هيرمينوطيقا الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ

د. ماجدة رمضان مصطفى محمود(*)

الملخص

لقد شغل موضوع الزمان اهتمام الفلاسفة منذ قدم التاريخ؛ ولذلك تعددت المواقف والنظريات والرؤى المفسرة له؛ إذ اختلف الفلاسفة في تحديد طبيعته، وحقيقته؛ فقد فسره أفلاطون بكونه أمرًا محدثًا غير أزليّ، وجد مع الخلق، وعَدَّه أرسطو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر، وليس الحركة نفسها، وقد تأثر معظم فلاسفة العرب بهذا المفهوم الأرسطيّ، إلا أننا نجد بعض المتكلمين ذهبوا إلى أن الزمان أمر اعتباريّ ليس موجودًا؛ إذ لا وجود للماضي والمستقبل، كما عَدَّه بعض الفلاسفة أنه إما ماضٍ و إمَّا مستقبل، فليس عندهم زمان حاضر، فالحاضر لديهم بمنزلة الآن الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل.

وتبين لنا هذه الدراسة هيرمينوطيقا «تفسير» الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ (١٠٠٧هـ-١٠٩١هـ) عن طريق بعدين رئيسين، أحدهما- فيزيقيّ أو طبيعيّ، و يتمثل في علاقة الزمان بالآن، والحركة، والآخر- ميتافيزيقيّ أو إلهيّ، و يتضمن جانبين رئيسين، الأول- علاقة الزمان بالوجوب، والإمكان، والثاني- علاقة الزمان بالحدوث.

كلمات مفتاحية: الهيرمينوطيقا، التفسير، الدائرة التأويلية، الزمان، فلسفة الزمان، نظرية الزمان الاجتماعية، علم اجتماع الزمان، الفيض الكاشانيّ، الزمانية، الحركة، الآن، الحدوث، القدم، الوجوب، الإمكان، صدر الدين الشيرازيّ، الحركة القطعية، التقدم، والتأخر، الحدوث الذاتيّ، الحدوث الزمانيّ، الحكمة المتعالية.

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة- كلية الآداب - جامعة الإسكندرية - مصر.

Abstract:

The Topic of Time has Occupied the interest of Philosophers Since the beginning of history; Therefore, there are many Attitudes, Theories and Visions that explain it; the Philosophers differed in defining its Nature and Reality; Plato interpreted it as something new and not Eternal, which existed with the Creation, and Aristotle Considered it as a measure of Movement from direction of the advanced and the Later, and not the Movement itself, Most of the Arab Philosophers were influenced by this Aristotelian Concept, However, we find some Theologians who have argued that time is a Prestigious matter that doesn`t exist; There is no past and Future, As some Philosophers Considered it as either the past or the future, they didn`t have a Present time, the Present for them is the same as Instant the common delusion between the Past and the Future.

This study reveals to us the Hermeneutics of Time in al- Fayd al- Kashani`s Philosophy (1007AH- 1091 AH) through two main dimensions, One of them- Physical or Natural, which is represented in the relationship of Time with the Present, and Movement, and The other is Metaphysical or Divine, and it includes two main aspects, The First- the relationship of Time with the Necessity, and The second is the relationship of Time with the Occurrence.

Keywords: Hermeneutics, Interpretation, Hermeneutic Circle, Time, Philosophy of Time, Social Theory of Time, Sociology of Time, al- Fayd al-Kashani, Temporality, Movement, Instant, Occurrence, Eternity, Necessity, Possibility, Sadr al-Din al-Shirazi, Peremptory Movement, Advanced, Later, Self-Occurrence, Temporal Occurrence, Transcendental Wisdom.

مقدمة

ترجع أسباب اختيارنا موضوع الزمان إلى أنه كان من الموضوعات الفلسفية الشائكة التي أثارت الكثير من الجدال والنقاش حوله، فقد شغل العقل والتفكير الإنسانيّ منذ القدم، لما له من أهمية كبرى في حياتنا، فهو يعد من أهم عناصر الوجود الإنسانيّ؛ ولذلك جاءت أهمية بحثنا حول تفسير الزمان في الفكر الفلسفيّ، ولاسيما عند الفيض الكاشانيّ، أحد فلاسفة مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها أستاذه صدر الدين الشيرازيّ (ت: ١٠٥٠هـ)؛ ذلك لمعرفة

كيف اختلف تفسير الزمان عند الكاشانيّ عن الفلاسفة السابقين عليه؛ حتى نصل إلى رؤى جديدة لتفسير الزمان.

وسوف نوضح هيرمينوطيقا الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ عن طريق مؤلفاته، ومن أشهرها: كتاب الوافي، وكتاب أنوار الحكمة، وكتاب عين اليقين الملقب بالأنوار والأسرار، وكتاب منهاج النجاة، وكتاب أصول المعارف،... وغيرها.

ويتمثل الهدف من هذا البحث في أنه محاولة الإجابة عن الأسئلة الآتية:

س١: إلى أي مدى تأثر الكاشانيّ في تفسيره للزمان بالسابقين عليه؟

س٢: كيف فسر الكاشانيّ البُعد الفيزيقيّ للزمان؟

س٣: هل ارتبط تفسير الزمان عند الكاشانيّ بالجانب الإلهيّ؟

وقد تنوعت المناهج المستخدمة في هذا البحث، وهي على النحو الآتي: المنهج التاريخيّ؛ وذلك عن طريق تتبع التطور التأريخيّ لتفسير الزمان عند الفلاسفة السابقين على الكاشانيّ؛ حتى يتبين لنا إلى أي مدى كان تأثره بتلك التفسيرات، كما استخدمنا المنهج التحليليّ؛ وذلك عن طريق تحليل آرائه، والفلاسفة السابقين عليه بصدد مفهوم الزمان، واستخدمنا المنهج المقارن أيضًا؛ لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينه وبين السابقين عليه، وأخيرًا المنهج النقديّ؛ وذلك عن طريق توضيح انتقاداته، واعتراضاته على بعض الآراء السابقة عليه.

أما **محتويات البحث**، فهي على النحو الآتي:

أولًا: مفاهيم أساسية: الهيرمينوطيقا، والزمان.

ثانيًا: آراء الفلاسفة السابقين على الفيض الكاشانيّ بصدد الزمان.

ثالثًا: تفسير الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ.

١- البعد الفيزيقيّ (الطبيعيّ) للزمان.

أ- علاقة الزمان بالآن.

ب- علاقة الزمان بالحركة.

٢- البعد الميتافيزيقيّ (الإلهيّ) للزمان.

أ- علاقة الزمان بالوجوب والإمكان.

ب- علاقة الزمان بالحدوث.

- معنى الحدوث، وأقسامه.
- حدوث العالم.
- حدوث الزمان والحركة.

أهم النتائج والتوصيات.

قائمة بأهم المصادر والمراجع.

أولًا: مفاهيم أساسية: الهيرمينوطيقا، والزمان

قبل أن نتناول هيرمينوطيقا الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ، كان من الضروريّ علينا أن نبدأ بتوضيح المصطلحات الرئيسة في هذا البحث، التي تتمثل فيما يلي:

١ـ مفهوم الهيرمينوطيقا Hermeneutics:

تشتق كلمة هيرمينوطيقا من الفعل اليونانيّ Hermeneuein، ويراد به «يفسر»، والاسم Hermeneia ويراد به «تفسير»، ونجد أن كليهما يرتبط لغويًا بالإله «هرمس» Hermes (رسول آلهة الأولمب)، الذي كان يتقن لغة الآلهة، ويفهم مقاصدهم، ثم يترجمها، وينقلها إلى بني البشر؛ وذلك ما توضحه لنا «الإلياذة والأوديسا»؛ ومن ثم يوحي الأصل اليونانيّ بأنه عملية الإفهام[(١)]، كما يشير لفظ الهيرمينوطيقا إلى ثلاثة معانٍ مختلفة نوعًا ما، أولها- التلاوة الشفاهية، فمعنى الفعل «يؤول» أي: يعبر، أو يدلي، أو يقول، أو يتلو، ويحمل الفعل «يعبر» معنى القول، ثانيها- التفسير أي: الشرح المعقول، وثالثها- الترجمة من لغة إلى أخرى[(٢)]، وقيل إن التأويل Interpretation إما الظن بالمراد، وإما التفسير عن طريق القطع به؛ وذلك فاللفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنيّ سمي مأولًا، في حين أنه إذا لحقه البيان بدليل قطعيّ سمي مفسرًا[(٣)].

(١) عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداويّ سي أي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م، ص ص ١٥، ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢١، ٢٢، ٢٦.

(٣) عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولّي، الطبعة الثالثة، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٧٥، مادة- تأويل.

وتعد الهيرمينوطيقا «التأويل» إسهامًا مهمًا من العالم الغربيّ في النظرية والتطبيق (العلم والفن)؛ لفهم النصوص وتفسيرها، ولها جذور قديمة؛ إذ تعود إلى اليونان، فنجد عند أرسطو في أطروحته بعنوان: «عن التفسير» on Interpretation التي تعد -عامة - واحدة من الأطروحات الأولى في الهيرمينوطيقا، وفي سياق تطورها عبر القرون، اسْتُخْدم هذا المصطلح وفقًا لذلك، أي لغايات مثل: تفسيرات هوميروس، والمناظرات التي كانت تقام في اليونان قديمًا، والتفسيرات الحاخامية للتوراة، والتفسير الكتابيّ، وكذلك في أثناء الإصلاح البروتستانتي في أوروبا؛ لمعالجة الخلافات اللاهوتية[١].

وأصبحت الهيرمينوطيقا لفترة طويلة، مرادفة للتفسير الكتابيّ أو التوراتيّ، وعلى الرغم من أن العلماء الآن يعرفون الهيرمينوطيقا على نطاق واسع، فإن المعنى اللاهوتيّ للهيرمينوطيقا ظل في الاستخدام حتى يومنا هذا، فعلى سبيل المثال: نجد تعريف هذا المصطلح في قاموس أكسفورد الإنجليزيّ عام ١٩٨٩م بأنها «فن أو علم التفسير، ولاسيما الكتاب المقدس»، إلا أنها كانت في معظم تأريخها أكثر من مجرد تفسير لاهوتيّ، فقد امتاز تطورها بنمو منهجيات أخرى من التأويل مثل: التأويل القانونيّ، والتأويل اللغويّ وما شابه ذلك؛ لتفسير مجالات مختلفة مثل: التاريخ، والقانون، والدين، والشعر... وغيرها، فقد قدم فريدريش شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (١٧٦٨- ١٨٣٤م) الذي يعد «أبا الهيرمينوطيقا الحديثة» وجهة نظر مهمة للهيرمينوطيقا بوصفها نظرية عامة للتفسير النصيّ والفهم[٢].

ولذلك يُسْتَخْدم مصطلح الهيرمينوطيقا في معناه الضيق من قبل العلماء للإشارة إلى بعض الأساليب المختلفة للبحث بما في ذلك التفسير، والبحث الأيديوغرافيّ (المتعلق بالرموز)، وكذلك النزعة الوجودية، والظاهراتية، وما بعد الحداثة، وما إلى ذلك، ولذلك تحمل معنى غامضًا إلى حد ما، وفي المعنى الواسع من ناحية أخرى يستخدم مصطلح الهيرمينوطيقا بطريقة أكثر دقة نسبيًا للإشارة إلى البحث الذي يهتم بتفسير النصوص، ويعتمد بشكل كبير على التأويل المعرفيّ والفلسفيّ أو التأويل النقديّ، وهذا يشير إلى الجوانب المعرفية للتفسير[٣].

(1) Anshuman Prasad: «The Contest over Meaning: Hermeneutics as Interpretive Methodology for understanding Texts», in: Organizational Research Methods, Vol.5, No.1, January, Sage Publications, 2002, P.14.

(2) Anshuman Prasad: «The Contest over Meaning: Hermeneutics as Interpretive Methodology for understanding Texts», P.14.

(3) Ibid, P.14.

فقد طُبِّقَت بمرور الوقت على العلوم الإنسانية عامة، ويرى الكثيرون أنها تغطي الآن جميع الأعمال التفسيرية في تلك العلوم، وفي الواقع أن للهيرمينوطيقا تأثيرًا كبيرًا في أوروبا، ولاسيما في سياقات اللغة الألمانية إلا أن التأثير في أمريكا الشمالية كان محدودًا بشكل عام، وقد كان لها دور أكثر أهمية في المناقشات المنهجية في العلوم الاجتماعية داخل التقاليد التربوية، ويتم أحيانًا انتقاد الهيرمينوطيقا؛ بسبب طبيعتها المراوغة، ولكن بالنظر إلى طبيعتها فسنجدها تعترف بدور اللغة والتأريخية في التفسير(١).

كما اكتسبت الهيرمينوطيقا أهمية واسعة عن طريق تطورها التأريخيّ، وأصبحت أخيرًا اتجاهًا فلسفيًا في الفلسفة الألمانية في القرن العشرين(٢)، الذي شمل: هايدجر، وجادامر، وكانت القضية الأساسية للتأويل هي توليد المعنى، وبالنسبة للنظرية التأويلية المعاصرة، يتحقق الفهم والمعنى من قبل القراء في عملية تفسير نصيّ يعتمد على المعاني المكتوبة في النص، وعلى فاعلية القراء، ويعرف التفاعل الذي يحدث بين النصوص والقراء باسم «الدائرة التأويلية» Hermeneutic Circle، التي تعتمد إلى حد كبير على فكرة تلقي أو استقبال القارئ، تلك الفكرة التي تتحدى وجود معنى نصيّ واحد مرتبط بالتأليف، كما أنه يعارض الفكرة القائلة: إن المعاني النصية قادرة على التحكم في المعاني التي أنشأها القراء والجماهير، ولكنها بدلًا من ذلك تؤكد العلاقة التفاعلية بين النص والجمهور، وهكذا يتعامل القارئ مع النص مع توقعات معينة يتم تعديلها في أثناء القراءة؛ لتحل محلها «تصورات جديدة»(٣).

وهكذا يتضح لنا مما سبق تطور استخدام مصطلح الهيرمينوطيقا من تفسير النصوص المقدسة الدينية، وهو المعنى الذي كان أكثر شيوعًا؛ حتى أصبح نظرية عامة للتفسير في جميع العلوم الإنسانية مثل: التاريخ والقانون، والشعر، والدين، والفلسفة، كما أصبح اتجاهًا فلسفيًا في القرن العشرين عند هايدجر، وجادامر، وهذا مما يدل على مدى أهمية استخدام

(1) Elizabeth Anne Kinsella: «Hermeneutics and Critical Hermeneutics: Exploring Possibilities within the Art of Interpretation», FQS Forum: Qualitative Social Research, Vol.7, No.3, Art.19, May 2006, PP.2-3.

(2) Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1999, P.377.

(3) Chris Barker: The Sage Dictionary of Cultural Studies, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004, P. 85.

الهيرمينوطيقا وعمقها؛ لتفسير وفهم الأفكار والمصطلحات الفلسفية، مثل: الوجود، والمطلق، والزمان، والموت... وغيرها.

٢ـ مفهوم الزمان Time:

يطلق الزمان من الناحية اللغوية على جميع الدهر، وبعضه، وهو جانب من جوانب الوعيّ الإنسانيّ، مدرك نفسيًا أو فيزيائيًا[١]، ويدل على الوقت، وهو الحين قليله وكثيره، وجمعه: أزمان، وأزمنة[٢]، والزمان هو العصر، وقيل إن الزمان يكون بين شهرين إلى ستة أشهر، أما الدهر فلا ينقطع، أي: أنه مدة الدنيا كلها، كما أن الزمان يقع على الفصل من فصول السنة، أو على مدة ولاية الرجل... وما شابه ذلك[٣]، وهناك فرق بين الزمان والدهر والسرمد، يتمثل في أن نسبة المتغير إلى المتغير هي الزمان، وأن نسبة الثابت إلى المتغير هي الدهر، ونسبة الثابت إلى الثابت هي السرمد[٤].

ويعرف عند بعض قدماء الفلاسفة بأنه جوهر مجرد عن المادة، واجبًا بالذات، ولا يقبل العدم لذاته، إذ لو عُدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية، لا يجامع فيها البعد والقبل[٥]، وهكذا يتضح لنا أن مفهوم الزمان يتضمن أبعادًا مختلفة، سواء أكان نفسيًا، أم فيزيقيًا (طبيعيًا)، أم ميتافيزيقيًا (إلهيًا)، كما ارتبط الزمان بالمتغيرات، وذلك في مقابل السرمد الذي ارتبط بالثوابت.

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: مادة- زمان، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٤٦٧.

(٢) ابن فارس «أبو الحسين أحمد بن زكريا»: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ج٣، دار الفكر، ١٩٧٩م، ص ٢٢، مادة- زمن، وانظر أيضًا: الفيروزآباديّ «العلامة اللغويّ مجد الدين محمد ابن يعقوب»، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسيّ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ١٢٠٣، مادة- زمن.

(٣) ابن منظور «الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم»: لسان العرب، ج١٣، دار صادر، بيروت، مادة- زمن، ص١٩٩.

(٤) التهانويّ «العلامة محمد عليّ»: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: عليّ دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م، مادة- الزمان، ص ٩١٠، أيضًا انظر: إبراهيم حسين سرور: المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ج٢، دار الهاديّ، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٨م، مادة- الزمان، ص ٥٦٤.

(٥) المرجع السابق، مادة- الزمان، ص ٩٠٩.

وتدخل الزمانية Temporality في إطارنا المفاهيميّ بوصفها عنصرًا وصفيًا لتجربتنا المباشرة، ووصفنا النظريّ للعالم الماديّ، ولكن كيف ارتبطت هذه الجوانب من الزمان ببعضها؟، يخبرنا العلم أن الزمان في الطبيعة يختلف اختلافًا عن أي شيء نواجهه في تجربتنا المباشرة[١]؛ إذ يمثل الزمان وسطًا متجانسًا غير محدود، تمر فيه الأحداث متلاحقة، وتعد المدة جزءًا منه، كما أنه يطلق على مدة معينة[٢].

ولذلك فالزمان العنصر الوحيد الأكثر انتشارًا في تجربتنا، والمفهوم الأساسيّ في نظرياتنا الفيزيائية، ولهذه الأسباب حظى باهتمام كبير من الفلسفة، وهذا أدى إلى قيام الكثيرين بافتراض علاقة ذات أهمية ميتافيزيقية بين الزمان والوجود، وترتبط مثل هذه البديهيات بالقول: إن الزمان يختلف عن المكان[٣].

ويتفق علماء الاجتماع الذين يبحثون في الزمان عامة على أن البعد الماديّ الطبيعيّ للزمان يتحول إلى أبعاد اجتماعية ثقافية متعددة، وإلى جانب التمييز بين الزمان الاجتماعيّ والزمان الطبيعيّ، يوجد قدر كبير من التنوع في رؤية علماء الاجتماع للزمان والزمنية وصلتهم بفهم ظواهر المجتمع، وتبدأ النظرية الاجتماعية بالسؤال عما إذا كان هناك زمان اجتماعيّ متميز عن كل من الزمان الطبيعيّ الكونيّ والزمان الشخصي الذاتيّ؟، وكيف تتأثر الظواهر الاجتماعية بزمانيتها؟ وكيف يتشكل الواقع الاجتماعيّ عبر الزمان؟[٤].

وعلى الرغم من وجود الكثير من التداخلات والتشابهات بين فلسفة الزمان Philosophy of Time، ونظرية الزمان الاجتماعية Social Theory of Time، فالبنسبة لفلسفة الزمان تتعلق ببعض الأسئلة مثل: ما الزمان؟، وهل يعد الزمان حقيقيًا؟، وكيف يفهم الزمان؟، وكيف يتأثر الوجود البشريّ بزمانيته؟، وتحدد النظريات الفلسفية بشكل مختلف أصول الزمانية في التجربة الواقعية الحقيقية للتغيير، والميلاد، والنمو، والفساد، والموت، والذاكرة، والتخطيط،

(1) Lawrence Sklar: «Time», in: The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, edited by: Edward Craig, Routledge, London & New York, 2005, P. 1021.

(٢) المعجم الفلسفيّ، تصدير: إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، مادة- زمان، ص ٩٥.

(3) Lawrence Sklar: OP. Cit, PP. 1018- 1019.

(4) Dan Ryan: «Time and Social Theory», in: Encyclopedia of Social Theory, Vol. II, edited by: George Ritzer, Sage Publication, Thousand Oaks, London, New Delhi, 2005, P.837.

والتوقع[١]، أما معالجة الزمان في النظرية الاجتماعية فتنقسم إلى ثلاثة فئات: الأول- يشمل عمل المفكرين بمحاولات جادة للقيام بـ «علم اجتماع الزمان»، ويتكون الثاني من التعامل مع الزمان في سياق تنظير الظواهر الاجتماعية المختلفة، وفي الفئة الثالثة، نجد نظريات اجتماعية يؤدي فيها الزمان دورًا مهما[٢].

ويشمل «علم اجتماع الزمان» أو «سوسيولوجيا الزمان» Sociology of Time محاولات لتعريف الزمان الاجتماعيّ، ووصف الفترات الزمنية المتعددة المرتبطة بأشكال مختلفة من التنظيم الاجتماعيّ، وشرح الاختلافات بين الثقافات عبر التاريخ سواء أفي الخبرة أم في استثمار الوقت وتنظيمه، ويمثل هذه الفئة مجموعة من المفكرين: إميل دور كهايم، ومارسيل موس Marcel Mauss، وهنري هوبير Henri Hubert، وبيتيريم سوروكين Pitirim Sorokin، وروبرت ميرتون Robert Merton، وجورج جورفيتش Georges Gurvitch، ... وغيرهم، وكذلك نجد أن النظريات الفلسفية للزمان لها علاقة بنظريات الزمان الاجتماعيّ، والتي طُوِّرت؛ لتفسير ظواهر مختلفة، ومن ذلك نجد كارل ماركس، وماكس فيبر، وكارل مانهايم، وألفريد شوتر Alfred Shutz، ونوربيرت إلياس Norbert Elias، وميشيل فوكو، كما شملت النظريات الاجتماعية ظواهر متنوعة مثل: التغيير الاجتماعيّ، والتنمية، والتخطيط، وغيرها، إذ يؤدي فيها الوقت دورًا حاسما[٣]، وهكذا تعددت المعانّي المختلفة للزمان، على الرغم من أننا نجد ارتباط النظريات الفلسفية والاجتماعية بتفسيرهما الزمان.

وبعد أن عرضنا- فيما سبق- مصطلحي: الهيرمينوطيقا، والزمان، فسوف نتناول- فيما يأتي- موقف الفلاسفة السابقين على الفيض الكاشانيّ بصدد تفسيراتهم الزمان؛ إذ إن هذه التفسيرات كانت بمنزلة الجذور الفلسفية التي تظهر بعض ملامحها وتأثيراتها عند تناولنا هيرمينوطيقا الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ.

(1) Ibid, P.837.

(2) Ibid, P.838.

(3) Ibid, PP. 837, 838.

ثانيًا: آراء الفلاسفة السابقين على الفيض الكاشانيّ(*) بصدد الزمان

يتصف الزمان عند أفلاطون بأنه ليس أزليًا، فقد وجد مع الخلق؛ إذ تصور أفلاطون أن الله صانع العالم ويحدثه، ومع الحدوث وجد الزمان(١)؛ وعليه فهو يمثل الصورة الأبدية Eternity المتحركة(٢).

أما أرسطو فقد عدَّ الزمان كمًا متصلًا غير منفصل، ومتفاوتًا زيادة ونقصانًا؛ لامتناع أن يكون جوهر الفرد مركبًا من آنات متتالية، فهو غير قار «غير متوقف»؛ لأنه مقدار هيئة غير قارة متصلة، ألا وهي الحركة المستديرة؛ ذلك لامتناع انقطاعها، فالحركة المستقيمة منقطعة لتناهي الأبعاد، وبما أن الحركة الفلكية يقدر بها كل الحركات سريعها وبطيئها؛ وعليه فالزمان هو مقدار حركة الفلك الأعظم(٣)؛ ولذلك فهو بمنزلة عدد الحركات فيما يتعلق بما هو سابق وما هو لاحق(٤).

(*) هو محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشانيّ (القاشانيّ) (١٠٠٧هـ/ ١٥٩٨م- ١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م)، الذي لقب بالفيض، أي: أنه العالم الفاضل الكامل العارف المحدث المحقق المدقق الحكيم المتأله، وله الفضل في فهم الأصول والفروع، ومعرفة مراتب المعقول والمنقول، وكان أبوه الشاه مرتضى من العلماء الصدور، وصاحب خزانة كتب، كما كان أخوه محمد المعروف بنور الدين القاسانيّ الأخباريّ صاحب كتاب «مصفاة الأشباح» في الأخلاق، و«عجائب الآفاق»، وكذلك أخوه الآخر الفقيه الفاضل المشهور بالمولى عبد الغفور بن شاه مرتضى المذكور، وقد تنقل الكاشانيّ بين الحواضر العلمية في إيران كقم، وأصفهان، وشيراز، وفي العراق كالنجف، وكربلاء، ... وغيرها، وكانت له فيها صلات مع عدد من علمائها، وقد تعلم الحكمة والفلسفة على يد أستاذه الشيرازيّ كما تعلم الحديث وعلومه على يد أستاذه السيد ماجد البحرانيّ، وكان أيضًا من أشهر أساتذته الشيخ البهائيّ، إلا أن مدة لقائه به لم تكن طويلة، وقد اشتهر الكاشانيّ بكثرة التأليف والتصنيف التي تتجاوز المائة، ومنها: الوافيّ، والصافيّ، والمفاتيح، والنخبة، وعلم اليقين، وعين اليقين، ... وغيرها، وتوفي عام ١٠٩١هـ في بلدة كاشان، ودفن بها. (انظر: عباس القميّ: الكني والألقاب، ج٣، منشورات مكتبة الصدر، طهران، ص ص ٣٩- ٤١، وأيضًا: الأصفهانيّ «الميرزا محمد باقر الموسويّ الخوانساريّ»: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات»، ج٦، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١م، ص ص ٧٣، ٧٤، الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠م، (II - المقدمة).

- (CP: M. N. Saghaye Biria: «Al- Fayd al- Kashani (1598- 1980) on Self- Supervision and Self- accounting, A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research, Master of Arts, Canada, 1997, PP.10-12).

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد: مادة- زمان، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، ص ٤٦٧.

(2) Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.920.

(٣) التهانويّ «العلامة محمد عليّ»: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٩٠٩، مادة- الزمان.

(5) Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.920.

فقد استدل أرسطو على وجود الله عن طريق ظاهرتي: الزمان، والحركة؛ فعد الزمان لا بداية له ولا نهاية، فهو موجود منذ الأزل و إلى الأبد، ولما كان الزمان هو مقياس الحركة؛ لذلك يفترض وجود حركة أزلية أبدية، أي: تكون دائرية متصلة في المكان لا بداية لها ولا نهاية لها، وتلك التي تتمثل في حركة السماء الأولى(١).

أما أفلوطين فإنه لم يوحد بين الحركة والزمان؛ ذلك لأن الزمان أسبق من الحركة؛ ومن ثم فالزمان هو المبدأ الذي تترتب أفعالنا تبعًا له(٢)؛ إذ إن حياة النفس تتمثل في الحركة؛ فتنتقل من مرحلة فعل أو تجربة إلى أخرى(٣).

كما عرف أوغسطين الزمان بأنه الحاضر من الأشياء الماضية، أي: الذاكرة، وحاضر الأشياء الحالية، وحاضر الأشياء في المستقبل أي: التوقع(٤)، وأشار في كتابه «الاعترافات» إلى أن الزمان هو من خلق الإله، وأن الإله خارج حدود الزمان، على العكس من ذلك أشار نيوتن أن الزمان مستقل عن الحركة والإله(٥).

ويحاول أوغسطين توضيح فكرة الزمان، بأنه يتكون من ثلاثة أجزاء، فإذا لم يمر الشيء و ينتهي، فلن يكون هناك ماضٍ، و إذا لم يأت شيء، فلن يكون هناك مستقبل، ولن يوجد شيء لو لم يكن هناك حاضر، فالماضي هو الذي لم يعد موجودًا، والمستقبل الذي لم يأتِ بعد، و إذا كان الحاضر حاضرًا دائمًا، فلن يكون هناك أي زمن، بل الأبدية فقط Eternity، ولكي ينتمي الحاضر إلى المستقبل فيجب أن يمر؛ ومن ثم فإن الزمان موجود فقط؛ لأنه يميل إلى عدم الوجود(٦).

و يكشف التحليل المنطقيّ لمختلف الفترات الزمنية عن أن الحاضر هو لحظة زمنية لا يمكن تقسيمها إلى ذرات أصغر، وهكذا فإن الوجود الحاليّ هو الزمان الحقيقيّ الوحيد، وأكد أن الحاضر ليس له امتداد إلى مالا نهاية؛ لأنه مهما كانت فترة الامتداد فإنها صغيرة؛ ذلك لأن الحاضر يحول نفسه مباشرة إلى ماضٍ لم يعد، ومستقبلًا لم يحدث بعد، وهكذا فإن

(١) أميرة حلميّ مطر: الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥م، ص١٩٢.

(٢) مجاهد عبد المنعم مجاهد: مادة- زمان، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، ص ٤٦٧.

(3) Robert Audi: OP. Cit, P.920.

(4) Ibid, P.920.

(5) Dan Ryan: «Time and Social Theory», in: Encyclopedia of Social Theory, P.838.

(6) Herman Hausheer: «St. Augustine`s Conception of Time», in: The Philosophical Review, Vol.46, No.5, Published by: Duke University Press, Jstor, (Sep, 1937), accessed 2013, P.503.

الأبعـاد الثلاثة التي نميزهـا تعود إلى الحـاضر؛ إذ يعيش الماضي في الذاكرة، ويوجد المسـتقبل مسبقًا بطريقة ما في شكل توقع؛ ومن ثم فإن المرء يمتلك حاضرًا متذكرًا أو متوقعًا[١].

ونجد أن تلـك التعريفات كانت بمنزلة محاولات للإحاطة بجوهـر الزمان في صيغ دقيقة، وعلى الرغم من أن الزمان قد كان غامضًا، فإنه من أكثر المفاهيم أهمية، ولا يزال هناك الكثير من الأسـئلة حول الزمان التي أحرز فيها الفلاسفة بعض التقدم في الإجابة عن طريق التحليل والمناقشة، وكذلك إنجازات العلماء في توضيح وتعميق فهمنا الزمان[٢].

كـما كان لموضـوع الزمان أهمية في الـتراث الإسـلاميّ؛ ذلك لأن وصف القديم في الإسـلام يطلـق عـلى الله وحده، ولايشـترك معه أحـد؛ وعليه فإن الزمـان محدث، أي: أنه مخلـوق خلق مع العـالم[٣]، فقد كان الزمان حادثًا حدوث إبداع وليس زمانيًا؛ ذلك حتى لا يتقدمه مبدعه بالزمان، ولا بالمدة، بل بالذات، فإذا كان للزمان مبدأ زمانيّ لكان محدثًا، أي: أن يكون بعد زمان متقدم عليه؛ ومـن ثم فهو بَعْدٌ لقبـل، وقبل بعد، وكل ما كان كذلك فليس هو أول قبـل، وليس هو مبدأ للزمان كله؛ وعليه فالزمان مبدع أي: يتقدمه البارئ بالذات لا بالزمان[٤]؛ إذ يقال الزمان في مقابل الأزليّ؛ ومن ثم فكل ما كان زمانيًا فهو ليس بأزليّ، كما أن كل ما هو أزليّ لا يتصور أن يكون زمانيًا[٥].

وحينما ننتقل إلى فلاسفة الإسلام، نجد الكنديّ يعرف الزمان بأنه مدة تعدها الحركة غير ثابتـة الأجـزاء[٦]، ومن ذلك فإن الذي لا نهاية له إنما هـو في القوة، أما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له؛ ومن ثم فلا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له؛ لأن الزمان هو عدد الحركة، أعني أنه مدة تعدها الحركة؛ فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان[٧]، وهنا يثبت الكنديّ تناهي الزمان والحركة.

---

(1) Herman Hausheer: «St. Augustine`s Conception of Time», in: The Philosophical Review, PP.503, 504.

(2) Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.920.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد: مادة- زمان، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، ص ٤٦٧.

(٤) محمد السـيد الجليند: الزمان، ضمن الموسـوعة الإسـلامية العامة، إشراف: محمود حمديّ زقزوق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١م، ص٧٣٠.

(٥) المرجع السابق، ص٧٣٠.

(٦) الكنديّ: «رسالة في حدود الأشياء ورسومها»، ضمن رسائل الكنديّ الفلسفية، تحقيق وتخريج: محمد عبد الهاديّ أبو ريدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١٦٧.

(٧) الكنديّ: «رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم»، ضمن رسائل الكنديّ الفلسفية، ص ص ٢٠٣، ٢٠٤.

كـما يعد الزمان عند ابن سـينا بأنه مقدار الحركة من جهة المتقـدم والمتأخر، في حين أنه عد الآن بمنزلة طرف موهوم يشـترك فيه الماضي والمستقبل في الزمان[١]، و يفسر حدوث الزمان بأنـه ليس زمانيًـا، بل حدوث إبداع، ولا يتقدم محدثه بالزمان ولا بالمـدة، بل بالذات، فإذا كان لـه مبدأ زمانيّ لـكان حدوثه بعد ما لم يكن أي بعد زمان متقدم، فـكان بعدًا لقبل غير موجود معـه، وكل مـا كان كذلك فليس هو أول قبل، وكل ما ليـس أول قبل، فليس مبدأ للزمان كله، فالزمـان مبـدع، أي يتقدمـه باريه فقـط بالذات، فـإذا الزمان غير محـدث حدوثًـا زمانيًا[٢]، وهنا يثبت الحدوث الذاتيّ فقط للزمان والحركة.

و يعد الشـيرازيّ الحركة أمرًا اعتباريًا عقليًـا، وهو الخروج التجدديّ من القوة إلى الفعل، أمـا الزمان فهو مقدار الخـروج، أي: مقدار الحركة، فحقيقة الزمان ليسـت إلا مقدار التجدد والانقضـاء، ونسـبة الزمان إلى الحركة نسـبة الطبيعة السـيالة إلى الصورة العقليـة الباقية عند اللـه[٣]؛ إذ إن موضوع العلم الطبيعيّ الحركة والمتحركات، وهو أمر قابل التغير، والاسـتحالة والانقلاب والتجدد؛ ومن ثم تكون موضوعاته أمورًا حسـية، وليسـت مرتبطة بأي أمر عقليّ ثابت، فهذا يدل على أن عالم الأجسام لم يخل عن الحوداث فهو حادث[٤].

ولذلـك يعد الزمـان عند الحكماء إمـا ماضٍ و إما مسـتقبل، وليس عندهـم زمان حاضر، بـل الحـاضر هو الآن الموهوم الذي يمثل حدًّا مشـتركًا بينهما، أي: أنه بمنزلـة النقطة المفروضة على الخط، وليس جزءًا من الزمان[٥]، وهكذا بعد أن أوضحنا بعض من التفسـيرات للفلاسـفة السابقين على الكاشانيّ، ننتقل الآن إلى تفسيره للزمان.

(١) ابن سـينا «أبي عليّ الحسـين بن عبد الله»: رسالة في الحدود من ضمن تسـع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص ٩٢.

(٢) ابن سـينا: النجاة في المنطق والإلهيات، ج١، تحقيق نصوصه: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، ط١، بيروت، ١٩٩٢م، ص ص ١٤٥، ١٤٦.

(٣) صدر الدين الشـيرازيّ: مفاتيح الغيب، ج٢، تعليق: المولى على النوريّ، تقديم محمد خواجويّ، مؤسسـة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٤٧٠.

(٤) صدر الدين الشـيرازيّ: الشـواهد الربوبية في المناهج السـلوكية، تعليق وتصحيح ومقدمة: سـيد جلال الدين أشتيانيّ، حواشي: ملا هاديّ سبزواريّ، المركز الجامعيّ للنشر، إيران، ١٩٧١م، ص ٩٢.

(٥) التهانويّ «العلامة محمد عليّ»: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٩١١، مادة- الزمان.

ثالثًا: تفسير الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ

كانت هناك بعض الأسس التي بنى عليه الكاشانيّ منهجه في الفلسفة والعرفان، وهي: اعتقاده بعدم التناقض بين العقل والوحي والشهود، وكان يتابع في ذلك كثيرًا من الفلاسفة السابقين عليه، ولاسيما أستاذه الشيرازيّ، الذي كان هدفه هو حل التناقضات التي تظهر لدى بعضها بين النصوص الدينية والبرهان العقليّ، والكشف الشهوديّ؛ ولذلك كان يرى الكاشانيّ أن أولى مهماته هو توضيح التطابق بين المعارف التي تحصل بالبرهان والمعارف المأخوذة من الوحي أو العرفان، كما كانت من أسس منهجه الإيمان بأولولية المصادر النصية على المصادر العقلية، وأيضًا التلازم بين العقل والشرع، فالعقل لا يهتدي إلا بالشرع، والشرع لن يستبين إلا بالعقل(١).

ولذلك توصف فلسفته بأنها تكامل متناغم بين الوحيّ والعقل، أي: بين الالهام والمعرفة؛ إذ يعد الكاشانيّ واحدًا من الشخصيات القليلة في تاريخ الفلسفة الإسلامية الذين حاولوا الربط بين الفلسفة والدين(٢).

وهنا سوف نوضح هيرمينوطيقا الزمان في فلسفة الفيض الكاشانيّ؛ وذلك عن طريق بعدين رئيسين، أحدهما- فيزيقيّ أي طبيعيّ، ويتمثل في علاقة الزمان بالآن، ثم علاقته بالحركة، والآخر- ميتافيزيقيّ أي إلهيّ، ويتمثل في علاقة الزمان بالوجوب والإمكان، ثم علاقته بالحدوث، والذي فيه نوضح ماهية الحدوث وأقسامه، وحدوث العالم، ثم حدوث الزمان والحركة.

١- البعد الفيزيقيّ (الطبيعيّ) للزمان:

أ- علاقة الزمان بالآن(*) Instant.

يعرف الآن عند الكاشانيّ بمعنيين، أحدهما- ما يتفرع على الزمان، وهو أطرافه، ونهاياته غير المنقسمة المفروضة فيه، وهو فاصل للزمان باعتبار، والآخر- يمثل الآن واصلًا للزمان(٤).

---

(١) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، (VI- VIII، المقدمة).

(2) M. N. Saghaye Biria: «Al- Fayd al- Kashani (1598- 1980) on Self- Supervision and Self-accounting, P.27.

(*) نجد أنه غالبًا ما يقال: إن الوقت الحاضر أو الآن هو الذي ينتقل إلى أوقات لاحقة؛ إذ يتم استخدام «الحاضر» Present، و«الآن» Now، مثل استخدام «هذا الوقت» This time، للإشارة إلى لحظة من الزمن.
- (CP: Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.920).

(٤) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص١٢٢، وأيضًا: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، تصحيح: الشيخ رضا عياش، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م، ص١٥٦.

وحينما يكون الآن فاصلًا للزمان، أي أنه يفصل الماضي عن المستقبل، فهو بهذا يعد واحدًا بالذات، اثنين بالاعتبار؛ ذلك لأن مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداءة للمستقبل، وأما حينما يكون الآن واصلًا للزمان؛ ذلك لكونه حدًا مشتركًا بين الماضي والمستقبل، ولأجله يصبح الماضي متصلًا بالمستقبل، فهو بهذا يعد واحدًا بالذات والاعتبار معًا، فهو واحد بالاعتبار؛ لكونه مشتركًا بين القسمين؛ لأنه جهة اشتراكهما[١].

ب- علاقة الزمان بالحركة:

تعرف الحركة بأنها خروج الشيء من حيث كونه بالقوة إلى الفعل بغيره، وهذا الخروج إما تدريجيّ و إما دفعة، و يقابلها السكون؛ ذلك لأن الحركة صفة، فلابد لها من قابل، ولكونها حادثة فلابد لها من فاعل، ولابد من أن يكونا متغايرين؛ لاستحالة كون الشيء فاعلًا وقابلًا، فقابل الحركة هو أمر بالقوة، في حين أن فاعل الحركة هو أمر بالفعل[٢].

وللحركة معنيان: أحدهما- الحركة التوسطية التي تتمثل في توسط الشيء بين المبدأ والمنتهى، فأي حد يفرض في الوسط لا يكون ذلك الشيء قبل وصوله إليه ولا بعده فيه، وهو صفة واحدة غير متبدلة بتبدل حدود التوسط، ولكن بواسطة نسبته إلى حدود المسافة غير المتناهية المفروضة، والآخر- الحركة القطعية، وهو ما يحصل بسبب استمرار ذاته، واختلاف النسبة إلى حدود المسافة؛ ومن ثم فهو أمر متصل منطبق على المسافة، منقسم بانقسامها، واحد بوحدتها، وتعد الحركة التوسطية فاعلة للقطعية[٣].

وتتمثل الحركة التوسطية على سبيل المثال: حينما نقول: هل تحرك فلان؟، نجيب نعم هو في الطريق، فحركته هنا توسطية، أي: أنه حينما قطع كليو مترًا فهو في الطريق، و إذا قطع عشرة كليو مترات، فهو في الطريق أيضًا، وحينما يصل إلى الكليو متر الأخير، فهو لايزال في الطريق بين المبدأ والمنتهى، وحين وصوله إلى المنتهى، تنتهي الحركة التوسطية، فإن المتحرك في كل حد من حدود المسافة يكون متصفًا بأنه متوسط بين المبدأ والمنتهى؛ ولذلك تكون الحركة التوسطية ذات مفهوم بسيط، أي: لا تدرج، ولا تصرم، ولا تقطع فيه، أي: أنه مفهوم

(١) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص١٢٢، وأيضًا: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، ص١٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ١٠٥، وأيضًا: المصدر السابق، ص١٤١.

(٣) المصدر السابق، ص ص ١٠٥، ١٠٦، وأيضًا: المصدر السابق، ص ص ١٤١- ١٤٢.

واحـد ينطبق على كل جزء من الأجزاء، وتكون نسـبة الحركة التوسـطية إلى الحركة القطعية نسبة الكل إلى أجزائه، وأفراده[١].

وكـما نلاحظ الحركـة القطعية عـلى النحو الآتي: وذلـك حينما تحرك الإنسـان من مكان إلى آخـر، فإننا نلاحظ حركته بوصفها منقسـمة إلى أجزاء، وتلك الأجـزاء افتراضية يفترضها العقل، وليست موجودة بالفعل؛ ومن ثم يصبح كل جزء يفترضه العقل للحركة منطبقًا على كل جـزء مفروض للزمان، فالزمان هو الذي يُعين (يحدد) امتـداد الحركة، فنقول: مثلًا المتر الأول من الحركة يقع في الثانية الأولى للزمان ... وهكذا حتى نصل إلى نهاية الحركة؛ ولذلك سـميت الحركة بالقطعية؛ لأنها بمنزلة قطع، وكل قطعة تنطبق على جزء من الزمان[٢].

وهكذا يتبين لنا أن الحركة القطعية جزء من الحركة التوسـطية، أي أن الحركة التوسـطية تمثـل مجموعة مـن الحركات القطعيـة، والفرق بين الحركتـين هو أن القطعية حركة منقسـمة، متجزئـة، متقطعـة أي: أنهـا بمثابة انطبـاق كل جزء منها على جـزء من الزمان، أما التوسـطية فهي حركة مستمرة بلا تقطع، أو انقسام، أو تدرج.

و يرى الكاشانيّ أن الحركة إما أن تكون سريعة، و إما أن تكون بطيئة؛ ذلك حينما يتحرك الشيء فإنه يقطع مسافة في زمان ما، قد يتوهم أن قطع تلك المسافة بزمان أقل تصبح الحركة أسرع أو العكس، أي: قطع تلك المسافة في زمان أكثر تصبح الحركة أبطأ منها؛ ولذلك يرى أن المراد من السرعة والبطء شيء واحد بالذات، فهو كيفية واحدة قابلة للشدة والضعف، فـما هو سرعة بالقياس إلى شيء، هو ذاته بطيء بالقياس إلى آخر[٣]؛ وعليه فللحركة وجود ضعيـف تدريجيّ، أي: أن بعضه سـابق، و بعضـه لاحق، وتتمثل موجوديتهـا في الخارج عن طريـق تحقق حدها فيـه، أما حضورها الـكليّ فيكون في الذهن، وعـلى الرغم من غموض الحركـة التوسـطية و إبهامها بالقياس إلى الحـدود الآنية والزمانية، فإنـه يمكن تحديدها عن طريـق تحديد موضوعها، ووحدة المسـافة، ووحـدة الزمان، والفاعل لهـا، والمبدأ والمنتهى المختصين بها[٤].

(١) إبراهيم حسين سرور: المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ج٢، ص ٥٤٣

(٢) المرجع السابق، ص ص ٥٤٢، ٥٤٣.

(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ١١٣.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٧، وأيضًا: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، ص١٤٢.

وقد ذهب إلى أنه في الحركة شيء كالخط المرسوم، وهو يسمى الحركة القطعية، وشيء كالنقطة الفاعلة للخط الذي يسمى الحركة التوسطية، وأشياء كالنقط المفروضة فيه ولكنها لم تفعله، بل إنها تأخرت عنه، وتسمى الأكوان المفروضة وَفق انفراد حدود المسافة، كما أن الزمان هو مقدار الحركة، ففيه أيضًا شيء كالراسم الذي يسمى الآن السيال، وشيء كالمرسوم الذي يسمى الزمان المتصل، وأشياء كالحدود والنهايات، والتي تعرف بالآن[١].

وهكذا يتبين لنا مما سبق مدى تأثر الكاشانيّ بالاتجاه الأرسطيّ، بوصفه الزمان مقدار الحركة المتصلة غير المنقطعة، كما تأثر بفلاسفة الإسلام ولاسيما الملا صدر الشيرازيّ في وصفه الحركة التوسطية بأنها الفاعلة والراسمة للحركة القطعية؛ فهي متصلة مستمرة غير متجزئة، كما أنه عد الآن السيال أي الموجود في الخارج هو الراسم والمحدد للزمان المتصل.

ولذلك يقسم الكاشانيّ الحركة إلى قسمين، إحدهما- متصلة كحركة الطبائع والأفلاك وما فيها، والأخرى- منفصلة كحركات العناصر، ومنها التي لها بداءة زمانية ونهاية زمانية، وكذلك أيضًا الزمان على قسمين، أحدهما- الزمان المتصل وهو مقدار حركة العالم من الأيام والليالي والشهور والسنين والقرون، والآخر- الزمان المنقطع كزمان نمو النبات وبلوغ الحيوان، وفصول السنة، فكما أن عمر الشخص ومدة تكونه لا يمكن أن يكون متحققًا قبله، فكذلك أيضًا عمر العالم ومدة تكونه لا يمكن أن يكون حاصلًا قبله[٢]؛ وعليه فالحركة المتصلة أي: التوسطية مستمرة تستغرق زمانًا متصلًا غير منقطع، في حين أن الحركة المنقطعة أي: القطعية تستغرق زمانًا منقطعًا أي لها بداءة زمانية ونهاية زمانية.

وهكذا بعد أن أوضحنا علاقة الزمان بالحركة، بوصفه مقدار الحركة، ولاسيما التوسطية المتصلة، التي يمكن تحديدها عن طريق تحديد موضوعها، ووحدة المسافة، والزمان لها، ولكننا نتساءل هنا: هل تعد هذه الحركة حادثة أم قديمة؟، نجد أن الإجابة عن هذا التساؤل يجعلنا ننتقل من الجانب الفيزيقيّ للزمان إلى الجانب الميتافيزيقيّ.

(١) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص١٠٦، وأيضًا: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٤، وأيضًا: المصدر السابق، ص١٥٦.

٢ـ البعد الميتافيزيقيّ (الإلهيّ) للزمان:

أ- علاقة الزمان بالوجوب والإمكان:

يذهب الكاشانيّ إلى أن الحق - تعالى- قديم لم يزل، وباق ولايزال، وحي ولا يموت، ولا يفوته شيء، سرمديّ ليس له مضاد، وحق فلا يتطرق إليه بطلان أو فساد، فقد تنزهت ذاته عن الأمكنة، والجهات، وتقدس وجوده عن الأزمنة والحركات، كما تنزه وتقدس عن الاتحاد والحلول[١]؛ وعليه فهو - تعالى- منزه عن أي تغير أو تعدد أو كثرة، وبما أن الزمان والمكان متعلق بما هو متغير؛ ومن ثم تنزهت ذاته عن ذلك.

ولذلك فهو - تعالى- واحد أحد لا يجزأ؛ ذلك لأنه إذا تجزأ لكان محتاجًا، كما أن كل ذي جزء فإنه يتقوم بجزئه، و يتحقق بتحققه، و إليه يفتقر، وقد تعالى الحق عن ذلك علوًا كبيرًا، كما أنه لو كان ذا جزء؛ لكان جزؤه متقدمًا عليه؛ ومن ثم يصبح الجزء أولى أن يكون إلهًا منه، وهذا أمر محال بالطبع، فهو فرد صمد، لا نظير له، ولا شبيه له، ولا ند له، وذلك ما أشار إليه الكاشانيّ بأن المساواة في الرتبة نقصان في الكمال، كما أن الاستعانة بغيره، تستلزم العجز؛ وعليه يكون للحق - تعالى- سائر صفات الكمال من دون أي نقص أو عجز أو تشبيه... أو غير ذلك[٢]، فهو كامل بالذات، ومصدر كل كمال للموجود بما هو موجود، فكل كامل بالذات لابد من أن يكون غنيًا بالذات، أي غير مفتقر في ذاته إلى الغير؛ ذلك لأنه لو افتقر في ذاته إلى الغير لافتقر في كماله إلى ذلك الغير أيضًا، وهذا أمر محال، فالغنيّ بالذات واحد ينتهي جميع الكمالات إليه[٣].

وعليه فالواجب بالذات هو الذي يتقوم وجود بذاته، ولا يعتمد أو يفتقر في وجوده على غيره؛ فهو الغنيّ والكامل بذاته، تفتقر إليه جميع الموجودات؛ لتحصل على وجودها، في حين أن ممكن الوجود هو الذي يفتقر أو يعتمد في وجوده على غيره، فلا يمكن أن يحصل على وجوده من ذاته، و يطلق لفظ الواجب بذاته كما هو عند معظم فلاسفة الإسلام على الحق - تعالى- وحده، في حين أن لفظ ممكن الوجود يطلق على العالم وما فيه من الموجودات جميعها، وهنا نتساءل: ما علاقة الزمان بواجب الوجود؟

---

(١) الفيض الكاشانيّ: منهاج النجاة، تحقيق وتقديم: غالب حسن، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٧م، ص ٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ص ٢١، ٢٢.
(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أنوار الحكمة، دار الأميرة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٥٠.

يرى الكاشانيّ أنه لما كان الواجب -تعالى- واجد كل كمال ومفيضه؛ ومن ثم فإن مفيض الوجود لا يمكن أن يكون مسلوب الوجود في مرتبة ما، كما أنه يستحيل أن يكون واهب الكمال مفتقرًا في حد ذاته؛ ذلك لأن المفيض بالطبع أكرم وأعلى وأمجد من المفاض عليه[١]، ولما كان - الحق- تعالى بسيط الحقيقة، لا كثرة له بوجه من الوجوه، ففعله سبحانه إفاضة الوجود مطلقًا، أي: أن فعله واحد، فإن ما يوجد منه أو يفيض إنما يوجد بما هو هو، أي بذاته، وليس بما هو غير ذاته؛ ومن ثم من غير صفة زائدة؛ لتعاليه عنها وتنزه[٢].

وتكون نسبته - تعالى- إلى جميع ما سواه من الموجودات نسبة واحدة، بلا اختلاف سواء أكان في المعية، أم اللامعية، أم الإفاضة، أم اللاإفاضة، و إلا فيكون بالفعل مع بعض، و بالقوة مع آخرين، أي: تتركب ذاته من جهتي فعل، وقوة؛ ذلك مما يؤدي إلى تغير صفاته وفق تغير المتجددات المتعاقبات، فقد تعالى الحق عن ذلك، فذاته فعلية تامة، وغناء محض من جميع الوجوه، ونسبة ذاته - تعالى- إلى الجميع نسبة واحدة، ومعية قيومية ثابتة غير زمانية؛ إذ إن المكان والمكانيات جميعها بالنسبة إلى ذاته كنقطة واحدة في معية الوجود، كما أن الزمان والزمانيات بآزلها وآبادها بمنزلة آنٍ واحدٍ عنده -تعالى-[٣].

ولذلك يبدع و يفعل الحق -تعالى- ليس عن طريق السيلان بل عن طريق الثبات، أي: لا في زمان، ولا آن، ولا حيز، ولا مكان، ولا عن مادة، ولا من شيء أصلًا؛ ذلك لأن التقدم والتأخر والتجدد والاستعدادات المادية تقع في ظرف الزمان فقط، و بما أن ذاته -تعالى- وصفاته الحقيقية وشئونه الذاتية واسماءه الحسنى متقدسة عن التغير، فكذلك يتعالى و يتقدس قوله، وأمره عن التغير[٤]، ولذلك تكون الموجودات جميعها بحضورها وغيابها كموجود واحد في الفيضان عنه، وفي ذلك يستدل بقوله -تعالى-: ﴿ مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ [لقمان: ٢٨][٥].

وبذلك فلا يجوز على الله - تعالى- العدم بأي وجه من الوجوه؛ لأنه لو كان ممكن

(١) المصدر السابق، ص٥٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٩١.
(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أنوار الحكمة، ص ٥٦.
(٤) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ٩٩.
(٥) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أنوار الحكمة، ص ٥٦.

العـدم؛ لكان أيضًا ممكن الوجـود؛ ومن ثم فلم يكن غنيًا بالذات، بـل يكون مفتقرًا لغيره، وهـذا محـال بالطبع؛ فالحـق -تعالى- لا شرط له في ذاته، وما سـواه تابع له، فهـو قيوم دائم، ولا يمكـن أن يقـال له: متى[١]؛ وذلك حينما سـئل مولانـا الباقر عن الله: متـى كان؟ فقال: متى لم يكن، حتى أخبرك: متى كان؟ سـبحان من لم يـزل، ولا يزال فردًا، صمدًا، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا[٢].

وهكـذا فالواجـب بذاتـه واحد، ففعلـه لابد من أن يكـون واحدًا، أي أن تكون نسـبة جميع الموجودات إليه نسـبة واحدة، و يكون إبداعه عـن طريق الثبات؛ لأن وجوده سرمديّ، ولا يمكـن أن يكـون فعلـه أو إبداعـه عن طريق السـيلان أو التغـير أي لا في زمـان، ولا آن، ولا حيز، ولا مكان؛ ولذلك ينفي الكاشانيّ أن يقال له - تعالى- متى؛ فهو قيوم دائم.

و يرى أن الصواب في القول يتمثل في أنه - تعالى- موجود بذاته، والعالم موجود به، وحين يتسأل: فرد متى كان وجود العالم من وجود الحق، نجد أن متى هي سؤال عن الزمان، والزمان مخلـوق لله عَزَّوَجَلَّ؛ ومن ثم فهو سـؤال باطل؛ ذلك لأنه لا وجـود صرف خالص ليس عن عدم إلا وجوده -تعالى-، أما الوجود عن العدم فهو وجود العالم، كما أنه لا بينية بين الوجودين، أي: لا امتداد بينهما إلا التوهم الذي يفرضه العلم[٣]، ولا يجوز أن نصف الحق - تعالى- أنه أول لنا، فإن رتبته لا تناسب رتبتنا، كما لا تقبل رتبتنا أوليته؛ إذ إن قبول رتبتنا أوليته تفضي إلى استحالة إطـلاق اسـم الأولية علينا، بل يطلق علينا اسـم الآخرية لأوليته، ولهـذا كانت عين أوليته عين آخريته[٤].

كـما ذهب بعض أهل المعرفة إلى أن ارتباط الممكـن بواجب الوجود في وجوده، وعدمه، أي: افتقـار الممكـن إلى الواجب، فإذا أوجـده يبقى الممكن في إمكانـه، و إذا لم يوجده، فإنه لم يـزل عنه إمكانه، أي: لم يدخل على الممكـن في وجوده بعد عدمه صفة تزيل عنه إمكانه،

(١) المصدر السابق، ص٤٧.

(٢) المصدر السابق، ص٤٧، وأيضًا انظر: كتاب الوافي، ج١، منشورات الإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، الطبعة الأولى، أصفهـان، ١٤٣٠هـ، ص٣٤٩، محمد بن يعقوب الكلينيّ، أصول الكافيّ، دار المرتضى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م، ص ٦٥، باب الكون والمكان.

(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ١٢٧، وأيضًا: كتاب الوافي، ج١، ص٣٤٩.

(٤) المصدر السـابق، ص ١٢٧، وأيضًا انظر: ابن عربّي، الفتوحات المكية، ج١، ضبط وتصحيح: أحمد شـمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٢٨٨، (الباب السادس والعشرون).

كـما لم يدخـل على الحق (واجب الوجـود) في إيجاده العالم وصف يزيلـه عن وجوب وجوده لنفسه[١].

ولذلـك يتبـين لنا أنه لما كان الحـق - تعالى- واحدًا أحـدًا لا يقبل التجزئـة، فإنه منزه عن أي كـثرة أو تعـدد، وتكون نسـبة الموجـودات إليه نسـبة واحـدة؛ فتتنزه ذاته عـن أي تغير؛ ذلـك لأنه لا وجـود صرف خالص ليس عن عدم إلا وجود الحق تعـالى، واجب الوجود بذاته، أما الوجود عن العدم فهو وجود العالم، ممكن الوجود.

ب- علاقة الزمان بالحدوث:

وبعد أن أوضحنا أن واجب الوجود بذاته قديم سرمديّ منزه عن ما هو متغير، هنا نتساءل هل يعد الزمان قديمًا أم حادثًا؟

معنى الحدوث، وأقسامه:

يعـد الحادث عند الكاشـانيّ هو ما كان مسـبوقًا بالعدم أو اللاوجود، وينقسـم إلى زمانيّ وذاتيّ، ويطلـق الحادث الذاتيّ على ما كان وجوده من غيره، ولا يمكن أن يكون موجودًا قبل أن يوجـده ذلـك الغير، فلا يمكن أن يكون موجودًا من ذاته؛ ولذلـك يصبح حال الشيء - باعتبار ذاته- متخليًا عن غيره قبل الشيء الذي يحصل على وجوده من غيره، أي: أنه قبله قبلية بالذات[٢]، وهنا يرتبط مفهوم الحادث الذاتيّ مع ممكن الوجود بذاته؛ وعليه يسـبق الموجود بذاته ما كان وجوده من غيره، أي أن يكون قبله قبلية بالذات.

ويذكـر أنه حينما يكون وجود الشيء مسـبوقًا بعدمه أو لا وجـوده، وذلك حينما نقول: حركـت يدي فتحـرك المفتاح أو ثم تحـرك المفتاح، ولكننـا لا نقول: تحرك المفتـاح فتحركت يديّ، وإن كانا معًا في الزمان، كما أننا نقول: الشـعاع من النير وليس النير من الشـعاع؛ حتى إذ لم ينفـك أحدهمـا عـن الآخر وَفْق الزمـان[٣]، أي يسـتلزم لتحرك المفتاح حركـة اليد أولاً، كما يستلزم لخروج الشعاع وجود المصباح؛ حتى إن كانوا معًا في الزمان.

وهكـذا بعد أن أوضحنا معنى الحدوث وأقسـامه: الذاتيّ، والزمانيّ، نلاحظ أن الكاشـانيّ

(١) المصدر السابق، ص ١٢٧، وأيضًا انظر: المصدر السابق، ص ص ٢٨٧، ٢٨٨، (ألباب السادس والعشرون).
(٢) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ١٢٣.
(٣) المصدر السابق، ص ص ١٢٣، ١٢٤.

ركـز حديثه عن الحادث الذاتي، الـذي يرتبط بمفهوم ممكن الوجود بذاتـه، و يطلق على جميع الموجودات فيما سـوى الحق تعـالى، وهنا نتسـاءل: إذا كان العالم حادثًا ذاتيًـا، أي أن وجوده لم يكـن من ذاتـه بل من غيره، فهل هذا يعني أنـه حادث زمانيّ؟، هذا يجعلنا ننتقل إلى تفسـير حدوث العالم عند الكاشانيّ.

❐ حدوث العالم:

يذكر الكاشانيّ أن ما توهمته طائفة من الغاغة أن بين الحق - تعالى- وبين أول العالم عدمًا موهومًـا أزليًا سـيالًا ممتدًا بتماديه الوهمـيّ في جهة الأزل إلى ما لا نهايـة، ومنتهيًا في جهة الأبد عند حدوث أول العالم من أكاذيبهم المضللة[١]، و يعترض على القائلين: إن العالم يسـبقه عدم زمانيّ؛ ذلك لأن العالم جملة ما سـوى اللـه؛ فالزمان من العالم، فكيف يتقدم عليه حتى يكون تقـدم العـدم عليه تقدمًا زمانيًا؟ وحينما نقـول: أنه كان وقتًا لم يكن فيـه العالم، فهذا مخالف لقوله؛ إذ ليس قبل العالم وقت[٢].

وهنا ينفي الكاشـانيّ القول إن العالم يسـبقه عدم زمـانيّ؛ لأن الزمان هو من جملة العالم، فكيف يتقدم عليه؟

ولذلك يرى أنه من يُعْنَى بحدوث العالم أي أنه كان معدومًا فوجد، وقصد من مفهوم كان أي: السبق الزمانيّ، فهو بذلك يكون متناقضًا لقوله بوجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم، و إن أراد به السـبق الذاتيّ، فسـيصبح الحدوث ذاتيًا، كما يرى أن من ذهب إلى أن الحق - تعالى- مقدم على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان، فهذا أمر محال؛ لأنه ليس قبل العالم شيء غير ذات الحق تعالى، كما أن ذلك يؤدي إلى القول بتوقف العالم عـلى غير ذات الحق - تعـالى-، وهذا مما يقع في الشرك المحـض[٣]؛ وعليه يرفض القول إن العالم يسبقه عدم زمانيّ، أو إن تقدم الحق - تعالى- على العالم بالزمان؛ بل ركز حديثه على الحدوث الذاتيّ فقط.

ويجيب بعض الحكماء عَمَّن يتسـاءل عن مدة العدم التي تقع قبل وجود الحادث على سبيل

(١) المصدر السابق، ص ١٢٤.
(٢) المصدر السابق، ص ١٢٥.
(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ١٢٦.

التبـصرة والتنبيه، أي: هل هذه المدة محدودة مقدرة بتقدير، مثل: يوم أو شـهر أو سـنة معينة، أو يكفي فيها أي مدة أخرى؟، فإنه يجيب هنا: بل يكفي في حدوث الحادث سبق أي: مدة يتقدم فيهـا العـدم، و يتبعه الوجود، كما أنه يكفي التصور في ذلك بسـنة واحدة يتقـدم فيها العدم، ثم يتبعه الوجود، بل يمكن استبدال السنة بشهر واحد يكفي لهذا؛ ومن ثم نستنتج مما سبق أن الزمان لا تأثير له في الحدوث[١].

وعليـه فلا علاقة بين تناهي سلسـلة الزمـان ولا تناهيها في حدوث العـالم، وهذا ما ذكره بعض أهل المعرفة من أنه عند إمعان النظر والفحص عن هذا العالم، لم يكن هناك داعٍ للسؤال عـن البدء الزمـانيّ للعالم، وذلك ما ذهب إليه الإلهيون من اعتبـار أن الزمان من أجزاء العالم، كـما أن العالم بما فيـه ومعه يمثل جملة واحدة، أي: كأنه شـخص واحد؛ ومـن ثم فإنهم بحثوا عـن علة بدئه[٢]؛ فأولية العالم وآخريته أمر إضافيّ، بمعنى أن الأول من العالم يكون بالنسـبة إلى ما يخلق بعده، كما أن الآخر من العالم يطلق بالنسبة إلى ما خلق قبله[٣].

و يتبين لنا مما سـبق أن الكاشـانيّ اقتصر في تفسـيره حدوث العالم، على الحدوث الذاتيّ فقـط، فقد رفض القول بسـبق العالم عدمًا زمانيًا، أو الحدوث الزمـانيّ؛ ذلك لأن الزمان من جملـة العالم فكيـف يتقدمه؛ وعليه فليس هنـاك علاقة بين حدوث العـالم وتناهي الزمان أو لا تناهيـه؛ إذ إن تقـدم العالم أو تأخره يمثل أمرًا إضافيًا، أي أن الأول من العالم بالنسـبة لما خلق بعده، في حين أن الآخر من العالم بالنسبة لما خلق قبله، وبذلك هنا ننتقل إلى تفسير الكاشـانيّ حدوث الزمان والحركة، ونتساءل: هل يعد كل من الزمان والحركة أمران نسبيان أم مطلقان؟

❐ حدوث الزمان والحركة:

لمـا كانـت الطبيعة أمرًا سـيال الذات متجدد الحقيقـة، أي: أنها محركة دائمًـا، فإن الحركة والسـكون من آثارها؛ ومن ثم فإن كل سـاكن من شـأنه أن يتحرك؛ إذ إن الطبيعة أمر سـيال الذات، فإذا لم يكن سيالًا لما يمكن صدور الحركة عنه؛ لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت،

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٢) المصدر السابق، ص ص ١٢٦، ١٢٧.

(٣) المصـدر السـابق، ص ١٢٧، وأيضًـا انظـر: ابـن عـربّي، الفتوحـات المكيـة، ج١، ص ص ٢٨٧، ٢٨٨، (الباب السادس والعشرون).

فلو كانت علتها القريبة أمرًا ثابت الذات، فلم تكن الحركة حركة بل تكون سكونًا، ولا يصير التجدد تجددًا، بل يصير قرارًا[١].

وحين القول إن وجود كل متجدد مسبوق بوجود متجدد آخر يمثل علة تجدده، ذلك يؤدي إما إلى التسلسل، و إما إلى التغير في ذات الباريّ، وقد تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، فقد ذهب الكاشانيّ إلى أن التجدد للشيء حينما لم يكن صفة ذاتية، فإن الشيء في تجدده يحتاج إلى مجدد، أما حينما يكون التجدد صفة ذاتية للشيء، فلا يحتاج ذلك الشيء إلا إلى جاعل يجعل ذاته، لا إلى جاعل يجعلها متجددة؛ وعليه فالذاتيات لا تعلل، كما أن الوجود متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالشدة والضعف، والغنى والحاجة، والتقدم والتأخر؛ ولذلك يرى أنه لابد لكل متغير من أن ينتهي إلى شيء يكون متغيرًا أيضًا؛ حتى يصح أن يكون علة له، في حين أنه يكون هو لثبات حدوثه وتجدده غير محتاج إلى علة حادثة؛ حتى يصح استناده إلى القديم، وليس في الوجود ما هذا شأنه سوى الطبيعة؛ إذ إن الحركة والزمان أمران نسبيان(*) تابعان[٢].

فقد كانت الحركة أمرًا نسبيًا، ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت هي إليه؛ إذ معناها خروج الشيء من حال القوة إلى حال الفعل شيئًا فشيئًا، فإذا كان المتجدد هو ذلك الأمر الذي فيه الحركة؛ فإن الحركة تتمثل في تجدد المتجدد، وحدوث الحادث بما هو حادث[٣]، وبما أن الحركة من آثار الطبيعة أو لوازمها فهي تابعة لها.

ولذلك يكون تجدد الطبيعة عين ثباتها مثلما تمثل قوة المادة الأولى عين فعليتها، فالطبيعة من حيث كونها ثابتة تكون مرتبطة إلى الحق، ومن حيث كونها متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات، وحدوث الحادثات؛ إذ إن المادة الأولى بما هي لها الفعلية التي صدرت عن المبدأ عن

(١) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ٩٢.

(*) لقد كان الزمان المطلق Absolute مقابلًا للزمان النسبيّ Relative؛ إذ أعلن نيوتن في كتابه أن الزمان المطلق الحقيقيّ الرياضيّ، بحد ذاته يتدفق بشكل مساوٍ من دون علاقة بأي شيء خارجيّ، وقد أشار إلى بعض المعاني التي يكون فيها الزمان مطلقًا، أولها- علاقة التزامن للأحداث المستقلة عن الإطار، وثانيها- أن الفاصل الزمنيّ بين حدثين سيظل على ما هو عليه حتى لو كانت حركات الأجسام المادية مختلفة.
- (CP: Robert Audi: The Cambridge Dictionary of Philosophy, P.922).

(٢) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ٩٣.

(٣) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ٩٣.

طريق الإبداع، كما أنها بما هي قوة و إمكان استعداديّ يصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء؛ ولذلك يكون هذان الجوهران، أي: الطبيعة والمادة الأولى بدثورهما وتجددهما واسطتان في الحدوث والزوال بالنسبة إلى الأمور الجسمانية، كما يحصل بهما الارتباط بين القديم والحادث[١].

و يذهب الكاشانيّ إلى أن الموجودات الجسمانية باقية دائرة، أي: مستمرة، و يكون بقاؤها عن طريق تجدد صورها، وأما دثورها، أي: دثور أو اختفاء صورتها الأولى حين تتجدد صورتها الأخرى، وهذا الدثور هو أمر لازم للصورة والمادة، وحينما يعترض على القول إن للطبيعة جهة ثبات واستمرار بنفسها من حيث استنادها إلى القديم، فكيف والأمر التجدديّ لا بقاء له، فضلًا عن كونه قديمًا، كما أنه يستحيل أن يكون ثباتها وقدمها باعتبار ماهيتها الكلية، كيف والماهيات ليست جاعلة ولا مجعولة؛ ومن ثم فكيف تكون حينئذ مستمرة، وسنجد أن الكاشانيّ هنا يسير في طريق أستاذه الشيرازيّ[٢].

و يرى أن لكل طبيعة حقيقة عقلية، موجودة في علمه سبحانه، التي بها تحصل على بقائها وثباتها وتقومها ووجودها، كما أنها بحقيقتها العقلية لا تحتاج إلى مادة أو استعداد أو حركة أو زمان؛ إذ إن لها أحوالًا متعاقبة متصلة واحدة في علم الله، ولكن حينما ننظر إلى كثرة أحوالها الحادثة المتجددة، نجد أن كلًا منها موجود في وقت، محتاج أو مفتقر إلى قابل مستعد يتقدم عليه زمانًا، وهذا القابل من حيث كونه بالقوة يفتقر أو يحتاج إلى صورة معينة هي جهة استعداده؛ إذ أنه حين خروجه من القوة إلى الفعل الذي يقابلها؛ تبطل صورته السابقة بلحوق صورته اللاحقة؛ لاستحالة الاجتماع بينهما، أي: أن كل صورة تتجدد بانقضاء سابقتها، وتبطل بحدوث عاقبتها، مثلما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان[٣].

ولذلك يثبت الكاشانيّ أن الجسم أو الجسمانيّ لا يمكن أن يكون لذاتهما علة فاعلية لشيء؛ إذ إن جميع الصفات الطبيعية كالحركة ... وغيرها، يتمثل وجودها من لوازم وجود الطبيعة، إلا أنه لابد من أن يكون في الوجود مبدأ أعلى من الطبيعة يفعل الطبيعة ولوازمها؛ إذ إن كل

(١) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٤.
(٣) المصدر السابق، ص ص ٩٤، ٩٥.

أمر جسمانيّ تتبدل عليه العوارض كالزمان والوضع والكم والأين وغيرها، وذلك مما يدل على تجدد الطبيعة[١].

ويعد الزمان ظرف المتغيرات، كما أن الحركة ماهيتها الحدوث، فالزمان والحركة بهويتهما الامتداديتين غير القارتين صادرة عن الحق الفياض فيضة واحدة بلا زمان، بل من العدم الصريح إلى الوجود، دفعة واحدة دهرية وليست آنية؛ إذ إن الآن طرف الزمان وحصوله يكون بعد الزمان، فكيف يكون جعل الزمان فيه[٢]؛ فجعله - تعالى- للموجودات - كما أشرنا سابقًا- لا بد من أن يكون عن طريق الثبات، لا السيلان.

ولذلك يصف الحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة، كما يصف الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر، وتعد الطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل، بمنزلة الشعاع من الشمس الذي يتشخص بتشخصها[٣]، وعليه فكلٌّ من الزمان والحركة أمران متجددان نسبيان تابعان.

وإذا كان الجسم لا يمكن أن يكون علة فاعلية للشيء؛ فإن علة الشيء لابد من أن تكون غير متعلقة بذات ذلك الشيء أو وجوده، ولذلك ففاعل الزمان والحركة لابد من أن يكون منزه عنهما، فليس تقدمه عليهما تقدمًا زمانيًا، ولا هو في طرف هذه السلسلة أصلًا، بل هو خارج عنها، ونسبته إلى جميع أجزائها نسبة واحدة[٤]؛ ولذلك يعد الزمان عند الحكماء أمرًا مخلوقًا؛ فهو مقدار الحركة؛ وإذ لم يحدث جسم، فلا يكون هناك حركة، ولا زمان؛ ذلك لأنه يتصور الزمان للمتغير من حيث كونه متغيرًا، بمعنى أنه إذا فرضنا جسمًا لا يتغير، فلا زمان أيضًا، ولذلك فالقول بوجود زمان قبل خلق العالم؛ حتى يمكن الخلق، من أوهام المضلين[٥].

ويتضح لنا مما سبق إثبات الكاشانيّ القول بحدوث الزمان والحركة، وفق إثباته حدوث العالم؛ فالزمان والحركة أمران نسبيان تابعان؛ وعليه فالحركة ليست لها في ذاتها حدوث ولا قدم، إلا بتبعية ما أضيفت هي إليه، كما أنهما صادران عن الحق فيضة واحدة بلا زمان، أي دفعة دهرية.

(١) الملا محسن الفيض الكاشانيّ: أصول المعارف، ص ص ٩٥، ٩٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٩٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١٠٩، وأيضًا: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، ص١٤٤.
(٤) المصدر السابق، ص ١٢٤.
(٥) الفيض الكاشانيّ: كتاب الوافي، ج١، ص٣٤٩، هامش.

رابعًا: أهم النتائج والتوصيات

نتائج البحث:

(١) تأثر الكاشانيّ في تفسير للزمان بالفلاسفة السابقين عليه، إلا أنه حاول التوفيق بين الفلسفة والدين، فكان تفسيره يقترب من المتكلمين، وفلاسفة الإسلام؛ وذلك فيما يتعلق بإثباته تناهي الزمان والحركة، فلا يحذو مثل الاتجاه الأرسطيّ الذي قال بقدم الزمان والحركة.

(٢) ارتبطت علاقة الزمان بالحركة عند الكاشانيّ بتفسيرات الفلاسفة السابقين عليه، فقد وصف الزمان بأنه مقدار الحركة المتصلة وليست المنقطعة؛ لتناهي أبعادها، وهنا يتشابه مع أرسطو الذي عد الزمان كمًا متصلًا مقدارًا لهيئة متصلة غير المنقطعة ألا وهي الحركة المستديرة، وتلك الحركة المتصلة المستمرة تعرف عند الكاشاني بالحركة التوسطية، التي يمكن تحديدها عن طريق تحديد موضوعها، ووحدة المسافة، والزمان لها، وقد تأثر في ذلك بفلاسفة الإسلام، ولاسيما أستاذه الملا صدر الشيرازيّ.

(٣) يعد واجب الوجود بسيط الحقيقة، منزه عن كل ما هو متغير، وبما أن الزمان هو نسبة المتغير إلى المتغير؛ ومن ثم فوجوده - تعالى- منزه عن الأزمنة والأمكنة والحركات، فهو سرمديّ قديم، يبدع على سبيل الثبات لا على سبيل السيلان، كما أنه لا وجود خالص ليس عن عدم إلا وجوده -تعالى، أما العالم فهو موجود به؛ ومن ثمَّ فهو ممكن الوجود يحصل على وجوده من غيره، كما أنه - تعالى- قيوم دائم، فيستحيل السؤال عن وجوده بمتى؛ التي هي سؤال عن الزمان، وهو مخلوق لله عَزَّوَجَلَّ؛ ومن ثم فهو ممكن الوجود الذي يحصل على وجوده من غيره.

(٤) يرتبط مفهوم الحدوث الذاتيّ عند الكاشانيّ بممكن الوجود، أي الذي لا يتحقق وجوده بذاته بل بغيره؛ ومن ثم يتقدم أو يسبق الموجود بذاته على الموجود بغيره أسبقية بالذات، وهو هنا يتفق مع أقوال معظم فلاسفة الإسلام؛ إلا أنه اشترط أن يسبق الموجود بذاته، الموجود بغير ذاته؛ حتى إن كانا معًا في الزمان، على سبيل المثال: فنقول حركت يدي فتحرك المفتاح، وليس تحرك المفتاح فتحركت يدي، أي أن تحرك المفتاح متوقف على تحرك يدي، حتى إن كان معًا في الزمان.

(٥) أكد الكاشانيّ القول بحدوث العالم ذاتيًا، إلا أنه اعترض على القائلين: إن العالم يسبقه عدم زمانيّ، أي: القول بالحدوث الزمانيّ، فكيف يسبق العالم الزمان، وهو من جملة العالم؟، وذلك كان أكثر تأثرًا بأستاذه الشيرازيّ، كما أنه اختلف عن السابقين عليه فيما رأى أنه لا علاقة بين حدوث العالم وتناهي الزمان أو لا تناهيه، فلا يمكن القول: أنه بين وجود الحق - تعالى- ووجود العالم زمان؛ مما يعني توقف وجود العالم على غير الحق - تعالى-، وذلك محال بالطبع.

(٦) فسر الكاشانيّ الزمان والحركة بوصفهما أمرين حادثين، نسبيين، متجددين، وذلك وفق قوله بحدوث العالم حدوثًا ذاتيًا لا زمانيًا، وبما أن الحركة من لوازم الطبيعة فليست لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلا بتبعية ما أضيفت إليه؛ ومن ثم فهي حادثة، كما أن الزمان أمر عارض مرتبط بكل ما هو متغير؛ ولذلك فكل من الحركة والزمان صادران عن الحق تعالى فيضة واحدة دهرية؛ وذلك لما كان جعله - تعالى- للأشياء على سبيل الثبات لا السيلان، أي بلا زمان.

التوصيات:

(١) التوسع في تناول مفهوم الزمان في مجال العلوم المختلفة، لما له من أهمية كبرى، فهو جانب من جوانب الوعيّ البشريّ، وعنصر ضروريّ في الطبيعة، كما أنه ارتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية، بالإضافة إلى جانبه الميتافيزيقيّ؛ ومن ثم فالزمن يبني فكرنا، وحياتنا اليومية أي وجودنا كله؛ لذلك يجب السعي لدى الجميع، ولاسيما العلماء والفلاسفة للكشف عن تفسيرات المختلفة للزمان.

(٢) عمل دراسات بينية مختلفة، بين الفلسفة والعلوم الأخرى بصدد الزمان؛ إذ أنه موضوع مشترك لاهتمام المفكرين والعلماء؛ ذلك من أجل تفسيره.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: مؤلفات الفيض الكاشانيّ

١- الفيض الكاشانيّ «الملا محسن»: أصول المعارف، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٠م.

٢- ــــــــــــــــ: أنوار الحكمة، دار الأميرة، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م.

٣- ــــــــــــــــ: عين اليقين «الملقب بالأنوار والأسرار»، تصحيح: الشيخ رضا عياش، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢م.

٤- ــــــــــــــــ: كتاب الوافيّ، ج١، منشورات الإمام أمير المؤمنين عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، الطبعة الأولى، أصفهان، ١٤٣٠هـ.

٥- ــــــــــــــــ: منهاج النجاة، تحقيق وتقديم: غالب حسن، الدار الإسلامية، بيروت، ١٩٨٧م.

ثانيًا: المراجع العربية والمترجمة

٦- ابن سينا «أبيّ عليّ الحسين بن عبد الله»: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، دار العرب، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٨٩م.

٧- ــــــــــــــــ: النجاة في المنطق والإلهيات، ج١، تحقيق نصوصه: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، ط١، بيروت، ١٩٩٢م.

٨- ابن عربيّ، الفتوحات المكية، ج١، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.

٩- الأصفهانيّ «الميرزا محمد باقر الموسويّ الخوانساريّ»: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات»، ج٦، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩١م.

١٠- الكلينيّ «محمد بن يعقوب»: أصول الكافيّ، دار المرتضى، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٥م.

١١- الكنديّ: رسائل الكنديّ الفلسفية، تحقيق وتخريج: محمد عبد الهاديّ أبو ريدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، ١٩٥٠م.

١٢- أميرة حلميّ مطر: الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥م.

١٣- صدر الدين الشيرازيّ: الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق وتصحيح ومقدمة: سيد جلال الدين أشتيانيّ، حواشي: ملا هاديّ سبزواريّ، المركز الجامعيّ للنشر، إيران، ١٩٧١م.

١٤- ــــــــــــــــ: مفاتيح الغيب، ج٢، تعليق: المولى علي النوريّ، تقديم محمد خواجويّ، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.

١٥- عادل مصطفى: فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداويّ سي أي سي، المملكة المتحدة، ٢٠١٧م.

١٦- عباس القميّ: الكني والألقاب، ج٣، منشورات مكتبة الصدر، طهران.

ثالثًا: المعاجم دوائر المعارف العربية

١٧- إبراهيم حسين سرور: المعجم الشامل للمصطلحات العلمية والدينية، ج٢، دار الهاديّ، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٨م.

١٨- ابن فارس «أبو الحسين أحمد بن زكريا»: معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، ج٣، دار الفكر، ١٩٧٩م.

١٩- ابن منظور «الإمام أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم»: لسان العرب، ج١٣، دار صادر، بيروت.

٢٠- التهانويّ «العلامة محمد عليّ»: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: عليّ دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٦م.

٢١- الفيروزآباديّ «العلامة اللغويّ مجد الدين محمد بن يعقوب»، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسيّ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة، بيروت، ٢٠٠٥م.

٢٢- المعجم الفلسفيّ، تصدير: إبراهيم مدكور، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة.

٢٣- الموسوعة الفلسفية العربية، ج١، تحرير: معن زيادة، معهد الإنماء العربيّ، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٤- عبد المنعم الحفنيّ: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبوليّ، الطبعة الثالثة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٢٥- محمد السيد الجليند: الزمان، ضمن الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف: محمود حمديّ زقزوق، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠١م.

رابعًا: المراجع باللغة الإنجليزية

26- Biria, M. N. Saghaye: «Al- Fayd al- Kashani (1598- 1980) on Self- Supervision and Self- accounting, A Thesis Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research, Master of Arts, Canada, 1997.

27- Hausheer, Herman: «St. Augustine`s Conception of Time», in: The Philosophical Review, Vol.46, No.5, Published by: Duke University Press, Jstor, (Sep, 1937), accessed 2013.

28- Kinsella, Elizabeth Anne: «Hermeneutics and Critical Hermeneutics: Exploring Possibilities within the Art of Interpretation», FQS Forum: Qualitative Social Research, Vol.7, No.3, Art.19, May 2006.

29- Prasad, Anshuman: «The Contest over Meaning: Hermeneutics as Interpretive Methodology for understanding Texts», in: Organizational Research Methods, Vol.5, No.1, January, Sage Publications, 2002.

خامسًا: المعاجم دوائر المعارف الإنجليزية

30- Audi, Robert: The Cambridge Dictionary of Philosophy, Second Edition, Cambridge University Press, New York, 1999.

31- Barker, Chris: The Sage Dictionary of Cultural Studies, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi, 2004.

32- Craig, Edward (editor): The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy, Routledge, London & New York, 2005.

33- Ritzer, George (Editor): Encyclopedia of Social Theory, Vol. II, Sage Publication, Thousand Oaks, London, New Delhi, 2005.