا متناه لأنّ كل أن قبله أن و بعده أن¹.

و فكرة الزّمان ليست معطاة بل تفترضها الحواس لأنّ ما يقع تحت الحواس لا يمكن امتثاله إلا معاً أو متوالياً أي عن طريق فكرة الزّمان، و ليس التّوالي هو الذي يلد فكرة الزّمان بل هو يهيب به، و هكذا فإنّ فكرة الزّمان كما لو كانت متحصلة من التّجربة سيئة التّحديد جداً سلسلة الحاضرات التي يوجد بعضها بعد بعض لأنّني أجهل معنى كلمة "بعد" إذا لم يكن عندي أولاً فكرة الزّمان إذ الأشياء يكون بعضها بعد بعض إذا كانت توجد في أزمنة مختلفة كذلك تكون في حالة معيّة الأشياء التي توجد في نفس الزّمان². فالتعريف الكانطي للزّمان هو صورة أولية ترجع إلى قوة الحساسية الباطنية بصفة مباشرة من حيث أنّه صورة الحس الباطني الذي نقابله في حالاتنا الباطنية و هو أيضاً يرجع إلى قوة الحساسية الظاهرة من حيث أنّ كل ما ندركه من الموضوعات الخارجية إنّما يكون حدثاً نفسياً له موضوعه من الزّمان.

الزّمان هو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس فليس بوسعنا أن ننسخ الزّمان بالنسبة إلى الظواهر بعامة على الرغم من أنّه بالإمكان تجريد الزّمان من الظواهر فالزّمان

¹ الخولي يمني طريف، الزّمان في الفلسفة و العلم، مرجع سابق، ص 42.

² بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، مرجع سابق، ص 272.

إذن معطى قبلي و فيه وحده يكون تحقق الظاهرات ممكناً و يمكن لهذه أن تختص كلها معاً أما هو نفسه بوصفه شرط إمكانها العام فلا يمكن أن يلغى¹. وفكرة الزّمان مفردة و ليست عامة لأنّ زماناً ما لا يمكن أن يفكر فيه إلّا على أنّه جزءٌ من زمانٍ وحيد هائل، و فكرة الزّمان عيان و لما كانت متصورة قبل كل إحساس بوصفها شرط العلاقات التي تتجلى بين المحسوسات فإنّها ليست عياناً من أصل حسي بل عيان محض .

العرض الصوري لفكرة الزّمان :

أولاً: إنّ الزّمان ليس تصوراً تجريبياً مشتقاً من أي تجربة و الواقع أنّ التقارن و التعاقب لا يقعان تحت الإدراك الحسي إلّا إذا كان لدينا تصور للزّمان يكون كأساس أولي لهذه الإدراكات. **ثانياً:** إنّ الزّمان تصور ضروري يصلح كأساس لجميع الحدوس و إنّ من المعطيات الأولية التي بدونها تستحيل معرفة حقيقة الظواهر .

ثالثاً: و على أساس هذه الضّرورة الأولية يقوم إمكان المبادئ الكيفية المتعلقة بالزّمان و علاقاته و ارتباطاته، فإنّ الزّمان مثلاً ليس له أبعاد كثيرة فهو ذو بعد واحد فقط و الأزمنة المختلفة ليست متقارنة بل تكون متعاقبة بينما الأمكنة المختلفة ليست متعاقبة بل تكون متقاربة .

رابعاً: ليس الزّمان تصوراً نظرياً أو عاماً فهو صورة خالصة للحدس الحسي .

خامساً: إنّ عدم تحديد الزّمان لا يعني شيئاً على الإطلاق إلّا إذا كانت كل مدة أو مقدار زمني يحدده الزّمان، لا يمكن أن يحدث إلّا و هو محدد بزمان آخر وحيد يكون كأساس له أي أنّه لا بد لأي فترة من الزّمان أن تحدها زمانية أوسع و أشمل منها و أشمل منها تكون

¹: إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، المركز القومي، بيروت، لبنان، ص 64.

كأساس لها و هذا الزّمان الوحيد يكون زماناً لا محدوداً و يكون موضوعاً لحدس أولي، أما في ذاته فيكون صيغةً أوليةً لا محدودة¹.

و نظرية الزّمان مشابهة لنظرية المكان فإنّ العرض الميتافيزيقي يذهب إلى استخلاص أصله و طبيعته الأولانية، فالزّمان يُعرف أولانياً لأنّه شرط المعية و الديمومة اللّتين ندركهما في الأشياء الخارجية أو الداخلية، إنّنا لا ندرك شيئاً دون أن نضعه في الديمومة و الديمومة تقتضي الزّمان فمعنى الزّمان أولاني بالقياس إلى التّجربة ثم هو أولاني إطلاقاً لأنّنا كما لا نستطيع أن نغض النّظر عن المكان، كذلك إذا نحينا بالفكر مجموع الحوادث فيبقى الزّمان و لا يمكن أن يكون موضوع تصور لأنّه هو أيضاً وحدة في حين أنّ التّصور لا يمكن قط وحدة حقيقية، و الزّمان يُمكن أن يقسم أجزاءً متماثلةً على حين أنّ التّصور لا يمكن أن ينقسم إلّا إلى كفيات غير متماثلة و هو لا متناه على حين أنّ التّصور إنّما هو لا معين².

فالمكان و الزّمان ليسا مجرد تصورات عقلية مجردة مقطوعة الصّلة بعالم الحس و التّجربة و ليسا من ناحية ثانية أشياء حسية قائمة في الطبيعة على النحو الذي توجد به سائر الأشياء المادية إنّهما يتبعان ملكة خاصة هي ملكة الحساسية أو ملكة الحساسية الخالصة التي تقوم بإدراك خاص بها يطلق عليه **كانط** اسم الحدس التّجريبي الخالص³.

و على هذه الضّرورة القبلية يتأسس أيضاً إمكان المبادئ اليقينية لعلاقات الزّمان أو مسلمات الزّمان بعامة فليس سوى بعد واحد: الأزمنة المختلفة ليست معا بل تتتالي في حين أنّ الأمكنة المختلفة لا تتتالي بل تكون معا و لا يمكن لهذه المبادئ أن تستمد من التّجربة لأنّه ليس بوسع هذه أن تعطي كلية صارمةً و لا يقيناً ضرورياً و لا يمكنها أن تقول سوى ذاك ما

¹: أبو ريان محمد علي، الفلسفة الحديثة، ج4، مرجع سابق، ص239.

²: إميل بوترو، فلسفة كانط، تر: عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة، (د.ط)، 1972، ص61.

³: يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص79.

يعلمه الإدراك الحسي المشترك و ليس ذلك ما يجب أن يكون ،أما تلك المبادئ فتصلح لقواعد بموجبها تكون التّجارب بعامة ممكنة فهي تعلمنا قبل التّجربة و ليس بها¹. و الزّمان كم متصل و مبدأ لقوانين الاتصال في حركات الكون و الزّمان ليس موضوعياً و لا واقعياً و ليس جوهرأً و لا عرضاً و لا إضافة بل شرط ذاتي **Subjective** ضروري وفقاً لطبيعة العقل الإنساني من أجل التّنسيق بين المحسوسات أيأً كانت وفقاً لقانون معين و هكذا هو عيان محض و الزّمان إذن هو مبدأ صوري للعالم المحسوس أولي أولية مطلقة² .

و العرض الترسنتدنتالي يُبين أنّ الزّمان بتعريفه على هذا النّحو يمكن أن يسوغ معارف أولانية لذلك ينسب الرياضيون إلى الزّمان بعدأً و بعدأً واحداً و هو أمرٌ يكون غير معقول و يكون تعسفياً لو أنّ الزّمان كان موضوع تصور ولكن تفسيره يكون ميسوراً متى كان حدساً و أجزاء الزّمان لا يمكن أن تكون موجودة معاً و لكن يمكن أن تكون متعاقبةً على عكس أجزاء المكان و هذه خصيصة اعتباطية كذلك لو كان الزّمان موضوع تصور ،الزّمان باعتباره حدساً أولانياً يفسر كذلك إمكان التّغير ،إنّ القول بتغير ما عبارة عن القول بأنّ شيئاً يصح أن يكون له³ .

فالزّمان إذن ليس مفهوماً سياقياً أو مفهوماً عاماً كما يُقال بل صورة محضة للحدس الحسي و الأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزّمان الواحد و الحال أنّ التّصور الذي لا يمكن أن يعطي إلأً من خلال موضوع واحد خاص به يكون حدساً و عليه فإنّ القضية :إنّ الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون معاً لا تستخرج من مفهوم عام بل هي قضية تأليفية لا يمكن أن تصدر عن مجرد مفاهيم فهي إذن متضمنة بلا توسط في الحدس و في تصور الزّمان .

¹ :إيمانويل كانط ،نقد العقل المحض ،مرجع سابق ،ص 64 .

² :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج2 ،مرجع سابق ،ص 272 .

³ :إميل بوتررو ،فلسفة كانط ،مرجع سابق ،ص 61 .

و من العرض المتعالي للزّمان يتبين: أنّ الزّمان ليس شيئاً موجوداً في ذاته ، و أنّ الزّمان ليس شيئاً آخرّاً غير شكل الحس الباطن أعني شكل عياننا لأنفسنا و لحالنا الباطنة .

و الزّمان هو الشّرط الشّكلي القبلي لكل الظواهر بعامة ، و في نظرة كانط أنّ للزّمان حقيقة تجريبية لكن ليس له حقيقة مطلقة :إنّه ليس إلّا شكل عياننا الباطن و الزّمان ليس تصوراً تجريبياً لأنّ التّجربة نفسها تفترض مقدماً المعية أو التّوالي ، و الزّمان و المكان معاً هما مصدران للمعرفة منهما تنتج قبلياً معارف مختلفة تركيبية¹ .

فمعنى الزّمان قد لقي تبريراً له و أصبح موضوعياً من حيث أنّه يُفسر إمكان الديمومة الرياضية و التّغير الطبيعي و لكن بشرط أنّ يُعتبر الزّمان صورة لحساسيتنا و صورة لحسنا الداخلي ، و لكن اعتبارنا الزّمان على هذا الوجه إلّا يجعله مثالية خالصة ؟ألا يقع المذهب في مثالية مطلقة ؟هنا أيضاً ينبغي أن نتصف المثالية و أنّ نستبقي نوعاً من الواقعية² .

لا تنتهي الزّمان لا يعني أكثر من أنّ كل كمية متعينة من الزّمان ليس ممكنة إلّا باقتضارات في الزّمان الواحد الذّي يشكل أساساً لها ، و عليه يجب أن يكون تصور الزّمان الأصلي معطى بوصفه لا محدوداً لكن عندما لا يكون بالإمكان تصور أي جزء من أجزاء الموضوع و أي كمية إلّا بقصره ،فإنّ التّصور كاملاً لا يمكن أن يعطى بمفاهيم لأنّ هذه لا تتضمن إلّا تصورات جزئية و يجب أن يكون ثمة حدس لا متوسط يُشكل أساساً لها. الزّمان ليس شيئاً يوجد في الذات أو يلزم الأشياء بوصفه تعيناً موضوعياً يبقى من ثم إذا جردنا حدسها من جميع الشّروط الذاتية ذلك أنّه في الحالة الأولى سيكون شيئاً متحقق الوجود دون موضوع متحقق أما في الحالة الثّانية و بصفته تعيناً للأشياء نفسها أو نسقاً لها فلن يكون بإمكانه أن يعطى قبل الموضوعات بوصفه شرطاً و لا أن يعرف و يحدس قبلياً بقضايا

¹ بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج2،مرجع سابق ،ص 275 .

² :إميل بوترو ،فلسفة كانط ،مرجع سابق ،ص 62 .

تأليفية و على العكس سيكون ذلك سهلاً لو كان الزّمان مجرد الشرط الذاتي الذي بموجبه يمكن لجميع الحدوس أن تقيم فينا لأنّ سيمكن عندئذ لصورة الحدس الباطن هذه أن تتصور قبل الموضوعات و من ثمّ قبلها .

الزّمان ليس سوى صورة الحدس الباطن: أي صورة حدسنا لذاتنا و لحالتنا الباطنة ذلك أنّ الزّمان لا يمكنه أن يكون تعيناً للظواهر الخارجية فهو لا ينتمي إلى هيئة و لا إلى موقع بل يُعين على العكس علاقة التّصورات بحالتنا الباطنة و بالضبط لأنّ هذا الحدس الباطن لا يعطي أي هيئة فإنّنا نستعين على سد هذا النقص بالتمثيل و بتصور التّالي الزّمني بخط يمتد إلى ما لا نهاية و تشكل مختلف أجزائه سلسلة ذات بعد واحد و نستنتج من خصائص ذلك الخط كل خصائص الزّمان مع هذا الاستثناء الوحيد: أنّ أجزاء الخط هي معا في حين أنّ أجزاء الزّمان هي دائماً متتالية و ينجم عن ذلك بوضوح أنّ تصور الزّمان عينه هو حدس لأنّ جميع علاقاته يمكن أن يُعبر عنها بحدس خارجي¹ .

الزّمان هو الشرط الصّوري القبلي لجميع الظواهر بعامة فالمكان من حيث هو صورة محضة لجميع الحدوس الخارجية و حسب و على العكس و بما أنّ جميع التّصورات سواء كانت موضوعاتها أشياء خارجية أو لا تنتمي مع ذلك تلقائياً و بوصفها تعينات للذهن إلى الحالة الباطنة و بما أنّ هذه الحالة الباطنة تخضع دائماً للشرط الصّوري للحدس الباطن و تنتمي منه ثمّ إلى الزّمان، فإنّ الزّمان هو شرط قبلي لجميع الظواهر بعامة و هو على الأصح شرط بتوسط للظواهر الباطنة لنفسنا و بذلك من ثمّ شرط بتوسط للظواهر الخارجية، فإذا كان بإمكاننا أن أقول قبلها أنّ جميع الظواهر الخارجية تتعين قبلها في المكان و بموجب علاقات المكان .

¹ : إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ص 55 .

تفسير هيدجر للوجود على أساس الزَّمان

ليس من قبيل الصدفة أن يختار الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر **M. Heidegger** في مؤلفه الأساس أن يفكر في الوجود و الزَّمن معاً ، و لأنَّ المرء لا يمكنه أن يفهم الوجود إلا انطلاقاً من الزَّمن و العكس بالعكس من اللازم الربط بين هذين المجالين و الكف عن اعتبارهما مستقلين الواحد عن الآخر¹ .

إنَّ الطَّابع الأساسي للوجود الإنساني هو الهم **Sorge** فالموجود الإنساني مهموم بتحقيق إمكانياته في الوجود ، و الهم يتخذ ثلاث تراكيب : الهم بتحقيق الممكنات (=المستقبل) الهم مما تحقق من ممكنات (=الماضي) و الهم بما يجري تحقيقه من ممكنات (=الحاضر) و لهذا يتصف الهم بهذه الأحوال الزَّمانية الثلاث : المستقبل ،الماضي و الحاضر² .

و الزَّمانية **La Temporalité** هي التَّركيب التَّالث للوجود الإنساني و لقد عني هيدجر بتحليل الزَّمان تحليلاً دقيقاً عميقاً و لكنه غامض في كثير من جوانبه و خلاصة قوله هو أنَّ الإنسان كائن زمني ، و الزَّمانية نحو من الأنحاء التي يتبدى عليها الوجود الإنساني ، فلا ينبغي أن نقول أنَّ الإنسان يحيا في الزَّمان بل يجب أن نقول إنَّ الإنسان مترمن أو أنَّه عملية ترمين **Processus de temporalisation** أو نستطيع أن نقول بالمصطلح الوجودي الأنطولوجي إنَّ الإنسان بطبيعته يكون دائماً خارج ذاته و هذا هو معنى الزَّمانية³ .

و الزَّمانية **Temporalité** هي الوحدة الأصلية لتَّركيب الهم ، و الزَّمانية تجعل الهم ممكناً من حيث أنَّها هي الآنية و هي تسعى للتَّخارج في هذه الأنحاء الثلاثة ، و من هنا فإنَّ المستقبل و الماضي المتكسد و الحضور يمكن أن تعد بمثابة التَّخارجات الثلاثة الزَّمانية و

¹ :إتئين كلاين ،هل الزَّمن موجود ؟،تر :فريد الزاهي ،هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة "مشروع كلمة "، ط 1 ، 2012، ص 23 .

² :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1 ،مرجع سابق ،ص 558 .

³ :بدوي عبد الرحمن ،دراسات في الفلسفة الوجودية ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،(د.ط) ،(د.س) ،ص 103 .

الزّمانية لا تكون بل تتزمن، إنّها تتزمن ابتداءً من المستقبل بوصفه الاتجاه الأمامي للزّمان و الزّمانية الأصلية متناهية لأنّها تتزمن ابتداءً من مستقبل متناهٍ لأنّ هذا المستقبل محكوم عليه بالفناء¹.

و من ثم يستطيع هيدجر أن يقول أنّ الزّمانية تتكشف بوصفها المعنى الحقيقي للهم، و إذا كنا قد حددنا الهم - بلغة هيدجر العسيرة - بأنّه "الوجود - الفعلي المسبق - في" من حيث هو "وجود - بالقرب من" فيمكننا الآن أن نرى أنّ الوجود الفعلي المسبق يتم في "تزمن" المستقبل و أنّ الوجود - بالقرب - من - يتم من خلال الحاضر أو بالأحرى الإحضار².

ليس الموضوع إذن هو البحث عن أصل الزّمان في مكان آخر غير أنفسنا في هذه الزّمانات التي هي نحن، و لهذا فإنّ هيدجر يؤكّد في آخر محاضراته بأنّ المقصود ليس تحديد الزّمان ككائن هذا أو ذلك بل بالأحرى تحويل السؤال: ما هو الزّمان؟ إلى السؤال الآخر: من هو الزّمان؟ أي أن نسأل إذا لم نكن نحن أنفسنا الزّمان لأنّ هذه هي الوسيلة الوحيدة كي "نتكلم زمانياً عن الزّمان"³.

يرى هيدجر في كتابه **مفهوم الزّمان 1924 م** أنّ الزّمان كيف فإذا سئل عن الزّمان ماذا يكون فلا ينبغي على المرء أن يتعلق من غير روية بجواب ما "أنّ كذا أو كذا هو الزّمان" جواب ليس له أن يقول أبداً إلا أنّه ماذا ما، فإذا نحن لا نرى إلى الجواب بل نعاود السؤال فماذا يحدث للسؤال؟ إنّّه قد تحول ما هو الزمان؟ قد أصبح: من هو الزّمان؟ و بصيغة أقرب

¹: كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 202.

²: هيدجر مارتين، نداء الحقيقة، تر: عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة، (د.ط)، 1977، ص 106.

³: فرانسوا داستور، هيدجر و السؤال عن الزّمان، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 1، 1993، ص 22.

هل نحن أنفسنا الزّمان؟ أو بصيغة أقرب أكثر: هل أنا زمني؟... هكذا يكون **Dasein** موجوداً سؤالاً¹.

و تعرف إذن الزّمانية في أنماط الكينونة التي يمكننا منذ الآن أن نصفها بـ "الأفقية" بالمعنى الذي تفهم به في أفق الزّمان، و بعد ذلك تنتسب الزّمانية إلى الدّازين الذي يحتوي الكينونة و التي يجب حقاً أن لا تفهم كزمانية ضمنية لكنّها تميز مع ذلك عن الزّمانية الأفقية للكينونة بواسطة صفتها التّخارجية.

و الخلاصة أن الماضي يوجد في ذاته المستقبل و المستقبل هو خارج الماضي و في نفس الوقت ينطوي في ذاته على الماضي و نفس الشيء يُقال عن الحاضر في علاقته مع الماضي و مع المستقبل معا، فكل لحظة من هذه اللّحظات الزّمانية الثلاث ينطوي إذن على سائرهما لكن على طريقته الخاصة حسب منظوره الخاص و في نفس الوقت هو مندرج في سائرهما وفقاً لتطورهما فالعلاقة بين هذه اللّحظات الثلاث إذن علاقة اندراج و استبعاد معاً و قد عرفنا أنّ الهم يجمع بين التّواجد و الوجود الفعلي و السّقوط، فالتّواجد مرتبط "بالشّروع" الذي فيه تلقى الآنية بنفسها على إمكانياتها التي لم تتحقق بعد و ليس هذا إلا نوعاً من تزمن المستقبل، والوجود بالفعل أي كون الآنية ملقى بها هناك عنصر من العناصر التي عرفنا أنّها من المكونات الأساسية للهم يمكننا الآن أن نفهم هذه العبارة: إنّ قيام الهم على أساس الانقضاء هو الذي يمكن الآنية من أن توجد أو تتواجد بوصفها الموجود الملقى به².

يرى هيدجر أنّ مقارنة الزّمان و الوجود تحتوي مع ذلك و قد اتجه النّظر إلى ما قبل عن الوجود على دعوة إلى موقعة الزّمان في مكانه داخل ما هو خاص به فالوجود معناه مقدم - الكينونة، الانتشار في الحضور طوعية - الحصول - في الحضور، التّواجد - في

¹: المسكيني فتحي، الهوية و الزّمان تأويلات فينومينولوجية لمسألة النّحن، الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1ط، 2001، ص 27.

²: هيدجر مارتن، نداء الحقيقة، مرجع سابق، ص 106.

الحاضر ما إن أتينا على تسميته الحاضر لذاته حتى كنا قد فكرنا في الماضي و المستقبل في السّابق و اللاحق و في علاقتهما بالآن¹ .

لقد تبين أنّ الزّمانية هي معنى وجود الآنية لهذا كان عليه أن يبحث عن طريق يؤدي من الزّمان الأصيل إلى معنى الوجود أي أن يُبين أنّ الزّمان هو أفق الوجود ذلك أنّ الأنطولوجيا التقليدية انشغلت بالوجود الملقى في الزّمان دون أن تحفل بزمانية الزّمان ، فكانت تتعقل وجود الموجود ابتداءً من الموجود المتزمن في الزّمان و بذلك تتعقل الزّمان نفسه ابتداءً من فهم الوجود و هنالك تُبدى لها أنّ الزّمان سلسلة من الآنات الموجودة أي التي يمكن أن نلقاها² .

و الحال أنّنا عندما نكون ملزمين بتحديد الزّمان انطلاقاً من الحاضر فإنّنا نفهم هذا الأخير على أنّه الآن الراهن **Le maintenant** في مقابل ذلك الآن الذي لم يعد هناك فأصبح ينتمي للماضي و ذلك الآن الذي لم يأت بعد من المستقبل إلّا أنّ الحاضر معناه و بالدرجة الأولى الكينونة في - الحاضر - الانتشار - في - الحضور³ . و يفرق هيدجر بين الانقضاء ما قد كان و الماضي ، فالماضي تعبير يصدق على الموجودات التي ليست من نوع الآنية هذه الآنية المتواجدة لم تمض بل انقضت أو كانت أي أنّ الكينونة لا تزال باقية و ما قد كان لا يزال في الحقيقة كائناً و يتضح هذا إذا تذكرنا ما قلناه من أنّ الوجود " الوجود الواقع بالفعل عنصر أساسي في تكوين الآنية و هو لا يكون ممكناً إلّا لأنّ الآنية في وجودها في الزّمان لا تترك وراءها ما كانته أو ما انقضى من زمنها و لا تتخلى عنه و إنّما تُكونه⁴ .

¹ :هيدجر مارتين ،التّقنية ،الحقيقة ،الوجود ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.س) ،ص106 .

² :بدوي عبد الرحمن ،دراسات في الفلسفة الوجودية ،مرجع سابق ،ص 100 .

³ :هيدجر مارتين ،التّقنية ،الحقيقة ،الوجود ،مرجع سابق ،ص107 .

⁴ :المرجع نفسه ،الصّفحة نفسها .

يرى هيدجر أنّ فكرة الخلود مستقاة من فكرة خاطئة تتعلق باعتبار الحاضر لحظة نقطية معزولة عن تيار الزّمن، فالحاضر الحقيقي ليس نقطة، الحاضر الحقيقي يشغل فترة زمنية تربط بين ثلاثة أبعاد "الماضي - الحاضر - المستقبل" وإنّه من الوهم أنّ نتصور أنّ الحاضر الأفقي لا يتضمن تغييراً لأنّه أساسي لكل حضور أنّ يتضمن الأبعاد الزّمنية الثلاثة يقول هيدجر: "الحاضر فقط موجود، أما قبل و البعد فغير موجودين، الحاضر الواقعي هو نتيجة الماضي و هو مليءٌ بالمستقبل و نتيجة لذلك فالحاضر الحقيقي هو الخلود"¹.

نجد أنّ الزّمان باعتباره وحدة الحاضر و الماضي و المستقبل هو الذي تم تمثله انطلاقاً من الآن "الراهن"، لقد سبق لأرسطو أنّ قال: "كل ما من الزّمان يوجد و يتقدم منتشراً إنّما هو الآن الحاصل في كل مرة فالماضي و المستقبل شيء لا موجود، إلا أنّهما بكل تأكيد ليسا مجرد شيء معدوم أي عدماً محضاً بل شيء يتقدم بالفعل منتشراً و حاصللاً أي أنّهما حضور و لكنّهما و لنفس السبب شيء غائب لذلك اصطلح عليهما بما "لم يعد قط موجوداً" و "ما لم يوجد بعد" هما معا يُحالان إلى الآن"².

¹: Heidegger, *Être et temps*, Gallimard (N R F), 1996, p 313.

²: هيدجر مارتين، التقنيّة، الحقيقة، الوجود، مرجع سابق، ص 107.

الفصل الثّاني

فلسفة الزّمان الرّشدي بالمفهوم

القسومي و أبعادها

قسوم عبد الرزاق الشَّخصية العلمية و الفلسفية و التَّاريخية و الأدبية

النَّشأة و الدِّراسة: الدكتور عبد الرزاق قسوم هو عبد الرزاق بن عبد الله بن عمر بن عبد الله قسوم الجزائري ولد عام 1933م بالمغير ولاية الوادي الجزائر ترأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹.

نشأ **عبد الرزاق قسوم** في واحة خصبة بين النخيل و المياه و هي مدينة المغير ،هذه الواحة الواقعة وسط الجنوب حفظ كتاب الله مع خمسة من إخوته كلهم يحفظون كتاب الله و هذا الجو الديني القرآني الذي نشأ فيه أكسبه نوعاً من الشَّخصية المتميزة من النَّاحية الدِّينية و من النَّاحية الوطنية فالحصانة التي اكتسبها بحفظه لكتاب الله حصنته من النَّاحية الدِّينية و تطعيم هذا القرآن ببعض العلوم الابتدائية من متون أعمال فقهية أضيفت إليها بعض الأناشيد الوطنية فنشأ متوازن الملكات لأنه تعلم الكتاب أي القرآن و تعلم العلوم الابتدائية أي العلم و بإلحاح من والده تعلم اللُّغة الفرنسية².

زاول دراسته بمسقط رأسه فحفظ القرآن الكريم على معلمين من أبرزهم :

الطالب **أحميدة صحراوي** و الطالب **عبد الله بوحنيك** ،و الطالب **الطاهر بوزويد** ،أما دروس اللُّغة العربية و علومها فكانت على يد :**الشيخ لعروسي الحويدق** ،**الشيخ محمد بنعبد الرحمن المسعدي** هذا الأخير الذي ترك فيه أثراً كبيراً ،و اللُّغة الفرنسية و آدابها عند السيد بري **Bret** "فرنسي الأصل" و هو الذي كان قد تنبأ له بمستقبل مشرق في عبارة مدونة بكراس لا يزال يحتفظ به و كان **عبد الرزاق** المترجم له في حديثه مع أولياء التَّلَامِيذ و في تجواله بالمدينة حتى وصل إلى مستوى الشَّهادة الابتدائية³.

¹ راجع موسوعة ويكيبيديا الحرة ،قسوم عبد الرزاق .

² :وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

³ :منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

يقول الدكتور قسوم عن خطواته الأولى في طلب العلم :

"كان . و هذا عجيب جداً. والدي يوقظني صباحاً عند صلاة الفجر و لك أن تتخيل طفلاً صغيراً لا يأخذ حقه من النوم و يذهب به للكتّاب على الساعة الثالثة صباحاً لتعلم القرآن عندما تحين الساعة السابعة و النصف أذهب للمدرسة الفرنسية لأنّه لا بد أن أكون فيها و في المساء أذهب للمدرسة العربية التي تعلمنا فيها الأدب و الإنشاء و العلوم الابتدائية فكان وقتي مقسماً بين هذه المؤسسات الثلاث في يوم واحد و ليس من السهل أن يجمع الإنسان بين ثلاث مدارس في وقت واحد¹. و هكذا تمكن من حفظ القرآن و عمره لم يتجاوز 11 سنة و تعلم اللّغة العربية مع مبادئ العلوم الأخرى إلى أن حصل على الشهادة الابتدائية باللّغة الفرنسية² .

معلم الفرنسية يتنبأ لعبد الرزاق قسوم بمستقبل زاهر :

و قد تنبأ أساتذة الطفل عبد الرزاق منذ سنواته الأولى بأن يكون له مستقبلاً زاهراً و لم يكتشف عبد الرزاق قسوم ذلك إلاّ خلال السّنّوات الأخيرة حين قام بزيارة إلى المدرسة التي تعلم فيها رفقة رئيس الحكومة السابق أحمد بن بيتور و من عجيب الصدف يقول قسوم : " و من عجيب الصدف أننا وجدنا في السّجل الذي كان موجوداً وقت طفولتي أنّ معلم اللّغة الفرنسية الذي كان يعلمني كتب ملاحظة أنّ هذا الطفل سيكون له مستقبلاً و لم أكن أعلم هذا لأنّ هذا تنبؤاً خاصاً بهم فهم كتبوا هذا الطفل سيكون له مستقبلاً"³ .

مرحلة التّعلم في المعهد "معهد ابن باديس أكتوبر 1949 م" :

يعتبرها من أهم محطات حياته حيث تعرّف فيه على شبان جدد من أترابه و غير أترابه من مختلف أنحاء القطر الجزائري و اتسعت بهذا آفاقه الفكرية و ازدادت مداركه العلمية و نمت أحاسيسه الوطنية و تبلورت أفكاره السّياسية ،ذلك بفضل تلك الدّروس المتميزة التي كان يتلقاها على أيدي أساتذة كانوا حريصين على غرس الرّوح الوطنية في طلبتهم و تطوير القيم الدّينية و

¹ :وردة بوجمليين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

² :منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

³ :وردة بوجمليين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

الخلقية في نفوسهم من بينهم المشايخ التّالية أسماؤهم :أحمد حماني ،أحمد الحسين و عبد الرحمن شيبان و أحمد رضا حوحو و عمر جفري ..إلخ¹ .

و يصف عبد الرزاق قسوم ذلك بأنّه ولادة جديدة حيث أتم الدّراسة في المعهد منذ أربع سنوات بعدها عاد إلى مسقط رأسه بالمغير و بدأ يعمل مع والده ،و بعد اندلاع الثّورة التّحريرية سافر إلى العاصمة و اشتغل مدرساً للغة العربية و بعدما أعلن إضراب في 1957 م .

يقول عبد الرزاق قسوم جاء المظليون و حطّوا الطاولات و أخرجوا التّلاميذ و أخذونا نحن المعلمون إلى بلدية القبة و كانت هي مكاناً للمظليين و عذبونا عذاباً أليماً بحيث لما جاء الضّابط المسؤول عنهم قال لهم - لِمَ كل هذا العذاب ؟قال لهم هؤلاء قادة القادة ؟ففتحت شهيته فقال لهم لماذا ؟لماذا قادة القادة ؟ما هي الأدلة ؟قال لهم لأنّهم شباب و يعلمون اللّغة العربية و كلهم من قسنطينة . عاد عبد الرزاق قسوم بعد هذه الحادثة إلى مسقط رأسه المغير و لما وصل وجد المسؤولين هنالك قد قرروا إلحاقه بصفوف جيش التّحرير الوطني الجبل و إذا كذلك فإذا بالملازم "سي عبد السّلام مباركية" يصل من الولاية الأولى إلى المغير في زيارة تفقدية فطلب من مسؤول المنطقة تزويده ببعض المتطوعين فكان من الذين أُختيروا لهذه المهمة و بأمر من الملازم عبد السّلام بقي و زملاؤه في المغير منشغلين بالتّعليم إضافة إلى العمل المدني في الثّورة قائلاً:"ابقوا هنا حتى نحتاج إليكم فنبعث في طلبكم"² .

اتصل بالمجاهدين في بيت الشّهيد "سي عمارة شهرة" بواسطة أحد الإخوان هنالك التقى برجلين كريمين هما : "ابن القطاري" و مما يذكره من الحوار الذي دار بينه و بين ابن القطاري الذي التقى به كواسطة بينه و بين نظام الثّورة : "إنّ هذا الذي نقوم به نحن إنّما هو من أجلكم أنتم شبان الجزائر المتقفين ،لأنّكم أنتم مستقبلنا الزّاهر" .و كان هذا الكلام الذي سمعه قد زاد في قوة إيمانه بالثّورة الجزائرية و ثقته في انتصارها ما دام هؤلاء المجاهدون يحملون هذه الآمال العريضة عن الثّورة في المستقبل في هذه الأثناء كان يعلم متطوعاً في مدرسة المغير الحرة

¹ :منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

² :وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

مساعداً لمعلم المدرسة الشيخ: الأزهري ثابت ، و الشيخ إبراهيم قسوم و الشيخ موسى بالراشد¹.

و بعد شهور قلائل مضت عليهم بالمغير في انتظار موسم السنّة الدّراسية 1957م أمر بالذهاب إلى العاصمة لشراء الأدوات المدرسية استعداداً للافتتاح و بينما كان يستعد للعودة إلى المغير سمع باقتحام الجيش الاستعماري لقريتهم ،هكذا استولى الاستعمار على كل ما يملك والده من أثاث البيت و متاع الحياة فيه ،و المهم فيما ضاع كله تلك الكتب التي كانت ملكاً للعائلة لا سيما إذا علم المرء أنّ الحصول على مثل ما هو متيسر اليوم سواءً من حيث الكم أو الكيف كان ذلك يوم 11 أكتوبر 1957م فنصح بعدم العودة إلى المغير لالتحاق الوالد بالجبل في صفوف جيش التحرير الوطني أمّا إخوته فأحدهم هذا حذو والده و آخران قضت عليهما السّلطات الاستعمارية ،أما على الصّعيد النّضالي فقد واصل اتصّاله بمختلف قنوات النّورة و لما اندلعت مظاهرات 11 ديسمبر 1960 م كان له شرف المساهمة في تنظيمها و ذلك بإعداد اللّافقات و الشّعارات التي حملها متظاهرو بئر مراد رابيس².

يذكر أنّ ما بقي عالقاً بذهنه حتى الآن عما كان يدرسه لتلامذة مدرسة المغير قصيدة للشاعر الفلسطيني "إبراهيم طوقان" و منها :

كفكف دموعك ليس ينفعك البكاء و لا العويل
و أنهض و لا تشك الزمان فما شكا إلا الكسول
و أسلك بهمتك السبيل و لا تقل كيف السبيل ؟
ما ضلّ ذو أمل سعى يوماً و حكمته الدليل
كلّاً و لا خاب امرؤ يوماً و مقصده نبيل

.....

أفنيبت يا مسكين عمرك في التأوّه و الحزن

¹ فريدة أولمو ،قسوم بين التجربة الإعلامية و الإرشاد ،مجلة قسوم الفيلسوف الأديب "مسارات و عطاءات" ،مرجع سابق، ص 300 .

² :وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

و قعدت مكتوف اليدين ،نقول حاريني الزّمن
 ما لم تقم بالعبء أنت ،فمن يقوم به إذن ؟
 وطن يُباع و يُشتري ،و تصيح فليحيا الوطن
 لو كنت تندب حظه لبدلت من دمك الثّمن
 و لقتم تبني عزه ،لو كنت من أهل القطن .

و يشير الدّكتور أنّ بعض سكان المغير لا يزالون حتى الآن يحفظون مثل هذه القصائد الرائعة و يرددون بعض أبياتها كلّما ساورهم طيف من ارتياد ذلك الماضي المجيد و هي قصائد تحثّ الشّباب على خوض غمار الكفاح المسلح دفاعاً عن الوطن المحتل و تدعوه إلى اليقظة و النهوض من السّبات العميق الدّي طالما غيّب الضّمير الوطني و العقل العربي في ظل الوجود الاستعماري البغيض¹ .

بعد أشهر من اندلاع الثّورة غادر بلدة المغير إلى الجزائر العاصمة و كان ذلك في شهر مارس من سنة 1955 م و لم يكن له فيها قريب أو صديق سوى أحد معارفه و هو محمد العايز الدّي تخول بعد ذلك إلى صديق حميم .بعد فترة قضاها في العاصمة اتصل بمركز جمعية العلماء حيث التقى بزلاء الدّراسة الباديسيين مثل : "عبد السّلام برجان" الدّي أصبح فيما بعد ضابطاً في جيش التّحرير الوطني و "صالح نور" الدّي أصبح فيما بعد رئيس محكمة الثّورة في الجزائر العاصمة ،كما اتصل بالشّهيد "البشير بن رابح" الدّي عرّفه بالمجاهد الشّهيد "محمد الصغير الأخضرى" ربطت بينه و بين "نور صالح" صلة تكوين مناضلين في سلك التّعليم العربي الحر بواسطة المناضل "سي الزّوبير الثّعالي" الدّي كان زميلاً له بالمعهد الباديسي و أصبح يدير مدرسة التّأصيرية بحي مناخ فرنسا ببوزريعة ،في الوقت نفسه كوّن علاقة مع نادي "حزب الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري" المقابل لمسجد كنتشاوة حيث كان يعلم العربية للشّباب بالليل ،فتعرف هناك على بعض الإخوة و منهم "أحمد قايد" و "فرحات بالأمان" الدّي أصبح

¹ :منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011.

بعد الاستقلال أول رئيس لبلدية الجزائر الكبرى و عمي بوخالفة الذي كان يشرف على النادي¹.

تحصل على منصب معلم في "مدرسة السنّية" ببئر مراد راييس و في نادي البيان ربط أيضاً صلة ثورية هامة مع الولاية الأولى بواسطة زميل كان يدرس معه في معهد عبد الحميد بن باديس و هو من الأوراس ذهب إلى العاصمة بهدف الحصول على اللباس العسكري لجنود جيش التحرير الوطني، عاد إلى بئر مراد راييس حيث كون صلات النضال المختلفة ففي مدرسة السنّية توطدت العلاقة بينه و بين "محمد الصغير السّائحي" و بدأ بجمع المال من المعلمين الأحرار ضمن خليته و قام بزيارة المدارس العربية الحرة لهذا الغرض و في بئر مراد راييس أيضاً تعرف على أبرز مجاهدي المنطقة من أمثال: "سي أرزقي عياش" و الشّهيد "سي العربي سعادة" كما اتصل بالأستاذ "أحمد توفيق المدني" الذي كان يشرف على جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء المسلمين و بعد إضراب الثّمانيّة أيام انقل إلى "مدرسة الهداية" في العناصر بالقبة حين قاطع التّلاميذ الجزائريون المدرسة الفرنسية و امتلأت بهم المدرسة العربية بالعناصر².

التّجربة النضالية :

يقول عبد الرزاق قسوم لنا عن تجربته النضالية: على كل نحن أدينا ما كان يجب علينا أن نوّديه كشباب و كمتقنين و متأصلين في ذلك الوقت و ما يمكن قوله عن تجربتي النضالية هو ما يمكن أن يقال عن أي مواطن صادق الوطنية يعتز بانتمائه و يحس بمعناه و آمال و آلام شعبه، كُنّا نعتبر اليوم الذي لم نقدم فيه للنضال الجزائري شيئاً هو يوم غير محسوب من حياتنا و لذلك ففي كل مجال من مجالات الحياة كانت لنا و الحمد لله بصمة سواء بالنسبة للنضال السّياسي أو الاجتماعي أو بالنسبة لتقديم المساعدات لأبناء الشهداء و لأبناء المجاهدين إضافة إلى نشر التّقافة و توعية المواطنين و استغلال ما يمكن استغلاله من الجنائز و الولائم لبث

¹:منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

²:المنتدى نفسه .

الوعي الوطني كل هذا إلى جانب الاتصالات المكثفة مع الأربع ولايات التي كانت تنشط آنذاك¹.

اتصل به نائب قائد الولاية الثالثة الرائد "الشيخ محمد الطيب صديقي" عن طريق ابنته التي كانت تتعلم في مدرسة السنّية - بئر مراد رايس - و بواسطة ابن عمه الحاج محمد الشريف صديقي الذي كان أولاده يتعلمون بنفس المدرسة².

- تنسيق العمل مع قادة الجبهة في ظل التّضيق الاستعماري :

يقول عبد الرزاق قسوم: أنّ جبهة التّحرير كانت تعتمد على خطة محكمة في قضية الاتصالات بين القادة و مختلف المسؤولين و المناضلين مع مسؤولهم المباشر فقط و لا يعرفون المسؤول الحقيقي للولاية أو المنطقة و ذلك تجنباً لوقوع أي خلل في حال تعرض أحد المناضلين إلى الاعتقال و أذكر أنّه عندما ألقى القبض على ياسف سعدي وضعت خطة من أجل إعادة بناء العاصمة و خلق تنظيم جديد بعد انقطاع الاتصال بين المناضلين و المسؤول الأول بغياب ياسف سعدي الذي كان يمثل حلقة الوصل ، و كان آنذاك الزبير الثعالبي الذي هو اليوم من أعضاء جمعية العلماء المسلمين هو المسؤول المباشر فسلمته الخطة التي كانت عبارة عن عملية لإعادة التنظيم بحيث لا يتأثر العمل النضالي باعتقال ياسف و جماعته³.

لقد حرص الأستاذ عبد الرزاق قسوم على إظهار وطنيته حتى و هو يرد على بعض منتقديه إنّ صح القول فهو بيّن في ردّه هذا الذي جاء على ما كتبتّه جريدة الفجر في شخصه أنّ وطنيته لا تحتاج لدليل و يؤكّد على وطنيته فيقول "شاركت في مظاهرات 11 ديسمبر 1960 م بإعداد و كتابة الشعارات التي رفعت من قبل المتظاهرين باللّغة العربية و الفرنسية و تم ترشيد الشعارات فبعد أن كانت شعارات ساذجة مثل: "الجزائر مسلمة" و "الجزائر جزائرية" أصبحت الشعارات على النّحو التالي على قماش كبير و بحروف كبيرة تحيا الجزائر المسلمة" شعب

¹: آسية محوري ، حوار مع الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين ،مجلة الأسبوع العربي ،أسبوعية إسلامية جزائرية .

²: منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011.

³: آسية محوري ، حوار مع الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين ،المجلة السابقة .

الجزائر مسلم"، "تحيا الحكومة المؤقتة"، "تحيا جبهة التحرير الوطني"... إلخ. و قد كتبت هذا في بيتي بحي الأبيار و أتيت به إلى حي بئر مراد رابيس حيث رفعه المتظاهرون فغيّر معنى الوعي الوطني بالمظاهرات¹.

يقول **عبد الرزاق قسوم**: "إنّ مثل هذه الشّعارات رفعت في مظاهرات حي بئر مراد رابيس و الضّواحي المحيطة بها و هو ما هز المستعمر و أربعه و من الدّين أشرفوا على هذه المظاهرات مسؤول المنطقة آنذاك سي "يحي أحمد زيغم" مد الله في حياته، لذلك يمكن القول إنّه ما كان لمثل هذه المظاهرات أن تجد لها القبول الشّعبي لولا الإعداد و الاستعداد الدّي صنعه الاستفزاز الاستعماري و الوعي الوطني. و اليوم و أنا أكتب عن هذه الأحداث الوطنية الرّمزية لتتراءى لي وجوه كنا نعدّها من الأخبار من المناضلين المجاهدين و الشّهداء فمنهم ما قضى نحبه و منهم من ينتظر و ما بدلوا تبديلاً. فليدرك الجيل الجديد جيل الاستقلال المبارك أنّ ما بين الفاتح من نوفمبر و الخامس من جويلية هناك معاناة، و هناك تضحيات و هناك اعتقالات و مظاهرات و يكفي دلالة على ذلك الإضراب العام الدّي شلّ الجزائر لمدة أسبوع إغراباً عن التّعبيّة الوطنية و تحدياً للقوة الاستعمارية و ما أعقب ذلك من قمع و دمع، و دماء و أشلاء، و إيذاء و ابتلاء كل ذلك يجهله بعض المناضلين بالمراسلة و عن بعد لأنّهم لم يكتفوا بلهيب الثّورة، و لم يصلوا بناها، فجهلوا معناها و محتواها، فتحية إلى صنّاع ديسمبر و نوفمبر و إلى كل الدّين قضوا بعيداً عن الأضواء في دهاليز المدن و القرى و زنانات السّجون و العراء، و المجد و الخلود للمجهولين من الجنود و الشّهداء².

أيضاً بعث في منتصف 1961م بمقال أدبي بعنوان "الأدب العربي يحتضر في الجزائر" إلى مجلة الآداب اللّبنانية و قد صدر المقال في عدد جوان 1961م و كتب تحت المقال عبارة

¹: محمد أمين بوحلوفة، الوطنية في كتابات عبد الرزاق قسوم "مقالات البصائر نموذجاً"، قسوم الفيلسوف و الأديب، ص 253.

²: عبد الرزاق قسوم، مقال 11 ديسمبر: التحول الخطير... في تقرير المصير...؟، بوابة الشروق، يوم: 2015/12/15.

تلقت الآداب هذه الرسالة من الجزائر بقلم :- ع - أ - ق - خوفاً من أذى المستعمر الفرنسي و قد أحدث المقال صدى طيباً في الداخل و الخارج¹ .

أنشأ إذاعة بأوامر جبهة التحرير :

و قد أنشأ بمعية زملائه إذاعة محلية في أواخر 1961م بحي لاكتورد ببئر مراد رايس بعد أن تلقى الجهاز الفني للإرسال عن طريق أحد الفنيين العاملين بالقناة الثانية للإذاعة الجزائرية و كان المشرف عليها بأوامر من جبهة التحرير² .

مدى تقييم الدكتور عبد الرزاق قسوم لخمسين سنة من الاستقلال :

يقول عبد الرزاق قسوم :خمسون سنة من الاستقلال لا بد أن ننظر إليها من زاويتين ،فإذا نظرنا إليها من الزاوية الزمنية المدنية المحضة فنقول أن 50 سنة تمثل النضج و الوعي و استكمال القوة و التنمية الإنسانية الكاملة أما إذا نظرنا إليها كمرحلة زمنية عاشها الشعب الجزائري فخمسون سنة لا تمثل شيئاً بالنسبة للشعوب و مع ذلك فقد حققنا فيها بعض الانجازات و لكنّها في اعتقادي الخاص لم ترق إلى مستوى الطموحات المنشودة فما زال اليأس موجوداً و البطالة متفشية و التخلف الاقتصادي و الاجتماعي عاماً و ما زالت الأمية منتشرة لذلك فنحن نشيد بما تم انجازه و لكن فستحث الهمم و ندعو إلى مزيد من الجهد من أجل اللحاق بركب الأمم المتقدمة لأنّ خمسين سنة بالنسبة لنا لم ننجز فيها ما كان أن ينجز في حين تعتبر 50 سنة في المجتمعات المتقدمة مدة زمنية قد تتحقق فيها وثبة لم نصل بعد إلى مستواها³ .

¹ :منتدى بريق الكلمة :الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011.

² :وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

³ :أسية محوري ،حوار مع الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين ،مجلة الأسبوع العربي ،أسبوعية إسلامية جزائرية .

طبيعة فكره و أعماله و آراؤه :

المسؤوليات :

- ✓ مجاهد في صفوف المنظمة المدنية لجبهة التحرير الوطني 1956 . 1962 م .
- ✓ أمين عام اتحاد المترجمين الجزائريين 1980 . 1984 م .
- ✓ نائب عميد المعهد الإسلامي لمسجد باريس 1984 . 1986 م .
- ✓ مدير معهد الفلسفة بجامعة الجزائر 1986 . 1988 م .
- ✓ مدير المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر 1988 . 1994 م .
- ✓ نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .
- ✓ رئيس تحرير جريدة البصائر لسان حال جمعية العلماء 1988 . 2004 م .
- ✓ مُنِحَ وسام العالم الجزائري في طبعته الثالثة من معهد المناهج تكريماً له على جهوده العلمية 2009 م .

✓ رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 2011م إلى يومنا هذا¹ .

يقول عبد الرزاق قسوم: هذا بالإضافة إلى مشاركتي الثقافية في الإذاعة و التلفزيون ببرامج قارة مثل "الأقلام الجديدة" و "منبر الهدى" و "الثقافة للجميع" و غيرها مع الكتابة في الصحف اليومية و المجالات العلمية ،فقد كنت مديراً لمجلة "المواقفات" المحكمة المتخصصة التي كانت يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين عندما كنت مديراً له و توقفت بعد استقالتي من المعهد .

أما على الصعيد الاجتماعي: فأنا متزوج و أب لخمسة أبناء و سادسة بالتبني هم ثلاثة ذكور و ثلاث إناث كلهم يحملون شهادات جامعية² .

¹ أنظر :المكتبة الشاملة الجزائرية ،ترجمة الأستاذ عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين dz .Shamela .com :http

² مجلة النور للدراسات الحضارية و الفكرية ،حوار مع الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم .WWW :Nurmajalla .com

الرّصيد المعرفي الأكاديمي :

و بيزوغ فجر الاستقلال . فتحت أمامه . كما فتحت أمام كل الجزائريين أبواب الحياة الكبرى و في مقدمتها باب الجامعة و باب العلم الذي غير كل معالم حياته فتسلق سلم المعارف و المحافل العلمية داخلياً و خارجياً بفضل الشّهادات العلمية الأكاديمية و التّقديرية . ففي سنة 1963 م التحق بمعهد الدراسات العربية جامعة الجزائر و حصل منه سنة 1966 م على شهادة الكفاءة المهنية للتّعلم الثّانوي للغة العربية CAPES . و أشرف على برنامج الأعلام بالإذاعة الوطنية القناة الأولى كما أعد و قدم برنامجاً آخر عن التّيّارات الفلسفية .

و بعد حصوله على شهادة اللّيسانس في الفلسفة من جامعة الجزائر سنة 1969 م سجل في الدّراسات العليا و حصل سنة 1972 م على دبلوم الدراسات العليا "DES" ثم واصل دراسته حتى حصل على شهادة الماجستير في الفلسفة سنة 1975 م من جامعة القاهرة . و كان قد سجل من في جامعة السوربون . باريس فرنسا و منها حصل على شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة سنة 1979 م¹ .

. كما تحصل على شهادة إثبات مستوى بالإنجليزية من المعهد التّكنولوجي لندن بريطانيا .

الخبرة المهنية :

. لقد تقلد عبد الرزاق قسوم العديد من المناصب و نال ألقاباً علمية كثيرة فمن سنة 1980 م إلى 1986 م كان عضواً في المجلس الإسلامي الأعلى ثم أميناً عاماً للمجلس خلفاً للشّيخ أحمد بن نعمان .

. و في الوقت ذاته كان أميناً عاماً للمتّرجمين الجزائريين من 1981 م . 1985 م و قد ولج مجال التّرجمة الفورية عند بداية السّبعينات .

. و في سنة 1984 م أصبح نائب عميد المعهد الإسلامي بمسجد باريس إلى سنة 1987 م

¹ :وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشّروق أون لاين ،يوم :2014/07/05 .

بعد عودته من باريس عين مديراً لمعهد الفلسفة بجامعة الجزائر .

- سنة 1987م - 1988م كان عضو المنظمة الدولية لمتترجمي المؤتمرات بجنيف .

- عين مديرا للمعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر 1989م - 1975م .

فقد بادر الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم بعد توليه مقاليد "المعهد الوطني العالي لأصول الدين" إلى بعث العناية بالتدقيق العلمي و المنهجي في الكلية ،فسعى جاهداً إلى تنظيم التعليم و عقد اللقاءات مع الأساتذة و الاقتراب منهم بشكل لافت للانتباه ،فكانت أيامه أزهى الأيام التي عرفها المعهد فكان يبادر إلى إشراك الأساتذة في أعمال المؤسسة و يستشيرهم فيها صغراً أو كبراً من شؤونها ،من ذلك إشراكه لوفد من الأساتذة في اللقاءات العلمية و البيداغوجية لإصلاح برامج التعليم التي عقدت في أدرار و صحبته و كثير من الزملاء في هذه الرحلة فكان نعم الإنسان فيستفسر عن أحوال الأساتذة و تتبع أخبارهم في ظل ظروف يخرج المرء من بيته متجهاً إلى العمل منتظراً كل الاحتمالات السيئة الممكنة و هذا غيظ من فيض لأنه لا يسع المقام الاسترسال فيه و سيكتب التاريخ و الشهود العدول أن العطف سمته و السهر على راحة الأساتذة و خدمتهم خلقه فله من الله الأجر الأوفى و من الأساتذة الدعاء في ظهر الغيب¹ .

- عين في جامعة الجزائر مديراً للبحث العلمي في معهد العلوم الاجتماعية .

- مديراً مجلة موافقات التي كان قد أنشأها و هو مدير المعهد العالي لأصول الدين .

و منذ دراسته بمعهد ابن باديس و جمعية العلماء تسري في دمه إلى أن أعيد تأسيسها بقيادة الشيخ أحمد حماني و كان عضواً فيها ،و بعد وفاة الشيخ حماني خلفه الشيخ عبد الرحمن شيبان فأصبح قسوم عضواً قيادياً في الجمعية و بعد وفاته انتخب قسوم رئيساً للجمعية² .

¹: جبدل عمار ،عبد الرزاق قسوم الإنسان و المدير ،قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 12 .

²: وردة بوجملين ،رضوان سوداني ،راضية مرياح ،الشروق أون لاين ،يوم: 2014/07/05 .

- عبد الرزاق قسوم هو حالياً رئيس الجمعية و ملتزم بمبادئها و ثوابتها كما نصّ عليها المؤسسون الأوائل ،هذه الثّوابت يُلخصها شعار الجمعية "الإسلام ديننا و العربية لغتنا والجزائر وطننا" و يُحدد قسوم بدقة ثوابت الجمعية و قناعتها في مقال له بعنوان " و يسألونك عن السّلفية و ما قد سلف" و بعدما يُعرف السّلفية بقوله : "هي رمزية الانتماء و نموذجية الاقتداء أي اقتداء المسلم الصّالح ممن خلف بالزّمن العالم العامل ممن سلف¹ .

يرى الدّكتور موسى معيرش أنّه إذا كان نجاح الإنسان يقدر بمقدار الأثر الدّي يتركه هذا الأخير سواء بعمله أو في ذرية صالحة فكذلك الأمر بالنّسبة لقسوم الدّي عرفته مفكراً و عرفت أعماله العلمية و الكثير من طلبته الدّين أصبحوا باحثين و مفكرين فضلاً على أنّ جهده في تربية و تعليم أبنائه يكاد يوازي أو يتفوق على جانبه المعرفي و هو ما لاحظته لما التقيت بأبنائه و بناته و منهم الدّكتور نضال أستاذ الفيزياء بالجامعة الأمريكيّة بالشارقة بالإمارات العربيّة المتحدّة .و تكريماً لأعماله الفكرية نظم في جوان 2006 م مخبر الدراسات الفلسفية و التّاريخية بجامعة منتوري بقسطينة برعاية الأستاذ الدكتور عبد الكريم بوصفصاف يومان دراسيان لمناقشة أعماله و دراستها و التي توزعت على النحو التالي :عبد الرحمن الثعالبي و التصوف ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مدارس الفكر العربي الإسلامي ،نزيف قلم جزائري و مفهوم الزّمن في الفكر العربي المعاصر و قد أصدره باللّغة الفرنسيّة ،فلسفة التّاريخ من منظور إسلامي و تأملات في معاناة الدّات² .

علمتي الحياة :

الطفولة شاقة و شيقة :

التّمذة هي قولة الإنسان و صياغته صياغة وطنية سليمة أساسها العقيدة الوطنية القائمة على الأصالة و الثّقافة الأصليّة .

من تنقلاته حول العالم :

¹ :بلهادي أسماء ،موقف عبد الرزاق قسوم من إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي المعاصر،قسوم الفيلسوف الأديب ،ص38 .

² :موسى معيرش ،مقال قسوم و مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة ،قسم البحث العلمي و الدكتوراه .

الاطلاع على الخلق و الثقافة و التّقاليد الخاصة بكل بلد ،تكوين آخر للشّخصية .
في باريس تعلم :

باسم المصلحة الوطنية و الدّين الإسلامي ضم جميع الجزائريين باختلافاتهم في صف واحد .
شخصيات تأثر بها : هم كثر ففيهم من تعلم منهم دون أن يتعلم عليهم .

الشّيخ عبد القادر الياجوري أحد الأساتذة بمعهد ابن باديس تعلم عليه في المعهد المعلومات و تعلم عليه في الحياة الواقف .

الشّيخ عدون : البساطة و التّواضع و خفة الدّم .

الشّيخ العباس بن الحسين : لا يكتب و لا يقرأ لضعف بصره مثقف ثقافة عالية لا يتكلم إلا اللّغة العربية يسيّر و يمثل بها جالية فرنسا ، فعند وفاته تأثر له :يهوديّهم و نصرانيّهم ملحدهم و بوذيّهم له قوة البيان و حكمة في اللّسان .

- أشرف و ناقش حتى الآن حوالي : خمسين رسالة و أطروحة في الفلسفة و التّاريخ و الأدب و علوم الشريعة¹ .

مواد درسها :

- البيداغوجيا العامة و الخاصة "التّربية العامة و التّربية الخاصة" .
- منهجية تدريس المادة العلمية الجامعية عموماً و الفلسفة خصوصاً .
- الفلسفة الإسلامية .
- الفلسفة الحديثة .
- الفكر العربي الإسلامي المعاصر .
- منهجية البحث العلمي² .

تصنيف أعماله العلمية و الفكرية :

¹ :عمار رقبة الشرقي ،أعلام جزائرية معاصرة ،المكتبة الجزائرية الشاملة ،يوم :09/ 10/ 2017 .www .SHAMELA .DZ .NET .

² :منتدى بريق الكلمة ،الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

له الكثير من المقالات الفلسفية و الأدبية و التّاريخية و السّياسية في مجلات و جرائد وطنية و دولية من أهمها :

- مجلة الأصالة
- مجلة الثّقافة
- مجلة الموافقات
- مجلة الجيش
- حوليات مجلة جامعة الجزائر
- جريدة أخبار اليوم "مصر"
- مجلة الآداب اللّبنانية
- جريدة الشّرق الأوسط "لندن"
- جريدة البصائر
- جريدة العالم الإسلامي "السعودية"
- جريدة المسلمون "السعودية"
- الشّروق اليومي¹ .

كان له نصيب من فكره في :

- ✓ عبد الرحمن النّعالبي و النّصوف .
- ✓ مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد .
- ✓ مدارس الفكر العربي الإسلامي "تأملات في المنطلق و المصّب" .
- ✓ نزيف قلم جزائري .
- ✓ مفهوم الزّمن في الفكر العربي الإسلامي المعاصر "باللّغة الفرنسية" .
- ✓ فلسفة التّاريخ "قراءة إسلامية معاصرة" .

¹ :منتدى بريق الكلمة ،الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،أكتوبر 2011 .

✓ تأملات في معاناة الذات .

✓ أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" .

قدم للعديد من الكتب نذكر منها :

✓ تفسير المعوذتين للشيخ عبد الحميد بن باديس و الذي لخصه الشيخ البشير الإبراهيمي .

✓ المنقذ من الضلال و الموصل إلى ذي العزة و الجلال لأبي حامد الغزالي .

✓ مع الثورة الجزائرية لمجموعة من الكتاب .

ترجم من اللغة العربية إلى الفرنسية :

✓ كتابين ضمن سلسلة كتب يصدرها اتحاد العلماء المسلمين .

✓ متطلبات تغيير الفتوى بتغيير المكان و الزمان للشيخ يوسف القرضاوي .

✓ المسلم مواطناً في الغرب للدكتور فيصل المولوي .

✓ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لجاك كاري تقديم و تعليق أ.محمد الهادي الحسني¹ .

الملتقيات و الندوات :

- أشرف على تنظيم ملتقيين دوليين الأول حول الشاطبي سنة 1990 م و الثاني حول المذهب

المالكي سنة 1991م بحضور أقطاب العالم الإسلامي .

- شارك في الكثير من الملتقيات الوطنية و الدولية العربية و الأوروبية بدعوة من منظمات دولية

مختلفة منها :المنظمة العالمية للثقافة و العلوم ،المنظمة الإسلامية للعلوم ،و الهيئة الفلسفية

العالمية في كل من :لندن ،موسكو ،كندا و هيئات علمية أخرى في كل من :اليابان و الأرجنتين

و بلجيكا ،فرنسا ،و قد زار كثيرا من دول العالم بالقارات الخمس .و أشرف و ناقش حتى الآن

حوالي خمسين رسالة و أطروحة في الفلسفة و التاريخ و الأدب و علوم الشريعة .

المبحث الأول :قسوم و مفهوم الزمان الرشدي و أبعاده .

¹ :ويكيبيديا ،الموسوعة الحرة .

فكر ابن رشد الفيلسوف عند عبد الرزاق قسوم

يقول عبد الرزاق قسوم في مقاله: "لم يعرف تاريخ الفكر العربي الإسلامي رجلاً خلخل بفكره المفاهيم و زرع بمنهجه المعتقدات و بلبل بقوالبه العقلية النظريات كما فعل المفكر العربي المغاربي المسلم أبو الوليد ابن رشد. إنّه الفيلسوف الذي تجاوز بعبقريته حدود ينبوع مناخه الأصلي الذي فطرت قريحته على صفاء شرابه و عذوبته لينهل من معين فضاء آخر يختلف في أسس منطلقاته و تركيب ذهنية محيطه. لذلك جاء أبو الوليد بن رشد الأندلسي موطناً العربي ثقافة الإسلامي معتقداً جاء ظاهرة فكرية خاصة تستوقف الدّارس في محاولة استكناه مقوماته عبقرية و عناصر النّبوغ في تكوين شخصيته¹ .

في سياق آخر يرى عبد الرزاق قسوم أنّه قد تعددت آراء الباحثين و أحكامهم حول شخصية ابن رشد الفلسفية فحاول بعضهم أن يخرج من دائرة الفلاسفة المسلمين ليحشره في قائمة المشائين من الفلاسفة اليونانيين ،و بذلك يكون هؤلاء الباحثون قد جعلوا ابن رشد صورة مصغرة للمعلم الأول أرسطو و يكونون بهذا قد جردوه من أبرز خصائص شخصيته العربية الإسلامية كما فعل الأب يوحنا قمر حين قال: "بأنّ ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب بعد المعري عن الإسلام"² . فإنّ ابن رشد قد استحق بجدارة لقب "الشّارح الأكبر" لفلسفة "أرسطو" حكيم اليونان لأنّه قد اكتملت على يديه هذه الشّروح و بلغت به قمته و غاياتها في العصر الوسيط و إذا كان أرسطو قد استحق لدى جميع الأمم في العصور الوسطى لقب "المعلم الأول" و إذا كان ابن رشد قد جاء ختاماً لشراح عديدين تناولوا من قبله فلسفة أرسطو دون أن يبلغ أحد منهم فيها مبلغه فإنّ عظمة ابن رشد هنا تبدو على حقيقتها شاهدة بتميزها و امتيازها على الآخرين³ .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مقال تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيطى ،مجلة آفاق الثقافة و التراث ،العدد 39 ،01 أكتوبر 2002 ،الإمارات ،ص 65 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 28 .

³ :محمد عمارة ،المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ،دار المعارف ،القاهرة ،ط2 ،(د.س) ،ص16 .

يعد ابن رشد في المقام الأول الشّارح الأكبر لأرسطو و من المؤكد أنّه لم يكن يعرف اليونانية و أنّه في شروحه إنّما اعتمد على التّرجمات العربية لمؤلفات أرسطو و شراحه اليونانيين و هي ترجمات متفاوتة القيمة بحسب المترجمين ، و تفاسير ابن رشد تدل على قدرة عظيمة على فهم فلسفة أرسطو فضلاً عن أنّه اتخذ منهجاً دقيقاً في عمله هذا :

أ - فكان يرجع إلى ترجمات متعددة إن وجدت و يقارن بينها .

ب - و كان يرجع إلى بعض الشُّروح على أرسطو التي نقلت إلى العربية خصوصاً ما تيسر له من تفاسير الإسكندر الأفروديسي .

ج - و قد أثبتنا في بحث ألقيناه في مؤتمر ابن رشد المنعقد في باريس في أواخر سبتمبر سنة من أغلاط تاريخية و غيرها في تفسيره لكتب **Lois vives 1976** م أنّ ما أخذه لويس فيفس أرسطو إنّما يرجع إلى أخطاء التّرجمات اللّاتينية لشروح ابن رشد لا إلى ابن رشد نفسه¹ .

يُشيد قسوم بالفيلسوف ذلك هو فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الفقيه و الطبيب و القاضي و الفيلسوف الذي نجح في الجمع بين اللّغات العربية و اليونانية و العبرية اللّاتينية و اللّقاء بين حضارتي الغرب و الشّرق و التّوفيق بين الفلسفة و الدّين ليحدث بمنهجه داخل كل ثقافة و حضارة أتباعاً و مؤيدين يبشرون بمنهجه و ينشرون فلسفته و ينافحون عن براهينه و أدلته² .

و ابن رشد الشّارح هو الذي أعاد تحديد معالم فلسفة أرسطو و قدم في شروحه دراسة نقدية لما ارتكبه قبله الشّراح من أخطاء ، و إذا شئنا أنّ نعلم حال فلسفة أرسطو قبل الجهود التي قدمها في سبيلها كفانا أنّ نقراً قوله الذي رواه المراكشي عن تلميذه أبو بكر بندود بن يحي القرطبي: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي :سمعت اليوم أمير المؤمنين يشتكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه و يذكر غموض أغراضه و يقول :لو وقع لهذه الكتب من يلخصها و يقرب أغراضها بعد أنّ يفهمها فهماً جيداً لقرب أخذها على النّاس

¹ :بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية " الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية "،مرجع سابق ،ص 121 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مقال تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيطى ،مقال سابق ،ص 66 .

فإن كان فيك فضل قوة لذلك فأفعل إنِّي لأرجو أن تلقى به لما أعلمه من جودة ذهنك و صفاء قريحتك و قوة نزوعك إلى الصنّاعة ،قال أبو الوليد :فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو طاليس¹ .

و لقد صدق حقاً المؤلف المعروف جورج سارتون عندما قال في كتابه المدخل إلى تاريخ العلوم: إنَّ ابن رشد كان من أكابر فلاسفة الإسلام و لقد أثر على فلاسفة أوروبا بفلسفته أكثر من أرسطو نفسه و دون ريب فإنَّ ابن رشد هو مؤسس الفكر الحر :فقد فتح أمام علماء أوروبا أبواب البحث و المناقشة على مصاريعها لذا فإنه أخرجها من ظلمات التقييد إلى نور العقل و التفكير و لقد طغى نشاط ابن رشد الفلسفي على شهرته المرموقة و ثقافته الفياضة في العلوم الأخرى مثل الطب و الفلك و قد ذكر جورج سارتون في الكتاب نفسه : "إنَّ شهرة ابن رشد في عالم الفلسفة كادت أن تحجب منجزاته في الطبيعيات على أن ابن رشد كان يعتبر في الحقيقة من أكبر الأطباء في عصره فقد ألف نحو عشرين كتاباً في الطب بعضها تلخيصات لكتب جالينوس و بعضها مصنّفات ذاتية و قد ترجم أكثرها إلى العربية و اللاتينية و أشهرها كتاب الكليات في الطب و هو موسوعة طبية في سبعة مجلدات ترجمه إلى اللاتينية الطبيب بوناكوزا من جامعة بادوا في سنة 1255 م و طبع مرات عديدة مضافاً إليه كتاب التيسير لابن الأزهري . يقول قسوم أنه و إذا كان من الطبيعي أن تبزغ مثل هذه العبقرية في سماء الحضارة الشرقية و تنتشر معالم معرفتها في شتى الميادين و الاختصاصات فليس ذلك بدعاً من النبوغ في الثقافة العربية الإسلامية التي ألفت مثل هذه الكواكب المضيئة في دنيا العلوم و المعرفة ،إنّما الذي يستوقف الدارس و يثير إعجابه و تعجبه أن تحدث هذه العبقرية العربية المغاربية الإسلامية فضاءً رحباً لها في حضارة غريبة عن لغتها و معتقدها هي الحضارة الغربية اللاتينية و في حقل

¹ :محمد عمارة ،المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 17 .

من حقول المعرفة العقلية هو أبعد الميادين عن العقل المسلم و نعني به مجال التّفلسف الميتافيزيقي¹.

و إذا تساءلنا عن الأسباب التي من أجلها احتل ابن رشد تلك المكانة استطعنا من جانبنا القول بأن أهمية هذا الفيلسوف في تاريخ الفكر الفلسفي العربي ترجع إلى بروز الحس النقدي عند هذا الفيلسوف من جهة و مواكبة فلسفته للعقل من جهة أخرى ،حتى إنّ فلسفته تعد تعبيراً عن ثورة العقل و انتصاره .و لهذا نقول عنه أنّه فيلسوف العقل في الإسلام بالإضافة إلى قيامه بالكثير من الشُروح على مؤلفات أرسطو و اتخاذ مواقف خاصة به أثناء قيامه بتلك الشُروح و تفضيله للبرهان و رفعه فوق مرتبة الجدل و الخطابية².

إلا أنّ قسوم يتحدث و بشدة على من قسا على ابن رشد حيث يقول أنّه قسا على ابن رشد نفر آخر باسم التّعصب الديني فلم يروا فيه أية سمة من سمات الفلسفة التي هي رمز التّعقل و الحكمة و التّعاشيش مع مختلف الاتجاهات و مناقشة الآراء المعارضة بالحكمة و الموعدة الحسنة و اكتفوا منه بالجانب الإسلامي العقائدي و كان ذلك كافياً في نظرهم للحقد عليه و لعل في مقدمة هؤلاء المتعصبين يبرز بعض اللاتينيين الحاقدين الذين يسوق لنا أرنتست رينان كنموذج لهم راييموندلول R.LULLE الذي يقول عنه رينان :مما لا شك فيه أنّ بطل هذه الحملة الصليبية ضد الاتجاه الرشدي قد كان ريموندلول ،فالاتجاه الرشدي في نظر هذا الرجل كان يعني الاتجاه الإسلامي في الفلسفة و تحطيم الاتجاه الإسلامي كما هو معلوم حملة طول حياته خصوصاً فيما بين 1310م - 1312م و هكذا كما يقول المفكر اللبّاني القسيس ميشيل آلار MICHELALLAED فإنّ ابن رشد في نظر البعض فيلسوف لا ديني و هو في نظر البعض الآخر بمثابة المتعصب للعقيدة الإسلامية و لعل مرد هذا كله إلى انتمائه للفلسفة في نظر المسلمين و في انتمائه للإسلام في نظر اللاتينيين المتعصبين³.

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مقال تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيطى ،مقال سابق ،ص 66 .

² :عاطف العراقي ،ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية ،المجلس الأعلى للثقافة ،القاهرة ،(د.ط) ،2004 ،ص 28 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 28 .

كما أن مجيء ابن رشد خاتمة لعصر ازدهار الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط و إعطائه لهذه الفلسفة دفعة من الازدهار لم تشهدها من قبل و ذلك بعدما أصابها على يد الإمام الغزالي 1059م -1112م من تفهقهر و إهمال ،كل ذلك قد هياً له أن يستوعب كل أعمال القسم الذين سبقوه في هذا الميدان و هو قد فعل ذلك بالفعل بديل تلك الدراسات النقدية التي تناول بها مذاهب المتكلمين و خاصة في كتابه **مناهج الأدلة** و تلك الأعمال التي أفردتها للرد على بعض الفلاسفة الذين نقدوه و خاصة **الفارابي** و تلك المعركة الفكرية التي أدارها ضد الغزالي في **تهافت التهافت** و التي لم يعرف عصره مثيلاً لها في الخصوبة و النضوج¹ .

يوضح **قسوم** تأثير ابن رشد الشديد حيث يرى أنه صحيح أن ابن رشد قد تأثر بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً و كان ينظر إلى المعلم الأول أرسطو نظرة إكبار و إجلال خصه بها دون باقي الفلاسفة اليونانيين إذ لا يوجد في نظر ابن رشد سوى فيلسوف واحد يستحق أن يدرس و يحلل و يتبع ذلك هو **أرسطو طاليس** لكن هذا الحب و الإكبار لأرسطو لم يكن لينسيه عقيدته الدينية أو يطغى على طابعه الإسلامي و يصفه **ميشال آالار** في هذا المجال بقوله : "قابن رشد هو الوحيد الذي زعم لنفسه العودة إلى أرسطو لإبراز تفكيره الصحيح و عرضه و انطلاقاً من هذه النتيجة أمكن طرح قضية عقلانية ابن رشد و في نظرنا ليس هناك إلا تأثير عقيدته الدينية فإذا استطعنا أن نبرهن على وجود اختلاف كامل في بعض النقط المحددة بين ابن رشد و أرسطو فلن يكون لدينا من حجة نعتد عليها في برهنتنا سوى عامل التأثير الديني الذي يسبب هذا الاختلاف² .

يحترم ابن رشد أرسطو طاليس احتراماً يقرب من العبادة و هو يرتاب في وجود كامل إن لم يكن أرسطو طاليس ذلك الكامل و يلوم ابن سينا كثيراً لأنه أنشأ قضايا جديدة عوض اقتفاء أثر

¹ :محمد عمارة ،المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 17 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 29 .

أرسطو طاليس و قد قلده الناس بها لضررهم ،و هو يقول :حيث تكلم أرسطو طاليس فلا تلاخيص بل يجب أن يورد كلامه بنصه¹ .

فالمنهج الجديد الذي ندعو إليه هو ضرورة الرجوع إلى شروحه على أرسطو و يجب علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب تقليدي من فلسفته ،أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة و الحقيقية لفلسفته فلا بد لنا من الرجوع إلى شروحه و دليلنا على ذلك أن المتتبع لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم و أكثر عناصر فلسفته ،فطالما نجد بين تضاعيفنا نقداً حراً جريئاً للمتكلمين و غيرهم من مفكري الإسلام و طالما نجد فيها أيضاً دعوة إلى اللجوء إلى البرهان و تجاوز ما عداه من أساليب إقناعية و خطابية و جدلية² .فقد ساهمت تلك المناقشات التي أثرت بين المتكلمين من أشاعرة و معتزلة من جهة و بين الغزالي و ابن رشد من جهة أخرى في بلورة مفهوم الزمان فلسفياً و دينياً إذ هي التي يرجع إليها الفضل في طرح موضوع للنقاش و نقله من المجال الفلسفي الصّرف إلى الديني ربما تكون المناهج التي استعملت مناهج مضطربة مشوشة و ضعيفة و قد تكون مفتقرة إلى كل قواعد النقاش الفلسفي الصحيح لكن ذلك كله قد استطاع أن يحدث رد فعل معاكس و هو ما نجده عند ابن رشد بالذات و على الخصوص في كتابه المفحم تهافت التهافت³ و نستطيع أن نستخلص من ذلك كله أن ابن رشد ينقد طريقتين و يرتضي لنفسه طريقاً ثالثاً فهو ينقد الأدلة الخطابية و هذا هو الطريق الأول لأنها جعلت لأهل الإقناع الذين يسلكون المسلك الإقناعي في جوانب بحثهم و اعتقادهم ،و هو ينقد أيضاً الأدلة الجدلية و هذا هو الطريق الثاني حيث إنَّها خاصة بالجدليين أصحاب علم الكلام و نقده لهم أعنف من نقده لأصحاب المسلك الإقناعي فهم لم يقفوا عند حدود الأدلة الإقناعية و ما فيها من بساطة كما لم يستطيعوا الصعود إلى مستوى البرهان بل نقدوا مسلك كل من أهل الإقناع و الفلاسفة أما الطريق الثالث و هو ما

¹ :حنا خباز ،الفلسفة في كل العصور - ملخص الآراء الفلسفية - ،مطبعة الشمس ،مصر ،(د.ط) ،1933 ،ص 135 .

² :عاطف العراقي ،ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية ،مرجع سابق ،ص 15 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 32 .

قلنا إنَّ ابن رشد يرتضيه لنفسه فهو طريق البرهان و هو عنده خاص بالفلاسفة أو ينبغي أن يكون كذلك و ابن رشد يؤيد المسلك البرهاني أو القياس البرهاني لأنَّه فيلسوف أصلاً و المبادئ التي يلتزمها أهل البرهان هي المبادئ العقلية و المنطقية التي لا يستطيع أي فيلسوف التخلي عنها في بحثه في قضايا الفلسفة¹.

فإذا تركنا المشرق إلى المغرب وجدنا ابن باجة و ابن طفيل و هما من معاصري ابن رشد قد عملا كل بقدر وسعه و على طريقته على إحياء الفلسفة كما ترك الثاني بصفة خاصة أثراً يدل بوضوح على رأيه في التوفيق بين الفلسفة و الشريعة و على ما بذل من جهد في هذا السبيل و نعني بهذا الأثر القيم **حي بن يقظان** ففي هذه القصة الفلسفية نرى أنَّه حينما التقى حي بن يقظان الذي انتهى إلى الحقيقة بالنظر و التفكير بالبطل الآخر آسال الذي عرفها من الدين و روى كل منهما للآخر قصته عرفا أنَّ الحقائق التي عرفت بالدين و الفلسفة متطابقة تطابقاً تاماً و لهذا نرى المراكشي و المقري يصفان ابن طفيل باجتهاده في التوفيق بين الحكمة و الدين حالة كهذه التي وجد فيها فيلسوفنا كانت تتطلب بلا ريب من يعمل بقوة على الانتصاف للفلسفة و إحيائها و التوفيق بينها و بين الشريعة ، و قد كان ابن رشد هو المرجى لهذه الرسالة فقد جمع بين الاستعداد لها و الحظوة لدى أمير يُشجع على الفلسفة و يقرب رجالها².

الإحساس بالحاجة إلى التوفيق بين الفلسفة أو الحكمة و الشريعة عاطفة طبيعية يحس بها كل من عني بالبحث في هاتين الناحيتين و محاولة هذا التوفيق تعتبر إلى حد ما واجباً لازم الأداء و أمراً ينساق إليه الفيلسوف المتدين صاحب العقيدة التي لها قداستها في رأيه و ذلك لأكثر من عامل واحد :**أولاً** :ليحقق الانسجام بين ما وصل إليه بعقله و بين معتقده الموروث عن الآباء و الأجداد العامر به قلبه و الذي يراه فوق كل شك و إن عز عليه أحياناً أن يفهم بعض ما جاء به أو بعض ما يستلزمه .

¹ :عاطف العراقي ،ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية ،مرجع سابق ،ص 19 .

² :محمد يوسف محمد ،ابن رشد الفيلسوف ،مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ،القاهرة ،مصر ،(د.ط) ،2012 ،ص 23 .

و**ثانياً**: ليتجنب غضب الفقهاء الذين يرون كل تفكير عقلي حر ضربة موجهة للدين الذي لم يأت عن طريق الوحي الإلهي ، و ليكون كذلك بأمّن غضب الشعب و تعصبه الشعب الذي يشعر بميل طبيعي للثورة على الممتازين بأي نوع من أنواع التمييز و بخاصة إن دفع لذلك التعصب من رجال الدين الذين يرون لأنفسهم فضلاً في العقل و التفكير و يزعمون أنّهم قادرون على فهم ما تحسبه العامة أسراراً و أموراً فوق طاقة الإنسان إدراكها ، و من المشاكل الأساسية التي اهتم بها ابن رشد مشكلة العقل و النقل أو الفلسفة و الشريعة و ما بينهما من اتصال و قد كرس ابن رشد لهذه المسألة كتابين رئيسيين :

1 - "فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال" .

2 - "الكشف عن مناهج الأدلة - في عقائد الملة" .

و الكتاب الأول هو الأساسي في موضوعنا هاهنا و قد حدد موضوعه ابن رشد فقال أنّ غرضه في هذا الكتاب أن يفحص على جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة و علوم المنطق مباح بالشّرع أو محظور أم مأمور به :إنّما على النّذب و إما على جهة الوجوب و من أجل هذا يبدأ بتعريف الفلسفة فيقول أنّها : "ليست شيئاً أكثر من النظر في الموجودات و اعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات فإنّ الموجودات إنّما تدل على الصّانع لمعرفة صنعتها" و واضح ما في هذا التعريف من حدّ و تضيق شديد لموضوع الفلسفة و كأنّ غرضها ليس البحث في الموجودات لمعرفة حقائق الأشياء و هو بحث ينبغي أن يطلب لذاته كما قال أرسطو في أول مقالة ألفا الصغرى بل جعل ابن رشد النظر في الموجودات وسيلة لاعتبار صانعها و بهذا جعل الفلسفة في خدمة علم التوحيد ، و واضح أيضاً أنّ الذي ألجأه إلى ذلك هو الهدف الذي قصد إليه هذا الكتاب و هو تبرير دراسة الفلسفة تجاه الطاعنين عليها من رجال الدين و إلّا فإنّه لم يقل بمثل هذا الرأي عند شرحه لذلك الموضوع في مقالة ألفا الصغرى¹ .

¹ بدوي عبد الرحمن ، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية " الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية "، مرجع سابق ، ص 122 .

الشَّرِيعَة توجب الفلسفة :

ساق ابن رشد في كتابه فصل المقال دليلاً لهذا قوله تعالى: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ"¹ موهماً أنَّ الاعتبار هنا هو استنباط المجهول من المعلوم و ذلك هو القياس و هذا فيما نرى استدلال مجتلب لأنَّ المراد بالاعتبار في هذا الموضع الاتعاض لا القياس الاعتبار بما حصل لليهود حين أعلنوا النَّبِيَّ صلى الله عليه و سلم و المسلمين بالعداء و ظنوا أنَّهم ما نعتهم حصونهم لكن الله قذف في قلوبهم الرُّعب حتى استسلموا للرسول و حكم بإجلائهم إلى الشام² . و أتم أنواع النَّظر هو المسمى بالبرهان فالشَّرْع إذن قد حثَّ على معرفة الله تعالى و سائر موجوداته بالبرهان و لهذا كان من الأفضل أو الأمر الضَّروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك و تعالى و سائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين و شروطها و بماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي و القياس الخطابي و القياس المغالطي ، و لا بد قبل هذا أن يعرف ما هو القياس عامة و كم أنواع و ما منه قياس و ما منه ليس بقياس و هذا بدوره يحتاج إلى معرفة أجزاء القياس أعني المقدمات و أنواعها و إذن عليه بالجملة أن يدرس المنطق و كما أنَّ الفقيه مضطر إلى معرفة المقاييس الفقهية و أنواعها و شروطها حتى يستطيع استنباط الأحكام كذلك على من يريد معرفة الله أن يعرف القياس العقلي "المنطق"³ على أنَّ هذه الآية و إن لم تصلح للاستدلال لما يرى فهناك آيات أخرى تشهد له بما يريد هناك قوله تعالى: "قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ"⁴ و قوله: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"⁵ . و قوله: "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا"⁶ . فضلاً عن قول الرسول: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالا فسلط على هلكته في الحق و

¹: الآية 02، سورة الحشر .

²: محمد يوسف محمد ،ابن رشد الفيلسوف ،مرجع سابق ،ص 28 .

³: بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية " الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية "،مرجع سابق ،ص 123 .

⁴: الآية 101 ،سورة يونس .

⁵: الآية 09 ،سورة الزمر .

⁶: الآية 269 ،سورة البقرة .

رجل آتاه الله الحكمة فهو يقضي بها و يعلمها". ومتى كان هذا القياس العقلي و النَّظَر الفلسفي مما يحث عليه الشَّرْع و يوجبه كان لا بد من أخذ العِدَّة لعلاج ما يظهر من تعارض و اختلاف بين النَّصْر و نظر العقل هذه العدة تقوم على أَنَّهُ من المقطوع به كما يؤكد أَنَّ كل ما أدى إليه البرهان الصَّحِيح لا يمكن أَنْ يخالف ما أتى به الشَّرْع فَإِنَّ الحق لا يضاد الحق بل يشهد له¹. و يُضِيف قسوم و يرى أن المحلل لآثار ابن رشد سواء منها ما ألفه هو أو ما قام بشرحه تطالعه حقيقة هامة هي أَنَّ العناصر النَّيَّي اشتكرت في نسج موقف ابن رشد و النَّيَّي يمكن من خلالها تحديد تصويره للزَّمان يمكن حصرها في عنصرين رئيسيين :

- 1.العنصر اليوناني القائم على التَّحليل الفلسفي العميق و المنهج البرهاني المعتمد على العقلانية
- 2.العنصر الديني و هو العنصر الَّذِي كان ابن رشد يضعه غالباً نصب عينيه أثناء تأملاته الفلسفية و هو الَّذِي حال في نظري دون حشره ضمن قائمة المشائين².

ترك لنا ابن رشد آلاف الصفحات النَّيَّي تعد نارا و نورا، الصَّفحات النَّيَّي أساء فهمها في العصر الحديث أناس تحسبهم أساتذة و ما هم بأساتذة، أناس حشروا حشراً في دائرة المتقنين و النَّقافة منهم براء لأنهم أشباه متقنين و من النَّادر أَنْ نجد عربيا في العصر الحديث يفهم آراء ابن رشد و مغزى دعوته حق الفهم في الوقت الَّذِي نجد فيه المستشرقين و قد فهموا ابن رشد و منهج ابن رشد. أليس هذا من مصائب الزَّمان؟ و إن كان ابن رشد قد ولد في بلدة أوروبية لأقاموا له التَّمائيل في كل مكان و احتفلوا بفكره خير احتفال و لكن كان فيلسوفاً عربياً فقمنا نحن العرب بالإساءة إليه و إهمال فلسفته حيث أصبحنا في حالة من الجفاف الفكري هذا الجفاف لا يكون القضاء عليه عن طريق استخدام محلول معالجة الجفاف بل يكون عن طريق السَّعي بكل قوة نحو التَّمسك بالزُّوج العقلية، الزُّوج التَّنويرية، الزُّوج النَّقدية³.

¹ :محمد يوسف محمد ،ابن رشد الفيلسوف ،مرجع سابق ،ص 29 .

⁴ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزَّمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد "الذكرى المئوية الثامنة لوفاته" ج 1 ،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر ،1985 ،ص 274 .

³ :عاطف العراقي ،ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح غربية ،مرجع سابق ،ص 06 .

فلسفة الزمان الرشدي بالمفهوم القسومي

يرى قسوم في كتابه "مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد": أنه من الخطأ أن نقيس أفكار ابن رشد بمقياس العصر و كذلك فإن أي دارس لموضوع الزمان عند ابن رشد لا يستطيع الوصول إلى نتيجة مرضية ما لم يقف على كل مؤلفات ابن رشد المتوافرة و يحلل كل مسائلها في محاولة لاستخراج كل ما قد يتصل منها بالموضوع المدروس ،حيث أن موضوع الزمان عند ابن رشد له أبعاد قبل فلسفته و أبعاد بعد فلسفته متعلق بها و لا مجال لفهمه دون الرجوع إلى المفاهيم التي سادت قبله عن الزمان لمعرفة مصادر تفكيره و المفاهيم التي ظهرت من بعده لتحديد تأثير فلسفته على من جاء بعده ،و بهذا يصبح بإمكان المرء أن يلمس اتساع الأفق الذي دار عليه بحث موضوع الزمان عند ابن رشد و مدى الجهد الذي يجب أن يبذل للتغلب على كل هذه العقبات .

إنه لوضع الإطار الذي تتولد و تنمو بداخله فكرة ابن رشد عن الزمان يحسن اتخاذ بعض التوضيحات منطلقاً لهذه الدراسة ،فمثل هذه التوضيحات في نظرنا من شأنها أن تنير طريق الباحث و أن تساعد على تحديد ما يمكن وصفه بالخصائص البارزة لمفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد .من هذه التوضيحات أننا سنحاول الاستعانة بالمنهج المعاصر في تحليلنا للعلاقة بين فيلسوف قرطبة و مشكلة الزمان و يتجلى هذا المنهج على الخصوص في وجوب استخدام عامل الزمان في دراسة مشكلة الزمان أي أننا و نحن نقبل على دراسة مشكلة الزمان عند ابن رشد يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مدى التطورية التي حققها هذا الموضوع حتى نحللها على ضوءه¹ . لقد فلسف المفكرون المعاصرون مفهوم الزمان حتى غداً تيارات و مدارس لها أتباعها و معتقوها و لا أدل على ذلك من بروز مصطلحات تُعبر عن هذه التيارات المحاطة بالزمن كالزمن الوجودي ،و التزمّن و الديمومة و من هنا أمكن القول بأن ابن رشد قد أسهم و لو بكيفية غير مباشرة في بلورة مفاهيم الزمان و ذلك بفضل شروحه لمصطلحات أرسطو الخاصة بالزمان

¹ قسوم عبد الرزاق ،مقال مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 271 .

و لا أدل على ذلك من أنّ ما يعبر عنه بالزّمان الوجودي اليوم ،و الزّمان النّفسي و الزّمان العلمي و الزّمان المثالي الذي أرسّت الفلسفة اليونانية قواعده الأولى قد بلوره بعدها ابن رشد الذي بفضلّه عرفته الفلسفة الأوربية من خلال المدرسة الرّشدية اللّاتينية¹ .

فالمتكلمون عرّفوا الزّمان بالامتداد الموهوم و ذهب الرازي في كتابه "المباحث الشّرقيّة" أنّ الزّمان كالحركة معنيين أحدهما :موجود في الخارج غير منقسم و هو مطابق للحركة و ثانيهما :أمر متوهم لا وجود له في الخارج ،و ذهب بعض الفلاسفة إلى أنّ الزّمان إمّا "ماضي" أو "مستقبل" و لا وجود عندهم للحاضر لأنّهم يصفون الأخير بالموهوم المشترك بين الماضي و المستقبل و لذا فلا يجري على الله الزّمان بمعنى لا يتعين وجوده بزمان² .

يتناول قسوم تعريفات ابن رشد و يتخذها كأساس لتعريفه رأي معلمه اليوناني في تعريف حد الزّمان الذي يقول فيه أنّ حد الزّمان هو :عدد الحركة بالمتقدم و المتأخر الذي فيها .و يعلق على هذا التعريف فيقول :بأنّ الزّمان لا يفهم إلّا مع الحركة ،إذ الزّمان هو شيء يفعلّه الذهن في الحركة ،فالزّمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فلزوم الزّمان عن الحركة أشبه بشيء بلزوم العدد عن المعدود لذلك كان الزّمان واحد لكل حركة و متحركاً و موجوداً في كل مكان و لو توهمنا قوماً حبسوا أنفسهم منذ الصّبا في مغارة من الأرض لكنّنا نقطع أنّ هؤلاء يدركون الزّمان و إنّ لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة التي في العالم³ .

فلقد استطاع أرسطو إدخال الزّمان و الحركة إلى نظامه الفلسفي و تحديد دور كل منهما و أكد هذا الفيلسوف الكبير على مفهومين أساسيين كانا مصدرّاً لكثير من القضايا و هما :بالقوة و بالفعل لذلك يُعدّ هذان المفهومان مفتاحاً للدخول إلى فلسفة أرسطو و فهمها فيحكي مفهوم "بالقوة" عن القوة المحقّقة في ذات كل موجود من موجودات هذا العالم ،أي أنّه يرى أنّ غاية كل

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 50 .

² :رحيم أبو رغيّف الموسوي ،الدليل الفلسفي الشامل ،دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت ،ط1 ،2013 ،ص 66 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،المصدر الأسبق ،ص 54 .

أمر من أمور هذا العالم كامنة بالقوة في طبيعة ذلك الأمر و حينما يمر ذلك الأمر في ظروف مساعدة و مناسبة ينطلق من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل¹ .

فالزّمان عند ابن رشد إذن يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة الأجسام من حيث سرعتها و بطئها أي كشيء يعد الحركة و يبين اتجاهها و ما يتقدم منها و ما يتأخر يقول ابن رشد : "متى لم نشعر بالحركة أصلاً لم نشعر بالزّمان فلا يمكن أن نضع زماناً و لا نتوهمه فضلاً عن أن نتصوره إن لم نتصور حركة" ، كما يقول : "فالزّمان هو ضرورة معدود و المعدود هو جنسه و المتقدم و المتأخر الموجود في الحركة هو فصله"² .

إنّ مفهوم الزّمان إذن منذ عصر ابن رشد قد خطا خطوات هامة سواءً في تحديده أو في مضمونه و منهجه و ما التّيارات الفلسفية المتعددة التي تصنف الاتجاهات الزّمنية إلا دليل على صحة هذا التطور ، فإنّ الدّارس لموضوع الزّمان يجد نفسه على اتصال بمباحث عديدة ميتافيزيقية و طبيعية و نفسية بحيث يجد نفسه لا يؤرخ لموضوع الزّمان في الفترة التي يدرسها فحسب بل و لموضوعات أخرى كالحركة و العلاقة بين الزّمان و الوجود و كذلك الزّمان النّفسي أو الوعي و أزلية أو لا أزلية الزّمان و مسائل أخرى³ .

يتساءل قسوم في بحثه : من أين استقى ابن رشد منهجه في معالجة موضوع الزّمان ؟

و ما هي أبرز المصادر الفكرية لفلسفته في الزّمان ؟

يُجيب قسوم : لا أخال الجواب عن مثل هذا السؤال يمكن أن يكون من الإيجاز بحيث يكفي فيه القول بأنّ المصدر هو كذا و كذا ذلك أنّ عناصر الجواب متشعبة و متسعة و متباينة بحيث تتطلب تفصيلات ضرورية و تحديدهات منهجية لا مناص منها لوضع الإجابة الدقيقة من وجهة نظري ، و أولى هذه التفصيلات و التّحديدات تكمن في تحليل آثار ابن رشد تحليلاً دقيقاً بغية إبراز الخصائص الأساسية لفكرته عن الزّمان .

¹ : غلام حسين الإبراهيمي الدّيناني ، عبقريّة ابن رشد في الفلسفة المشائيّة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 2013 ، ص 30 .

² : عفيفي زينب شاکر ، العالم في فلسفة ابن رشد الطّبيعيّة ، مكتبة النهضة المصريّة ، القاهرة ، (د.ط) ، 1993 ، ص 48 .

³ : قسوم عبد الرزاق ، مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 272 .

ثانياً: عرض التُّراث الفلسفي الرشدي بخصائصه البارزة على أهم المدارس و الاتجاهات الفلسفية و محاولة إجراء المقارنة الضَّرورية بين خصائص فلسفة ابن رشد في الزّمان و باقي الاتجاهات الفلسفية الأخرى لإبراز العناصر الخاصة لموضوع الزّمان¹.

فتعريف ابن رشد للزّمان من خلال هذه المقولات الأرسطية فإنّنا نجده يربط أولاً تعريف الزّمان بمقولة الكم فيقسم الكم إلى منفصل و إلى متصل أي ما أجزاءه لها وقع بعضها عن بعض و منه ما ليس لها وضع .و المنفصل اثنان :العدد و القول و المتصل خمسة :الخط ،و البسيط و الجسم و ما يشتمل على الأجسام و يطبق بها و هو الزّمان و المكان².

فقسوم يشرح أنّه انطلاقاً من شرح المقولات الأرسطية إلى تهافت التّهافت دون إغفال المؤلفات ذات الطّابع الفقهي مثلاً "بداية المجتهد و نهاية المقتصد" يجد الدّارس في كل ذلك مثل هاته العبارات الدّالة على الزّمان ،فالمقولات الأرسطية التي شرحها ابن رشد تعتبر الثّبت الرئيسي لحصر هذه العبارات الفلسفية الخاصة بالزّمان و من خلال هذه المقولات وضع ابن رشد أولى تعريفاته حيث نجده يحدد ذلك على نحو يكاد يكون طبق الأصل من تعريفات أرسطو للزّمان . فالزّمان متعلق بالحركة و لا يتصور إلّا مع الحركة و إذا كان الزّمان هو مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم و المتأخر و هو عدد لها فإنّه لا بداية لها و لا نهاية أي أنّها تجري أبداً و لا تنتهي فالزّمان إذن عارض للحركة و هو تابع لها و بالذّات لحركة النّقطة لأنّها واحدة و متصلة فهو تابع لحركة أزلية مستديرة و هو يقدر بالحركة و تقدر به الحركة و إنّ كان تقديره الحركة هو شيء له بالذّات من جهة أنّه عدد و تقدير الحركة له بالعرض من جهة ما يعرض للمعدود أنّ يعد به العدد ،و أنّ موضوع الزّمان في فلسفة ابن رشد يحتل مكاناً هاماً و أساسياً فالزّمان يرتبط بالطّبيعيات كالحركة و التّغير و المكان و يرتبط ميتافيزيقياً بالكون و نشأته و بالسببية و العلية و الفاعل الأول و مشكلة الأزلية و الأبدية .

¹:قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 273 .

²:قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 55 .

فابن رشد يتخذ كأساس لتعريفه رأي معلمه اليوناني في تعريف حد الزمان الذي يقول فيه "أن حد الزمان هو عدد الحركة بالمتقدم و المتأخر الذي فيها" و يعلق فيلسوف قرطبة على هذا التعريف الأرسطي للزمان فيذكر أن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة إذ الزمان شيء يفعلُه الذهن في الحركة فالزمان ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة. لزوم الزمان عن الحركة أشبه بلزوم العدد عن المعدود لذلك كان الزمان واحداً لكل حركة و متحركاً و موجوداً في كل مكان ، و لو توهمنا قوماً حسبوا أنفسهم منذ الصبا في مغارة من الأرض لكننا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان و إن لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة التي في العالم¹ .

. كيف يمكن أن يندرج الزمان في مقولة الكم ، و هي الطبيعة الصرفة بينما يبدو لنا الزمان و كأنه مقولة ميتافيزيقية ؟ فالملاحظ أن أرسطو في تعريفه للزمان يلح كثيراً على ربطه بأهم خصائص الزمان التي نعرفها ليصل إلى ما يمكن استنتاجه كتعريف للزمان من قوله : و لما كان يظن أن أخرى الأمور بالزمان أن يكون حركة و تغييراً فقد كان ينبغي أن نقصد بالبحث فيه و النظر قصد استملاء هذا المعنى فنقول أن التغيير في كل واحد ممّا يتغير و حركته إنّما تكون في التغيير نفسه فقط ، بحيث اتفق أن يكون ذلك المتحرك نفسه و الزمان هو على مثال واحد بكل مكان و عند كل شيء² .

يوضح قسوم إجابة ابن رشد على هذا التساؤل بعد أن يبين الخط و البسيط و الجسم و الزمان و المكان فمن المتصل لأن كل واحد منهما يمكن أن يوجد له حد مشترك يصل بعض أجزائه ببعض و هذا الحد إمّا في الخط فهو النقطة ، و إمّا في البسيط فالخط ، و أمّا في الجسم فالبسيط ، و أمّا في الزمان فالآن وذلك أن بالنقطة تتصل أجزاء الخط و بالخط تتصل أجزاء السطح و بالسطح تتصل أجزاء الجسم و بالآن يتصل جزأ الزمان اللذان هما الماضي و المستقبل بهذه الصورة الجدلية المتطورة البسيطة يعرف ابن رشد مفهوم الزمان فلسفياً و يدرجه

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 275 .

² :قسوم عبد الرزاق ،المرجع نفسه ،ص 276 .

ضمن المقولات العشرة الأرسطية¹. فابن رشد يربط الزّمان من خلال المقولات الأرسطية و ذلك من خلال مقولة الكم التي يرى فيها أنّ الكم منه ما هو منفصل و منه ما هو متصل و منه ما أجزأه لها وضع بعضها عند بعض و منه ما ليس لها وضع، فمن خلال هذا يؤكد ابن رشد على عدم التّناهي أيضاً و يعتقد أنّ الزّمان غير متناهٍ من جهة الماضي و من جهة المستقبل و ليست لديه نقطة نهاية و بداية لأنّه إذا كان متناهياً من جهة الماضي و لديه نقطة بداية فلا بد من الاعتراف بأنّه قد تكوّن في تلك النقطة و في ذلك ال "آن" و لا شك في أنّ الذي يتكون في هذا العالم لا بد أن يقع في ظرف الزّمان و النتيجة التي يتم التوصل إليها من هذا الكلام هي من أجل أن يتحقق الزّمان لا بد و أن يكون هناك زمان و هذا ما لا ينسجم مع تناهي الزّمان من جهة الماضي .

يقول ابن رشد: و أما العدد فليس نجد في أجزائه واحداً من هذه الأحوال الثلاثة أعني أن يكون معاً و أن يكون كل واحد منهما في جهة محدودة و يتصل بجزء محدود و كذلك الحال في الزّمان و القول، أعني ليس توجد أجزأؤهما معاً إذا كانت أجزاء الزّمان و أجزاء القول ليس لها ثبوت و لا يلحق المتأخر منها المتقدم بل إنّما يوجد لأجزاء العدد و أجزاء الزّمان بترتيب ما فإنّ بعض الزّمان متقدم و بعضه متأخر و كذلك في العدد فإنّ الاثنين قبل الثلاثة فأما أنّ فيه وضعاً فلا .

- لكن ماذا تعني عبارة الآن التي هي جزء رئيسي من أجزاء الزّمان عند ابن رشد ؟

يقول فيلسوفنا بخصوصها: لا يدخل في الوجود المتحرك من الزّمان في الحقيقة إلاّ الآن، فالآن هو سيال ليس بممكن أن يوجد لا مع الزّمان الماضي و لا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي و قبل المستقبل الذي يجور وجود أن ليس بحاضر أو حاضر قبله ماض فهو وضع الزّمان و الآن² .

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 55 .

²: المصدر نفسه، ص 56 .

و يصدق هذا الكلام على لا تنتهي الزمان في المستقبل لأن الزمان إذا كان متناهيًا و محدوداً من جهة المستقبل فلا بد أن نعترف بأن فساده سيتحقق في لحظة من الزمان ، و لا شك في أن فساد أي شيء في هذا العالم لا يتحقق إلا في ظرف الزمان و بذلك سيحصل فساد الزمان في الزمان و هذا ما لا ينسجم مع كون الزمان محدوداً و متناهيًا¹ .

و إذا كان اليوم و الشهر و السنة ليست شيئاً سوى أجزاء الزمان التي هي تابعة لحركة الجرم السماوي فإن هذه هي الحركة التي تقدر بها و بزمانها سائر الحركات و سائر الأزمنة، إلا أن حركة النقلة أو حركة الجرم السماوي يلحقها أن يوجد بعض أجزائها متقدماً و بعضها متأخراً و إن كان المتقدم و المتأخر في الحركة وجودهما في الذهن و ليس موجودان بالفعل و مشاران إليهما كما هو الحال في البعد و ذلك إذا كانت الحركة وجودها في الذهن و ليس المتقدم و المتأخر سوى الماضي و المستقبل إذا اعتبرنا الآن هو الشيء الذي نأخذ به نهاية الحركة المتقدمة و مبدأ للحركة المتأخرة و لذلك متى لم نشعر بالآن لم نشعر بالزمان ، فالزمان يحدث عن قسمتنا الحركة بالآنات إلى المتقدم و المتأخر منها و لذلك حد أرسطو بأنه عدد الحركة بالتقدم و التأخر و هو يعني أنه معدود المتقدم و المتأخر الموجود في الحركة و الآن ما هو إلا مبدأ و نهاية لجزئي الزمان الماضي و المستقبل أو هو النهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة و المتأخرة² . فلا شك أن كل من الحركة و الزمان يلعبان دوراً أساسياً من أجل التحول من القوة إلى الفعلية فنواة التمر على سبيل المثال تحمل في ذاتها الاستعداد للتحول إلى شجرة أي أن التحول إلى شجرة غاية كامنة منذ البداية في أعماق النواة غير أن تحقق هذه الغاية بحاجة إلى زمان صحيح أن حقائق هذا العالم تتغير خلال الحركة و الزمان لكنها تعد من جانب آخر حقائق ثابتة لأن التحول إلى نخلة - مثلاً - أمر كامن في أعماق نواة التمر منذ البداية .

و ننتقل مع ابن رشد إلى باقي تعريفاته للمدلولات الزمنية فنجده يخلص من أحد شروحه لعبارة الزمان إلى مدلول عبارة الدهر ليقارن بينها و بين مدلول الأزلية .

¹: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، مرجع سابق، ص 224 .

²: عفيفي زينب شاكر، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سابق، ص 48 .

يقول ابن رشد في هذا الشأن في رده على الغزالي: فإننا نحيل أن يكون العالم أزلياً فيما مضى و لسنا نحيل أن يكون أدياً فيما يستقبل، إلا أبو الهذيل العلاف فإنه يرى أن كون العالم أزلياً من الطرفين محال فليس كما قال لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه تلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الوجود الممكن إذا خرج إلى الفعل ذلك المحال و كان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم أن الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان و تسمية من سماه دهوراً لا معنى لها¹.

و قد تناول ابن رشد شرح ابن سينا في ذكر أمزجة الأزمنة أي الفصول فقال :

أقول في الزمان بالتقدير إذ لا سبيل فيه للتحرير
فللشتاء قوة للبلغم و للربيع هيجان للدم
و المرة الصفراء للمصيف و المرة السوداء للخريف

لما تكلم في أصناف أمزجة الإنسان أراد أن يتكلم في أصناف أمزجة الزمان فقوله: "فللشتاء قوة للبلغم" يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم و لذلك البلغم يتولد فيه .
و قوله: "و للربيع هيجان للدم" يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم و لذلك الدم يكتف فيه
و قوله: "و المرة الصفراء للمصيف" يعني أنها تتولد فيه لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس "و المرة السوداء للخريف" يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء و لذلك السوداء تتولد فيه ، و ما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق خلافاً لرأي جالينوس في كتاب المزاج لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل أي الذي توجد فيه الكيفيات على السواء².
و يعلق ابن رشد على هذه الأرجوزة بقوله :

لما تكلم في أصناف أمزجة الإنسان أراد أن يتكلم في أصناف أمزجة الزمان فقوله: للشتاء قوة للبلغم يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم و لذلك البلغم يتولد فيه و قوله للربيع هيجان للدم أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم و لذلك يكتف الدم فيه و قوله المرة الصفراء للمصيف

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 278 .

² :العقاد عباس محمود ،ابن رشد ،مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ،القاهرة ،مصر ،2013 ،ص 94 .

يعني أنها تتولد فيه لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس و المرة السوداء للخريف يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء و لذلك السوداء تتولد فيه¹ .

و يشير قسوم أنه واضح من شرح ابن رشد لهذه الأرجوزة أن ابن رشد لم يكتف بأن يعالج قضية الزمان المعاش، كما ذكرت بل أنه عمد إلى إدخال عامل مهم في الزمان العامل النفسي و هكذا يصبح ابن رشد و كأنه عني بالزمان النفسي نلمس هذا على الخصوص في تعريف ابن رشد للصورة الحسية ، و هل هي أزلية أم لا ؟ ثم ارتباط اللمس بالزمان² .

و رغم أن ابن رشد حين بحث في الزمان انصب بحثه فيه من خلال علاقته بالمكان إلا أنه أشار أيضاً إلى علاقته بالنفس و إذا كان قد استخلص معانيه من معاني امتداده في المكان فبدا الطابع الفيزيقي المادي له إلا أنه بحث في علاقته بالنفس حين ذكر قول الاسكندر : "لولا وجود النفس لم يوجد أصلاً زمان و لا حركة" و قد غلط جالينوس كما يرى ابن باجة الأندلسي حين اعترض على قول أرسطو أن الحركة داخلية في ماهية الزمان مؤكداً أننا لم نتوهم حركة لم يكن زمان و رأى جالينوس أن أرسطو جعل الوجود تابعاً للتوهم و هو ليس كذلك ، و الحقيقة أن غلط جالينوس غلط واضح لأن أرسطو لم يرد بالتوهم هذا و إنما أراد أن الذهن و التوهم لا يمكن أن يفصلاً الحركة من الزمان³ .

يُحلل قسوم قضية الخلق فيقول أن ابن رشد بخصوص قضية الخلق مع تبنيه لمبدأ الأبدية إلا أنه يوضح أن المحرك الأول يحرك العالم لا على نحو من الجاذبية إنما بأمره هو كالمملك المستوى على عرشه الغير محتاج إلى أن يتحرك هو بذاته لتحقيق كل تصرف بهذا يقدم معنى جديداً لما يصفه القرآن بالإرادة الإلهية إنه نوع من العمل الصادر عن كائن في منتهى التعالي

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 58 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 59 .

³ :عفيفي زينب شاكر ،العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية ،مرجع سابق ،ص 50 .

الذي يملك إرادته الخاصة و القادر على خلق تعدد الكائنات خلافا لمبدأ الأفلاطونية المحدثة الذي تبناه ابن سينا و القائل بأن الواحد لا يمكن أن يصدر عنه إلا واحداً¹ .

و إذا كان الزمان عدد الحركة بالمتقدم و المتأخر فهل هو عدد لكل حركة؟ أم أنه عدد لحركة بعينها؟ إذا قلنا أنه عدد لكل حركة لزم أن يتكرر الزمان بتكرر الحركات و تكون الآنات منكثرة و لكن لما كانت الحركات بعضها أشدها تقدماً حركة النقلة و من هذه حركة الجرم السماوي و من هذه الحركة اليومية و كان المقدار ينبغي أن يكون أصغر ما يقدر به في ذلك الجنس و أشدها تقدماً و جب أن يوجد مخصوصاً بحركة بهذه الصفة لأنها إنما تقدر به حركة مخصوصة و هذه هي حركة السماء و هي الحركة التي تقدر بها و بزمانها سائر الحركات و سائر الأزمنة . و هكذا تقدر الموجودات من حيث هي متحركة أو يتخيل فيها إمكان حركة و إذا كان هذا هكذا فما ليس يتحرك و لا يسكن فليس في زمان أصلاً و لذلك تقول في الأمور الأزلية أنها ليست في زمان إذ كان الزمان ليس ينطبق على وجودها و قد يقول أيضاً أن حركة الجرم العالي ليست في زمان أو كان الزمان مساوفاً لها و ليس يفضل عليها من طرفيه بل أن قيل أنها في زمان فمن جهة أن أجزاءها في زمان .

و في هذا المعنى يذهب ابن رشد إلى أن الله يعلم الأشياء الخاصة في ذاتها و ليس في نطاق الشمولية الكلية لأن معرفة الله التي هي معرفة خلاقة هي أشبه ما تكون بالمعرفة التي لدينا عن الأشياء الخاصة منها بالمعرفة الجماعية ، من هذه الأمثلة يستطيع الدارس أن يلمس مدى تميز شخصية ابن رشد الفلسفية عن شخصية أستاذه أرسطو بالرغم من التأثير القوي الذي أحدثه أرسطو في فيلسوفنا الإسلامي و بالرغم من تبني هذا الأخير لمعظم آراء نظرية أستاذه بها في ذلك نظريته في الزمان كما أسلفنا² .

و ربما كانت نقطة الخلاف بينه و بين أرسطو هو أنه لا يذكر و لا يشير إلى أن حد الزمان يظهر فيه فعل النفس من جهة و موجود خارج النفس من جهة أخرى و أن المتقدم و المتأخر

¹ :قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، مصدر سابق ، ص 68 .

² :المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

في الحركة ليس فعل النفس و ذلك لكي يتخلص من النظرة الذاتية للزمان و هكذا يقدر ابن رشد الزمان بالحركة و يقصد الحركة الدائرية الأزلية حركة الكواكب و على ذلك فالزمان لا متناهي استناداً إلى تناهي الحركة المستديرة التي ليس لها بداية و لا نهاية كما أن الزمان واضح بين نفسه و هو أحد أصناف الكم و لكون أجزائه إما ماض ،إما مستقبل و أنه ليس شيء منه يمكن أن يشار إليه بالفعل فإن أقرب شيء يشبهه هو الحركة و لا يمكن تصور زمان بلا حركة و ما لم تشعر بالحركة لم تشعر بالزمان فشعورنا بالحركة دليل على وجود الزمان و مروره و هنا نجد ابن رشد يُحجج على أولئك الذين وضعوا في مغارة منذ الصبا فلم يحسوا بحركة الجرم العالي و بالتالي لم يشعروا بالزمان و هذا غير صحيح في رأيه فهم يشعرون بزمان لأن لهم سائر الحركات و الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة .و هو ليس شيئاً غير ما يدركه الذهن في هذا الامتداد المقدر للحركة¹ .

يواصل قسوم تحليله لفكرة الزمان و علاقته بالحركة فيقول أنه و فضلاً عن ذلك فإن الزمان لا يوجد بغير الحركة و نحن لا نقيس الزمان بغير تقلبات الحال التي نلاحظها في أنفسنا و لو وقفت حركة الكون لانقطعنا عن قياس الزمان أي لفقدنا حس الحياة المتتابعة و حس الوجود و لا يقاس الزمان في أثناء النوم إلا بحركات الخيال فمن كان النوم عميقاً جداً و خمدت حركة الخيال تماماً زال الشعور بالزمان و الحركة وحدها هي التي تقدم و تؤخر في الديمومة و هكذا لولا الحركة ما كان أي تطور متوال أي لم يحدث شيء² .

يضيف قسوم قائلاً على أن التفكير الحقيقي لابن رشد في مفهوم الزمان لا يتخلى أساساً في هذا الفصل الخاص بالتعريفات التي قدمها لمختلف المصطلحات التي ينطوي عليها موضوع الزمان بل يتجلى أكثر في قضايا أخرى ،فهناك القضايا المنبثقة عن هذا الموضوع و التي تمثل جوهر موضوع الزمان كالأزلية و الأبدية و ما يتعلق لهما ،إن هذه هي المسائل التي يمكن من

¹ :عفيفي زينب شاكر ،العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية ،مرجع سابق ،ص 51 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 68 .

خلالها أن يتضح لنا أكثر فأكثر جوهر تفكير ابن رشد في الزمان و ذلك لارتباط هذه القضايا بصميم الفلسفة من جهة و بصميم التفكير الإسلامي من جهة أخرى¹.

و الزمان الحاضر هو الزمان الذي يأخذه الذهن موجوداً بالفعل و مشاراً إليه مثل قولنا : هذه الساعة و هذا الوقت و لذلك قيل اسم الزمان على هذا بإطلاق إذ كان هو الأعراف عند الجمهور و كان بالإضافة إليه يفهم الزمان الماضي و المستقبل، فإن الماضي هو المتقدم لهذا الزمان و المستقبل هو المتأخر عنه، و أمّا هل ما تتخيله من الزمان الحاضر هو موجود على نحو ما تتخيله أو ليس بموجود فذلك مما ليس يحتاج إليه في هذا الوضع².

و لا يبدو لي أن ابن رشد حتى الآن غير شارح أمين لرأي أرسطو المعبر عنه في الجزء الأول و الجزء الثامن من الطبيعيات و في الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة، و بما أن الوجود عند أرسطو مؤلف من عنصر غير معين الهيولي و من عنصر معين الصورة فإن الهيولي تكون في مثل هذا الرأي غير محدودة وأساساً دائماً لكل شيء و الهيولي هي الممكن و الممكن هو القديم و لا ريب في إمكان مواجهة هذا البرهان و ليس من الخطأ جواب المتكلمين القائل: إن خطأكم هو في عدّ الإمكان أمراً حقيقياً مع أنه لا وجود للإمكان و الإمكان تصور ذهني خالص لا حقيقة له مطلقاً³.

و اللفظ الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ربما دل على ارتباطه في الزمان الماضي أو المستقبل أو الحال كقولك: زيد يوجد الآن عالماً أو زيد وجد عالماً و ربما دل على ارتباط غير مقيد بزمان و هل هو الحمل الضروري و ذلك مثل قول القائل: المثلث موجود زواياه مساوية لقائمتين⁴.

¹: أرست رينان، ابن رشد و الرشدية، مرجع سابق، ص 127.

²: أبي الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طالس في العبارة، تحقيق: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، (د.ط)، 1978، ص 34.

³: أرست رينان، المرجع الأسبق، ص 128.

⁴: أبي الوليد بن رشد، المرجع الأسبق، ص 49.

يستدل ابن رشد على قدم العالم من خلال طريقتين: ينبري في الطريق الأول لدراسة الظواهر المتعاقبة المستمرة و يستند إلى حركتها و ثباتها كما أنه يعلم أننا إذا أردنا أن نفكر بتناهي الزمان و وجود بداية له لواجهنا حالة التناقض لأنّ الذي يفكر في تناهي الزمان و بدايته فلا بد أن يفكر بشيء يصدق عليه عنوان ما قبل الزمان ، و لكن من المحال التحدث عن ما قبل الزمان و بعده من دون افتراض وجود الزمان ، و تنشأ فكرة تناهي الزمان حينما يتصور البعض أنّ الزمان شبيه بالخط الممتد خط متناهٍ لأنّه بالفعل بينما لا يوجد الزمان بالفعل و إنّما هو بالقوة على غرار الحركة و لذلك لا يمكن تصور بداية له¹ .

إنّ حقيقة الزمان مع أنّها أمر غير متناهٍ لا تعدّ موجوداً بالفعل لأنّ ما يتصل بالماضي و المستقبل ليس أمراً بالفعل و أنّ ما يطرح تحت عنوان الحال أو الزمان الحاضر ليس سوى حدّ يوصل المستقبل بالماضي و في مثل هذه الحالة يمكن القول بأنّ ابن رشد يعتقد بأنّ اللامتناهي لا ينسجم مع الشيء بالفعل لأنّ الشيء بالفعل موجود و كامل و متحقق أما في غير المتناهي فيوجد شيء دائماً يمكن الوصول إليه ، فعلى سبيل المثال يمكن القول :حينما تقسم في عالم الذهن شيئاً ذا مقدار يظل منه دائماً شيء قابل للتقسيم .

¹: غلام حسين الإبراهيمي الديناني ، عبقريّة ابن رشد في الفلسفة المشائية ، مرجع سابق ، ص 244 .

جوهر الأزلية :

حينما تحدث قسوم عن الأزلية فإنه حاول تقوية المفهوم و إخراجها من مجاله الضيق إلى أوسع من ذلك بكثير و إدراج عمق علاقته بالزمان تحليلاً و تفسيراً لذا وضح أنه يمكن القول بأن جوهر مفهوم ابن رشد للزمان إنما يجب البحث عنه عبر فكرة الأزلية المترامية الأبعاد، فعلى امتداد الخط الرابط بين بعدي الزمان فيزيقياً و ميتافيزيقياً أمكن تصور الآراء السياسية التي تشكل المنظور الرشدي المتكامل لمسألة الزمان على أن هذا المنظور يحتوي على عناصر فكرية عديدة لا غنى لأي عنصر منها للإمام بكل أطراف فلسفة ابن رشد في الزمان و هكذا يجب إرجاع هذه الأفكار إلى عناصرها الرئيسية و فيها اليوناني و الكلامي و الفلسفي الإسلامي و القرآني هذه الروافد الفكرية التي اجتمعت لتكون المد الفلسفي الذي تمثله فلسفة ابن رشد¹.

لا يمكن تناول موضوع الأزلية و الأبدية حسب الفيلسوف قسوم إلا من خلال مسائل الوجود و العدم، و القدم و الحداث، و الحركة و غيرها، و قد كان الأستاذ الفيلسوف قسوم في هذه المسألة المتعلقة بالأبدية و الأزلية يبين أن فيلسوف قرطبة ابن رشد كان متمسكاً أيضاً بأصالته، إذ أكد على أن ربط الزمان بالحركة لا يعتبر وفقاً على التفكير الفلسفي اليوناني بل حتى العقيدة السّمحاء نفسها أيضاً تؤكد على ذلك انطلاقاً من مدرسة المعتزلة² التي تستند في

ذلك على قوله تعالى "أَلَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ"³.

و بحثاً عن جوهر مفهوم فيلسوفنا للأزلية يجب الرجوع إلى هذه العناصر لتقديم الفكرة الرئيسية لكل عنصر حيث يتم لدينا تشكيل المفهوم العام لهذه المسألة. إنَّ ممَّا لا شك فيه أنَّ فكرة الأزلية موغلة القدم في الفلسفة و يجب الرجوع بها إلى الفكر الفلسفي القديم المنظم ممثلاً

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 69.

²: حميدي لخضر، مفهوم الزمان الرشدي عند عبد الرزاق قسوم، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 59.

³: الآية 40، سورة يس.

في الفلسفة اليونانية فالى اليونانيين يرجع الفضل في فلسفة الزمان فلسفة ميتافيزيقية انطلاقاً من الجانب الفيزيقي و ذلك ما نلمسه حتى لدى الفلاسفة قبل أرسطو من الطبيعيين إلى أفلاطون و المتأمل لمختلف مراحل التفكير اليوناني الخاص بالزمان يمكنه استخلاص خصائص بارزة تعتبر الطابع المميز لهذا التفكير القديم و هو ما يمكن العثور على بعض آثاره لدى مفهوم ابن رشد للزمان من خلال بحثه لمسألة الأزلية و الأبدية¹.

فقضايا مثل القدم و الحداث و مآل الوجود والصيرورة و الأزلية وغيرها من القضايا الفلسفية هي في الحقيقة أمرها تحاول أن تخوض في الظاهرة الزمنية بوصفها ظاهرة من أكبر الظواهر الوجودية فهذا أبو البقاء يُعرِّفه لنا بأنه: "امتداد موهوم غير قار الذات، متصل الأجزاء فيكون كل أن مفروضاً في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما و هو من أقسام الأعراض و ليس المشخص فإنه غير قار، و الحال منه قار و هو ليس معيناً تحصل فيه الموجودات بل كل شيء وجد و بقي أو عدم و امتد عدمه أو تحرك و بقي جزئيات حركاته أو سكن و امتد سكونه و حصل واحد من الامتداد هو الزمان.

و لا بد من الإشارة هنا إلى أن بعض الفلاسفة حينما يتحدثون عن أزلية الزمان و يقولون أن العالم قديم بحسب الزمان لا يعنون أن عالم الوجود لا يحتاج إلى صانع أي أن البعض مثل أرسطو و القائلين بمذهبه يرفضون المعلول من دون علة و لا يؤمنون بموضوع الحظ و الصدفة لأن الذين يتحدثون على أساس الحظ و الصدفة إنما يعارضون العلم و الحكمة و يتجاهلون أحكام العقل القوية، إذن إذا علمنا بأن أرسطو و من يفكر بطريقته لا يعارضون العلم و الحكمة و يأخذون بأحكام العقل القوية فلا بد أن نعترف بأن هذه المجموعة من الفلاسفة تؤمن بوجود الصانع الحكيم و تعتقد بمصنوعية هذا العالم².

فإذا تطرقنا إلى تحديد موقف ابن رشد من الأزلية تبين لنا أنه ينحى منحى أرسطو طاليسياً واضحاً إلا أنه لا يتخلى عن مفهوم الإحداث الذي يقحمه الغزالي في الوجه الثاني من رده على

¹: قسوم عبد الرزاق، مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، مصدر سابق، ص 284.

²: غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، مرجع سابق، ص 225.

الفلاسفة، فعند الغزالي أنّ الإحداث عبارة عن إخراج الشّيء من العدم إلى الوجود و هو ممتنع في ظل إدعاء الفلاسفة أنّ العالم قديم و معلوم أنّ أرسطو لم يتطرق إلى مسألة الإحداث أو الخلق بل اكتفى من نسبة الفعل إلى الله بالحركة لذا دعاه في ما بعد الطّبيعة بالمحرك الذي لا يتحرك إلا أنّ ابن رشد لم يتوقف عند هذا القول بل ذهب إلى أنّ الفاعل بحسب مذهب أرسطو كما فهمه هو إنّما يفعل المركب من المادة و الصّورة و ذلك بأن يحرك المادة و يغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصّورة إلى الفعل¹.

يُحدد قسوم آراء ابن رشد من خلال إيمانه بأزلية الكون و أزلية الزّمان معاً على عكس القديس أوغسطين فهو يذهب إلى أبعد من ذلك في تحديده العلاقة بين الله و الكون، فالعالم عنده أزلي و أنّ العدم ليس سوى حد للكائن حد داخلي و ليس حداً خارجياً ما دام لا شيء يمكن أن يوجد خارج الدّات أي بتعبير أوضح كما يذهب إلى ذلك أرسطو فإنّ مجموع العالم الذي هو محدود في وحدته يحد من حيث طبيعته ذاتها بمعنى أنّ العالم المطلق الذي تصور على أنّه محيط بالعالم هو غير موجود مطلق و لا يمكن أن يمثل حتى خلاء نستطيع وضع العالم داخله ذلك أنّه لكي يكون مكان يجب أن يوجد حد داخلي لجسم محاط و أنّ الخلاء لا يمثل جسماً و من ثم فهو في الحقيقة لا يحيط بأي شيء و إذن فلكي يوجد خلق يجب بالضرّورة أن يكون كل ما عدا الخالق مخلوقاً².

يضيف ابن رشد في كتابه "تهافت التهافت" أنّ الإحداث ينقسم إلى دائم و منقطع و يختار من هذين الشّكل الأول، ذلك أنّ العالم قديم عنده بمعنى أنّه في حدوث دائم فلزم عن ذلك "أنّ الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع" كما يقول و هو المذهب الذي عرف في الأوساط اللاتينية باسم الخلق منذ الأزل³.

¹: ماجد فخري، مقال قدم العالم بين ابن رشد و توما الإكويني، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 362.

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 189.

³: ماجد فخري، المقال الأسبق، ص 363.

و يتساءل ابن رشد: لكن هل يمكن التحدث عن زمان لم يكن فيه أي شيء على الإطلاق؟

من المؤكد لا.. فحيث لا وجود مطلقاً لأي شيء لا يمكن أيضاً وجود أي زمان و في الواقع فإنّ الزمان مرتبط بوجود الكائنات الجسمية فبدونها يصبح الزمان الحالي لا معنى له مطلقاً و لهذه الأسباب أصبح لكل كائن من كائنات العالم زمان لم يكن موجوداً و ينتج عن ذلك أنّ الحل الوحيد هو القول بأنّ الكائن المخلوق بما فيه العالم في مجموعه هو ليس كائناً يبدو و ينطوي داخل الزمان و لكنّه كائن في وجود خاص يلعب فيه الزمان دوراً بحيث لا يمكن الاستغناء عنه إنّ المتأمل لجوهر فلسفة الزمان عند ابن رشد يجد أنّ هذه الفلسفة يمكن أن تتحصر في نقاط رئيسية و هامة هي التي يمكن القول أنّها دخلت التفكير اللاتيني بفضل مؤلفاته. فابن رشد بتحليله للنظريات الفلسفية الأرسطية في الزمان و أفكار الفرق الإسلامية من المتكلمين خرج على الناس بمسائل تعتبر بالغة الأهمية و الخطورة. فهو قد بحث براهين وجود الله و وحدته و صفاته و المدركات المتصلة بأصل وجود العالم، التسلسل اللانهائي للعلل، و مسألة الأبدية و الأزلية و حرية المخلوق¹.

إنّ الزمان يمكن أن يُعتبر عاملاً أساسياً في تحديد مدلول كل من الأزلية و الأبدية، و لكن يمكن دمج كليهما في كليهما إذ لا يمكن القول ميتافيزيقياً بأنّ الزمان أزلي أو أبدي و إنّما يمكن القول فقط أنّ الزمان مقياس القدم أو مقياس الخلود بمعنى إيجاد الصلة التي تربط بين الوجودين الوجود الأبدية و الوجود في الزمان، و انطلاقاً من هذه الملامح مال أستاذنا الفيلسوف قسوم إلى وجوب العناية بالبعد الفيزيقي للطبيعة إنّ أردنا فهم فكرة الأزلية عند ابن رشد فعلاً².

- ما هي إذن أبرز هذه الخصائص التي تشكل العنصر الرئيسي لفكر ابن رشد؟

- يمكن حصر هذه الخصائص فيما يلي:

1. ربط الزمان بالحركة .

2. جعل الزمان مقداراً للحركة و ليس الحركة نفسها .

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 190 .

²: حميدي لخضر، مفهوم الزمان الرشدي عند عبد الرزاق قسوم، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 61 .

3 - أن الزمان و لو أنه مقدار الحركة و مقياسها فإنه في نفس الوقت يُقاس هو ذاته بالحركة .

4 - إن هذه الحركة التي يقاس بها الزمان هي الحركة العامة للكون .

5 - إن الزمان هو مصدر الكون و الفساد و هو بالتالي قوة فاعلة و ليس شيئاً سلبياً¹ .

أما القاعدة الخامسة الخاصة بشيخ المعتزلة فهو يقول : إن حركات أهل الخلدن تنقطع و أنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً و تجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة و تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار و هذا قريب من مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة و النار . و إنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم : أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها إذ كل واحدة لا تنتهي ، قال إنني لا أقول بحركات لا تنتهي آخراً كما لا أقول بحركات تنتهي أولاً بل يصيرون إلى سكون دائم و كأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون² .

من الصَّعب جداً الإحاطة بنقد ابن رشد للمتكلمين في مسألة أصل العالم و مشكلة الوجود بعامة ذلك أنه متناثر في ثنايا تفسيره لما بعد الطبيعة الضخم كما أنه يشكل معظم كتاب "تهافت التهافت" طالما أن هذه المشكلة تشكل أكثر من نصف الكتابين ، و ما قدمه هو بحسب المهم المعبر عن جوهر موقفه من الحل الكلامي و أيضاً من بعض أدلتهم لإثبات حدوث العالم خصوصاً في "الكشف عن مناهج الأدلة"³ .

يرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم أي ليس له بداية " و أنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى و معلولاً له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة و مساوقة المعلول للعلة و مساوقة النور للشمس و أن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول و هو تقدم بالذات و الرتبة لا بالزمان " كما شرح الغزالي في "تهافت" و دليلهم على ذلك :

1 . استحالة صدور حادث عن قديم مطلقاً .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 285 .

² :أحمد الشهرستاني ،الملل و النحل ،ج1 ،مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع ،القاهرة ،1968 ،(د .ط) ،ص 52 .

³ :حسام محي الدين الألويسي ،ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ،دار الخلود للتراث ،القاهرة ،ط1 ،2006 ،ص 50 .

2 . لو كان الباري متقدماً بالزّمان على العالم لكان قبل الزّمان زمان و هذا خلف .

3 . إيمان العالم كان موجوداً ، فالعالم لم يزل ممكن الحدوث .

4 . كل حادث تسبقه مادة إذ لا يستغني الحادث عن مادة ، فالمادة إذن قديمة فالعالم قديم .

يقول ابن رشد : "فالمازهاب في العالم ليست تتباعد حتى يكفر بعضها و لا يكفر فإنّ الآراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد ، أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة أعني أن اسم القدم و الحدوث في العالم بأسره هو من المتقابلة و الأمر ليس كذلك "فالمتكلمون ظنوا أنّ المواقف في العالم متقابلة" و المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة" و لكنّه توجد قواسم مشتركة بين الماذهب المتعارضة في العالم يمكنها أن تجتمع حولها بل أن الخلاف حول الأزلية و الخلق بالنسبة للعالم هو خلاف لفظي على التسمية و حسب¹ .

يتفرع قسوم لمسألة أخرى وهي قدم العالم و حدوثه فيرى أن مسألة تفرع الزّمان عن قضية ما يعرف بالعالم بين القدم و الحدوث في علم الكلام فإنّ جمهور المعتزلة يذهبون إلى القول بأنّ الله خلق الكون حلقة من العدم ، و لكنّهم عجزوا في الحقيقة عن التّحرر تماماً من فكرة فلاسفة الإغريق و خاصة أرسطو فظنوا أنّ العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقية و أنّه يحتوي على ما يسمونه جواهر الأشياء و أغراضها قبل أن يوجد بالفعل و مثل هذا الرأي كما هو واضح يتفق بكيفية ملتوية مع الفكرة الفلسفية القائلة بقدم المادة أو قدم العالم² .

لعل ما يُعيننا هنا أنّ هذه الملامح تمثل بذور المصدر الرئيسي الذي استقى منه ابن رشد أبرز معالم تفكيره في الزّمان و الأزلية ، و في بحثنا عن مصادر تفكير ابن رشد في الأزلية لا يجب إغفال أفلاطون ، فبالرغم من الهوة التي تفصل بين ابن رشد و أفلاطون و بالرغم من الغايات

¹ :حسام شكري الجط ، تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، (د.ط) ، 1997 ، ص 79 .

² :قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، مصدر سابق ، ص 71 .

التي انتهت إليها كل منهما في الزمان فإن أفلاطون يُمثل مصدراً من مصادر ابن رشد في موضوع الأزلية فقد بحثه الفيلسوف اليوناني في أكثر من محاوره من محاوراته¹.

توما الإكويني و مسألة قدم العالم :في المسألة السادسة و الأربعين من الجزء الأول من الخلاصة اللاهوتية يبدأ توما الإكويني يطرح السؤال :هل العالم قديم أم محدث ؟

- ثم إن الزمان مقارن للحركة كما يقول ابن رشد في التهافت أيضاً لأن الزمان عدد الحركة فاستحال تصور طرف للزمان أو الحركة إلا و هو نهاية لزمان آخر أو لحركة أخرى و ذلك أبين في الزمان مادام حد الآن ،كما يرى أرسطو في كتاب الطبيعة أنه نهاية للماضي و بداية للمستقبل أي أنه وسط بين الماضي و المستقبل فلم يكن له نهاية قط².

أما مسألة قدم العالم أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية و بين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعاً للاختلاف في التسمية و خاصة عند بعض القدماء و ذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات طرفان و واسطة بين الطرفين فاتفقوا في تسمية الطرفين و اختلفوا في الواسطة ،فأمّا الطرف الواحد :فهو موجود وجد من شيء غيره و عن شيء أعني عن سبب فاعل و من مادة و الزمان متقدم عليه أعني على وجوده و هذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء و الهواء و الأرض و الحيوان و النباتات و غير ذلك ،فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع من القدماء و الأشعريين على تسميتها محدثة³.

و معضلة أصل الموجودات هي أكثر ما يشغل بال ابن رشد و هو يعود إليها في جميع كتبه و بلجاج جديد دائماً و لكنّه لم يحدث أن تناولها بإيضاح في مكان أكثر من تناوله إياها في الشرح الأكبر للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة ،قال ابن رشد : "يدور حول أصل الموجودات رأيان متقابلان و تدور بين هذين الرأيين آراء متوسطة و بعض هذه الآراء يوضح العالم بالثمو و

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 285 .

² :ماجد فخري ،مقال قدم العالم بين ابن رشد و توما الإكويني ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 364 .

³ :أبو الوليد بن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ،تح :محمد عمارة ،دار المعارف ،القاهرة ،ط3 ،ص 41 .

بعضها الآخر يوضحه بالخلق ،فأما أنصار النُّمو فيقولون أنّ التَّوليد ليس سوى الصُّدور و سوى انقسام الموجودات إلى فلتين و ليس للفاعل في هذا الافتراض عمل غير استخراج بعض الموجودات من بعض و تفريق ما بينهما¹ .

و أما الطَّرْف المقابل لهذا فهو :موجود لم يكن من شيء و لا عن شيء و لا تقدمه زمان و هذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً و هذا الموجود مدرك بالبرهان و هو الله تبارك و تعالى الذي هو فاعل الكل و موجهه و الحافظ له سبحانه و تعالى قدره و أمّا الصَّنْف من الموجود الذي بين هذين الطَّرْفين :فهو موجود لم يكن من شيء و لا تقدمه زمان و لكنّه موجود عن شيء أعني عن فاعل و هذا هو العالم بأسره² .

و نأتي إلى ابن رشد ففي "فصل المقال" و بعد أن يُبين مذاهب المتكلمين و الفلاسفة المسلمين حول قدم العالم و حدوث العالم لا تتعد إلى حد التَّكفير و سنأتي عليه لاحقاً ،و هذا كله مع أنّ هذه الآراء الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أنّ صورته محدثة بالحقيقة و أنّ نفس الوجود و الزَّمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع و ذلك أنّ قوله تعالى : "وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ"³ يقتضي بظاهره أنّ وجوده قبل هذا الوجود و هو العرش و الماء و زماناً قبل الزَّمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود هو عدد حركة الفلك. فالفيلسوف ابن رشد لا يؤمن بأزلية العقل الهيلواني فحسب و إنّما يؤمن بأزلية العالم و قدمه أيضاً و يُقيم علة صحة ذلك نفس الدليل الذي يقيمه على إثبات أزلية العقل الهيلواني ،و إذا كان العقل الهيلواني أزلياً و قديماً لأنّه فعل الله و لأنّ فعل الله أزلي فعالم الوجود أزلي أيضاً لأنّه فعل و لأنّ فعل الله أزلي ،و لا يرى ابن رشد تعارضاً بين أزلية العقل الهيلواني و كذلك القول بقدم العالم و بين ظواهر الآيات القرآنية الكريمة⁴ .و قوله تعالى: "يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ

¹ :أرنست رينان ،ابن رشد و الرشدية ،تر :عادل زعيتر ،دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة ،(د.ط) ،1975 ،ص 123 .

² :أبو الوليد بن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ،مرجع سابق ،ص 41 .

³ :الآية 07 ،سورة هود .

⁴ :غلام حسين الإبراهيمي الديناني ،عقريّة ابن رشد في الفلسفة المشائية ،مرجع سابق ،ص 238 .

السَّمَاوَاتُ¹ يقتضي أيضاً بظاهرة أن وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود و قوله "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ" يقتضي بظاهرة أن السَّمَاوَاتِ خلقت من شيء ، و المتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع بل متأولون فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع عدم المحض و لا يوجد هذا فيه نصاً أبداً فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الإجماع انعقد عليه؟² .

لعل من الطبيعي القول بأن مسألة الزمان في ربطها بالحركة قد بحثت من جانب أوائل المعتزلة بوصفها مسألة متفرعة عن المسائل الإلهية التي كانت مثار نقاش طويل بين المعتزلة و الأشاعرة من جهة و بين كل من المعتزلة و الأشاعرة و الفلاسفة المسلمين من جهة أخرى من هذه المسائل مسألة الوجود و عدم و مسألة القدم و الحدوث حيث في داخل هذه القضايا يبرز موضوع الزمان كقاسم لكل النتائج المترتبة عنها³ .

و بذلك فإن الزمان غير متناهٍ لا من حيث الماضي و لا من حيث المستقبل و ترتب على هذا الرأي أزلية العالم و قدمه ، فكما لا ينفصل الزمان عن الحركة كذلك لا ينفصل لا تنتهي الزمان عن قدم العالم .

و في كتاب "ما بعد الطبيعة" يقدم ابن رشد الجواب التالي و يلزم هؤلاء رأي المتكلمين من اشتراطهم في الفاعل أن يكون متقدماً بالزمان ، محالات آخر فإذا سئلوا كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان ؟ تاهت رؤوسهم لأنهم : إن قالوا بغير زمان فقد أقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان و إن قالوا : بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان أو يقولون : أن الزمان قائم بذاته و غير معلول و هذا ممّا لا يقولون به و معنى قول ابن رشد : إن قالوا بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان ، أي عاد السؤال هل هذا الزمان متناهٍ أم غير متناهٍ فإن كان متناهياً أصبح

¹ الآية 48 ،سورة إبراهيم .

² :أبو الوليد بن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ،مرجع سابق ،ص 43 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 285 .

الله له بداية و إن كان غير متناه كيف انقضى و دخل في الوجود و هو لا نهاية له فيسقط دليل الحدوث عندهم كله¹ .

و الكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات و الأجسام و هم يتفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه و كذلك الوجود المستقبل و إنما يختلفون في الزمان الماضي و الوجود الماضي ،فالمتكلمون يرون أنه متناه و هذا هو مذهب أفلاطون و شيعة و أرسطو و فرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل² .

يشير الإكويني في باب الاعتراضات (رقم 8) إلى ردّ ابن رشد في التهافت على دعوى الغزالي أن الله متقدم على العالم إما بالزمان أو بالذات بقوله :لو كان الله متقدماً على العالم بالذات لكان العالم أزلياً على غرار الله و لو كان متقدماً بالزمان فهو في زمان مادام الزمان هو مقياس التقدم و التأخر ،فصح إذن عند ابن رشد أن الله لا يتقدم العالم لا بالزمان و لا بالذات فلم يصدق عندهم مقايسة القديم أي الله إلى العالم لأن الله لا يخضع لأي من أحوال الحركة أو التغيير خلافاً للعالم الذي يتحرك و يتغير أزلاً و أبداً³ .

يقول ابن رشد إذا فرضنا أن العالم غير متناه فإما أن يرجع ذلك إلى أن أجسامه البسيطة التي هي أجزاءه غير متناهية الصور و الأنواع و إما أن كل واحد منها غير متناه في العظم و قد اتضح لنا سابقاً أجزاءه البسيطة متناهية في النوع و أنها خمسة فقط أما من جهة العظم فإننا نجد الجرم المستدير متناه لأن جميع أجزائه تتحرك معا و تتم دورتها في زمان واحد و بالجملة فقولنا جسم كرة مستدير و غير متناه يناقض نفسه و ذلك لأن عدم التناهي إنما يوجد للشيء من جهة العظم و المادة و التناهي و التمام من جهة الصورة و لذلك أمكن في الخط أن يتوهم أنه غير متناه إذ كان ليس تاماً بذاته و أما الكرة فإنه تام بذاته و صورته و لذلك ليس يمكن فيه أصلاً أن

¹ :حسام محي الدين الألويسي ،ابن رشد دراسة نقدية معاصرة ،مرجع سابق ،ص 60 .

² :أبو الوليد بن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ،مرجع سابق ،ص 41 .

³ :ماجد فخري ،مقال قدم العالم بين ابن رشد و توما الإكويني ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 364 .

نتوهمه فضلاً عن أن نتصوره متناهٍ من جهة ما هو كرة و هذا بين نفسه¹. و يعترض ابن رشد على قول الغزالي أن العالم عندهم قديم فليس يصح أن يقال أنه حادث بقوله: "يصح هذا إذا افترض العالم غير متحرك و قديماً بذاته أما إذا كان قديماً بمعنى أنه في حدوث دائم و أنه ليس لحدوثه أول و لا منتهى فإنّ الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الإحداث من الذي أفاد الإحداث المنقطع، و لكن ابن رشد من جهة أخرى يخالف الفيضيين في جعل العالم قديماً و له فاعل حقيقي و أنه صادر عن الله و يقصر فاعلية الله على التحريك و إعطاء العالم الوحدة على أساس نظرية العشق و الصلّة، الغائية الأرسطية المعروفة بينما يبقى العالم مادة و صورة بلا فاعل².

أما ابن رشد الذي كان واقفاً على أقوال الفارابي في الموجودات المتغيرة و الجمع بين رأبي الحكيمين و لا شك فيبدو أنه لم يعر هذا الجدل الدائر حول موقف أرسطو من مسألة قدم العالم أو حدوثه أي اهتمام و استمر على التمسك بالتأويل الذي يبدو لنا غير مشكوك فيه اليوم و هو أن أرسطو لما قال بأزلية الحركة و أزلية الزمان وهو عدد الحركة فضلاً عن أزلية الجواهر لم يعد أمامه خيار غير الأخذ بأزلية العالم أو قدمه فهو يقول في كتاب اللام من ما بعد الطبيعة: "إنّ الجواهر و يعني بها الموجودات المفردة هي أول الأشياء الموجودة فلو كانت فاسدة لكانت جميع الأشياء فاسدة و لكنّه من المستحيل أن تكون قد بدأت أو أنّها ستنتهي بل يجب أن توجد على الدوام و أن يكون الزمان فلولا وجود الزمان لما كان ثمة قبل أو بعد"³. و خلاصة الرأبي عند ابن رشد أنه "إن كانت حركات الأجرام السماوية و ما يلزم عنها أفعالاً لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي" و يتفرع ذلك كما أنه "أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره و لا يتصور فساده و فناؤه بل لم يزل كذلك و لا يزال أيضاً كذلك. و أدلتهم الأربعة التي ذكرناها في

¹ زينب عفيفي شاعر، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية، مرجع سابق، ص 76.

² حسام محي الدين الألويسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، مرجع سابق، ص 70.

³ ماجد فخري، مقال قدم العالم بين ابن رشد و توما الإكويني، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 367.

الأزلية جارية في الأبدية فإنهم يقولون أن العالم معلول علته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة و يقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول". و يؤيد ابن رشد رأي الفلاسفة هذا بقوله أنه يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجوداً أصلاً لأنه لو كان كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولاً بالذات¹.

إلا أن ابن رشد كما مر أدخل تعديلاً على موقف أرسطو من قدم العالم مستوحى من النص القرآني الذي لا يشك الناظر فيه أنه يُقرّر بصورة حاسمة أن العالم مخلوق من لا شيء و أن للزمان بداية و نهاية و هو بالضبط الموقف الذي وقفه الكندي من هاتين المسألتين لذا يقارن ابن رشد في تهافت التهافت بين الإحداث الدائم و الإحداث المنقطع ذلك أن الإحداث أو الإيجاد هو عبارة عن فعل الفاعل المسبوق بالعدم أي الوجود بالقوة الذي ينتقل إلى حال الوجود بالفعل بحكم فعل فاعله و لما استحال أن ينقطع ذلك الفعل استحال أن ينقطع مفعوله و هو العالم². يمكن أن نستنتج مما سبق أن الزمان غير متناهٍ لا من حيث الماضي و لا من حيث المستقبل و إذا كان كذلك فلا بد أن تكون الحركة أزلية و أبدية أيضاً و يؤمن ابن رشد إيماناً عميقاً بأزلية الحركة و يؤكد عليها و لا شك في أن القول بأزلية الحركة يحمل معه القول بأزلية الزمان أيضاً و في مثل هذه الحالة لا بد لابن رشد و من يفكر بنفس طريقتة الإجابة على سؤال المتكلمين القائل: إذا كانت الحركة أزلية و الزمان أزلياً فلا بد أن تنطبق هذه الأزلية على الموجودات المتحركة و العالم الذي تتحرك فيه أيضاً و إذا كان الأمر كذلك كيف يمكن قبول أن الله خالق العالم و صانعه و أن العالم مخلوق و حادث؟ و يجيب ابن رشد على هذا السؤال بزكاء للدفاع عن نفسه و عن سائر الفلاسفة فيقول بأن ما يراه المتكلمون إشكالاً هو عدم حدوث العالم على اعتبار أن هذا لا ينسجم مع الإيمان بمبدأ صانع و حكيم لكن أرسطو و من يفكر بطريقته

¹: بدوي عبد الرحمن، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 134 .

²: ماجد فخري، مقال قدم العالم بين ابن رشد و توما الإكويني، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 368 .

يؤمنون بالحدوث الدّائمي للعالم و يُصرون على هذه الفكرة فيعتبرون العالم حادثاً بشكل متواصل و إلى ما لا نهاية¹ .

ربما كانت آراء أفلاطون في الزّمان و النّتائج التي أفضت إليها خصوصاً في المجالين الطّبيعي تجعل من أفلاطون أقرب ما يكون في موقفه من المتكلمين و المسلمين منه بالفلاسفة المسلمين كالغزالي و ابن سينا و ابن رشد على الخصوص ،ذلك أنّ القول بحدوث العالم على الأقل من حيث الصّورة و اقتران هذا الحدث بحدوث الزّمان نفسه ،ثم نهاية العالم المقترنة هي الأخرى بنهاية الزّمان تجعله أقرب إلى الكندي و الغزالي و عموم المتكلمين مع فارق الغاية و المنهج معاً² .

و من خلال هذه النظرة الإجمالية للتّراث الفلسفي في الزّمان و من خلال نظرة كل اتجاه للأزلية و الأبدية أمكن تصور مجمل الآراء التي ورثها ابن رشد و التي أصدر آراءه في الزّمان انطلاقاً منها³ .

¹ :غلام حسين الإبراهيمي الديناني ،عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية ،مرجع سابق ،ص 224 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 285 .

³ :المرجع نفسه ،ص 286 .

المبحث الثاني: الزّمان الفيزيقي و الميتافيزيقي بالتّحليل القسومي

فيزيقية الزّمان

من حق الدّارس لموضوع الزّمان في فلسفة ابن رشد أن يسلم بأنّ فكرة الزّمان بالمفهوم الميتافيزيقي للمصطلح لا يمكن تصورها إلّا من خلال منظور شامل لموضوع الأزلية و من هنا أمكن القول أيضاً بأنّ فكرة الأزلية التي تفضي بنا إلى الأبدية تُعتبر و لا شك الإطار الذي يجب وضع قضية الزّمان داخله ،ذلك لأنّ ترتيب الفلسفة و الفلاسفة إنّما أمكن تصوره انطلاقاً من تحديد مفهومهم لفكرة الوجود و ارتباطها بالزّمن الأول¹ .

إذا كان البعد الميتافيزيقي للزّمان يعتبر من صميم مبحث الأزلية فأنا أعتقد أنّ البعد الفيزيقي أو الطّبيعي للزّمان يعتبر هو أيضاً الممهّد الطّبيعي لدراسة الأزلية بحيث لا غنى للدّارس من وجوب العناية به للفهم الحقيقي لمختلف أبعاد الزّمان و حجتني فيما أذهب إليه من ضرورة العناية بالبعد الفيزيقي للزّمان و اتخاذه كعنصر مهم لفهم الأزلية عدة عوامل أهمها في نظري و هي :

1 . إنّ ابن رشد اقتدى بأستاذه أرسطو ،قد درس الزّمان من النّاحية الطّبيعية قبل النّاحية الميتافيزيقية و أنّه في شرحه لكتاب : "تفسير ما وراء الطبيعة" قد تناول الزّمان من جانبه الفيزيقي و الميتافيزيقي .

2 . إنّ تسمية كتاب أرسطو بما بعد الطبيعة لا يعني اقتصاره على المسائل ذات الصّبغة الميتافيزيقية و إنّما التسمية جاءت بحسب ترتيب كتب أرسطو و ليس بحسب محتوى الكتاب .

3 . إنّ الفلاسفة الأرسطيّ النّزعة خصوصاً منهم ابن سينا قد بحثوا الزّمان من جانبه الطّبيعي قبل أن يبحثوه من جانبه الإلهي أو الوجودي بل و اعتبروا الفلسفة الطّبيعية مدخلاً ضرورياً للفلسفة الميتافيزيقية .

4 . إنّ الزّمان يمكن أن يعتبر عاملاً أساسياً في تحديد مدلول كل من الأزلية و الأبدية و لكن لا يمكن دمج كليهما إذ لا يمكن القول ميتافيزيقياً بأنّ الزّمان أزلي أو أبدي و إنّما يمكن

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 286 .

القول فقط أنّ الزّمان مقياس القدم أو مقياس الخلود بمعنى إيجاد الصّلة التي تربط بين الوجوديين الوجود الأبدي و الوجود في الزّمان¹ .

لنبدأ بتحديد ابن رشد للمدلول الطّبيعي للزّمان :لقد تعددت تحديدهاته لهذا المدلول بحيث تناولت معظم مؤلفاته هذا المصطلح بكيفية أو بأخرى ،غير أنّي سأقتصر هنا على ذكر نماذج فقط يمكن القول أنّه يمكن استخلاص هذا البعد من مفهوم ابن رشد للعلاقة بين الإنسان و الطّبيعة هذه العلاقة التي شكّلت حلقة أساسية من نظريته الجدلية الكبرى للعالم و مما يفسر هذه النظرة شيوع مصطلحات تحدد ظهور الكون مثل عبارة الخلق و الإيجاد و الإحداث و التّغيير و التّطور و العلة الأولى و مثل هذه العبارات إنّ هي إلّا تعبير عن اتصال الإنسان بالطّبيعة² . و غير بعيد من هذا المعنى يقول ابن رشد في صفحات أخرى :«الزّمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه إلى متأخر و متقدم ألا يبقى المتقدم منه مع المتأخر» لعل ما أراد الغزالي قوله و لم يُعبر عنه أنّ كل الفلاسفة قد قصدوا إلى ربط الزّمان بالجوهر الفرد و التّغيير من الكندي إلى ابن سينا و تلاهم بعد ذلك ابن رشد رائدهم في ذلك فلاسفة اليونان و على رأسهم أرسطو ،كما أنّ الزّمان على حد تعبير الغزالي يمكن بحثه في المجال الميتافيزيقي بالنّسبة للعلوم الإلهية كما يمكن بحثه أيضاً في مجال آخر هو أليق منه بالطّبيعيات منه بالماورائيات³ . و الأمثلة على تحديد المدلول الفيزيقي للزّمان عند الفلاسفة كالكندي و الفارابي و ابن سينا كثيرة و متنوعة و لكنّها تأتي لتؤكد صحة ما ذهبنا إليه من أهمية البعد الطّبيعي للزّمان في تفكير فلاسفة الزّمان حتى ابن رشد بل إنّنا نجد ابن رشد يعترف أحياناً بأنّه يكاد يبدأ من حيث انتهى فلاسفة المسلمين قبله و لدينا مثال يمكن أن نسوقه في هذا المجال و هو مثال المكان ،فابن

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 79 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 287 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،المصدر الأسبق ،ص 85 .

رشد يحدد المكان بأنّه الذّي لا يشتمل على جزء ماهيته إلّا قوله فيه أنّه محيط لأنّ الفوق و الأسفل من فصوله المقسمة لا من فصوله المقدمة¹ .

فإذا انتقلنا إلى حد الزّمان كما يعرفه ابن رشد تجلّى لنا أكثر هذا في البعد الفيزيقي الذّي نحن بصدد توضيحه فالزّمان يتخذ من حيث هذا المعنى أبعاداً مختلفة تتجلّى في حد ما لا نهاية له أي تحديد الأجسام الممتدة و تقسيمها إلى أجسام بسيطة و متناهية ثم التّناهي إلى متناهي بالقوة و هو ممكن بالوجود إلى عكسه كل ذلك قبل الوصول إلى النّتيجة الكبرى و هي ربط الزّمان بقدّم العالم أو أزليته ، و في ضوء هذه التّقسيمات خلص ابن رشد إلى وضع تعريف لحد الزّمان فيزيقياً فيقول : "و إذا كان الآن على هذا فالزّمان هو ضرورة معدودة و المتقدّم و المتأخّر الموجود في الحركة و العدد هو جنسه و المتقدّم و المتأخّر في الحركة هو فصله"² .

بعد هذا يقدم لنا ابن رشد كما فعل من قبل الفارابي تقسيم الزّمان إلى آتات تمثل ما تمثله النقطة بالنسبة للخط أو للمكان ، و ذلك على نحو يكاد يكون طبق الأصل مما ذهب إليه كل من أرسطو و الفارابي و ابن سينا فهو يقول : "لقد تبين لنا من هذا القول ما هو الزّمان أي وجوده و أن الآن فيه بمنزلة النقطة من الخط فإنه كما أنّ النّقطة مبدأ و نهاية لجزئي الخط كذلك الآن بدوّه نهاية لجزئي الزّمان و الماضي و المستقبل إذ كان الآن كما تقدّم ليس شيئاً سوى النّهاية المفروضة بين الحركة المتقدمة و المتأخّرة ، إلّا أنّ الفرق بينه و بين النّقطة أنّ النّقطة موجودة في الخط بالفعل و مشار إليها ، و إما الآن إذا أخذ بالفعل فليس يمكن أن يُشار إلى الجزء من أجزاء الحركة على ما تبين من حدها و أيضاً فإنّ النّقطة يمكن أن تفرض مبدأ من غير أن تكون نهاية أو نهاية من غير أن تكون مبدأ و ذلك أنما يلحقها في البعد المستقيم من جهة ما هو متناهٍ و محاط به ، و ليس يمكن ذلك في الآن فإنّنا متى أخذنا آنا ما فإنّما نأخذه نهاية للزّمان الماضي و مبدأ كيفما فرضت عليها وجدت مبدأ أو نهاية"³ .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 288 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 87 .

³ :المصدر نفسه ،ص 88 .

يقول ابن رشد في هذا الاستنتاج: "و من هنا تظهر أزلية الزّمان و أنّه تابع لحركة أزلية مستديرة و كما أنّ النقطة هي التي تفصل الخط و تحدده و بها يكون المتصل ذا أجزاء كذلك الآن هو الذي يفصل و يحدد و لولاه لم يكن متقدم و لا متأخر أصلاً، و لا عد إذا كانت الحركة من الأشياء المتصلة و كذلك تصدق على الزّمان خواص الكم المتصل و هي الطّويل و القصير و نواحي المنفصل و هي القليل و الكثير، فلو كان الخط يأتلف منه فقط لكان يلزم أن يكون الزّمان يأتلف من آتات و لكان هو عددها¹ .

أما عن سؤال كيف يمكن للزّمان أن يكون أزلياً على ضوء هذا التحليل الفيزيقي فإنّ فيلسوفنا يثبت هذا بربطه بما يسميه بالحركة، و هو في هذا الرّبط لا يعدو أن يتبنى نفس موقف معلمه أرسطو و فلاسفة المسلمين من بعده خصوصاً الفارابي و ابن سينا لتتأمل جيداً قوله بهذا الخصوص: "و قد يظهر أيضاً وجود حركة أزلية متصلة من جهة الزّمان و ذلك أنّ الزّمان على ما تبين لاحق من لواحق الحركة و الزّمان ليس يمكن فيه أن يكون و لا من هو في غاية القوة و ذلك أنّ متى أنزلناه متكوناً فقد وجد بعد أن كان معدوماً قبل أن يوجد، و أيضاً فإنّ كان الزّمان متكماً في ما يجب أن يشار إليه لم يكن قبله زمان ماضي فضلاً عن أن يتصوره هذا إذا تخيل الزّمان على كنهه . و إنّما يمكن أن تغلط في ذلك متى تخيلنا الزّمان محاكياً للخط فإنّ الخط من حيث له وضع و هو موجود بالفعل الواجب فيه أن يكون متناهيّاً فضلاً عن أن يكون ممكناً فيه قصور التّناهي فمتى تصورنا الزّمان أيضاً بهذه الجهة كأنّه خط مستقيم امتنع عليه عدم التّناهي و هذا النّحو من التّغليب داخل في المواقع المغلطة تحت موضع التّقلّة و الإبدال و قد أطال الفارابي في هذا المعنى في الموجودات المتغيرة"² .

¹: قسوم عبد الرزاق، مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق، ص 289 .

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 89 .

حقيقة أزلية الزمان فيزيقياً :

بهذه الجدلية الفلسفية عمد ابن رشد إلى إبراز حقيقة أزلية الزمان فيزيقياً و هي جدلية متى تأمل الدّارس أبعاد هذا النصّ أمكن الخروج باستنتاجات عديدة أهمها في نظرنا :

1 . ارتباط الزّمان بالحركة و التّغير و اعتباره لاحقاً من لواحق هذه الحركة و هي فكرة طالما وقفنا عندها لدى مفكري اليونان و الإسلام على السّواء خصوصاً في الجانب الطّبيعي للزّمان من تفكيرهم .

2 . البرهنة على وجود الزّمان بالاعتماد على اعتبار القبل و البعد اسمان لأجزاء الزّمان مما يجعل الزّمان موجوداً و مرتبطاً بالوجود أي اعتباره أزلياً .

3 . وضع التّفرقة الدّقيقة بين النّظرة إلى الزّمان حسب تصور هذا الزّمان على كُنْهه و بين التّصور الفيزيقي الظّاهري للزّمان من وجهة نظر اعتباره محاكياً للخط و وجه التّفرقة بين الخط و الزّمان في مفهوم ابن رشد أنّ الخط من حيث له وضع هو موجود بالفعل فالواجب فيه أن يكون متناهيّاً في حين أنّ الزّمان حتى مع تصوره كالخط المستقيم فإنّه يمتنع عليه عدم التّناهي .

4 . تنبيه ابن رشد للدّارس بأنّ هذه التّفرقة بين الخط و الزّمان و في قضية أزلية الزّمان بالذّات هي من الدّقة و اللّبس بحيث يمكن أن يؤدي إلى ما أسماه بنوع من المغالطة و كأنّ ابن رشد بذلك يحاول أن يشير إلى الأخطاء التي وقع فيها بعض المتكلمين و الفلاسفة في قولهم بتناهي الزّمان مثله في ذلك مثل الخط ، إنّ هذا النصّ يُعتبر من أهم النّصوص التي حل فيها فيلسوف قرطبة نظرتة الفلسفية بالنسبة لأزلية الزّمان لعل العنصر الجديد الذي يمكن استخلاصه من هذا التّحليل هو أنّ ابن رشد حاول من خلال نصّه هذا أن يربط بين أزلية الزّمان و بين العلية و السّببية¹ .

فبالنسبة لدليل الحركة نجد ابن رشد و كأنّه قد أخذ هذا الدّليل أرسطو و إنّ كان كما يبدو غير متبين بكيفية مطلقة لرأي أستاذه في هذه المسألة فدليل الحركة كما يسوقه ابن رشد يتلخص في

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 291.

أنّ هذا العالم يتحرك حركة أبدية دائماً و يتضمن وجود محرك أول لا يتحرك و غير مادي و هو الله و الذي يبدو لي أنّ لا تعارض مطلقاً بين رأي أرسطو في دليل الحركة كما يسميه و بين رأي فيلسوفنا ابن رشد¹.

و ابن رشد في معالجته للبعد الفيزيقي للزّمان لا يعتبر مبدعاً بصورة مطلقة و إنّ كان يمكن اعتباره مجدداً إلى حد ما فمعظم الأفكار الواردة في تحديده للبعد الفيزيقي للزّمان نجد عناصرها لدى أرسطو و لدى فلاسفة الإسلام في المشرق و المغرب على السّواء . فالتّعريف الذي يُقدمه ابن سينا للزّمان يأتي من حيث البعد الفيزيقي و كأنّه تعريف ابن رشد ذلك أنّ الشّيخ الرّئيس يذهب إلى أنّ كل حركة تفرض في مسافة على مقدار من السّرعة و أخرى معها على مقدارها من السّرعة و ابتدأتا معا بأنّهما يقطعان المسافة معاً و إنّ ابتدأت أحدهما و لم تبدأ الأخرى و لكن انتهتا معاً فإنّ إحداها تقطع الأولى و إنّ ابتداء مع السّريع بطيء و انقفاً في الأخذ و التّرك وجد البطيء قد قطع أقل و السّريع قد قطع أكثر².

فالزّمان عند ابن سينا يعالج في إطار المقولات العقلية شأنه شأن أرسطو و ابن رشد و المقولات عنده هي : الحركة و السّكون و الزّمان ، و المكان و الحال و التناهي و اللّاتناهي و التماس و الالتحام و الاتصال و التّثالي . أما عن قسمة الزّمان فابن سينا ينفي قسمة الزّمان إذ لو كان الزّمان لا ينقسم لما كان إلى الزّمان المنقسم نسبة ، كما لا نسبة للنقطة إلى الخط و حينئذ إنّ كانت حركة عديم الميل واقعة فيه و حركة ذي الميل في الزّمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لأنّها مبنية على التّناسب³.

و بهذه النّتيجة الطّبيعية لهذا التّحديد يكون الزّمان الذي هو مقدار الحركة كما بيناه لا أول له و لا آخر و بالتّالي تكون الحركة هي مقدار لا أول لها و لا آخر أيضاً و بهذا أيضاً ينفصل ابن

¹ : قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، مصدر سابق ، ص 93 .

² : المصدر نفسه ، ص 94 .

³ : المصدر نفسه ، ص 96 .

سينا عن الكندي مثلاً و عن متكلمي الإسلام في القول بتناهي الزمان ليلنتقي بأرسطو وابن رشد في القول بلا تناهي الزمان من حيث الأبدية و الأزلية¹ .

ثم يحاول الفارابي في تحديده للبعد الفيزيقي للزمان أن يُعرف نسبة وجود الزمان بأنها تكمن في خضوع الأجسام للفعل فلا يوجد زمان إذن إلا بوجود الأجسام و أن مقولة الزمان متأخرة عن مقولة المكان ،ثم يحاول الفارابي بعد ذلك استعراض مختلف التعاريف التي وضعها فلاسفة اليونان للزمان كجورجياس و أفلاطون و أرسطو يربط هذه التعريفات بمسألة القدم و الحدوث في الزمان و في الكون عموماً و هو ما يمثل البعد الميتافيزيقي للزمان² .

و يرى قسوم و أنه من خلال ما سقناه من أمثلة على لسان ابن رشد بخصوص مسألة البعد الفيزيقي للزمان و من خلال المقارنات التي تمكن إجراؤها بين نظرتيه و نظرة الفلاسفة الآخرين الذين يقارن بهم في تفكيره ليبرر الاهتمام الكبير الذي حظي به هذا الجانب من دراسته للزمان عند فيلسوفنا كما يبرز إلى جانب ذلك أهمية هذا الجانب في فهم الجانب الآخر و الأهم وهو الجانب الميتافيزيقي ،و إن دل هذا على شيء فإنما يدل على مدى تعمق فيلسوفنا ابن رشد في مجال العلوم الطبيعية ثم مدى اقتناعه بوجود الربط بين العلم و الميتافيزيقا كمبدأ ضروري لفهم كليهما و لعل هذه هي إحدى خصائص منهج ابن رشد ،بقي علينا بعد ذلك أن ننفذ إلى صميم تفكير ابن رشد بالنسبة لمسألة الأزلية مقارنين إياه بتفكير فلاسفة آخرين تأثر بهم أو التقى معهم في بعض النتائج³ .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 97 .

² :المصدر نفسه ،ص 98 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 291 .

ميتافيزيقية الزمان

فقبل أن يبدأ قسوم بحثه عن هذا العنصر الفعال فلا بد لنا أن نشير أن قسوم أراد من خلاله أن يشير إلى اتجاه الفيلسوف و مذهبه و لا يكاد باحث للفلسفة الإسلامية يغفل بحثه هذا الموضوع لأسباب عديدة أولهما أهمية هذا الموضوع و عمق أبعاده في البحث عن أصل الكون و ما في الموجودات و ثانيهما أن موضوع الأزلية يكاد يكون المقياس الفلسفي الصحيح الذي به يمكن ترتيب أفكار كل فيلسوف و تحديد اتجاهه و مذهبه و ثالثاً أن الزمان يعتبر هذه الأزلية عصب الموضوع و قاسمه المشترك الأعظم¹. و من هذا المنطلق و ضمن هذا الإطار و جب البحث عن اتجاه فيلسوفنا ابن رشد و تحديد مذهبه بإزاء هذه المسألة و هي مسألة ليست من السهولة بمكان نظراً لاعتبارات عديدة يجب على دارس ابن رشد بالذات أن يدخلها في حسابه قبل تناول الموضوع بالدراسة و منها في اعتقادي :

1 . تشعب الآراء بالنسبة لقضية الأزلية في مذاهب الفلاسفة اليونانيين و المسلمين و المتكلمين ممن سبقوا ابن رشد .

2 . محاولات ابن رشد للتوفيق بين منهجه الفلسفي العقلاني القائم على البرهنة و ترتيب المقدمات المنطقية للوصول إلى النتائج و بين انتمائه للعقيدة الإسلامية التي كان مفكروها حتى ذلك العصر متكلمين يسلكون في مذهبهم منهجاً جدلياً أو متصوفة يعتمدون على الحدس و القلب أكثر مما يعنون بالجانب المنطقي البرهاني العقلي .

3 . حساسية الموضوع و خطورته في مجتمع كالمجتمع الذي عاشه ابن رشد و الذي كان يسوده أحياناً التعصب الديني من جانب بعض الفقهاء حيث كانوا يمثلون السيطرة على الحكم في هذا العصر و مقاومة كل اتجاه فلسفي عقلاني و هي العناصر التي تكمن خلف نكبة ابن رشد الفلسفية² .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 102 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 292 .

فتناول قسوم المسألة من جانبها العام و بيّن أنّه يمكن القول بأنّ أرسطو يتطرق إلى معاني الجانب الميتافيزيقي للزمان من زوايا مختلفة تلتقي كلها في غاية واحدة و تلك الزوايا هي ربط الزمان بالمكان ثم بالحركة و عن هذه المقولات تتفرع مسائل أخرى هامة جداً و تلك هي حد الحركة و حد اللامتناهي، و بالتالي الوصول إلى دراسة أبدية للزمان و أزليته بالقياس إلى أزلية الحركة و أبديتها و بكلمة عامة و بدراسة الكون هو الآخر و نهايته، كما يتضح من هذا فإنّ الفصل من الجانب الطبيعي و الجانب الميتافيزيقي هو فصل منهجي صرف إذ أنّ الاتصال و التمازج بين جوانب الزمان يجعله غير قابل للتجزئة كما ذهب أرسطو بذاته إلى القول به¹.

يشرح قسوم أهم البراهين في إثبات اللامتناهي و لتوضيح هذه المسألة يلجأ أرسطو إلى بحث الكون أو العالم من حيث تناهي أو لا تناهي الحركة و يصفها فيخصص لها فصلاً هاماً هو إبطال اللامتناهي و لكن ما هي الحالة - و الحالة هذه - الأزلية التي استند إليها أرسطو في إثبات اللامتناهي؟ لقد أجاب على هذا السؤال حين حاول إثبات خمسة براهين عرضها على النحو التالي :

أولاً: الزمان الذي هو لا متناه و لا يمكن أن يكون له آخر كما لم يكن له أول .

ثانياً: قابلية الأعظم للتجزئة التي لا نهاية لها و كثيراً ما نستعمل الرياضيات اللامتناهي .

ثالثاً: كون الموجودات و فسادها و تجددها الأبدي تثبت حق الإثبات وجود الله اللامتناهي الذي هو منه يأتي بلا انقطاع كل ما يكون لأنّه بدونه يختلف هذا التعاقب الأبدي، إذا كان من اللازم أن يحدد شيء آخر على الدوام فإذا يلزم أن تنتهي الأشياء إلى شيء لا متناه و يكون هذا اللامتناهي هو حدها المشترك .

رابعاً: كل متناه هو دائماً ينتهي إلى شيء ما يحده و ضرورة أن يكون حداً أو لا نهاية .

خامساً: و هو أقوى الأدلة و الذي يشغل الفلاسفة أكثر مما سواه و هو أنّ ذهننا يتصور اللامتناهي سواء في الأعداد أو في الأعظم أو في المكان وراء الأفلاك السماوية و مهما يكن

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 105.

من كبر عدد أو أعظم مكان كيفما اتفق فإنّ الذّهن يسكن دائماً أن يتصور شيئاً أكبر¹ . من هنا يمكن إدراك موقف ابن رشد في ربطه لبعدي الزّمان بعضها ببعض بحيث لم يكن من السّهل الوقوف عند البعد الفيزيقي للزّمان بمعزل عن البعد الميتافيزيقي له و مرد ذلك كله إنّما لتطبيقه لمنهج أرسطو في هذه المسألة بالذّات² .

من ناحية أخرى يلجأ قسوم إلى اختيار منهج آخر تمثل في منهج المقارنة حيث يقول فلو طلب من الدّارس محاولة إيجاد نوع من المقارنة بين موقف الأشاعرة من فلسفة الزّمان و موقف ابن رشد بوصفه ممثلاً للفلسفة و للنزعة العقلية بصفة المطلق بين الاتجاهين فالأشاعرة حريصون على القول بحدوث الزّمان و بإيجاد الكون من العدم بعد أن لم يكن شيئاً في حين نجد ابن رشد على خط مناقض تماماً لهذا الاتجاه فهو كما سنرى يقول بقدّم العالم و الزّمان و هو من هنا كان الانفصال³ . و يُدلّل ابن رشد على خطأ منهج المتكلمين في هذه المسألة المتفرعة عن فلسفة الزّمان فيقول بأنّ السّبب في ما وقعوا فيه من خطأ هو أنّ هؤلاء المتكلمين إذا كانوا يقولون من جانب بأنّ علم الله للأشياء الحادثة قديم فإنّهم يقولون من جانب آخر بأنّ ما يقارن الحوادث فهو حادث مثلها و إذا جمع الرجل العامي بين هاتين المقدمتين فربما غلب على ظنه حدوث علم الله أو بدأ له على الأقل أنّ هناك تناقضاً بين هذين الرأيين و إذا اضطرب في فهم آرائهم فله العذر لأنّ المتكلمين لم يحرصوا على التّفرقة له بين علم الله و علم الإنسان مما قد يدعوا إلى أنّ العلم الأول يتغير بتغير الموضوع الذي ينصب عليه أي أنّه علم بالشيء قبل حدوثه يخالف علمه به وقت حدوثه و قد خفي على الأشاعرة أنّ فكرة تقسيم الزّمان إلى ماض و حاضر و مستقبل إنّما هي أكثر مناسبة للعلم للإنسان النّاقص و إنّها لا تتطبق على علم الله تعالى⁴ . من هذا المثال من معالجة ابن رشد لموضوع الزّمان في ردّه على تصور الأشاعرة و

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزّمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 294 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 105 .

³ :المصدر نفسه ،ص 108 .

⁴ :المصدر نفسه ،ص 110 .

المتكلمين عموماً لفلسفة الزمان يتضح الفرق الواضح بين المنهجين العلمي المنظم القائم على المقدمات السليمة و بين المنهج الخطابى الجدلي الذي سلكه المتكلمون فأدى في بعض الأحيان إلى عكس ما قصدوا إليه كما حاول ابن رشد أن يثبت ذلك على أن الفلاسفة و علماء الكلام يتفقون حول مبدأ المستقبل لا يتناهى¹. هذه إذن الآراء التي كانت سائدة بخصوص تحديد أصل الموجودات و ارتباطها بمسألة الأزلية و الزمان و هي آراء كان حتماً على من جاء بعدها كابن رشد أن يتخذ منها موقفاً إما مؤيداً أو معارضاً و واضح من النص السابق أن ابن رشد قد تبني موقف أستاذه أرسطو فاتخذ بذلك موقفاً لصالح أزلية العالم بمعنى قدم العالم و إن كان يبدو من بعض مؤلفاته الأخرى و كأنه قد حاول التوفيق بين هذا الرأي القائل بقدم العالم و بين موقف القائلين بالحدوث كالكندي و المتكلمين يؤيدهم الغزالي و هكذا نجد ابن رشد يلجأ إلى موقف وسط بين اتجاهين فيقول بما يعبر عنه بالحدوث الدائم للعالم و لكن منذ الأزل و إن كان هذا يدلنا على أنه يميل إلى القدم أكثر مما يميل إلى الحدوث².

و من خلال هذا يوضح قسوم أنه و إذا كان في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعية قد برز موقفه في قضية الأزلية بالنسبة للمذاهب الفلسفية المحضة في نظره فإن موقف ابن رشد من هذه المسألة بارز إزاء الفرق الإسلامية و بالخصوص منها الأشاعرة و المتكلمين و بين ابن رشد و الفلاسفة خصوصاً منهم الفارابي و ابن سينا من جهة أخرى و يخلص قسوم إلى نتيجة وسطية ابن رشد بين اتجاهين فيقول بما يعبر عنه بالحدوث الدائم للعالم و لكن منذ الأزل و إن كان هذا يدلنا على أنه يميل إلى القدم أكثر مما يميل إلى الحدوث و لعل المرجع الرئيسي في مسألة الأزلية بالنسبة للمذهبيين إنما يتجلى في كتاب تهافت التهافت لابن رشد الذي يدحض به آراء الغزالي و أدلته دفاعاً عن الفلسفة و الفلاسفة .

¹: قسوم عبد الرزاق، مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، مرجع سابق، ص 295 .

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 122 .

أبدية الزمان :

الأبد في اللغة: الدَّهر و القديم و الدَّائم و الأزلي و الجمع أَبَاد و أَبُو أمَّا في الاصطلاح فهو يعني الزَّمان الَّذي ليس له انتهاء أو المدة التِّي يتوهم انتهاؤها بالتَّأمل و الفكر و يعرف كذلك باستمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنَّسبة للماضي ، و يرى الرواقيون أنَّ بمقدور التَّأمل الفلسفي وحده أن يقودنا إلى حالة مماثلة من الغبطة أي الشُّعور بالأبدية و لا يفوتنا أن نذكر أنَّ الأبد في مقابل الأزلي و هو ما لا بداية له و الجامع لهما هو السَّرمدي و هو ما لا بداية و لا نهاية له و يمكن للشَّيء أن يكون أبدياً دون أن يكون بالضرَّورة أزلياً ، لكن لا يمكن أن يكون أزلياً دون أن يكون أبدياً¹ .

و الفلاسفة يفرقون بين الأبد الزَّماني و الأبد اللّازماني .

فالأبد الزَّماني: هو المدة التِّي ليس لها حد محدود في الماضي و المستقبل أو الزَّمان الدائم الَّذي ليس له ابتداء و لا انتهاء فبالتالي هو بهذا المعنى صفة من صفات الله . أما الأبد اللّازماني: فهو المطلق أو الشَّيء الَّذي لا نهاية له و هو مقابل للزَّمان فكل حادث و كل موجود متناهٍ هما في الزَّمان أما الموجود الأبدي فليس حادثاً ، و ليس له قبل و لا بعد بل هو الحاضر الأبدي و هو فوق الزَّمان² .

لعل في مقدمة الأسئلة التِّي يجب طرحها هنا يبرز سؤال ملح و هو خاصية فكرة الأبدية هل هي خاصية فلسفية أم هي عقائدية ألصق بعلم الكلام منها بالفلسفة .

يعتقد قسوم أنَّ طرح المسألة لا يمكن أن يكون على هذا النَّحو ، إذ قد يبدو من الخطأ محاولة صبغ فكرة الأبدية أو الأزلية بصبغة فلسفية أو دينية معينة ذلك أنَّ كلاً من الفلاسفة و المتكلمين قد بحثوا الموضوع كل من جانبه الخاص و بمنهجه الخاص أيضاً³ .

¹ :رحيم أبو رغيغ الموسوي ،الدَّلِيل الفلسفي الشامل ،ج 1 ،مرجع سابق ،ص 11 .

² :جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ،ج 1 ،دار الكتاب اللبناني ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،1982 ،ص 29 - ص 30 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزَّمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد ،مرجع سابق ،ص 298 .

فأرسطو واضح القاعدة الرئيسية لفكرة الأبدية عند ابن رشد يطرح مسألتى الأزلية و الأبدية كمسألتين متصلتين تمام الاتصال فيتساءل أرسطو: هل ابتدأت الحركة لحظة ما من لحظات لم تكن فيها موجودة؟ و إذا سلمنا ببديها يوماً ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئاً لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق؟ أم أنه بجحود معنى الابتداء و الانتهاء يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول و لم يكن لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائمة و أنها سوف تكون دائماً خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات؟¹.

و إذا كانت الأزلية تقابلها الأبدية من حيث المدلول الزماني في مجال الفلسفة فإن نهاية العالم أو فناءه مرتبطة عند المتكلمين و بعض فلاسفة الإسلام بمسألة الحدوث حيث يمكن اعتبار كون فناء العالم بعد وجوده فرع من الحدوث، و من ثم تصح المعادلة بأن من قال بأن العالم حادث فقد اعترف ضمناً بجواز فناءه ما دامت ماهيته من حيث هي قابلة كانت متصفة به و لا فرق أن يكون العدم قبل الوجود أو بعده إذ لا تمايز بينهما و اختلاف فيهما فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر و بهذا يثبت جواز الفناء.²

و لعل الفيلسوف العربي الكندي هو أول من وضع معنى الأزلي من الفلاسفة الإسلاميين في رسائله الفلسفية، و قد اهتم الفلاسفة قديماً و وسطاً و حديثاً بالبحث في الأزل و الأبد و ما يرتبط بهما من مشكلات خاصة في الوجود كما في البحث عن قدم العالم و حدوثه كأفلاطون و أرسطو فضلاً عن المتكلمين كالمعتزلة و الأشاعرة و الإمامية و مفكري الإسلام و فلاسفة المسيحية كالقديس توما الإكويني ثم فلاسفة العصر الحديث لا سيما بحثهم في فكرة الأبد اللأزماني أي المطلق و الشيء الذي لا نهاية له كالفيلسوف ديكرت و مالبرانش و كانط.³

و إذا كانت الأزلية تقابلها الأبدية من حيث المدلول الزماني في مجال الفلسفة فإن نهاية العالم أو فناءه مرتبطة عند المتكلمين و بعض فلاسفة الإسلام بمسألة الحدوث حيث يمكن اعتبار

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 147.

²: قسوم عبد الرزاق، مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، مرجع سابق، ص 298.

³: رحيم أبو رغيغ الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج 1، مرجع سابق، ص 12.

كون فناء العالم بعد وجوده فرع من الحدوث و من ثم تصبح المعادلة بأن العالم حادث فقد اعترف ضمناً بجواز فنائه ما دامت ماهيته من حيث هي قابلة كانت متصفة به و لا فرق أن يكون العدم قبل الوجود أو بعده إذ لا تمايز بينهما و لا اختلاف فيهما فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر و بهذا يثبت جواز الفناء¹ .

كما يلاحظ بأن أرسطو اتجه إلى القول بقدم العالم أي بمعنى وجود الله تعالى أي المحرك الأول الذي لا يتحرك و جدلية أبدية العالم مرتبطة بالأزلية كما أن القول بفناء العالم يرتبط بمسألة الحدوث فمن ذهب إلى حدوث العالم التزم بجواز فنائه و هذا يفسر العدم قبل الوجود كالعدم بعده فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر و الموقف السالف الذكر يقوم على التعلق التام بين فكرة الأزلية بمعنى اللامتناهي و فكرة اللامتناهي في المستقبل أي فكرة الأبدية² .

يرى الكندي أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبداً و إلى غير نهاية و فرضنا في هذا الزمان الذي لا نهاية له نقطة ما لما أمكننا أن ننتهي إليها أبداً لأن قبلها في العدم زمان لا نهاية له و قطع ما لا نهاية له مستحيل هذا من جهة و من جهة أخرى فإن من النقطة المعروضة المعلومة إلى ما لا نهاية قدراً من الزمان معلوماً متناهياً من آخره و لكنه غير متناهٍ من أوله فهو إذن لا متناهٍ و هذا تناقض و يدل الكندي على رفضه لأبدية الزمان و أزليته مبيناً وجوب تناهيه من الطرفين بقوله أن من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له و أن يكون سيأتي زمان لا نهاية له³ .

و الفارابي كما اضطرب في مسألة الأزلية حين نفى أولاً أن يكون أرسطو قد قال بقدم العالم و عزا ذلك إلى سوء تأويل الشراح و المفسرين لكتب أرسطو فهو كذلك قد اضطرب في مسألة الأبدية إذ أنه تبنى هذا الرأي الأسطوري الذي يقول به أفلاطون و حاول الدفاع من خلاله إلى

¹ :قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 147 .

² :رحيم أبو رغيث الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، ج 1، مرجع سابق، ص 12 .

³ :قسوم عبد الرزاق، المصدر الأسبق، ص 149 .

حد ما على أبدية العالم قال بأنها ليست كأبدية النموذج التي هي ممتعة على الكائن الحادث ثم قال بعد ذلك أن خيرية الصانع تأتي عليه أن يعدم أحسن ما صنع¹ .

و بعبارة أخرى نجد أن فلاسفة القرون الوسطى يقسمون الأبد إلى دوام الوجود في الماضي و يُعبرون عنه بـ "الأزل" و دوام الوجود في المستقبل و يعبرون عنه بـ "الأبد" و لا فرق بينهما بالنسبة إلى الله لأنَّ أبده عين أزله و أزله عين أبده و هما بالنسبة له تعالى صفتان أظهرتهما الإضافة الزمانية لتعقل وجوب وجوده و إلا فلا أزل و لا أبد² .

فإذا انتقلنا بعد هذا إلى ابن سينا لنقدم مثلاً عن تفكيره في الأبدية كي نحصل على صورة فلسفية متكاملة بالمقارنة إلى مفهوم ابن رشد لها نجد رأيه كالتالي: لقد عيب على ابن سينا أن آراءه في الأزلية و الأبدية تفتقر إلى تبريرات منطقية لقوله مثلاً أن واجب الوجود لذاته واجب الوجود في جميع صفاته و أحواله الأولية فإذا تطرق ابن سينا إلى تنامي الزمان مستقبلاً نجد موقفه أيضاً يتسم بنوع من الغموض فهو يحاول أن يجعل الزمان أمراً يدخل في علم الله بالجزئيات فيقول الواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن و الماضي و المستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان و الدهر³ .

كيف فهم الغزالي إذن مسألة الأبدية و كيف فهمها ابن رشد في رده على الغزالي دفاعاً عن الفلسفة و الفلاسفة ؟

يستهل الغزالي رأيه في هذه المسألة بعنوان سماه :مسألة في إبطال قولهم في أبدية العالم و الزمان و الحركة فيقول أبو حامد لتعلم هذه المسألة فرع الأولى فإن العالم عندهم كما أنه أزلي

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 151 .

² :رحيم أبو رغيث الموسوي ،الدليل الفلسفي الشامل ،ج 1 ،مرجع سابق ،ص 12 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،المصدر الأسبق ،ص 153 .

لا بداية لوجوده فهو أبدي لا نهاية لآخره و لا يتصور فناؤه و فساده بل لم يزل كذلك و لا يزال أيضاً كذلك¹ .

و يكتسي دفاع ابن رشد اتهامات الغزالي صبغة برهانية يحاول فيلسوف قرطبة أن يقدم من خلالها أهم البراهين لدحض آراء الغزالي ضد الفلاسفة و أهم هذه البراهين يمكن حصرها فيما يلي :

1- أنّ الأول يوجد في الماضي أزلياً كما يوجد في المستقبل و أما تفريقهم في ذلك بين الأول و فعله فدعوى تحتاج إلى برهان لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزل لكون ما يقع في الماضي من غير الأزل هو متناهٍ من الطرفين أعني أنّ له ابتداء و انتهاء .

2- كل ما له ابتداء فله انقطاع تعتبر قضية صحيحة في نظر ابن رشد و لا يمكن العكس أي القول بأن يكون شيء له ابتداء و ليس له انقطاع فهذا لا يصح من وجهة نظر فيلسوفنا إلا لو انقلب الممكن أزلياً لأنّ كل ما له ابتداء فهو ممكن ذلك أنّه لا يمكن لشيء أن يقبل الفساد و يقبل الأزلية و يسوق كدليل على ذلك رأي الأوائل مثل أبي الهذيل العلاف المعتزلي الذي وافق الفلاسفة في أنّ كل محدث فاسد .

3- لا مجال للتّفرقة بين الماضي و المستقبل بحجة أنّ ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود و ما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود و ما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود و اعتبر ابن رشد مثل هذا الكلام مموهاً و حجته في ذلك أنّ ما في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزّمان و بإدخاله في الزمان يفضل عليه بطرفيه و له كل و هو متناهٍ ضروري و أمّا ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية و ليس له كل .

¹ :قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، مصدر سابق ، ص 154 .

4 لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن و لا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي تتحرك عليه الآن .

5. اعتبار اسم الحدوث الذي أطلقه الشارع على العالم أخص به من انطلاق الأشعرية لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث و إنما بتصور القدم فيه لأن هذه الأحداث و الفعل المحدث ليس له أول و لا آخر .

6- من هذا التعريف لمدلول الحدوث و القدم عند ابن رشد اعتبر أن بعض علماء الإسلام عسر عليهم أن يسموا العالم قديماً و الله قديماً و هم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له هذه هي أهم النتائج التي اعتمد عليها ابن رشد في دحضه لآراء الغزالي بالنسبة لمسألة الأبدية¹ . و على ضوء ما أورده ابن رشد في معرض رده على الأشاعرة و الغزالي بخصوص فكرة الزمان الأبدي يمكن التركيز على النقط التالية لتلخيص فكرة ابن رشد :

1 .تحديد مدلول العدم على اعتبار أن الموجود يبطل عدمه ضرورة و من هنا فلن يكون الإيجاد شيئاً إلا قلباً للعدم .

2 .إبراز اضطراب المتكلمين و الغزالي في فعل الله إنما تعلق بالإيجاد لكنهم لا يقدرين قوله بالنسبة للإعدام، إذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم و لذلك ليس للمتكلمين من وجهة نظر ابن رشد أن يقولوا أن فعله ليس يتعلق بإبطال العدم و إنما يتعلق بالإيجاد و هذا يؤدي حتماً وفقاً لمنطقهم هذا إلى بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم .

3 .اعتمد ابن رشد على إبراز اضطراب موقف المتكلمين و الغزالي من أن موقفهم يؤدي إلى القول بأن الموجود ليس له إلا حال هو فيها معدوم بإطلاق و حال هو فيها موجود بالفعل فأما إذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل و إذا كان عدماً فقد يبقى أحد أمرين أما ألا يتعلق به فعل الفاعل و إما يتعلق بالعدم فيقلب عينه إلى موجود فمن فهم من الفاعل هو ضرورة يجوز انقلاب عين العدم وجوداً و انقلاب الوجود و أن يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين

¹ :قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 157 .

كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني و ذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم و الوجود .

4. إنَّ الإعدام هو عكس الإيجاد بمعنى تغييره من الفعل إلى القوة و من هنا يظهر أنَّ الإمكان و المادة لا زمان لكل حادث و أنَّه إنَّ وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم و لا الحدوث .

5. إظهار نوع من الضعف في موقف الغزالي و الأشاعرة خصوصاً بالنسبة لتجويزهم حدوث جوهر قائم و موقف الأشعرية و الغزالي و من وجهة نظر ابن رشد أنَّ ما لزم في الإعدام يلزم في الإيجاد لكنَّه في الإعدام أبينُّ ، و يأتي موقف المعتزلة كموقف وسط بين الغزالي و الأشعرية من جهة و بين ابن رشد من جهة أخرى في هذه المسألة¹ .

¹قسوم عبد الرزاق، مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد، مؤتمر ابن رشد، مرجع سابق، ص 300 .

المبحث الرابع: التّفسير القسومي لتوغل المنهج العقلي الرشدّي في الفكر الإنساني

المنهج العقلي الرشدّي - حلقة وصل في حوار الحضارات

فما يزال الباحثون و نقاد الفكر الفلسفي ممن تصدوا لفلسفة ابن رشد مل يزالون مختلفين حول كل ما يتعلق به ، و لكنّ جاز لنا اتخاذ مصطلح يمكن أن ينطبق على عموم تراثه فهو مصطلح الظلم بأبعد مدلولاته و في الشّرق و الغرب على حد سواء . فقد ظلم ابن رشد في اسمه حيث تحول على يد الغربيين من ابن رشد إلى "أفيرواس" و ظلم في إبداعه إذ اختزل إلى مجرد شارح لأرسطو و ظلم في معتقده عندما اتهم بالزندقة و الكفر و ظلم في حرّيته يوم نكب في كفره و نفي إلى مدينة اليهود و بكلمة واحدة فقد ظلم ابن رشد حيّاً و ميتاً ...¹ .

و يؤكّد قسوم قائلاً أنّه أبرز ما يستدعي انتباه الدّارس المنصف لعلاقة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي بالعصر المسيحي الوسيط طغيان لون من الشّعور السّائد لدى عدد من الباحثين الغربيين في تاريخ الفلسفة المدرسية ممن يمكن وصفهم بنفاة الإبداع العلمي عن العقل العربي المسلم المتمثّل في محاولة هؤلاء الباحثين إبراء ذمة العقل اللّاتيني من تهمة وهمية في عقولهم تتمثّل في التّسليم بتأثير العقل الغربي المسيحي بابتن رشد العربي المسلم بخاصة و باقي المفكرين المسلمين بصفة عامة² .

هناك إذن مجموعة من العوامل اشتركت من وجهة نظرنا في وضع ما أطلقنا عليه "وصف مدارس المنهج العقلي الرشدّي" فإشكالية التّوفيق بين الفلسفة و الدّين و نظرة كل منهما إلى قضايا ميتافيزيقية كبرى كأصل الكون و مصيره و علاقة الكون بالله و ما ينتج عن ذلك من موضوع الأزلية و الأبدية ، إضافة إلى القضايا الإنسانية كالأخلاق و التّدين و التّفلسف و ما يفضي إليه من نمطية نظام الحكم السّياسي و ما إلى ذلك³ .

¹ :مقداد عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 216 .

² :قسوم عبد الرزاق ،تأثير المنهج الرشدّي في صياغة الفكر الغربي الوسيط ،مرجع سابق ،ص 66 .

³ :المرجع الأسبق ،ص 218 .

كل هذه القضايا ساهمت في تحديد طرق البحث عن الحقيقة فأحدثت مناهج اختلفت من زاوية المعالجة و من أصول النظرة إليها و هو ما حداً بناً إلى التسليم بقاعدة التعددية المنهجية من نظرة الفكر الرشدي إلى العقل إذا سلمنا بهذا يمكننا المضي قديماً إلى الأمام لنبحث عن قاسم أو جامع مشترك أعظم يتم بموجبه تحديد أبرز خصائص أو خصوصيات المنهج العقلي الرشدي و لا أعتقد أنّ المؤلفات الرشدية قد تشح بتقديم مادة غزيرة حول دوافع البحث عن اتخاذ منهج عقلي تقره الشريعة الإسلامية و يتماشى و كتب القدماء ذوي القيمة الفلسفية كأرسطو¹ .

تعدد طبائع العقول و تفاضها بحسب طريقة التصديق إذ من العقول ما يصدق بالبرهان و منها ما يصدق بالأقويل الجدلية و منها ما يصدق بالأقويل الخطابية و لذلك دعت الشريعة الناس من هذه الطرق الثلاث في قوله تعالى: "ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ"² . من هنا جاز اعتبار العقل عند ابن رشد بمثابة القاسم المشترك الأعظم بين الناس أولاً و بين مختلف العلوم ثانياً و ذلك انطلاقاً من كون هذا العقل يشكل بالنسبة للطبيعة حقيقتها الكامنة من حيث أنّ الأشياء و الحوادث معقولات بالقوة و بالنسبة لما بعد الطبيعة العقول المفارقة و الكائنات الرياضية مادتها العاقلة المشتركة ، و بالنسبة للنفس قوة من قواها أو على الأقل يساهم في تكوين بنية عقلية بداخلها و في ما يخص الإنسان كإنسان يلعب العقل دور صورته النوعية و كذا الإنسان كفرد لا يمكن أن تحقق الإنسانية وجودها الفعلي و تعقلها الملموس بدونه و بالمثل يكون لمبحث العقل علاقة وطيدة بالعلوم التي تعنى بهذه المجالات .

بالعقل إذن يمكن النفاذ إلى صميم فلسفة ابن رشد و به يمكن التّحكم في كل مراحل منهجيته العقلية فبالعقل نستنتب أنّ الشريعة هي التي توجه الفلسفة و أنّ قسمته للقدرات البشرية إلى برهانية و جدلية و خطابية هي التي تقود إلى التأويل المجازي المشروع و إن كان محصوراً في

¹ :مقداد عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 218 .

² :الآية 125 ،سورة النحل .

الحاصلين على موهبة البرهان العقلي و من ثم وضع ربط النص الديني بأساليب التّأويل المختلفة هكذا يتبين لنا من خلال استعراضنا للمواصفات التي وضعها ابن رشد للعقل كيف أنّ التعامل مع هذه الخصوصيات العقلية هي التي قادت انقسام الفلاسفة و المفكرين بشأنها إلى مدارس و تيارات تتبنى مواقفها من العقل بين مؤيد مطلق له و بين رافض أو معتدل بشأن استخدامه و لعل هذا ما أدى إلى تصنيف المفكرين في الغرب و الشرق على السواء إلى ما أصبح يعرف بالرشديين و منهم اليهودي و المسيحي و المسلم¹ .

لئن كان أبو الوليد محمد بن محمد ابن رشد قد عرف في المنهج الإسلامي بالرجل الموسوعي النّفاة فهو القاضي و الفقيه و الشّاعر و الطّبيب و الفيلسوف و هي كلّها مجالات تجد من يشاركه فيها و من يختلف معه بشأنها أيضاً إذا كان ذلك هو شأنه في مجتمعه الأصلي ،فإنّ الأمر يختلف في الغرب اللّاتيني المسيحي ،ففيلسوف قرطبة يأخذ تعريفات شتى عند هؤلاء سواء من حيث المصطلح أو المضمون أو المنهج .فقد تطور اسم ابن رشد إلى مصطلح فلسفي خاص و منه اشتق مصطلح الرشدية فغدا المصطلحان مثيرين للكثير من المفاهيم و الاهتمام² .

الرشدية اليهودية و المنهج العقلي :كان لتأثير ابن رشد - منهجياً - أهمية كبرى في إيجاد بعد فلسفي لفكره تجاوز به حدود المنطقة و حدود المعتقد ليتردد صده لدى باقي الديانات الأخرى و لا سيما منها اليهودية و اللّاتينية .و يمكن بقليل من العناء تعليل أسباب هذا الامتداد في كون المنهج الرشدي قد أثار بنقل الفلسفة الأرسطية إلى الفكر الإنساني نفس التّساؤلات التي أثّرت في الفكر الإسلامي خصوصاً فيما يتعلق بالقضايا الميتافيزيقية كقدم العالم و حدوثه و علاقة الألوهية بالمخلوقات و مصير الإنسان و النّفس و الزّمان ...إلخ و هي كلها قضايا إذا فسرت وفق المنظور الأرسطي أحدثت صداماً عقلياً لدى أهل الملل و الديانات من شأنه إثارة جدل كبير³ .

¹ :مقداد عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 220_221 بتصرف .

² :قسوم عبد الرزاق ،تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيطى ،مرجع سابق ،ص 67 .

³ :المرجع الأسبق ،ص 221 .

يقول قسوم أنه و قبل الحديث عن أثر ابن رشد في الفكر الأوروبي المسيحي يجدر بنا القيام بمحاولة لتسليط بعض الأضواء على الدور الذي اضطلع به بعض المفكرين اليهود في نقلهم لتراث ابن رشد و التعريف به لا لدى بني ديانتهم فحسب و لكن لدى الأوروبيين بصفة عامة¹.

و يُشيد قسوم فيلسوفنا فيرى أنه لم يعد ابن رشد العلم المفرد كما عرفناه في الفكر الإسلامي و إنما أصبح ابن رشد المتعدد **MULTIPLE AVERROES** فاسمه في قاموس مؤرخي الفلسفة الغربية يشير إلى شخصية قوية التأثير في هذا العقل الغربي حيث أنها تعني الشارح الأكبر لأرسطو و الفيلسوف العربي و المتمرد على المعتقد أو الملحد، و لقد ساهم في هذه التعددية لمجالات الاختصاص لدى ابن رشد مجموعة من العوامل اشتركت كلها في صنع تنوع الجوانب العلمية و الفكرية في شخصيته².

و يقوم قسوم بتحليل التراث الفلسفي اليهودي خلال هذه الفترة و دراسة الظروف المختلفة المحيطة لا يمكن أن يحصر هذه العوامل في ما يلي :

1. تغلغل اليهود لدى العرب المسلمين في الأندلس إلى حد إجادتهم للعربية كأبنائها أو أحسن و إلى حد اعتناق بعضهم الديانة الإسلامية بالذات إلى جانب تغلغل آخرين لدى الأوروبيين المسيحيين إلى إجادة اللاتينية إجادة كاملة فإذا أضيف إلى هذا تمسك الفريقين باللغة العربية أمكن تصور الإمكانيات الثقافية التي أتاحت لهم لنقل التراث العربي إلى العبرية أولاً و إلى اللاتينية بعد ذلك .

2. تعطش الفكر الأوربي و اليهودي للمد الفلسفي العربي الذي سطع نجمه آنذاك بالمقارنة إلى الفراغ الفكري الذي كان سائداً في أوربا .

3. الشعور الذي خلفته عملية الاضطهاد التي تعرضت لها الفلسفة ممثلة في ابن رشد على يد فقهاء الأندلس و تعرض اليهود لنفس الاضطهاد على يد السلطات السياسية لأسباب ربما كانت

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 173 .

²: قسوم عبد الرزاق، تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيط، ص 68 .

أكثر منها سياسية فكرية و هو ما خلف نوعاً تعاطف اليهود المضطهدين مع ابن رشد و خلق أيضاً نوعاً من رد الفعل لديهم ضد السلطات للتّعريف بالفكر المضطهد من طرف تلك السلطات 4. يُضاف إلى هذه العوامل كلّها عامل السّبق الثقافيّ حيث وجد المفكرون اليهود الفرصة سانحة للنّفاذ إلى أوروبا من خلال الفكر الفلسفي العربيّ حيث لوحظ أنّ الحبر اليهودي سيمنون أنطولي كان يتمتع بجرّاية من فريدريك الثاني مقابل القيام بمهمة تبسيط العلوم العربية هذه في نظري هي بعض العوامل التي تكمن وراء سر اضطلاع المفكرين اليهود بعملية نقل التّراث الفلسفي العربي إلى أوروبا¹.

لقد لعب الفكر اليهودي إذن خلال القرون الوسطى و على التّحديد من القرن الثالث عشر إلى القرن السادس عشر ميلادي لعب دوراً في نقل التّراث العربي الإسلامي و خاصة منه التّراث الفلسفي إلى الفكر الأوروبي المسيحي ، و يطلق مؤرخو الفلسفة من أمثال مونك **Munk** و **Ernest Renan** رينان و **Georges Vajda** جورج فايداء و غيرهم يطلقون على الفكر اليهودي خلال هذه الفترة من الزّمان صفة "الجسر" إذ يرجعون إليه الفضل في نقل الفلسفة العربية الإسلامية النّاشئة في جنوب أوروبا إلى باقي أجزاء أوروبا و ينال ابن رشد من هذه الفلسفة الإسلامية الأندلسية حظ الأسد إذ يعتبر أبرز فيلسوف عرفته الفلسفة الإسلامية في الأندلس ، كما يعتبر أكبر من عرفتهم الفلسفة الأوروبية من الفلاسفة الإسلاميين ، و يذكر مؤرخو الفلسفة هؤلاء قائمة طويلة بأعلام الفكر اليهودي الذين يمكن إدراجهم ضمن المدرسة "الرشدية اليهودية" من أمثال موسى بن ميمون **Moise Ben Maimoune** و شم طوب بن فلاقيرا **Shem Tob Ibn Falaquera** و إسحاق البلاغ **Issac Al Balag** و يوسف بن كسبي **Joseph Ibn Gaspi** و ليفي بن جيرسن **Lévi Ibn Gerson** و موسى

¹: عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزّمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 175.

الناربوني Moise De Narbonne و أحرّون ابنايلي Ahron Ben Elie و يوسف ألبوه Joseph Albo و إيلي ديلميدجو Elie Del Medigo و غيرهم¹ .

إنّ الثّراث الرشدي في الكتّابات العبرية و إنّ لم يصل إلى مستوى الصّراعات الثّني عاشتها الرشدية اللّاتينية فإنّه لم يخل كذلك من معطيات متناقضة يختلط فيها فكر ابن رشد بفكر ابن سينا و قد كتبت غالباً بأقلام أتباع الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون صديق ابن رشد في ظروف مثقلة بالثّهمة الثّني وجهت له على أنّه تبني فكر ابن رشد فحاد عن عقيدة موسى لكن هذه الكتّابات كانت في حد ذاتها عملاً ضخماً بفضلها ظل محفوظاً أكبر عدد من مؤلفات ابن رشد إلى أنّ بدأت تطبع و تنشر في عهد النّهضة² .

و يُواصل قسوم تحليته و يذكر أنّ من مميزات الفلسفة العربية الثّني انتقلت إلى الغرب إحداثها لثورة عقلية داخل الثقافة اللّاتينية المسيحية و إنّ المحل لهذه الثّورة الفلسفية العربية ينتهي إلى نتيجة مهمة و هي أنّ الفلاسفة العرب عموماً و بخاصة منهم ابن سينا و ابن رشد قد أخذوا عن أرسطو المعلم الأول الذّي كان يحظى باحترام شامل و أخذوا عنه منهجاً يتمثل على الخصوص "في التّصور العلمي و قيمة الملاحظة إضافة إلى مجموعة من المذاهب الخاصة اتخذاها اللّاتينيون في العصر الوسيط دليلاً منهجياً لهم هذا مع ملاحظة أنّ الفلاسفة العرب لم يكونوا مجرد مشائين مقلدين، بل كانوا يضيفون بعضاً من فهمهم الفلسفي الخاص³ .

و أول ما يذكره قسوم أنّ إسحق البلاغ يمثل في الفكر اليهودي ما يمثله سيجير البراباني في الفكر المسيحي ذلك أنّ البلاغ كالبراباني تعمق الفكر الرشدي و تبني خطوطه الكبرى و دافع عنها بحيث أصبح الممثل الحقيقي للثّورة العقلية و باستعراضنا لأهم المسائل الثّني عالجه البلاغ سيتبين لنا القاسم المشترك الأعظم بين كل من ابن رشد و تلميذه و يهمننا من خلال هذه

¹ :عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشّرق و الغرب، مرجع سابق، ص 222 .

² :محمد عابد الجابري، تهافت التهافت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 1998، ص 93 .

³ :قسوم عبد الرزاق، تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيط، مرجع سابق، ص 68 .

المسائل التي عولجت أن نستخلص مدى ارتباطها بموضوع الزمان المدروس لدينا و مدى اتفاق المواقف و الحلول المقدمة لهذه المسائل مع الخط الفلسفي العام لابن رشد في الزمان¹ . كما وجد في الفكر اللاتيني رشديون يتبنون الموضوعية في النقل و الطرح كما سنرى من أمثال سيجير دوبرابان **Siger De Brabant** فقد وجد أيضاً في الفكر اليهودي رشديون نزهاء و لعل في مقدمة هؤلاء يبرز إسحاق البلاغ ،لقد تم أول اتصال لإسحاق البلاغ بالفلسفة الإسلامية من خلال شروحه للغزالي و تعليقه على فلسفته وخاصة كتاب حجة الإسلام "مقاصد الفلاسفة" فعند نقله للكتاب إلى العبرية التقى أثناء دراسته للمقاصد بالتراث الرشدي خصوصاً من خلال النقاش الطويل الذي دار بين حجة الإسلام و الفلاسفة أولاً ثم ردود ابن رشد على الغزالي و انتصاره للفلسفة² .

فقد حاولوا عرض الفكر الرشدي و التعريف به لدى بني ملتهم مستندين في ذلك كله إلى فكره الأصيل و بخاصة في قوله : "إنَّ الفلسفة ليست أعلى مرتبة و لأنَّ الفلاسفة أعلى مرتبة من علماء الكلام ،فما يصح قوله أن كلاً من الإيمان و العقل له طريق خاص يوصل إلى الحقيقة و لكنَّهما يلتقيان في نهاية المطاف و إنَّ كان يلتقيان بمنهجين مختلفين"³ . فمهمة الدِّين عرض الحقيقة بحث يفهمها كل فرد في الجماعة و هذا بكل تأكيد أمر مرغوب في عالم يموج بأناس من مختلف القدرات و الاهتمامات ،أما مهمة العقل فهي إتاحة الفرصة لأولئك القادرين على استخدامه لكي يفهموا لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه حيث إنَّ الكون في جوهره معقول و مؤسس على مسارات عقلانية و نحن استناداً إلى البحث عن فهم الكون فهماً عقلانياً - على الرغم من محدودية هذا الفهم - نشارك في العمليات الإلهية التي تتضمن خلق العالم و بنائه"⁴ .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 177 .

² :عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 224 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيط ،مرجع سابق ،ص 69 .

⁴ :المرجع نفسه ،ص 70 .

فيما يخص الشروح و ما يتعلق بفهم النص الرشدي فإنَّ القراءات العبرية في القرن الثالث عشر لم تختلف في الواقع عما تضمنته أو أدت إليه القراءات اللاتينية الرشدية الأولى ،لما يقف **Isaac Albalag** الباحث مثلاً على مقدمة التّرجمة العبرية لكتاب تهافت التهافت التي قام بها فإنه يقرأ عرضاً بسيطاً من حيث التّحليل يقدم فلسفة ابن رشد على أنّها تقول بحقيقتين متعارضتين الحقيقة الدّينية و الحقيقة الفلسفية . و هذه الثنائية قد تحدثنا عنها سابقاً و ليس بعد في إمكان الباحثين أن يعرفوا بدقة هل دخلت إلى الرشدية اللاتينية من هنا أم من آراء موسى بن ميمون أم من التّراث الفلسفي المسيحي نفسه¹ .

- ما هي - و الحالة هذه - المسائل التي بحثها إسحق البلاغ و ما مدى ارتباطها بموضوع الزّمان متأثراً فيها بابن رشد يكفي أن يستعرض الدّارس عناوين المسائل التي عالجها البلاغ ليكشف في جوهرها عن عامل الزّمان فقد بحث المفكر اليهودي من بين المسائل الفلسفية الهامة وجود الله و أهميتها بالنّسبة للموسوعة الفلسفية متسائلاً إن كان الله هو المحرك الأول حقا للوجود ثم انطلق من هذه المسألة الكبرى لمسائل متفرعة عنها كالتّمييز بين الإلهية و الوجود و الصّفات الإلهية و العمل الإلهي و العلية و القبليّة و البعدية في العمل الإلهي ثم عملية نشأة الكون و علاقة الكون بالحركة و العقول المفارقة و دورها بالأجرام العلوية و غير ذلك من المسائل الفلسفية الهامة التي كانت تشغل الفلاسفة آنذاك² .

يتساءل قسوم مجدداً عن سؤال مهم يواجهه و هو البحث عن الأسباب الكامنة لتبني الرشديين لهذا المنهج الفلسفي القائم على حساب الدّين ،فما سر هذا التّوجه ؟إنّ الإجابة على مثل هذا التّساؤل تتطلب العودة إلى العوامل المحيطة التي كانت سائدة في العصر المدرسي الوسيط و التي كانت الدّافع لإيجاد هذا التّيّار ،فقد أدت هذه العوامل بالمشغلين بالفكر الفلسفي إلى "استخدام الفلسفة سلاحاً فكرياً للوقوف في وجه الإقطاع من جانب التّبلاء فكانت فلسفة ابن رشد المنقذ مما هم فيه و الممهّد لتحقيق التّغيير النّهضوي ،أمّا عن مهد نشوء الرشدية فقد نشأت

¹ :محمد عابد الجابري ،تهافت التهافت ،مرجع سابق ،ص 93 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان عند أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ، ص 177 .

في كلية الفنون بباريس حيث أعلن سادتها أنّ تأويل ابن رشد للفلسفة أكمل مظهر للعقل¹. و ينتقل قسوم في تحليلاته و يرى أنه في ضوء هذا البقاء الفكري الأساسي يمكن طرح سؤال آخر هو: كيف عالج ممثلي الرشدية اليهودية موضوع الزمان من خلال هذه المسائل كلها؟ يُقدم إسحق البلاغ كأساس لتفكيره الفلسفي موضوع العلاقة بين الله و الوجود ثم محاولة البحث عن المجال الطبيعي لبحث هذه المسألة و هل هي من المجال الفيزيقي أم الميتافيزيقي و يجيب المفكر اليهودي على هذا السؤال فيقول معتمداً على أرسطو نقلاً عن ابن رشد: إنني أتفق مع منهج أرسطو الرامي أبعاد الجسمية عن الخالق و أرى أنّ هذا المنهج يُعتبر أكثر المناهج فعالية لذلك فإنني أسانده و حجتي في ذلك أنّ ابن رشد قد أیده هو الآخر بل إنّه ذهب إلى القول للبرهنة على وجود الله، فلا يمكن تصور منهج آخر غير منهج أرسطو لأنّه هو الأفضل فلا يمكن تصور منهج برهاني آخر وفقاً للطبيعة لذلك فإنّ الميتافيزيقا يجب أن تتقبل مسألة البرهنة على وجود إله كحقيقة مستقاة من الطبيعة التي هي المجال الطبيعي لتطبيق الميتافيزيقا². إنّ أهم ما نلاحظه هنا هو لجوء إسحاق البلاغ إلى المنهج الرشدي العقلي التوثيقي لتخلص به مما أصابه من ارتباك في قضية تعتبر من صميم العقيدة و هي قصة أزلية العالم و أديته و لم يكن إسحاق البلاغ سوى نموذج للفكر الرشدي اليهودي فهناك أتباع آخرون من المفكرين اليهود لابن رشد ساهموا أيضاً في ترجمة و شرح فكره و نقله إلى المجتمع اليهودي بل و حتى ترجمته إلى اللاتينية لتعريف المجتمع الأوروبي به. و لعل من بين الرواد في هذا المنهج يبرز موسى بن ميمون و لا عبرة بمن يُشكك في هذا الدور لابن ميمون، كليون الإفريقي و غيره، و يعقوب بن أيا ماري بن الحبر، سيمون أنطولي، و هناك مترجم آخر هو من أبرز المترجمين لابن رشد و الذي ترجم تفسير ما بعد الطبيعة و كتاب "السَّماع Calonyme نعني نعني به كالونيم الطبيعي" و "رسالة السَّماء و العالم" و "رسالة الكون و الفساد" و كذلك "تهافت التهافت"³.

¹: قسوم عبد الرزاق، تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيط، مرجع سابق، ص 70.

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 177.

³: عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 226.

يقول إسحق البلاغ: يمكن تلخيص القبلية و البعدية في الزمان الذي هو أكثر المدلولات تضمناً لها و هكذا يصبح لزاماً علينا - بالقياس إلى الزمان - النظر في العلة بوصفها المعلول و هو ما يفسر التلازم الزمني لعلاقة العلة ثم يعالج المفكر اليهودي الرشدي مسألة نشأة الكون ميتافيزيقياً و بعد أن يعرض لمختلف الآراء التي سبقته في هذه المسألة يخلص هو اتخاذ موقف بشأن الحركة و الزمان و هو القول بأزلية الزمان و الحركة نفس ما ذهب إليه ابن رشد و حتى قبله أرسطو أمّا في تحليله لمدلول الزمان بالذات فيذهب إلى القول بأنّ الله سمي النور نهراً و سمي الظلمة ليلاً و من هنا يجب أن يستنتج بأنّ النهار معناه الوجود .

و من جهة أخرى فإنّ المساء هو نهاية اليوم و فسادهُ، أمّا الصباح معناه بداية الخلق و الظهور إلى الوجود من اليوم الذي سبقه و لقد علمتنا الطبيعة أنّ كل موجود مادي إنّما يصدر عن فساد شيء آخر و من هذا التحديد يصل إسحق البلاغ إلى نشأة الكون و خلقه في ستة أيام و يفلسف هذه المدة الزمنية بقوله: "نحن نعرف أنّ النهار يعني كل موجود سواءً كان أبدياً أو غير أبدي و من جهة أخرى هناك سبع درجات للكائنات منها ست خاضعة للنشوء و هي العناصر و البخار و المعادن و النباتات و الحيوانات البكماء و الإنسان في الأخير الذي هو آخر المخلوقات تركيباً" ، و يُضيف إسحق أنّه لفهم سر الخلق في سبعة أيام يجب إدراك المسألة على هذا النحو و زاد المسألة وضوحاً حينما يقول بأنّ الله حينما خلق سبعة أيام أراد أن يبني هناك ستة أيام صالحة للخلق و يوماً للعطلة بدون عمل¹ .

و لعل ما تجدر الإشارة إليه أنّ المدرسة الرشدية اليهودية قد تميزت في كل قرن بخاصية معينة فخلال النصف الثاني من العصر الوسيط حرص أتباع المدرسة الرشدية على جعل التفكير اليهودي هو الممثل الرئيسي للنزعة العقلية و يتزعم هؤلاء يعقوب بن أيا ماري الذي سبق ذكره على أنّ المدرسة الرشدية اليهودية قد عرفت فترة ازدهارها وسط نفوذها خلال القرن الرابع عشر الذي قام بترجمة مختلف شروح Levy Ben Gerson و كان أهم الممثلين لها ليفين جرسن

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 178 .

و مؤلفات بن رشد و مما يلاحظ على إنتاج هذا المفكر اليهودي أنه اندمج في فكره مع فكر ابن رشد إلى حد أصبح معه من الصَّعب التَّفَرُّق بين آرائه و نصوص ابن رشد تماماً كما كان الحال بالنَّسبة لابن رشد مع أرسطو ،فقد تبنى هذا المفكر اليهودي فلسفة ابن رشد بكل مبادئها فقال بأزلية العالم و أزلية المادة و استحالة الخلق و هكذا حل ابن رشد لدى اليهود محل أرسطو¹ . و واضح هنا أنَّ الفكر اليهودي قد لجأ إلى التَّوراة ليستلهم منه معنى الخلق و لكنه لم يستطع أن يتخلص من نزعتة التَّوفيقية بين الفلسفة و الدِّين فجاءت آراؤه هنا بالذَّات خليطاً بين الأسطورة و الخرافة و التَّزعة العقلية و يفسر هذا نقده في مكان آخر لموسى بن ميمون حيث يأخذ عليه محاولته الإبقاء على المعنى النَّصي للتَّوراة لإثبات فساد المذهب الفلسفي بواسطة النَّظر و التَّأمّل و هو ما لا يمكن البتة التَّسليم به . و يختتم إسحاق رأيه قائلاً :أما أنا فإني أصل إلى المعنى اللَّفظي للتَّوراة عن طريق الطَّبيعة و النَّظر الإنساني² .

لقد قام إسحق البلاغ بهذا كله ليصل إلى نتيجة فلسفية واحدة و هي أزلية الكون و أبديته لذلك نجده يقول :ففي عصر الأستاذ - يعني هنا موسى بن ميمون - لم تكن فكرة أزلية الكون بالأمر الذي يهضم من طرف الإنسان العامي .و يضاف إلى العامي ذو العقيدة البسطاء الذين يظنون أنَّ كل من يقبل هذه الفكرة القائلة بأزلية الكون إنّما ينكرون بذلك كل ما جاءت به الكتب السَّماوية .و في النَّهاية يصل إسحق البلاغ إلى نتيجة هامة يلتقي فيها من جديد بمنهج ابن رشد فنجده يقدم هذا النَّص الهام : "إنَّ مسألة أزلية العالم قد حظيت في أيامنا هذه بذيوع كبير لدى رجال الدِّين أنفسهم حيث نجدها منتشرة بشكل يجعل معظم هؤلاء لا يتورعون عن قبول مبدأ الإيمان بأزلية العالم أزلي بذاته دون أية علة له³ .

و يُقدم قسوم أمثلة أخرى لمختلف أعلام المدرسة الرُّشدية اليهودية لندرك إسهامهم أيضاً في التَّعريف بالفكر العربي الإسلامي لدى بني ملتهم و لعل في مقدمة من يبرز من المفكرين

¹ :عرفة منسوبة ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 226 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزَّمان عند أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 179 .

³ :المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

اليهود المتعاطفين مع الفكر العربي الإسلامي موسى بن ميمون و إذا كان البعض يذهب إلى نفس تأثر هذا الأخير بابن رشد فإنَّ بعض المفكرين الآخرين و منهم ليون الإفريقي **Leon LAfricain** يذهب إلى عكس ذلك و حجتهم في ما يصدر عن من أحكام أن ابن ميمون قد التقى بابن رشد في أكثر من رسالة فلسفية مثل القول بأزلية المادة و كذلك ترتيبه للأجرام و آراؤه حول العمل الإلهي¹. أما في القرن الخامس عشر الذي بدأ يشهد تدهور المدرسة اليهودية فقد احتفظ ابن رشد بقيمته بالرغم من ذلك فقد كانت كتبه ما تزال تدرس و فلسفته تشرح و تُؤكد بعض المخطوطات العبرية الخاصة بابن رشد أن هذه المؤلفات قد كتبت في هذه الحقبة و هو ما يشكك فيه أرست رينان الذي يعتبر أن آخر ممثل للمدرسة الرشدية خلال هذه الفترة هو إيلي ديلميديقو **Elie Del Medigo** الذي كان مدرساً للفلسفة في نهاية القرن الخامس عشر الميلادي و تميزت مؤلفاته بتبني المنهج الرشدي في نفس القضايا التي عالجها ابن رشد من قبل مثل قضية الخلق و المحرك الأول و الوجود و الواحد إلخ².

إنَّ الخاصية الرئيسية التي يشترك فيها كل أتباع المدرسة الرشدية هي عملهم على جعل التفكير اليهودي الممثل الرئيسي للنزعة العقلية خلال النصف الثاني من العصر الوسيط و من بين هؤلاء الرشديين يتبادر إلى الذهن يعقوب بن أباماري ابن الحبر سيمون أنطولي لقد كان يعقوب و أبوه من أتباع المدرسة الرشدية إذ أن الأب سيمون أنطولي هو الذي يرجع إليه الفضل في ترجمة عدة مؤلفات لابن رشد و ما تزال مكنتات كل من باريس و تورين و فيينا تحفظ حتى اليوم ترجمات ابن رشد تحت اسم أنطولي و قد تم ذلك في نابولي حوالي عام 1231 م³.

و مما تجدر ملاحظته هنا أن المفكرين اليهود قد كان لهم دور كبير في بلورة المفهوم الفلسفي للمدرسة الرشدية التي أصبحت تضم بفضلهم أتباعاً يهوداً و أتباعاً مسيحيين و هذا أحد المترجمين اليهود و يعرف باسم جود ابن موسى بن دانييل من روما قد قام بترجمة عدة مؤلفات

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 180.

²: عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 227.

³: المصدر الأسبق، ص 181.

لابن رشد و أضاف إليها بعض مؤلفات المدرسين الرشديين كألبير الكبير و توما الإكويني وجيك الرومي و غيرهم و الملاحظ أنّ التأثير المدرسي اللاتيني في الفكر اليهودي لم يكن بمعزل عن النقاش الذي كان دائراً بين المسيحيين الأرثوذكس و الرشديين و بعد ما كان له أكبر الأثر على المفكرين اليهود خلال تلك الفترة¹.

إنّ ما يمكن الانتهاء إليه بما سبق هو أنّ الفيلسوف العربي المسلم قد استطاع بفلسفته و ثقافته و معتقده أنّ يزيل كل الحواجز الحضارية و الثقافيّة و العقديّة و أنّ يفتح العقول على اختلافها و تباينها لتضع إشعاعاً لمنهج العقل لدى الفكر اليهودي ، و إذا كان من الصّعب التّدقيق في لباس العبادة الفلسفية الرشدية على مفكر ما وصفه تجاوزاً بالفيلسوف الرشدي فإنّ مما لا جدال فيه أنّ البصمات الفلسفية الرشدية التي ظلت عالقة بإنتاج كثير من المفكرين يصعب إزالتها و هي شاهد على قوة التأثير الإسلامي في الفلسفات الإنسانية الأخرى بغض النظر عن معانيها و معتقدها و محيطها و معنى ذلك أنّ الفلسفة متى أحسن تنظيمها و فهمها أمكن اتخاذها كجسر عقلي يسمو على الاختلافات الضيقة التي غالباً ما تكون سبباً في الصّدّام و تصبح بدل ذلك حلقة وصل للثقافة و الحضارة عن طريق العقل و الذي قد يصبح جامعاً مشتركاً عادلاً بين النّاس².

الرشدية اللاتينية و المنهج العقلي :

و يبقى السؤال الملح بعد ذلك :من هو الرشدي اللاتيني ؟

و ما هي خصوصيات أو سمات توجهه الفكري أو منهجه العقلي ،ليمكن في ضوء ذلك تحديد الخصائص الأعم للمدرسة الرشدية العقلية اللاتينية ؟لعل مما بات مسلماً به لدى دارسي الفلسفة أنّ المدرسة الرشدية في عمومها تمثل تياراً قوياً فرض نفسه على الفكر الإنساني من خلال النّفاذ إلى هذا الفكر بواسطة الفلسفة المسيحية أو الفلسفة اللاتينية تحت غطاء الجمع بين الدّين و الفلسفة و يتبنى منهجاً عقلياً يواكب التّقدم الفكري الإنساني دون المساس بمعتقدات

¹:قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان عند أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 182 .

²:عرفة منسبة ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 227 .

النَّاس كما أنَّ مما يسلم به المؤرخون أيضاً أنَّ هذا اللّون من التّوجه الفلسفي قد تم في أواسط القرن الثالث عشر الميلادي ،حيث تمت ترجمة معظم كتب ابن رشد إلى اللّاتينية في هذه الفترة من الزّمن مما جعل هذا التّيّار يحدث لنفسه أتباعاً و مرّيين كان لهم دور التّعريف بالفكر الرشدي لدى بني ملتهم .

و أياً كانت درجة الاختلاف من حيث الانتماء للمدرسة الرشدية فإنّه يمكن القول بأنّ اسم الفيلسوف العربي قد جذب إلى منهجه أعلاماً في تاريخ الفكر المسيحي منهم من يتناول ابن رشد باحترام عظيم و يناقش آراءه مناقشة عميقة و إنّ لم يكن ينسب إلى الرشديين على الإطلاق مثال ذلك **توما الإكويني** في حين أنّ أعماله تكشف عن تأثير عميق على تفكيرهم برمته و هناك مفكرون يتفقون مع ابن رشد و مع ذلك يشك في كونهم يتفقون مع آراء ابن رشد الشّارح¹ .

بدأت فلسفة ابن رشد و نصوصه تؤثر و تتخرط في الصّراعات الفلسفية و الدّينية المسيحية و تمدّ الحلول لها منذ النّصف الأول من القرن الثالث عشر فعلى أكبر المفكرين المسيحيين **Thomas d Aquin** كان أول من استثمر آراء و مواقف ابن رشد الفلسفية في إشكال العلاقة بين الشريعة و الحكمة و كان ذلك أقرب إلى ما يطمح إليه فكره و سلوكه للاستجابة لرغبة الأب **Grégoire IX** لما دعا في **1231م** إلى عرض فلسفة أرسطو طاليس خالصة من الأفكار التي تعارض مبادئ العقيدة المسيحية² .

و إذا كان ابن رشد قد عانى في مجتمعه من الاضطهاد و التّكليل ما عانى فإنّ فكره لسوء حظ الفلسفة قد عانى هو الآخر من الاضطهاد ما عانى تحت تأثير الكنيسة في القرن الثالث عشر فقد تعقبت الكنيسة بفرنسا و روما أتباع المدرسة الرشدية و أصدرت ضدهم أحكاماً قاسيةً و نجد من بين الأخطاء التي نسبت إلى ابن رشد تفسيره لمفهوم الزّمان في القول بأزلية العالم و هو ما يُؤكد صحة ما ذهب إليه في فصل سابق أنّ جوهر المفهوم الحقيقي لابن رشد في قضية خلق

¹: عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 228 .

²: محمد عابد الجابري ،تهافت التهافت ،مرجع سابق ،ص 87 .

العالم إنَّما القول بالقدم و إنَّ حاول تغليف ذلك بقوله أنَّ العالم خلق بإرادة قديمة¹ . و على أية حال فمنذ منتصف القرن الثالث عشر أخذ أساتذة الفلسفة في جامعة باريس المكلفين بتدريس فلسفة أرسطو يعتمدون على شروح ابن رشد التي وجدوا فيها تفسيراً دقيقاً و موثقاً به غير أنَّ اعتمادهم على ابن رشد جعل منهجهم يخالف في محتواه بعض مبادئ العقائد الدنيوية و المسيحية و هو مما حمل نفرا من أساتذة اللاهوت و الفلسفة بالرغم من تأثرهم بأرسطو و بابن رشد على مقاومة الفلسفة الرشدية و كان على رأس هؤلاء ألبير الكبير و توما الإكويني و جان بونافونتير ثم تلا ذلك ما أصدرته السُّلطات الكنسية في عام 1270م و في عام 1272م من أمر يقضي بتحريم فلسفة ابن رشد عامة² .

و المحلل لمختلف الآثار التي كتبت عن فلسفة ابن رشد و تأثيرها في الفكر المسيحي يمكن أن يصل إلى نتيجة هامة و هي أول اتجاه رشدي عرفته الفلسفة المسيحية إنَّما كان بزعامة ألبير الأكبر الذي انضم إلى اتجاهه فيما بعد تلميذه توما الإكويني و ذلك وفقاً لتفسيرات خاصة لفلسفة فيلسوف قرطبة . من ذلك ما يذكره قرنان ستانبير غان في كتابه "الفلسفة في القرن الثالث عشر الميلادي" من أنَّ المسيحيين قد خصوا فلسفة ابن رشد قبل منتصف القرن الثالث عشر باستقبال بالغ الحماس قبل أن يقفوا على المضمون الحقيقي لطبيعة فلسفة المفكر العربي فالأب سلامان Salmen يرى أنَّ المدرسين قد استقبلوا أحسن استقبال فلسفة ابن رشد و لم يكن لديهم أقل حذر إزاءها³ .

و من جانب آخر أسهم المفهوم الرشدي للعقل بقسط كبير في تأسيس الرشدية اللاتينية كحركة فلسفية غربية و ليس من غرابة القول أنَّ الفكر اللاتيني ظل يستفيد منه طيلة قرون بين مؤيد و منتقد له حتى مثل بالنسبة إليهم منطلقاً و منعطفاً في بلورة مفهوم جديد للعقل ينزع نحو المعنى الكلي و القاسم المشترك و لا يفاصل بين الشعوب لذلك تحددت مكانة الإنسان المتميزة في

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 186 .

² :عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 229 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،المصدر الأسبق ،ص 187 .

فلسفة ابن رشد من خلال النزعة الإنسانية و العقلانية التي اعتمد عليها للكشف عن قيمة الإنسان من الوجهة الاجتماعية و الأخلاقية و النفسية¹ .

من هذا المفهوم لمدلول الرشدية اللاتينية في الفكر المسيحي و مدى تغلغلها في الفلسفة الأوروبية إبان القرن الثالث عشر يمكن التأكيد على حقيقة هامة و هي لفت انتباه الباحثين في الفكر الفلسفي للأهمية التي يكتسبها مثل هذا الموضوع الخصب في مادته الهام في نتائجه مما يدل على مدى التأثير الرشدي في الفكر اللاتيني بكيفية مباشرة و غير مباشرة و يضيق المقام لو أنّ دارساً مثلي حاول التوسع في أبعاد الأثر الفلسفي لابن رشد في الفكر اللاتيني المسيحي فموضوع كهذا يستحق رسالة قائمة بذاتها للأهمية كما قلت و لغزارة المادة و اتساعها من جهة أخرى لكن ما يعيننا هنا هو الأثر الرشدي في الفكر المسيحي انطلاقاً من مفهوم الزمان² .

إنّ التّجمات اللاتينية الأولى التي كانت بين أيادي أقطاب الرشدية اللاتينية في القرن الثالث Hermann في حوالي 1230م و Michel Scot عشر هي التي أنجز جلها في طليطلة الألماني فيما بين 1232 و 1242 و كانت تتعلق بتلاخيص و شروح و كتب أرسطو طاليس "في النفس و الأخلاق و الشعر و الخطابة" و من هنا اتجه النظر في النصوص اللاتينية المطابقة لنصوص المؤلفات الأصيلة إلى البحث بالأحرى عن أصل هذه المطابقة في التلاخيص و الشروح أو في التراث الفلسفي المسيحي نفسه، ولم يبق إلا مجال ضيق يمكن للباحث فيه أن يتصور أنّ هذه المؤلفات الأصيلة راجت النقاشات عنها بالعربية و العبرية فتسللت في هذا القرن عن Hermann إلى النصوص اللاتينية بطرق غير مباشرة كما يظهر مثلاً مما يحكيه ترجماته إذ كان يستعين في ذلك بنقاشاته مع متقنين يهود و مع مسيحيين أو مسلمين يعلمون اللغة العربية³ .

¹: عبد الرحمان التليبي، ابن رشد الفيلسوف العالم، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس، (د.ط)، 1998، ص 27 .

²: المصدر الأسبق، ص 188 .

³: محمد عابد الجابري، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص 88 .

أما إذا انتقلنا إلى الممثل الحقيقي للرشدية اللاتينية و هو سيجير دوبران و تلميذه بوبس دوداسي فإننا نجد أنفسنا في صميم التفكير الرشدي مما يبرز لنا جوهر الفلسفة العربية الإسلامية داخل أوروبا المسيحية و يكشف لنا بالمقابل عن روح العداة التي قوبلت بها هذه الفلسفة حتى من جانب فلاسفة اعتبروا إلى حد ما رشديين في تفكيرهم مثل ألبرت الأكبر و توما الإكويني، فإذا درسنا التفكير الفلسفي لممثلي هذه المدرسة الرشدية اللاتينية و بالذات فيما يتعلق بمفهوم الزمان وجدنا أن نفس المبادئ التي نادى بها ابن رشد أعيد بعثها حتى على المستوى الجامعي كما هو الحال بالنسبة لبوبس دوداسي **Boece de Dacis** الذي كان يدرس في كلية الفنون بجامعة باريس .

يتبنى سجير دوبران **Siger de Brabant** مبدأ أزلية الكون فيرى بشأن العالم أن الصلة الأولى تنتج بذاتها مباشرة و بكيفية ضرورية العقل الأول الذي هو مشترك معها في الأزلية مادام هو الفعل المباشر للعللة الأولى¹ .

و يشرح زعيم الرشدين اللاتينيين هذه الفكرة بالاعتماد على عالم الجواهر الروحية المنفصلة و يذهب إلى أن هذا يؤدي حتماً إلى القول بنفي مبدأ الحدوث أو الخلق و هكذا يلح سيجير دوبران على ما ينتج عن هذه الأزلية في نظره و هو أزلية المادة الأولى و الحركة و الزمان على نحو يجعل معه كل العوامل المكونة للعالم الخارجي أزلية مثل الماء و الحركة و الزمان كما أسلفنا و لا يستثنى من هذه العوامل إلا الأفراد الذين يعتبرهم غير ثابتين و إلى زوال و يكاد بوبس دوداسي يعتنق نفس أفكار أستاذه سيجير في مفهوم الزمان و ارتباطه بالكون² .

الرشدية الإسلامية و المنهج العقلي :

لماذا لم تتكون مدرسة رشدية إسلامية تتبنى المنهج العقلي كما دعا إليه ابن رشد و تدعو إلى تطبيقه في الفكر الإسلامي؟ سؤال نعيد طرحه لأنه يمثل الاستمرارية في الطرح عبر مداخل الفكر الإسلامي لكن طريقة طرح السؤال قد توحى بالتسليم فعلاً بعدم وجود مدرسة

¹: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 196 .

²: المصدر نفسه، ص 197 .

رشدية عقلانية في المجتمع الإسلامي كما هو الحال بالنسبة إلى الفكر اليهودي و الفكر اللاتيني المسيحي بل أكثر من ذلك يوحى التساؤل بالإقرار بما ذهب إليه البعض من أمثال د/مراد وهبة و د/نصر حامد أوزيد من أنّ العقل الرشدي هو عقل مهاجر من فكره و بيئته إلى فكر آخر هو الفكر اللاتيني و إلى بيئة خاصة هي البيئة الغربية الأوروبية . و مع عدم تسليمنا - منهجياً - بإطلاقية تعميم هذا الحكم فإنّ ما نسلم به هو عدم نشوء مدرسة فلسفية رشدية إسلامية بالمعنى المنهجي لمدرسة و إنّ التعليل الذي نميل إليه في عدم وجود مثل هذه المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي هو إضافة إلى ما سبق أنّ ما ذكرناه في الصفحات السابقة من اختلاف عوامل النشأة و دواعي الطرح و طبيعة المعتقد هناك التساؤل حول طبيعة العقلانية الرشدية و إلى من يتجه بها ابن رشد¹ .

يقول قسوم أنّه دخل عامل المنهج و التجديد في التفكير الديني و كان من آثاره ظهور النزعة التجديدية في الفكر الديني على يد جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و عبد الحميد بن باديس و محمد إقبال ، هذه النهضة الفكرية التي لا أبالغ إذا قلت بأنّها ثمرة احتكاك الفكر الديني بالفكر الفلسفي عند المفكرين المسلمين الأوائل² .

فما نذهب إليه هو وجود أتباع للمنهج الرشدي في الفكر الإسلامي و هم و إنّ كانوا لم يأخذوا الشكّل الذي أخذه الأتباع اليهود أو المسيحيون إذ أنّهم يمثلون حقيقة لا سبيل إلى إنكار وجودها فقد وجدت في الفكر الإسلامي مؤلفات من الواضح أنّها تأثرت بابن رشد و إنّ لم تذكر اسمه مثل "المدخل لصناعة المنطق" لابن طموس ، أبو الحجاج يوسف بن محمد و لا نتفق مع ما ذهب إليه البعض من أمثال د/مراد وهبة في القول بأنّ غياب النهضة و التثوير في العالم الإسلامي مواكب لغياب الرشدية³ .

¹ :عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 229 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 34 .

³ :المرجع الأسبق ،ص 230 .

و إذن فقد كان ابن رشد فقيهاً متضلعا في الفقه و هو ما يدفع عنه تهمة الكفر و الزندقة ممّا يشفع له في ما يذهب إليه إنصاف بعض الفقهاء و المفكرين من أمثال الباحث التونسي عبد المجيد التركي و روجي أرناالديز و برانشفيك و غيرهم ، فقد سجل الأستاذ التركي إعجابه بمؤلف ابن رشد في أصول الفقه و في الفقه بأنّه يتميز بالوضوح و البساطة بحيث يسهل على أي دارس التعامل معه دون طلب تكوين فلسفي خاص لفهمه ، و هذا بالرغم من أنّ عمله يحمل السمة الفلسفية سواءً بالنسبة للهدف المراد أو المنهج المطبق أو الفكر المقصود أو التّصور المختار¹.

و يرى قسوم أنّه و بالرغم من أنّ ابن رشد و بعد حملات التشكيك التي نشبت ضده و بعد حقبة طويلة أتى على المسلمين فيها تجاهل هذا الفيلسوف ، تأتي الدراسات الحديثة اليوم لتعيد تقييم ابن رشد و تعيد إليه اعتباره الفكري و العقائدي و تخلصه من الظلم الذي ظل ضحيته في عالمنا العربي و الإسلامي حقبة طويلة من الزمان . كما يبدو للأستاذ قسوم الإمام محمد عبده في هذا المجال في مقدمة المنصفين لابن رشد فهو يقول في حقه : "إنّ ابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن المليونين ، فلا يصح أن يكون مذهبه مذهب الماديين و لا قريبا منه بل هو إلهي و مذهبه مذهب إلهي قاعدته العلم² ، و إذن فإنّ من دلالات وجود المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي وجود منهج التّجديد و الذي يمكن اعتبار الشاطبي و أبي بكر بن العربي من أبرز أتباعه و مطبقيه .

- إنّنا بهذا الذي قدمناه ندحض مزاعم مفكر كآرنست رينان الذي هو من نفاة استمرارية الرشدية بعد ابن رشد في العالم الإسلامي ، بل إنّ الجرأة قد ذهبت به إلى حد القول : "بأنّ تشييع جنازة ابن رشد قد مثلت أيضاً تشييعاً للفلسفة في الإسلام إلى حد أنّ الفلسفة العربية بعد ابن رشد تقدم مثلاً يكاد يكون وحيداً من نوعه على ثقافة عليا تم القضاء عليها فوراً دون أن تترك لها أي أثر"

¹ :عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 230 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 34 .

- ففي دراسته المقدمة إلى مؤتمر مماثل لملتقانا بعنوان ما بعد ابن رشد في المشرق يقول هنري كوربان: "إذا كنا محقين عندما اعتبرنا أن أعمال ابن رشد تمثل في الإسلام نهاية الفلسفة المشائية كما تصورها هو فإنه يكون من الخطأ إغفال أنه بعد ابن رشد بدأ شيء جديد إنه نوع من الفكر و التأمل و التجربة الفلسفية المستمدة أصولها من الإسلام"¹.

لذلك يُقدم كوربان معطيات تاريخية تؤكد صحة الاتصال الفكري بين ابن رشد و مفكرين إسلاميين أولهم محي الدين بن عربي، فهو يقول بأن ابن العربي: كانت له ثلاثة لقاءات شخصية مع ابن رشد فقد التقى به و عمره عشرين سنة عام 1185م حيث يقول عنه ابن عربي: "إنه كان صديقاً حميماً لأبي، و أنه أبدى الرغبة في اللقاء به و يُقدم كوربان وصفاً تفصيلياً لما جرى في اللقاء بين ابن عربي و ابن رشد خصوصاً حول مسألة الإشراق و الإلهام الإلهي و جلي أن ما يحاول كوربان الوصول إليه هو أن بين تصوف ابن عربي و إشراقية السهروردي و عقلائي ابن رشد يوجد تأثير متبادل و مهما كانت صحة مثل هذه الأحكام فإن المدرسة الرشدية في الفكر الإسلامي قد كان لها وجود و إن لم يكن لها بنفس النُفوذ على غرار ما وجدناه عند اليهود و المسيحيين"².

مما سبق يتضح لنا أن المدرسة الرشدية العقلية كمنهج في الفكر الإسلامي قد وهدت و تركت بصماتها في الفكر الإسلامي إلى اليوم، و إذا قمنا بمحاولة تحديد أبرز الخصائص التي تتميز بها هذه المدرسة فإنه يمكن إجمالها:

1 - أن المنهج العقلي في المدرسة الإسلامية كما صاغه ابن رشد يختلف عن خصوصيات المنهج العقلي المتجه إلى الغرب ففي المدرسة الإسلامية كان المنهج العقلي يقوم على مستويات ثلاثة تتجه إلى أصناف من المجتمع الإسلامي مختلفين باختلاف طريقة إقناعهم ففيهم البرهانيون و هم ذو مستوى عقلي رفيع يتكفل المنهج الفلسفي البرهاني بإقناعهم و هناك الخطابيون الذي يصدقون بالجدل و هذه الأصناف الثلاثة هي التي عناها القرآن حسب فهم ابن

¹: عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 232.

²: المرجع نفسه، ص 233.

رشد لآلية الكريمة: " أدع إلى ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتتي هي أحسن " .
2 - إنَّ الهدف من المنهج الرشدي هو الدِّفاع عن الثَّقافة الإنسانيَّة و الدِّفاع عن حرية التَّأويل الخاص بالنَّص الدِّيني و لا سيما في الثَّقافة الإسلاميَّة و ذلك من خلال الدِّفاع عن العقل الذِّي هو أعدل الأشياء قسمة بين النَّاس و الذِّي يواكب حرية النَّقلسف المنطقي و لا يناقض أصول المعتقد .

3 - إنَّ الاختلاف بين طبيعة الدين الإسلامي و باقي الدِّيانات هو ما جعل ابن رشد لم يحدث ثورة فكريَّة في العالم الإسلامي كتلك التي أحدثها في أوروبا - ذلك أنَّ أفكاره كما سبق أن ذكرنا - اعتبرت جديدة على أوروبا لأنَّها اتجهت إلى النُّصوص الدينيَّة فخلخت منهج الفهم فيها و فتحت العقول على فهم جديد للدِّين بعيداً عن التزمّت الكنسي بفتح قضاء الحرية أمام العقل و بالتَّالي أمام حرية التَّأويل .

4 - يضع ابن رشد قواعد لحرية الفكر من خلال تطبيق منهج التَّأويل العقلي فهو يعرف التَّأويل بأنَّه إخراج لدلالة اللَّفظ من الدَّلالة الحقيقيَّة إلى الدَّلالة المجازيَّة دونما إخلال - من ذلك - بعادة لسان العرب في التَّجوز من تسميته الشَّيء بشيبيته أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي¹ .

5 - و أخيراً من تلاميذ المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإسلامي القديم أبو بكر داود بن يحيى القرطبي الذِّي يمثل الاستمرارية في تطبيق المنهج الرشدي و إنَّ هو أحجم عن ذكر أستاذه في مؤلفاته فذلك يعزوه البعض إلى الظُّروف البيئيَّة التي كانت سائدة و التي ربما تعقبت المشتغلين بالنَّقلسف بأقصى أنواع الاضطهاد² .

¹ :عرفة منسية ،ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب ،مرجع سابق ،ص 233 .

² :المرجع نفسه ،ص 234 .

المنهج العقلي الرشدي المعاصر :

إنَّ أول دراسة دشنت القراءات الرشدية في عصرنا هي الأطروحة التي أعدها **Renan** فنشرت له بعنوان **Averroés et L'Aavverroisme** في 1852 و أول ما تجدر الإشارة إليه هو أنَّ **Renan** لم يطلع إلَّا على شروح الكتب الأرسطية و أنَّ قراءته كانت ناظرة إلى الحركة الرشدية في الجامعات الأوروبية نحو عهد النهضة ، و ليس إلى المفكر ابن رشد بالذات . و لما أخرج بعد ذلك المستشرق الألماني **M.J.Muller** الطبعة العربية لكتابي فصل المقال و الكشف "ميونيخ 1859" و أتى **S.Munk** في كتابه **Melanges philosophie juive et arabe** بمعطيات تاريخية جديدة عن كتابات ابن رشد عاد **Renan** إلى كتابه في طبعة ثانية فاكتفى بالإشارة إلى هذه المؤلفات و لم يتحرك لإعادة النَّظر في رؤيته و نتائج دراسته¹ .

1 - في الفكر الغربي : يقول قسوم أنَّه يمكن اعتبار **أرنست رينان** رشدياً رغم أنه بل إنه أول النَّاشرين للفكر الرشدي لدى الغربيين الجامعيين حتى و لو كان ذلك عن طريق ما يعرف في المنطق بطريقة الإثبات بالخلف ، فابن رشد و الرشدية هذا البحث الجامعي الهام الذي وضعه **أرنست رينان** من أهم الدراسات المنهجية التي لفتت انتباه المثقفين الغربيين المحدثين إلى الفكر الإسلامي عموماً و الفكر الرشدي منه بصفة أخص ، ممَّا أعطى صورة خاصة عن فلسفة ابن رشد و الرشدية انطلقت الدراسات حول ابن رشد في الفكر الغربي و ممن يستحق أن يُساق في هذا المجال **ماركس جوزيف مولر 1874/1809** حيث أنه أول من نشر ثلاثة أعمال فلسفية لابن رشد "فصل المقال - و الضميمة ، و كشف الأدلة في عقائد الملة" كما أنه أول من ترجم هذه الأعمال إلى لغة أوروبية حديثة . فهذا الفيلسوف المتعصب الذي بنى مجده الفكري على أكتاف ابن رشد حين وضع أطروحته في جامعة السوربون و نال بها الدكتوراه في موضوع ابن رشد و الرشدية لم يمنعه ذلك من نفث حقده على ابن رشد كفيلسوف مسلم و على الإسلام

¹ : محمد عابد الجابري ، تهافت التهافت ، مرجع سابق ، ص 88 .

كعقيدة في تحديده علاقته بالعلم و ليت أرنست رينان وقف عند نقد ابن رشد و الإسلام، بل إنّه جمع في ذلك كل العرب و المسلمين حيث نفى عنهم كل إبداع فلسفي بسبب تمسكهم بدينهم الإسلامي فهو في أطروحته المناقضة للعلم و المنهج الموضوعي لا يتورع عن أن يقول لقراء رسالته "إنّ العقيدة الإسلامية تمثل الحاجز الذي لا يمكن اجتيازه أمام التفلسف، و إنّ الفيلسوف المسلم كان دائماً إما معجبا بالفلسفة أو موظفاً في القصر و كلّما أحس الخليفة بالخوف منها تخنفي و تحرق كتبها بأمر من العاهل الملكي و إنّ المسيحيين وحدهم يذكرون ما إذا كان للإسلام علماء و مفكرون¹ .

إنّ هذا الاتجاه الفكري المعادي لابن رشد و لكل فكر إسلامي و الذي تزعمه مؤلف كتاب "ابن رشد و الرشدية" نتيجة تراكم عوامل تاريخية أدت في النهاية إلى إفراز هذا النوع من التفكير الالافلسفي² .

إضافة إلى أرنست رينان و ماركس جوزيف مولر يبرز مفكر أوروبي آخر هو ماكس هورتن "1874 - 1945" الذي كان هو الآخر متخصصاً في الفكر العربي الإسلامي جاعلاً ابن رشد في المرتبة الثانية بعد ابن سينا، فقد ترجم إلى الألمانية "تهافت التهافت" و تلخيص مذهب ابن رشد الميتافيزيقي و لعل سر اهتمام هورتن بابن رشد قد جاء من كونه من أنصار التوماوية الجديدة ذات النكهة الدينية العميقة . و بالرغم مما قد يلاحظ من أخطاء على ترجمات أو تلاخيص هورتن فإنّ الموضوعية تقتضي الاعتراف له بإنصاف ابن رشد جل همه التوفيق بين الإسلام و المعرفة في عصره³ .

¹ :قسوم عبد الرزاق، تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيط، مرجع سابق، ص 72 .

² :المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

³ :عرفة منسبة، ابن رشد فيلسوف الشرق و الغرب، مرجع سابق، ص 236 .

في الفلسفة الحديثة و المعاصرة :

فإذا كنا قد سلمنا بأن الفكر اللاتيني المسيحي قد عرف الفلسفة اليونانية بواسطة الفيلسوف العربي ابن رشد الذي يرجع إليه الفضل في تنوير الفكر اللاتيني و إذا كنا قد عرفنا في الصفحات السابقة أسماء بعض المفكرين من اليهود و المسيحيين الذين تأثروا متأثراً مباشراً بمفهوم ابن رشد للزمان سواءً من خلال المسائل ذات الارتباط العميق بالزمان التي أثارها و حاول أن يقدم لها حلولاً و أجوبة، إذا كنا قد سلمنا بذلك كله بالنسبة للفلسفة المسيحية المدرسية فإن الأمر يختلف إلى حد كبير بالنسبة للفلسفة التي تلت العصر الوسيط من عصر النهضة إلى الفلسفة المعاصرة¹.

فقد كان الوجود و الوجود البشري بالذات هو القاعدة الرئيسية التي انطلقت منها كل التفسيرات التي حاولت إعطاء مفهوم للزمان فلسفياً.. و داخل هذا المفهوم الكبير الذي يُعتبر الإطار الطبيعي للزمان نجد اتجاهات عديدة كالاتجاه العقلاني للزمان و يمثله ديكارت و مدرسته ممثلة في مالبرانش، ليبنتز و إلى حد ما سبينوزا وهناك الاتجاه العلمي و يمثله نيوتن و مدرسته و النظرة المثالية للزمان بزعامة كانط أو المدرسة الألمانية بصفة عامة و أخذ الاتجاه الفيزيقي الروحي كما نادى به و دافع عنه فيلسوف الديرمومة برغسون².

فالكوجيتو الديكارتي ممثلاً في ربط الكائن بالوجود عمل على تجسيم هذه الحقيقة الفلسفية التي تهدف إلى جعل الزمان قاعدة أساسية لفهم الكائن و هو التيار السائد في المدرسة الوجودية الآن و ذلك على العكس من الاتجاه القائل بأن الإنسان هو مقياس الزمان و في مبحثه العلمي أو الفيزيقي لم يبعد ديكارت كثيراً عن النظرة الأرسطية الرشدية و إن حاول جاهداً هدم هذه النظرة أو على الأقل نقدها أو التقليل من صحتها نتائجها³.

¹: عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان عند أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 199 .

²: المصدر نفسه، ص 201 .

³: المصدر نفسه، ص 203 .

و حتى سواريز Suarez الذي يمكن اعتباره الممهّد للاتجاه الديكارتي في محاولة رفضه للمفهوم الأرسطي و المدرسي للزمان حتى هذا الفيلسوف لم يستطع أن يتخلص من الأثر الرشدي ممثلاً في مفهوم القديس توما الإكويني إلا أن بعض التفاصيل التي يمكن حصرها في التفارقة بين الزمان المادي و الزمان الروحي الذي لم يكن موجوداً على هذا النحو عند توما الإكويني أو قبله عند أرسطو أو ابن رشد فقد ذهب سواريز إلى أن الزمان الروحي لا يوجد فقط عند الملائكة و لكنه موجود أيضاً في النفس المتحددة مع البدن و لعل هذا ما اعتبر مصدراً رئيسياً لنظرة الزمان عند ليبنتز القائمة على الذرات الروحية¹.

إن سبينوزا يقيم أسس تفكيره في الزمان على نفس ما ذهب إليه أستاذه الفلسفي ديكارت فتصوره للأزلية و الأبدية و علاقة الله بالعالم ثم علاقة الإنسان بالكون زمانياً هو نفس التصور الذي سبقه فيه ديكارت و إن كان سبينوزا يختلف قليلاً عن ديكارت في اعتماده على الخطوط الباهتة للفلسفة المدرسية و هي الفلسفة التي بنى ديكارت فلسفته على أنقاضها و الحقيقة الثابتة التي يمكن الاعتماد عليها هنا هي إثبات إطلاع سبينوزا على فلسفة ابن رشد و تلميذه موسى بن ميمون و تأثيره إلى حد كبير بأفكارهما².

كما بحث هيوم جانبا آخر من مسألة الزمان و هو مصدر فكرة الزمان و قال بهذا الخصوص أن فكرة الزمان هي فكرة تأتي من منابع الانطباعات بالنسبة لكل نوع و كما أن أوضاع الأشياء المرئية هي أوضاع ملموسة تقدمها لنا فكرة المكان فإن منابع الانطباعات للأفكار تقدم لنا هي الأخرى فكرة الزمان ،بهذه النظرة التجريبية العقلانية يقدم لنا هيوم نظرتة عن فكرة الزمان التي تعتبر تطوراً هاماً لفكرة الزمان التي رأيناها عند ابن رشد و إن لم تستطع نظرة هيوم أن تتخلص نهائياً من بعض الخصائص الرشدية مثل ربط الزمان بالمكان كما فعل ابن رشد حين ربط مقولة الزمان بمقولة المكان³.

¹: عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 204.

²: المصدر نفسه، ص 205.

³: المصدر نفسه، ص 209.

الفصل الثالث

الخطاب الفكري

عند الأستاذ قسوم عبد الرزاق

المبحث الأول: إشكالية مفهوم الزمان في الفكر العربي المعاصرالزمن في الفكر العربي المعاصر

يرى موسى معيرش في مقال له أن الفلسفة ليست جديدة على العالم العربي عرفها العرب منذ الدولة الأموية مع الكندي انتشرت بقوة في عهد العباسيين و برز في ذلك الزمان فلاسفة كثر تبنوا مختلف الاتجاهات الفلسفية بل أننا وجدنا منهم من يقدم مذهباً فلسفياً خاصاً به لدرجة أنه أطلق على الفارابي اسم المعلم الثاني و هو لقب لم يمنح من قبله إلا لأرسطو و في العصر الحالي عادت الفلسفة للوطن العربي بطرق مختلفة مجسدة مختلف المذاهب و الأفكار و ظهر من الفلاسفة و المفكرين العديد من أصحاب المشاريع الفكرية في المشرق و المغرب كما هو شأن حسن حنفي في مصر ،محمد عابد الجابري في المغرب و غيرهما أين الجزائر من هذا المسار و الحركية ؟

تاريخ الفلسفة في الجزائر يعود إلى زمن أسبق فقد عرفت البلاد في الحقبة الرومانية مختلف أشكال المدارس الفلسفية كانت هناك المانوية الدونائية و برز فلاسفة كبار ما يزال تأثيرهم كبيراً إلى اليوم نذكر منهم القديس أوغسطين صاحب عشرات المؤلفات و التصانيف ،أما في عصرنا الحالي فقد ظهر جيل من الفلاسفة يمكن أن نطلق عليه مصطلح الجيل المؤسس و هو الجيل الذي أسس للفلسفة في الجزائر عقب استقلال الجزائر نذكر منهم عبد المجيد مزيان ،عبد الله شريط ،الربيع ميمون ،كريبع النبهاني ،عمار طالبي ،و عبد الرزاق قسوم و بطبيعة الحال الفيلسوف الأكبر مالك بن نبي .

فلقد جاء تفكير العلامة الدكتور عبد الرزاق قسوم لمفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر بداية دراسة استقرائية للأبعاد المختلفة للمفاهيم الفلسفية منها مفهوم الزمن و مختلف المؤثرات التي شكلت الخارج في تكوين الرابط بين الماضي و حضور المستقبل حيث فكرة الوقت في الفكر العربي المعاصر تُعد من الموضوعات الشاسعة و العميقة من الوقت نفسه عند كل

الشُّعوب، الوقت لعب و يلعب دوراً هاماً في تنظيم حياتهم الدِّينية و السِّياسية و الاقتصادية¹. ما يزال الفكر العربي الإسلامي يصطدم في دراسته بعقبة منهجية أخرى هي عقبة تحديد الفواصل الزمنية، و المفكرون المسلمون في هذا المجال اختلفوا و لا يزالون مختلفين فهم لم يجمعوا بعد على لحظات زمنية تتخذ منطلقاً لمراحل حياتهم الفكرية و لحظات أخرى تمثل خواتم لمراحل زمنية معينة في تطورهم، و في حين ينحو البعض منحى زمنياً جاهزاً هو منحى التَّقسيم الغربي للحضارة من أنَّها عصر قديم و عصر وسيط و عصر حديث و معاصر و يضعون هذه القبة الحضارية على رأس الفكر الإسلامي بغض النَّظر عما ينتج عن ذلك من قبح و تشويه يمس بقسمات و ملامح هذا الفكر، يذهب مجددون آخرون إلى القول بضرورة التَّمييز في التصنيف الحضاري بالاعتماد على زمننا الخاص بحيث يكون لكل مجتمع زمنه الحضاري و لكل أمة تاريخها المتميز².

إنَّ مما لا جدال فيه أنَّ كثيراً من خطوط التَّقاطع نلمسها في الميثولوجيا الغربية و الشَّرقية على السَّواء كما قدمنا نماذج منها في قصة الخلق و سفر التَّكوين، لكن المدرسة الإسلامية تظل متميزة في تعاملها مع كل من التَّاريخ و الدِّين نظراً للخصوصية المجتمعية و لا سيَّما النَّقافية التي تتمتع بها.

جاء فكره ليجمع بين التَّكوين الفلسفي و الإدراك التَّاريخي في تناوله لمفهوم الزَّمن و دوره في الحضارة العربية الإسلامية، فيُضفي قراءة واقعية تُعبِّر عن منتج اجتماعي عقلائي يشكل استثمار للفعل و الحركة، فالعيش في الزَّمن هو معايشة لحضور الماضي و مستقبل الحاضر ما يضمن لنا استمرارية و مسايرة بوتيرة العصر الذي ننتمي إليه في مواجهة مع سرعة تطور العلم و التَّقنية و المناهج و النَّقد التَّاريخي و الابستيمولوجي و المعرفي و ذلك من خلال قوله

¹: ريس زاوي، مقال ردِّ الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزَّمن بين الفيزيقي و الميتافيزيقي و قضايا الإشكالية، قسوم الفيلسوف

الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 75.

²: قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصنَّب"، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و

التوزيع، الرياض، ط 1، 1997، ص 30.

"إذا أردنا ضمان حضور الماضي و مستقبل الحاضر ينبغي أن نُجنب الإنسان العربي من عدم العيش على هامش الزّمن بل يجب أن يُساير وتيرة عصره¹ .

يرى قسوم أنّه نجد التّوفيقى يوسف كرم يُعرف العقلانية في هذه المصطلحات: "إن أردنا أن نحدد السّبب قبل إجراء دراسة أكثر تفصيلاً حول هذا الموضوع فنقول إنّها تمثل القدرة في الإنسان التي تسمح له من إدراك المعارف الغير مادية ،فالعقل يسمع أولاً جوهر الأشياء المادية بمعنى عمقه و ليس ظاهره .ثمّ يستمع إلى الأفكار المشتركة مثل :الوجود ،الجوهر ،الحادث و السّبب ،الخير و الشر و الفضيلة و العدالة ،و العقل يستمع أيضاً إلى العلاقة بين الأشياء و الأفكار² .

فمدار التّاريخ في علاقة الدّين بالتّاريخ يتمحور حول عنصرين أساسيين هما الإنسان و الزّمان فالإنسان هذا الكائن المتدين الذي تنطبق عليه مقولة "أنا أوْمِنُ إِنْ أُنَا مَوْجُودٌ" يحتل حيزاً عظيماً في فكرة التّاريخ من منظور إسلامي..فإذا أضفنا إلى ذلك بأنّ الزّمان هو مقياس التاريخ و أنّ الزّمان هو الآخر يحظى بعناية كبرى داخل المنظور الإسلامي للتّاريخ أدركنا صلابة العلاقة التي تربط الدّين بالتّاريخ في التّصور العربي الإسلامي³ .

إنّ موضوع التّاريخ كما هو معروف هو الإنسان و الزّمان و لذلك فإنّ التّحليل الأول لفكرة التّاريخ في القرآن الكريم ينبغي أن يبدأ بالتّوقف عند هذين المفهومين فيه أعني الإنسان و الزّمان قبل المضي في دراسته المقومات الأخرى التي ساعدت على تحقيق الشّعور بالذّات الحضارية الوليدة و ما يرتبط بهذا الشّعور تصورات فلسفية خاصة⁴ .

¹ : رابيس زواوي ،مقال رد الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزّمن بين الفيزيقي و الميتافيزيقي و قضايا الإشكالية ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 75 .

² :Guessoum Abderrazek ,*l'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine* ,Dar El Bassair ,Edition 01 ,2005 ,p133 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،فلسفة التاريخ من منظور إسلامي ،دار الكلمة للنشر و التوزيع ،المنصورة ،مصر ،ط 1 ،2005 ،ص 104 .

⁴ :المصدر نفسه ،الصّفحة نفسها .

و يضيف قسوم أنه و بالعودة إلى تاريخ العقلانية و أصولها فيوسف كرم يذهب بعيدا في كتاباته: "إذا سئلنا عن جذور هذه العقيدة و مصدرها ،فسنقول إنها تسمى بالفكر و التي بالنسبة لنا عقلانية معتدلة و التي تؤمن بالكائن و قدرته ، ثم نضيف أن أفلاطون كان أول من وضع قواعد و أسس هذا المذهب أو الاتجاه أو الميول قبل أن يتناوله تلميذه أرسطو الذي يجب أن نعتبره المؤسس الحقيقي فبفضله تجلت أفكار العقلانية و كذا المبادئ الميتافيزيقية المنطقية بالإضافة إلى التعريفات والاستنتاجات التي تحصل عليها أو استخلصها ،بعده ساهم الفلاسفة العرب بالخصوص ابن سينا و ابن رشد على تطوير هذه العقيدة في الثقافة العربية .
إنه تعريف العقلانية الذي قدمه فيلسوف عربي معاصر يعتبر عقلانياً معتدلاً ،لنرى الآن تعريفاً آخر قدمه هذه المرة المفكر العربي الذي تبنى العقلانية كطريقة وحيدة ليس فقط قادرة لإيصالنا إلى اليقين لكن بل تسمح كذلك بتطور الفكر و المجتمع ،إنه المفكر الشاب محمد عاطف العراقي .

و بإصدار مجموعة من المؤلفات تحت عنوان "السبب و التجديد العراقي لم يصدر إلى حد الآن سوى مؤلفات تنتهج نفس الطريقة من الأفكار،هكذا أصدر :الميل العقلاني في فلسفة ابن رشد و الفيزياء لدى ابن سينا ،عقيدة فلاسفة المشرق ،تجديد العقائد الفلسفية و اللاهوتية ،تجديد السبب "العقل" في الفلسفة العربية¹ .

إن في ربط الإنسان بالزمان لدى التاريخ الديني الإسلامي تبرز عدة معطيات أهمها أن التاريخ ارتبط في الثقافة الإسلامية أكثر من ارتباطه بالسياسة فكان سفيراً للعلماء و الفقهاء و المحدثين أكثر مما كان سجل ملوك و حكام و يذهب د.محمد صبحي إلى أنه "إذا كان تاريخ ما قبل الإسلام تاريخ أنبياء فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ علماء² .

¹:Guessoum Abderrazek ,J'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine ,p133 .

²:قسوم عبد الرزاق ،فلسفة التاريخ من منظور إسلامي ،مصدر سابق ،ص 105 .

و يُضيف قسوم قائلاً: لكن هذه العلاقة بين الدين و التاريخ في التصور الإسلامي هي التي ظلت مدعاة غموض و توتر بالنسبة للدارسين لهذه العلاقة من خارج الثقافة الإسلامية، فقد عانت هذه العلاقة الدينية التاريخية من التشويه و التحريف و التنزيف فكانت سبباً في حملة العداة باسم التاريخ التي شنها الدارسون الغربيون على تاريخنا .

الدراسات النقدية لمفهوم الزمان عند عبد الرزاق قسوم :

في مقال للدكتور عبد القادر بوعرفة* بعنوان: "الاشتباه في مفهوم الزمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم" قدم فيه دراسة تحليلية و نقدية محضة حيث استهل دراسته هذه بتبيين أنّ قسوم في تحليله لهذه القضية ينطلق من مسلمة لديه بأنّ الزمان بالمد و الزمن بغير مد تفيد المعنى ذاتها لكونهما مترادفتين ترادف تطابق و تزامن، و هو ما عبّر عنه في قوله أنه "يقال الزمان بالمد، و الزمن بغير المد، و قد اخترت الأول لكثرة استعماله مع ورودهما معاً في العربية".

بيد أنّ قسوم لم يكن وفاقاً لاختياره وفق النصّ أعلاه، فنجد في كثير من الجمل يستعمل المصطلح الثاني لا الأول، و من جهة أخرى يُبرر هذا الجرح إلى ابن رشد ذاته، فهو يعتقد بأنّ ابن رشد ذاته لم يفرق بين الزمان و الزمن في متونه "الشرح، التلخيص، الضروري" و عليه اعتقد السيد قسوم أنّ مصطلح الزمان يتطابق مع مصطلح الزمن تطابقاً ماهوياً: "لمّا كان كل شيء في زمان و مكان قيل في كل ما وافقه في الزمن و المكان فقط أنّه علة بالعرض على أنّه علة"¹.

يتضح أنّ مفهوم الزمان من أعقد المفاهيم و المصطلحات الفلسفية ذلك أنّ الإنسان يستعمل في حديثه عن الزمان مصطلحات عديدة تدل عليه مثل: "وقت"، "قديم"، "حادث"، "دهر" "أزلي" "حين" و لعل هذا التراء اللغوي يؤكد على صعوبة الخروج بمفهوم واضح دقيق و شامل من الناحية الاصطلاحية، على اعتبار أنّ إدراك مفهوم الزمان من خلال التعرّيج على المصطلحات السابقة يعكس الدلالة التّنوعية لمفهوم الزمان و يضاف إلى ذلك كله الاختلاف

* عضو المجلس الإسلامي الأعلى، أستاذ التعليم العالي بجامعة وهران، له العديد من المؤلفات: المدينة و السياسة، الإنسان الأعلى، الحضارة و مكر التاريخ، العرب و أسئلة الماضي و الحاضر و المستقبل .

¹ بوعرفة عبد القادر، مقال الاشتباه في مفهوم الزمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص35.

حول مشروعية استعمال مصطلح الزّمان مادام أنّ بعض المراجع تستعمل مصطلح الزّمن بدل الزّمان و يبدو أنّ الأستاذ المحترم قسوم لم يول أهمية بالغة لذلك على اعتبار أنّه استعمل كلمة "الزّمن" و "الزّمان" على حد السّواء في معالجة موضوع "الزّمان في فلسفة أبي الوليد"¹. يجد الدّارس نفسه مضطراً لأن يدخل في الاعتبار عامل الزّمان الذي عاش فيه ابن رشد ليذكر مفهوم الزّمان عند ابن رشد أي أنّه لا يمكن أن نفهم الزّمان في فلسفة هذا الفيلسوف إلا من خلال عامل الزّمان نفسه مضافاً إلى المكان و هو العصر و البيئة، فإذا أخذنا بعين الاعتبار هذا العامل أمكن القول بأنّ مفهوم الزّمان في فلسفة ابن رشد قد كان متقدماً على عصره فالسّمات الفلسفية البارزة في معالجة ابن رشد للزّمان تكشف عن تطور فلسفي ملحوظ فالزّمان الميتافيزيقي و الطبيعي و العلمي و حتى النّفسي كل ذلك يتجلى في معظم آثار ابن رشد سواءً في مؤلفاته بالذّات أو في شروحه على أرسطو².

يوضح الدكتور ريس زاوي بأنّ الدكتور قسوم يواصل في بحثه تقديم ابن رشد كأحد التّيارات الفلسفية الهامة عالمياً لقوله: "و لعل الرّأي السّليم هو أنّ شمولية الاتجاه الفلسفي الرّشدي قد قامت على أنقاض الاضطهاد العربي، الاتجاه الفلسفي و لتجاهل الفكر العربي لهذا الاتجاه" من خلال التّأصيل المرجعي لفكره بالرجوع إلى الفكر الهيليني لفهم بعمق فلسفة الزّمان رشدياً، ما جعل لفكرة الزّمان جانباً طبيعياً يتمثل في الحركة و التّغيير و المكان و اللّامتناهي كما يذكر ذلك الأستاذ قسوم لقوله: "الزّمان لا يفهم إلاّ مع الحركة، الزّمان هو شيء يفعلّه الذّهن في الحركة، و الزّمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذّهن من هذا الامتداد المقدر للحركة"³. كلنا يعلم بأنّ ابن رشد يميل نحو الفلسفة الأرسطية و كرس جل حياته لشرح كتبه و فلسفته و تقريبها إلى الفكر الإسلامي خاصة فلسفته المعرفية و منه يُصبح ابن رشد و هو

¹: لصفر محمد، مقال فلسفة الزّمان عند ابن رشد من منظور الأستاذ قسوم، المرجع نفسه، ص 107.

²: قسوم عبد الرزاق، مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص 50.

³: ريس زاوي، مقال ردّ الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزّمن بين الفيزيقي و الميتافيزيقي و قضايا الإشكالية، قسوم الفيلسوف

الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 74.

يتناول إشكالية الزّمان يقترب أكثر من المعنى الأرسطي لمفهوم الزّمان ، و الأمر ذاته حاول الدكتور قسوم أن يطبقه على المتن الرّشدي أي دراسة مفهوم الزّمان من حيث القول الرّشدي و المرجعية الأرسطية و هذا ما دفع بالدكتور قسوم القول بأنّ أرسطو تحدث عن الزّمان وفق ما شرحه ابن رشد ، و أنّ أرسطو بالفعل تحدث عن الزّمان لكونه عالجه ضمن البعد الميتافيزيقي ثم البعد الأنطولوجي وفق برهان الحركة و التّقدير . و نحن في هذا السّياق لا ننكر التّطابق بين المتن الرّشدي و المتن الأرسطي ، فأرسطو عندما تحدث عن الزّمان استعمل مصطلحاً واحداً ظل وفاقاً له (تومبيس) و الذي يتجه نحو لفظة الوقت أكثر منها إلى لفظة الزّمان أو الزّمن ، بينما ابن رشد كما يقول نايف بلوز وقع له اشتباه بين ما يفرضه النّص اليوناني من حمولة لغوية و أخرى معرفية و بين ما يفرضه النّص الديني الإسلامي¹ .

Mais Aristote aussi bien que Kant et Bergson ont pense dans les termes d'une problématique définie dans la Grèce ancienne a travers les spéculations d'Héraclite d'une part ,des Éléates d'autre part ,et enfin da Platon ,qui a recherche les conditions d'une synthésése entre ces deux écoles² .

تناول الدكتور حميدي لخضر* مفهوم الزّمان الرّشدي حسب قسوم و يُبين أنّه واسع المعنى فهو يحوي الظرفية و يحوي المعاش كزمان الفلاحين و حتى الزّمان النّفسي و غيره ، و أخيراً الزّمان الفلسفي إنّ جاز هذا التّعبير حين يُحاول أن يجمع بين القاعدة الفقهيّة و الأداة المنطقية و هذا من خلال حديثه عن قضاء الصّلاة المؤخّرة بالاستناد إلى حديث نبوي مفاده "إذا نسي أحدكم الصّلاة فليصلها إذا ذكرها"³ .

¹ :بوعرفة عبد القادر ،مقال الاشتباه في مفهوم الزّمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزّمان لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب

مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 35 .

² : Guessoum Abderrazek ،J'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine ،p 59.

* :أستاذ مساعد صنف "أ" ،جامعة محمد بوضياف المسيلة .

³ :حميدي لخضر ،مقال مفهوم الزّمان الرّشدي عند "عبد الرزاق قسوم" ،قسوم الفيلسوف الأديب ،مرجع سابق ،ص 58 .

و هذه الفكرة و يبررها بأن الأستاذ الفيلسوف الأديب قسوم لا ينكر الأثر الأرسطي البارز في تفكير ابن رشد لكن و علاوة على ذلك كان يرى بأن للعامل الديني دوراً أساسياً في الحد من انصهار ابن رشد كلية في بوتقة أرسطو ، و هذا ما كان يراه أيضاً ريمون لول **Raymond Lulle** بأن الذي حال دون أن يرتمي ابن رشد كلية في أحضان أرسطو هو العامل الديني¹ .

دلائل الاشتباه :

الالتباس : هو الإشكال و الشبهة و عدم الوضوح و الأمر إمّا أن يلتبس على المدرك و إمّا أن يكون ملتبساً بنفسه لاختلاط عناصره بعضها ببعض يقول ديكرت : "إنّ الفكرة الملتبسة هي الفكرة التي لا يدرك مضمونها إدراكاً بيتياً ، أمّا الفكرة المتميزة فهي التي يبلغ من تحديدها و اختلافها عن غيرها أنّها لا تتضمن في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء و وضوح لمن ينظر فيها كما ينبغي"² .

نستطيع القول من خلال ما سبق أنّ الالتباس و الاشتباه يحضر بقوة عند تحرير العبارة و تأسيس القول الفلسفي ، فعندما يتحدث الدكتور **عبد الرزاق قسوم** عن المقاسات الزمنية الممكنة يستعمل الزمن بغير مد و عندما يتحدث عن المدلولات غير القابلة للقياس يستعمل الزمان و هو بذلك نحا نحو أهل اللغة حين اعتبروا أنّ الزمان بالمد هو زمان الفلاسفة الزمان الميتافيزيقي و أنّ الزمن بدون مد هو زمن العادة و الواقع³ .

الاشتباه على مستوى اللفظ :

نسجل الاشتباه على مستويين المستوى الأول هو النص من حيث قاله اللفظي ، فقسوم عندما يتحدث عن الزمن بمعنى الوقت المعلوم يستعمل لفظة الزمن لا الزمان و ذلك في أقواله الآتية : و بقي أنّ نعرف الآن ماذا يعني اليوم ، الليل و السنّة و الشهر ، و كل المقادير الزمنية

¹ :حميدي لخضر ،مقال مفهوم الزمان الرشدي عند "عبد الرزاق قسوم" ،قسوم الفيلسوف الأديب ،مرجع سابق ،ص58 .

² :صليبا جميل ،المعجم الفلسفي ،ج 1 ،الشركة العالمية للكتاب ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،1994 ،ص 116 - ص 117 بتصرف .

³ :بوعرفة عبد القادر ،مقال الاشتباه في مفهوم الزمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب

مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص36 .

التي وردت في الآيات ،أما اليوم فأجل معناه مقدار من الزمن من شروق الشمس إلى غروبها و في كثير من الآيات جزء من الزمن ،فاليوم في هذه الآيات و كثير غيرها ليس معناه 24 ساعة بل معناه مقدار من الزمن قد يكون قليلاً أو كثيراً" ،مثل نظام الكون و فساده و ارتباطه بالزمن و مثل البرهنة على حدوث الجوهر و الفرد و ارتباطه بالزمن .

يرى الفيلسوف الأديب قسوم أنّ ابن رشد يجمع بين الفقه و الفلسفة في فلسفة الزمان و الدليل على ذلك قول ابن رشد : "القول في ميقات الزمان و يشرحه بقوله ،و أما ميقات الزمان فهو محدود أيضاً في أنواع الحجج الثلاث و هي شوال و ذو العقدة و تسعة من ذي الحجة باتفاق و بعد أن يستعرض المؤلف مختلف آراء أئمة الفقه في تحديد هذه المواقيت الزمانية الخاصة بالحج¹ يدعم رأيه بالآية الكريمة : "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ"² .

الاشتباه على مستوى المعنى :

حاول قسوم أن يُقدم معنى الزمان على أنه هو ذاته الذي يعنيه الزمن ثم طرح مقارنة تبدو غير منطقية بين مفهوم الآن في الفلسفة الغربية المعاصرة و بين مفهوم الزمان في الفلسفة اليونانية ،إذ اعتقد بوجود تقارب بين المفهوم المعاصر لمفهوم الآن الزماني و بين المفهوم اليوناني .

و عليه حاول برغسون كأنموذجاً يستدل به على التقارب سالف الذكر ،يقول قسوم في هذا الصدد : "و في هذا الاتجاه يبرز أيضاً فيلسوف الديمومة الفرنسي برغسون الذي يُحلل فكرة الزمان تحليلاً نفسياً "بيد أن برغسون لم يستعمل كلمة **Temps** التي اعتبرها قسوم تعني الزمان بل استعمل برغسون لفظة **Dure** و التي تعني لغة المدة و اعتبرها معياراً لقياس الزمن النفسي و المتمثل في ما اصطلح عليه بالديمومة و هي لا تعني الزمان على الإطلاق فهي تقدير غير

¹ :حميدي لخضر ،مقال مفهوم الزمان الرشدي عند "عبد الرزاق قسوم" ،قسوم الفيلسوف الأديب ،مرجع سابق ،ص 58 .

² :الآية 197 ،سورة البقرة .

كمي للوقت بل هي تقدير نفسي لا تتحكم فيها الحركة التي ذكرها أرسطو بل يتحكم فيه الشعور من خلال تفاعل الأنا السطحي و الأنا العميق مع موضوع التوتر¹ .

يقول برغسون في كتابه " La Pensée et le Mouvent " :

L'intuition attaché a une durée qui est croissance y perçoit une continuité interrompue d'imprévisible nouveauté ,elle voie elle sait que l'esprit tire de lui meme puise qui l n a ,que la spiritualité consiste en cela meme ,et que la réalité ,imprégnée d esprit ,est création².

و إذن فأهمية مفهوم الزمان تتبع من كونه يحرك مختلف التيارات الفلسفية على اختلاف عصورها ثم هو موضوع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان في تطوره الحضاري المادي منه و الفكري .و بهذا يكون البحث بحثاً وافياً ملتزماً بقضية الإنسان بتعبير أدق يقول الشهيد حسن البنا "إن من يقتل الوقت إنما يقتل نفسه ،فإنما الوقت هو الحياة"³ .

نسجل الاشتباه الثاني في توظيف قسوم للمرجعية الأشعرية في ضبط مفهوم الزمان و هنا حدثت مشاكسة فلسفية بين الموقف الكلامي و الموقف الفلسفي ،فقسوم ينتصر للأشعرية على حساب القول الفلسفي الرُّشدي في قوله : "فليس الزمان إذن إلا جزءاً من الأزل نفضله منه لموافقة استعمالنا ،لكن الأزل نفسه ليس بعد من الزمان لأنَّ الزمان متحد معه في حين أنَّ الأزل متحد بوجه ما مع الله ،ذلك في الحقيقة كما يقول نيوتن بأنَّ الله ليس الأزل كما أنَّه ليس اللانهاية و لكنَّه أزلّي و لا متناه ،فالزَّمان بالنسبة له غير موجود و ليس الزَّمان موجوداً إلا بالنسبة لنا"⁴ .

¹ :بوعرفة عبد القادر ،مقال الاشتباه في مفهوم الزمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزمان لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص37 .

² :Henri bergson ,La Pensée et le Mouvent ,Edition Pif ,2006 ,p 25 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 10 .

⁴ :بوعرفة عبد القادر ،المقال الأسبق ،ص38 .

و هنا نلاحظ بأنَّ قسوم وقع في أغلوطة الحد الرابع حسب لغة المناطقة فعندما نطبق علاقة التَّعدي يصبح الزَّمان متحداً مع الله بوجه ما ، و هذا ما يتعارض مع الطرح الرُّشدي الذي يجعل الله لا زمان له من مقتضى أنَّ الزَّمان يحيل على مقولة الحدوث و البدء في المقابل نؤمن بأنَّ الله أزلي سرمدي أبدي و هذه الصِّفات لا تعني أبدا الزَّمان و إنّما تعني الخلود الذي هو متعالٍ عن الزَّمان و الزَّمن و الوقت .

و من جهة أخرى نلاحظ أنَّ الدكتور قسوم أوغل في الاشتباه حتى التبس عليه الأمر بين المقدمات السَّابقة و بين التَّتيحة التي توصل إليها آخر الأمر حيث تصبح التَّتيحة التي توصل إليها في الوقت ذاته ضد المقدمة التي وضعها أصلاً : "و على ضوء التَّتيحة يمكن الوصول إلى حقيقة هامة و هي أنَّ الأزل إلهي و أنَّ الزَّمان إنساني محض" . بيد أنَّ قسوم وضع أول الأمر القاعدة الآتية : "حيث أنَّ الأزل متحد بوجه ما مع الله ذلك في الحقيقة كما يقول نيوتن بأنَّ الله ليس الأزل" .

تظن الدكتور قسوم إلى صعوبة القضية فهو ذاته في كثير من النُّصوص يعترف بأنَّ هناك لبس في قضية الزَّمان لوجود تشابه بين كثير من الموضوعات المتداخلة : "تشابه المواضيع المتفرعة عن فلسفة الزَّمان التي بحثها المتكلمون و الفلاسفة المسلمون بل حتى اللاهوتيون المسيحيون كما سيتضح لنا" .

و بطبيعة الحال يُحيلنا قسوم إلى فيلسوف قرطبة ذاته فهو نفسه يُحذر المشتغل بموضوع الزَّمان إلى وجود خلط و اشتباه بين الزَّمان و قضايا الأزل و غيرها من موضوعات الفلسفة و علم الكلام لذا يقول قسوم : "تنبيه ابن رشد للدارس بأنَّ هذه التَّفارقة بين الخط و الزَّمان و في قضية أزلية الزَّمان بالذَّات هي من الدِّقة و اللُّبس بحيث يمكن أن يؤدي إلى ما أسماه بنوع من المغالطة"¹ .

¹ بوعرفة عبد القادر ، مقال الاشتباه في مفهوم الزَّمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزَّمان لعبد الرزاق قسوم ، قسوم الفيلسوف الأديب

مسارات و عطاءات ، مرجع سابق ، ص 38_ 39 بتصرف .

إنَّ من الخطأ أن نقيس أفكار ابن رشد بمقياس العصر و كذلك فإنَّ أي دارس لموضوع الزَّمان عند ابن رشد لا يستطيع الوصول إلى نتيجة مرضية ما لم يقف على كل مؤلفات ابن رشد المتوافرة و يحلل كل مسائلها في محاولة لاستخراج كل ما قد يتصل منها بالموضوع المدروس حيث أنَّ موضوع الزَّمان عند ابن رشد له أبعاد قبل فلسفته و أبعاد بعد فلسفته متعلق بها و لا مجال لفهمه دون الرجوع إلى المفاهيم التي سادت قبله عن الزَّمان لمعرفة مصادر تفكيره و المفاهيم التي ظهرت من بعده لتحديد تأثير فلسفته على من جاء بعده¹ .

و الغريب في الأمر أنَّ قسوم و هو يحذر الدَّارس من الوقوع في المغالطة يقع هو نفسه فيها فلقد وقع في الالتباس و لم يستطع أن يُحرر مفهوم الزَّمان من تداعيات أسئلة الأزل و مغالطات علماء الكلام .

و يجدر بنا القول أنَّ من يقرأ كتاب الأستاذ قسوم سيظلم فيلسوف قرطبة ابن رشد وفق الصَّيغة التي قدمه بها الأستاذ قسوم و هنا نستحضر نصاً لقسوم ذاته يقول فيه : "قد يظلم الدَّارس المعاصر ابن رشد ،إن حاول تقييم تراث فيلسوف قرطبة المتصل بالزَّمان بوضعه ضمن قوالب المنهجية المعاصرة في فلسفة الزَّمان" .

الاشتباه على مستوى التَّأويل :

يوصل الأستاذ عبد القادر بوعرفة دراسته النَّقدية و يشرح كيف أنَّ قسوم يعنقد أنَّ مفهوم الزَّمان شهد تطوراً من حيث الحمولة المعرفية حيث أخذ عدة أبعاد جديدة في الفلسفة الغربية المعاصرة خاصة : "فقد خط مفهوم - منذ عصر ابن رشد - خطوات كبرى سواءً من حيث المدلول اللفظي أو المعنوي و أهم خاصية يمكن أن تُحدد ملامح فلسفة الزَّمان اليوم هو شدة ارتباطها بالإنسان و وجوده" .

و هنا يقول الأستاذ بوعرفة : "أعتقد شخصياً بأنَّ التَّطور لم يكن له علاقة بمفهوم الزَّمان بل الفكر الغربي وظف مصطلحات لصيقة بترائه و واقعه فلفظة الآن ،هناك ،هنا الديمومة ..كلها

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزَّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 14 .

مدلولات مستخلصة من الفلسفة اليونانية و تعني في مجملها الوقت الذي أصبح لصيقاً بالفلسفة الغربية المعاصرة و لا يرتبط أيضاً بالزّمان الرّشدي و لا زمان المتكلمة ،فالتّرجمة الحقيقية لمصطلح **Temps** هي الوقت و الذي يعني مقدار الحركة و نلاحظ أنّ هيدجر ذاته تحدث عن الزّمن بدون مد أي الوقت المرتبط بالكينونة هنا و هناك ¹ .

في تحليل يُرجعه قسوم أنّ فكرة الزّمان عند الفيلسوف تعود إلى أرسطو بربطه للزّمان بالحركة و التّغيير لقوله : "إلّا أنّه ليس يكون (أي الإنسان) أيضاً خلواً من تغيّر و ذلك أنّه متى لم نتغيّر نحن في فهمنا أصلاً ،أو تغيّرنا و نحن لا نشعر لم نظن أنّه كان زمان" حيث التّغيّر مرتبط بالموجود و ما كان من غير الموجود لا يُحصره الزّمان أي علاقة الزّمان بالموجود تحدّدت بالتّغيّر و إلّا لما كان الزّمان متحرّكاً و متغيّراً ² .

يقول ابن رشد : "الزّمان لا يفهم إلّا مع الحركة ،الزّمان هو شيء يفعلُه الدّهن في الحركة و الزّمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الدّهن من هذا الامتداد المقدر للحركة لزوم الزّمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود لذلك كان الزّمان واحداً لكل حركة و متحرّكاً و موجوداً في كل مكان حتى لو توهمنا قوماً حبسوا أنفسهم منذ الصّبا في مغارة من الأرض لكننا نقطع أنّ هؤلاء يدركون الزّمان و إنّ لم يدركوا شيئاً من الحركات المحسوسة التي في العالم الزّمان ليس بذي وضع ،طبيعة الزّمان أبعد من طبيعة العظم ،قبل الآن الزّمان الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة ³ .

¹ :بوعرفة عبد القادر ،مقال الاشتباه في مفهوم الزّمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزّمان لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 39_ 40 بتصرف .

² :رايس زاوي ،مقال ردّ الاعتبار لقراءة المساحة لمفهوم الزّمن بين الفيزيقي و الميتافيزيقي و قضايا الإشكالية ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،المرجع نفسه ،ص 74 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،مفهوم الزّمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ،مصدر سابق ،ص 19 .

و من خلال ما سبق يجب أن نتوقف عند أبرز التّأويلات التي قدمها قسوم :

1. يرى قسوم بأنّ الزّمان يجب ربطه بالحركة و نحن نعتقد أنّ ربط الزّمان بالحركة في الفلسفة اليونانية و الغربية المعاصرة هو ربط وظيفي طبيعي غير سليم من حيث البعد الميتافيزيقي و الدّيني، فالمحرك الدّي لا يتحرك له زمان مطلق غير مرتبط أصلاً بالحركة فلقد تناقض أرسطو مع نفسه حين اعتبر الوقت هو مقدار الحركة و اعتبر في الوقت نفسه أنّ الإله غير متحرك بالرغم من أنّه يُحرك¹. و يمكن القول أنّ ننظر في الفلسفة الإسلامية بأنّ الله جعل الزّمان مقداراً للحركة و ليس الحركة نفسها و هنا تختلف الفلسفة الإسلامية عن الفلسفة الغربية، إذ أنّ المقدار يخص الوقت بالمفهوم الغربي لا يعني الزّمان بالمفهوم الإسلامي ذلك أنّ المقدار يخص الوقت باعتباره نسبة أما الزّمان فهو كلي ينفر من المقدار.

2. يعتقد قسوم بأنّ الزّمان و لو أنّه مقدار من الحركة و مقياسها فإنّه في الوقت نفسه يقاس هو ذاته بالحركة و هذا يُبين التناقض في بنية النّص إذ يستحيل على آلة القياس أن تقاس بالمقياس أصلاً .

3. يحاول قسوم القول بأنّ هذه الحركة التي يُقاس بها الزّمن هي الحركة العامة للكون و لكن هذا يجعلنا نتساءل عن المقياس الذي يقاس به العدم أو الهباء.؟

4. يُقرن قسوم الزّمان بالفساد حيث اعتقد مثل ابن رشد بأنّ الزّمان هو مصدر الكون و الفساد و هو بالتّالي قوة فاعلة و ليس شيئاً سلبياً و هذا يعني أنّ الزّمان خالق فاعل أي أنّه هو الله من حيث هو علة أولى و علة فاعلة و هذا يعني من وجهة أخرى إنّ رفضت الفرضية الأولى أنّ الزّمان له حضور هيولي .

تفطن قسوم إلى الاشتباه الذي حدث للمتكلمة و الفلاسفة: "الملاحظ إذن أنّ الزّمان قد نظر إليه نظرة كمية أعني أنّه مقدار راتب متصل ثابت المدة، و أنّه إلى جانب هذا يمر في دورات

¹ :بوعرفة عبد القادر، مقال الاشتباه في مفهوم الزّمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزّمان لعبد الرزاق قسوم، قسوم الفيلسوف الأديب

مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 40 .

دورية كل منها يُكون مدة هي ما يسميه أفلاطون السنن الكاملة" ،غير أنّ الدكتور قسوم لم يُثمن هذا الاكتشاف المهم و الذي فسر من خلاله بأنّ الفكر الإسلامي ذهب نحو النَّزعة الكمية لمفهوم الزّمان لكونه تعامل معه وفق حمولة معرفية يونانية تعتبر تيمبوس وقتاً أي مقدار من الحركة في المكان في حين أنّ الزّمان مفهوم متعالي عن المقدار و الوقت إنّه مفهوم يتجاوز الوقت و المدة و السنّة و اليوم و السّاعة .

يُقر قسوم أنّ ابن رشد اتجه نحو منطق التّوفيق و هذا يدل على صعوبة المسألة الزّمانية في متون القول الفلسفي و هو نفسه اعتراف بالاشتباه "لذلك نجد ابن رشد يميل إلى نظرة توفيقية بين موقفه الموجه للخاصة و بين موقفه الموجه للجمهور. نقول في هذا المقام أنّ ابن رشد ذاته يفرق بدون وعي بين الزّمان و الزّمن حين اعتبر "لما كان كل شيء في زمان و مكان قيل في كل ما وافقه في الزّمن و المكان فقط أنّه علة بالعرض على أنّه علة بالحقيقة بل من قبل موافقتها إياه في الزّمن أو في المكان" .

لذا نلاحظ أنّ ابن رشد انتقد أفلاطون في مفهومه للوقت ،فأفلاطون نظر إلى الوقت على أنّه مجرد حركة الأجرام ،فأفلاطون يعتقد لو حبس أشخاص منذ الصّغر في مكان تحت الأرض فإنّهم لا يشعرون بمرور الزّمان لأنّهم لا يشعرون بحركة الأجرام السّماوية .بينما يعترض ابن رشد على أفلاطون بأنّ الزّمان موجود معهم و يتأثرون به لأنّهم لهم حرية في الحركة و الزّمان يكون عارض في الحركة و أنّنا لا يمكن أن نتصور زمان خال بدون حركة و لكن يمكن نتصور حركة بدون زمان¹ .

¹ بوعرفة عبد القادر ،مقال الاشتباه في مفهوم الزّمان دراسة نقدية لكتاب مفهوم الزّمان لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 40_42 بتصرف .

عبد الرزاق قسوم و مدارس الفكر العربي الإسلامي: اختلاف المنطلقات و اتفاق المصنّبات

يعد عبد الرزاق قسوم من المفكرين الجزائريين القلائل الذين قدموا منهجاً و تفسيراً جديدين في دراستهم للفكر العربي الإسلامي يتجلى هذا الجهد في مجالين هامين: فهو من جهة من المساهمين في إثراء هذا الفكر بوصفه مفكراً متميزاً أسهم بالعديد من مؤلفاته في هذا المجال سواء أعلق الأمر بدراسته لبعض شخصياته المميزة أو النقدية بوصفه باحثاً أكاديمياً و أستاذاً جامعياً بلور العديد من الأفكار و أثر في الكثير من طلبته الذين صار البعض منهم باحثين و مفكرين لا يشق لهم غبار تعدت شهرتهم الجزائر إلى العالم العربي و الإسلامي¹.

في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي" يأخذنا الأستاذ في رحلة فكرية نتجول خلالها بين الأفكار التي أبدعتها قريحته و خطتها أنامله، و عبرت عن تفاعل داخلي بين عقله و روحه و بين آماله و آلامه و بين واقعه و مأموله و هو تفاعل فرضته طبيعة التكوين و التخصص العلمي و طبيعة الواقع الفكري الذي عاش في كنفه و الذي تشكل من فسيفساء فوضوية ظهرت في صورة أفكار متشاكسة و إشكالات متعاندة و مواقف معرفية متباينة².

الكتاب من خلال عنوانه "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" يحيل على درجة عالية من الإمام بالمادة لدى صاحبه، إذ يبيت الجاهل بالفكر العربي و الإسلامي المعاصر بشتى تياراته أو المقصر في معرفته عاجزاً عن تصنيف هذا الفكر إلى مدارس و توجيهات فعبارة "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر" توحى بالمعرفة الواسعة و الشاملة للدكتور قسوم بكل ما كتب فيما يسمى بالفكر العربي المعاصر، يَنضاف إلى ذلك أن عبارة "تأملات في المنطلق و المصنّب" و هي ملحق العنوان تحيل ليس إلى المعرفة الواسعة و الشاملة بالموضوع فحسب بل

¹: موسى معيرش، مقال قسوم و مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة، قسم البحث العلمي و الدكتوراه، منتديات الجلفة .

²: خالد محبوب، مقال الفسيفساء الفلسفية داخل البيئة الإسلامية محاولة في التصحيح من خلال كتاب مدارس الفكر العربي

الإسلامي المعاصر، قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 161 .

كذلك تحيل إلى المعرفة العميقة و الدّقيقة و القراءة المؤسّسة على مرجعيات فكرية و فلسفية تمكن من استنتاج النّصوص تارةً و محاكمتها تارةً أخرى¹.

يرى الأستاذ أنّ مصطلح المنطلق و المصّب يُثير في ذهن الدّارس نوعاً من الغموض على مستوى المنهج و المضمون، فكيف يمكن القول بتعدد المنطلقات في الفكر العربي الإسلامي و الحل أنّنا نُسلم بأنّ النّصوص الدّينية و طريقة فهمها و محاولة الكشف عن مضمونها هي المنطلق بالنّسبة للجميع، كما أنّ جهود المفكرين الإسلاميين تشترك في المصّب و هو خدمة الفكر الإسلامي بترقية العقل فيه و السّمو به ليصبح مرآة عاكسة لنقاوة الجوهر الإسلامي بقيمه المعرفية و الأخلاقية².

فالكتاب و إنّ كان في ظاهره حديث عن أفكار و معاني "خالد محمد خالد" أو "محمد عمارة" عن "حسن حنفي" أو "محمد عابد الجابري" أو "محمود المسعدي"، عن "فؤاد زكريا" أو "محمد أركون" أو "هشام جعيط" و ناهيك عما في هذه السّجلات الفكرية من أفكار و معالجات فلسفية لأنّ الأمة العربية و تراثها و غدها فهو كتاب في باطنه تعبير عن كيف تهيأ هذا الذهن _ ذهن الدكتور قسوم _ لاستقبال هذه النصوص و انشغاله بمتابعة المسار الفكري و الاستدلالي لكل فكر و ما انتهى إليه من أحكام و معالجات و ما انطلق منه من مقدمات و منطلقات، و ما استخدم من مفاهيم و مداليل، ثم بعد ذلك و بعد الفهم الدقيق و العميق لها يحاول أنّ يصنفها إلى جبهات فكرية قارئاً لها بمنطلق ما هو كفاحي فيها حيث يعمد إلى تحديد ما لم يصرح فيها مباشرة و هو بداياتها و خلفياتها أو ما أسماه "المنطلق" و إلى تحديد ما كانت ترفع عنه و تهدف إليه و هو ما أسماه "المصّب"³.

¹ عياد أحمد، مقال منطلقات عبد الرزاق قسوم "قراءة في كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق و المصّب"، مرجع سابق، ص 122.

² خالد محجوب، مقال الفسيفساء الفلسفية داخل البيئة الإسلامية "محاولة في التصحيح من خلال كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر"، مرجع سابق، ص 164.

³ عياد أحمد، المقال الأسبق، ص 123.

و من ناحية ثانية فإنّ من الأسباب التي أضفت الغموض على قضية المنطلق و المصّب ذلك الموقف الذي يضع كلاً من الدّين و العقل في خطين متعارضين و من ثمة العمل على الانتصار لأحدهما على حساب الآخر ، و هو ما ولد إشكالية التّطرق في استعمال العقل أو التّطرف في استعمال النّقل و هي إشكالية قديمة في الفكر الإسلامي العقدي خاصة و لها امتداد في الفكر الإصلاحي المعاصر و قد ظهرت آثارها في صورة مدارس إصلاحية ذات منطلقات و مصبات متوافقة في بعض جزئياتها أحياناً و مختلفة أخرى¹ .

تنطلق أفكار الأستاذ قسوم من مسلمة مبدئية مستنتجة من الواقع العربي الإسلامي و هي أنّ الفكر العربي الإسلامي أو بالأحرى العقل فيه يعيش أزمة مزدوجة أزمة إبداع من جهة و أزمة إتباع من جهة أخرى ، فالأولى ناشئة عن ما أسماها بأزمة وجود و يقصد بها أزمة الحرية المفقودة التي تسمح للعقل العربي الإسلامي بأنّ ينتج و يبدع و يبتكر فكل شيء مرسوم مسبقاً و ليس من حق الفكر العقلاني أن يتجاوز هذه المحطات المحددة سلفاً . أمّا الأزمة الثّانية فهي ناشئة عن ما أطلق عليه بفرض الإيديولوجيات الغازية على المجتمعات العربية و يقصد بذلك منع و محاربة كل فكر عقلاني أو إبداع يستمد وجوده من أصالة الأمة و تراثها و من ثوابت انتمائها العربي الإسلامي الأصيل² .

و السّؤال : كيف يتم تجاوز هذا التّأزم العقلي في مجتمعنا و في فكرنا الفلسفي ؟ هناك مجموعة من المقومات لا مناص من توفرها و أهمها :

أولاً : إنّ مما لا شك فيه أنّ كل محاولة تجاوزية للتّأزم ينبغي أن تنطلق من أرض نتسم بالخصوصة و الهشاشة كي يستحيل الجذب و القحط فيها إلى حقل خصيب مزروع بالعوامل الإيجابية المساعدة على زراعة الإنتاج الفكري و ازدهاره على أنّ حارس هذا الإنتاج كله إنّما

¹ : خالد محبوب ، مقال الفسيفساء الفلسفية داخل البيئة الإسلامية 'محاولة في التصحيح من خلال كتاب مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر' ، ص 164 .

² : علي بودريال ، مقال الخطاب الفكري للأستاذ قسوم و السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 278 .

هو الإنسان الواعي بكيئونه، الشاعر بحريته داخل مجتمع محفوف بالأمن النفسي و الطمأنينة العقلية ذلك أن كل غياب لهذه الحرية يعصف حتماً بكل مناخ نفسي مستقر و هو ما ينتج استئصالاً لكل فكرة فلسفية متأنية¹.

ثانياً: العمل على إحداث أجهزة الصيانة للمناخ الفكري الخصيب بعد إيجاده.. فما لم يوجد الإنسان القادر على صيانة المناخ الفكري و تعهده بالتثمية و الصقل و السقي فلا أمل في ترعرع أي إبداع فكري أو فلسفي و النتيجة هي تحويل الخصوبة إلى جذب و قحط.

ثالثاً: التطلع إلى إيجاد التفتح الفكري و الثقافي على العالم و إيجاد التواصل ذهاباً و إياباً بين الباحثين عندنا و عندهم في إطار العمل الجامعي العلمي المنظم بعيداً عن عقدة النقص أو عقدة الاستعلاء².

فنحن نعتبر ابن خلدون بحق أول عالم تأمل بموضوعية ظاهرة السقوط العربي الإسلامي حضارياً و كشف عن أسباب هذا السقوط و بعث الوعي من أجل تخطي السقوط و النهوض من العثرة التي نجم عنها هذا التخلف الذي مازلنا نعاني تبعاته و آثاره في جميع ميادين الحياة إلى اليوم.

فقد تأمل ابن خلدون عملية السقوط الحضاري الإسلامي مشخصاً الداء، مقترحاً الدواء، و قد جاءت دعوة ابن خلدون التجديدية هذه في تقويمه لكتب التاريخ من الذين سبقوه حيث اكتشف من خلال قراءته التأملية لها مدى الأخطاء و الأكاذيب التي حشيت بها فكان ذلك حافزاً له على وضع أسس و قواعد لإعادة كتابة التاريخ على نحو يجعل المؤرخ في منأى من الأخطاء و الأكاذيب³. فالمنهج الخلدوني يؤكد على القوانين الاجتماعية التي تخضع لها الظواهر

¹ قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصيب"، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع، الرياض، ط 1، 1997، ص 11.

² المصدر نفسه، ص 12.

³ قسوم عبد الرزاق، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، مصدر سابق، ص 121.

التاريخية في تفسير التاريخ الحضاري، إنَّ التقييد بهذه القواعد الخلدونية ستقود حتماً إلى صياغة تاريخ حضاري متحرر من أخطاء التاريخ القديم و مزود بمنهجيته .

لقد كنا نود أن تكون مراحل الفكر العربي الإسلامي على النحو التالي :

1. مرحلة الفتح و الفتوحات: و هي المرحلة التي ظهر فيها الإسلام فأخذت انقلاباً في الذهنية الإنسانية، و فتح أمام القلب و العقل آفاقاً رحبة هي التي مكنت من إحداث الانقلاب على مدى القرون الأولى التي هي مرحلة الفتح و الفتوحات .

2. مرحلة التحرير العقلي: و نعني بها إسهام العقل العربي في تخليص العقول من قبضة اليونان المعرفية فإلى العلماء و المفكرين العرب و المسلمين يعود الفضل في تمكين السريانيين الذين اتصلوا بالفكر اليوناني قبل المسلمين و لكنهم عجزوا عن فهمه حتى جاء المسلمون و ساعدوهم على فهم هذا الأثر اليوناني و عمّدوا إلى ترجمته و تفسيره و تأويله و تعديله .

3. مرحلة الإبداع العلمي: و قد تميزت هذه المرحلة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالاستقلالية الفكرية القائمة على الروح النقدية، و بفضل ذلك ظهر علماء أقطاب الفكر العربي الإسلامي بإبداعهم الذي خدم الإنسانية .

4. مرحلة المد و الجزر الحضاريين: التي تمثلت في بداية الانحطاط بإقبال باب الاجتهاد .

5. مرحلة النهوض و الصحوّة .

6. مرحلة التحدي و هي المرحلة المعاصرة¹ .

أسماء بلهادي في مقال لها: يعلق **عبد الرزاق قسوم** على هذا التقسيم و على المصطلحات الموظفة فيه فيسجل أولى الملاحظات فيقول "إنَّ أولى الملاحظات على هذا التقسيم يتمثل في استخدام المصطلح الغربي لتصحيح مفهوم عربي إسلامي... و ما مصطلح التثوير الديني و التوقف الحضاري و الانحطاط و النهوض إلا أمثلة للمصطلح التغريبي الذي يحس المرء مدى نشازه في تعامله مع الفكر العربي الإسلامي، و يقترح قسوم بدل تلك المصطلحات أخرى بديلة

¹: قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصّب"، مصدر سابق، ص34.

و أكثر أصالة من الأولى فيقترح كلمة الفتح بدل التَّوْبِير و التَّفَاعُل الحضاري و بناء الدَّوْلَة الإسلامية بدل مصطلح بناء الحضارة . إنَّ هذا الالتزام بالمصطلح العربي الأصيل يجعلنا في رأي قسوم أوفياء أكثر لمفاهيمنا و أقرب لما اتفق عليه بعض الفتح الإسلامي ليكون المصطلح ذا دلالة أكثر عمقاً¹ .

إنَّ عوامل الماضي و الحاضر و المستقبل تمثل أبرز المحطات الفكرية التي عليها يتوزع صانعو الفكر العربي الإسلامي المعاصر و مبدعوه و من هنا أمكن تصنيف هؤلاء إلى اتجاهات بحسب مواقفهم من الزَّمن و يمكن تقديم التَّمَاذِج التَّالِيَةِ لذلك :

1 . هناك اتجاه في الفكر العربي الإسلامي يقدس الماضي و يعتبره الثَّابِت الَّذِي لا يمكن تغييره و بحكم هذه القداسة التي يُضْفِيهَا هؤلاء على الماضي فإنَّهم - لشدة صدقهم - و عمق انتمائهم الأصيل يكادون يربطون بين الماضي كعامل زمني ، و بين الدِّين كمنص موحى به مقدس لا مجال للاجتهاد فيه لذلك فهم يدعون صادقين إلى صب الحاضر و المستقبل في قوالب الماضي التي صاغها السَّلَف على اعتبار أنَّ هذه القوالب هي "الدِّين" الثَّابِت الحاكم المنزَّل من عند الله² ، يمكن وصف أصحاب هذا الاتجاه "بالنَّصِيِّين" أو "السَّلَفِيِّين" مع التَّجَاوُز في استخدام المصطلح السَّلَفِي الَّذِي يتخذ أبعاداً أخرى .

2 . يرى أنَّ عزة هذه الأمة و منعته و ازدهارها الحضاري و قوتها القاهرة لن تتحقق إلاَّ بعباء عقلها و إبداع عقلانيَّتها عندما اتخذت لنفسها مكاناً وسطاً و نهجاً متوسطاً هو العقل الَّذِي رفض التَّطَرُّف و نأى عن المغالاة و الانحراف .

إنَّ "العقلانية" وفقاً لمفهوم أصحاب الاتجاه الثَّانِي في الفكر الإسلامي لا تدعي التَّنَكُّر للنَّص المأثور ، كما أنَّها لا ترفض الوحي البتة و إنَّما هي توازن بين العقل و النُّقْل و تعتقد بعدم تعارضية الشَّرِيعَة و الحكمة الفلسفية لذلك لجأت إلى التَّأْوِيل العقلي عند إشكال الحال و هكذا

¹ : أسماء بلهادي ، مقال موقف عبد الرزاق قسوم من إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 140 .

² : قسوم عبد الرزاق ، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصيب" ، مصدر سابق ، ص 35 .

"تَدَيَّنَتْ عِنْدَهَا الْفَلْسَفَةُ كَمَا تَفَلَّسَفَ عِنْدَهَا الدِّينُ" على حد قول د. محمد عمارة إنَّ أصح تعريف للجامعيين بين العقل و النَّقْل أو بين الشريعة و الحكمة هو ما يعرف في الفكر الإسلامي بالتوفيقيين¹.

3. أما البعض الآخر و هو الذي يمثل اتجاهها ثالثاً في فكرنا فهم أولئك الذين يرون الإبداع العقلي هو الأساس في مواجهة النَّص و يعتبرون أنَّ ما دون العقل ظلام ، و ما دمنا لا يمكن أن نعيش في ظلام فإنه لا يمكننا العيش بدون "العقل" فالإنسان يعيش مع العقل و المجتمعات الغربية التي وصفناها بأنها تعيش ما بعد العقل - و عنينا بذلك العقل الجماعي - فهي قد نبذت العقل لأنَّ العقل الذاتي حل محل العقل الجماعي ، و قلنا بأنَّ الفكر الإسلامي اليوم يعيش مرحلة ما قبل العقل و هي الجاهلية الأولى ..و بالتالي تستحيل العقلانية بمفهومها الإسلامي إلى المنهج الوسط الذي هو قانون إسلامي و لا تقبل أي انحراف أو بديل عنه².

مدرسة المنطق العقلي و المصَّب الديني :

Ecole du Point de Depart Rationaliste et de l'Arrivée Religieuse

إنَّ هذه المدرسة تضم عينات من المفكرين الذين توجهوا تحت ظروف تكوينية خارجية أو داخلية معينة على منح العقل أولوية خاصة في الدِّراسة و البحث و اعتماد منهجية ، و لكنهم في النهاية وجدوا أنفسهم يخدمون الفكر الديني و يجعلونه الهدف الأسمى و الوحيد و كأنهم يريدون بذلك التأكيد على أنَّ العقل متى أحسن توجيهه و أُقيم على مقدمات سليمة فإنه لا محالة يقود إلى نتيجة سليمة و هل هناك نتيجة أعظم من فهم الدين فهماً عقلياً منطقياً مقنعاً . و باستعراضنا لإنتاج الفكر العربي الإسلامي وجدنا أنَّ هناك مجموعة من المفكرين تصلح لأنَّ تُقدَّم كعينات لهذا التوجه على أنَّ نفرد لكل من هذه العينات مكانة خاصة لتحليل إنتاجها و العمل على مناقشة أفكارها لمعرفة ما إذا كان يستقيم حكمنا بتصنيفها ضمن هذه المدرسة أو

¹: قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصَّب" ،مصدر سابق ،ص 36 .

²: المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

تلك و النماذج المقترحة لتجسيد خصائص هذه المدرسة تتمثل في المفكرين التالبيين :
خالد محمد خالد ،د عمارة و مصطفى محمود¹ .

و نأخذ النموذج الأول في مدرسة المنطلق العقلي و المصّب الديني "خالد محمد خالد" و على العكس مما يعتقد بعض التقليديين أو المتزمتين فإنّ خالد محمد خالد مفكر نذر نفسه من أول يوم لتقديم الخطاب الإسلامي العقلاني الواضح المعالم الموضوعي المحتوى المنطقي المنهج المقنع الأحكام و إذا كان هؤلاء المتزمتون قد قسوا عليه فنعتوه بشتى أنواع النُوت و حاكموه لا لجرم ارتكبه سوى أنّه طالب بتجديد الخطاب الديني و جعله إسلامياً يعكس بحق نقاوة و نصاعة و منطقية الجوهر الإسلامي² .

و كنموذج ثاني عن هذه المدرسة يأخذ الدكتور "محمد عمارة" حيث يقول عنه مشيراً إلى منطلقاته العقلية و مصباته الدينية "فيلسوف في تكوينه و منهجه عقلائي حيث يكتب و يفكر و حين يتحدث إلى الناس يخضع كل ما يصادفه للمنهج العقلي فما استقام و هذا المنهج قبله و ما تعارض معه رفضه³ .

و المستعرض لهذا المفكر الإسلامي يستشف من ثنايا كتاباته تحولاً إيديولوجياً بارزاً و تطويرية فكرية ملحوظة مما يسمح بالقول بأنّه يغرق من ينبوعين أساسيين هما ينبوعاً العقل و الدين بل إنّه ليتمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول إنّ إنتاجه يمكن تصنيفه ضمن دائرتين هما دائرة التّوجه العقلاني الذي يجعله منطلق أعماله ،و التّوجه الإسلامي الذي يأتي كنتويح للبحث عن الحقيقة الكبرى ممثلة في الحقيقة الإسلامية المستنيرة بنور العقل⁴ . و كنموذج ثالث عن هذه المدرسة يستحضر المشروع الفكري للدكتور "مصطفى محمود" الذي اعتبره لغزاً فكرياً جمع بين

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصّب" ،مصدر سابق ،ص 41 .

² :المصدر نفسه ،ص 47 ..

³ :عباد أحمد ،منطلقات عبد الرزاق قسوم قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطق و المصّب"

،قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 129 .

⁴ :قسوم عبد الرزاق ،المصدر الأسبق ،ص 56 .

الطب و الأدب و الفلسفة و الدِّين فهو إما "طبيب عقلنه الدِّين" أو "متدين علمنه الطب" ، و لعل أساس إلحاقه بهذه المدرسة عند المؤلف هو "أنَّه حاول أن يتحرر في بداية بحثه من كل فكر مسبق فتبنى منهجاً يُسوي بين العقل و الدِّين"¹ . إنَّ مصطفى محمود يمثل من حيث الإبداع الفكري محاولة للجمع بين الأضداد و من هنا كانت صعوبة تصنيفه ضمن إطار معين يسلمنا إلى مدرسة فكرية ذات خصوصية ثابتة . إنَّ مصطفى محمود و هو يكتب تحت تأثير منهجه العقلاني لا يُبالي أن يضع إلى جانب الآية القرآنية مفردات من قاموسه الخاص كالسِّمفونية لذلك نجد ثراء في مثل هذه المفردات رُصِّفَتْ في كتابته تصوير الجمال القرآني كـ "البنيان الموسيقي القائم بذاته" و "الإيقاع المنعم الجميل" و عبارات "الشِّفرة" و "الألغاز" و "السِّمفونية"² . و من خلال استعراضه لأفكارهم بالتَّحليل و المناقشة تبين له أنَّ هؤلاء على الأقل من المفكرين العرب المسلمين تجمعهم خصائص فكرية و زمنية و اجتماعية و ثقافية شكلت في مجموعها مدرسة في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر و من هذه الخصائص :

- 1 . أنَّها مدرسة جاءت كرد فعل على تيار "التَّغريب و العلمنة" الذي كان يقوده الأوائل من رواد النهضة على النَّمط الغربي ،كشلي الشَّميل ،سلامة موسى ،لطي السيد ،طه حسين ..
- 2 . اعتمدت المناهج العقلانية الحديثة و البراهين الفلسفية المنطقية من أجل إثبات أنَّ العقل السَّلِيم لا يتناقض مع الفهم الصَّحيح للإسلام لتحسين الذات و الوقوف أمام موجة التَّغريب و العلمنة السَّائدة .
- 3 . عملت على تحرير العقل العربي المسلم من الفوضى الفكرية التي عملت بعض الدَّوائر الفكرية على تكبيله بها سواءً بدعوى الدِّين المنقوص أو بالاستلاب الفكري الدَّخيل .

¹ : عياد أحمد ،منطلقات عبد الرزاق قسوم قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطق و المصّب" ،المقال سابق ،ص 129 .

² : قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصّب" ،مصدر سابق ،ص 74 .

4. عملت على محاربة التّطرف الفكري و التعصب سواءً في عرض الدّين أو في محاورة الخصوم فهذه المدرسة بخصائصها هذه كانت حلقة وصل في نظر الأستاذ بين رواد المدرسة الإصلاحية "تيار الجامعة الإسلامية" و مدرسة الصّحة الإسلامية المعاصرة "التيار الإصلاحي التّغييري الثّوري فهؤلاء رواد في التّجديد الفكري¹ .

مدرسة المنطلق الدّيني و المصّب العقلي :

Ecole du Point de Depart Religieux et de l'Arrivée Rationaliste

كيف نتجاوز هذا التّصنيف النّظري إلى التّطبيق العملي ؟و ماذا نعني بالمنطلق الدّيني و المصّب العقلي ؟و أين نُصنّف أصحاب هذه المدرسة ؟هل يوضعون ضمن دائرة الخطاب الدّيني أم ضمن الدائرة الفلسفية العقلانية ؟أيأ كانت الإجابات عن هذه الأسئلة كما سنرى في الفصول القادمة قائمة المفكرين الدّين يمكن أن يرقوا إلى مستوى هذا التّصنيف كثيرون و هم و إنّ تعددت مشاربهم و تلونت مدارس تكوينهم يجمع بينهم الهدف العقلي في دائرة البحث عن المعقول كمحطة فكرية للإرساء ،و أمام الدّارس في هذا المجال تتراقص أسماء مفكرين كثيرين مرشحة للتّلمذ على منهج هذه المدرسة و يمكن أن نذكر على سبيل المثال د.حسن حنفي و د.محمد عابد الجابري ،و محمد المسعدي ،ود.عبد الله العروي ،ود.زكي نجيب محمود ود.محمد عاطف العراقي ،ود.عبد الرحمن بدوي و غيرهم ،لكننا سنقتصر على إنتاج نماذج لثلاثة منهم نعتقد أنّهم - يمثلون بخصوبة إنتاجهم و فعاليتهم على السّاحة الفكرية و تنوع مواقعهم الجغرافية على خريطة الفكر الإسلامي - يمثلون معاني ذات دلالات فلسفية عميقة بتحليلنا لإنتاجهم و هؤلاء الثلاثة هم :حسن حنفي من مصر،و محمد عابد الجابري من المغرب و محمود المسعدي من تونس مع الإشارة إلى أنّ ذلك يحول دون الاستعانة بين الفينة و

¹ :علي بودريالة، الخطاب الفكري للأستاذ قسوم و السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر ،قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 291 .

الأخرى بمفكرين آخرين إما للمقارنة أو لإثبات حكم ما أو إبطاله¹. ففي هذه المدرسة ما يفتأ المؤلف أن يهرع إلى المشروع الفكري للدكتور "حسن حنفي" آخذاً إياه كنموذج عن هذه المدرسة و هو صاحب مشروع "التراث و التجديد"، فقد صنّفه المؤلف ضمن مدرسة المنطلق الديني و المصّب العقلي و حجتنا أنّ أصحاب هذه المدرسة إنّما ينطلقون من الدين و نصوصه و قضاياها في منطلقهم المنهجي ليرسوا أخيراً في مرفأ عقلي فلسفي خالص². فعلم أصول الدين عنده مرادف لما يصفه بـ"العقائد التقليدية" التي يعلن عن رفضه لتسمياتها لأنّها كما يقول: "إما أسماء العلم و التّبیین أو أسماء محايدة لتأصيل الدين و شرح أصوله أو أسماء تبين العقائد النّاجية طبقاً لتصور أصحابها أو بعض الأسماء التي لا تدل على مسمياتها"³. و يسوق للتّدليل على أحكامه مجموعة عناوين المفكرين القدامى ليحكم عليها جملة و تفصيلاً بالتهافت و البطلان و لكن ما هو البديل الذي يقترحه علينا مؤلف "التراث و التجديد"؟ يجيب عن ذلك بقوله: "أما اسمنا فهو من العقيدة إلى النّورة" فالعقيدة هي التراث و النّورة هي التّجديد العقيدة هي إيمان النّاس و روحهم، و النّورة هي مطلب عصرهم⁴.

و كنموذج ثاني عن هذه المدرسة يُدرج المؤلف مشروع المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" صاحب مشروع "نقد العقل العربي" الذي يدعو إلى تجديد التراث العربي حينما يُؤكد على أنّ تحديد عبارة العقل العربي تتم وفق المنظور العلمي الذي تتبناه النّظرية العلمية المعاصرة للعقل⁵.

إنّه يمكن الحديث عن محطات في فكر الجابري تميز العمر العقلي لإنتاجه، فإنّ كتابه "نحن و التراث" يمثل المحطة الرّئيسية و التي يمكن وصفها بمحطة الانطلاق الفكري عنده ثم تتوالى

¹ قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصّب"، مصدر سابق، ص 42 .

² عياد أحمد، منطلقات عبد الرزاق قسوم قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق و المصّب"،

قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 130 .

³ قسوم عبد الرزاق، بالمصدر الأسبق، ص 102 .

⁴ المصدر نفسه، الصّحة نفسها .

⁵ عياد أحمد، المقال الأسبق، ص 130 .

فتأتي مرحلة تكوين العقل العربي و مرحلة بنائه و مرحلة إشكاليات الفكر العربي المعاصر و ذلك قبل الوصول إلى المحطات التركيبية كما يُشخصها كتابه العقل السّياسي العربي في شموليته و المغرب المعاصر في خصوصيته¹ .

إنّ المصّب العقلي الذي رسمناه للجابري من خلال نصوصه يتجلى لنا من تحديدهات لتكوين العقل العربي بتبني منهج تاريخي يحاول أن يتبين تطور و تداخل المعطيات منهج تاريخي نسميه كما يقول "مادية تاريخية" أو منهجا تاريخانياً هدفه الكشف عن المعطيات الابيستيمولوجية أو ما يسميه بالنّظم المعرفية التي تُوظف إيديولوجياً² .

إنّ من سمات المنطلق العقلي و المصّب الديني كما يرسمه الجابري التّجديد بأبعد و لكن بأدق مدلولاته على الخصوص فلتن كان مدلول التّجديد أو الحداثة قد غدا مصطلحاً فضاءاً لدى معظم المفكرين المعاصرين بحيث صار عندهم مرادفاً للرّفص أو الاختزال أو التّقليد للغرب فإنّه هنا يتخذ مدلولات محددة و أصيلة³ .

و كنموذج ثالث عن هذه المدرسة يستحضر المؤلف مشروع الأديب التونسي "محمود المسعدي" الذي هو مع المنطلق الديني الذي يبعث فينا روحية مبدعة و طاقات معنوية خلاقة تتعكس على إرادتنا في البناء و الإبداع و لكنّه يختار المصّب العقلي الذي يحررنا من أن نتحول إلى تحف في متحف الماضي مهما كان جميلاً⁴ .

على أنّ المصّب العقلي عند محمود المسعدي ربما يخالف فيه مريدي المدرسة المذكورة فإذا كان المصّب العقلي عندهم هو المرفأ الفلسفي بكل مقوماته و محدداته و تجلياته على لغة الجابري، فإنّه عند المسعدي يتخذ طابعاً مميزاً ينفرد به . فالعقل عنده تصنعه مجموعة رموز و

¹ :قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصّب"، ص 116 .

² :قسوم عبد الرزاق، المصدر نفسه، ص 119 .

³ :المصدر نفسه، الصّفحة نفسها .

⁴ :عباد أحمد، منطلقات عبد الرزاق قسوم قراءة في كتاب "مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر تأملات في المنطلق و المصّب"

،قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 130 .

يترجم عنه مجموعة من الأبطال و يشترك في صياغة أبعاده و أهدافه عصور و لغات وثقافات
انفراد المسعدي بالجمع بينها في "حوار مأساوي" كما وصف ذلك أحد النقاد¹.

الخصائص التي تجمع بين رواد هذه المدرسة في فكرنا العربي الإسلامي كما يراها قسوم:

1. تجمعهم العقلانية الفلسفية بتبرير ديني فهم يدرسون الفكر الإسلامي "التراث" على ضوء
المناهج الفلسفية الوضعية .

2. أنّ الغرب بمدلوله الفلسفي الحضاري الشامل هو الأداة المعرفية الفضلى لتحقيق التطور في
فكرنا الإسلامي .

3. ينطلقون من مسلمة أنّ العقل العربي غائب أو مغتال في عملية النهوض و الإقلاع
الحضاري المنشود و المطلوب إعادة بنائه وفق مناهج عقلية فلسفية جديدة .

4. العمل على إعادة بناء التراث و إحيائه و تجديده من حيث المنهج و المحتوى كإعادة النظر
في علم أصول الفقه باعتباره فلسفة الفكر الإسلامي وفق مناهج حديثة ليستوعب تطورات
العصر و يتوافق مع المستجدات .

5. أنّها مدرسة تتبنى العلمانية و لو بطريقة مُقتّعة كما يقول الأستاذ و هي تختلف من مفكر
إلى آخر داخل نفس المدرسة².

مدرسة المنطق العقلي و المصّب اللاديني أو العلماني :

Ecole du Point de Depart Rationaliste et de l'Arrivée Seculariste

و ما من شك في أنّ وضع هذه المصطلحات في تقابلية - تنطلق من العقل لتصب في نتائجه -
يمثل نوعاً من التعسف المنهجي المقصود ، فالذين آمنوا بالعقلانية كمنطلق وحيد و كمنهجية
مطلقة تعلقو و لا يُعلَى عليها ، لا يمكنهم أن يرسوا إلاّ على مرفأ عقلائي بحث يرفض أن يكون

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصّب" ،مصدر سابق ،ص 140 .

² :علي بودريالة ،الخطاب الفكري للأستاذ قسوم و السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر ،قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و

عطاءات ،مرجع سابق ،ص 292 .

له شريك و ذلك ما عبرنا عنه بالمرفأ أو المصَّب اللاديني أو العقلاني و هو المصطلح الإيديولوجي المعاصر المستخدم اليوم¹.

كما أنَّ هناك من الخصائص الفكرية العامة ما يجمع بينهم الأمر الذي يجعل من توجههم الفكري مدرسة قائمة بذاتها منها :

1. التَّكْوِينُ الْعَقْلِيّ الْفَلْسَفِيّ: فوحدة مصدر التَّكْوِين جعلت من المنهج المعرفي واحداً و هو العقل، فاليقين و النَّقَّة المطلق في العقل دون سواه .

2. المنهج الشَّكِّي إزاء النَّصِّ الدِّينِيّ بحيث يشككون في قدرة النَّصِّ الدِّينِيّ على تنظيم شؤون الحياة و الإنسان فضلاً على أن يكون مصدر تشريع للحياة السِّياسية و الاجتماعية .

3. رفض إضفاء القداسة على النَّصِّ الدِّينِيّ الإسلامي: فالنَّصُّ محدود بمحدودية الإنسان زماناً و مكاناً، و أنَّ صلاحيته للأخر دون الحياة الدنيا فلا معنى للقول بشمولية الإسلام .

4. النَّزْعَةُ الْإِنْسَلَابِيَّةُ: فالعقل الغربي هو المقياس و النَّقَافَةُ الْغَرْبِيَّةُ هي النَّمُودَجُ فَكُلُ حُلِّ لَأَزْمَاتِنَا و كل تجاوز لإشكالاتنا ينبغي البحث عن حل له في المجتمع الغربي .

5. التَّركِيزُ على المبدأ النَّقْدِي الرَّافِضُ لنمطية المجتمع الإسلامي التَّارِيخِي .

6. مناصبة العداء للعاملين في الحقل الإسلامي على اعتبار أنَّهم السَّبَبُ في تخلف المجتمعات العربية الإسلامية و المسمون عندهم برجال الدِّين على النَّمَطِ الْغَرْبِي الْكَنْسِي الْمَسِيحِي أسوةً بالقساوسة و الرهبان القابعين داخل الأديرة و الكنائس² .

نبدأ بأول مفكر عقلاني في مدرسة المنطلق العقلي و المصَّب العلماني الفيلسوف الدكتور فؤاد زكريا مؤمن بالعقل إيماناً لا حدود له يثق في مقدماته و يسلم بكل نتائجه و هو كافر بسوى العقل مهما كانت درجة نصَّيته يشكك في قيمه و يسخر من تعاليمه و إطلاقيته يرفض معنى

¹ :قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصَّب"، مصدر سابق، ص 42 .

² :علي بودريالة، الخطاب الفكري للأستاذ قسوم و السياق الفكري العربي الإسلامي المعاصر، قسوم الفيلسوف و الأديب مسارات و

عطاءات، مرجع سابق، ص 293 .

القداسة حتى و لو كان وحياً و يلغي مبدأ العصمة عن أية جهة كانت شخصاً كان أو مذهباً أو نصاً ، فالطريقة العقلية عنده هي الأساس و الأصل و المنهج العلمي الناتج عن الطريقة العقلية هو وحدة الموصل إلى اليقين¹ .

إنها مثلاً حالة فؤاد زكريا الذي يعتبر معلم محمد عاطف العراقي مع رئيس تحرير مجلة الفكر نجد أنفسنا في حضرة مدرسة عقلانية فلسفية و منهجية ، و من خلاله أيضاً سنحاول استخراج فكرة الزمن التي طورتها المدرسة العقلانية ، الملاحظة الأولى التي تتبثق من دراسة عقلانية فؤاد زكريا تعلمنا الشمولية و خاصية غربية في فكره الفلسفي انطلاقاً من العقل لشرح ذلك نستدل بدراسة قام بها فؤاد زكريا في مجلة الفكر "الفكر المؤثر في مفهوم العقل" .

عدد خاص من هذه المجلة لفت انتباهنا لأنه أُعد خصيصاً حول مفهوم العقل و كان عنوانه "أزمة العقل" و بالرغم من اختيار الموضوع جعلنا نتعمق في فكر فؤاد زكريا فإن دراسة أزمة العقل التي قام بها و التي كان عنوانها قد أُختير بعناية "هل هي أزمة واحدة أم أزميتين" جاء ليؤكد حقيقة العقلانية التي هي عالمية و أوروبية في آن واحد ، و التي أردنا أن نصنف فيها فؤاد زكريا . هكذا نبهنا الكاتب منذ البداية بعرض مصطلحات عن أزمة العقل ، قال :أريد أن أبين منذ البداية و بشكل واضح أنّ أزمة العقل في مجتمعنا تعني شيئاً آخر تماماً في المجتمع الغربي فبدون أي شك أي مقارنة بين أعراض هذه الأزمة في كلا المجتمعين سيتوضح المشكل تماماً بأكمله² .

بالفعل هذه المقارنة ستبين الأصول الإيجابية و السلبية لما يسمى بأزمة العقل في الفكر العالمي و ستثبت من جهة أخرى أنّ الأزمة التي نعيشها مختلفة تماماً ، و أنّ ما هو صحيح بالنسبة للمجتمعات الغربية في هذا المجال لا يمكن أن يكون صحيحاً لمجتمعنا ، هكذا سنجنب مجتمعنا خطر التردد في الاستنجاد بالعقل التي هي في أمس الحاجة إليه في هذه الفترة من

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطق و المصيب" ،مصدر سابق ،ص 158 .

² :Guessoum Abderrazek ،*l'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine* ،p137 .

تاريخها ، و بعد هذا التّحرير انطلق الكاتب المصري في مهمة تقديم تعريف لمفهوم العقل . قال إنّها عملية معقدة لأنّ تعريفها يحتاج إلى أطنان من المراجع فكثيرا هم الفلاسفة الذين ساهموا في تقدم الإنسانية جمعاء في مختلف مراحل حضارتها كالفكر الفني ، العلوم ، الدين و الحقوق من حيث هو تطور للعقل نفسه . لكن من أجل تعريف صحيح يجب محاولة فهم العقل من خلال ما يتعارض معه ،كلنا يعلم بشكل أو بآخر التناقض الموجود بين العقل و الإحساس نشرح هذا عندما نتهم أشخاصا بإصدار أحكام تتحكم فيها مشاعرهم¹ .

العنصر الآخر الذي يناقض العقل هو السلطة ،فإذا كان التناقض بين العقل و المشاعر في المحتوى أنّ التناقض بين العقل و السلطة يكون في الطّريقة "المنهجية" لكن هنا يجب طرح التساؤل :ما هي السلطة ؟السلطة هنا لها عدة معاني لأنّه توجد السلطة العائلية ،السلطة القبلية أو سلطة المجتمع ،فعندما نحتجز الفكر في أحد أشكال هاته السلطة فهذا يؤدي إلى قمع الحرية الفكرية الفردية ،لكن السلطة التي يمكن وصفها بالرهيبه هي التي تستلهم من الدين هكذا يمكننا من خلال هذا التعريف تقديم تعريف آخر منبعه طبيعة الأزمة العقلانية التي تهز المجتمع الأوروبي لنصل إلى مقارنة بين هذه الأخيرة و أزمة العقل في مجتمعنا الشّرقي فباختصار يمكن التأكيد أنّ الأزمة عند الأوروبيين يمكن وصفها بالفوق عقلانية أما أزممتنا فلا تزال في مرحلة القبل عقلانية لأنّ الأوروبيين اجتازوا مرحلة الفكر العقلاني التّقليدي بعدما وصلوا إلى مستوى كافٍ من العلم و المنطق و الفلسفة فهم يتطلعون إلى عقلانية تفوق الإطار العقلاني المعتاد ،أما بالنسبة لنا فلا يزال العقل في مرحلة البحث عن هويته لتحقيق احتياجاته الأساسية² .

إنّ معايير المنهج العقلي التي ناقش بها المفكر الإسلامي فؤاد زكريا قضايا المجتمع الإسلامي لا تعد و لا تحصى و إذا كنا نستطيع ذكرها كلها و لا مناقشتها كلها أيضاً ،فلنحاول على

¹ :Guessoum Abderrazek J'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine ,p138 .

² :Guessoum Abderrazek J'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe Contemporaine ,p139 .

الأقل ذكر بعضها من هذه المعايير ما يتعلق بقضية التراث و بالرغم من عدم إعطاء التراث ما يستحقه من تعريف عقلائي فإننا نستشف من خلال الأوصاف التي صاحبه في فكر د.قواد زكريا بعضاً من تعريفه الضمني له فهو يصف التراث الإسلامي بأنه حافل بالعناصر اللاعقلانية و الخرافية و محشو بالغيبيات و الأفكار الأسطورية إضافة إلى الروح الاستبدادية ممثلاً في اضطهاد الحريات¹ .

تكوّن في الفكر الإسلامي المعاصر اليوم ما أصبح يعرف بالظاهرة الفكرية الأركونية هذه الظاهرة التي صارت - بما تحنله من حيز في فضاء ثقافتنا - تفرض نفسها كحقيقة فلسفية لا يمكن لأي دارس تجاوزها أو القفز عليها و مصدر أهميتها كفلسفة تكمن في كونها معقدة العناصر متعددة الفصول واسعة الانتشار و هو ما يضاعف من صعوبة مهمة الدارس في محاولته الإحاطة بها أو ملاحقة سيرورتها و رصد محدداتها و يكمن مصدر أهمية الظاهرة الفكرية الأركونية في كزنها معقدة العناصر متعددة الفصول واسعة الانتشار و هو ما يضاعف من صعوبة مهمة كل دارس لها في محاولة الإحاطة بخصوصياتها أو ملاحقة سيرورتها و رصد محدداتها و يمكن حصر عناصر الفكر الأركوني في ثلاث منطلقات هي المصطلح و المنهج و المضامين² .

و يُعلل د.أركون بأنه ينبغي الكشف عن البنية الإيديولوجية التي كتب فيها النص "أي نص" و يضيف ذاكراً الأسباب التي أدت إلى تبني "هذا المعيار الفلسفي أو المرجعية الفلسفية" و أهمها أنّ البنية الإيديولوجية للنصوص "كانت قد حذفّت و صفيت من قبل الفقهاء الذين ساهموا في

¹ قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصّب" ،مصدر سابق ،ص 171 .

² قسوم عبد الرزاق ،أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" ،مصدر سابق ،ص 222 .

بلورة نظرية السيادة العليا في الإسلام، فقد حصلت في الماضي مجابهة و مناقشة بين الفقهاء و الفلاسفة انتهت بانتصار ما يدعي بالأرثوذكسية* .

إنَّ نقطة القوة في فكر محمد أركون هي الشجاعة في نحت أدوات معرفية من فكر "الآخر" و إقحامها لطريقة تعسفية في فكر "الأنا" أما نقطة الاختلاف معه فهي محاولة وضع القبة الغربية المسيحية الإستشراقية المزركشة على الرأس العربي الخشن بالعمامة و القوي بالإيمان و تلك هي الظاهرة التوفيقية التي حمل الباحث الإسلامولوجي لواءها ..و هل يمكن إصلاح الشَّرق المريض بشرقيته بالغرب المريض بغربيته؟¹ .

تحدث قسوم فأبدع في كلماته حينما وصفه قائلاً أنَّه عملاق تتمدد قامته الفكرية عبر الحضارات فنتجته أفقياً و عمودياً على سطح الجغرافيا و داخل طيات التَّاريخ و تمتد في أبعادها لتشمل الفلسفة و الدِّين و الوطنيَّة و القومية ،و تربط بين المشرق و المغرب و بين الإسلام و أوروبا لتستقر بعد ذلك كله و من خلاله رسم تحديد ملامح و خصوصيات و أسس الشَّخصية العربية الإسلامية ذلك هو هشام جعيط² .

إنَّ الهاجس المستبد بهشام جعيط هو إزالة عناصر التَّهميش عن الفكر المغاربي و الكشف عما يملك من إمكانيات إبداعية تمكُّنه من تحقيق حركة التَّجديد المنشودة ،و ذلك أنَّ عوامل الإعاقة و التَّنْثيْبُ إنَّ وجدت لا تقتصر على جزء معين من الوطن العربي ،بل إنَّها عامة و شاملة "فما لا شك فيه أنَّ مناخ العسف الفكري السائد في ربوعها من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب العربيين يفسر إلى حد كبير تكميم التَّعبير ،لكن خنق الحرية لم ينجح أبداً في عرقلة هزات

*الأرثوذكسية: كان محمد أركون أيضاً قد قام بتحليل مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام و كيفية نشوئها و تشكلها و اشتغالها في التاريخ عبر القرون ثم بيَّن كيف أنَّها لا تزال تحول حتى الآن دون فتح الأضابير التاريخية و تجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي ،إنَّها تشكل بمبادئها و صياغاتها القطيعة و مسلماتها نوعاً من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية الأربعة الأولى .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" ،مصدر سابق ،ص 223 .

² :قسوم عبد الرزاق ،مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصب" ،مصدر سابق ،ص 204 .

العقل تماماً¹. من هنا أمكن القول بأنَّ هشام جعيط جاز تصنيفه ضمن مدرسة الفكر التي وصفناها بذات المنطلق العقلي و المصّب اللّاديني على أنّ ما ينبغي تنبيه القارئ إليه أنّه على عكس ما بدا لنا في البداية فإنَّ هشام جعيط و إنّ كان يلتقي في نقاط كثيرة مع محمد أركون و فؤاد زكريا إلّا أنّ الفرق بينه و بين محمد أركون على الخصوص يبدو شاسعاً لا سيما فيما يتعلق بالهوية و الشّخصية و الانتماء الوطني².

¹: قسوم عبد الرزاق، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصّب"، مصدر سابق، ص 213 .

²: المصدر نفسه، ص 247 .

المبحث الثاني: مواقف سياسية و إيديولوجية

يقول الأستاذ عبد الرزاق قسوم عن نفسه: "لقد نشأت في بيئة دينية وسط أسرة مصلحة و وطنية، فرضعت حليب الوطنية مع حليب أمي، فكنت منذ الطفولة أتغنّي بالأناشيد الوطنية التي لم تسمع بها قطعاً صاحبة الفجر و هي جزء من ثقافة صوت الوطن المُفدى لا "صوت البلاد" الملعون. و من هذه الأناشيد التي أحفظها و يحفظها غيري من أبناء جيلي في مدينة "المغير" نشيد "محمد العيد آل خليفة" شاعر الإصلاح في جمعية العلماء :

صوت بعيد المدى هل يجاب ناداكم للفداء بالرقاب

إلى الفدا إلى الفدا يا شباب

و نشيد "علال الفاسي" الشاعر المغربي :

إلى كم نعيش بدون حياة و كم ذا ننام عن الصّالحات

فواحسرتاه على حالنا و ماذا استفدنا من الحسرات

و نشيد آخر و هو نشيد :

بِلَادِ الْعُرَبِ أَوْطَانِي مِنْ الشَّامِ لِبَغْدَانِ

و مِنْ نَجْدٍ إِلَى يَمِينِ إِلَى مِصْرَ فَتَطْوَانِ

فَلَا حَدَّ يُبَاعِدُنَا وَ لَا دِينَ يُفَرِّقُنَا

لِسَانَ الضَّادِ يَجْمَعُنَا بَغْسَانَ وَ عَدْنَانَ

أقول هذا لأستند به إلى أنّ هذه البيئة الدّينية الوطنيّة التي عذبت بأكسجينها هي التي حصّنتني ضدّ داء فقد المناعة الوطنيّة، و أكسبتني المناعة الضّرورية لأنخرط في مناخ الثّورة قبل ميلادها فضلا عن الانضمام إليها بعد ميلادها¹.

¹ محمد الأمين بوحلوفة، مقال الوطنية في كتابات عبد الرزاق قسوم "مقالات البصائر نموذجاً"، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و

عطاءات، مرجع سابق، ص 252 .

و لعل تلك النَّزعة الإنسانية لديه هي الدَّافع الأساسي في استئناف النَّظر المفاهيمي للفكرة الإسلامية و الارتقاء بها إلى مستوى الواقع و لعل مجهودات أستاذنا الفكرية من أهم الحلقات في الكتابة الجزائرية المعاصرة التي ساهمت في ترسيخ مبادئ القراءة النَّقدية البناءة و المراجعة للتراث العربي و الإسلامي بجميع أشكاله الدينية و النَّهضوية و القومية ، و أكثر ما تمثل ذلك في مراجعة الكاتب نزيف قلم جزائري لقضايا الوحدة بين الجزائريين و العقلانية و الخصوصية و في حضور الأسلوب النَّقدي الأصيل في هذه المراجعة ، في إطار رؤية منهجية ذات طابع تركيبية جدلي يُؤسس تراكماً معرفياً يخرج الوعي الجزائري من ثنائياته النَّهضوية الموروثة . و قد أسهم بمراجعاته للفكر العربي في إعادة بناء مفاهيم النَّوثة و الدولة الوطنية و الإسلام و الحداثة و العلاقات الشائكة في ما بينها و كذلك في إبراز نقاط الضعف و القوة في التفكير و الحدود الفاصلة بين المعرفي و الإيديولوجي فيها كل ذلك من خلال رؤية مفتوحة على النصوص المواكبة له من دون مركب نقص تجاه الغرب¹ .

يرى الدكتور عمار جيدل في مقال له "عبد الرزاق قسوم الإنسان و المدير" :بادر الأستاذ عبد الرزاق قسوم بعد توليه مقاليد "المعهد العالي لأصول الدين" إلى بعث العناية بالتدقيق العلمي و المنهجي في الكلية ،فسعى جاهداً إلى تنظيم التعليم و عقد اللقائات مع الأساتذة و الاقتراب منهم بشكل لافت للانتباه ،فكانت أيامه أزهى الأيام التي عرفها في المعهد ،فكان يبادر إلى إشراك الأساتذة في أعمال المؤسسة و يستشيرهم فيما صغر أو كبر من شؤونها ،من ذلك إشراكه لوفد من الأساتذة في اللقائات العلمية و البيداغوجية لإصلاح برامج التعليم التي عقدت في أدرار ،و صحبته لكثير من الزملاء في هذه الرحلة ،فكان نعم الأب و الأخ و المسؤول ،و كان نعم الإنسان فيستفسر عن أحوال الأساتذة و تتبع أخبارهم في ظل ظروف يخرج المرء من بيته متجهاً إلى العمل منتظراً كل الاحتمالات السيئة الممكنة ،و هذا غيظ من فيض لأنه لا يسع المقام الاسترسال فيه ،و سيكتب التاريخ و الشهود العدول أنَّ العطف سمته و السهر على

¹ :العربي عبد القادر ،مقال عقلانية الفكر القسومي ،قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات ،مرجع سابق ،ص 151 .

راحة الأساتذة و خدمتهم خلقه فله من الله الأجر الأوفى و من الأساتذة الدعاء في ظهر الغيب¹.

أما بالنسبة لفلسفة المعهد في عهد الدكتور قسوم فيستشف من السعي إلى إصلاح برامج التكوين، نصحه المستمر للجهات الوصية في قضية إصلاح التعليم فيناجح عن هذا الأمر لأجل إحداث نهضة علمية برؤية حضارية، و تجلى هذا المسعى في لبرامج التفصيلية، كما ظهرت العناية نفسها فيما ينشر في المجلة في رؤيتها و مضمونها، و تجلت فلسفته التكوينية في عهده فيما يأتي :

العناية بالمرجعية الدينية الإسلامية و المغربية :

نقصد بالمرجعية المغربية ما يقابل المشرق و بهذا فالمصطلح يسع الأندلس و الدول المغربية فيشمل علماء الأندلس و المغرب و موريتانيا و الجزائر و تونس و ليبيا، و هؤلاء في مجملهم يكونون اتجاهاً فكرياً متماسكاً و متميزاً له سماته المميزة بما يجعله ممتازاً عن المسلكية المشرقية في بعض المناحي و حقّ للقائمين على المجلة التنبه إلى السمات العامة للمسلكية المغربية مقابل ما تمتاز بها المشرقية².

احتفت المجلة في عهد الأستاذ بالمرجعية المغربية من خلال التركيز على أعلام مغاربتين العدد الأول الإمام العلامة أبا إسحاق الشاطبي "ت 790 هـ" و عرفوا في العدد الثاني المذهب المالكي، و خصص العدد الثالث للفكر الجزائري مالك بن نبي "رحمه الله"، و الرابع للعلامة محمد البشير الإبراهيمي³.

¹: عمار جبدل، مقال عبد الرزاق قسوم الإنسان و المدير، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات، مرجع سابق، ص 12.

²: المقال نفسه، ص 14.

³: المقال نفسه، ص 15.

العناية بالوحدة الثقافية المغاربية : اهتم الدكتور عبد الرزاق قسوم بالبعد المغاربي في تعليم علوم الشريعة الإسلامية فاستضاف المعهد في عهده كفاءات علمية تدريسياً و بحثاً من مختلف بلاد المغرب العربي .

يقول **عاطف العراقي** أنه و من خلال فعاليات ملتقى دولي بدأ بمحاضرة بالغة الأهمية موضوعها "سلطة التأويل عند ابن رشد بين الفلسفة و الفقه" ألقاها الدكتور **عبد الرزاق قسوم** بجامعة الجزائر ، و أكد أقول إنَّ هذه المحاضرة تعد من أهم محاضرات الملتقى في يومه الأول و هذا كان منتظراً من الدكتور **عبد الرزاق قسوم** إذ أنه تخصص في فلسفة ابن رشد في دراسته للماجستير تحت إشرافي بقسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة - و كان موضوع رسالته " فكرة الزمان في فلسفة ابن رشد" و قد نشرت الرسالة في كتاب صدر بالجزائر ، و أذكر أن رسالته قد حازت الإعجاب أثناء مناقشة اللجنة لها و كانت اللجنة مكونة مني كمشرف على الرسالة و من الأب الدكتور جورج شحاتة قنواتي الذي رحل عن عالمنا منذ سنوات قليلة و كان مديراً لمعهد الدراسات الشرقية للأباء الدومينيكان¹ بالقاهرة و من الدكتور يحي هويدي أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة . .

لقد حلَّ الدكتور **عبد الرزاق قسوم** في محاضراته بالملتقى أبعاد فكرة التأويل عند ابن رشد و ركز على كتابين لابن رشد هما : "فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال" و "بداية المجتهد و نهاية المقتصد في الفقه" و الكتاب الأول كما يعلم القراء الأعزاء القصد منه التوفيق بين الدين و الفلسفة و قد دافع فيه ابن رشد عن الفلسفة و عن البرهان الفلسفي و المنطقي و ذكر فيه أننا نعلم أن كل ظاهر من الشرع يخالف العقل ، فإنَّ هذا الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي و أنَّ هذه قضية لا يشك فيها أي مسلم و لا يرتاب فيها أي مؤمن كما بين ابن رشد أنه يقصد بالحكمة - أي : الفلسفة - النَّظْر في الأشياء بحسب طبيعة

¹ :عاطف العراقي ،الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية " أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري " ،دار الرشاد ،القاهرة

البرهان ،أما الكتاب الآخر "بداية المجتهد" فقد حلل فيه ابن رشد موضوعات فقهية عديدة و أشار فيه إلى قانون التّأويل¹ .

و قد استطاع الدكتور قسوم في محاضراته الربط بين الكتابين بالإضافة إلى تحليله لكتاب آخر لابن رشد اهتم من خلاله بدراسة موضوع التّأويل و نعني به كتاب "مناهج الأدلة في عقائد الملة" و هي محاولة جادة من جانب المحاضر الدكتور قسوم إذ من المعروف تماماً أنّ ابن رشد قد سار في كتابه "مناهج الأدلة" عن طريق التّأويل و ربط بين القياس الشّرعي و القياس المنطقي الفلسفي² .

و في الجلسة المسائية كان فيها الكثير من المناقشات المهمة و المحورية حول محاضرة الدكتور عبد الرزاق قسوم و محاضرة الأستاذ عبد المجيد بوقرية بالإضافة إلى مناقشات الجمهور الذي كان حريصاً على حضور كل جلسات الملتقى في يومي السبت و الأحد ،لقد كان الملتقى حواراً رائعاً بين المحاضرين و الجمهور و كما أثار الجمهور العديد من الأفكار البالغة الأهمية و التي لا أكون مبالغاً إذا قلت بأنّها أضافت الكثير من الزوايا و الأبعاد إلى فكر هذا المحاضر أو ذلك من الذين شاركوا في المؤتمر عن محاضراتهم و دراساتهم ،و كانت مناقشة الدكتور محمد المصباحي من المغرب في اليوم الأول الملتقى مناقشة رائعة مثمرة إلى أكبر حد ،لقد ركز في مناقشته على الأفكار الجوهرية التي وردت في محاضرة كل من الدكتور قسوم و الأستاذ عبد المجيد بوقرية³ .

المناقشات في هذه الجلسة المسائية كانت كالمناقشات السابقة مثمرة و عميقة خاصة مناقشة الدكتور عبد الرزاق قسوم ،لقد حل كل الأفكار التي أشرنا إليها في المحاضرتين السابقتين و كشف عن وجهة نظره بعد دراسة متأنية لكل فكرة أو نقطة تدخل في إطار المحاضرات و وقف

¹ :عاطف العراقي ،الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية "أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري" ،مرجع سابق ،ص 434 .

² :المرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

³ :المرجع نفسه ،ص 435 .

منها مؤيداً تارة و معارضا تارة أخرى و هذا كان متوقعا من الدكتور عبد الرزاق قسوم إذ إنه كما سبق أن أشرنا قد تخصص في فلسفة ابن رشد في رسالته للماجستير و تابع دراسة أفكار ابن رشد في العديد من دراساته¹ .

أما بحث تلميذي بالأمس و زميلي اليوم الدكتور عبد الرزاق قسوم الذي كتب تحت إشرافي رسالته للماجستير بآداب القاهرة و موضوعها "فكرة الزمان في فلسفة ابن رشد" فكان موضوعه "سلطة التأويل في الخطاب الرشدني فلسفياً و فقهيًا"² .

أشار الدكتور عبد الرزاق قسوم إلى العديد من كتب ابن رشد في هذا المجال سواءً كتبه الفلسفية كفصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال و مناهج الأدلة في عقائد الملة أو كتبه الفقهية كبداية المجتهد و نهاية المقتصد و كان بحث الدكتور قسوم مقسماً إلى مجموعة من النقاط الدقيقة و آثار العديد من التعليقات و المناقشات المفيدة غاية الفائدة ممّا يدلنا على أهمية بحثه و ثراء معلوماته عن ابن رشد سواءً الجوانب الفلسفية أو الجوانب الفقهية إنَّ الدكتور عبد الرزاق قسوم باحث متمكن واثق مما يكتب و واثق الخطوة يمشي ملكاً³ .

الأصولية و العلمانية في العالم الإسلامي: أبدأ ببحث قسوم و عنوانه "الأصولية و العلمانية في العالم الإسلامي اليوم": هذا نصه من غير حرفية أي تحليل موضوعي لهذين المفهومين "الأصولية و العلمانية" اللذين تدور عليها اليوم معركة إيديولوجية حادة تستلزم بالضرورة دراسة أشمل و أعمق للواقع الاقتصادي و الثقافي الخاص بالعالم العربي الإسلامي و من أجل أن يحقق مثل هذا التحليل غايته المنشودة يلزم في رأينا تبني منهجاً تاريخياً و تحليلياً و نقدياً .

ثمة معطيات عديدة و من بينها الأصولية و العلمانية هي ترجمة للأزمة العقلية و الإيديولوجية التي تسود العالم الإسلامي اليوم ، و جدير بالتنويه أن هذه الأزمة تذكرنا بأزمات سابقة كانت

¹ :عاطف العراقي ،الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية "أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التنويري" ،مرجع سابق ،ص 439.

² :المرجع نفسه ،ص 475 .

³ :المرجع نفسه ،ص 476 .

علامات في التاريخ السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي للمجتمع الإسلامي . و نحن لا نُؤيد رأي بعض المفكرين المعاصرين الذي يدور على أنّ أزمة العالم الإسلامي هي أزمة فكر و ليست مجرد أزمة المجتمع الإسلامي فنحن نرى أنّ العالم العربي الإسلامي يعاني مرضاً خاصاً به و هو أزمة إيديولوجية و أصحاب الخطاب الإسلامي المعاصر يطرحون كبديل عن الإيديولوجيات النموذج الإسلامي المؤسس على الله ، و تأسيساً على ذلك فإن الحركات الإسلامية باستثناء بعضها تتبنى شعار "الدولة الإسلامية" أو "الثورة الإسلامية" أو "لا سلطان غير سلطان الله"¹ .

يربط مفكرنا عبد الرزاق قسوم بين الزمان و التاريخ من خلال أنّ الأصولية من حيث هي نظرية قد ولدت لسد الفراغ الإيديولوجي الذي نشأ عن الأبنية التقليدية و عن سقوط النماذج المستوردة من الغرب و نخلص من ذلك أيضاً إلى أنّنا في مواجهة إشكالية ناشئة من المقارنة بين ثقافتين أو حضارتين نابعة من تعارض مفاهيم كل منهما ، و هكذا نحن ملزمون بتحليل الأصولية على أنّها مرادفة للأصالة و الراديكالية و تحريك الرمز الديني لإثبات الذات . و ثمة مفهومان للأصولية :المفهوم الأول كامن في الفكر الإسلامي و يفضي إلى إثبات هوية الفرد و المجتمع في الأمة الإسلامية ، و المفهوم الثاني غريب عن الفكر الإسلامي إذ قد استورده بعض المفكرين المسلمين المحدثين من الغرب بهدف إعمال مناهجه في العالم الإسلامي .

إنّ مفهوم الأصولية في الفكر الإسلامي تلخيص لخطاب يربط بين مفهومين هما :التاريخ و الزمان و يكشف لنا تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر عن تشابه بين الأصولية بالمعنى الكلاسيكي ،أي تنقية المجتمع العربي الإسلامي مما لا يتفق و القرآن الكريم و الأحاديث

¹ مراد وهبة ،منى أبو سنة ،سلسلة ابن رشد اليوم الأصولية و العلمانية في الشرق الأوسط ،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع

،القاهرة ، أحمد غريب ،ط 2 ،2000،ص 14

النَّبوية و بين الأصولية الجديدة التي تنشُد تطبيق الشريعة في جميع المجالات الإنسانية بهدف الاتساق مع النظام الإلهي .

و معرفة تاريخ الأصولية تستلزم التَّوْبِه بالمواجهات العديدة بين السلفيين الأصوليين من جهة و العقلانيين المتأثرين بالفكر اليوناني في تنظيم العلاقة بين العلوم الدينية و العلوم العقلية من جهة أخرى و هذا ينبغي أن نذكر الصِّراع الفلسفي بين الغزالي و ابن رشد¹ . و لم تتوقف هذه المواجهات على مر العصور و لكنَّها تتباين في مسارها ففي عصرنا الراهن ينقسم المفكرون المسلمون إلى فئتين :الأصوليون الذين يفسرون التَّغْيير بمنهج واحد هو المنهج الإسلامي و العقلانيون المتمثلون للعلمانية فيضحون بالدين في مقابل التقدم العلمي و التَّكْنُولُوجي و الصِّراع المرير الدائر بينهما يكشف عن تمتع كل فئة بغالبية ملحوظة و نكتفي هنا بذكر محمد أركون باعتبار أنَّ منهجه أبعد ما يكون عن الأصوليين و أنَّه يوجه نقداً مريراً إلى التَّقْوِيين الجدد و التَّقْوِيين التَّقْلِيدِيين و يقارن هؤلاء جميعهم بالمدافعين عن الليبرالية المرادفة للإلحاد النَّابِع من العلمانية² .

¹ :مراد وهبة، منى أبو سنة، سلسلة ابن رشد اليوم الأصولية و العلمانية في الشرق الأوسط، مرجع سابق، ص 17 .

² :المرجع نفسه، ص 18 .

جمعية العلماء المسلمين و باديسية قسوم :

بعد مرور أربع سنوات من التّعلّم في معهد ابن باديس حصل على الشّهادة الأهلية على يد وفد من جامع الزّيّتونة - تونس - و من ثمة بدأ الاستعداد للتّوجه نحو المشرق لمزاولة دراسته بعد أن قُبل في بعثة جمعية العلماء و لكن اندلاع ثورة الفاتح من نوفمبر 1954م حال دون حصوله على جواز السّفر من سلطات الاحتلال التي كانت مسؤولة عن إجراءات السّفر داخل الوطن و خارجه و بذلك يكون هذا الرفض من إدارة الاحتلال قد شكّل عائقاً كبيراً في طريقه لمواصلة دراسته العليا ، و لكن النفوس الكبيرة تتكيف مع الظروف و لا تتوقف أو تنهار فضيّع الذّهاب إلى المشرق في شبابه و لكنه ذهب إليه في كهولته و حقق نتائج ربما لم تكن لتتحقق من قبل . يقول عبد الرزاق قسوم : "لقد علّمنا ابن باديس و الذين معه أن العالم هو روح الوطن فهو الذي ينفخ في الوطن من روحه معنى الدّود عن الحق الوطني ، و بث الوعي الظاهري و الباطني و الجهر بالحكم الديني ضدّ كلّ ظلم و استبداد خفي و علني ، لقننا هذا الإمام عبد الحميد ابن باديس حين صاح في وجه الجميع : "لو قالت فرنسا قل لا إله إلا الله ما قتلنا" ، و أوحى إلينا محمد البشير الإبراهيمي حين ألح على حكمه قائلاً "إنّ الاستعمار شيطان"¹ . "إنّ الشيطان لكم عدوّ فاتخذوه عدوّاً"² .

هذا المعهد أمانة الله بيننا و بينك - أيتها الأمّة - و عهد العروبة و الإسلام في عنقنا و عنقك و واجب العلم علينا و عليك و حق الأجيال الرّاحفة إلى الحياة عن أبنائنا جميعاً فأينما قام بحظه من الأمانة و وفى بقسطه من العهد و أدّى ما عليه من الواجب و استبرأ لذمّته من الحق ؟³ . لقد كانت جمعية العلماء هي الجزائر ، و كان ابن باديس هو رمز جمعية العلماء فكان هو الجزائر و كان هو الأمّة ، لقد سما ابن باديس بالجزائر من درك حضيضها الاستعماري و من

¹ قسوم عبد الرزاق ، مقال جمعية العلماء ... و روح الوطن ، بوابة الشروق ، 31 مارس 2015 .

² الآية 06 ، سورة فاطر .

³ قسوم عبد الرزاق ، اللّغة العربية في العهد الاستعماري ، عالم الأفكار للطباعة و النشر و التوزيع ، المحمدية ، الجزائر ، ط 1 ، 2007 .

هوة سقوطها في الجهل و التّخلف الفكري فبوأها أعلى الدرجات بين الأمم و جعل لها مكاناً زكياً في تاريخ الشعوب المجاهدة و بعثها من مرقدها ،فإذا هي في ركب الحياة ناهضة تعمل لإعلاء كلمة الله و إحياء كلمة الوطن ،وهب ابن باديس نفسه و علمه للجزائر ،فصار هو الجزائر كما قال عنه رفيق دربه في الجهاد الوطني¹ .

دعونا هذه الأمة - بعد تحقّقنا للقابلية فيها - إلى التّعليم العربي الابتدائي لأنّه الخطّ الذي تبتدئ منه النهضة العلمية ،فلبّت لا وانية و لا عاجزة ،و شادت له من المدارس ما يفخر به الفاجر و يغصّ به الشّانئ السّاخر و تمكّنت منها الرّغبة في هذا التّوع من التّعليم إلى درجة أمنا معها الانتكاس و الرّجوع إلى الوراء ،و لكن هذا العدد من الدّارس لا يتناسب مع النّسبة العددية للأمة و لا مع طول الرّكود السّابق للنّهضة و لا يفي بالحاجة اللّازمة و لا بدّ من مضاعفة السّير لمن تأخر كثيراً عن القافلة² .

أصول جمعية العلماء المسلمين: الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده و أرسل به جميع رسله و كمله على يد نبيه محمد الذي لا نبي من بعده .

الإسلام هو دين البشرية الذي لا تسعد إلاّ به و ذلك لأنه كما يدعو إلى الأخوة الإسلامية بين جميع المسلمين يذكر بالأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين .يسوي في الكرامة البشرية و الحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس و الألوان لأنّه يفرض العدل فرضاً عاماً بين جميع النّاس بلا أدنى تمييز يدعو إلى الإحسان العام ،يمجد العقل و يدعو إلى بناء الحياة كلّها على التّفكير³ .
ثم خطونا بها خطوة ثانية ثابتة إلى الأمام لأنّ التّعليم الابتدائي وحده لا يكفي همّاً و لا يشفي ألماً و إنّما هو مفتاح للعلم و ارتفاع عن الأميّة و إنّ وراءه لدرجات إن لم يؤدّ إليها كان عقياً

¹ :قسوم عبد الرزاق ،أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" ،منشورات ANEP المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار ،الروبية ،الجزائر ،2013 ،ص 13 .

² :قسوم عبد الرزاق ،اللغة العربية في العهد الاستعماري ،مصدر سابق ،ص 115 .

³ :مقال دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و أصولها ،قسنطينة ،11 جوان 1937 .

و كان عاطلاً ، و إنَّ للوقوف عنده و القناعة به لآفات منها زهد الجيل في العلم و فتور هممه فيه و فساد تصوّره له فكانت هذه الخطوة هي المعهد الباديسي .
 و هذا المعهد - على عظمته و ظهور نتائجه من أوّل يوم - ليس إلاّ معهداً تجهيزياً يحتضن المتخرّجين من السنّة الخامسة الابتدائية ، و من ماتلهم من ذوي الجهود الخاصة فيقوّيهم في الدّينيات علماً و عملاً و في القرآن حفظاً و فهماً ، و يروّض ألسنتهم على القراءة و الخطابة و أقلامهم عن الإنشاء و الكتابة و عقولهم على التّفكير الصّحيح و يصوغهم صياغة أخلاقية متقاربة و يُشرف بهم على علوم الحياة من باب الرّياضيات و الطّبيعيات و يهيئهم تهيئة صحيحة قوية للتّعليم العالي هذه هي حقيقته لا نغلو في بيانها و لا نقصر و إنّ في ذلك لمنبئة بأواخره¹ .

أفاقت الأمة الجزائرية إفاقةً غير منتظمة لأنّ الأحداث التي سببت لها التّوم حققتها بشتى من المخدرات منها ما يفسد الدّين و منها ما يشكك في اليقين و منها ما يزلزل العقل و منها ما يشل الإرادة و منها ما ينسي الماضي و منها ما يغير الاتجاه و منها ما يزيغ النّظر إلى الخير و الشرّ فيغيّر مفهومهما ، و منها ما يفسد الفطرة فلما أفاقت وجدت نفسها على مراحل من ماضيها و على قاب قوسين من الاضمحلال و التّلاشي و وجدت من الدّين عقائد لايسها الضلال في العمل² . و هذه المدارس التي أربت على المائة بالعشرات كلها آثار جمعية العلماء و من ثمرات إرشادها و إعدادها للأمة ، و ستسفر هذه الحركة المباركة إن شاء الله في بضع سنين أخرى عن مئات المدارس لأنّ هذه الرغبة المتأججة في صدور الصّالحين من الأمة لا يطفئها تعنت الظالمين و لا وسوسة الدّجالين و لا كيد المفسدين .

إنّ المصدر الرئيسي لتكوين الفكر السّياسي عند ابن باديس يبقى هو الجزائر بخصائصها ، ففي الجزائر تعاني من احتلال الأرض و محاولات تضييع الفرض يصبح البحث عن فكر سياسي لها

¹ :قسوم عبد الرزاق ،اللغة العربية في العهد الاستعماري ،مصدر سابق ،ص 116 .

² :المصدر نفسه ،ص 122 .

ذا دلالة خاصة ،لذلك جاء الفكر السياسي كما صوره ابن باديس يعتمد على دعامتين اثنتين أولاهما الدعامة الإسلامية التي منها يستوحي المكونات كمفهوم السُّلطة و ما يتبعها من مفاهيم الشورى ،و العدل و السيادة و الوطنية ضمن المنظور الإسلامي أما الدعامة الثانية فهي الدعامة المحلية و نعني بها الدعامة الجزائرية وفقاً لمتطلبات إحيائها و تخليصها من الأخطبوط الاستعماري¹ . لا غرو إذن أن يخصص عبد الحميد بن باديس افتتاحية مجلة الشَّهاب للشباب و مما جاء فيها "أعلن الشَّهاب من أول يومه و المنتقد - الشهيد - قبله أنه كان لسان الشَّباب النَّاهض في القطر الجزائري الذي أوحى إليه بكل الاهتمام و العناية آنذاك و لِمَا كل هذا التُّركيز على الشَّباب ؟لأنَّ الواقع السياسي كان مأساوياً بحق و لم يكن يوم ذاك من شباب إلاَّ شباب أنساه التَّعليم الاستعماري لغته و تاريخه و مجده و قبح له دينه و قومه و قطع له كل شيء إلاَّ منه أمله و حقره في نفسه تحقيراً ،و إلاَّ شباب جاهل أكلته الحانات و المقاهي و الشَّوارع من هنا جاءت صرخة ابن باديس في الشَّباب :

يَا نَشْءُ أَنْتَ رَجَاؤُنَا وَ بِكَ الصَّبَّاحُ قَدْ أَقْرَبَ
خُذْ لِلْحَيَاةِ سِلَاحَهَا وَ خُضْ الْخُطُوبَ وَ لَا تَهَبْ² .

و لقد أبلى الإعلام الباديسي البلاء الحسن في الصُّمود أمام شتى المكائد التي كان ينسجها العدو بالتَّعاون مع بعض السَّدج أو العملاء من بني جلدتنا بالتَّعطيل تارة أو التَّنكيل تارة أخرى لكن كلَّما عطلت صحيفة قامت أختها بتعويضها...فكان "المنتقد" و "الشَّهاب" و "الشريعة" و "السُّنة النبوية و الصِّراط السَّوي" و "البصائر" أخيراً و كلها دخلت التَّاريخ كمنابر لإيصال الصَّوت الباطني المكبوت³ .فلا غرو إذن أن نجد مقاومة ابن باديس السياسية تتجلى في مواقف كان يبرزها قلمه فقد كان ينتقد و يعلق على معظم الخطب السياسية التي تصدر عن

¹ :قسوم عبد الرزاق ،اللُّغة العربية في العهد الاستعماري ،مصدر سابق ،ص 15 .

² :قسوم عبد الرزاق ،أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة ،مصدر سابق ،ص 18 .

³ :المصدر نفسه ،ص 22 .

الحكام العاميين أو عن رؤساء الحكومات أو الجمهورية أو النواب و يرد عليها سلباً أو إيجاباً¹ . أعلن رئيس جمعية العلماء من أول بدء تأسيسها أنّ موقف الجمعية من الأحزاب الجزائرية موقف يقوم على التعاون لتحقيق الهدف المشترك و لكنّه تعاون لا يخضع للولاء أو الانتماء فليس للجمعية إذن من نسبة إلاّ إلى الإسلام ، و بالإسلام وحده تبقى سائرةً في طريق سعادة الجزائر و البلوغ بها إنّ شاء الله إلى أعلى درجات الكمال فنحن نعترف بالجميل لكل من يؤيدنا و تعتبر الفترة الممتدة ما بين 1935 . 1940م من أخصب مراحل العمل السياسي الباديسي في مقاومته للاستعمار الفرنسي فقد تميزت هذه الفترة ببروز مقاومات فكر سياسي ثوري استقلالي و حتى ما كان يعبر بالرمزية و الإشارة و الكناية أصبح في كتابات الشيخ مثل "الوطن و الوطنية القومية و الحرية و الاستقلال و الوحدة المغربية و العلم و السياسة كما تعتبر المرحلة التي غير فيها ابن باديس لهجته تجاه المستعمرين .

و في هذا الإطار ينبغي إدراج اقتحام الشيخ ابن باديس للسياسة بقبول المشاركة في المؤتمر الإسلامي الجزائري . و لقد كانت هذه المشاركة محل نقاش حاد و طويل ، فالمنصفون الذين درسوا الواقع الجزائري بكل إيجابياته و سلبياته وجدوا فيما أقدم عليه الشيخ عبد الحميد من المشاركة سياسية إستراتيجية بالغة الأهمية لأنها محاولة لتوحيد صف الهيئات السياسية الجزائرية على قاعدة المطالب الوطنية المشروعة التي تسلم بذاتية الجزائر على أساس من الأصالة العربية و الإسلامية و من الاعتراف بالاستعمال للغة العربية و فصل المساجد عن فرنسا بأوقافها و استقلالية القضاء بإسناده إلى هيئة علمية إسلامية² .

إنّ من أهم امتدادات الفكر السياسي الباديسي هو البعد العربي الإسلامي لكن هذا البعد العربي الإسلامي كان يمتد في فضاء يتسم بالجفاف و القحط فقد كانت تخيم على الوطن العربي و العالم الإسلامي آنذاك ظلال الاحتلال و التبعية و ما ينجز عنهما من شتات و فرقة و تخلف

¹ :قسوم عبد الرزاق ، أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة ، مصدر سابق ، ص 23 .

² :المصدر نفسه ، ص 28 .

اقتصادي و جهل ثقافي و هو ما لا يخدم الرسالة الباديسية التي كانت في حاجة إلى هذا الفضاء العربي الإسلامي لذلك حرم الفكر السياسي الباديسي دعماً عربياً و إسلامياً هاماً كانت الجزائر أحوج ما تكون إليه لو أن الأوضاع العربية الإسلامية كانت على غير ما كانت عليه¹. فالآثار الباديسية كانت دوماً تؤكد على الانتماء القومي و الإسلامي للجزائر و كانت تسارع إلى العناية بكل قضايا العروبة و الإسلام ناهيك أن شعار جمعية العلماء قد تمثل في هذه الثلاثية المقدسة "الإسلام ديننا، و العربية لغتنا و الجزائر وطننا" كما أن شعار جريدة البصائر لسان حال الجمعية كان هو "العروبة و الإسلام"، كما أن ابن باديس ما فتىء يتغنى بأمجاد العرب و المسلمين كتعميق الانتماء الوطني الجزائري مثل صرخته المدوية: لمن أعيش؟ أعيش للإسلام و الجزائر و نشيده المجد لله ثم المجد للعرب، و لا عجب أن يصف د.محمود قاسم في مصر عبد الحميد ابن باديس بأنه الأب الروحي لحرب التحرير الجزائرية، و أن يعتبره د.محمد عمارة ضمن قائمة "المسلمين الثوار" و أن يعتبره باحثون آخرون من "نوابغ العرب"، إن الذين صنفوا عبد الحميد ابن باديس ضمن هذه التصانيف الفكرية لم يصدروا أحكامهم من فراغ و لم تكن آراؤهم واقعة تحت تأثير الانفعال العاطفي فكتابات الشيخ و أقواله خير شاهد على ذلك. فعندما نقرأ للشيخ عبد الحميد ابن باديس قوله "لو قالت لي فرنسا قل لا إله إلا الله ما قلتها" ندرك أي فكر هذا الذي حمله ابن باديس و في نفس السياق الثوري نقرأ عنه في كتاب د.عمار طالبي عن حياة ابن باديس و آثاره قوله: "صرح الشيخ في اجتماع خاص مقسماً فقال: و الله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقوني على إعلان الثورة لأعلنها، و يضيف ابن باديس في مكان آخر: "و هل يمكن لمن شرع في تشييد منزل أن يتركه بدون سقف و ما غابتنا من عملنا إلا تحقيق الاستقلال" و يقول مكان آخر "و حينما حمى وطيس الحرب العالمية الثانية اجتمع به جماعة من أنصار حركته و مريديه فقال لهم: "عاهدوني" فلما أعطى له العهد

¹ قسوم عبد الرزاق، أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة، مصدر سابق، ص 36.

بالمصافحة قال: "إني سأعلن الثورة على فرنسا عندما تشهر عليها إيطاليا الحرب"¹. من خلال كلامك نفهم أنّ جمعية العلماء قد قامت بدافع نضالي، ما مبرر وجودها في الجزائر التي تتعم باستقلالها اليوم؟ إضافة إلى الجانب النضالي تحمل الجمعية شقاً إصلاحياً صحيح أنّها قامت من أجل إعادة الوعي بالكينونة و الهوية و الشّخصية و بوجوب الخلاص من الاستعمار لكنّها تحمل أهدافاً إصلاحية أيضاً كنوعية المواطن بوطنيته و توعية المسلم بعقيدته و فهمه الصّحيح للإسلام و توعية الجزائري بلغته و ثقافته العربية و وحدة مجتمعه، و الجزائر اليوم في أشد الحاجة إلى كل هذه الأمور، فالجزائري اليوم يعاني من تخلخل في هويته و استيلاّب في لغته و غزو ثقافي في أخلاقه من جراء الشّلال الإعلامي المنصب على عقولنا و أنفسنا و التّيّار الفرونكوفوني الذي يريد سلب ثقافة الجزائري و تعويضها بثقافته الخاصة و المؤامرات الخارجية التي تضرب الوحدة الوطنية من خلال بعض دعاة الانفصال، و نعتقد أنّ كل هذا يحتاج إلى وجود جمعية العلماء و تدخلها من أجل تحصين الذات².

كيف يكون نشاط الجمعية في هذا المجال؟ نحن نجد كل طاقاتنا من أجل توسيع المدارس الدينية و القرآنية و النّفّافية، و نعمل دائماً على تكوين شعب جديدة لمحاولة تحصين المواطن الجزائري في كافة الولايات إلى جانب كتابة المقالات و تكثيف الوعظ في المساجد من أجل تثبيت دعائم الوحدة الوطنية و الشّخصية و العقيدة و اللّغة.

هل تلاقي جمعية العلماء خلال نشاطها تجاوباً من المجتمع الجزائري؟ أكثر مما كنا نتوقع حقيقة فوجئت بحجم الإقبال على الجمعية و النّقة الممنوحة لها حتى أنّ تنافس الولايات على تنسيق النّشاط النّقّافي جعلنا لا نستطيع أن نلبي طلبات جميع الولايات حيث تنظم النشاطات بمعدل 3 إلى 4 نشاطات يومياً في مختلف ولايات الوطن و نحن بعددنا القليل لا نستطيع أن نواكب كافة النشاطات و رغم ذلك نتفاعل كثيراً بمستقبل الجمعية و ندعو بالمناسبة كل من

¹: قسوم عبد الرزاق، أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة، مصدر سابق، ص 37.

²: مجلة العربي، أسبوعية إسلامية جزائرية.

يحمل هاجس الوطنية و العقيدة و اللّغة العربية إلى الالتفات حول الجمعية لا سيما الكفاءات الجامعية و العلمية و الدينية و الثقافيّة من أجل القيام بالنّشاطات المطلوبة في كامل الثّراب الوطني¹. فقد شكّل موضوع "صحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و دورها في الحراك الثقافيّ" محور ملتقى وطني احتضنته كلية الإعلام و الاتصال بجامعة صالح بونيدر بقسنطينة مؤخراً بحضور رئيس الجمعية الدكتور عبد الرزاق قسوم و كوكبة من الأساتذة الجامعيين من ولايات العاصمة، قسنطينة، خنشلة، أم البواقي، سوق أهراس و باتنة. اغتتم الأستاذ عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين افتتاح الملتقى للدعوة إلى اعتماد منهاج الجمعية و دورها الإصلاحي في تنشئة الشّباب الجزائري و حمايته من الغزو الثقافيّ و حتى من مظاهر الانحراف الثقافيّ و الاجتماعيّ و بعض المظاهر التي انتشرت في الفترة الأخيرة على غرار ظاهرة "الحرقّة" التي باتت تتخزّ المجتمع الجزائري خاصة فئة الشّباب².

أكد رئيس جمعية العلماء المسلمين عبد الرزاق قسوم أنّ التّكفل بترقية الأمازيغية من أولويات الجمعية مطالباً بأن يتم كتابتها بالحروف العربية و في ندوة صحفية عقدتها القيادة الوطنية لجمعية العلماء المسلمين بزرالدة أمس السّبت قال قسوم: "عندما نتحدث عن الأمازيغية فإنّنا نتحدث بوصفنا جميعاً أمازيغ ننتمي جميعاً لهذه الثّقافة فلا يوجد أمازيغي أكثر من الآخر و لكن نريد نزع القضية من أيدي الغلاة و نضعها في أيدي العلماء في جميع أنحاء الوطن".

و أضاف قسوم أنّ التّكفل بالقضية الأمازيغية من أولويات جمعية العلماء المسلمين لجعلها في متناول كل فئات الوطن و هي: "أنّ تُكتب باللّغة العربية لتسهيل تعلمها لأنّها ملك للجميع أن تكون ذات بعد إسلامي لأنّه يوحدّ الأمة و ثالثاً أن يتم إعلان القطيعة بين "الأمازيغية الجزائرية" و الأكاديمية البربرية التي لا علاقة لها بالجزائر"³.

¹: مجلة العربي، أسبوعية إسلامية جزائرية.

²: ز. الزبير، جريدة المساء، يومية وطنية إخبارية جزائرية، 15 نيسان 2018.

³: جريدة البلاد، شارع ديدوش مراد، الجزائر العاصمة، 08 يوليو 2018.

المبحث الثالث: قسوم صوفيصلة عبد الرزاق قسوم بالتصوف "البعد الصوفي في شخصية عبد الرحمن الثعالبي"

و تنبغي الإشارة بداية إلى أنّ دراسة عبد الرزاق قسوم عن الثعالبي و المعنونة بـ: "عبد الرحمن الثعالبي و التصوف" هي في الأصل أول دراسة أكاديمية تقدم بها عبد الرزاق قسوم إلى جامعة الجزائر و تحصل بموجبها على دبلوم الدراسات المعمقة في الفلسفة عام 1972م و بهذا ندرك الاهتمام المبكر عند قسوم بضرورة الاهتمام بشخصيات الجزائر التي يرى أنّها "شأنها شأن البلدان العربية و الإسلامية لا تخلو من كفاءات و قدرات في جميع الميادين المعرفية... كانت ضحية العامل الاستعماري الذي سبب لها نوعاً من الإعاقة اللغوية و ضرب بينها و بين أشقائها في العالم الإسلامي طوق حال دون إبراز مواهب أبنائها فكانت هذه القلة أو النُدرة في العناية بالشخصيات الجزائرية"¹.

لقد سعى عبد الرزاق قسوم إلى تأسيس قراءة جديدة لتراثنا الوطني من جهة و إلى فهم عميق للواقع من جهة ثانية، و لقد كان كما يقول عن نفسه كغيره من حملة الثقافة في أمتنا مسكونون بهاجس التغيير، و حرقه التخلف، مما يجعل النضال بالكلمة الداعية الملتزمة أحسن سلاح يمكن أن يُستخدم في عالم سيطر الإعلام فيه بجميع ألوانه².

تميزت الحياة الثقافية في المغرب الإسلامي في الفترة ما بين الثالث عشر و القرن السادس عشر ميلادي بظهور مدارس في كل من فاس، تلمسان و تونس على غرار المدارس التعليمية الدينية التي عرفها المشرق الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري، فقد اتسمت هذه المدارس بالإشراق الرسمي من جانب الحاكمين... انتصار الإسلامي السني و العودة إلى المالكية مذهباً و انتشار الأشعرية اعتقاداً³.

¹: الشيخ حليلة، مقال تصوف عبد الرحمن الثعالبي من منظور عبد الرزاق قسوم، قسوم الفيلسوف الأديب، ص 200.

²: حوار مع عبد الرزاق قسوم، مجلة النور للدراسات الحضارية و الفكرية، تركيا.

³: قسوم عبد الرزاق، عبد الرحمن الثعالبي و التصوف، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ص 22.

و لكن الثعالبي بالرغم من تمسكه بالتفسير الصوفي السني السلفي باعتماده على البخاري و مسلم و أبي داود و الترمذي و النووي و المنذري و القرطبي و عبد الحق البجائي و البغوي و ابن حيان و الحاكم و ابن باجة و الدارمي و مالك الموطأ و هذه أصول الإسلام ،لم ينح منحى ابن تيمية "661 هـ" في نظرتة إلى التصوف بل نحى منحى أبي حامد الغزالي .و كأني بالثعالبي قد اطلع على نقد ابن تيمية للغزالي الذي يعيب عليه كونه لم يتمكن من تخلص التصوف من شوائبه كلها لأن بضاعته من الحديث مزجاة¹ .

وضح لنا الفرق الواضح بين ما هو منسوب للثعالبي و يتماشى مع اتجاهه و صدق عقيدته و بين ما هو منحول و منسوب إليه من أرباب الخرافات و أصحاب الأقاويل من المشعوذين باسم الدين ،فالزهد النابع من الإسلام و التصوف الإيجابي المتماشي مع الحياة المستتبط من آثار الثعالبي تجعلنا نقر رأيه جدير بأن يكون مع أولئك السالكين الورعين الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه² .

و في ما يخص التقريب بين المدرسة الصوفية و بين المدارس الإسلامية الأخرى و الذي أرسى دعائمها أستاذنا المفكر عبد الرزاق قسوم الجزائري فإنه يعد سبباً لجمع الشمل و رأب الصدع و تبادل حسن الظن و التقدير بين أبناء الملة الإسلامية الواحدة "من أجل صيانة وحدتها و الحفاظ على مقاصد الشريعة التي تقر و تحفظ مصالح الجميع" .

و إذا كانت المدرسة الصوفية قد تعرضت لحملة قاسية من الانتقاد شنتها بعض التيارات عليها فإن ذلك لا يقلل من أهميتها في أن تكون مصدراً للتربية الإسلامية و رافداً هاماً من روافد الفكر الإسلامي لأن الباحث المنصف يدرك جلياً أن التصوف استطاع بالفعل أن يلعب دوراً كبيراً في تكوين العقل الإسلامي و توجيه بعض مظاهر الحياة على مر التاريخ ،كما يدرك

¹ :عبادة عبد اللطيف ،التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي ،عالم الأفكار للطباعة و النشر و التوزيع ،الجزائر ،ط 1 ،2007 ،ص 16 .

² :عجاس سهام ،مقال تحليل كتاب عبد الرحمن الثعالبي و التصوف لعبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب ،مرجع سابق ،ص 223 .

أنَّ تلك الانتقادات التي وجهت إليه لم تعق انتشاره و لا استمرار حضوره في المجتمعات الإسلامية بل إنَّها كانت عوامل إيجابية ساهمت في تخصيبه و إثرائه و تقويم مساراته¹ .
 إنَّ انفتاح المفكر عبد الرزاق قسوم على الطرق الصوفية لا يعني أنَّه قد تخلَّى عن أفكاره التي تربي عليها في رحاب جمعية العلماء المسلمين و التي تقضي بمحاربة البدع و الخرافات التي لصقت بالدين سواء من طرف بعض الطرق الصوفية أو غيرها فهو لم يغير فكره الإصلاحية بل ظل يحارب كل انحراف عقدي أو أخلاقي مهما كان مصدرها² .
 فقد كانت الصورة التي يقدمها بعض الباحثين الذين تناولوا حياة الرجل - على قلتهم - هي أنَّه الولي الورع ، الزاهد الذي يحج إليه من جميع أنحاء الوطن الجزائري للتبرك و التضرع أمام محرابه ، و بهذه الصورة المشوهة غدا الثعلبي ضحية مفاهيم مجتمعه خاطئة و هو ما ضاعف من صعوبات بحثنا فقد كان علينا أن نجابه هذه الصورة المجتمعية الزائفة لنمحوها و أن نقدم لوحة ثقافية عن الثعلبي تضيء جوانبه العلمية المطموسة و تصحيح ما وقع فيه بعض المتقفين من أخطاء³ .

قسوم بين الفلسفة و التصوف

ما علاقة قسوم بالتصوف و هو في الأصل باحث في الفلسفة؟

و هو سؤال كان قد سبق للأستاذ عبد الهادي الحسني أن طرحه في سياق التعريف بكتاب عبد الرزاق قسوم حيث يقول : "سيتساءل الذين يعرفون ظاهرا من الأمور و هم عن الحقيقة غافلون ما هي صلة عبد الرزاق قسوم أستاذ الفلسفة و الفكر بالتصوف حتى يخوض في الحديث عنه و يدلي بدلوه في جبهه ، و يجري يراعه في يمه و يكتب عن أحد أعلامه ؟ و الحقيقة هي أنَّ عبد الرزاق قسوم .. هو أولى الناس بالكتابة عن التصوف و البحث في أعلامه

¹ :قويدري الأخضر ،مقال الحضور الصوفي في فكر الدكتور عبد الرزاق قسوم ،قسوم الفيلسوف الأديب ،مرجع سابق ،ص 170 .

² :المقال نفسه ،ص 176 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،التصوف عند الثعلبي ،مصدر سابق ،ص 8 .

و التعامل مع مباحثه فهو رجل عقلاني وجداني يعطي ما للعقل و ما للقلب للقلب ندرك بهذا أنّ اهتمام عبد الرزاق قسوم بالتصوف ليس أمراً غريباً عنه و ذلك لأنّه يأخذ التصوف بمعنى صفاء النفس التي تجمع بين العقل و القلب¹ .

قسوم في وصف الإتجاه الصوفي لعبد الرحمن الثعالبي :

عاش ما بين " 786 - 857 هـ / 1384 - 1470 هـ " و هو من كبار المفسرين و أعيان الجزائر و علمائها، إنّ الثعالبي عاش في عصر يسوده الانحطاط الحضاري في مختلف الميادين حيث كان العالم الإسلامي عامة مسرحاً للفتن و الحروب التي كانت تقطع أوصاله ، و شهد القرن السابع و الثامن من بعد الهجرة انقسام المسلمين إلى دويلات و ملوك ينظر بعضهم إلى بعض نظرة العدو المتربص بعوده .. و هكذا بلي الإسلام بمصائب تمددت مصادرها و تمثلت في التتار القادمين من الشرق و في الصليبيين القادمين من الغرب بالإضافة إلى العداوة المستحكمة التي كانت تميز طابع العلاقات بين الأمراء و الفرق و موالات أهل الذمة للأعداء أياً كان لونهم ، هذا سياسياً أما اجتماعياً و بسبب الحروب القبلية الدائرة بين أجزاء المغرب العربي "بين حكامه و ولاته" قد تركت آثاراً بسبب دعائه عليهم و عقابا نال قوما من قبيلة بني صالح بالأطلس البليدي و قد أجبروه على الرقص معهم و هناك أسطورة أخرى أكثر غرابة ذلك أنّه زار ذات يوم الولي الشهير "سي محمد بن عودة الوهراني" و هو المشهور بترويض الأسود على ما تروي الأسطورة و عندما مثل الزائر أمام الثعالبي سأله : أين أترك أسدي ؟ فأجابه : أتركه مع بقرتي ففعل الرجل ففعل الرجل و عندما دخل إلى خلوة الشيخ وجد حساناً يؤدي له الزيارة فتعجب الزائر من هذا التصوف و تمنى له أنّه لو كان في المدينة بدل الجبال حتى يحظى بمثل هذه الزيارات .

¹ : الشيخ حليلة ، مقال تصوف عبد الرحمن الثعالبي من منظور عبد الرزاق قسوم ، قسوم الفيلسوف الأديب ، ص 201 .

و فهم الثعالبي ما يدور بخلد زائر فزرع عنه ظنونه بقوله: إنَّ العبادة في القلوب و ليست بين الجبال أو في المدينة و لم تنتهي القصة هنا و لكنها انتهت حين قفل الزائر عائداً إلى بلاده ففتش على أسده و لكن دهشته كانت كبيرة حين وجد أسده ابتلعته بقرة الشيخ الثعالبي .

أما فيما يخص مدينة الثعالبي فهي مدينة الجزائر العاصمة التي مازال اسمها مرتبطاً به إلى اليوم فهي مدينة "القطب الرباني - سيدي عبد الرحمن" و يتردد هذا التعبير كثيراً في الأغاني و الأهازيج الشعبية و الأمثال عندنا بحيث لا يكاد أحد من عامة الشعب يذكر العاصمة الجزائرية إلا مقترنة بعبارة "مدينة سيدي عبد الرحمن" و لعل وضع الثعالبي في إطار التصوف الإسلامي مع التركيز على معنى التصوف و محاولة النظر إليه بالمنظار العلمي الواضح يعتبر جديداً بالنسبة لهذه الشخصية الجزائرية، فنحن نعلم الرجل إذا ما حصرناه داخل الاسم الديني بالمفهوم العلمي فقط كما يفعل معظم الناس في الجزائر و في غيرها حين يقدمونه على أنه الولي، الورع صاحب الزاوية المسماة باسمه¹ .

و يُقر قسوم أنه كما نجد أيضاً أنَّ الثعالبي من دعاة التوفيق و التوحيد بين الدين و العلم و التصوف بهذا المزج بين العلم و الدين يؤكد حقيقة إسلامية هامة و هي أنَّ العلم بدون إيمان هو خواء و جفاء و هدم للبناء و أنَّ التصوف أيضاً بدون علم هو شعوذة و دجل و طقوس و بدع ما نزل الله بها من سلطان، فالعلم و العرفان متكاملان و هما مصنعان متعاونان على بناء المجتمع الفاضل و صياغة الإنسان المسلم الكامل فلا تصوف إلا بفقهِه و لا علم إلا بإيمان² .

و عموماً تصوف الثعالبي تصوف سني عالج فيه مشكلات عديدة و من أهمها مشكلة العلاقة بين الحقيقة و الشريعة، فالحقيقة التي نعنيها هنا هي الحقيقة الصوفية التي أخذ منها موقفاً صوفياً في كتابه "الأنوار المضيئة الجامعة بين الشريعة و الحقيقة" فهو لا يقصد الحقيقة العقلية التي قصدها الفيلسوف العقلي ابن رشد و هذا نظراً لبعده الشقة بين الاتجاهين ذلك أنَّ ابن رشد

¹ قسوم عبد الرزاق، التصوف عند الثعالبي، مصدر سابق، ص 61 .

² أزيوش ساميحة، مقال المنهج في التصوف، مرجع سابق، ص 236 .

فيلسوف يغرف من بركتين هما اليونانية و الإسلامية و حاول المزج بينهما أما الثعالبي فهو متصوف متمسك بالكتاب و السنة لا يحيد عنهما كأساس لكل زهد و تصوف حقيقي¹ . لن ينساق الثعالبي وراء غلاة الصوفية الذين لا يذكر منهم في تفسير سوى البسطامي كما لم يرض بمهاجمة أبي حامد الذي اجتهد في إحياء علوم الدين بأن أعاد لها قلبها النابض بعد أن تحولت على أيدي بعض أهل الظاهر إلى جدال لا ينتهي ، و يعيد الثعالبي للتفسير روحه بعد أن أغرق في خضم المسائل و الأقاويل المتناقضة و بعد أن حوله الغلاة إلى رموز و اصطلاحات يعجز الناس عن إدراك مدلولها و عن تطبيقها في الحياة البشرية² . و يقول الثعالبي متحدثاً عن الصوفية : "فسبحان من أيقظهم و لأعمال السعادة يسرهم ، فهم أنجم النجاة يقتفي آثارهم الحائر فمن وصل حبله بحبله فقد ارتفع و ارتقى ، و من اعتصم بالله و عمل بالكتاب و السنة فقد استمسك بالعروة الوثقى" . و هنا يتبين لنا كيف فهم الصوفية الأوائل العلاقة بين الحقيقة و الشريعة و أنهما لا ينفصلان بل لا يكون الزاهد أو المتصوف سالكا المسلك الصحيح إذا لم يجعل معيار سلوكه الكتاب و السنة و بما أن الثعالبي وقف هذا الموقف نفسه فإنه يمكن لنا أن نعهده من أعلام الصوفية السائرين على هذا الطريق³ . و يُضيف قسوم أنه و مع كل هذا نجد الاتجاه الصوفي للثعالبي عند قوله في خاتمة كتابه "الجواهر الحسان في تفسير القرآن" إنني رأيت لكتابي هذا المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن الذي ألفت هذا الغريب عجائب و أمورا مباركة لا يمكنني الآن استفاؤها جميعاً أخشى أن يكون من باب إفشاء أسرار الله التي لا يمكن ذكرها إلا بإذن أهل الذوق"⁴ . حيث تتضح فيه بعض الأفكار الصوفية التي اقتبسها الثعالبي من العاقبة تتصل بتصوف الغزالي السني و تبتعد عن التصوف المتطرف و شطحاته و طاماته .

¹ :المقال نفسه ،ص 237 .

² :عبادة عبد اللطيف ،التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي ،مرجع سابق ،ص 17 .

³ :قسوم عبد الرزاق ،التصوف عند الثعالبي ،مصدر سابق ،ص 62 .

⁴ :عجاس سهام ،تحليل كتاب عبد الرحمن الثعالبي و التصوف لعبد الرزاق قسوم ،مرجع سابق ،ص 218 .

فهذا الملاي و هو أحد المعاصرين للثعالبي يسوق فيما أورده عن شيخه السنوسي الذي هو تلميذ الثعالبي قصة عن تصوفه .يقول السنوسي فيها لتلميذه : "كنا يوماً مع سيدي عبد الرحمن الثعالبي و عليه ثوب أبيض و على رأسه عمامة عريضة مسدولة على ظهره فوقف شيخنا على مكان مرتفع و نحن أسفل منه فنظرت إلى ساقيه فرأيت طرف ثوب من شعر ملاصق لجسده فتعجبت من زهده رضي الله عنه ،حيث جعل الثوب الذي هو من شعر موالياً لجسده ،و جعل الثياب البيض من فوق ذلك فمن رآه بتلك الثياب البيض يظن أنه من الحياة الدنيا و هو في باطن الأمر على خلاف ذلك"¹ .

و أثر أبو الحسن الشاذلي تأثيراً قوياً في الثعالبي حيث اقتفى بتفسيراته و يمكن اختصار المدرسة الشاذلية في قول رئيسها : "كل علم يسبق إليك في الخواطر و تميل إليه النفس و تلذ به الطبيعة فأرم به و لو كان حقاً و خذ بعلم الله الذي أنزله على رسوله و اقتدى به و بالخفاء و الصحابة و التابعين من بعده و بالأئمة الهداة المبرئين عن الهوى و بمتابعته تسلم من الشكوك و الظنون و الأوهام و الدعاوي الكاذبة المضلة من الهوى"² .

و قد قيل في التصوف أنه مشتق من الصفو بمعنى الصفاء أيضاً ،و قيل أنه مشتق من الصف لأن الصوفية في الصف الأول أمام الله و قيل أنه نسبة لأهل الصفة و كانوا قوماً من فقراء المهاجرين و الأنصار بُنيت لهم صفة في مؤخرة مسجد الرسول و كانوا يقيمون فيها و كانوا معروفين بالعبادة و قيل أنه مشتق من اسم صوفة بن مرة أحد سدنة الكعبة في الجاهلية و قيل من كلمة صوفيا اليونانية التي تعني الحكمة"³ .

ربما يكون الملاي قد قصد بهذا إلى إثبات إتباع الثعالبي لمبدأ لبس التصوف و لكن الحقيقة أن الثعالبي قد حاول التوفيق بين الشريعة و الحقيقة حتى في اللباس تبعاً لما يراه من سلوك

¹ :قسوم عبد الرزاق ،التصوف عند الثعالبي ،مصدر سابق ،ص

² :عبادة عبد اللطيف ،التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي ،مرجع سابق ،ص 20 .

³ :الغنيمي أبو الوفاء التفتازاني ،مدخل إلى التصوف الإسلامي ،دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة ،ط 3 ، 1979 ،ص 21 .

مطابق للشَّرع ، و للحقيقة يضاف إلى هذا أنَّ الصُّوف إذا كان قد عرفه العرب في القديم فلم يكن ذلك تطبيقاً لفلسفة معينة و إنَّما كان لباس العرب عامة .

و يكمن لنا - بعد هذا - أن نرجع إلى بعض آثار الثَّعالبي الشَّعرية كي نستخلص بعض عناصر تصوفه ففي القطعة التَّالية نجده يتحسر على تفريطه مما يقدم لنا صورة تحتوي على عناصر عديدة كالنَّوبة و النَّقد الدَّاتي و هو ما يُسمى بالمراقبة و المحاسبة و النَّقد الاجتماعي و الحزن و الرَّجاء إلى غير ذلك - يقول في مطلع قصيدته محاسباً نفسه كما يفعل معظم الصُّوفية¹ :

تمر اللِّالي بنفسي و مالي فيا قوم ،مالي عن الموت سالي

نهاري جدال ، و ليلي انجدال و حولي رجال على مثل حالي

و الثَّعالبي في أبياته النقدية هذه يشبه شيخه عبد الحق الأزدي الإشبيني الذي كثيراً ما أخذ عنه في كتبه كما أسلفنا خصوصاً حين يقول :

أحرص يا ابن آدم حرص باق و أنت تمر - ويحك - كل حين

و تعمل طول دهرك في ظنون و أنت من المنون على يقين .

و تغلب الثَّعالبي الحسرة و الحزن الممزوجين بالرَّجاء فيصعد رفرة حارة يقول فيها :

قطعت لعمري بساعات عمري بزيد و عمرو و قيل و قال

فيا صاح مهلا ،أسلك جهلاً و أتبع غياً سبيل الضلال

أفي الموت ريب ؟أيجمل عيب لمن لاح شيب له في القذال

شبابي يفر ، و شيبني يكر و ما أن تمر المنون بيالي

طريقي طويل و زادي قليل و حملي ثقلي ،فكيف احتمالي

أرى عظم ذنبي فيشتد كربي و لكن ربي عظيم النوال² .

¹ :قسوم عبد الرزاق ،التَّصوف عند الثَّعالبي ،مصدر سابق ،ص 63 .

² :المصدر نفسه ،ص 64 .

و لكن قلب الثعالبي يفيض رجاءً في الله ، و توكلأً عليه و يتجلى هذا في ختام قطعته إذ يقول

يَاذَا الْجَلَالَ وَ يَاذَا الْجَمَالَ وَ يَاذَا الْمَعَالِي عَلَيَّكَ اتَّكَّالِي
فَكُنْ عِنْدَ ظَنِّي وَ لَا تَسْلَمْنِي وَ لَا تَخْذَلْنِي بِسُوءِ فَعَالِي
فَأَنْتَ الرَّجَاءُ وَ مِنَّا الْجَفَاءُ وَ مِنْكَ الْعَطَاءُ فَهَبْ لِي سُؤَالِي

إنَّ هذه الأبيات التي تفيض ابتهالاً و رجاءً لتؤكد حقيقة واحدة و هي أَنَّ الرجل يعيش حياته متأهباً للأخرى و اضعاً ألف حساب للقاء ربه ، و هذا كله من شأنه أن يُضفي عليه حلة الورع و الزهد و الندم و التَّقَانِي في حب الله .

و هنا ابتهالات أخرى للثعالبي تعتبر الزفرة التي يصعدها القلب المكلم فهي ابتهالات تسيل رقة و خشوعاً و أنسا يتضرع بها الثعالبي إلى الله فيقول : "اللهم أنت الذي أشرفت الأنوار في قلوب أوليائك و أنت الذي أزلت الأغيار من قلوب أحبائك ، اللهم أنت المؤمنس لهم حيث أوحشتهم و أنت الذي هديتهم حتى استبانتم لهم المعالم ، اللهم ماذا وجد من ففدك و ما الذي ففد من وجدك ، لقد خاب من رضي دونك و لقد خسر من غفل عنك متحولاً ، اللهم كيف يرجى سؤال و أنت ما قطعت عوائد الإحسان و كيف يطلب من غيرك و أنت ما بدلت عادة الامتتان يا من أذاق أحباءه حلاوة مؤانسته فقاموا بعزته مستعزين ، ما مودع الأنوار قلوب عباده الأبرار اللهم كيف أخيب و أنت أملي أم كيف أهون و أنت متكلي " .

إنَّ قلباً أضناه الهيام بالله لهو قلب بلغ الذروة في التَّصَوُّف ، و يمكن أن يرتفع صاحبه إلى مصاف كبار الصُّوفِيَّة مثل :رابعة العدوية و أمثالها .فأي فرق بين هاته المناجاة الصَّادرة عن قلب الثعالبي الصَّادق الصَّافي و بين هيام القلب المتفاني في حب الله الذي تحمله رابعة العدوية حين تقول :

كأسي و خمري و النَّدِيم ثلاثة و أنا المشوقة في المحبة رابعة
كأس المسرة و النَّعِيم يديرها ساقى المدام على المدى متتابعة
فإذا نظرت ، فلا أرى إلا له و إذا خطرت فلا أرى إلا معه

يا عاذلي إني أحب جماله تالله ما أذنى لعدوك سامعه
 كم بث من خوفي و فرط تقلقي أجري عيوننا ،من عيوني الدّامعة
 لا عبرتي ترقى و لا وصلي له يبقى و لا عيني القريحة هاجعه¹ .

و قبل أن يخلص قسوم للحديث عن منهج الثّعالبي الصّوفي أشار إلى ملاحظة عابرة و هي أنّ الثّعالبي قد حاول أن يتفلسف في إطار الكتاب و السّنة كما فعل من قبله شيخه الرومي الغزالي فقد تطرق لمشكلة النّفس في مواضع عديدة من مؤلفاته و حاول أن يُدلي برأيه فيها و هي المشكلة العويصة في الفلسفة مما يُؤكد اطلاعه على النّظريات الفلسفية و أصدق دليل على ذلك البيتان اللذان عثرنا عليهما للثّعالبي في النّفس :

أضعت لعمرى في البطالة أنفاسي تمر قليلا بانسلا و لا أدري
 و هل نفس الإنسان إلا كجوهر نفيس ،فيا لله ضيعت جوهرى² .

فوصف النّفس بأنّها جوهر يدعم صحة ما ذهبنا إليه من إمامه بالنّظريات الفلسفية و الصّوفية هذا بالإضافة إلى تناوله لموضوع النّفس في مواضع عديدة من كتبه ،و سوف نتعرض لبعضها أثناء حديثنا عن النّفس في باب المرئي و الأحلام .بقي علينا بعد هذا كله أن نتتبع الطريق الصّوفي العام الذي سلكه شيخنا الثّعالبي في مجاهدته و الغاية التي انتهى إليها لرسم منهجيا الصّورة الكاملة لتصوفه .

و لن يتوقف الأمر عند هذا الحد بالنّسبة للإصلاح الذي سلكته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بل سيتعدى ذلك إلى مزوجة الجانب الروحي بالجانب النّهضوي لكي يتمكن المجتمع من الخروج من الركود الذي أقعده عن الحركة ،وإنّ الثّعالبي و إنّ استشهد بقول أحد الشيوخ لابن العربي و لعله أبو حامد الغزالي : "و لم أر للخلاص شيئا أقرب من طريقتين أن يغلق

¹ :قسوم عبد الرزاق ،التصوف عند الثّعالبي ،مصدر سابق ،ص 66 .

² :المصدر نفسه ،الصفحة نفسها .

الإنسان على نفسه بابه فإن اضطر إلى مخالطة الناس فليكن معهم ببذنه و يفارقهم بقلبه و لسانه، فإن لم يستطع فبقلبه و لا يفارق السكوت"¹ .

يلتقي الإصلاح و أهل التّصوف في العمل على إصلاح القلب ليصلح الفرد و بصلاحه يصلح المجتمع و يكون ذلك بإصلاح العقيدة كما فعل الميلي و لإصلاح السلوك كما فعل الثّعالبي و بالأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر كما فعلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين² .

¹: عبادة عبد اللّطيف، التّفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثّعالبي، مرجع سابق، ص 77 .

²: المرجع نفسه، ص 87 .

المبحث الرابع: الاحتفاء بقسوم و تجديد الثقة فيه

قامت مؤسسة الشروق للنشر والإعلام بمبادرة كريمة منها بتكريم فضيلة الدكتور الشيخ عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مقرها الكائن بدار الصحافة "القبة" صبيحة يوم ذكرى الاستقلال السبت 05 جويلية 2014م الموافق لـ 07 رمضان 1435هـ وذلك بحضور جمع من أصدقاء المحتفى به وتلامذته وعارفي فضله وعائلته، وقد افتتح هذا اللقاء التكريمي الأول - في هذه السلسلة التكرمية لأهل العلم من طرف مؤسسة الشروق - بآيات من الذكر الحكيم، وكان من تنشيط الأستاذ صالح عوض الذي عرض ملخصاً لسيرة ومسيرة الدكتور عبد الرزاق قسوم، وألقى الأستاذ علي ذراع كلمة باسم مؤسسة الشروق رحب فيها بالحاضرين وبالمحتفى به في يوم اجتمع فيه التكريم بيوم عزيز على جميع الجزائريين وهو ذكرى الاستقلال، مشيراً إلى أن تكريم الدكتور قسوم هو في الحقيقة تكريم للشروق.. ثم فُتح باب الكلمات والشهادات، حيث كان أول المتدخلين الأستاذ محمد الهادي الحسني الذي أشاد بأخلاق المحتفى به واعتبر وجوده على رأس جمعية العلماء مفخرة له ليكون خليفة للإمامين ابن باديس و الإبراهيمي .

شهادات في حق السيد عبد الرزاق قسوم :

الشيخ محمد الهادي الحسني: "قسوم متخلق ،نبيل ،متواضع و شامخ .و المعاشرة كشافه" :

من جهته أكد الشيخ محمد الهادي الحسني أن كل ما يقال عن الدكتور قسوم لا يوفى حقه كونه أكبر من الكلمات ،و بدون مجاملة مثلما قال الشيخ ،فإني أعرف عن عبد الرزاق قسوم ما لا يعرفه عنه أبناء صلبه ،فما يهمني في شخص الإنسان ما يملكه و يعرفه لأن رزقه يعتبر رزق الله ،و ما يعرف مرتبط بكدح الإنسان في الحياة لكسب المعارف ،فالخلق هو أهم شيء في الإنسان و يقول الحسني : "المعاشرة كشافه" فإن النقائص قد تظهر إذا ما استمرت العلاقة لسنوات و تتكشف معادن الناس و أشهد أن قسوم و آخريين ليسوا من الملائكة كلنا خطأون ..لكن يمتاز خلقه بالنبيل و التواضع الذي لا يعني الذلة و المسكنة لكن ..الشموخ و

هذا من خلق المؤمن الذي يتصف بالعزة التي لا تعني أبدا الاستعلاء على الناس، ليختم كلامه بأن الشيخ يكفيه بأن يكون خليفة لابن باديس و الشيخ الإبراهيمي و شيبان، معطيا اقتراحا لـ الشروق بأن تتصف شخصيات أخرى لا تزال على قيد الحياة من خلال إحياء تكريمات مماثلة ثم تناول الكلمة الأستاذ الزبير طوالي الثعالبي الذي صادق الدكتور قسوم لمدة 60 سنة وخبر معدنه الذهبي، وأشاد بإنسانيته وطيبته التي لا يختلف عليها اثنان، وببذله الذي لا يعرف الحدود، ووفائه لمعارفه وتضحيته الكبيرة...

الزبير الثعالبي عضو مكتب جمعية العلماء المسلمين: "هو رجل من رجال الجزائر":

قال الأستاذ الزبير الثعالبي و هو عضو مكتب جمعية العلماء المسلمين في الكلمة التي ألقاها بمناسبة التكريم الذي حظي به الدكتور الشيخ عبد الرزاق قسوم قائلا: "لم أفارقه منذ سنة 1952 م أي منذ أن كنا ندرس في معهد الإمام عبد الحميد بن باديس قبل أن يضيف بالقول "عرفته في الثورة و في التعليم و أراد الله أن نسكن أمام بعضنا البعض، فحضر ميلاد أبنائي و حضرت ميلاد أبنائه، و لعل أكثر ما أحب الإشارة إليه هو اجتماعيته التي جعلت منه إنسانا ليس ككل الناس، فقد كان بيته مفتوحا للجميع كما كان قلبه كذلك و لخص الزبير الثعالبي شهادته حول الدكتور عبد الرزاق قسوم قائلا: "هو رجل من رجال الجزائر الذين وجدوا من أجل خدمة الوطن و الدين". أمّا الأستاذ محمد إيدير مشنان فقد وصف الدكتور قسوم بأنه قامة علمية كبيرة و أثنى على مجوداته التي بذلها من أجل خدمة الطلبة وتوفير الأجواء الحسنة لهم أيام كان مديراً بمعهد أصول الدين بالخروبة...

محمد إيدير مشنان: "قسوم كان لنا أبا حنونا و عطوفا":

و قال محمد إيدير مشنان مستشار بوزارة الشؤون الدينية إن الشيخ قسوم لم يكن أستاذا و مديرا بالجامعة التي درس بها فقط بل كان أبا حنونا و عطوفا، كان يتابعنا كما يتابع الأب أبناءه و حريصا علينا مذكرا بموقف لا تزال ذاكرته شاهدة عليه و هو يحضر لشهادة

الماجستير في المكتبة عندما كان يتفقدهم و يرافق الطلبة في بحوثهم و أعمالهم و يوفر لهم حتى الكتب المفقودة كما يجد نفسه مجبرا على فتح أبواب المكتبة لهم حيث كان خير دعم و الأستاذ الرجل الذي يهابه كل من لا يعرفه لكن من يتقرب منه فهو إنسان حنون و مصلح اجتماعي و إمام يدرس بالمساجد ، و استطاع بحنكته تبسيط الفلسفة للناس و تحكم فيها و ختم قوله بتهنئة الشيخ و الجزائر التي تملك قمة شامخة كالشيخ قسوم .

وتحدث الأستاذ عبد الله عثمانية عن ذكرياته المشتركة مع المحققي به الذي ساهم معه في تأسيس النادي العربي في نادي الترقى وافتخر بمعرفته التي امتدت إلى ما تزيد على 50 سنة...

عبد الله عثمانية: "أعرف عبد الرزاق قسوم منذ 50 سنة" :

أكد المحامي و عضو الهيئة الاستشارية بجمعية العلماء المسلمين الأستاذ عبد الله عثمانية أن معرفته بالشيخ عبد الرزاق قسوم استمرت منذ أكثر من خمسين سنة و بالضبط منذ إنشاء أول نادٍ ثقافي في الجزائر و هو نادي "الفكر العربي" و من ثمة بدأت علاقتي بالشيخ قسوم و أضاف الأستاذ عثمانية متحدثا عن خصال الشيخ قسوم قائلا: "المعروف عنه أنه خدوم و بشكل رهيب لكل الناس و بشكل خاص لطلبته و لكل المحيطين به و أنه لم ييخل عليهم لا بالنصح و بمختلف أنواع المساعدات في سبيل التّحصيل العلمي" و ذكر المتحدث "أن من أهم ما سعى إليه عبد الرزاق قسوم ضم الشيخ الهادي الحسني إلى الحركة العلمية و الفكرية المحلية". كما أثنى الدكتور عبد القادر فضيل على الدكتور قسوم واصفاً إياه بأنه أخ كريم وعالم كبير ومفكر أعطى الكثير في مجال التّعليم والبحث العلمي .

عبد القادر فضيل : "صلتي بالشيخ مرت عبر محطات لا تنسى" :

قال عبد القادر فضيل عضو الهيئة الاستشارية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،إن صلته بالشيخ مرت عبر ثلاث محطات كبرى أولها بمعهد الدراسات العربية حيث قضى معه ثلاث سنوات كانت _ حسب _ عظيمة و مليئة بالحب و الخير و العلم ،أما المحطة الثانية فهي المرحلة التي منعا فيها من مواصلة الدراسة إلا بشرط إعادة دراسة أخرى فانتسب الشيخ إلى قسم الفلسفة و برع في هذا الفرع في وقت اختار الأستاذ فضيل مداخل أخرى منها شهادة التربية أما المحطة الثالثة فاجتمع به داخل جمعية العلماء المسلمين أين كان تجمعهم حول المسائل الوطنية الكبرى ..**فعبد الرزاق قسوم** أخ كبير و صديق فهو كريم و عالم و مفكر . و تحدث الدكتور أحمد بن نعمان طويلاً عن خصال الدكتور **عبد الرزاق قسوم** وأخلاقه الحميدة، مؤكداً أنه لا أحد يناقش في علمية المحققى به قائلاً: "علمه سيارة جامعة، وأخلاقه فرامل كابحة". مضيفاً أنه "زيتوني مع السُّربونيين، وسربوني مع الزَّيتونيين" و يشبه إلى حد ما شخصيات ثلاثة اجتمعت في شخصه: "الأمين العمودي ولمين دباغين وأحمد طالب الإبراهيمي" **الدكتور أحمد بن نعمان : "قسوم سوربوني مع الزَّيتونيين و زيتوني مع السُّوربونيين" :**

قال الدكتور أحمد بن نعمان في الكلمة التي ألقاها بمناسبة تكريم الشيخ **عبد الرزاق قسوم** قائلاً: "لم يترك لي الحاضرون ما أقوله في صديقي و أخي و لهذا أفضل أن أخوض في أبعاد أخرى" . و أضاف الدكتور أحمد بن نعمان "و لعل أهم ما ينبغي أن أشير إليه علميته التي لا أحد يناقشه فيها و أخلاقه التي هي فرامل كابحة ،فتجده يستعمل العقل عندما تطغى العاطفة كما يستعمل العاطفة عندما يطغى العقل" و أضاف متحدثاً عن الشخصية المتزنة التي يتمتع بها الشيخ **عبد الرزاق قسوم** قائلاً: "هو ثابت مع الثوابت و متغير مع المتغير ،و لكنه لم يكن أبدا متغير مع الثوابت" .مثنيا على على القدرات العلمية التي يتمتع بها الشيخ مع في مختلف المجالات :كثيرا ما ينخدع المرء من منظره ،و لكنه سوربوني مع الزيتوني _ أي الدارسين في

جامع الزيتونة _ و زيتوني مع السوربوني" ،و ذكر الدكتور أحمد بن نعمان في هذا السياق أن شخصية **عبد الرزاق قسوم** تتشابه إلى حد كبير مع ثلاث شخصيات وطنية معروفة أولها الأمين العمودي رئيس تحرير جريدة "الدفاع" التي كانت لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالفرنسية ،و كذا الدكتور لمين دباغين وزير الشؤون الخارجية في الحكومة المؤقتة و نجل العلامة البشير الإبراهيمي الدكتور الطالب الإبراهيمي"

وبحكمته المعهودة ثمن الدكتور سعيد شيبان في كلمته المجهودات المبذولة من طرف الدكتور قسوم للرقى بجمعية العلماء وبجريدتها البصائر، مشيراً إلى أهمية أن يُفرغ أمثال المحققي به لخدمة الأمة في تخصصاتهم، وطالب بمساعدة جمعية العلماء ورئيسها لتؤدي دورها المنوط بها كمؤسسة إصلاح شامل وتعليم ودعوة...وألقت الدكتور جويده جاري وهي تلميذة للمحققي به كلمة عبرت فيها عن سعادتها بهذا التّكريم الذي يستحقه أستاذها الذي كان بمثابة الأب لها ولجميع طلبته...وذكرت أنّ الدكتور قسوم كان سبباً مباشراً في استمرارها في طلب العلم وفي تخصص الفلسفة بالذّات الذي أحبته لتصل إلى نيل شهادة الدُكتوراه...

الدكتورة جويده جاري : "كنا نتسابق للظفر بمقعد في محاضرات الشيخ قسوم" :

ذكرت الدكتورة جويده جاري و هي من طلبة الشيخ يتسابقون من أجل الظفر بمقعد في الصفوف الأولى في محاضرات الشيخ **عبد الرزاق قسوم** ،و أضافت الدكتورة جاري جويده و هي أستاذة في معهد الفلسفة "كنت مولعة بكل ما كان يقدمه لنا الدكتور **عبد الرزاق قسوم** في مدرجات الجامعة ،و ظهر تأثيري به في رسالتي الماجستير و الدكتوراه اللتين أعددتها فيما بعد و مهما قلت فلن أوفي الدكتور **قسوم** حقه الذي رفع سلاح العلم و المعرفة ،فألف تحية تقدير و إجلال يا أستاذي" .و أعطيت الكلمة في الختام **للدكتور عبد الرزاق قسوم** الذي شكر مؤسسة الشروق على تكريمها لشخصه، وشكر أيضاً الحاضرين على حضورهم ووفائهم، واعتبر إشاراتهم إضافة ثقل جديد على كاهله، ومسؤولية عظيمة ليكون في مستوى آمالهم...وأشار إلى

أنه عمل في حياته بتلقائية بعيدة عن التصنع لخدمة دينه ونفع وطنه كما يفعل المواطن الصالح، واضعاً نصب عينيه سيرة مجموعة من العلماء الذين كانوا قدوات له في حياته... وأرجع الفضل في تميزه إلى بعض العوامل منها الجو العائلي المغمور بتعاليم الدين والوطنية، وتأثره بمعلميه الذين ساهموا في تكوين شخصيته، وختم كلمته موضحاً بأن هناك كثيراً من التحديات التي تحتم على المخلصين مواجهتها بالإعداد القوي و نحن واثقون بالنصر. **العلامة الشيخ محمد الطاهر آيت علجت : قسوم معروف بأفكاره النيرة و أسلوبه الشيق :**

أشاد العلامة الشيخ محمد الطاهر آيت علجت في ختام اللقاء التكريمي بخصال عبد الرزاق قسوم مؤكداً أن الجزائر تملك علماء رابنين مثل الدكتور قسوم الذي أشاد بأفكاره و أسلوبه الشيق. كما أنه جمع بين كل الخصال الحميدة ما بين العلم و الأدب و الأخلاق و الأعمال الصالحة و النافعة للإسلام و المسلمين داعياً له بأن يطيل الله في عمره و أن يجعله خيراً على الجزائر الحبيبة التي و في مثل هذا اليوم المبارك "كسرت فيه البيضة الحجرة" كتشبيه لقصة سردها الشيخ للحاضرين أثناء الثورة التحريرية عندما كان العملاء يقوم بكسر معنويات الثوار عندما كان يقول لهم إن الحجر عندما يسقط على البيضة تنكسر البيضة و في حالة سقوط البيضة على الحجرة تنكسر البيضة في إشارة منه أن البيضة التي شبهها بالجزائر ستسقط في كل الأحوال على يد فرنسا غير أن قوة الإصرار و الإيمان بالانتصار و قوة المعنويات المستلهمة من نجاح غزوات المسلمين، ثم قام فضيلة الشيخ محمد الطاهر آيت علجت في ختام الحفل التكريمي بإلباس الدكتور عبد الرزاق قسوم "برنوس الشروق" حيث أشاد به في كلمته التي كانت مسك الختام قائلاً: "إنني انتظر كل أسبوع جريدة البصائر لقراءة افتتاحية الدكتور قسوم التي تذكرني بما كان يكتبه الإمام محمد البشير الإبراهيمي" وأضاف بأنه: لقد اجتمعت فيه أخلاق تفرقت في غيره وهو جدير بمكانه على رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين¹.

¹: الشروق، 05 جويلية 2014.

تجديد الثقة في السيد عبد الرزاق قسوم على رأس جمعية العلماء المسلمين

قسوم رئيساً لجمعية العلماء المسلمين لعهدة ثانية :

تم اليوم الجمعة بالجزائر العاصمة تجديد الثقة في السيد عبد الرزاق قسوم رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين لعهدة ثانية تدوم 5 سنوات ، و عقب عملية الانتخاب التي جرت خلال الجمعية العامة الخامسة أشاد قسوم بالأجواء التي طبعت سير الأشغال مبرزا جهود كل الأعضاء في هذا الصرح الثقافي و الديني و التي تتبع _ كما قال _ من قناعتهم الهادفة إلى خدمة جمعيتهم و الأمة الجزائرية على حد سواء ، كما شدد السيد قسوم أنّ أعضاء الجمعية و قيادتها يؤمنون بحق الاختلاف و إبداء الرأي و يعملون دوما على تجاوز الخلافات بالحوار و النقاش البناء و المقنع مشيرا إلى أنّ إعادة إنتخابه على رأس الجمعية مسؤولية ثقيلة تتطلب وحدة الصّف و تظافر جهود الجميع¹ ، و أكد في ذات السياق أنّه لن يدخر جهدا في سبيل إعلاء كلمة هذا الصرح الثقافي و الديني و التاريخي خدمة للجزائر² . و قد ترشحت أسماء أخرى لنيل المنصب في انتخابات التجديد لمكتب الجمعية على رأسهم الدكتور عمار طالبي و عبد الحكيم قابة و الفقيه بن حنفيه زين العابدين و الدكتور علي حليّتم الذين انسحبوا قبل البدء في عملية الانتخاب و يعتبر عبد الرزاق قسوم ثامن رئيس لجمعية العلماء المسلمين بعد الشّيخ عبد الرحمن شيبان رحمه الله³ .

و ذكر قسوم في افتتاح أشغال الدورة بحصاد سنوات إدارته في الجمعية بعد تسلمه المنصب خلفا للشّيخ عبد الرحمان شيبان بعد وفاته فعمل على تعميق المعاني النبيلة للجمعية بتثبيت بنود مناهجها و التّمكين لإشعاع خطابها ، و ذلك بفتح مدارس و معاهد في كل الولايات و

¹ تجديد الثقة في قسوم ، المساء اليومية إخبارية وطنية بيوم : 22 / 12 / 2018 .

² تجديد الثقة في السيد عبد الرزاق قسوم على رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، منبر الجزائر بيوم : 22 / 12 / 2018 .

³ انتخاب عبد الرزاق قسوم لرئاسة جمعية العلماء المسلمين لعهدة جديدة ، شهاب برس بيوم : 21 / 12 / 2018 .

البلديات مبدياً استعداداً لتقديم تفاصيل و إحصائيات أنشطة الجمعية لإخضائها للمحاسبة وكشف عن انعقاد ملتقى دولي ببجاية بعد ملتقيات العاصمة و برج بوعريريج و تلمسان ،وعبر قسوم عن استيائه من عدم امتلاك الجمعية مقراً لائقاً رغم تقديمها أملاكاً و قفية كثيرة للدولة وقد طلب من جميع مستويات الدولة بدءاً من البلدية و انتهاءً بالرئاسة إعادة أملاكهم الوقفية غير أنه إلى يومنا لم يتم الرد عليهم فضلاً عن عدم منح الدولة لهم ميزانية أسوة بباقي الهيئات وذكر أنّ الجمعية تصدت لقضية العامية بدل الفصحى على غرار حذف البسمة ،بالإضافة إلى قضية الأمازيغية موضحاً أنّ شعبنا لديه ما هو أهم من هذه الملفات و طلب من خلال خطابه ضرورة العناية بالأمازيغية لأتّها من مكونات هويتنا و شخصيتنا و علينا تخليصها من الباحثين الأجانب و توحيد لهجاتها من الأكاديميين و كتابتها بالحرف العربي الذي يوحد كل الجزائريين¹ .و بعد أن قدم عرضاً عن حصيلة أعمال الجمعية خلال العهدة السابقة في جميع المجالات أكد عبد الرزاق قسوم أنّها تتوق إلى تحقيق المزيد من الإنجازات و هي بحاجة إلى إعلاء البناء الهيكلي لها و تحصينه بالوعي و العزم و الحزم كما أنها بحاجة لاستقطاب الكفاءات العلمية² ،و به وجه الشيخ قسوم نداءً ملحاً لمن أسماهم "المواطنين النبلاء من محبي الجمعية حتى ينخرطوا في الجمعية من أجل الدفع بها و مد لها المساعدة و النصّح و العمل موجهاً دعوته بالأساس إلى الجامعيين و الطلاب و العلماء و أعطى الرئيس وعداً بخلق ديناميكة في الجامعة³ .

قسوم :جمعية العلماء المسلمين ليس لديها انتماء حزبي أو سياسي :

أكد رئيس جمعية العلماء المسلمين عبد الرزاق قسوم يوم الخميس بالجزائر العاصمة بأن الجمعية بعيدة عن الانتماء الحزبي و السّياسي غير أنّها حاضرة في كل القضايا الوطنية من

¹ :كنزة .ع ،يومية الرائد ،يوم : 21 / 12 / 2018 .

² :قسوم ينتخب لعهدة جديدة على رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،يومية النصر ،يوم : 21 / 12 / 2018 .

³ :د.قسوم ثامن رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين خلفاً للراحل شيبان ،العرب القطرية .

خلال إبداء الرأي و النقد بما يعود على البلاد بالخير و بالتّديد بالفساد ،كما تعمل على نشر خطاب الاعتدال و التسامح و محاربة التّطرف و العنف من خلال مختلف نشاطاتها .و أوضح الدكتور قسوم في أشغال الجمعية العامة الـ 5 لجمعية العلماء المسلمين أنّ جمعيته تملأ السّاحة بخطابها المعتدل في الجامعة و مختلف وسائل الإعلام مشيرا إلى تقديم خطاب متميز بالتسامح و الانفتاح على الآخر و مقاومة الغلو و التّطرف و التّشدد و العنف بجميع أشكاله¹ . من جهة أخرى تعهد السيّد قسوم بالعمل على مقاومة كل أشكال العنف و التّطرف و الارتقاء بمستوى الجمعية بعيدا عن الحزبية الضيقة و الإيديولوجية مشددا على أنّ الجمعية صرح يعمل على خدمة البلاد و لا عدو لها إلا من يعادي الوطن و الإسلام² .

موقف قسوم من الربيع العربي :

بقلمه يكتب قسوم كتابة سابقة عن آلامنا : "و أجذب كل ما في الجزائر اليوم من إضرار و خصوبة و نماء فاستحال كل ما فيها إلى صيف حار كاتم للأنفاس أحرقت الغابات و أصبحت هشيما تذروه الرياح و نضب معين الأنهار و الأودية و الجداول فتحوّلت إلى دروب و عرة المسالك يخشاها الفلاحون في اللّيل و النّهار ،حتى الإنسان الجزائري الذي كان رمز النّماء و الإخصاب دهاه هو الآخر ما دهاه من عقم العاطفة و بيس العود و قحط الشّعور ،فقد جفت مآقي الأمهات و الأخوات من الدموع فلم تعد تذرّف إلا قطرات دم ،كما كسرت أقلام الكتاب و المتقفين و رفعت صحفهم و ألواحهم و علقت صحائفهم و أفكارهم ،جفت المحابر في بلادنا فلم يعد من حبر يكتب به إلا الحبر الأحمر المصبوغ بلون الدم الجزائري الذي يملأ السفوح و

¹ :قسوم عبد الرزاق ،مقال جمعية العلماء المسلمين ليس لديها انتماء حزبي أو سياسي ،شهاب برس ،يوم : 20 / 12 / 2018 .

² :تجديد النّفة في السيّد عبد الرزاق قسوم على رأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ،منبر الجزائر ،يوم : 22 / 12 / 2018 .

الوديان و يسيل عبر الشوارع و الطرقات هكذا نحن في الجزائر اليوم نكتب بالدم الأحمر و نفكر باللون الأحمر و تعكس صورنا و وقائعنا صحف حمراء¹ .

عرض أعضاء المكتب الوطني للجمعية موقفهم من التطورات التي تعرفها الساحة العربية أو ما يصطلح عليه بـ "الربيع العربي" فقال الدكتور قسوم: "نحن ضد إراقة أية قطرة دم في فلسطين أو ليبيا أو اليمن ، و كجمعية ندعو المعنيين على المستوى الحكومي أو الشعبي إلى تجنب شعوبهم أنهار الدماء" و دعا المتحدث الأنظمة العربية إلى الاستجابة لتطلعات الشعوب في العدالة و الأمان ، و حذر رئيس الجمعية من التّدخل الأجنبي في شؤون الشعوب التي تستطيع حل مشاكلها بنفسها ، و عن تأثير الأحداث على الجزائر قال قسوم: "لسنا بمنأى عما يحدث فلذا يجب تحصين المجتمع بالعدل و تحقيق المطالب الحيوية للشعب من سكن ،شغل و غيرها فهذه الإستجابة ستجنبنا التّصدع و معظم المشاكل تدخل من هذا الباب و لا بد من تعزيز الأمن الاجتماعي و إرساء العدل لتحصين أنفسنا² .

¹: قسوم عبد الرزاق، نزييف قلم جزائري، دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع الجزائر، ط 1، 1996، ص 11 .

²: عبد الرزاق قسوم في منتدى الشروق، منتدى الشروق .

الخاتمة

لكل بحث نتيجة مستخلصة و هذا هو حال موضوع بحثنا العلمي فقد تطرقنا من خلاله إلى أبرز باحثي و رواد الفكر الجزائري في الوطن العربي و الجزائري خاصة حيث قدم الكثير من الإنتاجات و الأعمال الفكرية لا سيما الفلسفية ،لذا حاولنا في دراستنا هذه الإلمام و الاهتمام بالمفكرين الجزائريين و لا سيما و أننا قدمنا دراسات سابقة لمختلف المواضيع الفلسفية و ما كان لنا إلا لنبحث عن جوانب و دراسات فلسفية محضة في الخطاب الفلسفي في الجزائر لنرجح الكفة لأدبائنا و مفكرينا فوق اختيارنا على رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الحالي لهذا فقد تضمن الموضوع في أساسه تحليل أفكار المفكر و الفيلسوف و الأستاذ و الأديب قسوم عبد الرزاق لمفهوم الزّمان الرشدي حيث قدم بحثا أكاديميا يلوح بمنهج جديد يرنو إلى إعادة الاعتبار للفكر الرشدي بصفة خاصة و تجديد موضوع الزّمان بصفة خاصة بالدارس لموضوع الزّمان عند ابن رشد يجب أن يكون جامعا لمؤلفاته لأنّ موضوع الزّمان له أبعاد قبل و بعد فلسفته فسعى قسوم جاهدا إلى تحديد و توضيح أبعاده ،فكانت جهود قسوم قد اتسمت بتجاوز نقل الفكرة من سياقاتها الأولى إلى تراثنا الفكري الفلسفي بل كان ملما و متشعبا بالفكر الرشدي فأضفى عليه نوعا من التجديد و منهجية معاصرة في خطابه الفكري فمفكرنا ببرهانه يثبت اندماج أفكار ابن رشد بالمرجعية الفكرية الأرسطية خاصة من خلال ربط الزّمان بالحركة و جعل الزّمان مقدارا للحركة و ليس الحركة نفسها و جوهره يكمن بالإيمان بفكرة الأزلية و الأبدية المترامية الأبعاد ،فحاول أن يستعرض الخطوط الكبرى للبعد الميتافيزيقي للزّمان عند أرسطو و تجلي انعكاساته على الفكر الرشدي و خاصة و لأن لابن رشد مكانة مرموقة في

تاريخ الفكر الإنساني فقد جمع بين الفلسفة و الفقه في فلسفة الزّمان فحسب قسوم فإن أهمية مفهوم الزّمان تتبع من كونه يحرك مختلف التيارات الفلسفية على اختلاف عصورها ثم هو موضوع يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالإنسان في تطوره الحضاري المادي منه و الفكري ،فإذا أضفنا إلى ذلك بأنّ الزّمان هو مقياس التّاريخ و أنّ الزّمان هو الآخر يحظى بعناية كبرى داخل المنظور الإسلامي للتاريخ و بهذا يكون البحث بحثاً وفيما ملتزماً بقضية الإنسان إذ تسنى له أن يكون أكبر ترجمان عن عصره بفضل تجربته الأندلسية و معارفه الموسوعية و انتمائه للثقافة العربية و الإسلامية و مقارنته بمفكري عصره و توغل المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإنساني فكان الخطاب الفلسفي للمفكر قسوم يستند فيه إلى ابن رشد من خلال معالجته الموضوعية العلمية الدقيقة للفكرة _ الزّمان _ بالتعمق في تحليل أفكاره و بطبيعة الحال مقارنتها و مقارنتها مع جهود سابقيه و لاحقيه فتتحد الأفكار تارة و تتباين تارة أخرى ،فكانت تجربة الدكتور عبد الرزاق قسوم تجربة فلسفية خالصة بالتحليل و التوضيح بعدما عرض تحليل الفكرة المطروحة و لم يكن طرحه عبثياً من أجل تكوين رصيد و إنتاج فكري بل كانت صياغته لمعالجة المنهج الرشدي صياغة تناسب توظيف ،و لا يكاد أي باحث لهذه الأفكار الفلسفية أن يغفل عن جانب من جوانب بحثه لأهمية الموضوع و عمق أبعاده .فهذه مجمل النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا و التي قد تكون نتائج جزئية مقارنة بالأبحاث السابقة أو الدّراسات اللاحقة في هذه الأفكار الفلسفية و ما تحقّقه من نتائج معرفية في الحقل الفكري الفلسفي فنكون بهذا قد فتحنا باباً معرفياً بل أبواباً معرفية واسعةً لمناقشة هذه المواضيع الفلسفية الشّائكة .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرَّسْمُ الْكَلِمَةُ

القرآن الكريم :

المصادر :

أولاً: المصادر باللغة العربية

- قسوم عبد الرزاق ، أعلام و مواقف في ذاكرة الأمة "انطباعات جزائرية" ، منشورات ANEP ، المؤسسة الوطنية للاتصال و النشر و الإشهار ، الرويبة ، الجزائر ، (د.ط) ، 2013 .
- قسوم عبد الرزاق ، مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1986 .
- قسوم عبد الرزاق ، مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر "تأملات في المنطلق و المصيب" ، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع ، الرياض ، ط 1 ، 1997 .
- قسوم عبد الرزاق ، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي ، دار الكلمة للنشر و التوزيع ، المنصورة ، مصر ، ط 1 ، 2005 .
- قسوم عبد الرزاق ، اللغة العربية في العهد الاستعماري ، عالم الأفكار للطباعة و النشر و التوزيع ، المحمدية ، الجزائر ، ط 1 ، 2007 .
- قسوم عبد الرزاق ، عبد الرحمن الثعالبي و التصوف ، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر .
- قسوم عبد الرزاق ، نزيف قلم جزائري ، دار الأمة للطباعة و الترجمة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 1996 .

ثانياً: المصادر باللغة الفرنسية

Guessoum Abderrazek ، l'idée Du Tempt Dans La Pensée Arabe

Contemporaine ، Dar El Bassair ، Edition 01 ، 2005 .

ثالثاً: مقالات قسوم

- عبد الرزاق قسوم ،مقال تأثير المنهج الرشدي في صياغة الفكر الغربي الوسيطى ،مجلة آفاق الثقافية و التراث ،العدد 39 ،01 أكتوبر 2002 ،الإمارات .
- عبد الرزاق قسوم ،مقال 11 ديسمبر :التحول الخطير ...في تقرير المصير ...؟بوابة الشروق يوم 15 ديسمبر 2015 .
- عبد الرزاق قسوم ،مقال جمعية العلماء .و روح الوطن ،بوابة الشروق ،31 مارس 2015 .
- عبد الرزاق قسوم ،التيارات الثقافية المعاصرة ،مجلة آفاق الثقافة و التراث ،الإمارات ،العدد 24 ،01 يناير 1999 .
- عبد الرزاق قسوم ،مشاكل الترجمة و هموم المترجمين في الوطن العربي ،مجلة الكلمة ،الجزائر ،العدد 07 - 08 ،01 نوفمبر 1993 .
- عبد الرزاق قسوم ،راهن المجتمعات العربية الإسلامية ،مجلة التبيين ،الجزائر ،العدد 21 ،01 مارس 2004 .
- قسوم عبد الرزاق ،مشكلة الزمان في فلسفة ابن رشد ،مؤتمر ابن رشد .

المراجع :

أولاً :المراجع باللغة العربية

أ :

- إبراهيم مصطفى إبراهيم ،الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ،دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر ،الإسكندرية ،مصر ،(د.ط) ،(د.س) .
- إبراهيم مذكور ،أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته 950 م ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1983 .

- أبو ريان محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي "الفلسفة الحديثة"، ج 4، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1996 .
- أبو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، قدم له: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط 2، (د.س) .
- أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له: ألبير نصري نادر، دار المشرق، "المطبعة الكاثوليكية"، بيروت، لبنان، ط 2، 1986 .
- ابن سينا، عيون الحكمة، حققه و قدم له: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 2، 1980 .
- أبو غدة عبد الفتاح، قيمة الزمن عند العلماء، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، ط 10 .
- أبي الوليد بن رشد، تلخيص كتاب أرسطو طاليس في العبارة، تح: محمد سليم سالم، مطبعة دار الكتب، (د.ط)، 1978 .
- أبي الوليد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، تح: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط 3، (د.س) .
- أحمد الشهرستاني، الملل و النحل "ج 1"، مؤسسة الحلبي و شركاه للنشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1968 .
- أحمد ملاح، المختصر في تاريخ الفلسفة من طاليس إلى باشلار، رياض العلوم للنشر و التوزيع، الجزائر، ط 1، 2006 .
- أرنست رينان، ابن رشد و الرشدية، تر: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1975 .
- ألفرد إدوارد تاييلور، أرسطو، تر: عزت قرني، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط 1، 1992 .

- أ. وولف، فلسفة المحدثين و المعاصرين، تر: أبو العلاء عفيفي، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، ط2، (د.س).

- إيتين كلاين، هل الزمن موجود؟، تر: فريد الزاهي، هيئة أبو ظبي للسياحة و الثقافة "مشروع كلمة"، ط1، 2012.

- إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، المركز القومي ببيروت، لبنان.

- العاني إبراهيم، الزمن في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

- العاني دحام إسماعيل، موجز تاريخ العلم "الابتكارات الأولية المؤسسة للعلم"، ج1، مدينة الملك عبد العزيز للعلوم التقنية، الرياض، (د.ط)، 2002.

- الغنيمي أبو الوفاء التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، ط3، 1979.

- الشمس ماجد عبد الله، فلسفة الزمن و تقسيمه في الفكر العربي، دار النهج للدراسات و النشر و التوزيع، حلب، سوريا، ط1، 2007.

- السعداوي أسامة، آلة الزمن، الدار الكتب المصرية، ط2، (د.س).

- الشاروني حبيب، بين برغسون و سارتر "أزمة الحرية"، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، 1963.

- الخطيب محمد، الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1999.

- الخولي يمني طريف، الزمن في الفلسفة و العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1999.

- العقاد عباس محمود، ابن رشد، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، (د.ط)، 2012.

- العقاد عباس محمود، ابن سينا، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، مصر، (د.ط)، 2013.

- القرني عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، (د.ط)، 1993.

- النشار مصطفى ،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ،ج1،السابقون على السوفسطائيين ،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة ،(د.ط)،1998.

- النشار مصطفى ،تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي "ج2" السوفسطائيون ،سقراط ،أفلاطون ،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة ،(د.ط) ،(د.س) .

- المرزوقي جمال ،دراسات في علم الكلام الفلسفة الإسلامية ،دار الأفاق العربية ،القاهرة ،ط1 ،2001 .

- المسكيني فتحي ،الهوية و الزمان "تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن" ،دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2001 .

ب :

- بدوي عبد الرحمن ،دراسات في الفلسفة الوجودية ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،(د.ط) ،(د.س) .

- بدوي عبد الرحمن ،الزمان الوجودي ،

- بدوي عبد الرحمن ،الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية ،

- بوميان كريستوف ،نظام الزمان ،تر :بدر الدين عرودكي ،مركز دراسات الوحدة ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2009 .

- بورتو إميل ،فلسفة كانط ،تر :عثمان أمين ،الهيئة المصرية العامة ،(د.ط) ،1972 .

د :

- ديورانت ول وإيريل ،قصة الحضارة "الشرق الأدنى" تر :محمد بدران ،ج2،الجيل الكبير و النشر و التوزيع ،بيروت ،(د.ط) ،(د.س).

- ديورانت ول ،قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي "حياة و آراء أعظم رجال الفلسفة في العالم" ،تر :فتح الله محمد المشعشع ،منشورات مكتبة المعارف ،بيروت ،ط6 ،1988 .

ل :

لوقا نظمي ،الله أساس المعرفة و الأخلاق عند ديكارت ،المطبعة الفنية الحديثة ،المكتبة الأنجلو المصرية ،(د.ط) ،1972 .

ر :

- روى بورتر ،تاريخ الزمان في كتاب كولن ولسن جون غرانت :فكرة الزمان عبر التاريخ

،تر:فؤاد كامل ،مراجعة :شوقي جلال ،سلسلة عالم المعرفة ،العدد 159،الكويت ،مارس .

- رونية ديكارت ،مقال عن المنهج ،تر :محمود محمد الخضيرى ،مراجعة :محمد مصطفى

حلمي ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،(د.ط) ،1985 .

- ريكور بول ،الذاكرة ،التاريخ ،النسيان ،تر :جورج زيناتي ،دار الكتب الجديد المتحدة ،بيروت

،لبنان ،ط 1 ،2009 .

- ريكور بول ،الزمان و السرد "الحبكة و السرد التاريخي" ج1 ،تر :سعيد الغانمي ،فلاح رحيم

،راجعه ،جورج زيناتي ،دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،2006 .

- ريكور بول ،الزمان و السرد "الزمان المروي" ج3 ،تر :سعيد الغانمي ،راجعه :جورج زيناتي

،دار الكتاب الجديد المتحدة ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،2006 .

- ريتشارد شاخت ،رواد الفلسفة الحديثة ،تر :أحمد حمدي محمود ،الهيئة المصرية العامة

للكتاب ،(د.ط) ،1997 .

ز :

- زايد سعيد ،نوابغ الفكر العربي "الفارابي" ،دار المعارف ،القاهرة ،ط 4 ،(د.س) .

- زغلول النجار ،الإعجاز العلمي في السنة النبوية ،ج2 ،مصر للطباعة و النشر و التوزيع

،ط،2004.

- زيعور علي ،أغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية و الفلسفة الوسيطية ،دار إقرأ،

بيروت ،لبنان ،ط 1 ،1983 .

د :

- ديورانل و ل و ايريل ، قصة الحضارة "الشرق الأدنى" ، تر : محمد بدران ، ج2، الجيل الكبير و النشر و التوزيع ، بيروت ، (د.ط) ، (د.س).

ع :

- عاطف العراقي ، ابن رشد فيلسوفا عربيا بروح عربية ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، (د.ط) ، 2004 .

- عاطف العراقي ، الفيلسوف ابن رشد و مستقبل الثقافة العربية "أربعون عاما من ذكرياتي مع فكره التثويري" ، دار الرشاد ، القاهرة ، ط 1 ، 2000 .

- عبادة عبد اللطيف ، التفسير الصوفي للشيخ عبد الرحمن الثعالبي ، عالم الأفكار للطباعة و النشر و التوزيع ، الجزائر ، ط 1 ، 2007 .

- عبد الرحمان التليلي ، ابن رشد الفيلسوف العالم ، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم ، تونس ، (د.ط) ، 1998 .

- عبد الله محمد فتهي ، علاء عبد المتعال ، دراسات في الفلسفة اليونانية ، دار الحضارة للطباعة و النشر ، طنطا ، (د.س) ، (د.ط) .

- عفيفي زينب شاكرا ، العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، (د.ط) ، 1993 .

- علي بن محمد بن علي الجرجاني ، التعريفات ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط1 .

- عمر فروخ ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب ، مكتبة منجز ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1947 .

- عطيتو حربي عباس ، ملاحم الفكر الفلسفي عند اليونان ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، (د.ط) ، 1992 .

- عبد الحميد زايد، مفهوم الزمن و دلالاته في الرواية العربية المعاصرة، دار العربية للكتاب، تونس، 1988.

- عبد المتعال علاء الدين محمد، تصور ابن سينا للزمان و أصوله اليونانية، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط2003، 1.

- علي سعيد إسماعيل، التربية في حضارات الشرق القديم، عالم الكتب، القاهرة، (د.ط)، 1999.

- عراهم كلارك، الفضاء و الزمن و الإنسان، تر: عدنان حسن، دار الحوار للنشر و التوزيع، سورية، اللاذقية، ط1، 2004.

غ :

- غلام حسين الإبراهيمي الديناني، عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2013.

ح :

- حربي خالد أحمد حسنين علي، "الكندي و الفارابي" رؤية جديدة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2003.

- حلمي مطر أميرة، الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.

- حلمي مطر أميرة، الفلسفة عند اليونان، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة، مصر، ط2، 1968.

- حسام شكري الجط، تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، (د.ط)، 1997.

- حسام محي الدين الألوسي، ابن رشد دراسة نقدية معاصرة، دار الخلود للتراث، القاهرة، ط1، 2006.

- حسن سليمان محمد، تيارات الفلسفة الشرقيفة، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، (د.ط)، 1999.

- حنا خباز ، الفلسفة في كل العصور "ملخص الآراء الفلسفية"، مطبعة الشمس ، مصر ، (د.ط) ، 1933 .

ج :

- جان فال ، الفلسفة الفرنسية من ديكرات إلى سارتر، تر :فؤاد كامل ، دار الثقافة للنشر و التوزيع ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.س) .

- جعفر آل ياسين ، الفارابي في حدوده و رسومه ، عالم الكتب ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1985.

س :

- سمير شيخاني ، معالم الزمن، ج1، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1993 .

ف :

- ف .دياكوف ، س .كوفاليف ، الحضارات القديمة، ج1 ، تر :نسليم واكيم اليازجي ، منشورات دار علاء الدين ، دمشق ، ط2000، 1.

- فرانسوا داستور ، هيدجر و السؤال عن الزمان ، تر :سامي أدهم ، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1993 .

- فرح نعيم ، موجز تاريخ الشرق الأدنى القديم "السياسي و الاجتماعي و الاقتصادي و الثقافي"، دار الفكر ، (د.ط)، 1970.

- فرحات يوسف ، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، ترادكسيم ، جنيف ، ط1 ، 1986 .

- فخري ماجد ، تاريخ الفلسفة اليونانية "من طاليس 585 ق.م إلى أفلوطين 670 ق.م و بركلس 485 ق.م، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1991 .

- فؤاد كامل ، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ، دار الجيل ، بيروت ، ط1 ، 1993 .

م :

- محمد بن موسى بابا عمي ، أصول البرمجة الزمنية في الفكر الإسلامي - دراسة مقارنة بالفكر الغربي ، الأوائل للنشر و التوزيع ، سوريا ، دمشق ، ط 1 ، 2006 .
- محمود زكي نجيب ، قصة الفلسفة الحديثة ، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة ، (د.ط) ، 1936 .
- مختار ملاس ، تجربة الزمن في الرواية العربية "رجال في الشمس نموذجاً" ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، وحدة الرغبة ، الجزائر ، (د.ط) ، 2007 .
- مراد وهبة ، منى أبو سنة ، سلسلة ابن رشد اليوم الأصولية و العلمانية في الشرق الأوسط ، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 2 ، 2000 .
- مرحبا محمد عبد الرحمن ، مع الفلسفة اليونانية ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ط 3 ، 1988 .
- موسكاتي سببينيو ، الحضارات السامية القديمة ، تر: يعقوب بكر ، راجعه: محمد القصاص ، دار الفكر العربي للطباعة و النشر ، القاهرة ، (د.ط) ، (د.س) .
- مهدي فضل الله ، بدايات التفلسف الإنساني "الفلسفة ظهرت في الشرق" ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994 .
- محمد بن أبي بكر الرازي ، مختار الصّاح ، تحقيق: محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، 1995 .
- محمد آيت حمو ، الدّين و السّياسة في فلسفة الفارابي "من التأسيس البرهاني إلى التأسيس الحجاجي" ، التنوير للطباعة و النشر و التوزيع ، بيروت ، لبنان ، (د.ط) ، 2011 .
- محمد عابد الجابري ، تهافت التهافت "انتصاراً للروح العلمية و تأسيساً لأخلاقيات الحوار" ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1998 .

- محمد عبد الرحمن مرحبا ،الكندي - فلسفته - منتخبات ، منشورات عويدات ،باريس ،ط 1
، 1985 .

- محمود عبد الحليم ،التفكير الفلسفي في الإسلام ،دار المعارف ،مصر ،ط 2 ،(د.س) .

- محمد عمارة ،المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد ،دار المعارف ،القاهرة ،ط 2 ،(د.س) .

- محمد يوسف محمد ،ابن رشد الفيلسوف ،مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ،القاهرة ،مصر
(د.ط) ، 2012 .

ك :

- كامل محمد محمد عويضة ،أفلوطين بين الديانات الشّرقيّة و فلسفة اليونان ،دار الكتب
العلمية ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ، 1993 .

- كامل فؤاد ،أعلام الفكر الفلسفي المعاصر ،دار الجيل ،بيروت ،ط 1 ، 1993 .

- كرم يوسف ،تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار القلم ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.س) .

- كرم يوسف ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر ،مصر
(د.ط) ، 1936 .

ن :

- نصار عصمت ،الفكر الدّيني عند اليونان ،دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع ،مصر
،ط 2 ، 2005 .

و :

- وولترستيس ،تاريخ الفلسفة اليونانية ،تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد ،دار الثقافة للنشر و
التوزيع ،القاهرة ،(د.ط) ، 1984 .

ه :

- هيدجر مارتن ،نداء الحقيقة ،تر :عبد الغفار مكاوي ،دار الثقافة للطباعة و النشر ،القاهرة ،(د.ط) ، 1977 .

- هيدجر مارتن ،التقنية ،الحقيقة ،الوجودية ،تر :محمد سبيلا و عبد الهادي مفتاح ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،لبنان ،الدار البيضاء ،المغرب ،(د.ط) ،(د.س) .

ي :

- يمني طريف الخولي ،الزّمان في الفلسفة و العلم ،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،(د.ط) ، 1999 .

- يحي هويدي ،قصة الفلسفة الغربية ،دار الثقافة للنشر و التوزيع ،القاهرة ،(د.ط) ، 1993 .

ثانياً :المراجع باللغة الفرنسية

Henri Bergson ,Essai Sur les données immédiates de la conscience ,P .U.F , 144^e édition ,1970 .

Henri Bergson ,L'evolution creatrice ,P .U .F ,86 e edition ,1959 .

Henri Bergson ,Durée et Simultanéité ,Apropos de la théorie d Einstein 1922 ,P .U .F,1968 ,7^e édition .

Henri bergson ,La Pensée et le Mouvent ,Edition Pif ,2006

Heidegger :être et temps ,Gallimard (N R F),1996,p313

JeanVoilquin ,Les Penseurs Grecs avant Socrate ,de Thales de Milet a Prodicos ,Traduction et notes ,Gamier Flammarion ,Paris ,1964 .

P,Commelin ,Mythologie greque et Romaine ,ED ,illustrée de nombreuse Reproduction ,ED ,garnier ,paris .

Saint augustin ,Les Confession ,op ,cit ,Livres 11 ,chapitre 28

المعاجم و الموسوعات و القواميس و المجلات و الدّوريات :

- المعاجم :

- علي بن محمد بن علي الجرجاني، التّعريفات، تح: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، (د.س).
- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1982.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1982.
- ميخائيل أنود، معجم مصطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، (د.ط)، (د.س).

- الموسوعات :

- ابن منظور، لسان العرب، ج13، دار صادر، ط1، بيروت.
- أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب: خليل أحمد خليل، أشرف عليه: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

- بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج1، من "أ" إلى "س" ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،ط1 ،1984 .
- بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الفلسفة ،ج2، من "ش" إلى "ي" ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،ط1 ،1984 .
- بدوي عبد الرحمن ،موسوعة الحضارة العربية الإسلامية "الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية" ،المؤسسة العربية للدراسات و النشر ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،1987 .
- بدوي عبد الرحمن ،موسوعة المستشرقين ،دار العلم للملايين ،بيروت ،لبنان ،ط3 ،1993 .
- ج . ج باكسون ،موسوعة مشاهير العالم في العلوم و الفكر و السياسة ،ج1 ،دار الصداقة العربية ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،2002 .
- رحاب خضر عكاوي ،موسوعة عباقرة الإسلام في الطبّ و الجغرافية و التاريخ و الفلسفة ،ج2 ،دار الفكر العربي ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،1993 .
- رحيم أبو رغيف الموسوي ،الدليل الفلسفي الشامل " ج 2" ،دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع ،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،2013 .
- رشدي راشد ، مورلون ريجيس ،موسوعة تاريخ العلوم العربية ،ج2 ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،1997 ،ط2 ،2005 .
- رشدي راشد ، مورلون ريجيس ،موسوعة تاريخ العلوم العربية ،ج3 ،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان ،ط1 ،1997 ،ط2 ،2005 .
- كامل فؤاد و آخرون ،الموسوعة الفلسفية المختصرة ،راجعه :زكي نجيب محمود ،دار القلم ،بيروت ،لبنان ،(د.ط) ،(د.س) .

- محمد عبد اللطيف مطلب، الموسوعة الصغيرة (163) "الفيزياء و الفلسفة"، ج2، دائرة الشؤون الثقافية و النشر، الجمهورية العراقية، بغداد، 1985 .

- مصطفى غالب، الفارابي "في سبيل موسوعة فلسفية"، منشورات دار و مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1998 .

- بيتركونزمان، فرانز- بيتر بوركارد، فرانز فيدلمان، أطلس dtv الفلسفة، تر: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ط7، 1998، ط11، 2003 .

- المجلات و الدوريات :

- تأليف جماعي، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات، مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات السياسية و الفكرية، الجزائر، ط1، 2015 .

- مجلة أبعاد، مجلة دورية محكمة يصدرها مخبر الأبعاد القيمة للتحويلات الفكرية و السياسية بالجزائر، جامعة وهران 02، العدد الثاني، جانفي، 2015 .

- الويبوغرافيا Webographie "المواقع الإلكترونية":

- موسوعة ويكيبيديا الحرة، قسوم عبد الرزاق .

- منتدى بريق الكلمة، الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أكتوبر، 2011 .

- أسية محوري، حوار مع الدكتور عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين، مجلة الأسبوع العربي، أسبوعية إسلامية جزائرية .

- المكتبة الشاملة الجزائرية، ترجمة الأستاذ عبد الرزاق قسوم رئيس جمعية العلماء المسلمين.

ببـيـوغـرافـيـا الرـسـالـة "فـهـرس قـائـمة المـصـادر و المـراجـع"

- مجلة النور للدراسات الحضارية و الفكرية ،حوار مع الأستاذ عبد الرزاق قسوم .

WWW.Nurmajala .Com

- موسى معيرش ،مقال قسوم و مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصرة ،قسم البحث العلمي و الدكتوراه .

- عمار رقبة الشرقي ،أعلام جزائرية معاصرة ،المكتبة الجزائرية الشاملة يوم 2017/10/09 .

WWW .Shamla .Com

فهرس الموضوعات

إهداء

شكر و عرفان

مقدمة :أ_ك

الفصل الأول :تشكل المفهوم : "الزّمان" في السّياق الفلسفي

مدخل :

المبحث الأول : دلالات فكرة الزّمان في الحضارات الشّرقيّة القديمة

تاريخية المفهوم في الحضارة البابليةص 20 .

الحضارة المصريةص 28 .

الحضارة الصينية و الهنديةص 32 .

المبحث الثّاني : إشكالية الزّمان في الفكر اليوناني

تحليل الفلاسفة الطّبيعيون السّابقون على سقراط وأفلاطون لفكرة الزّمانص 36 .

التأسيس الأفلاطوني لإشكالية الزّمانص 40 .

المفهوم الأرسطي للزّمانص 43 .

الأفلاطونية المحدثة " أفلوطين الأزلية والإنسان "ص 49 .

المبحث الثّالث : الطّرح الفلسفي لمفهوم الزّمان في العصور الوسطى

أوغسطين وإشكالات الزّمانص 55 .

للزّمان ثلاثة أبعاد ص 56 .

أوغسطين وفكرة الزمان الدائري "الأفلاطوني الأفلوطيني" ص 58 .

المبحث الرابع: منظور الفكر الإسلامي لبنية الزّمان الفلسفية

الكندي الزّمان حركة ص 62 .

الفرايبي والزّمان الأزلي ص 66 .

الاتجاه السّينوي - ابن سينا - في موضوع الزّمان ص 72 .

المبحث الخامس: مفهوم الزّمان في الفكر الأوربي "الثّقافة المعاصرة"

الوعي الزّماني البرغسوني "الزّمان الحي" ص 77 .

ديكارت ونظرية الخلق المستمر ص 85 .

التّحليل الفلسفي الكانطي للزّمان ص 88 .

تفسير هيدغر للوجود على أساس الزّمان ص 94 .

الفصل الثّاني: فلسفة الزّمان الرّشدي بالمفهوم القسومي وأبعادها

قسوم عبد الرزاق الشّخصية العلمية والفلسفية والتّاريخية والأدبية

الرّصيد المعرفي الأكاديمي ص 110 .

طبيعة أعماله العلمية و الفكرية ص 114 .

المبحث الأول: قسوم ومفهوم الزّمان الرّشدي وأبعاده .

فكر ابن رشد الفيلسوف عند عبد الرزاق قسوم ص 115 .

فلسفة الزّمان الرّشدي بالمفهوم القسومي ص 126 .

جوهر الأزلية ص 139 .

المبحث الثاني: الزّمان الفيزيقي والميتافيزيقي بالتّحليل القسومي

فيزيقية الزّمان ص 152 .

حقيقة أزلية الزّمان فيزيقيا ص 156 .

ميتافيزيقية الزّمان ص 159 .

أبدية الزّمان ص 163 .

المبحث الثالث: التّفسير القسومي لتوغل المنهج العقلي الرّشدي في الفكر الإنساني

المنهج العقلي الرّشدي حلقة وصل في حوار الحضارات ص 170 .

الرّشدية اليهودية والمنهج العقلي ص 172 .

الرّشدية اللاتينية والمنهج العقلي ص 182 .

الرّشدية الإسلامية والمنهج العقلي ص 186 .

المنهج العقلي الرّشدي المعاصر ص 191 .

الفصل الثالث: الخطاب الفكري عند الأستاذ قسوم عبد الرزاق

المبحث الأول: إشكالية مفهوم الزّمان في الفكر العربي المعاصر

الزّمن في الفكر العربي المعاصر ص 196 .

الدّراسات النقدية لمفهوم الزّمان عند عبد الرزاق قسوم ص 201 .

- عبد الرزاق قسوم ومدارس الفكر العربي الإسلامي: في اختلاف المنطلقات و اتفاق
المصّبات ص 212 .

المبحث الثاني: مواقف سياسية و إيديولوجية

- جمعية العلماء المسلمين و باديسية قسوم ص 239 .
أصول جمعية العلماء المسلمين ص 240 .

المبحث الثالث: قسوم صوفي

- صلة عبد الرزاق قسوم بالتصوف "البعد الصّوفي في شخصية عبد الرحمن
الثّعالبي" ص 247 .
قسوم بين الفلسفة والتّصوف ص 249 .
قسوم في وصف الاتجاه الصّوفي لعبد الرحمن الثّعالبي ص 250 .

المبحث الرابع: الاحتراف بقسوم و تجديد الثّقة فيه

- شهادات في حق السيّد عبد الرزاق قسوم ص 258 .
تجديد الثّقة في السيّد عبد الرزاق قسوم على رأس جمعية علماء المسلمين الجزائريين
..... ص 264 .
قسوم :جمعية العلماء المسلمين ليس لديها انتماء حزبي أو سياسي ص 265 .
موقف قسوم من الرّبيع العربي ص 266 .
خاتمة ص 269 .
كشاف المصطلحات ص 271 .

- البيبليوغرافيا الرسالة ص 276 .
- فهرس الموضوعات ص 291 .

ملخص الأطروحة :

الملخص: نحاول من خلال دراستنا هذه البحث في مضمون الفكر الفلسفي الجزائري للدكتور عبد الرزاق قسوم و تحليلاته للفكر الرشدي، فلزم بالضرورة أننا سنكون أمام فكر عربي أصيل يحاول أن يقرأ الواقع بأفكاره فسعيناً من خلال هذا البحث إلى تسليط الضوء على أهم الآراء التي نادى بها فلا يمكن الحديث عن التجربة الفلسفية الخالصة لمفكرنا دون الحديث عن منهجية تحليله و تفسيره، فقد وضح فكرة الزمان الرشدي، كما أن فيلسوفنا لا يُنكر المرجعية الأرسطية البارزة في الفكر الرشدي فدلل على انسياق ابن رشد و اندماجه فيه و ما اختلف الاثنان إلا في نقطة واحدة و هي أصالته الدينية، كما أن قسوم لا يقف عند حد تعريف الزمان الرشدي بل بحث عن أبعاد انبثقت عن الزمان فتناول مسألة البعد الأنطولوجي و الميتافيزيقي للزمان الرشدي و تحديد جوهر الأزلية و الأبدية. فنقل لنا قسوم الفكرة من سياقاتها الأولى إلى تراثنا الفكري الفلسفي العربي المعاصر .

الكلمات المفتاحية: الزمان، ابن رشد، البعد الفيزيقي للزمان، البعد الميتافيزيقي للزمان، الأزلية، الأبدية .

Le résumé: A travers cette étude, nous essayons d'étudier le contenu de la pensée philosophique algérienne du Dr. Abderrezak Kassoum et son analyse de la pensée Rochdienne (d'Ibn Rochd). Alors on se retrouve nécessairement face à une pensée arabe authentique, essayant d'interpréter la réalité avec ses propres idées. Avec cette recherche, nous avons voulu présenter les points de vue les plus importants qu'il défendait. On ne peut pas parler de l'expérience philosophique exclusive de notre penseur sans parler de sa méthodologie d'analyse et d'interprétation expliquant le temps (l'ère) Rochdien (d'Ibn Rochd), ainsi notre philosophe ne nie pas l'imminente influence aristotélicienne dans la pensée (d'Ibn Rochd) Rochdienne, et a démontré son suivi par Ibn Rochd et son intégration à celle-ci. Le seul désaccord entre les deux était sur l'origine religieuse. Kassoum ne s'est pas contenté de définir le temps Rochdien, il a aussi recherché sur les dimensions qui se sont émergées de ce temps, Il a abordé la question de la dimension anthologique et métaphysique du temps Rochdien et a déterminé l'essence de l'éternité. Et nous a transmis l'idée dans ses anciens contextes à notre patrimoine philosophique contemporain .

Mots clés: Le temps _ Ibn Rochd _ La dimension physique du temps _ La dimension métaphysique du temps _ l'éternel .

The Summary: Through this work, we attempt to study the content of Dr. Abderrezak Kassoum's Algerian philosophical thought and his analysis of Rochdian (Ibn Rochd) thought. So we are necessarily faced with an authentic Arab thought, trying to interpret the reality with his own ideas. With this research, we wanted to present the most important points of view that he defended. We can not speak about the exclusive philosophical experience of our thinker without speaking about his methodology of analysis and interpretation, explaining the Rochdian time (era) (Ibn Rochd), so our philosopher does not deny the imminent Aristotelian influence in Rochdian thought, and demonstrated his follow-up by Ibn Rochd and his integration with it. The only disagreement between the two was on the religious origin. Kassoum did not just define the Rochdian time, he also looked at the dimensions that emerged from this time, He talked about the question of the ontological and metaphysical dimension of the Rochdian time and determined the essence of the 'eternity'. And transmitted us the idea in its ancient contexts to our contemporary philosophical heritage .

Key Words: Time _ Ibn Rochd _ The physical dimension of time _ The metaphysical dimension of time _ Eternal .

العربية	الفرنسية	الإنجليزية
رشدية	Averroisme	Averroism
سينوية	Avicennisme	Avicennism
برغسونية	Bergsonisme	Bergsonism
إمكان	Contingence	Possibility
حدوث	Contingence	Incidence
الممكن	Contingent	Contingent
الحادث	Contingent	Incident
ديمومة	Durée	Continuance
مدة	Durée	Duration
مكان	Espace	Space
أزل	Eternité	Eliminate
سرمد	Eternité	Eternity
آن	Instant	Instant
لحظة	Moment	Moment
أين	Ou ,Lieu	Where
الفيزيقي	Physique	Physical
الزّمان	Temps	Time
الزّماني	Temporel	Temporal
الصّيرورة	Devenir	The Process
القديم	Ancien	Ancient
الماضي	Passé	Past

Emanation	émanation	الفيض
Prior	Apriori	القبلي
Futur	Futur ,Avenir	المستقبل
Anthology	Ontologique	أنطولوجي
Movement	Movement	الحركة
The presence	La presence	الحضور
The fall	Etre en chute	السقوط
Métaphysics	Métaphysique	ميتافيزيقا
Being	Entité	كينونة
Absolute	Absolu	مطلق
roject	Projet	مشروع
The Existentialism	Existentialisme	الوجودية
The Pawner	Maintenant	الزّاهن
Giving	Le donné	المعطي
The Perceiving	Percevoir	الإدراك
Immatérialness	L'immatériel	اللامادي
Tension Stress	Tension	التوتر
Real contact	Continuité réelle	اتصال حقيقي
Déterminism	Déterminisme	الحتمية
The Hétérogeous qualitatik	Hétérogénéité qualitative	اللاتجانس الكيفي
Psychophysics	Psychophysique	الفيزياء النفسية
The vital pounce	Élan vital	الطفرة الحيوية
Monadology	Monadologie	المونادولوجيا

Anxiety	Sorge	الهم
Achilles	Achille	أخيل
The post	Aposteriori	البعدي
Future actions	Evénements de Future	الحوادث المستقبلية
Desynchronized	Intemporel	اللازماني
Local Time	Temps locale	الزّمان المحلي
Spical Time	Temps propre	الزّمان الخاص
The temporal place	Espace temps	المكان الزّماني
Simultaneous	Simultané	متزامن المكان
The Absolute Time	Temps absolu	الزّمان المطلق
Aeon	E on	الأمد_ الدّهر
Temporal	Temporalité	الزّمانية
The Primery	Premier	الأول
The eternal presence	L éternel présent	الحاضر الأبدي
The extensive presence	Specious présent	الحاضر الممتد
Dasein	Dasein	الدّازين
Simultaneity	Simultaneité	الاقتران الزّمني
Succession	Succession	التّتالي
The Temporal power	Pouvoir temporal	السّلطة الزّمنية
Spiritual Power	Pouvoir Spirituel	السّلطة الروحية
Attributes of Good	Attributs de Dieu	صفات الله
Astronomy	Astronomie	علم الفلك

Eléates	Les Eléates	الإيليون
The new Platonism	Le néo platonisme	الأفلاطونية المحدثه
The Cartesian thouth	Le cartesianisme	الفكر الديكارتي
The fundamental Researh	La Recherche Fondamental	البحث الأساسي
Epistemology	Théorie de La connaissance	نظرية المعرفة
Encyclopédias	Encyclopédistes	الموسوعين
Généralizaion	Généralisation	التعميم
Systematic	Systématisation	النسقية
Rationality	Rationalité	المعقولية
Axiom	Asciome	البديهية
Astrology	Astrologie	علم التنجيم
Prescience	Prescientifique	ما قبل العلمية
Essence	Substance	الماهية
Confusion	Confusion	الالتباس
The new Physiciens	Les néo Physiciens	الفيزيائيون الجدد
Rationalist Méthod	Méthode Rationaliste	المنهج العقلاني
Historicistical Méthod	Méthode Historiciste	المنهج التاريخي

Structural Méthod	Méthode structurelle	المنهج التركيبي
Estuary	Estuaire	المصبّ
Temps Problematics	Problematique du Temps	إشكالية الزّمان
School of Religious Take _off and Rational Landing	Ecole du Point de Depart Religieux et de l 'Arrivée Rationaliste	مدرسة المنطلق الدّيني و المصبّ العقلي
School of Rational Take _off and Religious Landing	Ecole du Point de Depart Rationaliste et de l 'Arrivée Religieuse	مدرسة المنطلق العقلي و المصبّ الدّيني
School of Rational Take _off and Secularist Landing	Ecole du Point de Depart Rationaliste et de l 'Arrivée Seculariste	مدرسة المنطلق العقلي و المصبّ اللاديني

