بحوث في الفكر الإنساني

مقولة الزمن في الفكر الفلسفي الغربي القديم والحديث

د. علي سحنين

جامعة مصطفى اسطمبولي - معسكر -

الملخص:

لا شك أنّ قضية الزمن تعد إحدى أهم القضايا الإشكالية التي شغلت حيّزا كبيرا ضمن اهتمامات الفكر الفلسفي الغربي، ولا سيّما الفكر الفلسفي القديم؛ حيث تعددت المواقف بشأنها، وتشعبت الآراء المحدّ لها واختلفت إلى حد استعصى وضع مفهوم دقيق للزمن وتعذر الإمساك بهذه الظاهرة الفلسفية الشائكة والمعقدة. من هذا المنطلق تحاول هذه الورقة البحثية تقصي أهم الطروحات الفلسفية المحدّدة للزمن وتتبع وجوهات نظرها ومختلف تحولاتها وتطوراتها التاريخية بداية من الفكر الفلسفي اليوناني القديم ووصولاً إلى الفكر الفلسفي الحديث.

Abstract

There is no doubt that the issue of time is one of the most problematic issues that had occupied a great deal of concern to Western philosophical thought, especially the old philosophical thought; there were many positions about them, these points of view were multiplied and differed widely to the extent that it was difficult to specify an exact notion of Time, and reaching this complex phenomenon. This paper is an attempt to explore the main

philosophical issues that specify Time and studying their points of view, their most important historical turns and developments from the ancient Greek philosophical thought till the modern one.

1- تمهيد:

تعدّ قضية الزّمن من القضايا الإشكاليّة التي أثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين والمتصوّفة واللّغويين والباحثين والدّارسين قديما وحديثا¹ ولا تزال؛ إذ طرحت بشأنها العديد من التّساؤلات في مجالات معرفيّة وعلميّة متنوّعة، فاختلّفت المفاهيم والرّؤى والتّصورات المحدّدة لها باختلاف هذه المجالات المعرفيّة، وباختلاف منطلقاتها الفكرية والمنهجية والنّظرية. وبذلك فقد تداخل مفهوم الزّمن مع "مباحث عديدة، ميتافيزيقية وطبيعية ونفسية، بحيث يجد الباحث نفسه لا يورخ لموضوع الزمان في الفترة التي يدرسها فقط، بل ولموضوعات أخرى كالحركة، والعلاقة بين الزمان والوجود، وكذلك الزمان والنفس أو الوعي، وأزلية أو لا أزلية الزمان"²... وغيرها من المسائل الدّينيّة والفلسفيّة والعلميّة المتعلّقة بهذه الظاهرة المعقّدة.

من هذا المنطلق أصبحت كلّ محاولة تسعى إلى تعريف الزّمن "وتحديد معالمه بدقة، عملية لا تخلو من المبالغة والتّوهيل، بينما كل ما يمكن التطرّق إليه هو محاولة الإحاطة ببعض خصوصياته حسب ما أشارت إليه بعض المؤلّفات"³ والاجتهادات القديمة والحديثة في محاولة للإمساك بهذه الظاهرة الشّائكة والمعقّدة، التي كلّما تمكّن الدّارس من إدراكها؛ فإنّه يكون من الصّعوبة تلمّسها والإمساك بتلابيبها.

2- الزّمن في الفكر الغربي القديم والحديث:

كانت الفلسفة أولى ميادين الاهتمام بالزّمن، فحاولت الإمساك بهذا المفهوم الزّنبقيّ المتراميّ الأطراف والأبعاد، كما سعت أيضا أن تصل إلى تحديدات دقيقة له، على الرغم من الالتباسات والتّعقيدات التي تكتنفه؛ إذ أشارت بعض المصادر أنّ الزّمن كان عند اليونان والرومان آلهة تعبد، فنحتت له صور وتمائيل ترمز إلى الخير والنّماء والإخصاب حيناً، وإلى الشرّ والقوّة والبطش أحياناً أخرى⁴. وقد وردت الإشارة إلى ألوهية الزّمن في "إلياذة هوميروس" L'iliade d'homère، التي تشير إلى الزّمن بـ "كرونوس" أو "كرونوس" Chronos الذي يعدّ إله⁵ يخاف على ملكه من أبنائه فيلتهمهم تباعاً الواحد بعد الآخر، وهو الذي ينجب الكائنات ويوجدتها ثمّ يقضي عليها⁶. وممّا جاء في "موسوعة لالاند الفلسفيّة" أنّه قد وقع عند اليونان قديماً خلط بين كرونوس (زحل) والزّمان، فأصبح زحل Chronos هو الزّمان، وبما أنّ الزّمان هو ما ينضج الأشياء ويقودها إلى منتهاها، ونتيجة لهذا الخلط صار كرونوس هو الإله الذي يتمّم الأشياء وينضجها ويقودها إلى نهايتها⁷. وعلى هذا الأساس تتضح المكانة التي احتلها الزّمن قديماً بوصفه مؤثراً فاعلاً في الوجود والكون وفي حياة الكائنات الحيّة وموتها.

في مقابل الإله "كرونوس" يوجد "إيون" Aion الذي يعني الزّمن الأبديّ، وهو زمن يميل إليه الإنسان ويفضله على كرونوس (الزّمن) مخافة من شرّه، وهروباً من خطره الذي يهدّد حياته⁸. وبهذا فإنّ إيون يعدّ ملاذاً بالنسبة للإنسان الذي يلجأ إليه من أجل التخلّص من كرونوس والتّخفيف من حدّته ووطأته.

ممّا جاء أيضاً في معجم "جميل صليبا" الفلسفي أنّ الزّمن في الأساطير اليونانية "هو الإله الذي ينضج الأشياء ويوصلها إلى نهايتها"⁹. وهو ما يؤكّد مرّة

أخرى المكانة المرموقة التي أولاها الإنسان القديم للزمن إلى حدّ بلغ به درجة تأليهه وعبوديته، وإيلائه مهمّة النَّصْرَف في وجود الأشياء والتحكّم في مصيرها النَّهائيّ.

من المظاهر التي شخّص بها اليونان والرّومان الزّمن واتخذوها رموزاً وأشكالاً له، هو أنّهم نحتوا له تمثالاً في صورة شيخ "أشهب اللحية جليل القدر عريض الجبهة مكشوف الرأس (...)(إذّي) عينين براقيتين تدلان على النجابة كثيث الشعر متجدد الناصية إشارة إلى أن الزمان شيخ اختبر بطول أيامه الأمور وشاب وما شابت خصاله. وهم وما انحطت همته"¹⁰. ومثله المصريون تمساحاً، وسمّاه الرّومان بزحل¹¹. فهذه المظاهر التي شخّص بها الزّمن تعدّ دليلاً واضحاً على مدى حضوره وتأثيره في مختلف مظاهر الحياة والوجود.

إنّه لما جهل الإنسان قديماً حقيقة وجود الله تعالى الذي لا بداية له ولا نهاية لجأ إلى عبادة الزّمن فمثّله معبوداً يمزّق أبناءه كلّ ممزّق، ويلتهم الأيام والشهور والسنين، حتّى إذا مضت قرون حسبناها دقائق قليلة¹². وبهذا لما كان الزّمن يحظى بأهميّة كبيرة شغل حيّزاً كبيراً في التّفكير العقليّ والعقائديّ الميتافيزيقيّ اليونانيّ، فهو من أهمّ المقولات الفلسفيّة التي أدهشتهم وشغلت تفكيرهم طويلاً وأثارت تساؤلاتهم حول وجود الإنسان وكيونته، ولهذا جعلوه آلهة يعبدونها ويعلقون عليها طموحاتهم وآمالهم في تفسير مختلف الظواهر وفي فهم أسرار الكون والوجود. وهو ما عبّر عنه "أفلاطون" Platon (428 - 348 ق.م)¹³ حينما أقر بأنّ الزّمن هو أساس الوجود وعلّته¹⁴، وأنّه الوحيد الذي يتحكّم في حركته، فهو يرى بأنّ الخالق لما رأى "أنّ المخلوق الذي صنعه متحرك وحيّ ابتهج، وعزم في فرحته وبهجته أن يجعل النسخة أكثر شبهاً بالنسخة الأصليّة. وحينما وضع السماء في نظام، فإنّه صنع هذه الصورة خالدة لكنّها متحرّكة طبقاً

للعدد¹⁵ وأطلق عليها تسمية الزّمن¹⁶، كون أنّ الحركة صفة ملازمة للزّمن، ولا يمكن على إثرها أن نتصوّر زمتنا بلا حركة، أو بالأحرى لا يمكن تصوّر وجود من دون زمن.

إنّ أفلاطون يرى بأنّ الزّمن أوجده الخالق مع بداية خلقه للوجود والموجودات المحسوسة فيه، وأنّه لما أوجد الخالق الموجودات -في العالم الذي صنعه- ذات طبيعة حيّة ومتحرّكة جعله شبيها بالأصل أو المثل، وبما أنّ الأصل أو المثل أزليّ، فقد قرّر أن يهب الوجود صورة متحرّكة للأزليّة، وبذلك يكون زمن الموجودات -من منظور "أفلاطون"- ذا بداية أزليّة واحدة، ويكون الخالق قد خلق الزّمن ليكون صورة متحرّكة للسّرمدية¹⁷. بمعنى أنّ "أفلاطون" ينظر إلى الزّمن على أنّه هو الحركة ذاتها؛ أي إنّها يتمظهر في شكل دورات متعاقبة تكوّن كلاً منها مدّة زمنية أطلق عليها "أفلاطون" تسمية السّنة الكاملة¹⁸ أو ما سمّي فيما بعد بالسّنة الكبرى الأفلاطونيّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض الفلاسفة حاولوا قياس كلّ دورة من هذه الدّورات، أو السّنة الكبرى؛ إذ قدرها بعضهم بثمان سنوات، وقدرها بعضهم الآخر بتسع وخمسين سنة، وهي عند هيرقليطس Héraclite (عاش 535 ق.م) مكوّنة من ثماني عشرة ألف سنة شمسيّة، بينما يقدرها "نيوجانس" Veoganis بثلاث مئة وخمس وستين سنة كلّ واحدة منها تعادل سنة عند "هيرقليطس"، ويبدو أنّهم استنبطوا هذه التّحديدات من مدّة حياة الكائنات الإنسانيّة والحيوانيّة¹⁹ كما هو شائع ومتداول.

لقد أولى "أفلاطون" قضية الزّمن اهتماماً بالغاً من خلال ربطه الزّمن بالخلق والوجود، وجعله صورة متحرّكة للسّرمدية، وقد كانت "محاورة طيمائوس" أهمّ محاوراته التي ناقش فيها كثيراً من القضايا المتعلّقة بالزّمن وبتكوين الخلق والوجود وبسيرورة الكون ونشأته بصفة عامة. ولعلّ أهمّ مسألة من المسائل التي أثارها "أفلاطون" من خلال مناقشته لفكرة خلق الكون والعالم وكيفية نشوءهما،

هي مسألة خلق المادّة لارتباطها الوثيق بخلق الزّمن وكيفيّات تشكّله في الأشياء وحضوره فيها.

فإذا كان ظاهر أقواله يبيّن أنّ المادّة مخلوقة وغير أزليّة فإنّ بعض المفكرين يرى عكس ذلك؛ لأنّ "أفلاطون" يرى في موطن آخر أنّ الرّوح أو النّفس أزليّة، وبذلك فلا يمكنه أن يحكم بأزليّتها إلّا إذا كانت المادّة أزليّة؛ لأنّ النّفس تعدّ جزءا من المادّة²⁰. ومن هذا المنطلق جاء حديثه عن الزّمن مرتبطا بخلق النّفس بوصفها جزءا من المادّة، ويظهر ذلك من خلال حديثه عن "قبل وبعد" بالنّسبة لخلق النّفس الكلية؛ أي قبل الزّمن وبعده²¹. وهنا تبدو المسألة أكثر غموضا وتعقيدا؛ لأنّه لا يعقل أن نتكلّم عن زمن قبل خلق النّفس الكليّة بما هي جسم أو مادّة وروح، إلّا إذا كان هناك زمن، وعندئذ نصادف مشكلة الزّمن الحقيقيّة، وهي هل الزّمن مخلوق أم أنّه أزليّ وأبديّ؟. وقد كانت إجابة "أفلاطون" مؤيّدّة لفكرة الصوّر عنده "فالصور لا توجد في زمان لأنها ثابتة، والزمان لا يوجد إلا مع الحركة، فإذا لم تكن في الصور حركة فليس بالنسبة إليها زمان، ومن هنا يمكن أن نقول إن الأزلية تنتسب إليها الصور بينما الزمان قد خلق بعد ذلك"²². بهذا يتلخّص جواب "أفلاطون" عن تساؤله المطروح بشأن خلق الزّمن، ومعه ينتهي الباحث إلى أنّ المقياس الجوهريّ في تحديد الزّمن هو الحركة لا السّكون؛ لأنّ الأشياء غير المتحرّكة مثل الصوّر لا يمكن أن تتضمّن الزّمن؛ إذ "إن الحركة لا توجد أبدا في الذي يكون منتظما، ولا شيء يتحرّك بدون محرّك، ولا يوجد محرّك إلّا إذا وجد شيء ما يستطيع أن يتحرّك، ولا يمكن للحركة أن توجد حيث يكون كلّ من هذين الشّيئين مفقودا"²³. فمن هذا المنطلق يكون العثور على الزّمن ممكنا ضمن الأشياء المتحرّكة، وعلى العكس من ذلك تماما لا يمكن الحديث عن الزّمن في الأشياء السّاكنة.

ينطلق "أرسطو" Aristote (384-322 ق.م) من أفكار "أفلاطون" سائرا نحو تعميق نظرة أستاذه في تحديد الزّمن من منطلق ارتباطه بالدّورات الدّائريّة للكواكب؛ حيث أكد أهميّة الحركة الدّائريّة بوصفها وحدة لقياس الزّمن وضبطه. إذ يرى بأنّ "المقدار الأول [الذي] به تقدر الأشياء كلها التي من جنس واحد، فأحقّ الحركات بأن تكون المقدّرة: الحركة على الاستدارة المستوية، لأن عدد هذه الحركة أعرف الأعداد (...). ولذلك قد يظن بالزمان أنه حركة الكرة، من قبل أن بهذه الحركة تقدر هذه الحركات الباقية والزمان. وكذلك أيضا جرت العادة بأن يقال إن أمور الناس جارية على الدوائر؛ وكذلك سائر الأشياء التي لها حركة طبيعية وتكوّن وفساد. وإنما قيل ذلك لأنها كلها إنما تسير بالزمان وفيه تنقضي وتبتدئ كأنها جارية على دور من الأدوار؛ فإن الزمان نفسه قد يظن به أنه دائرة من الدوائر. وإنما ظن ذلك أيضا لأنه مقدّر حركة تجري هذا المجرى، ولأنه هو أيضا يقدر بحركة تجري هذا المجرى. فالقول إذن بأن الأمور التي في الكون جارية على الدوائر إنما هو أن الزمان دائرة من الدوائر"²⁴ بها يقاس الزّمن والأشياء الواقعة فيه.

غير أنّ "أرسطو" وإن كان تابع أستاذه في ربطه الزّمن بالحركة، إلاّ أنّه يختلف معه في النّظر إلى علاقة الزّمن بالحركة، فالزّمن عنده ليس هو الحركة ذاتها، وإنما هو مرتبط بها في الماضي أو الحاضر أو المستقبل؛ لأنّ الحركة سرمدية وأبدية؛ ولذلك تجده يركّز في تحديد مفهوم الزّمن على الحاضر أو الآن أكثر؛ لأنّ الحاضر-في نظره- هو جوهر الزّمن وفيه يكون أكثر ضبطا وتحديدا²⁵؛ لأنّ "الزمان هو عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر"²⁶. ومن هذا المنطلق فهو يرى بأنّه "لما كان المتحرك فإنما يتحرك من شيء إلى شيء، وكان كل مقدار فمتصلا، صارت الحركة تابعة للمقدار، وذلك من قبل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضا متصلة، ومن قبل الحركة يكون الزمان فإن

بمقدار الحركة بذلك المقدار يظن أبدا ما يكون من الزمان²⁷. فضلا عن كونه لا يفي ارتباط الزمن بالحركة؛ لأنّ "الزّمان مقدار حركة الفلك الأعظم [وهو] مقدار لهيئة غير قارة، وهي الحركة"²⁸، إلاّ أنّه يربطها بمتحرّك وبطبيعة هذا الشّيء المتحرّك التي تفترض حركة معيّنة ومحدّدة بمقدار أو عدد؛ لأنّ الزّمن واحد وثابت والحركة متغيّرة، ولذلك لا يمكن أن يكون الزّمن هو الحركة من منظور "أرسطو"، وإنّما هو مقدار لها وفقا لتغيّرها وامتدادها، وبحسب المتقدّم والمتأخّر؛ أي بحسب تتالي أشكالها الواحد تلو الآخر في الزّمن.

مسألة أخرى متعلّقة بالزّمن حاول "أرسطو" إثارتها كذلك، وهي مسألة العلاقة بين النّفس والزّمن؛ إذ يرى "أرسطو" بخصوصها أنّه لا يوجد زمن من دون وجود النّفس التي تعدّ الزّمن بوصفه معدودا، وبذلك "فليس الزمان إذن حركة، بل هو من جهة ما للحركة عدد (...). فالزمان إذن عدد ما. وإذا كان العدد ضربين: لأنّنا نسمّي عددا الشّيء الذي يُعدّ والمعدود، والشّيء الذي به يُعدّ. فإنّ الزمان هو الذي يُعدّ، لا الذي به في النفس يُعدّ"²⁹. فأرسطو هنا إلى جانب نظريته الواقعية الموضوعيّة للزّمن التي تجعله مقدّرا بالحركة وبامتدادها وبالمكان؛ أي إنّها تقدّره آليا وحسابيا بالدقائق والساعات والأيام والشهور، ينظر إليه أيضا نظرة ذاتيّة من خلال ربطه بالنّفس العادّة التي تعقل وبالإحساس والذات؛ إذ يمكن التّعريف وفق هذه النظرة على الزّمن "عند تحصيلنا الحركة بأن نحصلها بالمتقدّم والمتأخّر؛ وحينئذ نقول إنّّه قد كان زمان، متى أحسنا بالمتقدّم والمتأخّر في الحركة"³⁰، وبخلاف ذلك متى افتقدنا لهذا الإحساس بالمتقدّم والمتأخّر؛ فإنّه لا يكون هناك زمن على الإطلاق. إنّ نظرة "أرسطو" للزّمن تتلخّص في جانبين أساسيين الأوّل موضوعيّ يجعل للزّمن وجودا في الخارج أو الواقع، والثّاني ذاتيّ تتحكّم في وجوده النّفس والإحساس.

من هذا المنطلق تكون الحركة صفة ملازمة للزمن ولا شيء فيه ساكن في مكانه أو ثابت على حالة واحدة، وإنما طبيعته الأساسية هي التغير والتبدل والجريان. لكنّه مع التطور الحاصل في ميدان العلوم وبخاصّة في الرياضيات والفيزياء تمّ تفسير الزمن تفسيراً مغايراً لا يرتبط بالحركة كما سجّل. فنيوتن Isaac Newton (1642-1727م) يقسم الزمن إلى مطلق ونسبي، فالزمن المطلق هو الزمن الرياضي الحقيقي القائم بذاته والمستقلّ عن الحركات الفلكية، وأمّا الزمن النسبي فهو الزمن المستعمل في الحياة اليومية في شكل ساعات وأيام وشهور وأعوام، وقد يكون دقيقاً وقد لا يكون كذلك، كما أنّه يستخدم في الفلك مقياساً لحركة الأجرام السماوية على عكس الزمن المطلق الذي لا يرتبط بأيّ حركة، لكنّه يتضمّن معيّة مطلقة، ومعنى ذلك أنّه يمكن أن يقع حادثان معا بصفة متزامنة كأن يكون مثلاً الأول متعلّقاً بالشمس ويكون الثّاني مرتبطاً بعطارد، غير أنّ نيوتن لم يوضّح هذه المعيّة المطلقة بالنسبة إلى نظامين هل تتمّ في سكون نسبي فيما بينهما أم متحركين الواحد قبل الآخر؟³¹. وهذه القضية قد أثارتها نظرية النسبية مع "أنشتاين" Einstein بعد ذلك. وخلافاً لذلك عارض "ليبنيتس" Leibniz (1646-1716) قول "نيوتن" ورأى أنّ الزّمان هو ترتيب الظواهر والأشياء المتواليّة، بمعنى أنّه يتمّ إدراك سلسلة من الأحداث العينية المشاهدة والمتواليّة دون انقطاع؛³² أيّ أنّه بذلك يكون تابعا للأشياء، لا سابقا عليها.

يرفض "إيمانويل كانط" Immanuel Cant (1724-1804)، أن يكون الزمن تابعا للأشياء، ويؤكد أنّ طبيعته الأساسية هي أن يكون وجوده سابقا عليها، فهو معطى قبلي، وليس مشتقا من أي تجربة، والدليل على ذلك -كما يرى- هو أنّه ليس بإمكان المرء إدراك معيّة الأشياء وتواليها، إلّا إذا افترض وجود الزمن أولاً؛ لأنّ معرفة معيّة الأشياء وتواليها ليس هو بالضرورة معرفة الاختلافات الموجودة

بينها، وإنما هو معرفة أنها واقعة في زمن واحد، أو في أزمنة متوالية³³، ومن هذا المنطلق يتّضح أن الزّمن من منظور "كانط" لا يستمدّ من التّجربة والإحساس، بل يكون موجودا قبلهما، وهو ما من شأنه أن يلغي فكرة السّياق الزّمني، فالزّمن بهذا لا يتحدّد من خلال السّياق بقدر ما يكون "صورة محضة للحدس الحسي"³⁴ على حد تعبير "كانط".

يضيف "كانط" أنّ الزّمن موجود بالضرورة في طبيعة العقل البشريّ بالفطرة، أي إنّه يكون متعيّنا قبلّيًا ومدركا في الدّهن في شكل صورة للحدس الباطن، وفي استقلاليّة تامّة عن الموضوعات والأشياء والظواهر، بمعنى أنّه لا يمكن تصوّر ظواهر وموضوعات خالية من الزّمن لكنّه في المقابل يكون ممكنا إدراك الزّمن قبل وقوع هذه الظواهر وحدثها³⁵. وهنا يستخلص أنّ فلسفة "كانط" في تحديد الزّمن هي فلسفة ذاتيّة مثاليّة Subjective idéalisme لأنّه ذهب إلى أنّ صورة المعرفة ومادتها يصدران سويًا من الأنا أو الذات العاقلة أو المفكّرة³⁶؛ أي إنّ المعرفة بالزّمن تتشكّل في الدّهن بوصفها صورة الحدس للذات الباطنة، وبوصفها أيضا تحقّقًا قبلّيًا صادرا عن الذات قبل أيّ تحقّق لأيّ تجربة موضوعيّة.

إنّ هذه النّظرة الذاتيّة المثاليّة للزّمن لا يمكن العمل بها بوصفها مسلّمة نهائيّة ومطلقة؛ لأنّ الحتميّة أو الضّرورة التي يتكلّم عنها "كانط" تبقى مسألة نسبيّة وغير مطلقة، وكونها كذلك فلا يمكنها أن تنهض دليلا دقيقا على التّحقّق القبليّ للزّمن في منطقة العقل³⁷، ما دام أنّ الأصل الأوّل يدلّ على أنّ تحقّق الظواهر والموضوعات لا يتمّ خارج إطار الزّمن، وبما أنّ الأمر كذلك تبقى قضية القبليّة مستبعدة ونسبيّة، ممّا يجعل إدراك حقيقة الزّمن والبرهنة على وجوده متوقفا على حدوث الأشياء والظواهر ومختلف التّجارب الموضوعيّة المحسوسة.

استعاد "هيجل" Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831م) النظرة الآتية للزمن لدى "أرسطو" وفق تصوّر عقليّ وصوريّ منطقيّ، فهو يعدّ الحاضر أهمّ لحظات الزمن³⁸، ولذلك يرى أنّه "في وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابي: إن الحاضر وحده هو الموجود، أما قبل وبعد فغير موجودين؛ ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضي وحامل للمستقبل. والحاضر الحقيقي إذن هو بهذا الأبدية"³⁹ أو الزمن الآني المطلق.

إنّ تصوّرات "هيجل" للزمن، وإن كانت تتضمّن الحركة؛ فإنّ هذه الحركة ليست من قبيل الحركة الطبيعيّة الفيزيائيّة المتعارف عليها في الواقع، بأنّها تقتضي الزمان والمكان، وإنّما هي تصوّرات خاضعة للحركة العقليّة الديالكتيّة التي تنشط في عالم الرّوح والصّور أو الخيال والتأمّل بعيدا عن عالم الطّبيعة، فالحركة الزّمنيّة عند "هيجل" نشاط عقلي روحي فحسب، فهي ليست بذات مقدار، وليست صورة مكانيّة، مما من شأنه أن يهيئ وجود انفصال، وإنّما هي بعينها ما يليها وبذا لا يمكن أن تفصل عنها، وإنّما تسيل الواحدة في الأخرى. والحال كذلك في وحدة الزمان، أعني الآن، فإنّ الآنات هي أيضا مواضع حدود فحسب؛ وليس في الزمان أي انفصال، بل هو اتصال دائم مجرد صوري⁴⁰ وعقليّ عالمه الرّوح والتّصوّرات الكليّة. لينتهي من خلال ذلك أيضا إلى "أن المراحل المتعاقبة في تطور الروح لا تشكل سلسلة زمنية فالعملية هنا عملية منطقيّة خالصة، والانتقال من مرحلة إلى المرحلة التي تليها هو استنباط منطقي⁴¹ آتته العقل ومادته الصّور والأشكال المجرّدة.

أمّا بالنّسبة لعلاقة المكان بالزّمان فهيجل يرى أنّ المكان يتكوّن من حقيقة الزّمان، إذ لو تمّ تحليل فكرة المكان لتمّ الكشف عن حقيقة الزّمان؛ لأنّ المكان يشكّل في حقيقته الواقعيّة كلاً متّصلاً، ولا مجال للحديث عن الانفصال أو التميّز والاختلاف إلّا في عالم التّجريد⁴²؛ أي في عالم الإحساس الدّاتي للمكان.

وهو ما عبّر عنه "هيجل" بالآن أو الهنا⁴³ المكانيّ الذي يكون في كلّ حالة متميّزا ومختلفا باختلاف سياقه الحسيّ، الذي يشكّل بدوره تواليًا ويرفع حالة السّكون عن المكان.

لما كان الحديث عن المكان والتّفكير فيه مرتبطا ارتباطا وثيقا بالآنيّة كان المكان هو الزّمان⁴⁴ من منظور "هيجل" لأنّ وجود المكان ينتج عنه وجود الزّمان، ووجود الزّمان يقتضي وجود المكان حتّى ولو كان ذلك يتمّ في مستوى الإحساس الذاتيّ والإدراك المجرّد لكلّ منهما. وبناء على ذلك يخلص "هيجل" إلى أنّ الزّمان هو "الوجود الذي ليس بموجود بوصفه موجودا؛ وبوصفه غير موجود، هو موجود، أي التّغير المعايين. ومعناه بعبارة أوضح أنه انتقال من الوجود إلى اللاوجود أو اللاوجود إلى الوجود، بمعنى أنّ وجود الزمان هو الآن بحسبان أنّ كلّ آن ليس بعد الآن، أو أنّ كلّ آن كان قبل غير حاضر بعد، أي كان لا وجودا"⁴⁵. وهذا كلّه معناه أنّ الزّمن يتحدّد في ثلاثة أبعاد رئيسيّة معروفة هي الماضي والحاضر والمستقبل، لكنّ "هيجل" يركّز منها على الحاضر جاعلا إيّاه أبرز لحظات الزّمن؛ لأنّه يتضمّن المستقبل، وينتج عن الماضي.

إذا كان "هيجل" يؤكّد من منطلق فلسفيّ عقليّ التّعلّق الوثيق بين المكان والزّمان؛ فإنّ النظريّات الفلسفيّة والعلميّة القديمة كانت سبّاقة إلى إثبات هذه العلاقة، بل ذهبت إلى أكثر من ذلك، وهو أنّ مقولتي الزّمان والمكان هما الأساس الذي يستحيل منطقيًا حدوث مختلف مظاهر الكون أو الوجود خارج نطاقهما⁴⁶، فهما بذلك وعاءان يصبّ فيهما هذا الوجود وينتظم. وهو ما بيّنه "هيراقلطس" لما أكّد بأنّه لا يوجد شيء في هذا العالم يمكن له أن يتجاوز مقاييس الحدود المكانية والزّمنيّة⁴⁷. أمّا "فيتاغورس" (Pythagore 495-570 ق م) فقد رأى أنّ "العالم قد وجد أصلا بفضل ما له من حدود زمانية ومكانية"⁴⁸. وأمّا علم الفيزياء فيرى أنّ المادّة تتحرّك عبر المكان خلال

الزّمان⁴⁹. وفي هذا الإطار تتأكّد العلاقة الموجودة بين المكان والزّمان، كونهما يشكّلان كلّ واحدًا منّصلاً تتحدّد من خلاله قوانين انتظام الوجود وتدرك عوالمه وأسْراره، وذلك على الرّغم من وجود علامات خاصّة وفوارق مميّزة لكلّ منهما، قائمة على أساس التّقابل يمكن حصرها كالآتي:

المكان	الزّمان
النقطة	اللّحظة
الامتداد	الديمومة
التّجاور	التّعاقب
التّتالي	التّوالي
السّكون	الحركة
الثبات	التغيّر
الكينونة	الصّيرورة

لا شكّ أنّ كلّاً من المكان والزّمان له دور كبير في تحديد الوجود وحلّ مختلف مشكلاته وألغازه، لكنّه من بين الأدوار التي يؤدّيها كلّ منهما في إدراك الوجود يبرز دور الرّمن بشكل جليّ، كون "أنّ الزّمان -دون المكان- هو الكائن الصائر السّيال المنقضي دائماً: ماضٍ لم يعد ومستقبل لم يأتٍ وحاضر لا يكون أبداً، ينفلت من بين فروج الأصابع دائماً. ومجرد الإمساك باللحظة الراهنة يعني انفلاتها وإتيان اللحظة التالية لتنفلت هي كذلك في توالٍ لا يتوقف أبداً. أو لم نبدأ من اللحظة، واللحظة آن، والزمان مكون من آنات يرفع كل منها الآخر"⁵¹ بشكل دائم ومستمر.

ينطلق "أينشتاين" Albert Einstein (1879-1955م) من فكرة أنّ الزمن نسبيّ وليس مطلقاً؛ لأنّه يرى أنّ عمليّة تحديده تكون على سبيل التقدير والمواضع، والمقاييس والمعايير الموضوعية لذلك ذاتية، وليس بالإمكان تحديد بالدقّة المتناهية الاستعراق الزمنيّ للمدد والظواهر، ولا سيّما في المستوى الذريّ أو ما تحت الذريّ بالأحرى⁵². وبهذا تبقى مسألة تحديد الزمن وفق "أينشتاين" ونظريّته نسبيّة ومقدّرة انطلاقاً من مقاييس ذاتية ومعايير محدّدة بالتّواضع وليست مطلقة. لكنّ هذه النّظرة النسبيّة إلى الزمن تبدو غير دقيقة، ولا يمكن أن ترقى إلى نظريّة للمعرفة بالزمن في علاقته بالحياة والوجود كما هو شأن النّظريّات الفلسفيّة، فهيّ نظريّة فيزيائيّة تعنى بالزمن التجريبي فقط وليس من شأنها أن تهتم بالزمن الذاتيّ الشعوريّ؛ لأنّ قياس سرعة الضوء مثلاً شيء يكون في استقلاليّة تامّة عن تحديّدات الذات والشعور⁵³، وهو ما يجعلها نظريّة لقياس نوع خاصّ من الزمن هو الزمن التجريبي دون أن تكون كذلك بالنسبة للزمن الفلسفيّ المرتبط بالحياة وجميع مظاهر الوجود.

يمكن الإشارة -في هذا الصّدّد- إلى تأملات كلّ من "هنري برغسون" Henri Bergson (1859-1941م) و"غاستون باشلار" Gaston Bachelard (1884-1962م) و"مارتن هيدغر" (Martin Heidegger -1889-1976م) التي تناولت الزمن بوصفه عاملاً رئيساً تتشكّل في رحابه جميع مظاهر الحياة والكون والفكر والتاريخ واللّغة والأدب والمشاعر وكلّ الموجودات في هذا العالم⁵⁴. فحيثما توجد الحياة فلا بد أن يوجد الزمن على حدّ تعبير هؤلاء وبالأخصّ منهم "برغسون"⁵⁵. أو كما قال أحد الباحثين: "الحياة زمن، والزمن حياة"⁵⁶. من هذا المنطلق فالموقف من الزمن -إحساساً أو فهماً أو سلوكاً- يكاد يتركّز فيه موقف الإنسان من الطبيعة والمجتمع والإبداع والحرية والحياة⁵⁷، وبمعنى أكثر دقّة مواقفه من الوجود وتفاعله مع مختلف أشكاله ومظاهره.

احتفى "برغسون" بالجانب النفسي للزمن الذي يتحدّد من خلال ما نحسه ونشعر به في المحيط المعاش، ومن خلال التجارب الذاتيّة المحضة التي نمرّ بها في الحياة؛ أي إنّ تحديد الزمن والإحساس به تتحكّم فيه مختلف الحالات النفسيّة والشعوريّة والعاطفيّة والجسمانيّة التي يكون عليها الأفراد ويعيشونها، لاختلاف مستوياتهم وأعمارهم وبيئاتهم ودرجات فرحهم وحزنهم ووعيهم وتفكيرهم، وحركة الأشياء وكلّ التغيّرات الطارئة على الماضي والحاضر والمستقبل.

لقد بنى "برغسون" رؤيته للزمن على نظريّته القائمة على فكرة الديمومة التي يرى فيها المعنى الحقيقيّ والإيجابي للزمن، كما يعدّها تعميقاً لعلاقة الإنسان وإحساسه وشعوره به، من خلال ما يحصل في الذاكرة من امتزاج وتداخل بين الماضي والحاضر، ومن خلال ما ينتج عنها من تغيّر في الحالات النفسيّة واستمراريّة في تطوّر الزمن وتجده، فالحالة "النفسيّة إذا توقفت عن التغيّر توقفت ديمومتها عن الجريان. خذ أشدّ الحالات الداخليّة ثبوتاً. كالإدراك البصري لشيء خارجي ساكن. فمهما يظل هذا الشيء الخارجي على حاله، ومهما أنظر إليه من جانب واحد، ومن زاوية واحدة، وفي ضياء واحد، فإنّ رؤيتي إياه الآن مختلفة عن رؤيتي إياه آنفاً... وسبب ذلك أن ذاكرتي تدفع في هذا الحاضر شيئاً من ذلك الماضي، وأنّ حالتي النفسيّة كلما تقدمت في طريق الزمان تضخمت بالديمومة التي تجمعها تضخماً متصلًا"⁵⁸، وذلك مهما كانت تبدو في الظاهر حالات منفصلة ولا رابط يجمع بينها.

ينطلق "غاستون باشلار" في بناء فلسفته بخصوص الزمن من النتائج التي توصلت إليها الفلسفة البرغسونيّة، حيث وجّه لها بعض الانتقادات كان هدفه من ورائها "تطوير برغسونية غير تواصلية"⁵⁹. ومن أهمّ الانتقادات التي وجّهها لها، هو رفضه أن يكون الزمن حالات نفسيّة ومراحل زمنيّة متّصلة ومستمرّة؛ إذ يرى أنّ الوقائع الزمنيّة تتشكّل تعاقباً لمراحل ومدد زمنيّة منفصلة، كما هو الحال

بالنسبة للإيقاع الموسيقي الذي تبدو نغماته وأصواته غير المتواصلة والمستمرة وكأنها مستمرة، وقد بنى "باشلار" فلسفته حول الزمن من منطلق جدلي بين الوجود واللاوجود (العدم)⁶⁰، بمعنى أنّ جدليته الزمنية تعمل على منح الزمن مزيدا من السيّلان والتدفّق والانفجار، وتجعله في تحاور دائم مع الذات والتجارب الواقعية المحسوسة.

تتبدّى أهمية التّصوّر الفلسفيّ الذي قدّمه كلّ من "برغسون" و"باشلار" عن الزمن من خلال إشارتهما إلى مختلف أبعاده النفسية والحيوية التي تجعله أكثر التصاقا بالحياة والخيال والذاكرة وبالخلق والإبداع والديمومة، وأيضا في رفضهما للصّرامة العلميّة والعقلانية التي فرضت سيطرتها على تصوّرات الفلاسفة للزمن أمدا بعيدا وجعلته عنصرا مفرغا من كلّ حياة ومن كلّ تأثير. وهو التّصوّر ذاته الذي شكّل أساسا فلسفيا للوعيّ بالزمن في ميدان الأدب والرواية تحديدا؛ ذلك لأنّ تجربة المبدع أو الكاتب في الحياة وإحساسه ووعيه بالزمن سينعكس وتظهر آثاره في إبداعه وأدبه.

يلعّق "مارتن هيدجر" في كتابه "الوجود والزّمان" البحث في إشكالية الوجود بقضية الزمن؛ إذ يرى أنّه لا يمكن أن يفهم الوجود ويفسّر خارج إطار الزمن أو الزّمانية التي تتمثّل في طبيعة الكائن البشريّ أو الإنسان نفسه، بوصفه مظهرا من مظاهر هذا الوجود⁶¹. فالزمن من منظور "هيدجر" هو مقياس أساسيّ لفهم مختلف أنطولوجيات الوجود، وفهم العلاقة القائمة بين الوجود وماهية الإنسان⁶² وكيانه الوجوديّ بشكل خاصّ. إنّ مسألة الزمن والوجود عند "هيدجر" مسألة مبنية على التّداخل والتّعالق الوطيد والمتبادل بينهما، وعلى أساس ذلك لا يمكن التّساؤل عن الوجود دون التّساؤل عن الزمن، ولا البحث في إشكاليات الزمن في معزل عن الوجود، بمعنى أنّ التّساؤل الحقيقيّ - عندئذ - يكون عن انتمائهما المتبادل وعلاقتها الداخليّة.

لقد اتخذت أبرز الاجتهادات في تاريخ التأمل الفلسفي والعلمي لظاهرة الزمن مذاهب مختلفة ومتباينة ميتافيزيقية ونقدية وعلمية ونفسية، وهو ما خلاص إليه "عبد الرحمن بدوي" (2002/1917م) في كتابه "الزمن الوجودي"؛ حيث يرى بأن المذاهب التي وضعها القدماء في مسألة الزمن لا تكاد تخرج عن ثلاثة مذاهب رئيسية، هي: المذهب الطبيعي الذي يمثله "أفلاطون" و"أرسطو"، والمذهب النقدي المتصل بنظرية المعرفة ويمثله "كانط"، والمذهب الحيوي النفسي الذي وضعه "برغسون"، وأما خارج نطاق الفلسفة الضيق، فهناك مذهبان مثلتهما الفيزياء هما: مذهب "نيوتن" المطلق، ومذهب "أينشتاين" النسبي⁶³. كما أنه قبل أن يتحول عنصر الزمن إلى إشكالية عويصة، ومعضلة حقيقية -أيضا- في الأدب عامة والدراسات السردية الحديثة المهمة بالمحكي خاصة، ظل مفهومه غامضا وعصيا عن الإدراك دائما، مما أثار جدلا واسعا وتضاربا كبيرا في الآراء بين هؤلاء الفلاسفة وصل بهم إلى حدّ التناقض أحيانا وإلى عدم الاتفاق بخصوص ماهيته أحيين أخرى.

وهو الأمر الذي أبقى على إشكالية السؤال الذي حير القديس "أوغسطين" Augustin-Louis Cauchy (354-430م)⁶⁴ وأعجزه عن الإجابة في الكتاب الحادي عشر من اعترافاته قائما إلى الآن⁶⁵. ما الزمن إذن؟ إنني لأعرف معرفة جيدة ماهو، بشرط أن لا يسألني أحد عنه، لكن لو سألني أحد ما هو، وحاولت أن أفسره لارتبكت (...). إنّ عقلي ليلتهب لحلّ هذا اللغز العصي⁶⁶. إنّه على الرّغم من صعوبة حلّ لغز الزمن واستعصائه، إلّا أنّ "أوغسطين" حاول في "اعترافاته" أن يقدّم فهمه لهذه المسألة المعقّدة، حيث ينطلق من أنّ الزمن ليس حركة الأجسام⁶⁷ مخالفا "أرسطو" في قوله بأنّ الزمن مقدار الحركة وعددها، فالمهمّ بالنسبة له ليس القياس الزمني ونتيجته المقدّرة بالعدد أو الكمّ الذي يحمل معنى الانفصال، وإنّما الكيف أو عملية القياس في حدّ ذاتها التي تتضمّن معنى

الامتداد وتدلّ على الاتّصال والاستمرار. وهو ما بيّنه "أوغسطين" حينما أقرّ قائلاً إنّ "الزمن امتداد لما أعرف؛ أو عجبٌ أن يكون امتداداً للروح؟ أسألك يا الله أن تقول لي كيف أقيس حين أقول إن هذا الزمن أطول من ذلك أو حين أقول عن صواب: هذا الزمن يساوي ضعفي ذلك؟ أقيس الزمن وأعرف ذلك تقريباً، لكنني لا أقيس البتة المستقبل لأنه مستقبل ولا الماضي الذي فات. فماذا أقيس إذا؟ هل أقيس الزمن أثناء مروره وأترك الماضي؟"⁶⁸. بهذا يتّضح أنّ مسألة القياس الزمني عند "أوغسطين" مرتبطة أساساً بالأثر النفسي الذي تتركه الأشياء في العقل أو الذاكرة أثناء تعاقبها المستمر. "فيك يا عقلي، أقيس الزمن (...). فيك أردد وأقول أقيس الزمن. إن التأثير الذي تتركه فيك الأشياء الزائلة يبقى رغم ذهابها: هو أقيسه حين يكون موجوداً ولا أقيس الحقائق التي أوجدته ثم انقضت. هو الذي أقيسه حين أقيس الزمن؛ وعليه فإنّ ما أن يكون زماناً"⁶⁹ أو أنّه لا يكون كذلك؛ أي إنّّه إمّا أن يكون قياس الإنسان للزمن هو ذلك الأثر النفسي الذي ينطبع في العقل، أو أنّه بخلاف ذلك لا يقيس الزمن.

من هذا المنطلق ينتهي "أوغسطين" إلى ربط الزمن بالذات من خلال مقابله كلّ لحظة من لحظات الزمن الثلاث (الماضي، الحاضر والمستقبل) بحالات ثلاث أيضاً من أحوال النفس، وهي: الانتظار، والانتباه، والتذكّر، فمن "ينكر أن المستقبل لم يبدأ في حين أن انتظار المستقبل قائم في الفكر؟ من يرتاب في أن الماضي مضى في حين أن [تذكر] الماضي لا يزال عالقا في الفكر؟ من ينكر أن الحاضر [ليس] ممدوداً طال ما أنه نقطة من الزمن هاربة؟ إنما الباقي هو الانتباه الذي يقود نحو لا وجود الأشياء التي سوف تمر فيه. وعليه ليس المستقبل طويلاً إذ لا وجود له؛ والمستقبل الطويل هو ذلك الانتظار للمستقبل الذي يظنه الإنسان طويلاً؛ ليس الماضي طويلاً إذ لا وجود له؛ والماضي الطويل هو [تذكر] الماضي الذي يتصوره طويلاً"⁷⁰. ومعنى هذا أنّ إدراك الزمن

متعلّق بالنفس وبأحوالها التّابعة له، كما أنّه يعدّ امتداداً متّصلاً وليس كما منفصلاً، أو دورات زمنيّة متماثلة ومتعاقبة. وأمام هذا الوضع يتّضح أنّ السّمة الغالبة أو المميّزة للزّمن هي الدّيمومة والاستمراريّة كما قال بذلك "برغسون" حديثاً.

إذا كان "أوغسطين" قد وقف عاجزاً أمام إشكاليّة الزّمن وصعب عليه إيجاد تعريف دقيق له؛ فإنّ هذه الصّعوبة مردّها إلى طبيعة تشكّل هذا العنصر، فهو على خلاف المكان غير ملموس ولا محسوس ولا مرئيّ، رغم أنّه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمختلف مظاهر الحياة الإنسانيّة. يرى "بترس البستاني" (1819-1883م) في دائرة المعارف أنّه "لما كان الزمان غير محدود النهاية تعدّر تحديد مدته وتعريفه؛ فإنه أمر لا يقع تحت الإحساس ولا يعلم أوله من آخره فالماضي كالمستقبل مجهول الحدود غير معلوم النهايات فلا بدع أن امتنع على الإنسان تعريفه ولا عجب أن قصرت عنه ثواقب الأفكار"⁷¹ وعجزت عن إدراكه ملاحظات الأبصار.

الإحالات والهوامش:

: من الفلاسفة والمفكرين أمثال: أفلاطون وأرسطو والقديس أوغسطين والكندي والفارابي وابن رشد وأبو حامد الغزالي، وغاستون باشلار وهنري برجسون، ومن علماء الفيزياء والرياضيات: أنشيتين ونيوتن، ومن اللغويين القدماء: الجرجاني، وسيبويه، وابن جني، والمحدثين: إبراهيم السامرائي، وتمام حسان، وإبراهيم أنيس، والعقاد، ومهدي المخزومي، وعبد الله بوخلخال، ومن اللسانيين والنقاد: إيميل بنفنيست وجون لاينس، وميخائيل باختين ورولان بارت وميشال بوتور وتودوروف وجيرار جينات... إلخ.

²: الألويسي (حسام)، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1980، ص. 11.

- ³: بويجرة (محمد بشير)، بنية الزمن في الخطاب الروائي الجزائري (1970-1986)، منشورات دار الأديب، السانبا، وهران، ط1، 2008، 04 / 1.
- ⁴: ينظر، المرجع نفسه، ص. 06.
- ⁵: ينظر، هوميروس، الإلياذة، تر، البستاني (سليمان)، كلمات عربية للترجمة والنشر، د ت، القاهرة، مصر، 2012، ص. 381، 668.
- ⁶: Commelin (Pierre), Mythologie grecque et romaine, éd, illustrée de : 1991, p. 11. Paris, nombreuse reproductions, Bordas,
- ⁷: ينظر، لالاند (أندييه)، موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات، ط2، بيروت، باريس، 2001، 1433/3، 1434.
- ⁸: ينظر، طريف الخولي (يمنى)، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، القاهرة، مصر، 1999، ص. 28.
- ⁹: صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، 1 / 636.
- ¹⁰: البستاني (بطرس)، دائرة المعارف، مطبعة المعارف، بيروت، لبنان، د ط، 1984، 9 / 245.
- ¹¹: ينظر، المرجع نفسه، ص. 246.
- ¹²: ينظر، المرجع نفسه، ص. 245.
- ¹³: تم الاعتماد في وضع تواريخ ميلاد الأعلام الفلاسفة ووفياتهم على موسوعة الفلسفة لعبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ج1/2، وكذلك على ملحق هذه الموسوعة، ط1، 1996. وأما بالنسبة لبقية الأعلام فقد اعتمدنا في ضبط بعضها على التواريخ التي وضعها المحققون أثناء تحقيقهم لكتب هؤلاء الأعلام ودراساتهم. واستعنا في وضع بعضها الآخر بالموسوعة الحرة على شبكة الأنترنت.
- ¹⁴: ينظر، أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر، شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، د ط، بيروت، لبنان، 1994، محاورة طيماسوس، مج 5/386، 387.
- ¹⁵: المرجع نفسه، ص. 386.
- ¹⁶: ينظر، المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

- ¹⁷: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط3، 1973، ص. 54، 55.
- ¹⁸: ينظر، أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر، شوقي داود تمرز، ص. 387.
- ¹⁹: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص. 51، 52.
- ²⁰: ينظر، بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، 1/174.
- ²¹: ينظر، أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص. 384.
- ²²: بدوي (عبد الرحمان)، المرجع السابق والصفحة السابقة.
- ²³: أفلاطون، المحاورات الكاملة، تر، شوقي داود تمرز، ص. 392.
- ²⁴: أرسطوطاليس، الطبيعة، تر، إسحاق بن حنين، تحقيق، عبد الرحمان بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1984، 1/479، 480.
- ²⁵: ينظر، حلمي (مطر أميرة)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، درا قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، القاهرة، مصر، 1998، ص. 291 .
- ²⁶: أرسطو طاليس، المرجع السابق، ص. 420.
- ²⁷: المرجع نفسه، ص. 418.
- ²⁸: صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، 1/636.
- ²⁹: أرسطو طاليس، الطبيعة، ص. 420.
- ³⁰: المرجع نفسه، ص. 419.
- ³¹: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص. 100، 101.
- ³²: ينظر، بدوي (عبد الرحمان)، موسوعة الفلسفة، 2/392.
- ³³: ينظر، كانط (عمّانوئيل)، نقد العقل المحض، تر، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دت، دت، ص. 64.
- ³⁴: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- ³⁵: ينظر، المرجع نفسه، ص. 65، 66.
- ³⁶: ينظر، هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، دت، 1/145.
- ³⁷: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص. 105.

- 38: ينظر، هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، 21/1، 22.
- 39: بدوي (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص. 20.
- 40: المرجع نفسه، ص. 17.
- 41: سنتيس (ولتر)، فلسفة هيجل، فلسفة الروح، تر، إمام عبد الفتاح إمام، دار التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، دت، 10/2.
- 42: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص. 18.
- 43: ينظر، هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص. 167/1.
- 44: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، المرجع السابق، ص. 20.
- 45: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 46: ينظر، طريف الخولي (يمنى)، المرجع السابق، ص. 13، 14.
- 47: ينظر، حلمي (مطر أميرة)، المرجع السابق، ص. 65.
- 48: طريف الخولي (يمنى)، المرجع السابق، ص. 14.
- 49: ينظر، المرجع نفسه، ص. 13.
- 50: ينظر، المرجع نفسه، ص. 27.
- 51: المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
- 52: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص. 137.
- 53: ينظر، المرجع نفسه، ص. 138، 139.
- 54: ينظر، باشلار (غاستون)، جدلية الزمن، تر، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، بيروت، ط3، 1992، ص. 133.
- 55: ينظر، برغسون (هنري)، التطور المبدع، تر، جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1981، ص. 20.
- 56: الصديقي (عبد اللطيف)، الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص. 124.
- 57: ينظر، أمين العالم (محمود)، مفاهيم وقضايا إشكالية، منتدى مكتبة الإسكندرية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط1، 1989، ص. 471.
- 58: برغسون (هنري)، المرجع السابق، ص. 7، 8.

- ⁵⁹: المرجع نفسه، ص. 20.
- ⁶⁰: ينظر، باشلار (غاستون)، المرجع السابق، ص. 20، 134.
- ⁶¹: ينظر، هيدجر (مارتن)، الكينونة والزمان، تر، فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص. 72، 73.
- ⁶²: ينظر، المرجع نفسه، ص. 780.
- ⁶³: ينظر، بدوي (عبد الرحمن)، الزمان الوجودي، ص. 48.
- ⁶⁴: ولد القديس أوغسطين من أب وثني وأم مسيحية يوم 13 نوفمبر سنة 354 م ببلدية (تاجستة) ولاية سوق أهراس (الجزائر)، وتوفي يوم : 29 أوت 430 م. (ينظر، أوغسطينوس، اعترافات القديس أوغسطينوس، تر، يوحنا الخوري (الحو)، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط4، 1991، ص. 01، 06).
- ⁶⁵: ينظر، بن الشيخ (عبد الغني)، آليات اشتغال السرد في الخطاب الروائي الحداثي عند عبد الرحمان منيف، ثلاثية أرض السواد نموذجاً، دكتوراه علوم في الأدب العربي الحديث، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية، 2007، 2008، ص. 124.
- ⁶⁶: ينظر، أوغسطينوس، الاعترافات، تر، يوحنا الخوري (الحو)، ص. 249، 255.
- وينظر، ريكور (بول)، الزمان والسرد، الحكمة والسرد التاريخي، تر، الغانمي (سعيد)، ورحيم (فلاح)، مراجعة، زيناتي (جورج)، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، 16/1 و36.
- ⁶⁷: ينظر، أوغسطينوس، الاعترافات، ص. 259.
- ⁶⁸: المرجع نفسه، ص. 260.
- ⁶⁹: المرجع نفسه، ص. 262.
- ⁷⁰: المرجع نفسه، ص. 263.
- ⁷¹: البستاني (بطرس)، المرجع السابق، ص. 245.