مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد10 /العـدد: 01 (2022)، ص 782- 805

قراءات في الزمن: من التاريخ إلى الفلسفة

Readings over time: From history to philosophy

بوحسون عبد القادر[1]، بن دوبة شريف الدين[2]

[1] جامعة الدكتور مولاي الطاهر. سعيدة (الجزائر)،

abdelkader.bouhassoun@univ-saida.dz

[2]جامعة الدكتور مولاي الطاهر. سعيدة (الجزائر)،

charif.bendouba@univ-saida.dz

تاريخ الاستلام: 2022/01/03 تاريخ القبول: 2022/01/05 تاريخ النشر:2022/01/23

ملخص:

يملك الزمن بعدا أنطولوجيا يتعالى عن كل تصور بشري، فهو عند العلماء ظاهرة طبيعية تخضع لما تسير به الطبيعة، وعند البعض من الفلاسفة وجود مستقل، وعند الأخر منهم حركة وجود، وعند المؤرخين فضاء ومجال مار س الإنسان أفعالا فيه اصطلح عليها بالأحداث التاريخية، فهو معلم رئيس في الدراسات التاريخية، فلا حدث في المكان خارج الزمن، والدراسة المشتركة التي نقدمها نروم فيها التعرض إلى القراءات الفلسفية للزمن وكيف أثرت على سيرورة الفكر التاريخي، وكيف كان التاريخ وثيقة مرجعية للقراءات الفلسفية للزمن .

كلمات مفتاحية: الزمن، التاريخ، الفلسفة، القراءات، الفكر التاريخي.

Abstract:

Time has an ontological dimension which transcends all human conception. For scientists, it is a natural phenomenon which is subject to what nature goes through, and for some philosophers an independent existence, and for others a movement of existence, and for historians it is a single space. field that man has carried out actions in which he has called historical events, he is a teacher A major in historical studies,

because there is no event outside of time, and no that the eent aims to expose to the philosophical readings of the time and how they affected the historical thought process, and how history was a reference document for the philosophical readings of the time.
Keywords: Time; history; philosophy; readings; historical thought.

المؤلف المرسل: بوحسون عبد القادر

1. مقدمة:

إن تحديد القراءة النظرية والفلسفية- تاريخيا- للزمن في الساحات الفلسفية والعلمية مسألة إشكالية على قاعدة التقاطع والتداخل القائم بين الحقول الفكرية، فالمفاهيم لا تملك انطولوجية، أو فرادة دلائلية، بل هي دلالات ترعرعت في سياقات معرفية مختلفة، وقد تكون الجذور المعرفية لها متعارضة مع الأطر المعرفية الراهنة التي هي فيها، فالقياس مثلا كمفهوم أو اصطلاح شرعي ترعرع في رحم الفلسفة التي اعتبرت غريبة ومغايرة للشريعة،

ولكن النظرة الحيادية للمسألة تقرِّر بأن المؤسسة الدينية هي القاعدة الأولية، والحاضن الأول لجميع المعارف والتصورات البشرية وعليه تلزمنا دراسة أي مفهوم الولوج عالم الأديان، والثقافات الدينية لتحديد المعنى وسياقاته الدلالية، وعليه يكون مفهوم الزمن حاضرا في عدة أنظمة معرفية، ولعل اللغة تكون مفتاحا أول ورئيس في اصطياد بعض من دلالات الزمن العميقة، لنعرج بعد ذلك إلى عالم الأسطورة الذي يبقى العالم المفتوح على التأويل، فالترميز البشري مشروط بظروف ثقافية وحقب تاريخية سابقة انطولوجيا وجود الباحث فيها، وعليه تصبح صعوبة امتلاك ناصية لغة الشعوب الماضية أمرا متعسرا مما يدفع الباحث إلى إضفاء حكم وصفة الأسطرة على المادة الثقافية العائدة لتلك الأمم

البائدة، ولهذا تصبح الأسطورة في حد ذاتها أمام سؤال نقدي يتطلب منا مراجعة ما نحمله من أحكام عن الأمم الأخرى- ولكننا لن نلج هذا الإشكال المرتبط بأرضية أسطرة المفاهيم– فالتعبير عن الزمن حاضر عند كل الأمم، ولكن الأشكال التعبيرية متعددة، ومختلفة.

وعلى قاعدة الجذور القيمية التي تتعلق بها الطبيعة البشرية نجد من الصعوبة بمكان الفصل بين حقيقة اللغة الانطولوجية، والرمزية القيمية الوجوبية، فمن دين الإنسان وديدنه إضفاء وتوزيع الأحكام القيمية في عالم الأشخاص ثم تعميمها وإسقاطها على عالم الأشياء، فتصبح الكون كله مجرد عالم ألفاظ وكلمات، فنحن لا نعيش باللغة، بل نحيا فيها ولا نكون إلا بها، وسنحاول التعاطي مع الزمن من خلال السياقات التي تتقاطع مع الفلسفة، التاريخ، اللغة، الأسطورة من زاوية اثنوغرافية، وأنثروبولوجية، لأن الأشكلة في الفلسفة تتحدد من زاوية التداخل والتخارج القائم بين الحدود، والأنظمة المعرفية الأخرى.

والتعاطي الفلسفي مع الزمن كان في عدة صيغ استشكاليه أهمها ماهية الزمن، حيث طرح طبيعته على مشرحة العقل وبما أن سؤال الماهية يتطلب إجابتين معلومتين في الساحة الفلسفية، وهما الواقع والتجريد، فإما أمن يكون الزمن حقيقة مجردة أو واقعة فيزيائية محسوسة، والفصل بين الإجابتين كان طريقة الفلاسفة من القدم، وقد قد كلف الفلسفة هذا التقليد قرونا من التخلف والتأخر الفكري والحضاري، اورث التباسا في المفاهيم، وفي التصورات.

2. مفهوم الزمن:

جاء في لسان العرب أن :" الزَّمَنُ والزَّمانُ: اسم لقليل الوقت وكثيره، وفي المحكم: الزَّمَنُ والزَّمانُ العَصْرُ، والجمع أَزْمُن وأَزْمان وأَزْمِنة. وزَمَن زامِنٌ: شديد. وأَزْمَنَ الشيءُ: طال عليه الزَّمان، والاسم من ذلك الزَّمَنُ والزُّمْنَة؛ عن ابن الأَعرابي.

وأَزْمَنَ بالمكان: أَقام به زَماناً، وعامله مُزامنة وزَماناً من الزَّمَن؛ الأَخيرة عن اللحياني. وقال شمر: الدَّهْر والزَّمان واحد؛ قال أَبو الهيثم: أَخطأَ شمر، الزَّمانُ زمانُ الرُّطَب والفاكهة وزمانُ الحرّ والبرد، قال: ويكون الزمانُ شهرين إلى ستة أَشهر، قال: والدَّهْرُ لا ينقطع؛ قال أَبو منصور: الدَّهْرُ عند العرب يقع على وقت الزمان من الأَزْمنة وعلى مُدَّة الدنيا كلها.. (ابن منظور، (دت)).

1.2 الزمن والتاريخ:

إن انتقاء التاريخ كمدخل لقراءة ظاهرة الزمن عائد للتقارب والتداخل الموجود بين الزمن، والتاريخ كعلم، أو كبحث إنساني على قاعدة التداخل العميق بين الزمن والتاريخ، فهو علم إنساني يقوم على الزمن كموضوع، ولكن الزمن المطلوب في التاريخ يرتبط بالكائن البشري، فالزمن الفيزيائي ليس مطلبا معرفيا عند المؤرخ، بل يتعامل مع الزمن كفضاء، ومجال تجري فيه الأحداث التاريخية.

والاختلاف في تأصيل التاريخ بين جذوره العربية والإغريقية والفارسية واضح في تعدد القراءات، فالبعض يذهب إلى القول بأن لفظ التاريخ العربي مشتق من لفظ arch الذي ينطق في اليونانية أرخ ومعناه القديم أو القدم.

ومن هنا يسمى علم الأثريات القديمة بالأركيولوجية archeoology ويستعمل اللفظ اليوناني بعد دخوله اللغات الأوروبية في معنى الأصل أو الأصيل فيقال Archtype أي النموذج الأولي أو الأول أو لفظ archbishop بمعنى الأسقف الكبير وكان يراد به الأسقف الأصيل وفي مصطلح الديانة المسيحية يوصف جبريل عليه السلام بأنه الاركانجل arcangel واصله ...archangal...» (مؤنس، 1984، صفحة 7).

ويرى البعض الآخر أن جذور كلمة تاريخ فارسية، فهي تشير في اللسان الفارسي إلى القمر والشهر ، وهذا ما نجده عند السخاوي: ".. وقيل انه ليس عربيا

بل هو معرب مأخوذ من ماه روز بالفرسية ماه القمر وروز اليوم وكان الليل والنهار طرفه" (السخاوي، 1986، صفحة 17).

إن علم التاريخ يمتاز بخصوصيات فريدة نوعا مقارنة بالكثير من العلوم الإنسانية، وهذه الخصوصيات قد تُصعب نوعا ما عملية البحث فيه، فهو علم يُبحث فيه عن حوادث البشر في الزمن الماضي، ويعد من أهم العلوم التي يفتقد إليها البشر، فهو ليس كما يعتقد الكثير أنه مجرد سرد للأحداث والوقائع السابقة دون تحليل أو تمحيص، وإنما ذكر ذلك مع تعيين أوقاته وبيان أسبابه، فمن خلاله نعرف سبب ارتقاء الإنسان وانحطاطه وسبب سعادته وشقائه (يزبك، 1990، صفحة 3)، وهو ما قصده عبد الرحمان بن خلدون في مقدمته حينما وصف علم التاريخ بقوله : "... **إذ هو في ظاهره (يقصد التاريخ) لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول...، وفي باطنه نظر وتحقيق ...وعلم بكيفيات الوقائع...فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق.."** (ابن خلدون، 2004، صفحة 13).

كما يعتبر الكثير من الباحثين والمفكرين علم التاريخ بمثابة وعاء الخبرة البشرية، إذ هو علم خاص بالجهود البشرية عبر أزمنة مختلفة و أماكن جغرافية متعددة، أو هو ذلك المحاولة التي تستهدف الإجابة على الأسئلة التي تتعلق بجهود البشرية جمعاء في الزمن الماضي، ونستشف منه جهود المستقبل، حيث يرى المؤرخ **راوس** أن التاريخ علم يبحث في المجتمع الإنساني، فهو سجل لحياة المجتمعات الإنسانية والتغيرات التي اجتازتها تلك المجتمعات، والأفكار التي تحكمت في توجيه النشاط الإنساني (الحويري، 2001، صفحة 7)، وهناك من يعرفه على أنه :" **معرفة ماضي البشرية منذ نشأتها وحتى للوقت الحاضر"** ، فهو علم البشرية بالدرجة الأولى على حسب تعبير **مارك بلوك Marc BlochK**، إذ هو يحيط إحاطة شاملة بحياة الإنسان في كل أبعادها الزمانية بما في ذلك الزمن الحاضر و المقبل، وهذا ما يجعل هذا العلم سببا أساسيا في الوعي بوجودنا

حسب مقتضياتنا وحاجاتنا بما يتلاءم وإمكانياتنا (سعيدوني، 2000، صفحة 12)، كما يعبر هذا العلم على الصورة الفكرية والحضارية لأي مجتمع، ومؤشر حقيقي لنشاط الفكر الإنساني في ماضيه، وبالتحديد منذ أن بدأ يُعبر عن وجوده، وهو بذلك يهدف إلى إعادة تمثيل الحياة البشرية كما هي وإعادة رسم مظاهر النشاط الفكري بتطوراته ومراحله، وهو بذلك مرآة عاكسة لحياة الأفراد والجماعات والأمم التي يمكن الاستفادة من تجاربها القيمة في الوجود(سعيدوني، 2000، صفحة 12).

ومهما كانت الاختلافات في جذور الاصطلاح فإن علاقة التاريخ بالزمن حقيقة واقعية لا تحتاج إلى إثبات أو تدليل، ولكن انشغال المؤرخ أو عالم الاجتماع بالزمن مقتصر عليه كفضاء ومجال يحمل جميع النشاطات الاجتماعية، وعلى الأخص الأفعال التي تصنع المستقبل الاجتماعي، وعليه كان الماضي لحظة زمانية رئيسة في التاريخ، ويصبح التاريخ علما بالزمان سواء كان الزمن طبيعيا، فيكون التاريخ الطبيعي، وإن كان متعلقا بالإنسان كان الزمان إنسانيا.

وهذا يظهر في الزمان الذاتي الذي يرتبط بوجود الإنسان كفرد، وينعدم بغيابه، وهو كيفي غير قابل للقياس والتجزئة، مرتبط بالشعور الذي هو وعي بالوجود داخل الزمن، أو من خلال الزمن، وأهم خاصية في الشعور بالزمان النفسي الديمومة، واستمرارية الشعور بدوام الاتصال بين اللحظات الشعورية، والفيلسوف الفرنسي هنري برجسون يعتمد الديمومة كقاعدة في إثبات حرية الإنسان، وهذا في تقسيمه الأنا إلى أنا سطحي خاضع للحتميات النفسية والاجتماعية، وأنا عميق يندّ ويكون خارجا عن الضبط، ويصدر عن الذات بطريقة تلقائية غير قابلة للتوقّع من قبل الآخر.

وعليه فإن قيمة الزمان الذاتي تظهر في تقعيد وتأسيس الحرية الإنسانية، فحرية الإنسان نابعة ومرتبطة بنوعية العلاقة بينه وبين الزمان، ولهذا نعتقد أن

التاريخ كعلم بالزمن الإنساني هو علم المقدمات والأرضيات الرئيسة للحرية الإنسانية، فإذا لم يعمل التاريخ والمؤرخ على بلورة وتربية النشء على الحرية، فليس بتاريخ إنساني، بل يكون مجرد تأريخ لأنظمة متسلطة سادت البشر عن طريق تشريعات أملتها الذاتية الفردية أو الثقافية، فالبعد الرئيس في التاريخ هو الجماعي، فتاريخ الأفراد لا قيمة له إلا من خلال الأثر الاجتماعي الذي تتركه في الأفراد، وفي الجماعة.

2.2 الزمن النحوي:

تعتبر اللغة ذلك النسق الرمزي الذي يملك الإنسان، قبل أن يكون هو مالكه، وهي مجموع من الأصوات المفيدة ، وهي ما يعبر به كل قوم عن أغراضهم (صليبا، 1982)، وتطلق اللغة على اللسان على قاعدة ضرورته في بناء النطق، وإنجازه ، فهي " لا تقتصر على الرموز الصوتية المنطوقة فحسب، بل تتعدى ذلك لتشمل جميع الوسائل الأخرى كالإشارات والإيماءات والحركات التعبيرية والجسدية.فهي جميع الرموز المنطوقة وغير المنطوقة التي يستخدمها أفراد مجتمع ما كأداة من أدوات التخاطب للتعبير عن المشاعر والأفكار.. (الزغلول و الزغلول، دت، صفحة 222) .

كما يعتبرها العالم ايميل بينفينيست أهم مخاض للملكة الترميزية عند الإنسان، يقول: إن ملكة الترميز عند الإنسان تبلغ أقصى تحققها في اللغة، التي هي التعبير الرمزي بامتياز. وكل أنظمة التواصل الأخرى، الخطية منها والحركية والبصرية تتفرع عنها وتفترضها مسبقا .لكن اللغة نظام رمزي خاص. منتظم على صعيدين. فهي من جهة واقعة فيزيائية، إذ أنها تستخدم الجهاز الصوتي لتظهر، والجهاز السمعي لتدرك زهي من جهة بنية لا مادية وإيصال لمدلولات" (Benveniste, 1966, p. 28).

اللغة قبل أن تكون جهازا رمزيا موضوعيا ومستقلا على الأفراد الناطقين به، هي قابلية لإنشاء تلك المنظومة الرمزية؛ فالقدرة على إنشاء نسق رمزي هو ملكة إنسانية متعددة الأبعاد بامتياز، فهي ذاتية فردية واجتماعية في آن واحد، وكونية في سياق آخر.

فهي الإطار الذي يحمل ثقافات البشرية عبر تاريخها، فهي الوثيقة التاريخية التي لا يمكن معرفة ماضي الشعوب دون المرور عبر بواباتها، والعائق الذي يصطدم به الباحثين هو التمكن من معرفة لغات الشعوب الغابرة، والطرائق التعبيرية عندهم ، وعليه نجد الحكم بالخرافية والأسطورية على ثقافات الشعوب المدروسة، ولسنا ألان محل التعرض لهذه الإشكالية التي نجدها ضرورة منهجية في دراسة الأنثروبولوجيا والاثنوغرافيا، بل سنتعرض للعلاقة بين اللغة والزمن، وهذا من خلال ظاهرة الزمن النحوي، فالنحو كعلم ضابط وناظم للكلام وللتعبير اللغوي، يعتمد الزمن كأرضية قاعدية.

3.2الفلسفة والزمن:

إن المائز الرئيس في الفلسفة، والذي يحدد جنس الحقل المعرفي الذي تدور فيه هو الاختلاف والتعددية التي تشمل التوجهات والمذاهب التي يسلكها الفلاسفة في التعاطي مع المفاهيم، والقضايا، وتباين المذاهب الفلسفية راجع لطرائق البحث، والتي تنتج عنها الآراء والمواقف ضرورة، كما تكون الثقافة، والمستوى العلمي للأمة في عصر الفيلسوف محدد رئيس لكل بحث أو قراءة، فالفلسفة لا تخرج عن الدائرة الثقافية للعصر الذي تنتمي اليه، فهي كما قيل: الخلاصة الروحية لعصرها، وعليه يكون الاختلاف لازمة منطقية عن المحددات والشروط المتحكمة في المسار البحثي للتفلسف، وما يصدق على الأفكار والقضايا الفلسفية عامة يصدق على مسألة الزمان بوجه أخصّ، إذ تعدّدت المذاهب والرؤى لإشكالية الزمن، ويحدِّدها حسام الأوسي في أربعة اتجاهات ومذاهب فكرية،

سنعتمدها في خارطة بحثنا في مسألة الزمن، وهي:"(أ)منكري الزمان، وانه وهمي، (ب) أنه جوهر، وانه وجود موضوعي مستقل، (ج) كذلك له وجود موضوعي، ولكنه حياة النفس الكلية، (د)وجود موضوعي، ولكنه عرض ومقدار للحركة" (الألوسي، 2005، صفحة 89).

4.2 إنكار الزمان:

إن الفرق بين الحقيقي والاعتباري يوقع الباحث في الفلسفة أمام التباس دلالي، فمعنى الحقيقي عند الفلاسفة لا يأخذ شكلا واحدا، وغير متفق عليه، وتعدد المذاهب الفلسفية دليل على ذلك، ولهذا يذهب البعض الى إضفاء صفة الوهمية واللاوجود على كل شيء لا يمكن إدراكه حسيا في عالم الوقائع، ومن أمثلة ذلك الزمان، فهو مجرد أفكار وأحكام انتجتها الذهنية البشرية، فالزمان عند منكريه :" ..عرض، للحركة وللمتحركات، ولكنه من صنع النفس، ولا وجود لهى بدون الأجسام والحركات من جهة، ولا بدون النفس التي تتوهمه من جهة أخرى.." (الألوسي، 2005، صفحة 89) ، ومن أصحاب هذا الرأي:

القديس أوغسطين:

علم من أعلام المفكرين في العصر الوسيط اللاتيني، من مواليد سوق أهراس أو سوق الأخرس" مدينة تقع بشرق الجزائر، عاصر سقوط الإمبراطورية الرومانية، الذي تزامن مع استيلاء القوط الغربيين على روما في عام 410 م وقد أثر هذا الحدث على توجيه مسار حياته الروحية، التي مرّت بمرحلتين:

مرحلة الشباب والدراسات والنشاط العادي، وبداية قلقه الفكري والفلسفي، وفيها تأثر بسيسرون، أبلغ تأثير، إذ أوقد في عقله حب الحقيقة الخالدة، والحكمة الدائمة، كما وجد أوغسطين في العقيدة المانوية ما يرضي نوازعه، كما أولع بعلم النجوم ووجد مبّررا للرذيلة.. (بدوي، دت، صفحة 248).

أما المرحلة الثانية فتبدأ بنقده المانوية لعدم اقتناعه بشروحها العلمية، وما قدمته حول علم الفلك إلا أنه احتفظ بعلاقات جيدة مع أسقف المانوية، ثم مرّ بفترة من الشك الواعي، والتي انتهت بأن أصبح راهبا ثم مطرانا، وتكرس كمدافع أول عن الكنيسة المسيحية الغربية، وقد ترك الكثير من المؤلفات، والتي تعكس قوة الفكر، والقدرة الواسعة على الإحاطة بكثير من العلوم، ومنها رسالة في الجميل والملائم، ورسالة في خلود النفس وكتاب ضد الأكاديميين، وفي سفر التكوين، وفي الدين الحق، وكتاب في الموسيقى، وكتاب الاعترافات، مدينة الله، في التثليث، في الطبيعة واللطف: ضد البيلاجيين، ضد أتباع بيلاجيوس، في اللطف وحرية الإرادة، في البدع (بدوي، دت) .

لم يكن القديس أوغسطين فيلسوفا بالمعنى الدقيق للكلمة، فرسالته التي كان يؤمن بها، وكرس قلمه لها هي الدفاع عن الدين، فقد كان عالم كلام أو متكلّم في اصطلاح المسلمين، وبصورة خاصة ضد الدوناتيين وضد البيلاجيين . أتباع بلاج pelagius .ولم يكن أوغسطين سياسيا، ولكن بعد سقوط روما اتهمت المسيحية بمسؤولية الكارثة، فإله المسيحية لم يقدر على حمايتها؛ فشمّر، وقرّر الدفاع عن المسيحية، وإبطال حجج الخصوم، فكان كتابه مدينة الله.

على قاعدة المنحى اللاهوتي الذي يسير فيه القديس أوغسطين، فإنه ربطه بين الزمان والأبدية وبين اله الزمان أمر بديهي لا يحتاج الى برهان أو تدليل، كما أن الزمان مسألة شعورية حدسية يصعب الاستدلال عليها عند أوغسطين، فهو كحقيقة معاشة يعرفها الجميع ولكن شرحها ليس سهلا.، يقول في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات:" ما هو الوقت إذا لم يسألني أحد عنه، اعرفه، أما أن اشرحه فلا استطيع.." (أوغسطين، 1991، صفحة 249) .

3. الزمان وجود موضوعي:

1.3 أفلاطون:

هو فيلسوف يوناني، وتلميذ شهيد الفلسفة الأول:سقراط، وثق بكتاباته فلسفة سقراط، وفلسفته أيضا، وعلى قاعدة الشمولية والنسقية التي تعرفها الفلسفة، فإن مسألة الزمن تحضر في النسق الأفلاطوني.

و قد كان النص الأفلاطوني كباقي النصوص محل تأويل، ونقاش بين الدارسين، خصوصا النص اليوناني الذي تم تعريبه ونقله الى لغات عدة، جعل ضبط والوقوف على المعاني المقصودة مسألة اختلاف بينهم، ولذا سنستأنس بالأستاذ حسام الألوسي في قراءته لمفهوم الزمان عند أفلاطون حتى لا نضع القارئ أمام قراءات متباينة تجعل من القارئ المبتدئ أمام نتائج متعارضة، والسبب عائد لتعدد القراءات التي تعاطت مع أفلاطون.

يقول:"..معنى الزمان عند أفلاطون- وليس الدهر مدة ماليس في زمان – يتصل بالمتحركات وهذه لها بداية في الصنع وبالتالي فالزمن له بداية، وبدايته مع العالم، سواء قلنا بالحدوث الزماني، او الحدوث الذاتي فقط ومعنى هذا ليس إن الزمان له وجود قبل هذا الزمان بمعنى زمان الله، بل إن المشكلة تصبح كلها غير موجودة عنده لأن الزمان هو مدة المتحركات، وهو في أزلية لا زمانية، وليس في زمان..." (الألوسي، 2005، صفحة 106).

يتقاطع الزمن عند أفلاطون مع السرمدية في المطلقية واستغراق عالم الكون، فهو:" الصورة السرمدية السائرة تبعا للمقدار، للسرمدية الباقية في الوحدة"، وقد اختلف في قراءة الحركية التي يلتقي فيها الزمان مع السرمدية، فحسب بدوي صورة السرمدية التي يتصف بها الزمان :" ...تسير على شكل دائري مع الحركة الكاملة للكواكب، وفي نهاية كل دورة من دوراتها المعينة مقدارا أو عددا أيعني اليوم والشهر، والسنة، والسنة الكبرى..وهكذا نرى أن أجزاء الزمان تدور

إذن حول نفسها- بدلا من ان تسير ف يخط مستقيم كما هي الحال عند أرسطو، مكونة دورة مقفلة لا تلبث من جديد أن تفتح في شكل دورة أخرى فيها أجزاء الزمان غير تلك التي كانت في الدورة السابقة.." (بدوي، الزمان الوجودي، 1973، صفحة 56).

2.3 الرازي الطبيب:

هو أبو بكر بن محمد بن زكريا الرازي ولد بإقليم الري قريبا من طهران حاليا بإيران حاليا، من أعلام الطب في التاريخ الانساني، "..كان حجة في الطب في أوروبا حتى القرن السابع عشر ، ويعدّه معاصروه طبيب المسلمين بدون منازع كما يقول القاضي صاعد في كتابه (طبقات الأمم) وانه أبو الطب العربي، كما لقبه مترجموه بجالينوس العرب." (نعمة، 1987، صفحة 466). ويعتبر الحاوي من أهم مؤلفاته، وكتاب هيئة العالم، وكتاب في كيفية الإبصار...

يمكن الاستئناس بالبيروني في تقديم أطروحة محمد بن زكرياء الرازي في الزمان حيث انطلق من النظريات اليونانية في الزمان، ولكنه لم يقف عندها موقف المعجب والمريد، بل تناولها بالتمحيص والنقد، وموقفه يتحدد من خلال نقده لفكرة جوهرية الزمان، حيث يشير الرازي إلى أن فكرة القول بالجوهر تستلزم ثنائية النظرة للزمان على قاعدة كون الجوهر واجب بذاته، ولا يحتاج إلى غيره، وجوهر حادث وواجب الوجود بغيره، وعليه يأخذ الزمان بعدين فيزيقي، وميتافيزيقي.

أما الدهر عند الرازي فهو :" ..عدد الأشياء الدائمة والزمان هو عدد الأشياء الزمانية، وهذان العددان يعدان الأشياء فقط، أعني الحياة والحركة فإن كل عاد إما أن يعد جزءا بعد جزء ، وإما أن يعد الكل معا. فإن كان هذا على ذاك قلنا ان الشيء الذي بعد الكل هو الدهر، والشيء الذي يعد الأجزاء جزءا بعد جزء هو الزمان.." (الرازي، 1939، صفحة 22).

وفي الأخير نصل إلى القول بأن نظرية الرازي في الزمان لا يمكن أن تؤخذ من نص أو نصين في سياق أو في سياقين، بل ينبغي على الباحث قراءة النظرية أو الأطروحة من خلال إعادة بناء النصوص المتعلقة بالطبيعيات والإلهيات ، ففكرة النسبية تجدها حاضرة في التراث الفلسفي والعلمي لمفكري الإسلام.

3.3 البغدادي:

يسلم هبة الله بن ملكا ببداهة وجود الزمان، وفساد حجج الرأي القائل بوهمية الزمان، كما قام بتخصيص انتقادات للقائلين بأن الزمان حركة أو مقدار الحركة على قاعدة المطابقة بينها، وبين ظاهرة الزمان، فالذي يقوم على الزمان لا يكون هوية الزمان، فهو موجود وقائم بذاته، وليس بحاجة إلى إثبات من خلال الظواهر الأخرى، فالزمان:".. لا يتصور عدمه ولا يعقل انقطاعه وقبليته المسافة وبعديتها تحصل باعتبار المعتبر وفرض الفارض وحركة المتحرك ويصح أن يعكس قبلها بعدا وبعدها قبلا ويجعلها كلها واحدا لا قبل فيه ولا بعد وليس كذلك الزمان فإن ماضيه ذهب ومستقبله يأتي سواء اعتبره المعتبر وفرضه الفارض وتحرك فيه المتحرك أو لم يعتبر ولم يفرض ولم يتحرك ولا ينعكس قبله بعدا ..." (البغدادي، 1358هـ، صفحة 69).

فالزمن عند البغدادي جوهر قائم بذاته، وليس عرض مثلما ذهب إلى ذلك ابن سينا، وغيره من الفلاسفة، والنص التالي يؤكد هذا التوجه:".. فمن قال ان الزمان عرض وليس بجوهر فقد أخطأ في قوله وكيف وهو مما لا يتصور الذهن ارتفاعه آو عدمه بل يتصور وجود كل شيء وعدم كل شيء معه بالنسبة إليه ويتصور كل شيء فيه ولا يتصور في شيء." (البغدادي، 1358هـ، صفحة 74).

و من خلال هذا العرض يتبين المقتضب لفلسفة الزمان عند البغدادي أن التعاطي مع الإشكالية كان متعدد الأبعاد الملمح الفيزيائي الطبيعي للزمان، والتقاطع بينه وبين المحدد الميتافيزيقي لظاهرة الزمان من خلال ارتباطها بالعلة

المصدرية الأولى، ولذا نعتقد أن الغموض في فهم إشكالية الزمان راجع للتعامل البيني لظاهرة الزمان (العلمي والفلسفي).

4.الزمان جوهر النفس الكلية:

1.4 أفلوطين:

يطرح أفلوطين إشكالية الزمن وطبيعته في الفصل السابع من التاسوع الثالث من خلال مناقشة حجج المذاهب المتعددة في طبيعة الزمان، من قائل بان الزمان: وهم، إلى القائلين بأنه حركة أو مقدار حركة، ففي هذا الفصل يبن أفلوطين العلاقة بين الزمان والأزل :" نقول في الأزل والزمان إنهما أمران يختلف كل منهما عن الآخر، فيلزم الأول الأمور الباقية دائما، والثاني الشيء الحادث وهذا العالم الحسي ...عندما نحاول أن نقف على حقيقتهما ..نجد أنفسنا مترددين في آرائنا فنعمد إلى أقوال القدامى فيهما، وهي عند كل منهم غيرها عند الآخر، بل ربما كانت تأويلات مختلفة لمذهب واحد أيضا .." (أفلوطين، 1997، صفحة 264).

ويفرق أفلوطين بين الأزلية والزمان من خلال جملة من اللحاظ تشير بشكل أدق إلى أن الأزلية مطلقة و محايثة للعلة المصدرية التي تتميز بالثبات والتعالي على كل مخلوق، فهي ملازمة للوجود الكلي – الذي يقترب من فكرة الإلوهية – فالأزلية – كما يقول حسا م الالوسي :" ..تقوم في الموجود الكلي من جهة، وفي الكل أيضا، وليس كافيا في الموجود الكلي انه كل موجود ، بل له كلية بالمعنى الكامل للكلمة، بمعنى انه لا شيء يغيب عنه، ولا شيء غائب عنه، في المستقبل، لأنه لو كان شيء في المستقبل لكان هو محتاجا اليه، فلم يكن هو الكل.." (الألوسي، 2005، صفحة 146).

وهكذا وبناء على قاعدة الكلية التي تتصف بها الأزلية في مقابل الزمان يكون الزمان نسبيا، ومحدث، وناتج وصفة كانت قائمة وموجودة بداخل الأزلية اقتضتها لازمة الخلق، فالمخلوق استنادا على طبيعته وسيرورته الحركية يستلزم

الاختلاف والتباين في لحظات الوجود: فيكون الذي انتهى ماضيا، والذي لم يأت بعد مستقبلا.

2.4 إخوان الصفا:

اهتم إخوان الصفا بالحكمة الفلسفية، واعتبروها غذاء رئيسا وأساسيا للطبقة المثقفة أو النخبة من الطبقة الاجتماعية، و:" ظاهر الشريعة -على حد قولهم - يصلح للعامة فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة، أما النفوس القوية فغذاؤها النظر الفلسفي العميق.." (البعلي، 1958، صفحة 45.44).

ويعد " الزمان عندهم هو عدد حركات الفلك وتكرار الليل والنهار ولقد أصابوا حينما جعلوا الزمان" صورة تحصل في نفس الذي يتأمل تكرار الليل والنهار على الدوام"، إلا أنهم يخلطون بين الزمان الذي هو صورة ذهنية مطلقة تمكننا من أن نتخيل تعاقب العلل والمعلولات وبين قياس الزمن الذي هو السنون والشهور والأيام بالإضافة إلى ما تشعر به حواسنا فقالوا: فبهذا الاعتبار ليس للزمان وجود أصلا ، أي وجود ذاتي إلا أنهم اعتبروا الزمان هو اللحظة التي يكون المرء فيها بصرف النظر عن مرورها من المستقبل إلى الماضي وهم لم يستطيعوا أن يتخيلوا الزمان إلا مقرونا بحركة الجسم.

كما يقولون بأن النفس الكلية سببت حركة الأفلاك ووجود ما يوجد دونها، وهم يقولون بانتهاء الزمان المتحرك والعالم المتزمن إذا رجعت النفس إلى الأول وكفت عن الحركة، وهم يقولون بان النفس اختارت، والفيض عندهم رباعي، والخلق ليس في زمان، أي العالم حادث بالذات والفيض أزلي، وأحيانا يقتربون هنا من التصور الكلامي اللاهوتي (الألوسي، 2005، صفحة 154).

5. الزمان مقدار الحركة

1.5 أرسطو:

الحديث عن مكانة وموقع أرسطو في الفلسفة لا يضيف شيئا لعظمة هذا الفيلسوف، فهو العبقري الذي أثبت للبشرية أن الخلود ليس بيد الآخرين بل عائد للإرادة الذاتية، حيث بز أساتذته العظام أفلاطون وسقراط على قاعدة المنتوج المعرفي المتماسك الذي أنجزه في فترة حياة وجيزة، وتزداد هذه العظمة قوة حين نعود إلى قراءة الأوضاع الثقافية والعلمية التي كانت سائدة في عصره، والغريب في الأمر أن العصر الحاضرة تعيش حسب ادعاءات نخبتها ازدهارا علميا وتقنيا عظيما ولكن لمك ينتج عظمة إنسانية تحاكي أرسطو أو ابن سينا أو غيره، ومنه نقول أن العظمة لا ترتبط بتقدم ثقافي أو تقني بل بالإرادة.

تعرض أرسطو لإشكالية الزمن في الفصل العاشر من المقالة الرابعة من كتاب السماع الطبيعي، حيث استهل قراءته للزمن بدراسة نقدية للدراسات السابقة التي اعتبرت الزمان فكرة وهمية تصورية لا تملك وجودا انطولوجيا، إذ قام أرسطو بنقد ودحض الحجج التي اعتمدتها هذه المدارس، فالزمان مركب من ثلاثة أنات أو لحظات، ماض لم يعد موجودتا، ومستقبل لم يأت بعد، وآن موجود أنيا، وفي طريقه إلى الولوج إلى عالم اللاموجود الذي هو الماضي، فتركيبة الزمان من عوالم غير موجودة يجعله وهميا وغير موجود.

و انطلاقا من هذه الأرضية اعتمد أرسطو مبدأ الحركة - الذي اعتمد من قبل المدارس السابقة في نفي الزمان- لإثبات وتفسير الزمان، حيث يقول:" الزمن هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر" (أرسطو، 1984، صفحة 420).

والتركيز على الكمية والمقدار في تفسير الزمن الأرسطي راجع إلى طبيعة الزمن الذي لا يخرج عن متقدم ومتأخر، أول وتالي، والذي هو مقدار بحكم انه محدد بمعالم ونقاط تكون فيها البعض ابتدائية والآخر لاحقة وتالية، و فهي حركات

متتالية تسمى مقدارا، والذي تقاس الحركة به هو الزمان، فهو " ينظر إلى الزمان باعتباره شيئا يعد هذه الأوجه في حالة كونها معدّدة، بمعنى أن وجود الحركات في الزمان هو أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد ولهذا قلنا ان الزمن مقدار للحركة أي مقياس لا وجهها.." (بدوي، أرسطو، 1944، صفحة 219).

2.5 ابن رشد:

من المقدّمات التي يصطدم بها الباحث في الفلسفة الرشدية استحالة الإحاطة بالحقول المعرفية التي تعاطى معها ابن رشد انطلاقا من لحاظ سياسية أهمها: واقعة النكبة التي عايشها الفيلسوف العربي، ولحاظ معرفية تتمثل في تنوّع المعارف التي اشتغل عليها، والتي سار فيها على نهج شيخه المعلم الأول: أرسطو طاليس، ومن أهم العوائق التي تقف أمام المتبحر في لجج ابن رشد اصطياد النص الأصيل الذي يكون مكتوبا بلغة ابن رشد الأصيلة والأصلية، لأن غالب النصوص الرشدية تعرضت للضياع، وأصبحت الرشدية مرجعا رئيسا في معرفة أفكار ونظريات ابن رشد، والغريب أن تصبح العبرية الحافظ لهاته النصوص، من خلال تلاميذ ابن رشد من اليهود، ولكن الصراع العربي الإسرائيلي جعل من دراسة العبرية وإتقانها مِسألة سياسية وعقدية أعاقت الباحثين من التعرف على ابن رشد..

اقترن اسم فقيه قرطبة وفيلسوفها ولازال بالقراءة والشرح، حيث لا يفهم المتلقي من الاسم إلا دلالة الوظيفة الثانوية التي اشتقت من الثانية وعائلتها اللغوية، فموقع ابن رشد العلمي في المرتبة بعديٌ بعد أرسطو الفيلسوف الأكبر، فهو مبدع في الإتباع وتالي في الإبداع، ولكن الوقوف عند بعض من النصوص الرشدية يكشف لنا عن الروح الفلسفية الكامنة في فعل القراءة الشارحة، فالفلسفة لا تنفصل عن تاريخها، فليست كما يقال عنها إلا تاريخا للفلاسفة، فإذا

كانت الفلسفة تاريخا، فكيف نتعرف عليها بدون آلية القراءة ؟ وهل ينفصل فعل القراءة عن الشرح ؟

إن القراءة والشرح فعل تواصلي بين الحضارات والثقافات، وترجمة المنتوج الفكري لمجتمع معين ليس نقصا في الحضارة القائمة بفعل الترجمة، بل هو عين التقدم الفكري والحضاري، فحضور ابن رشد في هذا الفعل التواصلي يرفعه مكانا عليا في التراث الإنساني، والموجة التي حاولت حصر ابن رشد في زاوية الشرح مؤد لجة، وتنم عن مقاصد مبيتة في تهميش الحضور العلمي والفلسفي للمجتمع الإسلامي، فالشرح فعل عقلي ليس الغرض منه الفهم فقط بل تقريب الدلالات والمعاني، وهو من الأمور التي تقتضي حيازة ملكة ذهنية قوية، فالقول بأن الفلسفة الإسلامية ليست إلا فلسفة يونانية منقولة بأحرف عربية جناية أخلاقية ومعرفية بحق أمة اجتهدت في رفع القيم الإنسانية من خلال إحياء الحضارات والمعارف التي طمرتها الأنظمة الاستبدادية بسلطتها وقوتها والدهماء بجهلها، فقيمة الموقع التاريخي للحضارة العربية الإسلامية يظهر في المحافظة على التراث الإنساني؛ فالعقل الإسلامي لم يكن انتقائيا في الموروث الحضاري، بل مارس الأفعال التالية: قراءة، نقد، شرح، تمثل.

وقد لحق بالمنظور الرشدي في مسألة الزمان ما لحق ابن رشد في منتوجه المعرفي والعلمي ككل، واغلب الدراسات التي تناولت فكرة الزمان عند ابن رشد لم تقدر على الفصل بين تصور أرسطو وتصور ابن رشد في مسألة الزمان، وإن كانت لغة ابن رشد أرسطية بامتياز، والمائز الرئيس لابن رشد هو توظيف القراءات الفلسفية في الإجابة عن أهم الإشكاليات الفلسفية التي طرحتها الرؤية الكونية الإسلامية.

ومسألة الزمان تقع بين سياقين: علمي فيزيائي طبيعي، وفلسفي ميتافيزيقي وديني، ويلاحظ على ابن رشد تفسير الزمان كظاهرة تأثره بأرسطو، حيث يربط

ابن رشد الزمان بمبدأ الحركة، وإن كانت الحركة والسيرورة لازمة لظاهرة الزمن، ولا تحتاج لأرسطو أن يثبتها أو ينفيها، فالزمان بعد طبيعي يتألف من عناصر : الآن، الماضي، المستقبل، فلزوم الزمان عن الحركة عند ابن رشد - كما يقول عاطف العراقي - أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود، فكما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولايتكثر بتكثره، فكذلك الأمر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحدا لكل حركة، ومتحركا وموجودا في كل مكان." (العراقي، 1984، صفحة 165).

ويظهر البعد الميتافيزيقي للزمان عند ابن رشد في التعاطي مع مسألة قدم العالم، والتي يلزم عنها القول بقدم الزمان المسألة التي تضع ابن رشد في وضع الملزم بالشرح والإجابة عن العلاقة بين تقدمية الزمان والعالم وبعد ذلك مع الواجب الوجود، حيث يستعرض ابن رشد البرهان المعتمد من قبل الفلاسفة في إثبات أزلية الزمان، الذي أورده الغزالي لبيان بطلان البرهان الفلسفي، وفساد حجيته "..وذلك أن حاصله هو أن البارئ سبحانه إن كان متقدما على العالم، فإما أن يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله، وإما أن يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فإن كان متقدما تقدم الشخص ظله، والبارئ قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب أن يكون متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قديما، لأنه إذا كان قبل الزمان زمان لا يتصور حدوثه وإذا كان الزمان قديما فالحركة قديمة لأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة وإذا كانت الحركة قديمة فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ضرورة قديم." (ابن رشد، 1994، صفحة 58) .

ويعتبر ابن رشد هذا البرهان غير سليم:" وإنما كاتن هذا البرهان غير صحيح ، لأن البارئ سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان فلي سيصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه: إما أن يكونا معا، وإما أن

يكون متقدما عليه بالزمان والسببية، لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان، والعالم شأنه أن يكون في زمان." (ابن رشد، 1994، صفحة 58).

والحجة في التفرقة بين الأزلية والأبدية مرتبطة بطبيعة الوجود ، فكل قائم على مرجعية، فالعالم حادث ونسبي خلافا للوجود الإلهي يقول ابن رشد: "..قام البرهان أن ههنا نوعين من الوجود أحدهما : في طبيعته الحركة (العالم)وهذا لا ينفك عن الزمان والأخر ليس في طبيعته الحركة (الله) وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعته فموجود معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك، وكل مفعول له فاعل، وان الأسباب المحرِّكة بعضها بعضا، لا تمر إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلا." (ابن رشد، 1994، صفحة 59).

6. خاتمة:

وما نصل إليه أيضا كخلاصة أن هناك التباس وقع فيه فلاسفة الإسلام، وهو غياب التفرقة الدلالية بين كلمة الزمن، والزمان، فالزمن بدون مدّ يشير إلى الوقت والمدّة القابلة للقسمة وللعد، أما الزمان بالمد فيشير إلى القراءات الفلسفية والنظرية لمسألة الزمن، ونستأنس هنا بالأستاذ بوعرفة عبد القادر في سياق قراءته النقدية للأستاذ عبد الرزاق قسوم في مسألية الزمان عند ابن رشد، فالزمن غير الزمان وهذا عائد للترجمة التي أوقعت المفهوم في التباس، وبالتالي غموض في الموقف الفلسفي.

يقول:".. استعمل أرسطو كلمة tempus تيمبوس باللغة اليونانية والتي تعني الوقت ولا تعني الزمان والأمر ذاته حدث في الفلسفة الغربية التي استعملت مصطلح temps والذي يعني الوقت في صيغ متعددة حسب آليات التوظيف.." (شريط، 2015، صفحة 43.42).

وعليه نجد أن النص التراثي الفلسفي الإسلامي بحاجة إلى إعادة قراءة خصوصا أن التمكُّن من اللغة اليونانية لم يكن متاحا للفلاسفة آنذاك، بل كانت الترجمة هي المعبر الرئيس لأفكار وثقافة الإغريق الفلسفية، ورغم المعيقات الكثيرة التي اعترضت الفلاسفة ورجال الفكر في الإسلام إلا أن انجازاتهم العلمية والفلسفية تجاوزت الآفاق، ولا زال لم يفكّ من رموزها إلا النزر اليسير.

ونستخلص أيضا مما سبق أن جل الأطاريح الفلسفية في إشكالية الزمان لم تخرج عن التقليد المنهجي الأرسطي الذي أسس للقراءة النقدية للنظريات السابقة، حيث عمل أرسطو في كتابه السماع الطبيعي على نقد المذاهب الفكرية في الزمان وقد عنون الفصل العاشر بعنوان دراسة نقدية للزمان، ومما جاء فيه :" وما بأس أن نذكر أولا الشكوك التي وقعت فيها مما قاله البرانيون .." (أرسطو، 1984، صفحة 404)، ويبدو أن التقليد أرسطي في منهجية الطرح بقي حاضرا في العصور اللاحقة، حيث لا تخلو أطروحة لاحقة إلا واستهل الفيلسوف فيها عرض المذاهب السابقة، أفلوطين مثلا ، والبغدادي، وابن سينا، وغيرهم من الفلاسفة، إذ أصبح من الضرورة تفنيد الآراء المقدمة في الزمان حتى يقدم المفكر رأيه الجديد، والملمح الإبداعي في الفكر الإسلامي يظهر عند البغدادي وصدر الدين الشيرازي، :"على الرغم من التأثير الارسطو طالي ..فإننا قد نستثني .. عند الإسلاميين نحو الزمان اثنين منهما أقاما نظريتهما على بنيات وحجارة لا تنتمي للفكر المشائي فالأول منهم أبو البركات البغدادي (547 ه) حيث ذهب إلى انه لا يتأتى شعور بالحركة إلا مع الزمان، لان الزمان في رأيه جوهر، هو مدّة الوجود نفسه، ولا يرتفع بارتفاع الحركة ونفى تبريرات أرسطو طاليس..أما الثاني فهو الشيرازي (1050) حيث يرى أن الزمان متزمن بزمانيته، لا وجود له مع الأعيان، ومن هنا "فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء، ولا حدوث ولا استمرار، إلا بحسب ما أضيف إليه في الذهن، ثم يؤكد أن نسبة الزمان إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة

نسبة واحدة، وتلك هي علته الرئيسية، بحيث أن سبب حدوثه وبقائه شيء واحد لأنه غير قار بالذات وكل ما يتصف بهذه الصفة فبقاؤه عين حدوثه.." (جعفر، 1984، صفحة 161) .

وعليه نصل إلى جملة من النتائج أهمها : الزمان ظاهرة طبيعية فيزيقية، ووجود مالك لانطولوجية مستقلة مما وجد الفلاسفة ضالتهم في إثبات وجودها أو نفيه، والوجود شعور محايث للوجود الإنساني، ولا يمكن اعتبار الإنسانية خارج الشعور بالإنية والنحن خارج الزمان، وقد توسع فلاسفة الوجود في شرح ذلك.

والوجود الإنساني يقوم على معايشة الزمن وعلى فكرة الإعتاق منه في ذات الوقت، فالإقرار بالزمن ضرورة حتمية لازمة وملزمة لاستمرار الحياة، وتجاوزها بغية تحقيق الكمال الإنساني أيضا يكون ضرورة.

7. قائمة المراجع:

. أرسطو طاليس، (1984)،كتاب الطبيعة، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب .

. أفلوطين، (1997)، تاسوعات أفلوطين، ،تعريب: فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون الطبعة الأولى ، بيروت.

. ابن خلدون عبد الرحمان، (2004)، المقدمة، دار صادر، بيروت.

ابن رشد، (1994)، تهافت التهافت، تقديم محمد العريبي، دار الفكر اللبناني، بيروت.

. ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

البغدادي، أبي البركات، (1358ه)، المعتبر في الحكمة، ، ج2 منشورات جامعة أصفهان إيران .

. حسين مؤنس، (1984) التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر.

. حسام الألوسي، (2005)، الزمان في الفكر الديني والفلسفة وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

. الحويري محمود، (2001)، منهج البحث في التاريخ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة.

جعفر ال ياسين، (1984)، فيلسوف عالم، دار الأندلس، بيروت .

. سعيدوني ناصر الدين، (2000)، أساسيات منهجية التاريخ، دار القصبة، الجزائر.

. السخاوي شمس الدين، (1986)، الإعلام بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

شريط لخضر، وآخرون،(2015)، قسوم الفيلسوف الأديب مسارات وعطاءات، دار القدس، وهران.

. صليبا جميل، (1982)، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

عاطف العراقي، (1984)، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف مصر.

. عبد الرحمن بدوي، (1982)، موسوعة الفلسفة ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت.

. عبد الرحمن بدوي،(1944)، أرسطو، مكتبة النهضة المصرية، مصر .

عبد الرحمن بدوي، (1973)، الزمان الوجودي، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت.

. عبد الله نعمه، (1987)، فلاسفة الشيعة، ، دار الفكر العربي بيروت.

. قاسم يزبك، (1990)، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الفكر اللبناني، بيروت.

فؤاد البعلي، (1958)، إخوان الصفا وفلسفتهم الاجتماعية، مطبعة المعارف، بغداد .

. القديس أوغسطين، (1991)، الاعترافات، ترجمة: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت.

الرازي، أبو بكر، (1939)، رسائل فلسفية، ، جمعها: كراوس، جامعة فؤاد الاول المؤلف رقم: 22 مصر .

. الزغلول رافع، الزغلول عبد الرحمان، (دت)، علم النفس المعرفي، دار الشروق، الأردن.

E. Benveniste ; (1966); problèmes de linguistique générale. ED. Gallimard .