

## الزمن وعودة الأبدية

الشيخ شفيق جرادي<sup>1</sup>

**الكلمات المفتاحية:** الزمن وعودة الأبدية، شفيق جرادي، الكوجيتو، ديكارت، الفلسفة الصدرائية، الفلسفة الحديثة، هايدغر.

إنّ من الأمور التي تحيط بنا ما يقبل المعالجة القائمة على التعريف والتحديد وإبراز الرسوم ومنها ما يتحافى عن ذلك، وإن كان أكثر حضورًا في عموم وتفصيل أفكارنا ومعاشنا. ولعلّ الزمن هو واحد من هذه المسائل التي اقترنت بالإنسان اقترانًا غير قابل للانفكاك، حتى باتت صنو ولادته وحياته ومماته، بل هي المعبر لمقصده الذي يسير إليه كدحًا إلزاميًا قاهرًا، إذ يتّجه به نحو مستقبل مجهول في آناته وحله ومآلاته.

فالزمن كوجودك، يحيطك وهو أنت، يتجاوزك وهو كينونتك، يشخصك وهو بوارك وحتفك. إنّه الغز الذي نسّميه الزمن دون أنّ ندري إن كان هو عينه القدر، أو أنّه هو عينه إرادتنا في التاريخ، أو أنّه الوقت، بما يعنيه الوقت في القياسات التي أطلقها الإنسان على مقادير الحركة، وبما يعنيه من تبدّل الأحوال النفسية والروحية في مراتب ومدارج قيم حياتنا الروحية والمعنوية.

إنّه الموصول بالجسد، المتصل بالروح والحياة، والذي أثار عبر التاريخ سؤال ماهية النفس، هل هي مادة الجسد أم أمّا قبله وتنزلت إليه من المحلّ الأرفع؟ هل هي المادة التي وقعت في الزمن طاقة حياة، ثمّ واكبت وتجاوزت الزمن الشخصي لتتألق شعشعائية روح خالد لا ينضب؟

وعليه، يصحّ أنّ نسأل، من هو الزمن؟ تمامًا كما يصحّ منّا السؤال، ما هو الزمن؟

وهل الزمن حقيقة وواقع مستقلّ، يؤثّر ويتأثّر فينا وبالأحداث والوقائع والأشياء حولنا؟ أم أنّه الأحداث والحركات الصادرة عن الفلك الأعلى والواقعة تحته؟ ثمّ، والأهمّ من ذلك كلّ، هل الزمن فعل الله -في خلقه- القاهر لعباده؟ أم أنّنا، نحن، بحياتنا وموتنا ومجريات سيرتنا نمثّل حقيقة الزمن؟

هذا، وعلينا الالتفات إلى كونه ظاهرةً عموميةً إذ تداخلت مبحث الزمن في مواضيع العلوم والفلسفة والصوفية والإلهيات والدين، بل وحتى اللغة والتأملات الإبداعية المفتوحة، بحيث يبرز المبحث كقاسم بين تلك المجالات يوحدّها في عين أنّه ينفصل عنها، حتى لتكاد لا تجد الصلة بين زمن القياس الفيزيائي، والزمن في التجربة الروحية أو الإنسانية مثلًا.

<sup>1</sup> مدير معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية.

وهذا ما سيفرض على الباحث إما الذهاب لمعالجة الزمن ضمن دائرة محدودة، أو البحث فيه كطيف لحقيقة تتأمل سريانها المتنوع بقصد العبرة والاستفادة الإنسانية. وبكل الأحوال، فإنَّ أيًّا من الخيارين لا يحجب الاستفادة، ولو العرضية، من تفرّيع هذا القسم من العلوم والفنون أو ذاك، ولكن بالمقدار الذي ينصبُّ في مصلحة معالجة المبحث المستهدف، الأمر الذي يعني أننا، منهجيًّا، أمام نموذج من الموضوعات التي يصعب تحديدها بذاتها، بل تحدّد بتكليفها الذاتي في موضوعات تتماهى معها، لتكون تارةً وجهها وأخرى كينونتها.

كما ومن الملفت أيضًا ما لحظه حسام الدين الألوسي من أنَّ التعاريف للزمن إنّما تنبع من وجهة النظر التي يحملها المعرّف تجاهه، حتّى ولو كان التعريف لغويًّا، إذ حتّى قبل أن يسجّل الإنسان لغته، استعمل كلمات عديدة تدلّ على الزمن مثل وقت وزمان وقدم وحدث أو مؤقّت ودهر وأزليّ وحين وغيرها من الكلمات المشابهة. وتحرّي معاني هذه الكلمات لغويًّا ينطلق من مراجعة معاجم اللغة والقواميس في هذه اللغة أو تلك. ولكنّ المشكلة بالنسبة لهذه الكلمات، أنّ قواميس اللغة، وكتب التاريخ والتفسير، وحتّى الاستعمال الأدبيّ، شعريًّا أو نثريًّا، ذو دلالة فلسفيّة مقصودة، بحيث يصعب، بالتالي، إدراك معناها الأصليّ بعيدًا عن هذه المذاهب الفلسفيّة التي تعكس تطوّرًا لاحقًا ولا شك<sup>1</sup>.

ومن الملاحظ أنّ الكلمة (الزمن) أخذت أحيانًا معنى "الوقت" بما هو قياس لمبدأ ما قبل وما بعد، وأحيانًا أخذت طابع الرقابة للطبيعة، إذ يعتبر ابن الهيثم أنّ الزمان، زمان الرطب والفاكهة، وزمان الحرّ والبرد، وقد يستخدم لتصنيف الأوقات من اليوم والأسبوع والشهر والفصل والسنة. وأحيانًا كان يعرّف بالمقابلة بينه وبين الدهر فيأخذ التعريف طابع التحليل ووجهة النظر، ليرتبط الزمن بالمادّة وتصمّم الحياة، بينما يرتبط الدهر بالمجرّدات والثوابت، حتّى إنه ينقل قول عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: "لا تسبّوا الدهر فإنّ الله هو الدهر"، فيقع الإنسان في قبال الزمانيّ.

وقد نقلت الكتب الكلاميّة تعاريف للزمان، أورد بعضها كتاب شرح المصطلحات الكلاميّة من مثل أنّ الزمان هو عدد حركات درج الفلك، وهي المدّة المتوهّمة، أو أنّه الكمّ المتّصل الذي لا يكون قارّ الذات، وهو نسبة المتغيّر إلى المتغيّر، واختلف الناس في ماهيّة الزمان على أربعة مذاهب، أحدها، أنّه موجود قائم بنفسه غير جسم ولا جسمانيّ، وهو واجب الوجود لذاته. وثانيها، أنّه جسم يحيط بجميع أجسام العالم، وهو فلك معدّل النهار. وثالثها، أنّه حركة معدّل النهار. ورابعها، أنّه مقدار الحركة من جهة التقدّم والتأخّر اللذين لا يجتمعان، وهذا رأي أرسطو ومن تبعه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> حسام الدين الألوسي، "الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ القديم"، مجلّة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، يوليو-أغسطس- سبتمبر 1977)، المجلّد 8، العدد 2، "الزمن"، الصفحة 14.

<sup>2</sup> شرح المصطلحات الكلاميّة (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، 1415هـ.ق)، الصفحة 163.

وهكذا، فإنّ هذه التعاريف تكشف عن علاقتها بالجدل الفلسفيّ والكلاميّ القائم في الحراك الحضاريّ عند المسلمين، وما مثّلوه من إرث للفلسفة اليونانيّة وغيرها، لكن من البين أنّ العقل تلقى بعدين في حراك الزمن:

البعد الأوّل: يرتبط بالطبيعة من فلك وتصرّات الزمان والحركة.

والبعد الثاني: ميتافيزيقيّ، إذ ربط المشهد الطبيعيّ بمصدر الحركة تارة، وعرف الزمن تارةً أخرى بأنّه واجب الوجود، وهو تعبير فلسفيّ ميتافيزيقيّ كما لا يخفى، ومثل هذه العقليّة في التعريف هي التي أثارت النقاشات الحادة حول وحدة واجب الوجود (الله)، أو تعدّده (تعدّد القدماء) لما يشير هذا التعريف وغيره من مشكلات توحيدية أدخلت مبحث الزمن في علاقة حميمة حتّى مع المسائل الاعتقاديّة، وتمّ ربطه الأكيد بالمبادئ التأسيسية للمباحث العقائديّة، من مثل موضوع العليّة، وعلاقتها بالتقدّم والتأخّر الرتبيّ والأشرفيّ والزمنيّ.

والملفت هنا أنّ هذه التعاريف والحدود كانت تعود لتعترف بعجزها حينما كانت تتفهقر، فتعرّف الزمن بأنّه الأمر المجهول، وذلك باستخدام تعابير من مثل، "أمر معلوم الإنيّة مجهول الماهيّة، أو أنّه أمر موهوم، أو أنّه متجدّد معلوم يقدر به متجدّد موهوم"<sup>1</sup>.

وهنا، من المفيد الإشارة إلى أنّ اللغة والتعريف الفلسفيّ أوجدا جملة ارتباطات بين مصطلح الزمن وأشياء أخرى لا تنفصل عنه، من مثل "المكان" و"النكبات"، إذ جاء، مثلاً، في لسان العرب قوله، "الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره. وفي المحكم، الزمن والزمان العصر، والجمع أزمن وأزمان وأزمنة. وزمن زامن شديد، وأزمن الشيء طال عليه الزمان، وأزمن المكان أقام به زماناً، ورجل زمن أي مبتلى"<sup>2</sup>.

وقد أعاد البعض سبب العلاقة بين الزمان والمكان إلى أنّ "الجماعة العربيّة تمارس وجودها بألفاظها التي تواضعت عليها بالكينونة والصورورة معاً، الكينونة في المكان والصورورة في الزمان؛ لأنّ المكان يعمل على إيجاد التعاقب في الزمان"<sup>3</sup>.

ولهذا كانت بعض الألفاظ الاصطلاحية تجمع بين الزمان والمكان، من مثل الميقات {قلّ إنّ الأوّلين والآخريّن\*} مجموعون إلى ميقات يؤم معلوم<sup>4</sup>. بل إنّ اللغة عملت، كما أسلفنا، على التمييز بين وجهتي الحياة الخاصّة والأخرى العامّة ضمن نظام من الرؤية المعرفية الدينيّة التي يعيشها العرب، ومن ذلك التفريق والمقابلة التي أثارها اللغة بين الدهر والزمن. وبهذا الصدد، يذكر الراغب الأصفهانيّ: "الدهر في الأصل اسم

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 164.

<sup>2</sup> انظر، ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، 1996)، المجلّد 6، الصفحة 86.

<sup>3</sup> كرم حسام الدين، الزمان الدلاليّ (القاهرة: دار غرب، 2002)، الصفحة 45.

<sup>4</sup> سورة الواقعة، الآيتان 49 و50.

لمدّة العالم من مبدأ وجوده إلى انقضائه، وعلى ذلك قوله تعالى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ} <sup>1</sup>، ثمّ يعبر عن كلّ مدّة كثيرة وهو خلاف الزمان، فإنّ الزمان يقع على المدّة القليلة والكثيرة، ودهر فلان مدّة حياته <sup>2</sup>. ممّا يعني أنّ المعنى العامّ هو الجامع لكلّ مدّة، أمّا المعنى الفرديّ الخاصّ بكلّ إنسان على حدة، أو بكلّ عصر محدّد، له إطلاق رمزيّ زمنيّ يدلّ على هذه الخصوصية، دون أن يفصل الخصوصية عن الجرى الزمنيّ العامّ للحياة، والمسّمى بالدهر.

### تعايير الزمن في الاستخدام الفلسفيّ

بعد بروز حركة فلسفيّة وامت، قدر الإمكان، بين مضامين النصّ والتراث الفلسفيّ -الذي احتضنته من حضارات متنوّعة- والتجربة الروحيّة، أخذت تتجلّى على يد أئمّة هذه الحركة استعادة لمصطلحات شائعة في اللسان العربيّ والأدبيّات الإسلاميّة، وإضفاء لدلالات خاصّة عليها نابعة من الخلفيّة النظرية التي يحملها هؤلاء الحكماء، ومن هذه المصطلحات ما يرتبط بمعنى الزمن.

فالتصوّف والعرفان أعادوا إحياء دلالات ألفاظ "الوقت" و"الساعة" وغير ذلك، في الوقت الذي عمل فيه الحكماء الجامعون للبرهان والعرفان على إحياء معاني الزمن والدهر، وعلاقتها بالعلية والحدوث والقدم والوحدة والكثرة والحركة والثبات وغير ذلك.

وبمراجعة سريعة لمدرسة صدر الدين الشيرازيّ باعتبارها ممثلاً ناضجاً للاتجاهين، العرفانيّ والحكميّ، فإننا نقع على تعاريف وشروحات تحدّث عنها قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين لجعفر سجّاديّ. يقول صدر المتألّهين: "إنّ الزمان عبارة عن مقدار الحركة، ومقياس المتحرّكات، من حيث هي متحرّكات، بل هو مقدار الوجود الضعيف التدريجيّ، ومعيّار امتداده على أساس ما يخرج من القوّة إلى الفعل بشكل تدريجيّ" <sup>3</sup>.

وهذا يُبرز كيف أنّ صدر المتألّهين تحدّث عن الزمن بما هو مقدار الحركة على نفس المنوال الذي تناوله من سبقه من أهل الفلسفة والكلام، لكنّه عاد فأسقط موقفه الفلسفيّ المبنيّ على أصالة الوجود في تأويله للزمن حينما اعتبره مقدار الوجود الضعيف، والوجود الضعيف هو القابل للأضداد وجدلية الوجود العامّ، إذ لا فعلية له. بناءً عليه، لا ضمير أن يكون الوجود الفعليّ هو غاية الزمن في حركته التدريجيّة المنتقلة من القوّة إلى الفعلية، خاصّة أنّ محرّك الحركة المستلزمة للزمان إنّما هو فيض الحقّ.

<sup>1</sup> سورة الإنسان، الآية 1.

<sup>2</sup> الزمان الدلاليّ، مصدر سابق، الصفحة 173.

<sup>3</sup> جعفر سجّاديّ، قاموس المصطلحات الفلسفيّة عند صدر المتألّهين، ترجمة على الحاج حسن (بيروت: معهد المعارف الحكمية، 2006)، الصفحة

ولم يكتف [صدرا] بذلك، بل ذهب إلى أبعد من كلّ الذين سبقوه ليعتبر أنّ الحركة، التي من لوازمها الزمن، لا تقع في الأين والمتى والوضع فقط، بل هي تقع أصلاً في الجوهر؛ أي أنّ جوهر الطبيعة والعلّة الطبيعيّة تقع فيها الحركة، ويجري عليها حكم الزمن الذي يقع أحياناً في آتات وحدود حركة المتحرّك، وأخرى تلحظ امتداده في الذهن فقط. ممّا يعني أنّ صدرا تابع الزمن في أصل الخلق (العالم) وتابعه بما هو حركة ممتدّة بلحاظ الذهن (المعرفة)، وهكذا أوجد سنخية علاقة بين العالم (الخارج)، والذهن (الذات) في سياق تأويله لوحدة العلم والعالم والمعلوم، وكيف أنّ العلم هو شأن "إيجادي" أيضاً، بل إنّه قام ليوجد علاقة بين حدود الزمن الحاليّ، وبين الأبدية القادمة عبر تعابير تتعلّق بالزمن من مثل الساعة. فهو يفسّر معنى الساعة في كتابه الشهير **الأسفار الأربعة** بالقول: "إنّها تسعى إليها النفوس، ليس بقطع المسافة المكانيّة، بل بقطع الأنفس الزمانيّة، والحركة الجوهرية الذاتية والتوجّه الغريزيّ إلى الله وملكوته على شكل الموت. إذًا، من يموت فقد وصلت ساعته وقامت قيامته"<sup>1</sup>.

وإذا كانت هذه العمليّة التأويلية لمعاني الزمن قد قامت على أصول ميتافيزيقية أحياناً، وأخرى على دمج بين الميتافيزيقا وحالات الأنسنة، فإنّ الجامع والهاجس لكلّ هذه التأويلات عند الصدراية هو قيامها على محور التوحيد.

وهنا يبرز الفارق الحادّ بينها وبين اتجاهات تأويلية أخرى استندت إلى تشييء الزمن، أو جعله في سياق فلسفة مثاليّة محورها الذات الإنسانيّة بما هي متعالية تخلق وجودها ومحيطها ووقتها، بل وإلهها أحياناً. وهذا ما عبّرت عنه تأويلات الفلسفة الحديثة التي عملت على فصل معرفة الزمن عن أن يكون مقدار الحركة أو الأمر الخارجيّ لتجعله "الإدراك"، أو "الهمّ" أو "الانطباع الذهنيّ"، وقد فصلت، منذ الفيلسوف الألمانيّ كانط، بين الزمن الطبيعيّ القائم فعلاً، وبين الزمن ببعده الإدراكيّ، ليفتح كانط بعد ذلك كلّ مسوّغات الفصل المنهجيّ بين الزمن الطبيعيّ والزمن ببعده المعرفيّ والإنسانيّ المعيش.

لذا نلاحظ، في معاجم الاصطلاحات الفلسفية الحديثة، أقوالاً من مثل: "في حين تقابل الفلسفة اليونانية القديمة عالم الصيرورة بعالم الحقيقة في ذاتها (الثابت واللازميّ)، تسعى الفلسفة الحديثة، منذ كانط، إلى فهم العالم والكيونة والله ذاته، انطلاقاً من الوعي البشريّ الزمنيّ. (يقول هايدغر في كتابه **الكيونة والزمان**، إنّ فهم الكيونة انطلاقاً من الزمان). ويهدف هذا المنهج الجديد، الذي هو منهج نقديّ، إلى تعيين تخوم أو حدود عالم وعينا، وإلى فهم معطيات الكون كآفة، انطلاقاً من زمان حياتنا؛ أي من وعينا العقليّ. (هذا هو مبدأ كلّ فلسفة تأمليّة قام بها كلّ من كانط وفيخته وهيجل وهايدغر)<sup>2</sup>. "لطالما جرى

<sup>1</sup> سجاديّ، مصدر سابق، الصفحة 241.

<sup>2</sup> ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسو أيوب، إيلي نجم وميشال أبي فاضل (بيروت: مكتبة أنطوان - باريس: دار لاروس)، الصفحة 55.

تصوّر الزمان كأنّه نوع من التغيّر الذي يتكرّر ويتكشّف في كلّ التغيّرات الأخرى، مثلاً في انقلاب اللدّة المّا والعمل راحة"<sup>1</sup>.

وهكذا أخذت التوصيفات الخاصّة تنحو بدلالة معنى الزمن في اتجاهات يتحكّم فيها الباحث، ونلمح حركة التبدّل في دلالات معنى الزمن من جملة معانٍ أوردتها معجم لالاند، ونحن نوردها على سبيل التلخيص:

1. أنّ زحل *Chronos* هو الزمان، لأنّ الزمان هو ما ينضج الأشياء، وهو بذلك يتماثل مع معنى الديمومة والحرارة والاكتمال.

2. هو التعارض مع معنى الخلود، إذ إنّ المدى المخلوق هو بالنسبة إلى الوسع الإلهي بمنزلة الزمان بالنسبة إلى الدهر.

3. الزمان هو التعاقب وبه تتعلّق كلّ الأزمنة، وبهذا يأخذ الزمن معناه من التجريد الذي لا يتحدّد إلاّ به.

4. الزمان هو الحدس.

5. هو "الآن" ولا يكون واقعاً أمامنا بشكل حال ومجرّد؛ إذ لا يتمّ تحديده إلاّ بالمضمون والفعل العقليّ الذي يحدّده.

6. الزمان هو معنيّ يعرفه الناس بطبعهم، ولا يحتاج إلى ما يدلّ عليه، وإذا ما اختلف الناس في دلالة معناه فبحسب تعابيرهم بعد تفحصهم للمقصود من حقيقة جوهر الزمن<sup>2</sup>.

فالتغير في الدلالات ينتقل بين ربط الزمن بالأفلاك والأسطورة، لربطه بتفسيرات ميتافيزيقية قارنت بينه وبين الأبدية، كما عرّفته بالتعاقب في الأحداث والحركة والآنات، وصولاً لربطه بالفعل الإنسانيّ العقليّ، أو بالحدس الإنسانيّ الماقليّ، وميزة العقل الغربيّ هنا هو في تحكّمه بتلك المتغيّرات، ورصده لها على نحو جمعيّ، لتبقى رهن طوعه، يظهر ما يشاء، ويخفي ما يشاء من دلالات ومعانٍ، حتّى بات الزمن بلا فعالية فعلية، وبدون منظور واقعيّ.

إلاّ أنّنا لا نقصد بذلك أنّ الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر لم يقدم مساهمات إيجابية وإنسانية مضيئة في استفادته من معنى الزمن، بل إنّ الذي نقصده أنّه، في الوقت الذي تقدّم فيه على الفلسفة الإغريقية والإسلامية بتوظيف حركة الزمن في أبعاد إنسانية، إلاّ أنّه أسّس لاستفادات مبتورة حينما فصل

<sup>1</sup> موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات (بيروت-باريس: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 2001)، الجزء 3، الصفحة 1434.

<sup>2</sup> انظر، لالاند، مصدر سابق، الجزء 3، الصفحات 1433 إلى 1438.

بين الزمن الآفاقيّ والزمن الأنفسيّ الذي دلّت عليه الحكمة والعرفان الإسلاميّ. وقبل تلك النصوص الإسلاميّة التأسيسية، لكن وقبل الكشف عن هذا البعد الذي طرحته الحكمة الإسلاميّة، فإنّ من المفيد أن نشير إلى فهم الفلسفة الغربيّة للزمن -خاصّةً عند هايدغر في ربطه للزمن بالكينونة الإنسانيّة.

### الزمن في الفهم الفلسفيّ الحديث

إنّ أحدًا لا يشكّ أنّ الفلسفة الحديثة قد بدأت تؤرّخ لنفسها منذ الكوجيتو الديكارتيّ الذي وضع الذات قبال الخارج، وأخذ يبحث عن اليقين والأصل المعرفيّ. كما أنّ أحدًا لا يتردّد في القول إنّ هذه الفلسفة قد قامت بمحملها التاريخيّ ونظريّاتها على أصول من موقف حضاريّ فكريّ وعلميّ وأخلاقيّ وفنيّ من عقليّة العصور الوسطى، وذلك باتّخاذ الفلسفة اليونانيّة مرجعيّة ثابتة لإعطاء المشروعيّة لولادة كلّ نظريّة أو فلسفة جديدة تقوم على أنقاض الفلسفة الوسيطة.

لكن ما أودّ إضافته، هنا، أنّ الفلسفة -فيما أعتقد- عاشت عصرين ذهبيّين من تكاملها المنظوميّ.

**العصر الأوّل:** هو عصر الفلسفة الإسلاميّة الرسميّة التي تمثّلت بشخصيّتين رئيسيّتين هما ابن سينا وابن رشد، اللذين أعادا تكييف البذور الفلسفيّة اليونانيّة الجامدة أو الرمزيّة بطريقتيها الخاصّة ودجّهاها بشكل منظوميّ مع روح الحضارة الإسلاميّة، تمهيدًا لمرحلة تأسيس فلسفة إسلاميّة أكثر نقاءً وتجاوزًا للأفق المنطقيّ الجامد، ولعبيّية الترميز الفوضويّ، وهي المرحلة التي أسّسها كلّ من ابن عربيّ والسهورديّ والملا صدرا.

**العصر الثاني:** هو عصر الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي سعت لبناء المنهج كأصل لكلّ تفكير، وباعتباره موضع الفصل بين كلّ عصر وعصر، أو مرحلة ومرحلة أخرى، وباعتباره الأصل المولّد للتأويل وبناء الحقيقة بما يتوافق مع مقتضيات هذا المنهج أو ذاك. لذا لم يعد أفلاطون أو أرسطو هما الشخصيّتان التاريخيّتان، بل هما الرمزتان اللذان يولّد منهما المنهج في كلّ مرّة حقلاً مشروعيّة تأويليّة جديدة.

وبهذا يمكن القول إنّنا -خاصّةً مع المسائل الفلسفيّة الحسّاسة- لا نتوفّر على فلسفة يونانيّة بالمعنى الدقيق للكلمة، بقدر ما نكون أمام تمثّلات مدرسيّة لها تشكّلت مرّة مع الفلسفة الإسلاميّة، وثانية مع الفلسفة الغربيّة الحديثة.

ولهذا، فمن المبرّر لنا أنّ لا نبدأ ببحث الزمن انطلاقًا من الفلسفة اليونانيّة، إذ ما نريده هو درسه ضمن الفلسفات الفعليّة الممثّلة لروح الحضارات الإنسانيّة الفاعلة. ذلك أنّ الفلسفة اليونانيّة سواءً منها ما عبّرت عنه بالسوفسطائيّة أو ما بعدها، وسواءً ما عبّرت عنه بالأرسطيّة أو الأفلاطونيّة، لم يتمّ اعتمادها

كأصل لا يتزحزح، بل كمرجعية توظّف في قرارات تلتها، خاصّةً عند فلاسفة الحداثة والمعاصرة، حتّى إنّ بعضهم كتب رسالةً حول الفلسفة تحت عنوان "صيدلية أفلاطون"<sup>1</sup>؛ أراد بذلك التمييز إلى أنّ كلّ من أراد وضع خلقية لأطروحاته أخذ من أفلاطون ما يوظّفه في تلك الأطروحة.

على أيّ حال، ما أوّدّ تأكيده هو أنّ المسائل الفلسفية الحيويّة، والمرتبطة بالإنسان خاصّة، لم تشكّل فيها الفترة اليونانية حقل إنتاج بمقدار ما كانت حقلًا للمادّة الخام.

وبما أنّ ما قدّمته الفلسفة الغربية، ابتداءً من كانط، لاعم بين الزمن والإنسان - في حدود اللحظة والمعيش - وقلق الزمنيّ (الدنيا)، فإنّنا سنبدأ بها، إذ إنّ الزمن عند كانط إنّما يتّضح في ربط العقل بين الإحساسات المشاهدة للمظاهر والظواهر الزمنية.

فالزمن، وإن كان فكرةً مكتسبة، إلّا أنّنا لا نكتسبها بالإحساس بالأشياء، بل عن طريق العقل والحدس، وقد صاغ كانط أدلته وبراهينه عن أنّ الزمن هو صورة الحدس بالتسلسل التالي:

1- إنّ الزمن لا يمكن أن يكون مفهومًا إمبريقيًا، طالما أنّ خصائصه الأساسية (الوجود معًا والتتابع) لا يمكن إدراكها ما لم تكن لدينا فكرة مسبقة عن الزمن في عقولنا. وبعبارة أخرى، إنّ الإحساسات لا يمكن ملاحظتها باعتبارها زمنيةً إذا لم نكن نعرف من قبل ماذا نعني بالوجود معًا والتتابع.

2- لا يمكن أن نفكّر في الظواهر باعتبارها خارجةً عن الزمن. ومع ذلك يمكننا أن نفكّر في زمن حال أو فارغ [الأمر] الذي من شأنه أن يجعل الزمن سابقًا منطقيًا على الظواهر.

3- إنّ الزمن ليس تعميمًا من أزمنة مختلفة، لأنّ الأزمنة المختلفة هي مجرد أجزاء لزمن واحد هو نفس الزمن. ومن ثمّ فإنّ الزمن هو صورة قبلية تربط الظواهر فيما بينها في كلّ زمنيّ.

4- إنّ تصوّر أجزاء الزمن time segments، أعني المدد المحددة، يكون ممكنًا فقط على افتراض أنّه زمن لانهاضيّ أو غير محدّد. لكنّ هذه لا يمكن أن تكون فكرةً مستمدّةً تجريبيًا، وبالتالي يجب أن تكون معطاةً كصورة قبلية للحدس<sup>2</sup>.

وبهذا أسّس كانط لتغيير مسار الاهتمام، من الاهتمام بالزمن إلى الاهتمام ب"إدراك الزمن"، ودراسة المظهرين الأساسيين للزمن وهما التتابع والمدة. وقد جرّده [أي الزمن] بذلك عن الاهتمام الميتافيزيقيّ، فضلًا عن كونه كان يريد فصله عن أن يكون مسألةً خاضعةً للتجربة.

<sup>1</sup> انظر، جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، ترجمة كاظم جهاد (تونس: دار الجنوب للنشر، 1991).

<sup>2</sup> سيّد محمّد غنيم، "مفهوم الزمن عند الطفل"، مجلة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يوليو-أغسطس-سبتمبر 1977)، العدد 2، "الزمن"، الصفحتان 72 و73.



والمشكلة هنا هي في هذا الفصل الأحاديّ بين الخارج والذات، فلو فرضنا أنّ الذات هي المستودع الأصليّ لفكرة الزمن، فلماذا ينبغي أن يكون ذلك على حساب الاعتراف والإقرار بوجود الزمن خارجًا وموضوعًا؟ علمًا أنّ تجربة الفلسفة الإسلاميّة قد تحدّثت عن الزمن بما هو سيّال متجدّد في الحدود والمواضع والآنات، وأنّ حضوره الجمعيّ (الزمن الواحد) لا يكون إلّا في الذهن. وما هذا الفارق بين النتيجتين إلّا بسبب المقدمات المعرفيّة القائمة في الاتجاه الأوّل على قيم الفصل والإقصاء، بينما هي في الاتجاه الثاني تقوم على الوحدة والتواصل بين الذات والعالم، إذ في الحالتين نحن أمام حضور ذهنيّ للزمن، لكن مع فارق في مقدمات ولوازم كلّ من هاتين الحالتين.

وبما أنّ الفعل المعرفيّ هو أمر تراكميّ برغم حدّة إقصاءاته واختزالاته عند الغرب، فلقد شهد المبحث عند هسرل وفلسفته الظواهريّة انعطافًا خاصّةً قامت على ركن الكانطيّة حينما أخذ يبحث فممنولوجيا الوعي الذاتيّ بالزمان، وذلك بملاحظته أنّ المرء لا يجد أدنى آثار الزمان الموضوعيّ [أي، الكرونولوجيّ أو "الكونيّ cosmic"] من خلال التحليل الفممنولوجيّ. فالحقل الزمنيّ البدئيّ ليس، بأيّ شكل من الأشكال، جزءًا من الزمان الموضوعيّ<sup>1</sup>.

وهذا ما سيفتح الباب واسعًا أمام تأصيل العلاقة بين الزمن وكلّ خبرة ممكنة، بحيث بات علينا أن نحسم مدى إمكانيّة وجود أيّ خبرة خارج الزمن، وكيف يمكن أن نعلّق كلّ حكم حول العالم الموضوعيّ. وحول هذا الأمر يكتب مايكل أندروز في مقاله حول أصل الزمان وتكوّنه عند إدمند هسرل، أنّ مشروع هسرل يبدأ "بإقامة تمييز هامّ بين "الزمان الفممنولوجيّ" و"الزمان الموضوعيّ". فمن ناحية ينطوي الزمان الموضوعيّ على كلّ التمايزات الزمنيّة، ومنها الأحداث والعلائق والحالات وأشكال الظهورات الزمانيّة والمكانيّة، والمعطيات الحسيّة، وغيرها. ولأنّ الزمان الموضوعيّ يتضمّن الموضوعيّة الفرديّة بشكل عامّ، فإنّ هسرل يلحظ أنّ الموضوعيّة تتشكّل في الوعي الذاتيّ بالزمان، وهي، بالتالي، تنتمي إلى سياق الموضوعيّة التجريبيّة. أمّا من ناحية أخرى، فإنّ المحتوى الفممنولوجيّ للخبرة المعيشة - ما يسمّيه هسرل الخبرة الحيّة بالزمان *Zeiterlebnis* - يقتضي إقصاء كلّ خبرة معيشة حتّى تلك المرتبطة بإدراك الزمان وتمثّله. ما يرمي إليه هسرل في قوله الزمان الفممنولوجيّ إدًا، هو صورة أو صيرورة لا بدّ منها لربط الخبرات بالخبرات<sup>2</sup>.

بهذا الوضوح المنهجيّ يتأسّس مفهوم فلسفيّ على إقصاء الواقع، وإقصاء كلّ مفهوم مباشر صادر عنه من أجل بناء وحدة انتظام معرفيّة لدى اتجاه غربيّ تحوّل إلى مدرسة في التعامل مع الحقائق، إذ لا يعود للحقيقة قيمة بذاتها، بل القيمة الفعلية هي للخبرة التأويليّة. فالعالم لا يظهر فحسب، بل هو يدرك

<sup>1</sup> مايكل أندروز، "إدمند هسرل: أصل الزمان وتكوّنه"، ترجمة محمود يونس، مجلّة المحجّة (بيروت: معهد المعارف الحكمة، 2010)، العدد 20.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

بالوعي بواسطة فعل تأويلي. في واقع الأمر، إنّ فعل الإدراك التأويلي هو الذي يشكّل العالم بما هو عالم<sup>1</sup>، وذلك عبر طريقين:

**أولاً:** يدرك الوعي كلّ تجربة فعلية أو ممكنة تحت عنوان التعاقب الزمني. هذا ما يعني أنّ الخبرة تتشكّل على اعتبار الوحدة الكلية لجدول الوعي الزمني الذي يهب الخبرة إمكانياتها في المحلّ الأول.

**ثانياً:** تفهم الخبرات تحت عنوان المعية، فالخبرات لا تهبط من السماء معلبةً وموضّبة. بالأحرى، فإنّ معنى (وبالتالي، خبرة) كلّ خبرة يتشكّل من لحظة خبرة راهنة تمتلك حولها هامشاً من الخبرات التي تسمو على أولية صورة-الآن للحاضر المطلق. من المستحيل فصل هامش الخبرات بالكليّة عن الخبرة الأولية نفسها<sup>2</sup>.

بالنتيجة فإنّ الخبرة تتشكّل من المحتوى الذاتي للخبرات، في المظهر وكيفية تبدييه عند الذات بلحظة تبدييه الآن، ثمّ يربطه بمعية سلسلة من الخبرات القبليّة المنتجة للمفهوم بما هو مفهوم قصديّ، القصدية، هنا، تجلّ للخصوصية فريدة للخبرات، إنّها تقتضي كؤن كلّ فعل واع وعياً بشيء ما. على نحو مماثل، فإنّ كلّ إدراك هو إدراك لشيء ما وكلّ حكم هو حكم على شيء ما. وسواء أكنّا نقيّم، أو نتمتّى أو نتصرّف أو نتأمّل، فإنّ جدول الخبرة المعيشة يشكّل وحدة هكذا عملية جذرية<sup>3</sup>.

إلا أنّ الموضوع هنا لا يتر عن الذات، بل هو، بحسب هذا التحليل، يأخذ دوراً أولياً بتبدييه عند الذات التي تحوّله عند الأنا المتعالية، والتي تعود بدورها لتضمّ الواقع إليها كهامش تقصده، أو تجمع بينه كعلامة وبين القصدية التي يثيرها وعي الخبرة المتعالي، فتدرجه زمان لحظة لصورة مباشرة تدرج ضمن سياق كليّة الوعي بالزمان، والصورة المتلونة بحسب الوعي الذاتي، ليعاد عند كلّ وعي خاصّ إنتاج واقع موضوعي متناسب معه، فتصبح المعرفة أو الخبرة، عند كلّ مرّة، هي أصل إنتاج الحقيقة والواقع. وهكذا ينحكم هذا الواقع أو الحقيقة بأنات متجدّدة لزمان مضارع مطلق، حاضر على الدوام، وهو زمان لا يمكن مقارنته بالزمان الموضوعي، ولا يمكن إخضاعه لحكم أيّ تجربة طبيعية.

ولقد عبّر هسرل عن مثل هذه الحاجة الدائمة للتجدّد بالافتقار الدائم، بحيث إنّنا نكون عند كلّ نقطة هي (الآن) أمام هدم جديد لها يتشكّل بالتوجّه نحو الآن المتجدّد، وهكذا فإنّ جدول الخبرة الحيّ يشكّل العالم في مظهري الاستدكار والاستنظار الحضوريين<sup>4</sup>. ثمّ نكون مع هسرل أمام وعيين للزمان:

1. الزمان الأزليّ الذي هو ما قبل تأقليّ، وهو منبع كلّ خبرة.

<sup>1</sup> المصدر نفسه.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> المصدر نفسه.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، الصفحة.

2. وعي الزمان الأزليّ، وهو تأمليّ يقع تحت ضرورة توفّر الشروط التي سبق أن أشرنا إليها.

وبهذا يفتح باب البحث عن طبيعة الزمان، ووعينا بالزمان، بل عن طبيعة كلّ خبرة وحقيقة -أي خبرة ممكنة- طالما أنّها محكومة لشروط من التبدّل والسيلان الذي لا ينقطع، طالما أنّ المنهج في تكوّن الخبرة هو القابض على بساط الحقيقة ليعيد إنتاجها عند كلّ آن معرفيّ، بل عند كلّ ظرف ووعاء من الخبرة المعرفيّة الخاصّة.

### هايدغر والزمان

لم يقترن مبحث فلسفة الزمن باسم يمثل اقتزانه بهيدغر الذي ربط أصل انوجادات الذات والكينونة الإنسانيّة بعلاقة لا انفصام لها مع الزمن، ومن الزمن. وبدراسته دراسةً منهجيّةً، أخذ يخلي الساحة من كلّ متعلّق لا يريده ولا يقصده في بلورة هدفه البحثيّ والفلسفيّ، من هنا فإنّ أوّل ما خطاه هايدغر في مقاله حول "مفهوم الزمن"، هو الانطلاق من سؤال "ما الزمن؟" ليقول إثر ذلك: "إذا وجد الزمن معناه في الأبدية، فيجب أن يفهم انطلاقيًا منها، وفي الآن نفسه، تكون نقطة انطلاق بحث كهذا ومسيرته مرسومتين سلفًا من الأبدية إلى الزمن، ولو كانت الأبدية شيئًا آخر غير كينونة دائمة حاوية (aéi)، لو كانت الأبدية هي الله، لوجب حتمًا أن تبقى طريقة معالجة الزمن التي سبق ذكرها في طريق مسدود طالما أنّها لم تعرف الله، فإذا كان السبيل إلى الله هو الإيمان، وواقع الدخول في صلة مع الأبدية، ليس شيئًا آخر غير هذا الإيمان، لاستحال، إذًا، على الفلسفة الإحاطة بالأبدية، ولتعدّر عليها بالتالي استخدامها استخدامًا منهجيًا، باستعمالها كحدس ممكن سعيًا إلى مناقشة حول الزمن"<sup>1</sup>.

فمن أجل إقامة منهجية تستخدم الزمان كحدس ممكن لإجراء النقاش، فإنّ على هايدغر أن يزيل كل معوّق يحول دون فعالية هذا المنهج، ومن هذه المعوّقات:

1. الأبدية بما هي تدلف نحو الله وترتبط به ارتباطًا وثيقًا لا يمكن للزمن محايتها.
2. الإيمان، إذ الإيمان هو فعل تسليم -متعال- في قبال الفلسفة التي تشتغل بالآن القائم هنا، ذلك أنّ "الفيلسوف لا يؤمن، إنّما يكون عازمًا على فهم الزمن انطلاقيًا من الزمن"<sup>2</sup>.

فالمقصد واضح، والمنهج بيّن، والانشغال منجز، بحيث إنّ بات قادرًا على ممارسة فعل الإقصاء لأقدس المعاني (الله/ الإيمان/ الأبدية) في سبيل ممارسة وعي المنهج الموصول بوعي فلسفة خاصّة للزمن تبنى

<sup>1</sup> مارتن هايدغر، "مفهوم الزمن"، ترجمة فريق الترجمة والمراجعة في مركز الإنماء القومي، مجلّة العرب والفكر العالميّ (بيروت: مركز الإنماء القومي، حريف 1988)، العدد الرابع، الصفحة 56.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

عليها الكينونة، والكينونة هي الأصل والمطلب الذي لا تلبّيه الأبدية في ثباتها، بل يلبّيه الزمن الذي يتواجد أولاً في الكائن الذي يتغيّر ويفسد، فالفساد هو في الزمن<sup>1</sup>.

وليستمرّ بعد فعل الإقصاء هذا ببناء فهمه للزمن، فإنّه قد تصدّى لتركيز لبنة ضرورية في منهج تأويلي يقوم على الزمن، وهذه اللبنة الركيزة هي تحديد قياس الزمن. وقد قام بربطها (أي هذه اللبنة الركيزة) بالإدراك الذي يعيّن الزمان، وأعطى مثل هذا الإدراك طابع القياس، علمًا أنّ القياس يدلّ على الفترة من الزمن، وعلى اللحظة، وعلى منذ - متى - حتى<sup>2</sup>.

وقد استفاد من هذه الدلالة للزمن الطبيعيّ، بأنّ الزمن هو شيء ما يمكن لنقطة فيه هي بمثابة الآن في الزمن، أن تثبت بطريقة اعتباطية، بحيث إنّنا إذا انطلقنا من نقطتين مختلفتين فيه، تكون واحدة سابقة دائماً، والأخرى لاحقة. من هنا يتعدّد تمييز أيّ نقطة تشكّل الآن في الزمن، إنّ هذا الزمن هو بطبيعته متماثل تمامًا، ومتجانس وقدر ما يؤلّف الزمن كمتجانس يمكن فقط أن يكون قابلاً للقياس. هكذا يبدو الزمن سياقاً تتعلّق مراحلها الواحدة بالأخرى وفق علاقة القبل بالبعد. فكلّ قبل وبعد يمكن تعيينهما انطلاقاً من الآن، رغم أنّه، هو نفسه، اعتباطي<sup>3</sup>.

فبنقلة ذكية من ساعة على الحائط تضبط قياس الزمن (الوقت)، وتحليل لظاهرتها، ينقل المشهد إلى فكرة الزمن بطبيعته القائمة على: التجانس، المراحل، الآن كمحور لتتابع القبل والبعد، واعتباطية تحديد الآن. حتىّ إذا ما قسنا الأمر بما يرتبط بالكينونة كنّا نبحث عن زمن كينونة مبنية بالآن، ومنها نخطط قماش وجود الماقبل والمابعد في سيرورة متجانسة قابلة للقياس، حتىّ ولو قامت على انوجد اعتباطي. على هذا جاءت قداسة الآن عند هايدغر الذي أوسع في الأسئلة حولها، فمن هو هذا الآن؟ هل هو الآن وأنا أنظر إلى ساعتى - حسب هايدغر؟ هل هو تصرّفي؟ هل هو أنا؟ أم كلّ الآخرين؟ هل أنا والآخرين الزمن؟ هل أنا أتصرّف بكينونة الزمن؟ وهل إيّ بالآن لا أريد أن أقول أنا؟ هل أنا ذاتي هو هذا الآن، ووجودي mein dasein هو الزمن؟ أم أنّه الزمن نفسه هو الذي، في النهاية، يحدث لذاته الساعة من خلالنا<sup>4</sup>.

بمثل هذا القلق الرابط بين الذات، الكينونة، الزمن، والاهتمام الذي لا يشبع، يمارس هايدغر طقوس السؤال الفلسفيّ في محضر قداسة (الزمن-الآن)، والذي يعبر منه لابتلاع المشروعية، ولو من ضقّة تبنيّ سؤالها على أرضية الأبدية. فهو، لتصوير مقارنته للزمن-الكينونة، ينقل: "أنّ القديس أغوستينوس قد ذهب في بحثه بالكتاب الحادي عشر من 'اعترافاته' إلى حدّ التساؤل عمّا إذا كانت الروح نفسها هي

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 57.

<sup>2</sup> المصدر نفسه.

<sup>3</sup> المصدر نفسه.

<sup>4</sup> المصدر نفسه.

الزمن، ومن ثمّ تخلّي هنا عن بحثه 'بك يا نفسي أقيس لحظات الزمن، هو أنت من أقيسه عندما أقيس الزمن، لا تضعي في طريقي السؤال: كيف ذلك؟ لا تضيّعي'. فالأشياء التي تطالك بمرورها، تضعك في حالة استعداد Befindlichkeit تبقى، في حين تحتفي الأشياء. أنا أقيس حالة استعدادي في الوجود Dasein الحاضر - لا الأشياء التي تمضي - لكي يبرز الزمن أخيراً. وأكرّر القول بأنّ حالة الاستعداد التي أنا موجود فيها، هي التي أقيسها عندما أقيس الزمن"<sup>1</sup>.

فالآن، الحاضر، الذات، والأشياء الحاضرة هي الزمن ومقياسه الفعليّ بتأويليّة هايدغر، ربطاً بكينونة الإنسان؛ ذلك أنّ الكائن البشريّ موجود زمنيّ، ومعرفة الزمن إنّما تكون من خلاله، إذ إنّ كينونة الإنسان هي موضع معرفة سرّ الزمن، والكينونة هنا هي الكائن الذي يتحدّد بجملة أمور:

1. إنّ الكينونة هي همّ الانشغال بالعالم.
2. إنّ الكينونة هي كينونة مع آخر.
3. إنّ الكينونة هي الطريقة التي تفهم بها ذاتها كلّ مرّة، ففي فعل كلامنا مع الآخرين، فيما نقوله هنا وهناك، ثمّة دائماً تأويل ذاتيّ للوقائع الحاضرة<sup>2</sup>.
4. إنّ الكينونة هنا (الذرايين) هي كائن يحدّد نفسه باعتباره (أنا موجود)، وبالنسبة للكينونة هنا، فإنّ ديمومة الأنا موجود هي تأسيسيّة تكوينيّة، وهكذا فإنّ الذرايين في جوهرها، بمثل ما هي كينونة في العالم، هي كذلك كينونتي هنا. وهي دائمة خاصّة، وباعتبارها كذلك فهي دائمة<sup>3</sup>.
5. ثمّ يقوم هايدغر بعد كلّ هذه التحديدات ببيان للكينونة يوقعها في صيغة جمعيّة قائمة على جهل دائم للذات، إذ "أنا مع الآخرين، والآخرين هم بدورهم مع الآخرين، لا أحد هو نفسه في اليوميّة. هذا اللاأحد الذي نعيش نحن أنفسنا به في واقع يوميّتنا هو ضمير الغائب، صيغة المجهول<sup>4</sup>، إذ كلّ خروج عن صيغة الفرد واليوميّ إنّما يدخل في صيغة المجهول (اللامعريّ - اللاموجود)، والضمير الغائب (اللامحدّد - اللاموجود). وهكذا يصبح الموجود فعلاً هو الذي يعايش الزمن الخاصّ المفصول عن الآخر (الشيء أو الشخص)، والآخر (الآن - الزمن).
6. إنّ الكينونة تقوم على المهمّ والاهتمام بالكينونة، وتحدّد كلّ كينونة بحسب فهمها لتأويل الكينونة - السائدة (الزمنيّة). وعليه، فهي لا تحتاج إلى أيّ تأمل، إذ إنّما نعرفها بالاستعداد الدائم والعيش الآن، ومثل هذه الكينونة المعيشة هي فوق كلّ حاجة للبرهنة.

<sup>1</sup> المصدر نفسه.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحتان 58 و59.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة 59.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، الصفحة 60.

7. كل معرفة لكيوننة الآخرين من الذين ماتوا هي معرفة خاطئة، لذا فلا يوجد لدينا بهذا المعنى أي كيوننة-هنا، بل نحن أمام العدم، وهذا يعني أنّ الماضي والتراث هما عدم لا انوجد له، إذ الزمن الحقيقي هو الزمن-الآن، الكيوننة-هنا.

8. بعد هذا، فإن للكيوننة-هنا تطابقاً استعدادياً دائماً مع الموت، وهذه الإمكانيّة الأنطولوجيّة القصوى هي يقين يتميّز بكونه وشيك الحدوث، وهذا اليقين يتميّز بدوره بعدم التعيين على الإطلاق<sup>1</sup>. فالأصل لأي كيوننة هو بكونها ناجزة (الآن)، فالزمن هو الأصل في حضورها، وإذا ما انشغلت بموتها فصارت مهمومةً بمستقبلها الواقع بين الاستمرار والعدم، فإنّها تكون في الزمن الذي تستعيد فيه دوماً حضورها وكيوننتها، فحتى الموت والمستقبل لا يصبحان أمراً نبهته، بل نعمل على معرفته بمقدار ما نحن نبهته كواقعة نستحضرها لنواجهها بالكيوننة-أنا، ولنعطي للكيوننة بذلك كيفيتها الخاصّة.

ويعلّق هايدغر على هذا الموضوع بالقول: "فإنّي، ببقائي ضمن الاستباق، بالقرب من كيوننتي-الناجزة، إنّما أمتلك الزمن"<sup>2</sup>.

وإذا كان المستقبل هو الأصل في تحديد معايير الزمن الطبيعيّ، فإنّ هايدغر يعود ليرسم "الاستباق"، الذي يساوي استحضر المستقبل في الآن، ونمط "الانشغال" الذي يعني الكيفيّة التي تبني الكيوننة على ضوئها، وهما فعاليّة الزمن الوجودي. وهكذا يمكن أن نخلص مع هايدغر إلى النتيجة التالية: "الكيوننة-هنا، في حاضر انشغالها، هي الزمن التامّ (die volle Zeit) على نحو لا يتخلّص فيه من المستقبل. فالمستقبل هو الآن ما قد علّق عليه الاهتمام، لأنّ الكيوننة-الناجزة لا يمكن أبداً أن تكون حاضرًا، ما دامت هي المستقبل الحقيقيّ. وإن أصبحت الحاضر، أصبحت العدم. إنّ المستقبلية التي علّق عليها الاهتمام، هي على ما هي عليه، بفضل نعمة الحاضر. فالكيوننة-هنا، هي بما هي حالية حضارة مهمّمة، إنّما تقف إلى جانب ما يشغلها"<sup>3</sup>.

فكلّ حاضر لا يقوم فيه المستقبل هو عدم، وكلّ مستقبل لا يبنى على أساس الحاضر هو وهم، لأنّ الحاضر نعمة المستقبل، وبهذا المعنى يقوم بناء الحضارة المهمّمة المنشغلة بقلق وهواجس بُنائها الذين يعمرّونها بالزمن المولّد للكيوننة، وبالكيوننة المتشكّلة بالزمن. وهذا المؤدّي الفلسفيّ للفاعليّة الإنسانيّة الإيجابية تنضح به فلسفات الكيوننة والزمن، رغم كلّ سلبات مضامينها القائمة على تأليه الذات، وإقصاء العالم والآخر، وامتلاك العالم والزمن بسلطة تحكّم منهجيّ تمّ فيها إقصاء كلّ إيمان وكلّ ألوهية خارج الزمن.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 61.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة 62.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحتان 63 و64.

## الكيونة والتاريخ

أقام هايدغر فهمه للتاريخ على مبادئ وأصول تأويلية سعت للتوفيق بين الكيونة، بما هي انطلاق من اليومية، وبين والتاريخية، وذلك بذهابه للقول إنَّ التاريخية هي إمكانية الكيونة-الآن التي نقيسها على الكيونة من أجل المستقبل، فيصبح الماقبل من كيونة-الآن المتخذة لكيفيتها بحسب هواجسها وهمومها المستقبلية هي التاريخ بما هو النموذج لمعنى الماضي الذي نبني عليه. لذا يصبح التاريخ هو شيء ما أستطيع العودة إليه من جديد، وهذا لا يصلح إلا بالخروج عن معنى الزمن الطبيعي والذي أعاد هايدغر بناءه على "الآن"، فيصبح التاريخ انحرافاً عن الزمنية، ولا يمكن فهم التاريخية إلا بالخروج عن الزمن إلى ما فوق الزمن من التجرد، وبذلك يبي هايدغر أول مبدأ لعلم التأويل، الذي من أجله حَقَّق ما يلي:

**أولاً:** أوجد قياسات للزمن تقوم بين الحاضر الباني للكيونة وانشغالاته بالمستقبل، والمستقبل هو ما يعيد بناء كيفية الحاضر الذي يتحوّل إلى ماضٍ قياساً على هذا المستقبل.

**ثانياً:** أفرد للتاريخ أبعاداً من الكيونة-هنا التي اعتبرها التاريخية نفسها، وأخرج التاريخ عن أن يكون موضوعاً للتأويل أو القراءة المنهجية، وبذلك أسس لقطيعة فعلية مع التراث والماضي، بما هو ماضٍ، إذ جعله مقاييساً مع مستقبل الانهمام الحضاري.

**ثالثاً:** جعل فهم التاريخ كامناً في فهم أبعاد الحضارة المستقبلية المهمومة بانشغالات الحاضر. فالنظرة في كلِّ تأويل فلسفي، إنما تقوم على زمن يندم فيه الماضي، وتؤسس لتاريخ يبدأ من اللحظة المعيشة، أو ما أسماه هايدغر، في بعض أدبياته، بـ"الآن الاعباطية". إنَّها الذات المقطوعة عن كلِّ سلف، والبانية لذاتها على فريدة متميزة لا نظير لها، وهي تمارس كلِّ فعل إعدام للآخر المعوّق عن استكمال زمن هذه الكيونة الخاصة والفردية التي تحمل بيدها مقومات المستقبل.

أخيراً، وبطريقة تشبه صحيحة المنتصر، يعلن هايدغر: "الكيونة هنا هي الزمن؛ والزمن هو زمني، وهو من هنا يمتلك التعيين الفعلي للزمن، الذي ليس تحصيل حاصل، لأنَّ كيونة الزمنية تعني واقعاً غير مماثل. الكيونة-هنا هي ماضيها الناجز، وتكمن إمكانياتها في استباق هذه الكيونة الناجزة. وفي هذا الاستباق أكون أنا حقاً الزمن، أمتلك الزمن"<sup>1</sup>. إنَّها روح حضارة، عبّر عنها لسان تأويل، قامت على فلسفة في الزمن خارج الأبدية ومحورية كيونة الذات-هنا، في قبال أيِّ محورية للألوهة أو الإيمان. وفي هذا انصبابات لقيم من المعرفة والموقف والتكوّن الفرديّ أو الحضاريّ تعلن عن سيادته المطلقة على مسار كلِّ تكوّن، وكلِّ سلطان، إذ هو الزمن المشكّل للكيونة الواقعة في حاضر سلطة الحضارة القادرة على إزالة الماضي وإعادة

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 66.

تشكيله عبر حاضرها المهموم بصورة المستقبل الذي تقصده والذي بموجبه تعيد رسم صورة التاريخ، بل وتعيد تأويل وصناعة كلّ واقع وحقيقة ونصّ ودين وحضارة.

### استكمالات تأويل الزمن ولوازمه

على هذا البناء من الروح الحضارية، قامت وتشكّلت تأويلات استكملت ما رسمته أفكار هايدغر وغيره حول الزمن وتشكّل كينونة الفرد وكيان الحضارة "السيدة"، إذ السيادة أصبحت لروح ونفس هذه الحضارة الصانعة للزمن، ولعلّ مشروع بول ريكور Paul Ricoeur "الزمان والسرد" هو استكمال لبناءات روح هذا المشروع الحضاريّ، إذ يستهلّ مشروعه انطلاقاً من إعادة التهام أغسطينوس والإعلان من خلاله وبشكل نهائيّ أنّ فكرة انتشار النفس *distention animi*، على وجه التحديد، هي البديل عن هذا الأساس الفلكيّ لوحدة قياس الزمن<sup>1</sup>. ويحجب ريكور عن أغسطينوس أن يكون مقصوده بالنفس أو الروح، هو روح العالم؛ إذ هاجس أغسطينوس كان الروح الإنسانية. والحقّ بفكرته هذه مقولة مفادها أننا ما دمنا لم نقرن انتشار النفس وتمددها بجدل الحاضر ثلاثيّ الأطراف، فإننا لم نفهم أنفسنا بعد<sup>2</sup>.

فال محور هو الحاضر-الحال-الآن، وعبره يقوم الزمن بجدليّة أبعاده الثلاثة، وانطلاقاً من هنا أرسى ريكور أنّ قياس الزمن لا يدين بشيء إلى الحركة الخارجيّة. فضلاً عن ذلك، فقد وجدنا في داخل العقل نفسه العنصر الثابت الذي يسمح لنا أن نقارن بين مدد طويلة من الزمن، ومدد قصيرة من الزمن. ومع الصورة الانطباعيّة، لم يعد الفعل يتقضى *transpire* هو المهم. بل الفعل يبقى *manet*<sup>3</sup>.

والانطباعيّة، وإن كانت فعلاً سلبياً، إلا أنّها، بمشاركة مع فاعليّة العقل، ترسم مسار الانتشار والتمدد، وبهذه الثنائيّة يتمّ خلق توترات جديدة لأبعاد الزمن تقوم على التوقّع، والذاكرة، والانتباه.

إنّما توترات تستعيد اللبنة الأولى لعصر التنوير المتولّدة من الفنّ والعمارة والأدب والتفتّحات الأولى للفلسفة، وبالتالي التأويل، استعادة تحويليّة تجعل من الماضي، حاضرًا لا يخضع -حسب ريكور- للآن أو إن شئت فقل لنقطة عبور وانقضاء، بل هو عقل الإنسان اليقظ، الذي هو حاضر حين يحيل المستقبل إلى الماضي، فيزداد الماضي اتّساقاً كلّما تقلّص المستقبل، حين يتمّ امتصاص المستقبل امتصاصاً كاملاً<sup>4</sup>.

فإذا ما كان الاتّساق شرط الزمنيّة، فإنّ زمنيّة الماضي إنّما تأخذ شرعيّتها من مستقبل يحال إلى ماضٍ، وذلك لا يتمّ إلا بعقل يوظّف، ويحكم، وينسّق عبر سيادة للحاضر. ومرجعيّة كلّ ذلك، في التصرّو

<sup>1</sup> بول ريكور، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، مراجعة جورج زبناي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، الجزء 1، الصفحة 38.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة 40.

<sup>3</sup> المصدر نفسه، الصفحة 43.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، الصفحة 44.



العقلي، هي الاستعادة الأدبية المتجددة التي يلحظها ريكور في الحكمة الأبدية، أو القصصية، لكنّها حكمة سرد الذات التي تتحكّم بضوابط الزمن ثلاثي الأبعاد، وهو زمن تصطنعه النفس، إذ في النفس وحدها، يمتلك التوقّع والذاكرة، بوصفهما انطباعين، الامتداد. غير أنّ الانطباع لا يكون في النفس إلا حين يفعل العقل، أي حين يتوقّع وينتبه ويتذكّر<sup>1</sup>.

فالانطباعية فعل توتر أدبي يبني للذات الحضارية سرديتها التي يسارع العقل ببناءاته المستقبلية، وحضوره القائم، إلى إعطائها المشروعية وسلطة الفاعلية والسيادة. وهذا ما يوحد بين الفنّ والذات والتاريخ المشدود نحو مستقبل، قصديّة بنائه، هي نفسها التي تعيد رسم معالم وجه التاريخ، وهي عينها ما يحدّد معالم الذات الحاضرة. لكن، وباستفاقة أخذت تلحظ علاقة الزمان بالأسى والألم والحروب، بدأت إرهافات "عودة الأبدية" إلى مبحث الزمن، إذ في الزمن ورتابته تكمن معالم السأم والملل، ليتحوّل الإنسان من مقصد إحياء الوقت - حسب الأدبيات الدينيّة - إلى قتل الوقت، وتمضيته كيفما اتفق. كما أنّ الزمن بطبعه مملوء بالمرارة، إذ خلف كلّ بسمة فيه دمعة، وعند كلّ ولادة استبطان موت، ومع كلّ أمل بالمستقبل إحساس بالخوف، وشعور بضجر الحاضر، وفي هذا انقسامات، وما الشرّ في صميمه إلا مجرد تعبير عن حالة قيام الذات على نفسها، إذ إنّ المظهر الأوّل للشرّ هو الانفصال والانقسام والتنافر والنشوز، أو انعدام الانسجام. وليس من شأن "الشر" أن يحدث فرقةً وانقسامًا فيما بين الضمائر المختلفة فحسب، بل إنّ من شأنه أيضًا أن يحدث ضررًا من "الانقسام" في داخل الضمير الواحد نفسه<sup>2</sup>.

لذا كانت الأبدية هي علاج السؤال حول المابعد، وهي امتلاء الزمن وأفق التفكير الفلسفي، الباني لذات تلحظ ما هو خارج الذات المحدودة. ولذا، فإنّ ريكور ميّز بين ثلاثة طرق رئيسة يؤثر فيها التأمل في الأبدية على التفكير في الزمن. وظيفته الأولى أن يخضع التفكير بالزمن داخل أفق فكرة محدّدة تكررنا على التفكير بالزمن وبما ليس زمنًا. ووظيفته الثانية أن يكتفّ تجربة الانتشار على المستوى الوجودي. ووظيفته الثالثة أن تدعو هذه التجربة إلى تجاوز نفسها بالتحرّك في الأبدية<sup>3</sup>.

فمثل هذا التوسّع في التمدّد الزمني، وتجاوز حدود الذات والكينونة الضيقة لإيجاد إمكانية تواصل وتكامل مع ما هو خارج حدود ذاتي، أو زمني الخاص، إنّما هو تمليه الأبدية في تأثيراتها الفاعلة بالزمن، وبالتالي، في سمات بناء الذات الفردية، والذات الحضارية أيضًا.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 45.

<sup>2</sup> زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية - مشكلة الإنسان (القاهرة: مكتبة مصر، دون تاريخ)، الصفحتان 89 و90.

<sup>3</sup> الزمان والسرد، مصدر سابق، الصفحة 50.

وهذا ما يجعل السؤال الملحّ حول الأبدية عند ريكور هو في كيفية انوجاد الأبدية وكيفية تصرّفها،  
"ومن هذه الحيرة تنبعث الوظيفة الأولى لتوكيد الأبدية في علاقتها بالزمن"<sup>1</sup>.

وقد لاحظ في هذا الشأن جملة أمور منها:

1. إنّ الحاضر الأبدية إنّما يعلن عن نفسه بصيغة ضمير المتكلم، لا الغائب.
2. إنّ غياب الأبدية هو حدّ يمكننا التفكير فيه، بل هو نقص نلاحظه في التجربة الزمنية المحددة.
3. إنّ علاقة الكلمة الإلهية بالصوت البشريّ تقوم على التعليم والتواصل، إذ الكلمة هي حقيقة باطننا، بهذه الكيفية فإنّ أوّل علاقة لنا باللغة لا تتمثل بأننا نتحدّث، بل في أنّنا نسمع وننصت  
"للكلمة" الباطنية تحت الكلمات الخارجيّة، وليست العودة شيئاً سوى هذا الإنصات<sup>2</sup>.

فالإنصات للكلمة الإلهية هو سرّ الأبدية، بل هو التعليم الذي يردم هوة العلاقة بين الزمن والأبدية،  
وذلك عبر الترقّي بالزمن نحو الأبدية. وهذه الاستفاقة، إنّما أسميناها إرهافاً لسببين:

**الأوّل:** إنّها تمرّ بشكل عابر يشير السؤال ويفتح الطريق أمام أطروحات أخرى، مثل الأطروحة  
الإسلامية التدبّرية، لتقدم مشروعها.

**الثاني:** أنّ الأمور حينما تصل لحدود المعالجات المباشرة، فإنّ ريكور وغيره يعودون للتعبير عن  
الذات، بما هي زمن محدود في كينونته، أو في تعقله وسرديته لهذه الذات، ممّا يشير فينا ضرورة الاهتمام  
بهاجس حضاريّ كبير، وهو يمثل قيمة حضاريةً حاضرةً اليوم بقوة عنوانها الكاشف عن مبادئ المعالجة  
التدبّرية الإسلامية لعلاقة الأبدية بالزمن، سواءً على مستوى الحياة الروحية (وهو أمر قدّمت فيه الفلسفة  
والكلام والعرفان الإسلاميّ الكثير)، أو على مستوى الحياة الزمنية (وهو أمر استحفظته وأثارته النصوص  
الإسلامية التأسيسية والتي نطلق عليها اسم "نصّ المعصوم")، إلّا أنّه، والحقّ يُقال، إنّنا بحاجة إلى كثير من  
استفراغ المكامن عبر اجتهاد إسلاميّ يقوم على فلسفة التدبّر في مجريات الحياة والواقع، وربطها بأصول  
الكلام الإلهيّ الذي ظهر قرآنًا، واستبطن الفطرة التي تحتاج في بلورتها إلى خروج من القوة إلى الفعل، عبر  
مسارات الزمن في العلم بمرتبته: الكسبية، والحضورية.

<sup>1</sup> المصدر نفسه، الصفحة 51.

<sup>2</sup> المصدر نفسه، الصفحة 59.

## موقفنا الأولي من معايشة معنى الزمن وعودة الأبدية

نحن لا نتعرف إلى الزمن بما هو مرتبط بنا من خلال المقولات التي يتدعها ذهننا، ولا من خلال المفاهيم، فالمفاهيم أو المقولات التي يمكن لنا أن نتعرف من خلالها إلى الزمن، أو أن نستخرجها من الزمن، هي مفاهيم ترتبط بالزمن بما له علاقة بمحيطنا وبالعالم الطبيعة، وبتبدل الفصول والأيام، ومعايير الوقت، في آتاه، وفي ساعاته.

لكن حينما يكون الكلام حول الزمن الإنساني، والزمن الأخلاقي والأنفسي، في مثل هذا الحال نحن نتواصل معه ونعايشه بأحاسيسنا، وبعيشنا اليومي الدائم والمتكرر والمتجدد في كل آن. في مثل هذا المقتضى النفسي والمعنوي وبالانطباعات نحن نعايش فكرة الزمن، فيتولد لدينا بعدما تتشكل من خلاله نظرتنا لقراءتنا هذه التي تطال ذواتنا. من هنا يمكن أن تنبع عندنا فكرة الزمن.

وبمثل هذا الحال، ينبغي الالتفات إلى أنه سواءً عدنا للقول، إن للزمن حضوراً في أصل طبيعتنا، وبالتالي نحن حينما نكشفه كزمن أنفسي إنما نكشف عن هذه الطبيعة القائمة لدينا، أو إن كان هذا الزمن وليد هذه المعايشة الانطباعية للمحيط الذي نتجانس ونتماهى فيها معه إلى الدرجة التي يكون فيها هو نحن ونحن هو، بحيثية البعد الزمني الذي نتناوله.

وسواء كانت الفكرة هي الأولى أو الثانية، بمعنى أن تلقينا المشاعري للزمن تلقى فطري أو اكتسائي، فإنه على ضوء وحدة العلم والعالم والمعلوم، فإن ما يحصل في ذواتنا من مثل هذا التماهي بيننا وبين الزمن يشير إلى ذات وكيونة خاصة بنا. فلا نفصل كثيراً بيننا وبين زمننا. وهنا، هذه الكيونة أو هذا العلم يحمل طابعاً إيجابياً. من هنا تؤكد أن جدلية العلاقة بين هذه الذات وهذا الخارج بتوسّطات الزمن هي جدلية تستكنه الكامن في كليتنا، توحدته وترقى به بجدل ارتقائي وإيجادي. فالعلم الذي نحصله هنا هو علم إيجادي، علم ينشئ، وقادر على أن يتصرف، بحيث إن فكرة الزمن بأبعاده الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل، على مستوى الحضور الزمني فيها، تتحد كأتم لها حضورها القائم في اللحظة، وفي الآن، في الأنفس التي نعايشها. تأتي في الماضي من باب التراكم في الخبرة، تراكم المعرفة مع هذا الماضي، فيتحوّل الماضي إلى وضع يقوم حاضرننا، وهذا الحاضر يحفظ ذاك المسلم الماضي. ثم ترتب كل أمر من أمورنا الحالية والحاضرة على أساس حضور المستقبل أيضاً، وما سيأتي.

بمثل هذا التحكم وهذه القدرة على التصرف، تنتشر هذه النفس في هذه الأبعاد من أجل أن تنشئها في حضورها بما يتجاوز تمفصلات الزمن الطبيعي التي يغيب فيها المستقبل كما يغيب فيها الماضي، والتي يكون فيها الحاضر غير قار، وغير ثابت على وضع محدد، لا نتحكم ولا نستطيع أن نستفيد من هذا الحضور.

ولعلّ مفهوم الوعظ والعبارة التي يطلقها الإسلام، تقوم على أساس وجود هذا الزمن الأنفسيّ من مثل هذا الوجود الإيجاديّ في الأنفس؛ من مثل هذا الإبداع الأنفسيّ في مفاصل وحدود الزمن بما هو نحن، بما هو حركتنا، وبما هو مجريات الأمور التي تحيط بنا، أو يمكن لنا أن نقومها في آن.

لكن علينا الالتفات جيّداً إلى أنّ مثل هذا الفهم لا يلغي وجود زمن طبيعيّ في خارجنا، له حاكميّة، وله قاهرية خاصّة، لا نستطيع في الواقع أن نتعدّها أو أن نتجاوزها. ووجود مثل هذا الزمن الطبيعيّ الذي ينبغي أن نعترف به، هو الذي يضع لنا حدّاً لهذه الحرّية الأنفسيّة في التعاطي مع موضوع الزمن الأنفسيّ، لتكون حرّية منضبطة وحرّية مسؤولة عن واقع ومنضبطة بالواقع؛ هذا الواقع الذي نترقى نحن وإياه في جدليّة مثل هذه العلاقة التي أشرت إليها.

فكلّ كلام تثيره الفلسفة المعاصرة، أو الحديثة، حول الزمن ببعده الأنفسيّ، بعيداً عن الزمن بوضعه الخارجيّ، يؤلّه الذات ويمنع الذات من الاعتراف بالواقع. كما أنّ كلّ كلام لا يلتفت إلى حيثيّة قدرة النفس على التصرّف في موضوعة الزمن هو كلام يجعل الإنسان كأنّما هو شيء في مهبّ الريح، لا يمتلك لنفسه من خيار، ولا يمتلك لنفسه حقّاً في تقرير المصير، ولا يمتلك لنفسه القدرة على مواجهة الأحداث والمجريات التي يمكن أن تقوم من حوله.

### معنى تحكّمنا بالزمن

قد نطرح على أنفسنا سؤالاً مفاده: أتّى لنا القدرة على التحكّم في موضوعة الزمن؟

ونحن نعرف أنّنا حينما نتحدّث عن الزمن، فإنّنا نتحدّث عن واقع وجوديّ قائم، ويسري في الطبيعة وفي العالم وفي الناس، سواء كنّا موجودين أو لم نكن موجودين كأفراد. هنا من المفيد أن نأخذ من مقولة الفلسفة الإسلاميّة -خاصّة منها الصدراتيّة- توصيفها للزمن بأنّه وجود ضعيف، وكون هذا الزمن وجود ضعيف، أو مقدار الوجود الضعيف، حينما تترقى النفس في رتبها الوجوديّة، بحيث تصبح هذه النفس منتشرة في علاقة اتحاديّة بمعنى ما في العالم، فإنّها من هذا المنطلق الذي تكون هي علّة، ومن منطلق حقيقة أنّ الزمن وجود ضعيف، تمتلك القدرة على مسك زمامه، دون أن يعني ذلك تسلّطها عليه، كأنّما هي سيّدة الزمن أو إلهة الزمن، لأنّ هذه النفس الإنسانيّة جديرة بالاهتمام لسبب من الأسباب، وهو أنّها يسري عليها حكم الحركة السائدة في كلّ الموجودات. والحركة، كما هو معلوم من لوازمها الزمن. حينها يكون هذا الجوهر النفسانيّ يسري عليه حكم الحركة، والحركة من لوازمها الزمن. إذًا، هي تتصل بالزمن بعنوان كونها تتوحد بالحركة وتسري عليها الحركة وتحكمها الحركة. لذا، هناك مدخليّة لها على هذا الزمن، ولأنّ الزمن،

كما أشرت، وجود ضعيف، ووجودها هو الأقوى، فإنّ للتّفس مثل هذه القدرة على أن تتحكّم بأبعاده، لكن بلحاظ وحيثيّة كونه يصبح زمنًا أنفسيًا يتفاعل مع الزمن الخارجيّ دون أن يلغيه.

### زمن الأبدية وامتداداته

بما أنّ كلّ ذات، كما أسلفنا، تتشكّل من هذه الأبعاد الممتدّة الثلاثة: حاضر وماض ومستقبل، فإنّ النظر للحكم على أيّ ذات من الذوات لا يصحّ أن يخضع إلى اللحظة والآن التي تكون فيه، أو الظاهر التي تعاشه، لا بدّ من ربطها بماضيها، وبالأكثر لا بدّ من أنّ تقيّم بحركة ارتباطها بالمستقبل. بناءً عليه، فإنّ الأحكام التي تطلق على أيّ أمر من الأمور، وأيّ حقيقة من الحقائق، وعلى أيّ ذات من الذوات المرتبطة ببعد الزمن، لا ينفكّ الحكم عليها عن ارتباطها بمستقبلها؛ أي بعلاقة زمنها الخاصّ بالأبدية، بما بعد هذا الزمن الخاصّ في المستقبل القادم سواءً كانت معلومًا أو مجهولًا، بغضّ النظر عن هذه التفاصيل. وبهذا المعنى، فإنّ المستقبل الحاكم في الزمن هو مستقبلاّن:

**الأول:** دنيويّ يرتبط بمشروع الخلاص العالميّ على الأرض، والذي تتّجه -بحسب الفهم الإسلاميّ- كلّ مسارات الزمن الأرضيّ بشقّيه الخير والشرير ناحيته. إنّه زمن الموعد الحاضر في كلّ عصر، يتكامل صوب صورة الكمال الصالح والأبرز للزمن، ممّا يسمح لكيّنونة الحضارة الإسلاميّة أن تبني أفرادها وجماعتها بمقتضى هذا الموعد الكونيّ القادم على أجنحة الزمن التكاملية - الدنيوي المعيش.

**الثاني:** الزمن الجزائيّ الأخرويّ، والذي هو، في عين تقديمه كفصل جديد من ولادة حياة جديدة، محيطة بكلّ ولادة أوليّة، إحاطة تفسير، إحاطة الأبدية بالزمن الآنيّ، ويرسم لمشاعر الحياة امتلاءات زمانها أو دهرها.

وهذا ما سنسعى لقراءته تفصيلًا في بحثنا الخاصّ (اللاحق) حول التدبّر في العقليّات الإسلاميّة، وفي نصّ العصمة.