الفصل الثالث

العالم عند أبي بكر الرازي

المبحث الأول: العالم وحدوثه:

نشأ العالم في الفكر اليوناني

تمهيد:

1 - وجود العالم وعلاقته بالله تعالى.

2 - تناهى العالم في الزمان والمكان

3 - العالم عند أبي بكر الرازي

4 - حدوث العالم ونظرية القدماء الخمسة عند الرازي

5 - حدوث العالم لا بالطبع ولا بالإرادة عند الرازي

6 - الميحث الثاني: الزمان والمكان:

تمهيد

1 - الجذور التاريخية لمفهوم الزمان.

2 - المعنى الديني لمفعهوم الزمان في القرآن والحديث

3 - فلسفة الزمان في الفكر الإسلامي

4 - مفهوم المكان وطبيعته في الفكر الإسلامي

5 - تفسير المكان (منطقي – رياضي - طبيعي)

6 - مفهوم الزمان عند أبي بكر الرازي

7 - مفهوم المكان عند أبي بكر الرازي

8 - الحركة والسكون وعلاقتهما بالزمان والمكان عند أبي الرازي

obeikandl.com

obeikandl.com

نشأة العالم في الفكر اليوناني:

قبل أن أتحدث عن العالم وحدوثه في الفكر الإسلامي بصفة عامة والرازي بصفة خاصة لابد وأن ألقي الضوء على نشأة العالم عند اليونان، خصوصاً وأن فلاسفة الإسلام قد ورثوا الكثير من آراء اليونان بصدد هذه المشكلة فقد أتخذ اليونان النظام من أكبر الأدلة على وجود الله فهو الذي أضفى على هذا الوجود ذلك النظام الدقيق، وهذا دليل على عناية إله أفلاطون بعالمه الذي يهتم بخلقه ونظامه فقد خلق الله هذا العالم على نظام معين ودقيق أشبه ما يكون بعالم المثل وما نشاهده في العالم المادي من بشر ماهم إلا نسخ مقلدة لمثال الإنسان في عالم المثل، فقد أحكم الله خلق هذا الكون ونظمه أحسن نظام على حسب نظام عالم المثل.

وهنا يعترف أفلاطون بانه لابد من تدخل العقل في معالجة المسائل الطبيعية متأثراً بذلك بأنكساجوراس الذي رأي أن وراء هذه الحركة الموجودة في الكون مدبراً ومخططاً لها وهو العقل الذي يرجع إليه النظام، وبذلك يعتبر إنكساجوراس أول فيلسوف جعل الحركة في الوجود تخضع للعقل(لخ).

والموجود الكفء للحصول على العقل هو النفس الإنسانية(بن) وبذلك اعترف أفلاطون بأن العقل هو العلة الحقيقية التي تقف وراء الأشياء لترتب العالم وتنظمه بشكله الحالي(تن) أما المادة فتكون بمثابة العلة الثانوية التي تكون شرطاً لتدخل العقل فيها وتحريكها بعد إن كانت خالية منه، ويصبح لها بعد ذلك وجود تسعى وتهدف إليه.

فالعالم المعقول عند أفلاطون هو العالم الإلهي، لأنه عالم أبدى وخالد بعيداً عن المادة لذا جعل أفلاطون مثال الخير في قمة عالم المثل، فكل موجود كامل سواء كان

---

(1) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق ص 290

(2) يوسف كربم: تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق، ص80

(3) Sir David Ross: olato's theory of ideas, p.34.

من الطبيعة أو من الصناعة هو أقل الأشياء تعرضاً لما يطرأ عليه من الطبيعة من تغيرات[لخ] فالحركة في الكون ليست هي السبب الوحيد على وجود الله[بر]

ولكن هذا الكون وما يتمتع به من جمال وتناسق متمثل في الحركة الدائرية المنظمة التي تؤكد لنا أتم ثورة للتغير الواضح الأدق نظام فالأشياء الموجودة في الكون والتي تنهج نظاماً ثابتاً لم تكن اتفاقاً، ولكن من صنع عقل كامل طبع هذا النظام على الكون بأسره فإله أفلاطون أشبه ما يكون بصانع يعمل بصنعه لم يخلقها هو، بل قام فقط بعملية التنظيم والترتيب فكل شيء في الوجود له مثاله المتعالي في عالم المثل الذي يحاول بإستمرار أن يحاكيه ويكون على نفس نمطه ومثال الجمال محرك والمتحكم في كل ما في الكون من حركة وسكون فالنظام الموجودة جعل العقل في النفس والنفس في الجسد حتى يكون هذا النظام أجمل الأشياء، لذلك فالعالم في الحقيقة كائن حي ذو نفس وعقل وأنه حادث وصار بعناية الإله[تر].

فالله روح منظم عاقل، كامل لا يطرأ عليه التغير، ولا يخضع لتغيرات الزمان،وليس له ماضي ولا حاضر ولا مستقبل كالموجودات فهو حاضر على الدوام ويحدث حركة العالم.

ويرى أفلاطون أنه عندما يحرك الإله العالم يتجه أولاً من الموت إلى الحياة حيث الحيوية، ويصبح الشيخ شاباً، ويولد الشر من الأرض فكانت الحركة الكلية فتحركت الأشياء في هذا العالم من الشباب إلى الشيخوخة مر اخرى وهكذا[بر].

---

(1) مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثارها في الفلسفة الإسلامية والغربية، ط1 مكتبة مدبولي القاهرة 1988، ص 241

(2) البيريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د/ عبد الحليم محمود، مطبعة المعرفة، 958 ص 136

(3) مصطفى حسن النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثارها في الفلسفة الإسلامية والعربية مرجع سابق ص 277.

(4) Albert Hakim: Historical interoduction to philosophy 95, p. 20

وبهذا استطاع العقل أن يسيطر على الكون وما فيه من مادة غير مستقرة ووضعها تحت سيطرته وتصرفه حتى استطاع أن ينقل هذا العالم من مرحلة الفوضى إلى مرحلة النظام والترتيب والتنظيم، واستخلاص عناصره من مشاركته في عالم المثل، أي مثال الجمال بالذات.

فنجد الصانع قد أمسك بناصية الأمور بما أنه الصانع الذي قام بحركة تنظيم وتركيب للمادة القديمة الموجودة في الطبيعة منذ الأزل ليجعل منها نسقاً يتمتع بالصنعة والجمال.

فالعالم قد إتخذ الشكل الكروي ليدور حول نفسه حركة دائرية تتم في مكان أمام المادة الأزلية قد اشتملت على المكان والمادة في وقت واحد، فلا يمكن أن تشارك الصورة المتحركة المتغيرة، بإستمرار في الوجود إلا إذا كان هناك شيء آخر يظهر فيها ويكون قابلاً له(خ).

فالعالم يعني الكثرة والحركة المستمرة في الوجود وعدم الثبات، وهي اللامحدود وهو المكان القابل(ب).

كل هذا يعتبر أمرًا طبيعيًّا نحو أي شيء لا يدخل عليه التدبير الإلهي، لكن عندما يتدخل الصانع بأنه يقوم بحركة تعديل وتنظيم لكل شيء موجود في العالم محتذياً بالمثل وعن طريق المحاكاة التي تتم دفعة واحدة.

فالحركة والسكون تشتركان في الوجود دون ان يكون الوجود لا حركة ولا سكون، وعلى هذا يتم مبدأ تشارك الأجناس(ت).

ومن هنا تأتي مهمة الصانع وما يضفيه على العالم من تناسق وجمال للمادة المضطربة في العام وإتخذ الصانع في تنظيمه للعالم طابعاً رياضياً وهذه الفكرة ترجع

---

(1) د/ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق ص 208

(2) و.ل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي ط 5 ترجمة فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت 1985 ص 41.

(3) مصطفى حسن النشار: فكرة الألوهية عند أفلاطون مرجع سابق ص 18

إلى الفيثاغوريه وعندما إنتهى الصانع من تنظيم العالم المادي على نمط العالم المثالي، أصبح العالم المادي أشبه ما يكون بنسخة مطابقة للعالم المثالي[لخ] فالعالم المادي يجب أن يشارك في الجمال الإلهي وأن يتصف بالحركة الدائرية الدائمة، لذا أراد الصانع أن يجعل للعالم نفساً كلية شمالة من الذاتية.

ولما كانت الحركة الدائرية أتم الحركات فتكون حركتها دائرية حول نفسها لضمان إستمرار هذه الحركة الدائرية وأن تعيش حياة أبدية مليئة بالحكم على مر الزمان.

فالزمان من وجهة نظر أفلاطون كان ميلاده متوافق مع ميلاد العالم الحسي[بر] وعندما كان العالم المادي نسخة مقلدة من العالم المحسوس فقد قسم الأحياء إلى اربعة أنواع وهي الإلهة والطيور والأسماك والحيوانات والإلهة كان لها السبق في الصنع وهي الكواكب، وقام الصانع بتكليف الكواكب بهذه المهمة، وهي مهمة الصنع لباقي الأنواع الأخرى وذلك بما تخلف من مزاج النفس الكلية فتم بذلك صنع الأحياء بنظام محكم[تر].

ويتضح من ذلك أن أفلاطون ربط بين الواحد والكثرة والمحسوس والمعقول وكل الأشياء الموجودة في العالم الحسي ويكون لها مثال في العالم المعقول حتى ولو كانت أشياء رديئة حتى تكتمل الصورة في جميع الموجودات فالعالم الواقعي يشارك اللاوجود في بعض الوجود فالوجود يجمع بين الوجود الثابت والوجود المتحرك أي الوجود ليس ثابتاً، وليس متحركاً، ولكنه وسط بين المتحرك والثابت[يز] وهنا يريد أفلاطون أن يبين أن الوجود يتحد مع كلا من الحركة والثبات فتكون الحركة موجودة تارة وفي

---

(1) د/ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق جـ 1 ص 211

(2) الأب لويس اليسوعي: قدماء فلاسفة اليونان، مطبعة الأباء اليسوعيين، بيروت، 1920 ص 61

(3) د/ محمد علي أبو ريان: المرجع السابق ص 214

(4) أفلاطون: السقطاني تحقيق أوغست ديبس ترجمة الأب فؤاد جرجس مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق، 970 ص 172 وما بعدها

الأخرى يكون الوجود لغيرها، كذلك الثبات تارة يكون حركة وأخرى يكون ساكن وإن كانت الحركة لا تنطبق على شيء موجود إلا أنها تشاركة في بعض الأشياء.

فالحركة عند أفلاطون وجوداً ولا وجود في الوقت نفسه فإن لم تكن في جزء فهي لا وجود والعكس فهي الحركة ونصل بذلك إلى أن الوجود يتحد مع كلا من الحركة والسكون أي أن الحركة والسكون موجودان في الكون، وهذا اعتراف بوجود الحركة والثبات في نفس الوقت داخل الوجود.

وقد ذكر أفلاطون أن الله أراد أن ينظم المادة المضطربة لتتحرك في صورة منظمة وقد إتخذ من تنظيمه لهذه المادة الكونيه المتحركة مثالا أعلى ثابتاً وهو عالم المثل وأطلق عليه أفلاطون الحي بالذات ولما كان كل شيء عرضه للحدوث لأنه شيء مادي يرى ويحث فقد صنع الإله هذا العالم من العناصر الأربعة. فأدخل النار ليكون مريباً والأرض لتعطي الصلابة والقوة والماء والهواء وسط كل هذا ووهب الصانع هذا التكوين الحركة الدائرية المستمرة، أما الأشياء التي تتصف بالحياة فهي تحتاج لنفس تحركها وتوجه سيرها وتحيط بهذا الجسم الحسي.

ولما كان الوجود غير حادث فترتب على ذلك ألا يتعرض للفساد، ولو فرضنا أنه فسد فلن يمكن أن يوجد مرة ثانية ولا أن يصدر عنه شيء آخر ماداما من الضروري ان كل ما يوجد إنما يوجد بفضل مبدأ[لخ].

لذلك نلاحظ أن أفلاطون يؤكد على أن الصانع قد وهب العالم شكلاً كروياً وحركة دائرية[بر].

فلا حقيقة في العالم المادي، لأن هذا العالم هو عالم الحركة المستمرة والصيرورة لذا فهو ليس مكاناً للحقيقة.

---

(1) أفلاطون: فايدروس: ترجمة د/ أميرة حلمي مطر دار المعارف القاهرة 1969 ص 67

(2) د/ جعفر آل ياسين: فلاسفة اليونان من طاليس إلى سقراط ط3 مكتبة الفكر العربي للنشر والتوزيع بعداد 1985ص 95 وما بعدها

أما الحقيقة موجودة في عالم آخر يتصف بالكمال والثبات وهو عالم المثل، لذلك نجد أن الرياضيات عند أفلاطون لم تأخذ المكانه المرموقة وذلك بسبب إرتباطها بالعالم الحسي عالم التغير والصيرورة حيث رأي أفلاطون أن كل متحرك لابد له من محرك، أي أن كل متحرك من المفروض أن يكون له محرك، ولما كان أفلاطون لا يعترف بالمادة فقد اشترط أن يكون هذا المحرك مجرداً من المادة، لذا لابد وأن يكون هذا المحرك والعلة في حركته أيضاً شيئاً غير مادي وهي النفس اللامرئية وهي بمثابة المبدأ الأول الذي يحرك كل شيء ولا يستمد حركته من أي مبدأ سابق عليه وبالتالي يستمد الوجود حركته من هذا المبدأ.

فهذه الحركة الأولى التي تحرك ذاتها ثم تهب الوجود كله حركته المستمرة إنطلاقاً من هذه الحركة الأولى التي تكون على شكل دائرة أو أشبه ما يكون بالتفاف الكرة حول نفسها(لخ). فالعلة الأولى للحركة في هذا الكون شيء واحد، وأن الحركة التي تبدع نفسها هي بالضرورة أول الحركات وأعظمها قدرة على جميع التغيرات بينما تلك التي تتغير بشيئ آخر وتحرك شيئاً آخر تكون الثانية(بر).

فالمادة هي أصل العالم الثابت كانت تتحرك حركة دائمة دون غاية معينة أي أنها تتحرك بحركة غير منتظمة عن طريق الحركة التي تحركها القوى الإلهية والتي لا تتصف بالعقل أو الإتزان وأطلق عليها أفلاطون "العلة الألية".

ويذكر أفلاطون أن الكون كائن خاضع للصيرورة ولم يوجد من ذاته لأن الإله يريد أن يكون لكل شيء شبيه به، فعندما وجدت مادة مضطربة قام بإصلاحها، وأقام النظام حيث كانت الفوضى سائدة وأتاح للكون أن يشاركها في جماله(تر) فالعقل لا يوجد إلا في النفس، وقام الصانع بجعل هذا العالم على شكل كائن حي

---

(1) د/ أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان دار النهضة العربية القاهرة 1968، ص 180 وما بعدها.

(2) أفلاطون: القوانين، ترجمة من اليونانية إلى الإنجليزية د/ تيلور ونقله للعربية محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية للكتاب 1986 ص 463

(3) جيمس فينيكان اليسوعي: أفلاطون أثاره مذهبه الفلسفي ط1 دار الشرق، بيروت 1991 ص 81

عاقل صنعه على شاكلته وعلى مثال إلهي بالذات طبقاً لنظرية المثل عنده وهذا المثال يكون أجمل الأشياء المعقولة والذي يحوي في ذاته كل الأحياء المعقولة، كما أن العالم يحوي كل الأشياء التي من نوعه وذلك واضح في عملية الخلق حركة مستمرة لا تتوقف في الخلق والتنظيم على نظام معين حدده الصانع(لخ).

فالعالم كامل وواحد في ذاته، يدور حول نفسه في حركة دائرية، مصنع الله نفس هذا العالم من الجوهر الإلهي البسيط ونفس هذا العالم سابقة الجسم وتتحرك حركة دائرية في الوقت نفسه تحرك الكون بأسره، وهذه النفس قادرة على إدراك كل ما هو موجود سواء من محسوسات أو معقولات ورغم ذلك تملك النفس القدرة على مخالفة قانون العقل وتنقلب من عقلانيتها لتصبح شريرة(بر).

أما الزمان ما هو إلا صورة متحركة للأبدية ويتصف بالثبات السرمدي الذي يتميز به العالم المثالي فالزمان هو الصورة السرمدية تبعاً للمقادير السرمدية الباقية في الوحدة(تر).

فالنفس هي التي يتمثل فيها تحقيق الحياة الأبدية الإلهية وهذه النفس تكتسب هذه الصفة الخيرة من الله الذي قام بتركيبها.

من هذا يتضح أن عالم المثل عند أفلاطون عالم ثابت لا يتغير في مقابل عالم آخر مليئ بالحركة والتغير على الدوام وهو عالم المحسوسات فالعالم المثالي موجود بذاته وفي ذاته، لذلك لا نستطيع التعرف على هذه المثل لإننا مازلنا موجودين في العالم الحسي(يز) أي عالم الحركة والتغير، لذلك لا نستطيع أن نصل إلى معرفة هذا العالم الثابت ثباتاً مطلقاً، لذلك لابد من الربط بين العالمين "عالم المثل وعالم المحسوسات أي أنه لابد وأن يشتمل عالم المثل على شيء من الحركة والتغير لنتمكن من خلال ذلك

---

(1) برتداند: تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة د/ ذكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة القاهرة، 1954، ص 236

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية مرجع سابق ص 83 وما بعدها.

(3) د/ عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي ط2 مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ص 56

(4) Francis macdonald cornford: plato, Parmenides. Kegan paull. 1993, p. 28

إلى الحركة والثبات أن نصل إلى معرفة عالم المثل، لذلك لابد من وجود العالمين وعلى الإنسان أن يقرر أن الحقيقة قائمة في كل ما هو متغير وما هو ثابت[لخ].

ويتضح من ذلك مشاركة عالم المثل للعالم الحسي، ولكن هل هذا يعني أن يترك العالم المثالي للتغير والحركة الموجوودة في العالم الحسي كما ترك الثبات في عالم المثل من قبل ويذهب لحقيقة أخرى مغايرة تماماً للتغير والثبات معاً.

لذلك يمكن القول أنه من خلال أراء أفلاطون أن المثل عبارة عن صور للأشياء لها وجود فوقها وبالتالي تشاركه بأكملها.

وأفلاطون يذكر أنه إذا كانت المحسوسات متغيرة فهي مع ذلك تظهر لنا في صور كلية ثابته هي الأنواع والأجناس، وتتمشى مع قوانين ثابتة، وهذه الصور الكلية تفيد في الحكم على المحسوسات وتعين على فهمها[بر].

فالعالم المثل هو النموذج الأصيل الذي نأخذ به على تصنيف الموجودات من ناحية وجودها الحقيقي بدلاً من مظاهرها الخادعة لأن هذه المثل لها الفضل في معرفتنا قانون الحركة والتغير الحادث في الكون.

المبحث الأول: العالم وحدوثه:

وجود العالم وعلاقته بالله:

تمهيد:

تعد مشكلة العالم من أهم المشكلات التي دارت حولها البحوث، والدراسات الفلسفية، وكانت من أهم مسائل البحث العلمي عند المفكرين العرب خاصة، والفكر الإنساني بصفة عامة.

وا ختلف المفكرين حول هذه المشكلة من حيث القدم والحدوث، لذلك نجد من يقول بقدم العالم مادة وصورة زماناً، وأن هذا العالم الموجود ليس له مدبر يدبره، قول أخر يقول بوجود العالم، ووجود قوة روحية خلقته وتدبره..[تر].

---

(1) د/ يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة العامة ط 6 دار النهضة العربية القاهرة 1970 ص 224

(2) د/ إبراهيم مدكور: دروس في تاريخ الفلسفة المطبعة الأميرية القاهرة ص 17

(3) د/ محمد علي أبو ريان: الفلسفة أصولها ومبادئها دار الجامعات المصرية، الأسكندرية 1978 ص 185

openkandil.com

إيجاد العالم:

هل وجد العالم بنفسه، أو بقوة أخرى؟ أجمع الفلاسفة على أن إيجاد العالم قد تم بفعل علة خارجة عنه هي الله، وبذلك خالفوا الطبيعيين الذين ذكروا أن العالم وجد بنفسه، ونفوا وجود علة خالقة "الله" وخالفوا أيضاً أرسطوا الذي اعتبر العالم قديماً وليس مخلوقاً، وجعل عمل الله قاصراً على تحريك العالم تحريكاً غائياً، وأخيراً خالفوا أفلاطون الذي جعل الله منظماً للكون، الذي كان في بدايته متحرك حركة عشوائية، فكل ما يوجد من نبات، وحيوان وإنسان لا يمكن أن يكون صادر من تلقاء نفسه، لأن المادة لا يمكن أن تخلق كائنات لذلك كان لابد من وجود علة قادرة على خلق جميع هذه الكائنات فالله هو خالق كل شيء، ولا خالق سواه.

ومن الفلاسفه الذين اعتبروا أن العالم ممكن الوجود "ابن سينا" وذكر أن الممكن ما يستوي فيه الوجود والعدم، لذلك لابد من مرجح، رجح فيه الوجود على العدم، هذا المرجح لا يجب أن يكون ممكناً، لأنه يحتاج إلى مرجح آخر ولا يمكن التسلسل إلى مالانهاية، لذلك لابد من وجود علة مرجحة واجبه الوجود على سلسلة العلل الممكنه، هذه العلة هي الله الخالق الحق، فالله قد تولى خلق العالم بالأمر، وصدر عنه العالم كما يصدر النور عن الشمس، فالخلق هو إبداع من الله، وإيجاد الموجودات من العدم.

ويذكر "الفارابي" أن وجود الله يستلزم الموجودات، فالعالم ليس هو فيض عن وجود الله، ولكن تم هذا الفيض دون قصد أو غاية، كأن يرتجى منه الكمال لذاته، أو العظمة، فهو ليس بحاجة إلى شيء يكمل به ذاته وعظمته، لأنه هو العظم والكمال، فعملية الفيض لا تتم على سبيل من المعرفة والإرادة، وإنما على سبيل أن الله يعقل ذاته(لخ).

فالله هو السبب الأول الذي يصدر عنه العقل الأول؛ حتى نصل إلى الغقل الفعال وكل عقل من هذه العقول مبدأ لما بعده، وكل فلك من الآفلاك فلة عقل يدبره، ونفس

(1) الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق ص 55 وما بعدها

تحركة حركة دائرية ودئمة، فالله علة فاعلة وغائية معاً فهو علة فاعلة من حيث تعقله سبب صدور الموجودات عنه، وعلة غائية حيث أن جميع الموجودات تؤمه، وتقتضي غرضه، فالله هو المبدع الأول للعالم، وإبداع العقول لا يتم إلا بقضاء الله وقدرة، فالعقل لا يبدع إلا بتعلقه الذات الإلهية، لذلك نلاحظ أن الفارابي جمع بين فلسفة أرسطو القائلة بقدم العالم، وما جاء في الشريعة من القول بخلق لذلك جعل الله مبدعاً للعقول إبداعاً غير زماني، وجعل العقول بدروها مبدعة.

هيئة العالم وتركيبه: ذكر المفكرين العرب أن العالم مركزه الأرض، والإجرام أزلية المادة، والصورة، والحركة، وحركتها دائرية، وهم بذلك متأثرين بأرسطو وفلسفته، وهذه الحركة هي أكمل الحركات، وموجودة بالفعل، ولها نفوس وعقول، فالمادة قوام الصورة، أما الصورة فلا تقوم إلا بالمادة، فالصورة تفضل المادة، لأنها لم توجد من أجل المادة، وبها يكون الوجود بالفعل، ولكن تفضل المادة الصورة لأنها لا تحتاج إلى موضوع، في حين تحتاج الصورة إلى موضوع، ولا ضدلها، بينما للصورة عدم وضد، وماله عدم وضد لا يكون دائم الوجود، فالوجود يبدأ من الله الأعظم شرفاً، والذي هو السبب في وجود الأجسام السماوية ونفوسها حتى ننتهي إلى الهيولي أحسن الموجودات، ثم يعود مرة ثانية من الهيولي إلى الله حتى يبلغ العقل المستفاد.

فالعالم خاضع في تكوينه، وحركاته لنظام دقيق، هذا النظام سر وجوده على ما هو عليه، وأن ما يحدث في العالم، يحدث بأسباب محدوده بحيث إذا توافرت الأسباب، حدثت الظاهرة المرتبطة بها، ولا مجال للصدفة فالله يستطيع أن يبدل، ويغير في نظام العالم الذي خلقه، وفي الكائنات التي أبدعها، فالله يخالق الموجودات وأفعالها بواسطة الفلك بالعقل الفعال فالله هو الفاعل الحق الذي لا ينفعل، ويفعل الكل على الحقيقة، لذلك نجد ابن رشد ... ينظر إلى العالم على أنه أزلي التغير، لا

يجوز عليه العدم، فليس هناك إيجاد من العدم، ولا عدم بعد وجود، لان كل ما يحدث هو خروج من القوة إلى الفعل، ورجوع من الفعل إلى القوة، فجميع الموجودات مكونه من مادة وصورة وهما أزليتان، لأن المادة لو لم تكن أزلية لم يكن للكون والفساد موضوع أول يحملان عليه، ولأن الصورة لو كانت فاسدة لوجب أن تكون مركبة أيضاً من مادة وصورة كسائر الموجودات التي في عالم الكون والفساد وهو بذلك ربط بين الحركة الدورية القديمة، وبين فاعل هذا الكون، لذلك فالعالم في حدوث دائم منذ الأزل، والله هو الذي يحفظ هذا الحدوث الدائم غير المنقطع، لأن هذا الانقطاع من وهم الخيال وليس صادر من الحقيقة كحقيقة[لخ].

فالعالم بجميع أجزائه يوجد موافقاً لوجود الإنسان "مقدمة صغرى" وكل ما يوجد موافقاً في جميع أجزائه لفعل واحد نحو غاية واحدة فهو مصنوع "مقدمة كبرى"، فالعالم إذن مصنوع، وله صانع نتيجة[بر].

فالعالم منذ الأزل متحرك، وله محرك أزلي يحركه، وهذا المحرك الأزلي يصدر عنه نظام العالم، وحركته الدائمة، لذلك فالعالم ليس محدثاً حقيقياً، ولا قديماً حقيقياً، لأن المحدث الحقيقي فاسد ضروري والقديم الحقيقي لا علة له، لذلك يرى ابن رشد أن القصد من الشرع في معرفة العالم هو أنه مصنوع لله تعالى، ومخترع له، وأنه لم يوجد على الإتقان، ومن نفسه[تر].

لذلك نجد أن مشكلة القدامة والحداثة للعالم قد أدت إلى اختلاف الفلاسفة، واستقر الرأي على قدم العالم، وأن الله هو محرك هذا العالم، لا على أنه علة فاعلة بل علة غائية تتجه إلى السماوات وتتشوقها، ولكن القول بالقدم يؤدي إلى إثبات قديمين أحدهما مساوق للآخر، وموجود معه، وهذا مخالف للعقيدة الإسلامية فالله واحد

---

(1) د/ عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ط 2 دار المعارف القاهرة 1979 ص 194 وما بعدها.

(2) د/ عاطف العراقي: النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، مرجع سابق ص 273

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، دار الآفاق الجديدة بيروت 1982 ص 80

خالق قديم يحدث العالم حين يشاء ويبطله حين يشاء، لذلك فتقدم الله على العالم تقدم بالذات لا تقدم بالزمات، وهذا يعني أن وجود الله يقتضي وجود العالم، ولا يمكن أن يوجد الله دون وجود العالم معه، فالعالم إذن قديم بالزمات محدث بالذات، والله علته ومبدأه(لخ).

والقول بأن العلة موجودة مع المعلول دائماً يؤدي إلى نتيجة حتمية، هي أن العالم صدر عن الله صدوراً ضرورياً، فالعلة هي التي تبقى الوجود وتعطيه،

والمحدث بالذات هو الذي يصدر عن العلة الأولى مباشرة، وهذا يسمى إبداعاً، لذلك كان العالم محدث بالذات، قديماً بالزمان(بر). وهذا يترتب عليه عدم تعطيل إرادة الله، وجودها بالوجوود منذ القدم وقبل الزمان(تر). وبهذا يكون العالم قديماً، والإرادة الإلهية مستمرة لا تتعطل عن الخلق فترة من الزمان، لذلك لا يمكن أن تقول على حد قول الغزالي أن الله غير قادر على إحداث العالم ثم أصبح بعد ذلك قادراً على إحداثه، لأن هذه الفرضيات والتخمينات تدخل التغير على الذات الإلهية العظيمة، وهذا محال، لأن الله لا يتغير، فالعالم قديم لقدم علته، وعلته هي واجب الوجود بذاته(بر).

ذلك فالله هو صانع هذا العالم، وليس بجوهر، ولا بجسم ولا يعرض فهو منزه عن كل شيء في الوجود، ولفظ قديم ما هو إلا إثبات موجود، ونفى عدم سابق(سم).

فالخلق لا يستلزم الحدوث بل نقول بالقدم، وذلك عن طريق الفيض، وهذا لا يستلزم نقضاً على الله، مع تحقيقه الفاعلية منذ الأزل، ونفيه ضرورة الاستكمال

---

(1) د/ محمد أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار الجامعات المصرية الإسكندرية 1974 ص 302

(2) ابن سينا كتاب الهداية: تحقيق د/ محمد عبده ط 2 دار عبده ط2 دار اشعب القاهرة 1974 ص 164

(3) محمد ثابت الفندي: الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا القاهرة 1952 ص 204

(4) الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ط 2 دار المعارف مصر 1960 ص 76

(5) الغزالي: تهافت الفلاسفة، مرجع سابق ص 21، وما بعدها.

بالغير، وهذا يستلزم الحدوث إذا فالعقيدة الإسلامية، والفلسفة في مسألة العالم متعاونان.

تناهي العالم في الزمان والمكان:

يمكن القول أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا إلى حد كبير بالفكر اليوناني فقد قال أرسطو أن العالم متناه في المكان، وغير متناه في الزمان، فهو متناه في المكان لأنه جسم والجسم يحده سطح بالضرورة وغير متناهي في الزمان لأن الزمان مقدار الحركة، قديمة، لذلك لو فرضنا وقتاً لم تكن فيه حركة لزم ألا تكون حركة أبداً، وجاء القرآن، وذكر أن العالم حادث خلقه الله بعد أن لم يكن، واصبحنا أمام تناقض بين أرسطو، وبين الدين الإسلامي حتى جاء الكندي، وأكد أن العالم متناه الجرم، وذكر أن العالم حادث لأن حركته متناهية(لخ).

وجاء "الفارابي" وذكر أن العالم حادث لأعلى أنه كان قبل العالم زمان لم يخلق فيه الله العالم ثم خلقه بعد إنقضاء ذلك الزمان، بل أن وجود العالم يعد وجود الله بالذات(بر) ويزعم الفارابي أن ارسطو في كتابه الجمع بين راي الحكيمين قال بحدوث العالم وفسر ذلك بقوله "إن الكل ليس له بدء زماني" وذلك لا يعني قدم العالم بل يعني أن العالم لم تتكون أجزاؤه على دفعات فيتقدم بعضها على بعض بالزمان، وإنما تكون دفعة واحدة، وعن حركته حدث الزمان.

فالله ثابت لا يتغير، والعلة الفاعلة علة لا يوجد عنها شيء وإذا حدث عنها شيء أقتضى ذلك حدوث إرادة محدثة في الذات وهذا محال.

فالزمان هو مقياس الحركة، وهي تقتضي جسماً متحركاً، هذا الجسم متمثلاً في العالم لذلك لا يمكن أن يكون هناك زمان بدون عالم متحرك، وبالتالي لا يمكن تقدم الله على العالم بالزمان، فالتنازع هنا ليس على قدم وحدوث العالم ولكن في

---

(1) الكندي، رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم دار الفكر العربي القاهرة 1953

(2) الفارابي: رسالة الدعاوي القبلية الطبعة الكاثولوكية، بيروت ص 7

وحدانية الله، وهناك عدة أدلة على مسألة تناهي العالم وقدمه من خلال كتاب تهافت الفلسفة تهافت التهافت[1].

الدليل الأول: استحالة صدور حادث عن قديم لأن القول بحدوث العالم يوجب القول بحدوث تغير في الإرادة الإلهية، وهذا محال، ويرد الغزالي على ذلك لأن العالم حديث بإرادة قديمة واقتضت وجوده، وحدوثه في الوقت الذي وجد فيه، فالله أراد العالم بإرادة قديمة لذا وجب أن يكون فعله أزلياً كإرادته، أما كيف صدر الحادث عن قديم، يفسر الفلاسفة ذلك بأنه حدث بواسطة حركة الجرم السماوي الدوري التي تشبه القرين من جهة أنها لا أول لها ولا أخر، بينما تشبه الحادث، إذا كل جزء فيها حادث، ومبدأ كائن فاسد وحركتها المكانيه ليست ثابتة بل متغيرة، ولكن الغزالي رفض ذلك، وذكر أن الحركة الدورية إما أن تكون قديمة أو حادثة، والاعتراف بأن جميع الحوادث مخترعة لله إبتداء.

الدليل الثاني: تقدم الله على العالم بالذات لا بالزمان يستحيل تقدم الله على العالم بالزمان، لأن الزمان مقدار الحركة، والحركة تحتاج لتوجد إلى مترك، فالله متقدم على العالم بالذات، كتقدم الواحد على الاثنين، لذلك يستحيل أن يكون الله موجوداً ولا عالم معه، أما إذا كان الله متقدماً على العالم والزمان زمانه أخرى يكون فيه العالم معدوماً وهذا يؤدي إلى أن قبل الزمان زمان لا نهاية له، والغزالي يرد على ذلك بقوله أن الزمان حادث ومخلوق، ولا زمان قبله أصلاً، وإذا قلنا أن الله متقدم على العالم قصدنا بذلك أن الله كان ولا عالم معه، ثم كان ومعه العالم، أما الزمان السابق للعالم فهو افتراضي وهمي، وما يقال عن الزمان يقال عن المكان، لذلك لا نستطيع أن نتصور للزمان بداية

(1) الغزالي: "تهافت الفلاسفة، المسألة الأولى في إبطال قولهم بقدم العالم" مرجع سابق ص 74

ولا للمكان حدوداً، وابن رشد يرد على الغزالي بأن الله ليس في زمان لأنه غير متحرك، أما العالم في زمان لأنه متحرك، فتقدم الله تقدم ذاتي، كتقدم العلة على المعلول فالله مباين للعالم، وليس بينه وبين العالم نسبة لا في الزمان، ولا في الذات، وكل ما في الأمر هو إثبات كون العالم معلولاً لله، والله علة للعالم، دون إدراجها في عداد الجنس الواحد(لخ).

الدليل الثالث: كان العالم ممكناً قبل وجوده وقول الفلاسفة بأن العالم كان قبل وجوده ممكناً إذ يستحيل أن يكون ممتنعاً، ثم يصير ممكناً، وهذا الإمكان أزلي، فلا يوجد أي حال من الأحوال يوصف العالم بأنه ممتنع الوجود، ويرد الغزالي إذا كان العالم ممكن الحدوث منذ الأزل، فما منؤ وقت إلا ونتصور إحداثه فيه، ولا يلزم في ذلك أن يكون العالم موجوداً أبداً بالفعل لأنه لو كان كذلك لكان واجب الوجود لا ممكن الوجود، أما ابن رشد ذكر أن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري، ومن قال بأن العالم إمكاناً واحداً بالعدد لم يزل يلزمه أن يكون العالم أزلياً، ومن قال قبل العالم إمكانات غير متناهية بالعدد لزمه أن يمر العالم إلى غير نهاية.

وخلاصة القول: أن الفلاسفة قد اتفقوا بصدد هذه المشكلة بأن الله هو الذي لم يوجد عن شيء ولا من شيء أي ليس له علة أو جدته، ولا مادة تكون منها، لم يسبقه زمان، وهو فاعل كل شيء ولذلك سموه قديماً.

والأمر الثاني: أنه موجود، وجد عن سبب ومن مادة، وتقدمه زمان وهو يشمل الأجسام التي تدركها بالحس مثل الماء والهواء والأرض وغيرها، واتفقوا على تسميته محدثاً وأخيراً الطرف الثالث لم يوجد من مادة سابقة، ولكن وجد عن علة سابقة هي الله، ولم يتقدم زمان، وهذا

(1) ماجد فخري: ابن رشد فيلسوف قرطبة، المطبعة الكاثولكية، بيروت 1960 ص 64

هو العالم بأسره، لذلك يدعي ابن رشد ان الشريعة تؤيده فيما ذهب إليه لأن الآيات المتعلقة بالعالم تشير إلى أن صورة العالم محدثة وأن نفس الوجود غير متناه في الزمان، والأية تذكر قَالَ تَعَالَىٰ: □ □ □ □ يم ي □ □ □ □ [1] وهذا يفيد أن وجوداً كان قبل هذا الوجود وهو العرش والماء، وزماناً غير هذا الزمان، وهو عدد حركة الفلك، والأية تذكر قَالَ تَعَالَىٰ: ير □ □ ين □ □□ [2] تفيد وجوداً بعد هذا الوجود.

العالم عند أبي بكر الرازي:

يمكن القول أن الرازي لا يعالج هذه المشكلة من منظور التوفيق بين الفلسفة والدين، بل من منطلق فلسفي عقلي محض، دون أي فروض مسبقه له، لذلك نجد أن الرازي يذكر أن هناك خالقاً مبدعاً لهذا العالم، قادر على وجود الكائنات وإخراج المحسوسات، وكل ما تدركه الأبصار، ويعجز عنه الأوهام من غامض علمه، فجميعها منقادة لقدرته الإلهية العظيمة، وخاضعة لسلطانه[3].

لذلك يذكر الرازي أن أول ما يصدر عن الله تعالى هو الأنوار المضيئة بأسرها باطنها، وظاهرها، علتها ومعلولها، وهذه الجواهر بسيطة وأزلية أبدية[4].

وهذه الأنوار نوعان:

أولهما: خفي ويشمل الذوات النورانية كالملائكة والألوهية.

وثانيهما: ظاهر وهو الضوء الظاهر الملموس والمحسوس، ونشاهده بالعين المجردة مثل الشعاع الذي يصدر عن الشمس.

---

(1) سورة هو: أية 7

(2) سورة إبراهيم آية 48

(3) الرازي: المدخل الصغير إلى الطب مصدر سابق ص 106

(4) المصدر السابق ص 107

Obeikandi.com

وهنا نصل إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أن أصحاب المذهب القديم يذكرون أنه لو كان العالم محدث فلم أحدثه الله في هذا الزمن المعين، ولما أحدثه قبل ذلك أو بعده، وإن كان صانع العالم حكيماً فلم ملأ الدنيا من الشرور والآفات[لخ].

وأصحاب مذهب الحدوث يقولون لو كان العالم قديماً لكان غنياً عن الفاعل، وهو الله، وهذا قول باطل، فالفاعل حينئذ إما أن يفعله حال وجوده أو حال عدمه، والأول محال لكونه تحصيلاً للحاصل، وإيجاد للموجود، والثاني أيضاً محال لكونه منافياً لقدرته وإما إنتقاء التالي فلان نرى أثار الحكمة من الإتقان والأحكام والتدبير، ويمتنع صدور هذه الأفعال العجيبة التي تشاهدها من غير فاعل حكيم قادر مدبر، والعلم به ضروري ويجيب الرازي على ذلك بقوله: إذا قيل لما أحدث العالم في هذا الوقت، قلنا أن النفس لما تعلقت بالهيولي في هذا الوقت فلهذا حدث العالم في ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده، ولما علم الله تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد، إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الذي هو أنفع وأفضل بحسب الإمكان، ولا يقبل من الكمال إلا هذا الوجه، ولو أمكن وجه أخر من الكمال خير مما هو عليه الآن لكان الله تعالى تاركاً للأكمل، والأحسن مختاراً للادنى مع الاستغناء والقدرة، وذلك لا يليق بالحكمة والرحمة، أما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجريد هذا التركيب منها.

أما القول الآخر الذي ذكره القدماء، وهو لو كان الله صانع هذا العالم، وحكيماً فلما أوجد هذه الآفات في الحياة.

نرد عليه بقولنا، لأنه لا يمكن تجريدها منها، كما أنه لا يمكن خلق النار على وجه ينتفع بها إلا وأن تكون بحالة لو لاقت ثوب فقير لأحرقته، إلا أنها فيها خيرات كثيرة، فالخير المرجو من النار هو الإحراق، وهو صفة جوهرية، لذلك ذكر الرازي أن العالم محدث، وسبب ذلك هو تعلق النفس الجاهلة في هذا الوقت بالهيولي المتغير، لذلك وجب أن تكون وجود جميع الأشياء من صانع هذا العالم بالإبداع لا بالتركيب،

---

(1) الرازي: القول في القدماء الخمسة، مصدر سابق ص 207 وما بعدها.

ولما كان ظاهر الحال بخلاف ذلك، وكانت الأشياء تحدث بالتركيب لا بالإبداع، لزم أنه لا يقدر على الإبداع، لأنه لا يحدث شيء في العالم إلا بالتركيب من تلك الأمهات التي أصلها الهيولي، فإذا كان أصل الأجسام شيئاً واحداً وهو الهيولي وكانت أجزاء الهيولي قد سقط بعضها في ذلك الجسم الكلي الذي هو العالم صار هذا دليلاً على أن الهيولي لم تكن مقهورة قبل تركيب العالم وأنها ستصير في آخر الأمر عند فناء العالم متفرقه، كما كانت من متفرقة.

حدوث العالم ونظرية القدماء الخمسة عند أبي بكر الرازي:

ذكر الرازي أن الخمسة قديمة، أن العالم محدث[لخ] فكيف استطاع أن يوفق بين هذه المعادلة الصعبة، بين القول بوجود مبادئ قديمة أزلية من جملتها الهيولي الأولى أو المادة، وبين القول بحدوث العالم عن شيء أو لا شيء؟ لأن المادة لابد أن تكون العالم، فكيف تكون مخلوقة وقديمة في وقت واحد معاً.

ولكن في حقيقة الأمر إذا حاولنا التعمق في فلسفة هذا الرجل لوجدناه يؤمن بوجود خالق حكيم أحسن كل شيء خلقه، أي أنه يؤمن بوجود مبدأ قديم أو علة فاعلة لهذا العالم وهو الله تعالى، ولكن القضية التي تجعل هذا الإيمان مضطرباً هي أن الرازي يضع عدة مبادئ قديمة مع الله وهي النفس الكلية والهيولي الأولى والمكان المطلق، والزمان والمطلق، ويذكر أن وجودهما ضروروي لوجود هذا العالم، ولو راجعنا أدلة الرازي على هذه المبادئ القديمة، لوجدنا أنها تؤدي إلى تناقضات غير التي سلم بها وهي حدوث العالم.

فبالنسبة للهيولي يرى أنها تنقسم إلى قسمين:

الأول: الهيولي التي تتركب من أجزاء لا تتجزأ وسماها الهيولي المتفرقة.

الثاني: الهيولي قبل أن تتصور بصورة الأجسام والعناصر وسماها الهيولي المطلق، وهي خلافاً لأرسطو توجد بالفعل لا بالقوة، ولا تقبل الطبائع إلا بعد أن تتصور[بن].

---

(1) الرازي: رسائل فلسفية، مصدر سابق ص 308

(2) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق ص 31، وما بعدها.

والهيولي المطلق عنده قديمة، والدليل على ذلك أنا نرى كل مصنوع ظاهراً والصانع يتقدم عليه، والمصنوع هو هيولي مصورة، وكما أن الصانع يتقدم على المصنوع فالهيولي غير المصورة تتقدم على الهيولي المصنوعة بدلالة المصنوع[لخ].

أما الدليل الثاني على الهيولي المطلق هو إنكار الإبداع، أي الخلق من لا شيء لا ويعني ذلك لو كانت لله القدرة على أن يخلق شيئاً من لا شيء، لخلق الأشياء على هذا الوجه، لأنه أسهل وأقرب، ولأبدع الإنسان على التمام دفعة واحدة، ولم يجعله يتركب ويتكامل في أربعين سنة ولما كان لا شيء في هذا العالم يظهر من لا شيء، فالإبداع محالاً "ولا يمكن أن يخلق الله شيئاً من لا شيء وإذا كان الإبداع محالاً وجب أن تكون الهيولي قديمة، ولما كان لابد للهيولي من المكان ثبت أن المكان قديم أيضاً[بن].

ونجد على العكس أن الأيرانشهري يقول بمبادئ قديمة هي المكان المطلق والزمان المطلق، الحركة الجسم، ويعدل مذهبه بحيث يكون ملائم العقيدة الإسلامية، ولكن في شيء من الصعوبة، ويعتبر أن هذه المبادئ هي صفات الله فيكون الزمان دليل على علم الله، والمكان دليل قدرة الله "الحركة دليل فعل الله، والجسم دليل قوة الله.

في حين أن الرازي قد أثبت أن هذه المبادئ جواهر مستقلة عن الله وأثبت وجود قدماء آخرين يساوي وجودهم قدم الوجودة الإلهي، وهذا يتعارض مع الشريعة الإسلامية، والعجب أن الرازي يستخدم هذه المبادئ القديمة للتدليل على رأيه في حدوث العالم عن القديم الأول، فالله تعالى كما ذكر لم يزل صانعاً، ولم يكن زمانًا قط مضى من غير أن يكون فيه صانعاً، بحيث ينتقل من حال كونه غير صانع إلى حال كونه صانعاً، ولما كان يجب أن يكون الله لم يزل صانعاً، وجب أن يكون الشيء

(1) الرازي: المصدر السابق ص 259

(2) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق ص 41 وكذلك الرازي رسائل فلسفية، ص 259

الذي يظهر فيه صنعة قديماً، وصنعة يظهر في الهيولي فهي إذن قديمة وهي دليل قدرة الله الظاهرة، لذلك وجب أن يكون المكان قديماً أيضاً مثل قدم الهيولي[1].

ويذكر الرازي أن هناك علة أدت إلى حدوث هذا العالم، وهي أن النفس أرادت أن تتجبل في هذا العالم وحركتها الشهوة لذلك ولم تعلم ما يلحقها من الفساد والوبال إذا تجبلت فيه واضطربت في إحداث العالم وحركت الهيولي حركات مضطربة مشوشة على غير نظام وعجزت عما أرادت فرحمها الله تعالى، وأعانها على إحداث هذا العالم، وحملها على النظام والإعتدال رحمة منه لها وعلماً أنها ذاقت وبال ما اكتسبته عادت إلى عالمها وسكن اضطرابها وزالت شهواتها واستراحت فأحدثت هذا العالم بمعاونة الباري لها ، ولولا ذلك لما قدرت على إحداثه، ولولا هذه العلة لما أحدث العالم.

وكان بوسع الله أن يمنع النفس عن ذلك التعلق بالهيولي لكن تركها لكي تشعر بجهلها، ومثل ذلك كمثل رجل له ولد صغير يحبه ويرحمه ويشفق عليه ويمنع منه الأفات فتطلع ولده هذا في بستان فرأي ما فيه من الزهر والغضارة وفي البستان شوك كثيروهوام تلسع والصبي لا يعرف ما فيه من الآفات إنما يرى الزهرة والغضارة فتحركة الشهوة وتنازعه نفسه إلى الدخول إلى هذا البستان ووالده يمنعه لعلمه بما في البستان من الآفات وهو يبكي وينزع إلى ذلك جهلاً منه بما يلحقه من الوبال من جهة الشوك والهوام فيرحمه والده وهو يقدر على منعه من الدخول، ولكن يعلم أنه لا ينتهي حتى لا يدخله فتشوكه شوكه او تلسعه عقرب فعند ذلك ينتهي وتزول شهوته، وتستريح نفسه بعد ذلك على العودة إليه وهكذا مثال النفس مع البارئ جلا شأنه.

فالله قد خلق العالم، وأحدث فيه صوراً كثيرة حتى تحصل النفس على اللذات الجسمانية، لذلك أحدث الله الإنسان، وأرسل العقل إلى الأنسان في هذا العالم حتى يستطيع أن يوقظ النفس من نومها في جسم الإنسان، حتى ترى أن هذا العالم ليس مكانها، وأنه وقع لها خطأ، فالنفس إذا فارقت الهيولي، لم يبقى للهيولي وجود حتى ترجع النفس إلى عالمها الذي هو مكان الراحة الأبدية والنعيم أما النفوس الأخرى

(1) المرجع السابق، 42

فتبقى في هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التي في هياكل الأدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر، ونقصد إلى عالمها، وترجع هناك بكليتها، ولذلك سيرتفع هذا العالم، وتنطلق الهيولي من قيدها كما كانت في الآزل[لخ].

فالنفس تعلقت بالهيولي حتى تجد نصيباً من شهوة اللذات الجسمانية فأرسل الله العقل إليها؛ ليخبر النفس أنها أخطأت، وترجع إلى عالمها، وأن الحكمة هي المرشد إلى النفس نحو مقرها وأن كل من تعلم الحكمة تنتبه نفسه إلى ذلك الخطأ، وترجع إلى مقرها، وتصل إلى النعيم الأبدي.

من النص السابق الذي ذكره الرازي استطيع أن أقول أنه مؤمن بتناسخ الأرواح، ويظهر ذلك جلياً في قوله: "إنما جاز أن تتلف هذه الحيوانات من ناحيتين:

أحدهما: أنها متى لم تتلف أتلفت حيوانات كثيرة، أي التي لا تعيش إلا باللحم أما الأخرى فليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات الأمن جثة الإنسان فقط، وتخليص هذه النفوس من جثثها شبيه بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص، فلما اجتمع للتي لا تعيش إلا باللحم والوجهان جميعاً، وجب إبادتها ما أمكن، لأن في ذلك تقليلاً من ألم الحيوان، ورجاء أن تقع نفوسها في جثث أصلح[بر].

فالله عندما علم بجهل النفس، وتعلقها بالهيولي، وعشقها له، وكراهية مفارقتها، ونسيانها عالها الأبدي وذهولها عن نفسها، وكان في لك مفسدة عظيمة لا تليق بحكمه أحكم الحاكمين تدارك هذا الفساد، وأفاض عليها عقلاً وإدراكاً وكان هذا الإدراك سبباً لتذكر عالمها، وهو عالم الروحانيات لأنها غريبة في هذا العالم وما دامت في العالم الهيولي لا تنفك عن الآلام، وما تفتقده في هذا العالم بأنه لذة فهو في حقيقة الأمر ليس بلذه، بل دفع الآلام فاللذات العاجلة ليس شيء منها سعادة محضة إذا كل واحد منها لا يخلو عن نقائص جمة، وإذا فارقت النفس هذه الأبدان عرجت إلى أبد الأباد في السعادة والفرحة.

---

(1) الرازي: رسائل فلسفية: مصدر سابق ص 285 وما بعدها

(2) الرازي: السيرة الفلسفية مصدر سابق ص 40 وما بعدها.

فالله موجود وهو الذي أحدث هذا العالم بما فيه من نظام وإتقان وهنا نطرح سؤالان من أصحاب مذهب القدم.

أولهما : أن تعلق النفس بالهيولي بعد أن كانت غير متعلقة بها إن كان لاعن سبب لزم جواز وقوع الممكن من غير مرجع، وأنه باطل بالضرورة، لأنه لو جاز ذلك التعلق من غير سبب فليجز حدوث العالم بكليته بعد أن لم يكن عن سبب، لذلك يلزم في الصانع، وأنتم لا تقولون به.

أما إذا كان التعلق عن سبب عاد الكلام في ذلك السبب فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الترجيح من غير مرجح، وكلاهما باطل.

وثانيهما: لو علم الله حين ميل النفس إلى التعلق بالهيولي، أن تعلقها بها سبب للفساد والشرور للزم المحال، لأنه إن لم يكن قادراً على منع النفس من ذلك التعلق لزم كونه مقلوباً للنفس، ولو كان كذلك لم يصلح للإلهية تعالى عنه علواً كبيراً، وإن كان قادراُ على منعها من ذلك ومع ذلك يمنعها كان ذلك على خلاف الحكمة والرآفة، فلا يكون تام العلم والحكمة، لأنه يجري في ملكة ما لا يشتمل على المصالح.

وأجاب أصحاب الحدوث على القسم الأول بأنه يلزم وقوع الممكن من غير مرجح قلنا نعم، ولم قلتم أن ذلك محال في حق المختار؟ لأن النفس مختارة فإختارت التعلق بالهيولي في ذلك الوقت دون ما قبله، وما بعده لا لمرجح، لأن المختار يجوز أن يرجح أحد مقدوريه على الأخر من غير مرجح، فالعالم محدث لأن الله إختار حدوثه في ذلك الوقت دون غيره، لا مرجح لكونه مختاراً، والمختار يجوز في حق ذلك، وما يلزم التسلسل أو الترجيح وارد لأن كل سابق علة معدة للاحق بغير نهاية فلما لا يجوز أن يقال بأن النفس قديمة ولها تصورات متجددة غير متناهية كل سابق منها معد للاحق حتى انتهت إلى تصور[لخ] وبالنسبة للسؤال الثاني، فقد أجاب أصحاب الحدوث بأن لو كان كذلك على خلاف الحكمة والرآفة والرحمة لزم أن يكون كذلك، فلو لم

(1) الرازي: القول في القدماء الخمسة مصدر سابق ص 21

يكن في عدم منعها بالتعلق بالهيولي حكمه ومصلحة، وهو ممنوع فإن في ذلك حكم عظيم، وهو أن الله تعالى علم ان الأصلح تعلقها بالهيولي حتى يحصل هذا العلم فتمتنع عن مخالطة الجسمانيات بذاتها حتى يحصل لها النعيم الأبدي، مع عدم الالتفاف بعالم الأجسام والميل إليه، لأن النفس عندنا جاهلة بحقائق الأشياء وماهيتها أي قبل التعلق، وناقصة الفضائل العقلية، فتعلقت بالهيولي لتكون آلة معينة لها على إكتساب الفضائل والعلوم من هذا العرض للذين لم يمنعا النفس من التعلق بالهيولي لا يقال لو كان الله تعالى تام الحكمة والعلم لخلق للنفس العلم بمضار ذلك التعلق ومفاسده وخلق لها أيضاً الفضائل العقلية والعلمية بدون واسطة ذلك التعلق، لكن نقول أن الملازمة ممنوعة، وإنما كانت تصدق لو كانت النفس قابلة للعلة بدون التعلق بالأبدان وهو ممنوع، فإن النفس لا تقبل شيئاً من العلوم إلا بهذه الآله والواسطة وخلاصة القول: أن الرازي يبين لنا اعتقاده بحدوث العالم، وكان سبب ذلك كما ذكرنا اشتياق النفس إلى الهيولي متوهمه أنها تحصل على أكبر قد من السعادة، وكان الله رحيماً بالنفس وساعدها على التخلص من الهيولي الدائم الهرب من النفس حتى تكون يعيدة في العالم المادي، لذلك أعانها الله على إحداث العالم، وكون لها من الهيولي السماوات والعناصر والحيوانات على أكمل وجه ممكن.

حدوث العالم لا بالطبع ولا بالإرادة عند الرازي:

يطرح الرازي سؤالاً هل خلق الله العالم بطبع أم بإرادة؟ ويقول أن الأفعال التي تصدر عن الفاعل بطبع، تعقب وجوده بمقدار متناه من الزمان، حتى يتمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك الشيء عن الشيء الذي يحدث عنه، ولو كان الله قد خلق العالم بطبع في زمان معين،لوجب أن يؤدي ذلك إلى أن وجود الله يتقدم على وجود العالم بمقدار من الزمان، وبالتالي إلى أن الله ليس قديماً بل محدثاً[لخ] أما لو قلنا إن الله قد خلق العالم بإرادته لما استطعنا الإجابة على هذا الاعتراض، وهو لماذا أراد الله أن يخلق العالم في

(1) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، مرجع سابق، 58 وكذلك الرازي رسائل فلسفية، ص 284

هذا الزمن المخصوص دون غيره، مادام الله قد كان وحدة منذ الأزل ولا شيئ معه، ويجيب الرازي على هذا الاعتراض، بأنه يوجد مع الله تعالى مبادئ أزلية أخرى، وتغير العلاقة بين الله وبين هذه المبادئ أدى إلى إحداث العالم في زمن معين[لخ] وقد اعتبر الرازي اشتهاء النفس للتجبل بالهيولي، والذي أدى إلى إحداث العالم من أهم الحجج على "الدهرية"لأنه لا توجد لحدوث العالم علة تثبت بحجة ولا برهان[بر].

والرازي يرى أن الإنسان لا يصل إلى العالم العلوي وهو العالم الحقيقي إلا عن طريق الفلسفة، وينجو من الآلام ويتعلم العلم والسؤال الذي أثاره خصوم الرازي من أمثال أبي حاتم الرازي هو لماذا لم يمنع الله تعالى النفس من التعلق بالهيولي؟ ذكر الرازي الطبيب أن الله لم يمنع النفس الجاهلة في التجبل في هذا العالم لتعرف وبال ما اكتسبت وتنتهي شهوتها وتزول، وتعود إلى عالمها، بعد معرفة ما في هذا العالم من وبال وفساد[تر].

ففي حدوث العالم عند الرازي طابع أفلاطوني واضح، كما تأثر أيضاً ابن سينا بهذه النظرية، وخاصة فيما يتعلق بهبوط النفس في العالم العلوي، وسبب الهبوط، ومعرفة ماجنته من هذا الهبوط في عالم الكون والفساد، وهذه أبيات وردت عن ابن سينا في ذلك الهبوط.

إن كان أرسلها الأله لحكمه ... طويت عن الفطن اللبيب الأروع
فهبوطها إن كان ضربة لازب ... لتكون سامعة بما لم تسمع
وتعود عالمه بكل خفية ... في العالمين فخرقها لم يرفع

فلا يخلو حدوث العالم عن صانع حكيم من وجهين، إما ان العالم حدث عن الله بالطبع فقد كان مطبوعاً محدثاً ولزم أن يكون الصانع أيضاً محدثاً لأن الطبع لا يقع

(1) المرجع السابق، ص 59
(2) الرازي: مصدر سابق ص 308
(3) الرازي: رسائل فلسفية، مصدر سابق ص 43

دون الفعل وما كان حدوثة عن محدثه يطبع محدثة وجب أن يكون بين محدثه وحدوثه عنه بالطبع مدة متناهية حتى يتمكن في هذه المدة أن يحدث ذلك الشيء عن الذي حدث عنه، كما أن بين ظهور السمك في الماء بالطبع وبين وجود أناء الماء مدة متناهية فقد وجب أن العالم تأخر وجوده عن وجود صانعة بمدة متناهية وأما ما كان أقدم بمدة متناهية من شيء محدث فإنه أيضاً محدث فقد وجب أن يكون صانع العالم الذي حدث عنه العالم بالطبع محدثاً(1).

أما إذا كان العالم قد حدث عن الصانع بالإرادة ولم يكن مع الصانع في الأزل شيء آخر نقله من إرادة عدم خلق العالم من التي كان عليها في الأزل إلى إرادة خلق العالم فلم خلق العالم إلى بعد أن لم يخلق(2) يقول لما رأينا أن الله تعالى انتقل من إرادة عدم خلق العالم إرادة خلقه، وجب أن يكون مع الله تعالى قديم آخر وأن يكون ذلك القديم الأخر هو الذي بعثه على الفعل.

فالله لم يفعل العالم بالطبع، كما يصدر الضوء عن الشمس، لذلك يذكر الرازي أن العالم لا يصدر عن الله لا بالبطع ولا بالإرادة، لأن ذلك يستلزم التعطيل على الله وأنه غير تام منذ الأزل، حيث لم يفعل في العدم، ويستكمل بالغير الذي يستلزم بالضرورة النقصان.

وككاتب أرى أن آراء الرازي تعتبر إلى حد ما تقليدية مثل قوله : أن الإرادة قديمة، فما الذي منعها في ذلك من ممارسة نشاطها، وعملها منذ القدم؟

وأيضاً إذا كان العالم حادثاً بالإرادة في ذلك الوقت، فلما أراد الله أن يخلق العالم في هذا الوقت من الزمان دون غيره، مادام أن الله موجود منذ الأزل لذلك أوجب أن يكون صانع هذا العالم الذي حدث عنه العالم محدثاً بالطبع.

فهدف الرازي من حدوث العالم كان عقلياً بسبب النظام والترتيب الموجود في الكون، وضرورة وجود خالق أحكم كل شيء بعناية فائقة، لذا كان يجب عليه أن

---

(1) الرازي: القول في النفس والعالم مصدر سابق ص 282

(2) الرازي: المصدر السابق، ص 283 وما بعدها

يجعل كل هذه المبادئ القديمة بالزمان وليست قديمة بالذات، لأنه لا يوجد غير قديم واحد بالذات وهو الله تعالى، فقضية حدوث العالم عند الرازي لا تقدم غير حل أسطوري، وتجعل الخلق والإبداع الإلهي صورياً محضاً، خالياً من أي مضمون فعلي.

المبحث الثاني: الزمان والمكان:

تمهيد:

إن موضوع الزمان والمكان من أهم الموضوعات التي واجهت الفكر الإسلامي بوجه عام، والميتافيزيقا بوجه خاص، وقد تناولت هذه المشكلة في الفكر الغربي قديماً وحديثاً، لذلك نلاحظ أن فكرة الزمان والمكان قد تناولت في أكثر من ميدان سواء في مجال العلوم الفلسفية أو في مجال العلوم الطبيعية.

1 - الجذور التاريخية لمفهوم الزمان:

السؤال عن الزمان وحقيقته قديم لشعور الإنسان بتأثر الزمان عليه، وصعوبة فهم حقيقته، متمثلة في أن أشكال الزمان قائمة في طبيعة الزمان نفسه، فالزمان إسم لقليل من الوقت أو كثيرة "والزمان زمان الرطب والفاكهة وزمان الحر والبرد، ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر، وهو يقع على الفصل من فصول السنة، وعلى مدة الرجل الولاية، وأزمن الشيء طال عليه الزمان، وأزمن بالمكان: أقام به زماناً"(لخ).

ويعني ذلك أن الزمان يستوعب كل الأحداث الموجودة ويحويها(بن) فالأفكار عن الزمان ليست واحدة، ولكنها متباينة فيما بينها، فلكل حضارة من الحضارات طرائقها المتمايزة عن تصوير الزمان.

فالتصور القديم للزمان إذن عند كل من الإغريق والهنود، والحضارات القديمة الأخرى شكل نوعاً ما حساً زمانياً، واعتبر الزمان دائري، أي أنه متكرر على هيئة فترات منتظمة، وهذا مستمر من الكون نفسه الذي هو بالتالي دائري، وهكذا ارتبطت فكرة الزمان بفكرة التناغم المتكرر، وأصبحت أساساً لتقسيم الزمن

---

(1) ابن منظور، لسان العرب " مادة زمن: بيروت 1956 ص 198.

(2) د/ علي عبد المعطي: الفلسفة ومباحثها المعرفة الجامعية: الإسكندرية 1986 ص 240

وقياسه، فتاريخ هذه الفكرة يعود إلى الأسطورة المتعلقة بالقمر أورد "UR" في إحدى الحضارات القديمة التي كانت تعبد القمر لأن المراحل القمرية تعتبر مثال واقعي للتكرار المستمر لهذه الظاهرة، ومن ناحية أخرى نجد القمر يمدنا بوحدة قياس للزمن بدلاً من السنة الشمسية، وعندما وصل التجريد قمته في الفكر اليوناني إنقسم الفلاسفة فيما بينهم حول فكرة الزمان، فمنهم من أقر بوجود الزمن، وأنكر حقيقته من حيث ارتباطه بالأشياء، ومنهم من ربطه بفكرة الحركة بإعتبار الزمن لا يمكن تصورة بدون حركة، ومادام العالم في حركة دائمة فهو بالتالي ذو تركيب زمني وبدءاً بالقديم نجد أرشميدس يعتقد أن الزمن ليس حقيقياً، على إعتبار أن الزمان ليس له وجود حقيقي، كبقية الأشياء الاخرى، وأن القوانين الطبيعية بالنسبة للزمن ما هي إلا قوانين إتزان، حيث ليس هناك وجود للزمن، أما القوانين بالنسبة لأرسطو ما هي إلا حركة وتغير، لا يمكن إدراكها بدون الزمان، فالعالم الذي حولنا هو زمني في حد ذاته، وتركيبه زمني أيضاً، وجاء أفلاطون وشرح الفكرة ومدى الترابط بينها وبين الكون، فالكون يتمثل في الصانع الألهي ذي شكل منتظم للمادة، فخلق الكون من الأزلية، والتي تستقر في الصور الأبدية التي تتحرك تبعاً لعدد من الزمان، لذلك لا يمكن تصور الزمن بدون الكون، والعكس صحيح.

فالكون والزمان عند أفلاطون مترابطة، أما عند أرسطو فقد أضاف إلى ذلك عنصر الحركة، وعن طريقها نصل إلى الزمن، فالحركة تغير فيزيائي، إما أن يكون بطيئاً أو سريعاً، ولولا هذه الحركة لبقي الزمان عقيماً، لذلك ندرك الزمن عن طريق الحركة فتقول بعد وقبل، وعندما ندركهما في الحركة نذكر أن الزمان انقضى.

أما مفهوم الزمان في العصر الحديث فيبدأ من "نيوتن" الذي كان له زمن قائم بذاته، مستقل بطبيعته غير مرتبط بالحركة، وذكر بأن المطلق والزمان الحقيقي أو الرياضي من طبيعة كل منهما أنهم ينطلقان بالتساوي، دون ارتباطهما بأي شيء أزلي وأبدي(لخ).

(1) Wtitrow: the Natural phil, of time, pp.33.

المعنى الديني لمفهوم الزمان في القرآن الكريم والحديث:

هناك العديد من الآيات القرآنية التي تناولت الزمان ومفهومة، ولم يرد ذلك بالنص، وإنما وردت ألفاظ دالة على الزمان كالدهر، الحين، الآن، المدة اليوم، الأجل، الأمد والسرمد، والأبد والخلد والوقت وقد قال الله تعالى في "الدهر"قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ (1)

فالدهر هو العالم من بدء وجوده حتى إنتهائه فهو يعبر عن المدة طويلة، على عكس الزمان الذي يعبر عن المدة القصيرة والطويلة لذلك نجد هذه الآية تفسر أن الإنسان محدث، ومتى كان كذلك فلابد له من محدث قادر على إحداث جميع الأفعال له(2).

أما "الحين" يقول فيه القرآن الكريم:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ (3)

وقوله قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ (4)

والحين يصلح لجميع الأزمان، وأيضاً يوم القيامة، فهو الوقت والمدة من غير تحديد.

المدة: وردت في القرآن الكريم على أنها جزء من الزمان قلت أو كثرت، ويقول تعالى في كتابه الكريم:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ﴾ (5)

الأجل: ورد في القرآن الكريم بمعنى المدة المحددة، ونهايتها أو الوقت المضروب لانتهاء المهلة(شم) قال تعالى:

---

(1) سورة الجاثية: آية 24

(2) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب، المطبعة العامرية الشرقية، مصر 308 هـ ص 272.

(3) سورة إبراهيم: آيه 25

(4) سورة البقرة: آية 36

(5) سورة التوبة: آية 4

(6) فخر الدين الرازي: مصدر سابق ص 209

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... ﴾[1] الوقت ورد في القرآن الكريم بمعنى المقدار من الزمان، أو كل شيء قدرنا له حينا وموقوت بمعنى محدود، كما قوله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... ﴾ وأيضاً فإنك من المنتظرين إلى يوم الوقت المعلوم[2].

وقد وردت بالقرآن الكريم أيضاً كلمة "العصر" بمعنى الدهر وهي الليل والنهار، ومعنى العصر القوة في صورة ضغطها[3].

وقال الله تعالى:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... ﴾[4]

ويفسر الفخر ذلك بقوله: أن الدهر والزمان من أصول النعم، فلذلك أقسم به الله، كما أن الزمان والمكان من أشرف الموجودات عند الله تعالى، فكان القسم بالعصر قسماً بأشرف النصفين من ملك الله وملكوته[5].

أم مصطلح الآن في القرآن الكريم هو الذي يكون فيه الإنسان ويقول الله تعالى في كتابه الكريم:

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ... ﴾[6]

أما السرمدية قد وردت في القرآن الكريم بمعنى الزمان الدائم، الذي لا ينقطع، ولا أول له ولا آخر، ويقول تعالى:

---

(1) سورة الأعراف: آية 34

(2) سورة النساء: آية 103

(3) معجم ألفاظ القرآن الكريم جـ 2 ص 221

(4) سورة العصر: أيه 1

(5) فخر الدين الرازي: مصدر سابق ص 475

(6) سورة النساء: آية 18

obeikandl.com

قَالَ تَعَالَىٰ: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ

(1) والخلد جاء بمعنى السرمد أي الدوام، والبقاء، وقال الله تعالى فيه" قَالَ تَعَالَىٰ: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ

(2) ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ

أما كلمة اليوم وردت في القرآن الكريم مقرونة بحدث من الأحداث كيوم القيامة في قَالَ تَعَالَىٰ: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ

(3) ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ

قَالَ تَعَالَىٰ: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ

وقال صلى الله عليه وسلم:

يتقارب الزمان، وينقص العلم، ويلقي الشح، وتظهر الفتن ويكثر الهرج[لخ] من خلال الأحاديث السابقة نفسر الزمان بإقتراب يوم القيامة، ويكون الزمان مقروناً بهذا اليوم، ولو تخيلنا له بداية ونهاية، فإنه في ذلك اليوم يقترب من نهايته وهي حلول الساعة.

ونجد أن كلمة "الدهر" أيضاً قد وردت في أكثر من حديث شريف، فقد قال الرسول صلى الله عليه وسلم.

"**لا تقولوا خيبه الدهر إن الله هو الدهر**"[بر]

ويتضح أخيراً من هذه الآيات والاحاديث عدة نقاط نوجزها في الآتي:

1 - أن العقيدة الإسلامية أقرت بوحدانية الله، وأنه واحد لا شريك له، قادر على كل شيء، وعليه كل شيء، ليس كمثله شيء.

2 - هذا العالم المخلوق يرجع إلى الله، ويفني كما وجد بمشيئته فهماً وجودان، وجود أبدي ووجود زماني.

3 - الزمان غير الآن، فهماً وجودان مختلفان في الجوهرو الإدراك، فالأبد وجود لا يتصور فيه هي الحركة، أما الزمان وجوده مرتبط بالحركة[تر].

4 - الزمان يرتبط بالتغير، مثل تعاقب الليل والنهار، وخبرتنا الزمنية مرتبطة بهذه التعقبات، وتبعاً لذلك نقيس عدد التغيرات الزمنية، والتي قد تكون مرت عليها.

فلسفة الزمان في الفكر الإسلامي:

الزمن هو فترة امتداد الوجود، واستمراريته، أي الفترة المتصلة بالوجود، فالزمان وجودي والوجود زماني، فالزمن هو زمن الحدث، أي يتجدد بوقائع حياة الإنسان

---

(1) رواه البخاري ومسلم

(2) رواه البخاري ومسلم

(3) د/ عبد الرازق قسوم: مفهوم في فلسفة ابن رشد، الجزائر 1986 ص 41

والطبيعة وحوادثها، فنحن نعيش الزمن ونمارسه، وهذه الممارسة تتطلب أداة لتفهمه، وهو العقل الذي وحده قادر على تشخيص الزمن، فهو الأداة العقلية لمحاكاة الزمان وإدراكه لأن العقل قادر على تعقل الوجود، وهو دائماً في حركة، وهذه الحركة تدلنا على الزمن، فلا تقدم ولا تأخر إلا بافتراض زمان معروف من قبل، فكل من الزمان، والحركة علة للآخر، فالأجسام مرتبطة بالزمان بواسطة الحركة، فهل الكائنات التي لا تحمل عقلاً، لا تملك حساً زمانياً؟ بلى ولكن لها حس زمني، ولكن مع اختلاف الدرجة، أي من حيث إدراك فكرة الزمن وتحليلها وقياسها، فالعقل شرط في تعقل الزمان، وليس الزمان وليد العقل، وإنما يخضع النشاط العقلي للزمان، ويخلق لنا سلسلة زمانية، فالزمان الذي نتعقله هو الزمان الطبيعي الذي يوجد خارج ذواتنا، ويكون مرتبط بالعقل، فالزمان موجود حتى إذا لم نكن موجودين، وهذا يؤدي إلى الذاتية والموضوعية، فالعقل في حركة دوماً وهذه الحركة شرط أساس لقياس الزمن الفيزيائي إلى داخل النفس، لأن العقل مرهون بالزمن من الخارج، فليس الحاضر وحده هو ما يخبرنا عن زماننا رغم إحساسنا اللحظي به، وليس الماضي، ولا المستقبل وحدهما يدلنا على الزمان، بل جميع هذه العناصر مترابطة وتدلنا على الزمن، فما الحاضر إلا جسراً يعبر عليه الزمان لينتقل من الماضي إلى المستقبل، والإنسان جسر تمر عليه الإنسانية كي تمضي في سيرها من جيل لأخر[لخ].

فليس هناك تواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، وما الأحداث إلا كائنات في الزمان، وأن للماضي والمستقبل وجود حقيقي، لا يقل شأنا عن حقيقة الحاضر الراهنة.

فالساعة قد أحدثت ثورة في إحساس الإنسان بالزمان، والحكم عليه بما ينجزه الإنسان من أعمال، وأصبح الحكم على الزمان، عن طريق الساعة[بر] وأصبح الزمن

---

(1) د/ عبد الرحمن بدوي: نيتشه دار القلم بيروت، بدون تاريخ ص 4

(2) جون جرانت: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، سلسلة عالم المعرفة عدد 159، الكويت، 1992 ص 42 وما بعدها

مرتبط بالحالة المزاجية، فأحياناً يمر الزمن من حولنا ولا نشعر به ولا تتوقف عند لحظة معينة وأحياناً يتباطأ ونشعر بالزمن وكل ذلك يحدث تبعاً لحالاتنا المزاجية والنفسية من سرور إلى حزن، فزمان الموضوعية ليس مستقلاً عن الذاتية وزمانها، فالحدث أمامنا واقع بدون إرادتنا، فهو حدث، فالحدث زمن، ومشاهدتنا له زمن أيضاً وهذا الحدث يستند إلى العقل وإذا لم يتم ذلك فسوف ينهار الزمان فبنية الزمن وتركيبه تعود إلى الفكر والذي عن طريقه نستدعي الحدث أو يتناسى الحدث، فالزمان متأصل في خبراتنا اليومية، فالحياة زمن، ألزمه حياة، لأن وجودنا بالذات أحياء هو الذي يهب الزمان الحياة، ويضفي عليها طابع الحركة، التي هي أساس الزمن، لأن الزمن وتيارة سوف يتوقف في عالم ليس فيه حياة[لخ].

فأزلية الزمن لها ثلاثة اتجاهات كما أشار إليها ابن رشد عن أرسطو:

أولاً: الصور التي يتركب منها العالم فأزلية الزمان والحركة ثانياً، فأزلية الجواهر الحادثة في عالم الفساد ثالثاً[بر].

لذلك فهو أنكر أن يكون للزمان عرضه لأي حركة، بل هو عرض الحركة واحده هي حركة السماء الأولى، وهذا الزمان هو مقياس سائر الحركات، وحركة السماء ندركها في تغيرات وجودنا، إذ علتها هي المحرك الأول.

ونصل إلى وجود الزمان، ونجد هنا ثلاثة محاور في الفلسفة الإسلامية:

المحور الأول: نفاة الزمان" أي الذين أنكروا الزمان، وذكروا أن الزمان ليس له وجود، ويستدلون على ذلك بما يلي:

لو كان الزمان موجوداً إما أن يكون منفسم أو غير منقسم، فإذا كان غير منقسم يستحيل أن يكون منه سنين وشهور، وماضي ومستقبل وإذا كان منقسماً فإما أن يكون موجوداً بجميع أقسامه أو ببعضها، فإذا كان موجوداً بجميع أقسامه، وجب أن يكون الماضي والمستقبل منه موجودين معاً، وهذا محال، وإذا كان بعض أقسامه

(1) بول ديفيز: العوالم الأخرى، ترجمة حاتم النجدي، دار جلاس دمشق 1990، ص 55

(2) ماجد فخري: ابن رشد مرجع سابق ص 68

موجوداً، وبعضها معدوماً، فهو بين أمرين: إما أن تكون هذه القسمة واقعة على سبيل الماضي والحاضر والمستقبل، وإما أن تكون واقعة على سبيل الساعات والأيام، ولكن الماضي والمستقبل مثبتي الزمان ومعدوم، فليس لدينا غير الحاضر، فإذا كان منقسماً، كان بعضه ماضياً، والآخر مستقبلاً، وإذا كان غير منقسم فإنه يدعي "بالآن" وهو ليس زماناً ووجود هذا الآن محال لعدة أسباب ذكرها ابن سينا(1) (لخ).

أ - أن الآن طرف الزمان، الشي إذا لم يكن موجوداً في نفسه، إمتنع أن يكون له طرف موجود.

ب - الآن إما أن يبقى أن لا يبقى، فإذا بقي كان منقسماً، فلا يكون الشيئ الواحد باقياً، وإن لم يكن كان الحاصل في آخره وأوله حاصلاً دفعة واحدة، وهذا محال

ويستدلون أيضاً على عدم وجود الزمان بأنه مقدار الحركة، ويقولون بأن الزمان لو كان موجوداً ثابتاً، فلابد لتعيين الحركة، بينما الحركة لا تحتاج إلى حركة أخرى، والألزم التسلسل، فكل حركة تتبع الزمان والمكان، وتلك هي المعية الزمانية، وينتج عن ذلك أن لكل زمان زمان يحيط به إلى مالانهاية.

ويرد ابن سينا على ذلك متابع في ذلك أستاذه أرسطو بالأتي:

1 - لابد هنا أن نفرق بين القول بأن الزمان مقدار لكل حركة، وبين أنية الزمان متعلقة بكل حركة، فالزمان يتعلق بالحركة، ويعد هيئة لها، وكل حركة تقدر بزمان، لذلك لا يلزم على حد قول نفاة الزمان أن تكون كل حركة يتعلق بها زمان يخصها.

2 - الزمان موجود بحركة واحدة، وهذه الحركة يستحيل وجودها بدون حركة الجسم الفاعل بحركته للزمان.

---

(1) ابن سينا، الشفاء الطبيعيات مرجع سابق، ص 7 وما بعدها

openkanar.com

3 - إذا كانت الحركة متصلة من جهة الزمان والمسافة، فهذا لا يجعلهما يدخلان في ماهية الحركة، لذلك يكون الإتصال علة لوجود ذات الزمان، ولكن لا يعد علة لكون ذات الزمان متصلاً لذلك يمكن القول بضرورة وجود زمان لأعلى أنه هو الحركة بل أنه أمر عارض للحركة، والزمان لازم لها[لخ].

المحور الثاني: أن الزمان أمر متوهم "وهذه هي الفئة الثانية التي جعلت من الزمان نوعاً من الوجود، ولكنه يكون متوهماً، أي أن الزمان شيء ينطبع في الذهن، ولا يكون له وجود واقعي، فالذهن يقدر أن هذه الحركة أسرع من الحركة الأخرى، لأنها تصل إلى نهايتها في زمان أقصر وعلى هذا يكون الزمان عندهم نوعاً من التقدير، دون وجوده في عالم الأعيان، أي أن الزمان ما هو إلا مجموعة أوقات تؤدي إلى معرفه الزمان، لذلك لابد من تفسير الزمان بالوقت "إذا الزمان جملة أوقات مؤقته، وبدون ذلك لا يكون للزمان أي معنى أو وجود"[بن].

لذلك يمكن القول بناءاً على أقوال ابن سينا، بأن الزمان عندهم إذا كان له وجود، فإنه ليس امراً واحداً في نفسه، بل هو نسبة ما على جهة ما، لذا يكون الزمان عرضاً، لأن الوقت عرض يعرض مع وجوده مع غرض آخر[تر].

وفي ذلك نجد أن ابن سينا يسعى إلى تفسير الزمان تفسيراً ذاتياً، للتخلص من الأشكالات التي أثارها نفاة الزمان.

المحور الثالث: الزمان جوهر أزلي: هذا الاتجاه إثبات وجود الزمان، وأن الزمان جوهر أزلي، ووجوده لا يحتاج إلى أي دليل، فلابد من إثبات الزمان، لأننا نرفعة قبل شيء وبعد شيء، القبلية والبعدية لا تكون إلا

---

(1) ابن سينا: الشفاء الطبيعيات: مرجع سابق ص 80

(2) المرجع السابق، ص 70

(3) المرجع السابق ص 168 وما بعدها.

الزمان، والزمان عند هذا الاتجاه ليس بعرض، وما ليس بعرض فهو موجود وجوهر، وإذا كان جوهر واجب الوجود فهو بالتالي أزلي أبدي، فالزمان موجود حتى ولو لم توجد حركة، فهو تارة يكون معها فيقدرها، وتارة أخرى يكون مجرداً عنها وعندئذ نسميه المتغيرة هو الزمان، لذلك يكون الزمان لم يزل، ولا يزال ولا يتبدل، ولا يتغير إلى ما زال ويزول ويتبدل ويتغير.

وخلاصة القول أن الزمن لا يمكن تجاوزه بدون عقل لأن العقل مادة والمادة لا يمكن أن توجد بدون حركة زمن، وبدون مكان وما العقل إلا ذاكرة من الماضي خلال الحاضر والمستقبل.

4 -مفهوم المكان وطبيعته في الفكر الإسلامي:

مفهوم المكان كان يلعب دوراً أساسياً في الفكر الإنساني قديماً فأدرك الإنسان المكان في وجودة، وهذا المكان ضروري للأشياء من أجل تمييزها، وإدراكها، فتصور المكان قبل ظهور الفلسفة كان مرتبط بالوجود الحسي للأشياء في العالم الخارجي، والمكان بحسب أفكارهم كان ينقسم إلى ثلاثة عوالم:

السماء والأرض والعالم الفلسفي، وأن المكان هذا سابق على الزمان والحركة، لأن الجسم الطبيعي يجب أن يوجد أولاً في المكان، ثم تتحدد طبيعته الحركية والزمانية فيما بعد[1].

ويتضح من ذلك أن معالجة الحضارات القديمة للمكان كانت معالجة حسية بموضوعية، لذلك نلاحظ أن فكرة المكان لم توجد دفعة واحدة سواء كان مفهومها ميثولوجيا أو فلسفيا، وإنما تطورت مع الفكر البشري، وتعامله مع العالم الخارجي حتى وصلنا إلى النظرة الفلسفية إلا وهي النظرية النسبية التي وجدت بين الزمان والمكان، وعدت الزمان بعداً رابعاً لأبعاد المكان الثلاثة، والتي تعرف بمصطلح الزمكان.

---

(1) زهير محمد حسن: عالم الزمان والمكان والعدد عند قدماء العراقيين، مجلة الأفاق العربة، السنة التاسعة، بغداد 1984 ص 107

وكما كان للزمان معنى لغوي، فالمكان أيضاً له معنى لغوي يساوي الموضع، وجمعه أمكنه، وأماكن، وهو في أصل تقدير الفعل مفعل، لأنه موضع الكينونه الشيء فيه(لخ)، ويقول أبو البقاء في كتابه الشهير "الكليات" أن المكان لغة الحادي للشيء المستقر من التمكن لا مفعل من الكون ....(بر).

وللمكان أيضاً مرادفات تستخدم للدلالة عليه مثل: المحل، الملاء، الأين، الخير، الموضع، الخلاء، وغيرها.

فالمحل: يطلق على البعد(تر) أما الأين سؤال عن مكان، مغنيه عن الكلام والتطويل أما الملاء فهو لغة الخلاء(ير) ويطلق على المتسع من الأرض(سه).

والخير أحد الألفاظ المرادفة للمكان، ويعني الفراغ مطلقاً سواء مساوياً لما يشغله أو زائداً عليه أو ناقصاً عنه، أما الموضع، أو الوضع فهو إسم الظرف مكاناً(شه) أما الخلاء فهو نقيض الملاء، وهو المكان، والشيء يخلو خلواً إذا لم يكن يوجد فيه أحد، ولا شيء فيه وهو خال(لر).

فالمكان فلسفياً هو ما يحل فيه الشيء، أو ما يحوي ذلك الشيء ويميزه، ويحده ويفصله عن باقي الأشياء.

وأول اصطلاح فلسفي للمكان صرح به أستاذنا أفلاطون، إذ نظر إلى المكان على أنه الحاوي والقابل لجميع الأشياء، فالمكان يتشكل من خلال الأشياء فالمكان إذن هيولي، أو مادة غير متعينة، إذ أن القابل والمحل شيء واحد عده فالمكان عند أفلاطون

---

(1) ابن منظو: لسان العرب مرجع سابق، ص 414

(2) ابو البقاء: الكليات، القاهرة، 1281 هـ ص 332

(3) الأزهري: تهديب اللغة، تحقيق عبد الله درويش، القاهرة ص 95

(4) ابن السيد البطليموس، المثلث تحقيق صلاح الدين الفرطوسي بغداد 1982 ص 173

(5) الأزهري: مرجع سابق ص 404

(6) التهانوي: كشاف إصلاحات الفنون ص 448

(7) الأزهري: مرجع سابق ص 571

obeikandi.com

لا يعدو أكثر من المسافة الممتدة والحاوية للكائنات المحسة، فالمكان لا يقبل الفساد، ويوفر مكاناً لكل الكائنات ذات الصيرورة والحدوث فالمكان باق ببقاء الزمان والسماء، ومصيرة مرتبط بمصيرها، فالمكان متناه لتناهي الجسم، ولكن العالم حادث أحدثه الصانع، إذن المكان عند أفلاطون ما هو إلا وسيلة لمعرفة الكائنات متصلة أو منفصلة، لذلك يمكن القول أن مفهوم المكان، محلاً أو حاوياً أو ممتداً هو اصطلاح أنشأة الإنسان القديم، لكي يحدد موضعه في المكان، ويفهمه فهماً عقلياً، لهذا لم تجد اللغة والفلسفة مفردة تدل على حاوي الأشياء غير مفردة المكان نفسها، فهي لفظة ذات دلالة تعبر عما يراد منها.

هذا فيما يتصل بفكرة المكان، ودلالته الفلسفية، أما طبيعة الفكر الإسلامي من مفهوم المكان، فقد أخذت اتجاهات عديدة عند فلاسفة العرب متبعين في ذلك أرسطو طاليس، فنجد الكندي الذي أقر بوجود المكان، وأقر بعده أدلة منها الجسم والمكان، وذكر أنه إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك، فلابد أن يكون ذلك في شيء أكبر من الجسم ويحوي الجسم، وما يحوي الجسم يسمى مكاناً[1]، فالمكان عنده ثابت لا يفسد، ولا يرتفع من الوجود إذا غادرة الجسم المتمكن به، لذلك أقر الكندي بأن المكان هو السطح الخارجي للجسم الذي يحويه المكان.

وجاء الفارابي ليتابع الكندي، ويؤكد أن المكان موجود، ولا يمكن إنكاره، إذ أن العلاقة بين المكان والمتمكن علاقة إضافة، إذ لا يمكن وجود جسم بدون مكان خاص به، وقد أقر الفارابي، أن لكل جسم طبيعي مكان خاص به، يتحدد به هذا المكان، وينجذب إليه الجسم، وهو الذي نسبة بالمكان الخاص للجسم الطبيعي دون غيره من الأجسام التي تكون في المكان العام[2]، وهذا الوقف ناتج من تناهي الجسم وأبعاده إذ لا يجوز أن يوجد جسم يحصل بالفعل بلا نهاية، فالمكان إذن متناه لتناهي

(1) الكندي: رسائل فلسفية مرجع سابع ص 28

(2) الفارابي: رسائل عيون المسائل مرجع سابق ص 72

حرم العالم، وتابع ابن سينا أيضاً تعاليم أرسطو طاليس في إثبات المكن إذ يقول إن النقلة لا محالة مفارقة شيء لشيء، وهذه المفارق ليست مفارقة جوهر أو كم، بل مفارقة شيء كان الجسم فيه ثم استبدل[لخ] وهذا الذي انتقل فيه الجسم إلى شيء آخر، واستبدل به، نسمية المكان والتعاقب من الأدلة التي تؤدي إلي إثبات المكان، والتي تقوم على المشاهدة والملاحظة الحسية، فكل شيء يحصل عليه التعاقب للأجسام نسمية بالمكان، والذي يمكن أن يحس بالإشارة إليه، فما تتجه إليه الأشياء، وتطلبه في حركتها يسمى مكاناً، وهذا يعني أن المكان قوة جاذبية تجذب الأجسام إليها، وقد أكد ابن سينا على أن الخلاء ووجوده يؤدي إلى إثبات المكان، وعلى وجوده، ذلك لأن الخلاء هو مكان لا متمكن فيه، وهذا يعني أن المكان موجود، وثابت.

وعلى الرغم من أن فلاسفة الإسلام، قاموا بإثبات وجود المكان، الاعتراف به إلا أن هناك تيار رفض الاعتراف بوجود المكان، وهذا التيار كان متمثلاً في المدرسة الإيليه "زينون" وهم ما نطلق عليهم نفاة المكان، أي الذين لا يعترفون بوجوده، ويعتبرونه شيء متوهم لذلك نفوا أن يكون للمكان وجوداً أصلاً[بر] وجحتهم على ذلك تتضمن عدة نقاط هي:

1 - **الحجة الأولى**: الجوهر والعرض، وتعني إذا كان المكان موجوداً فلا يخلو أن يكون جوهراً أو عرضًا، فإذا كان المكان جوهرًا، وكما هو معروف إما أن يكون محسوس أو جوهراً معقولاً، والمحسوس هو الجسم، فالمكان يصبح جسماً، ويحتاج إلى مكان يحويه، ويصبح للمكان مكان إلى غير نهاية، وهذا التسلسل محال، فالمكان إذا غير موجود.

---

(1) ابن سينا: السماع الطبيعي، مرجع سابقص 113

(2) ابن سينا مرجع سابق ص 111 وكذلك الفخر الرازي، مصدر سابق ص 217

وإما إذا كان جوهرًا معقولاً، فلا يجوز أن يذكر أن الجوهر المحسوس يفارقه ويقارنه، لأن المعقولات لا إشارة لها، ولا وضع لها، لذلك فالجوهر المعقول، على حسب قول نفاة المكان ولا يكون مكاناً للجوهر المحسوس، فالمكان إذن غير موجود، ويصرح نفاة المكان كذلك بأن المكان ليس بعرض، لأنه لو كان عرضاً، فالذي يحله هذا العرض هو كالذي يحله البياض، ويقال مبيض وأبيض لذلك يكون المكان تابعاً للجوهر لأن العرض لا يستقل في الوجود عن الجوهر[لخ].

2 - **الحجة الثانية**: وهي حجة الجسمية واللاجسمية، معنى ذلك أن المكان إذا كان موجوداً، لا يخلو من احتمالين: إما أن يكون جسماً أو لا يكون جسماً، فإذا كان المكان جسماً سوف يتداخل الجسم مع الجسم المتمكن فيه، مع العلم بأن الأجسام لا تتداخل فيما بينها وهذا محال ومن ناحية أخرى نجد أن الأجسام تنقسم إلى بسيطة ومركبة والمكان لاهو بسيط ولا مركب منه أما إذا كان المكان ليس بجسم، فكيف يقولون أنه يطابق الجسم ويساويه لذلك حسب قول نفاة المكان لا يجوز أن يكون المكان غير جسم، فالمكان غير موجود.

3 - **الحجة الثالث**: هي حجة النقلة في المكان، بمعنى استبدال الجسم كان آخر، وبما أن الاستبدال يقع للجسم، فإنه كذلك يقع للسطح، والنقطة والخط، ولكن هذا القول باطل، كما يرى نفاه المكان لعدة أسباب هي:

(1) الفخر الرازي: مصدر سابق ص 218

أ - أن المكان يستلزم وجود جسم مساوي له، حتى لا يسع معه غيره، وهذا القول ينسحب على النقطة، وذلك محال عند نفاة المكان، لأن المكان عندئذ سيكون متمكناً في المتمكن فيه.

ب - ذكر نفاة المكان أن النقطة ميلاً من جهة دون أخرى، وإن جاز في النقطة حركة، فقد جاز ميلها إلى جهة دون الأخرى، وهذا باطل.

ج - لذلك فالنقطة امر عدمي، ليس له وجود على حد قول النفاة، لأن النقطة ليست إلا فناء الخط، وهذا معناه أمر عدمي، فكيف يكون للمعنى العدمي مكاناً أو حركة أصلاً، لذلك نصل إلى أن المكان ليس موجوداً، فإذا لم يكن للنقطة مكان، لم يكن للجسم مكان الذي يجب للجسم المكان، يجب بالضرورة أن يكون للنقطة مكان.

4 - **الحجة الرابعة:** وهي المكان والعلل الأربعة الصورية من أجل الوصول إلى نفي وجود المكان، لذلك فالمكان لا يمكن أن يكون مبدأ فاعلياً، لأنه غير المكان إذ لكل حركة مبدأ فاعلياً يحركها، ويميزها عن المكان، لذلك فالمكان ليس مبدأ عنصرياً للحركة لأن الحركة قوامها في المتحرك، وليس في المكان، لذلك لا نستطيع القول بأن المكان مبدأ غائي للحركة، لعدة أسباب منها أن الجسم يحتاج إلى المكان قبل وصوله إلى الغاية، فالمكان علة غائية لأنه ليس مكان، بل لأنه مكان لحال الحركة، ولهذا فإن المكان ليس صورة الشيء ولا مادته، ولا مبدأه الفاعلي ولا الفاني، لذلك فالمكان لا حاجة لوجودة كما يزعم نفاة المكان.

5 - **الحجه الخامسة:** وهي النمو، ونقصد أن الجسم الطبيعي لو كا متميزاً في المكان، لكانت الأجسام النامية في مكان، وبالتالي فمكانها ينمو معها، ولو كان كذلك لكان مكانها متحرك معها، وهكذا إلى ما لانهاية، وهذا محال، فالمكان غير موجود.

ويرد ابن سينا على حجج نفاة المكان ويذكر أنها خاطئة، وقام بنقدها، متأثراً في ذلك بأرسطو طاليس، ولكن مع وجود أصالة في فكره الفلسفي العميق نوضحها في نقاط النقد التالية، والتي تثبت وجود الزمان والاعتراف به:

1 - **النقد الأول**: والذي يرد به ابن سينا على نفاه المكان في مسألة الجوهر والعرض ويذكر أنها خاطئة لما يلي:

أ - أن المكان عرض، متميز عن المتمكن غير قائم فيه.

ب - اشتقاق اسم المكان من المتمكن غير وارد لا عقلياً ولا حسياً لأنه إذا اشتق اسم المكان من المتمكن على حسب قول نفاة المكان، لا يجب أن يكون ذلك الاسم هو لفظ المتمكن، لأن المتمكن مشتق من التمكن وليس التمكن لكونه كون الشيء ذا عرض هو مكان لشيء، ولكن يجوز أن يشتق لفظ المتمكن من المكان كما صرح ابن سينا، لأنه يجوز أن يكون في الشيء عرض، ويشتق منه الاسم لغيره كالولادة مثلاً فهي في الوالد، والعلم في العالم، لذلك بطلت حجة نفاة المكان، وظهراً أن المكان يحتاج إليه الجسم بالضرورة.

2 - **النقد الثاني**: المكان ليس بجسم، رفض ابن سينا ذلك، ونقده في عدة أمور:

أ - أن المكان لا يمكن أن يكون جسماً، بل محيط به، أي أنه منطبق على نهاياته إنطباقاً أولياً.

ب - أن المساواة بين المكان والتمكن أمر مجازي، يقصد به أن المكان هو مخصوص بالتمكن، ويتخيل أنه مساو له بالحقيقة، وهو ليس كذلك بل مساو لنهايته بالحقيقة ومختص به دون غيره من الأجسام.

ج - وبناءاً على ذلك، فالمكان ليس بجسم، بل هو حاو للجسم، ملامس له من الخارج، متميز عن الجسم بالإشارة الحسية، وبذلك بطلت الحجة الثانية لنفاة المكان.

النقد الثالث: المكان ثابت لا يتحرك ويذكر ابن سينا أن:

أ - إنتقال الشيء بالذات، هو أن يفارق كل ما يحصره، ويحيط به مفارقه عن ذاته، لا بسبب ملزوم، بل هو مفارق بذاته، ويجب أن يكون مثبتاً للمكان.

ب - كذلك فإن الجسم وانتقاله من مكان لآخر يعني أنه يفارق ما معه بعكس الخط والنقطة والسطح، فإنها تلزم ما هي معه من الجسم، ولا تفارقه أبدًا، فالمكان متميز عن الجسم في حركته غير تابع له، لأن النقطة لا حركة فيها، بل تتحرك مع الجسم، لأنها تلزمه، كذلك الخط والسطح لذلك فالمكان ليس بنقطة، أو خط، ولا يتحرك مع حركتهما.

النقد الرابع: المكان ليس بعلة بسبب:

أ - أن العلة تحتاج إلى المعلول، والمعلول يحتاج هو الآخر إلى علة، المكان ليس كذلك، فهو إذاً ليس بعلة.

ب - ويرى ابن سينا أن نفاة المكان لا يفرقون بين ما هو بالعلية، وما هو بالطبع، وبما أن المكان من الأمور المحتاجة للحركة، وليس أقدم من الحركة بالعلية بل يمكن أن يكون أقدم منها بالطبع، فالحركة إذا محتاجة إلى المكان، وليس كل ما تحتاجة إليه الحركة يكون علة، فالمكان أعم من الحركة، فهو ليس إحدى العلل الأربعة، بل إن الحركة للشيء تكون في المكان.

النقد الخامس: النمو والمكان، ويذكر ابن سينا أن:

قول نفاة المكان يعتبر صحيحاً إذا كان النامي يلزم مكاناً واحداً، ولكن المكان يستلزم بالمشاهدة مكاناً بعد مكان، كما يستبدل كما بعدكم، إذ أن المكان موجود، وينمو مع نمو النامي في المكان، لذلك نجد أن حجج نفاة المكان باطلة، لذلك يجب الاعتراف بوجود المكان في حياتنا اليومية، فالمكان هو الذي يحل فيه الشيء ويفارقه بالحركة، ولا يقبل جسماً آخر معه.

obeikandl.com

تفسير المكان وخير من قام بتفسير المكان هو ابن سينا وقسمه إلى التفسير المنطقي:

يعد المكان المنطقي بمثابة جنس لأنواع تحته، مثل الفوق تحت وغيرها، ونستنتج من ذلك أنه يمكن تصور أين حقيقي للجسم، وأين غير حقيقي له ونعني بالأول "كون الشيء في المكان الحقيقي له"[1] مثل كون الماء في الإناء، وهذا يؤدي إلى أن الماء لا يسع جسم آخر معه في نفس الإناء، أما الأين الغير حقيقي فهو كونه الشيء في المكان الثاني الغير حقيقي، مثل قولهم في السماء وفي الماء ويختص الأين مكاناً منطقياً بخواص هي:

أ - أنه لا يمكن إدراك أين واحد بالعدد يحوي جسمين طبيعين، ولكن يمكن إدراك أين بالنوع يحوي جسمين طبيعيين.

ب - الأين الأخرى إما أن يكون بالذات أو بالعرض، والأول مثل النار فوق أما بالعرض، مثل كون الحجر في الهواء، فذات النار تطلب الفوق بطبعها أماذات الحجر فتطلب السفل.

ج -والأين فيه تضاد، وهذا واضح في الكون الذي فيه المكان عند المحيط هو مقابل للكون في المكان الذي عند المركز، لا يجتمعان، فهما معنيان.

التفسير الرياضي:

وهو يعني الصورة المجردة للمكان في العقل، وليس المكان الواقعي أو الطبيعي فالمكان مفهوماً رياضياً، ضمن نطاق علم الهندسة، فهو يدرس من خلاله الأشكال والخطوط والنقط عن طريق تجريد هذه المفاهيم عقلياً ونجد في ذلك أن ابن سينا لم يركز على الجانب الرياضي في ذلك الوقت لأن المفهوم الرياضي للمكان لم يأخذ بعد أبعاده الفلسفية في زمان ابن سينا فالعلاقة متصلة بين المكان الرياضي والكم وكذلك في نطاق المتيافيزيقا، فالمكان الرياضي يتحدد من خلال علاقته بالجسم التعليمي الذي هو المفهوم المجرد للجسم الطبيعي، ويتميز الجسم التعليمي بأنه موضوع

(1) ابن سينا، المقولات ص 228 وكذلك القمر الرازي مصدر سابق ص 453

لصناعة التعاليميين أو داخل في مفهومها، وهو عارض للجواهر الجسمانية، وليس مما هو يقوم بذاته[لخ].

معنى هذا أنه محدد ومأخوذ عن النفس، ليس في الوجود، أو يقصد به مقدار ما ذو اتصال إيضاً من حيث له إتصال محدد مقدر كان في نقش أو مادة فالجسم التعليمي كأنه عارض في ذاته لهذا الجسم الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته.

وبناء على ذلك يتضح أن مكان او محل الجسم التعليمي ليس في الواقع الحسي، وإنما يتصور عقلياً، وهو ما نسميه بالمكان الرياضي.

3 - التفسير الطبيعي:

يقصد بالتفسير الطبيعي للمكان، دراسته من خلال نطاق العلم الطبيعي، وبيان أن المكان له صلة بالحركة والزمان، وكلاهما لهما صلة أساسية بالجسم الطبيعي، فعرض فيه للتفسيرات السابقة على موقفه من المكان، وبين فساده، وأخذ بناء تصوره عن المكان متابع في ذلك أرسطو طاليس في بعض المواقف الفلسفية من المكان لذلك يعتبر ابن سينا أول فيلسوف عربي أقام نظرية متكامله عن المكان.

فالتفسير الطبيعي عند ابن سينا هو الأساس في بناء نظريته عن المكان وأن أقسام فلسفته الأخرى جاءت إنعكاساً لهذا التفسير، حيث أن ابن سينا قد إهتم بقيمة التفسير الطبيعي للمكان، وما يتفرع منه من مشكلات أخرى كالخلاء وعلاقته بالحركة والزمان، وعلى هذا إنطلق ابن سينا في تفسيره المكان طبيعياً، وكان من قبله أرسطو طاليس الذي اهتم بالتفسير الطبيعي للمكان اهتماماً ملحوظاً.

6 - مفهوم الزمان عند الرازي:

الرازي يؤمن بوجود الزمان، وأن وجوده ضروري وبديهي لا يحتاج إلى برهان وعقولنا تدلنا على أنه يوجد خارج هذا العالم إمتداد أو فضاء يحيط بالعالم، ولو ارتفع الفلك، ولم يوجد دورانه كان شيء يمر بنا دائماً وهو الزمان[بر].

---

(1) ابن سينا: النجاة مرجع سابق، ص 02، وقارن شرح الإشارات ص 168

(2) الرازي: رسائل فلسفية ص 264 والفقرة منقولة عن زاد المسافرين، ناصر خسرو ص 110 وما بعدها.

فالزمان عند الرازي مدرك عقلي يوجد في العقل، دون شرط التجربة الحسية، وعقولنا تدلنا على أنه يوجد خارج هذا العالم إمتداد، لو ارتفع إنعدم الفلك ودروانه، ولذلك سوف نشعر بجريان الزمان.

فالزمان هو المدة التي تعدها حركت الأفلاك، وهذا التعريف شبيه بتعريف أفلاطون للزمان حيث قال أنه مدة حياة النفس، ولا تقع تحت العدد يتضح من هذا أن الرازي كان ميالاً إلى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة والرازي يرى أن وجود الزمان لا يحتاج إلى التدليل والبرهنه عليه، لأن البرهان هنا برهان على بديهية الزمان، وليس برهاناً على وجوده، لذلك أورد الرازي عدة أدلة على وجود الزمان وهي:

الدليل الأول:

لو فرضنا إنساناً غافلاً عن وجود الأفلاك والكواكب، وعن طلوعها وغروبها، بأن كان أعمى أو كان جالساً في بيت مظلم، وقدرنا أنه قصد تسكين الحركات بأسرها حتى الطرف والنفس، فإن هذا الإنسان يجد المدة – الزمان – أمراً مثبتاً لا يحدث، ويمر دائماً بلا وقوف ولا إنقضاء وبالتالي فالعلم بوجود الزمان أمر بديهي غير مرتبط بوجود الأفلاك والكواكب والحركات، وغير مرتبط بالتجربة الحسية، أو الشعور والنفس(لخ).

الدليل الثاني:

إن كل أمر يشير إليه العقل سواء كان موجوداً أو معدوماً، فإن ذلك الأمر إما أن يعتبر حال حدوثه وتبدله، أو حال دوامه واستمراره، فإن اعتبرنا حال حدوثه، فإن العقل لابد أن يحكم بإثبات حال وحين وزمان يجعله ظرفاً لحدوثه، وإن اعتبرنا حال دومه، فهذا الدوام لا يعقل منه، إلا إذا كان ذلك الأمر موجوداً في الأزمنه المتقدمة، مع أنه موجود في الزمان الحاضر، وإن رفعنا اعتبار الزمان والمدة عن العقل، عجز العقل عندئذ عن تصور معنى الحدوث وتصور معنى الدوام، ولما كان هذا المعنيان تصورين بديهيين، ثبت أن تصورهما لا يتقرر إلا عند الاعتراف بوجود الزمان من العلوم

(1) المصدر السابق ص 272

البديهية الأولية[لخ] وهذا يدل على أن العلم بوجود المدة علم بديهي غني عن الحجة والبرهان.

الدليل الثالث:

هذا الدليل مستوحى من القبلية والمعية، فلو قلنا مثلاً: إن ادم عليه السلام كان قبل محمد صلى الله عليه وسلم فإنا لم نعقل من هذه القبلية إلا أن بينهما مدة معينة، وزمانا معيناً، وإذا قلنا أيضاً، إن التوأمين وجداً معاً، لم نعقل من هذه المعية إلا أنهم حصلاً في زمان واحد، إذا فالعلم بوجود المدة والزمان، علم مقرر في بدائه العقول وغرائز الأذهان فإن قبل فلم لا يجوز أن يكون المراد من هذه المعية والقبلية نفس ذاتهما لأن ذاتهما ووجودهما موردً للتقسيم لهذه المعين، ولهذه القبلية، ومورد التقسيم مغاير لما به حصل ذلك التقسيم، وذلك معلوم بالضرورة[بر].

الدليل الرابع:

وهو مستوحي أيضاً من معاني الحركة والسكون والبعدية، فكل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الجسم إما أن يكون متحركاً، وإما يكون ساكناً، والمعقول من كونه متحركاً، هو أن يكون في مكان بعد أن كان حاصلاً في غيره، وهذه البعدية إشارة إلى أن هذا الجسم إن كان حاصلاً في حيز مكان ثم حصل في زمان آخر في حيز آخر، يدل هذا على أنه لا يمكن تعقل معنى الحركة والتغير إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان، أما السكون، فالمعقول منه استمرار الجسم في الحيز الواحد زماناً طويلاً، وهذا إيحاء إلى وجود المدة والزمان ولما كان العلم بحقيقة الحركة وبحقيقة السكون علماً بديهياً أولياً، ثبت أن العلم بهما لا يتقرر إلا عند التسليم بأن وجود المدة والزمان علم بديهي أولي[تر].

---

(1) الرازي: رسائل فلسفية مصدر سابق ص 272 ومابعدها.

(2) المصدر السابق، ص 273

(3) الرازي: المصدر السابق ص 273 وما بعدها.

الدليل الخامس:

وهو مشتق من معنى القدم والحدوث، فكل عاقل يعلم ببديه عقله أن الموجود إما ان يكون قديماً أو محدثاً ثم إنه لا يعقل من القديم إلا أنه الذي لا أول لوجوده، والحادث هو الذي لوجوده، أول، ولو فسرنا قولنا لا أول لوجوده، بإعتبار حالة في الأزمنه السابقة، فإنا لا نصل إلى زمان إلا وقد كان موجوداً قبله زمان، وإذا فسرنا بالحادث بأنه الذي لوجوده أول، فمعنى ذلك أن عقولنا تنتهي إلى وقت يحكم عقلنا بأنه حدث فيه شيء فيثبت عقلياً أن الشيء لابد أن يكون قديماً أو محدثاً، ويثبت أنه لا يمكن تصور معنى القديم ومعنى المحدث إلا عند الحكم بوجود الزمان وذلك يفيد بأن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي.

الدليل السادس:

وهذا الدليل نستطيع أن نطلق عليه دليل القسمة، فإن صريح العقل حاكم بأنه يمكن قسمه الزمان إلى السنين، وقسمه السنين إلى الشهور وقسمة الشهور إلى الأيام، وقسمة الأيام إلى الساعات، وبالضرورة فالساعة جزء من اليوم الذي هو جزء من الشهر الذي هو جزء من السنة التي هي جزء من المدة، والعلم بحصول هذه التقديرات والتقسيمات علم ضروري، والعلم يكون بعضها أقل من بعض أو أكثر من بعض علم ضروري، ومن المعلوم بالضرورة أن المحكوم عليه بقبول هذه التقسيمات مغاير للسواد والبياض والحجر والمثلث، وأن ذلك الأمر ما لم يكن متحققاً في الأعيان امتنع كونه مورداً لهذه التقسيمات في الأعيان أي أن الزمان غير قار الذات، بينما البياض والسواد قار الذات، وبالتالي يختلف عن الأشياء القارة بقبوله للقسم إلى سنين وشهور، وأيام وساعات، وهذا يدل على تحقيقه في الأعيان، وإن لم يكن مورداً لهذه التقسيمات، فيكون العلم بوجوده بديهياً وضرورياً[لخ] وهذا الدليل يعطي الزمان شكلاً من الوجود المادي، وإضفاءاً على الزمان لوناً من المادية.

---

(1) المصدر السابق، ص 275.

obeikandl.com

الدليل السابع:

كل واحد لابد أن يعلم أن هذه المدة قصيرة، وتلك المدة طويلة، لذلك يقال بقى إلى وقت الظهر زمان طويل، ويقال بعد ذلك، إنه لم يبق من تلك المدة إلا القليل، والعلم بحصول هذه الأحول علم بديهي ومتى كان العلم بصفة الشيء بديهياً كان العلة بأصل وجوده أولى أن يكون بديهياً فيثبت أن العلم بوجود المدة والزمان علم بديهي[1].

وقد يستدرك البعض على أن الطول والقصر هما مجرد فرض واعتبار ليس له وجود لا في الذهن والخيال ويرد على هذا الاعتراض، بأن هذا الفرض الذهني إن كان مطابقاً للأمر الخارجي فقد حصل المطلوب وإن لم يكن مطابقاً للأمر، كان فرضاً كاذباً، وحكماً باطلاً، مثل إذا فرضنا أن هذا الحجر ياقوت، وهو ليس كذلك، ولكن تقسيم الزمان إلى قصير وطويل ليس من هذا النوع، لذلك بطل قول من يقول أنه محض الفرض والاعتبار.

الدليل الثامن وهو دليل التوالي والتعاقب:

ويذكر أن جميع الجمال والعوام يؤرخون ويعلمون أن السنين تتوالى وتتعاقب، ويميزون ببدائه عقولهم بين الماضي والمستقبل والحاضر وهذه الصفات لا شك أنها صفات المدة – الزمان – والصفة إذا كانت معلومة بالضرورة كان الموصوف أولى أن يكون كذلك، وأعلم أن هذه الوجوه متقاربة، ودالة على أن العلم بوجود المدة ضروري.

الدليل التاسع:

قد نحكم على حركتين بأنهما ابتدأتا معاً، وانقطعتا معاً، ويكون العلم بهذه المعية في الابتداء والانقطاع علماً ضرورياً، وقد نقول في حركتين آخريين إن إحداهما ابتدأت قبل الأخرى وانقطعت قبلها أو بعدها، وعلمنا بهذا التقديم والتأخير علم ضروري ثم لا نعقل من هذه المعية إلا أنهما حصلتا في زمان واحد، ولا نعقل من هذا التقديم والتأخير إلا أن إحداهما حصلت في الزمان السابق على زمان حدوث هذه الأخرى، وكل ذلك يدل على أن العلم بوجود المدة والزمان أمر بديهي وضروري.

---

(1) المصدر السابق، ص 277

الدليل العاشر:

إننا نحكم حكماً بديهياً بأن هذه الحركة أبطأ من تلك الأخرى، ثم أنه لا يمكننا تفسير الحركة البطيئة والحركة السريعة إلا بأن نقول : إن السريعة هي التي تقطع مسافة مساوية لمسافة البطيئة في زمان أقل من زمانها ، أو التي تقطع مسافة أطول من مسافة البطيئة في زمان مساو لزمانها فلما ثبت أن العلم يكون الحركة بطيئة وسريعة علم بديهي، وثبت أنه لا يمكن فهم تصور ماهية الحركة السريعة، وماهية الحركة البطيئة إلا بعد الاعتراف بوجود المدة والزمان، علمنا أن العلم بوجود المدة الزمان علم بديهي(لخ) هذه هي الأدلة التي حاول بها فيلسوفنا الرازي إثبات وجود الزمان وجوداً بديهياً وضرورياً.

وإنطلاقاً من نظريته في الجواهر الخمسة القديمة، يرى أن الزمان جوهر ممتد وقديم يجري، وهو بذلك يرد على أقوال الفلاسفة الذين يعرفون الزمان بأنه مقدار الحركة بقوله: لو كان الزمان عدد الحركات، لما جاز أن يتحرك متحركان في زمان واحد بعددين متفاوتين(بر).

فالزمان متغير، وماهيته سواء كانت الآن أو الحركة، فهما متغيرات وغير ثابتين، وبالتالي يصعب علينا الأخذ بمبدأ جوهرية الزمان والقائلين بجوهرية الزمان، يذكرون أن الزمان في ذاته وماهيته ليس سيالاً متبدلاً ولا منقضياً، بل إنه جوهراً أزلي أبدي باق، أما التغير الذي نتوهم أنه يحصل في ماهية الزمان، فإنه لا يحصل في الماهية؟ وإنما يحصل في نسبة الزمان إلى الحوادث، ولذلك يلزم من وقوع التغير والتبدل، وقوع التغير والتبدل في نسب ذلك الجوهر إلى تلك الحوادث(تر).

فالآن ليس جزءاً من الزمان، بينما الجوهر الزماني كما يرى الرازي هو الزمان بعينة، وهو الزمان المطلق، كما أنه أزلي أبدي.

---

(1) المصدر السابق، ص 276

(2) المصدر السابق، ص 266

(3) المصدر السابق، ص 278

ونصل إلى قمة البناء الذي شيده الرازي لنظريته في الزمان حتى يستطيع أن يتخلص من الأشكالات التي تحاول نفي وجود الزمان وقسم الزمان إلى قسمين:

الأول: الزمان المطلق: وهو المدة والدهر، قديم متحرك غير لابث.

الثاني: الزمان المحصر أو النسبي الذي يعرف بحركات الإفلاك ويجري الشمس والكواكب، ويؤكد في هذا المعنى.

بأننا إذا توهمنا حركة الدهر، فقد توهمنا الزمان المطلق، وهذا هو الابد والسرمد، وإن توهمنا حركة الفلك فقد توهمنا الزمان المحصور المضاف[لخ].

كما نجد أن الرازي قد فرق بين المدة، وبين الزمان بوقوع العدد على أحدهما دون الآخر بسبب ما يلحق العددية من التناهي، وهذه المدة هي الزمان المطلق الذي لا تعده حركة، وتكون هي الدهر أما الزمان النسبي المحصور فهو الزمان المرتبط بالحركة كما عند ابن سينا وأرسطو، ويسمى زماناً من غير زيادة في التسمية.

والرازي في تقسيمه هذا تجاوز التعريف السينوي للزمان بأنه مقدار الحركة، أو أنه حاول أن يفصل بين هذا التعريف لأنه يخص الزمان الطبيعي النسبي أو المحصور المضاف، وبين الزمان المطلق (المدة - الدهر) فالزمان المقدر بالحركة يبطل ببطلان المتحرك، ويوجد بوجوده إذ هو مقدار حركته، بينما الزمان المطلق هو المدة قدرت أو لم تقدر فليس الحركة فاعلة المدة بل مقدرتها، ولا المتمكن فاعل المكان بل الحال فيه[بر].

ونلاحظ أن التقسيم الذي نادى به الرازي يشبه إلى حد ما التقسيم الذي قال به أفلاطون للزمان، ولكن الرازي يخالف أفلاطون حينما يعرف الزمان بأنه مدة بقاء العالم المحسوس، وأن الدهر مدة بقاء العالم المعقول، لأن الرازي يرى أن المدة والدهر شيء واحد[تر].

---

(1) بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين مرجع سابق، ص 3 وما بعدها، وكذلك راجع رسالة الرازي إلى بعض تلاميذه مخطوطه بدار الكتب المصرية، رقم 111

(2) المرزوقي الأصفهاني: الأزمنه والأمكنه: مطبعة حيدر آباد الدكن، الهند 1332 هـ ط 144

(3) بينيس: المرجع السابق ص 52

وأهم نقطة كانت مشتركة بين فيلسوفنا الرازي وأفلاطون هي نقطة البداية وهي الإيمان المشترك بأن الزمان جوهر، فنرى في "طيماوس" أو الزمان جوهر أزلي، غير قابل للقسمة لا إلى سنين وشهور وأيام، ولا ماضي ومستقبل، وكل هذه الأصناف تحدث أصنافاً له أي الزمان ولكن ننسبها للجوهر الأزلي في حالة سهو وغفلة أما الكان "سيكون" فهماً يمكن أن يقل عن الحدوث الجاري في الزمن لأنهما حركتان وتحولان(لخ).

فالزمان الأفلاطوني يشبه إلى حد ما الزمان عند الرازي، وبين زمان هو جوهر أزلي سرمدي لا يليق به أن يصير أكبر سناً أو أحدثه خلال الزمن، ولا أن يكون قد صار في فترة ما، ولا أن يصير الآن أو فيما بعد، ولا أن يلحقه قطعاً شيء مما نلحقه الصيرورة بالأشياء الحسية(بر) وهو يقرب من الزمان المطلق عند الرازي من هذا التقسيم فنلاحظ أن فيلسوفنا الرازي قد سبق نيوتن في تقسيم الزمان حيث قسم نيوتن الزمان إلى: مطلق، ونسبي أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي الرياضي، وهو قائم بذاته، ويسمى بالمدة بينما الزمان النسبي مقياساً حسياً لأية مدة بواسطة الحركة، وهو زمان الحياة العادية على هيئة ساعات وشهور وسنين، وهذا الزمان النسبي يستخدم في الفلك لقياس حركة الأجرام السماوية لأن الزمان النسبي يستخدم في الفلك لقياس حركة الأجرام السماوية لان زمان الفلكيين مرتبط بحركة، بينما الزمان المطلق غير مرتبط بأي حركة(تر) ويرى أبو حاتم الرازي أن الزمان لا يعرف إلا بحركات الأفلاك، وبمرور الليالي والأيام، وعدد السنين والأشهر، وإنقضاء الأوقات وهنا يثير إشكالاً أمام الرازي، وهو هل الأيام والسنون قديمة مع الزمان أم أنها محدثة(بر)؟.

---

(1) أفلاطون: طيماوس، تحقيق البيرريفون، ترجمة فؤاد جرجس بربارة، منشورات دار الثقافة، دمشق 1968 ص 228.

(2) أفلاطون: المرجع السابق ص 229

(3) د/ نازلي إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية القاهرة 1979، ص 317

(4) ارازي: المناظرات مصدر سابق ص 304

يرد فيلسوفنا الرازي على ذلك بأن هذه ليست قديمة لأنها معدودة ومقدرة على حركات الفلك، ومعدودة بطلوع الشمس وغروبها والفلك وما فيه محدث، وهو الزمان المحصور بحركات الأفلاك فالرازي يتحدث عن زمان قبل حدوث هذا العالم وبعد فنائه أيضاً ويدعى "ناصر خسرو" أن الرازي متناقض مع نفسه بحدوث العالم، فالزمان من حيث هو مبدأ أزلي أبدي، في رأي الرازي ينطبق أيضاً على الله تعالى، وأن الزمان جوهر، وهو ليس إلا الآن أما الماضي فقد إنتهى، والمستقبل فهو لم يوجد بعد، ولكن الحق في التآمل في حقيقة مذهب الرازي، لا يوحي بأي تناقض، لأن الرازي يقول بحدوث العالم، مع حدوث الزمان الجزئي، من حيث هو مبدأ أزلي ينطبق على الله، لأن الرازي لا يفرق بين الزمان والدهر، فالله في الزمان، ومضي الزمان بالنسبة إليه حقيقة، أن جزء الزمان المتقدم على وقت الخلق، والذي كان الله فيه ولا عالم معه قد إنتهى ولما كان لهذا الزمان آخر فلابد أن يكون له أول فالله متناه.

فالعالم يحدث مع حدوث الزمان المحصور أو النسبي هذا هو مجمل كلام فيلسوفنا الرازي حول الزمان وجوهرية وجوده.

مفهوم المكان عند الرازي:

الأول: هو المكان المطلق الكلي الذي يساوي الخلاء المطلق وهو قديم، الذي لا يوجد فيه متمكن.

الثاني: هو المكان الجزئي أو المضاف والمكان المطلق كالوعاء، الذي يجمع أجساماً وأن رفعت الأجسام عن الوهم لم يرتفع الوعاء كما لو أنا رفعنا الفلك عن الوهم، لم يرتفع ما فيه إذا المكان المطلق مرادف للخلاء المطلق، وهذا المكان أزلي غير محدث، ولا متناه يسع جميع المتمكنات إلا أنه لا يعتمد على وجود متمكن، فالمتمكنات بحكم كونها متناهية لا تمده، والمكان المطلق "الخلاء" يدخل في تركيب الأجسام وله قوة جاذبة، فالمكان المطلق دليل على قدرة الله تعالى لأنه غير متناه، وبما أن قدرة الله جل شأنه واجبةعلى كل شيء، وجب أن تكون هذه القدرة قديمة وأزلية، ويذكر الرازي.

لما كان لم يحدث في العالم شيء إلا عن شيء آخر صار هذا دليلاً على أن الإبداع محال، وأنه غير ممكن أن يحدث الله شيئاً عن لا شيء وإذا كان الإبداع محالاً،

وجب أن تكون الهيولي قديمة. ولما كان لابد للهيولي من المكان ثبت أن المكان قديم أيضاً[لخ].

فالمكان الكلي لا نهاية له، وكل مالا نهاية له قديم، فالمكان قديم، ويرى الرازي أن هناك عوالم لا نهاية لها وراء الخلاء، فالتناهي هو أن يكون للشيء نهاية حالة فيه، وليس إلى غيرها من مطابقة أو مطابقة[بر] ويتفق رأي الرازي هنا مع رأي أنكسيمانس في العوالم اللانهائية، حيث يرى أنه يوجد إلى جانب العالم المشاهد، عوالم أخرى سابحة في سعة الفضاء اللامتناهية[تر].

فالخلاء عند الراز ي له قوة جاذبة للأجسام، ولذلك يحتبس الماء في الأواني التي تسمى سراقات الماء، وينجذب في الأواني التي تسمى زراقات الماء[بر] إلا أن البعض ينكر هذا الرأي حيث أن أجزاء الخلاء متشابهة ولو كان لبعضها قوة جاذبة لكان جميع الأجزاء كذلك، فما كان يجب أن يكون الإنجذاب إلى اليمين أولى منه إلى اليسار، ومن ناحية أخرى لو كان جالس الماء في السراقة هو الخلاء الذي إمتلأ به فلم يزل الماء المنقوش في الهواء الشاغل تحلل الهواء الخالي ينزل، وأن كان ثقله يغلب جذب ذلك الخلاء فلا ينتقل الماء على القاروره، ولا يغلب الخلاء بل ينجذب، ويدلل الشيرازي، على بطلان هذا، بأن الخلاء متشابه الأجزاء، فلو كان فيه جذاب، لما اختص ببعض الجهات دون بعضها الآخر، الحق أن ذلك تابع لقانون الجاذبية الأرضية لا للخلاء كما توهم الشيرازي ولا علاقة لرأي الرازي في المكان المطلق بالجاذبية الأرضية التي اكتشتف في هذا العصر[سم].

ويتصف المكان المطلق عند فيلسوفنا الرازي بعده صفات هي:

1 -المكان المطلق وعاء عام: يجمع أجساماً، إذا رفعت الأجسام عن الوهم لم يرتفع الوعاء، كما لو رفع الفلك عن الوهم لم يرتفع الشيء الذي هو فيه عن

---

(1) الرازي: القول في الزمان والمكان، مصدر سابق، ص 259

(2) الرازي: ما بعد الطبيعة، مصدر سابق ص 133، وما بعدها

(3) د/ عبد اللطيف العبد: أصول الفكر الفلسفي عند الرازي مرجع سابق ص 112

(4) الرازي الفخر: المباحث الشرقية، مصدر سابق ص 246

(5) د/ عبد اللطيف العبد، المرجع السابق، ص 14

الوهم بل باقي في الوهم كالدن الذي يفرغ من الشراب فارتفع الشراب عن الوهم، ولم يرتفع الدن بته[1].

2 - المكان المطلق لا متناه: ويذكر "ناصر خسرو" في زاد المسافرين إلى القول بأن رأي الرازي في المكان المطلق يؤدي بنا إلى الاعتراف بأن المكان لا متناه، إذ يقول عن مذهب الرازي، أنهم استدلوا عليه بأن قالوا بأن المتمكن لا يوجد بغير المكان، وأما المكان فيجوز وجوده دون أن يوجد المتمكن وقالوا أن المكان ليس سوى ما يصل المتمكن، وكل متمكن بذاته متناه، ويوجد في المكان فوجب أن المكان غير متناه قالوا إن ما يحوي هذين العالمين من خارج لا يخلو من أن يكون إما جسماً وإما لاجسماً، فإن كان جسماً كان في المكان وكان من خارج ذلك الجسم إما مكان أو لا مكان، وإن كان لا مكان كان جسماً متناهياً وإن كان لا جسم كان مكاناً، لذلك فالمكان غير متناه[2].

3 - **المكان المطلق قديم:** استدل الرازي على قدم المكان من خلال رأيه في الهيولي، لأن الهيولي تقبل التجزئة إلى أجزاء يفصل بينها الخلاء، وكل واحد من هذه الأجزاء لا يقبل القسمة لصغره وهو قديم، لذلك لزم أن يكون حاوي هذا الجزء قديماً مثله[3].

يتضح من ذلك أن الرازي قد أقر بوجود الخلاء في العالم، وفسر الحركة على ضوء وموقفه من الخلاء، لذلك فالمكان المطلق غير متعلق بالوجود بالعالم عند الرازي أي غير متعلق بمتمكن، وقد يوجد بغير متمكن ويشمل الخلاء والملاء، ويزيد إمتداد المتمكنات فيه، وهي لا تحده في جملته، لأنه غير متناه، لأن كل ما لانهاية له فهو قديم أزلي لذلك فالمكان قديم وأزلي عند الرازي.

---

(1) الرازي: رسائل فلسفية مصدر سابق ص 306.

(2) المصدر السابق: ص 253 وما بعدها

(3) المصدر السابق، 258 وما بعدها

والمكان الجزئي أو المضاف لدى الرازي هو المضاف إلى المتمكن، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن مكان، مثل العرض الذي إذ رفعته عن الوهم ارتفع الجسم، كما أنك إذا رفعت الخط عن الوهم ارتفع السطح عن الوهم[1] والخيال لإنتفاء الخط.

وهذا المكان جزئي متعلق بالهيولي، ويقصد به حجم جسم ما أو امتداده، وهو يختلف عن المكان لدى أرسطو بأنه لا يطلق على السطح الباطن الحاوي، بل يطلق على الامتداد في الجهات ويمكن أن نلخص المكان الجزئي وصفاته في الآتي:

1 -أن المكان الجزئي لا يمكن أن يتصور بدون متمكن، لأنه مضاف إلى المتمكن، فإذا لم يكن المتمكن لم يكن هناك مكان.

2 -المكان الجزئي عرض إذا رفعته عن الخيال ارتفع الجسم.

3 -المكان الجزائي مرتبط بالهيولي على عظم الجسم الذي يحوي سطحه الخارج جسم آخر على مثال السطح الداخل الذي يحوي به هواء بسيط تفاجاً حينما يرفعونه في الهواء[2].

والرازي هنا لا يعرف المكان المضاف، بأنه نهاية الجسم، بل هو الامتداد في كل الجهات.

وقد أنكر ناصر خسرو على فيلسوفنا الرازي تفرقته بين مكان مطلق وآخر نسبي، فمن الخطأ في رأيه، إثبات الخلاء جوهراً ما يترتب على ذلك، بأن هناك خلاء في خلاء.

ويذكر "خسرو" أن الرازي وقع في خطأ، لإثباته أن الخلاء جوهراً، من أجل أنهم وضعوا الهيولي أجزاء متمكنه أما الخلاء الذي قالوا إن فيه جزء الهيولي، فقد أطلق عليه اسم المكان الجزئي، أما المكان الذي فيه الجسم المركب، فقد أطلق عليه المكان الكلي المطلق، وأدى هذا القول إلى أن هناك خلاء في خلاء، وقد علم الجميع أن المكان لا يحتاج إلى المكان بل المحتاج إلى المكان هو المتمكن لا المكان ويرى ابن

---

(1) المصدر السابق، ص 307

(2) المصدر السابق، ص 354

حزم أن المكان هو المحيط بالمتمكن وقد يتشكل المتمكن فيه بشكله كالماء في الجابيه، أو يتشكل هو بشكل المتمكن، كالماء الذي يحل فيه جسم، وهو في ذلك ينعي على الرازي قوله بالمكان المطلق، لأنه شيء غير معهود، وليس عليه دليل، فما يبطل الخلاء المكان المطلق، فنحن نرى الأرض والماء والأجسام الترابية، يكون طباعها السفل وطلب المركز والوسط، وهي لا تفارق هذا الطبع، فتصعد إلا بقسر، فإذا اجتذبت الأجسام فقد صارت ملاء، فهو حاضر موجود، والخلاء دعوى يعوزها البرهان(لخ).

وأصبحت نسبيه المكان، هي إحدى مسلمات العلم الحديث، والدليل على ذلك تقسيم نيوتن للمكان هو نفس تقسيم الرازي، فهو يقسم المكان إلى مطلق ونسبي.

والمكان المطلق عند نيوتن هو قياس عقلي رياضي مستقلاً عن الأشياء الموجودة فيه، بينما المكان النسبي قياسه تجريبي، ويتغير تبعاً لتغير الأوضاع في الأجسام الموجودة فيه، وهذا الكلام يعتبر إلى حد ما هو نفس كلام فيلسوفنا الرازي حيث قسم المكان أيضاً كما ذكرنا سالفاً إلى مكان مطلق سواء وجد الجسم أو لم يوجد فيه والمكان المضاف وهو يوجد الجسم، وإن لم يكن متمكناً لم يكن هناك مكان(بر).

فالمكان هو الصورة التي يصوره بها الإنسان، فهو يصف الشيء بأنه فوق المجرد أنه يقع فوق رأسه في لحظة معينة.

وقد ذكر الرازي أن الهيولي قديمة، وأنها في غاية الصغر، ودون أي تركيب، وأن الله سبحانه وتعالى ركب أجسام العالم من تلك الأجزاء في خمسة تراكيب وهي الأرض الماء الهواء والنار والفلك، وما كان من تلك الأجسام أكثر كثافة صار أكثر ظلمة، وإن تركيب جميع الأجسام من اختلاط الهيولي بأجزاء الخلاء يعني المكان المطلق، وأن أجزاء الهيولي في تركيب الأرض أكثر منها في تركيب الماء، أما أجزاء الخلاء فهي في الأرض أقل، وفي الماء أكثر، وعلى هذا الترتيب صارت أجزاء الهيولي

(1) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ص 25 وما بعدها

(2) المرزوقي الاصفهاني: الأزمنه والأمكنه مرجع سابق، جـ 1 ص 146

في الماء أكثر منها في الهواء، وأجزاء الخلاء في الهواء أكثر منها في الماء، وهذا التفاوت الموجود بين الأجسام من حيث الخفة والثقل، ليس سببه سوى تفاوت أجزاء هذين الجوهرين في تركيبها(لخ).

فهل المكان محيط بالأقطار أم الأقطار محيطة بالمكان ذكر الرازي أن الأقطار محيطة بالمكان، وأن الأقطار هي المكان، والمكان هو الأقطار وهما شيء واحد لا فرق بينهما(بر).

ونتيجة لموقف الرازي في المكان فقد أقر بوجود خلاء في العالم وعدة ممكناً مخالف بذلك أرسطو طاليس، الفارابي، ابن سينا، أخذ بالاتجاه اليوناني، وبموقف أفلاطون منه(تر).

وبرهن الرازي على ذلك بقوله لو رفعنا تفاحة مثلاً من مكانها الخاص بها، فإن المكان الذي كانت تشغله يصبح هو المكان الكلي "الخلاء" لذلك يمكن القول بأن تصور وجود الخلاء بأنه قوة حاوية للأجسام وعلى حد هذا القول وجب إمكان الحركة في الخلاء وعدها خاصة جوهرية من خواص الجسم، وهذه الحركة هي حالة في الجسم، وليس مبدأ تغير نحو الكمال، كما قال أرسطو طاليس، وابن سينا فالمكان عند الرازي يدرك عن طريق الوهم أو الخيال، لأنه ليس له جرم معين يشار إليه كما هو الجسم(بر).

فلا وجود محسوساً له في الخارج، والمكان الجزئي مرتبط أشد الارتباط بالهيولي، لا ينفك عنها، لأنه مكون لماهيتها، وهذا هو ما أراده الرازي من المكان بأقسامه.

الحركة والسكون، وعلاقتهما بالزمان والمكان عند أبي بكر الرازي:

الحركة والسكون من أهم الموضوعات التي تتصل بموضوع الزمان والمكان، وهو يحكي في ذلك إدعاء "ثابت بن قرة" المنجم الطبيب من أنه لا حركة إلا وهي محدثة

---

(1) الرازي: رسائل فلسفية، مصدر سابق ص 227 وما بعدها

(2) الرازي: المناظرات مصدر سابق ص 305

(3) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 140

(4) الرازي: رسائل فلسفية مصدر سابق ص 307

بعينها، وجميعها قديم في رأي ثابت، كما أنه لأحبه حنطة إلا ولها شكل وصورة وللكر منها صورة ليس لكل واحد منها، وهذا الرأي الذي ذكره ثابت يثير الدهشة لدى كل إنسان عاقل ومفكر.

ويرد فيلسوفنا الرازي على هذا بقوله إن كل إنسان بعينه أسود والجميع بيض، لذلك يذكر الرازي لثابت "أخبرنا عن إنسان، لو ثبت كل إنسان بعينه أسود، هل يجب عليه أن يقول كل إنسان أسود، فإن قال لا تجاهل وقد سألناه عن هذا فقال نعم، قلنا فلم لا يجوز له أن يقول: إن كل إنسان بعينه أسود والجميع بيض، ونجعل هذا قياساً بحبات الحنطة والكر، فلم يكن عنده في هذا الفصل[لخ] ويرى ثابت بن قره "أن حركة الفلك حركة واحدة لم تزل ولا تزال، وأنها إنما تكون حركات على قد ما نتوهمه ونعلمه فيها، وهو بذلك يهرب من أن يلزمها العدد كما ذكر فيلسوفنا الرازي، فيكون إما زوجاً، وإما فرداً ويلزمه فيها مسائل توجب التناهي، وزعم ثابت أنها تحدث دائماً وسماها حركة تجري، وذلك لدوام الحركة، وكيف تكون حركات وليس يفصلها سكون.

يرى الرازي: أن كون حركة في زمان أرسطو طاليس هو زمانا وهذا تجاهل بل يجب أن تكون موجودة معدومة لأن ما مضى منها فليس هو الساعة، وما منها الساعة الفلك متحرك به فموجود، فهي موجودة، معدومة، وباقية مستأنفة إذ كان منها ما قد مضى ومنها ما يستأنف[بر] كذلك يرى ثابت "أن حركة الفلك حركة واحدة، لأنه لا سكون بينهما، ولكن يرى الرازي أنه لا مانع من أن تكون حركة واحدة وأن فصلها سكون، لأن فيها ما قد مضى وما لم يمضي، فلا مجال هنا للتوهم، فلو توهمنا الجوهر غير قائماً بنفسه والعرض قائماً بنفسه والفلك مربعاً أو من الطبائع الأربعة أو كائناً فاسداً كان يجب أن لا تكون ما توهمناه على ذلك الحقيقة، كذلك إذا توهمنا حركة الفلك التي هي واحدة في نفسها حركات كثيرة لم يجب أن تكون كذلك، لأنها في حقيقة الأمر حركة واحدة في نفسها.

---

(1) الرازي: مقالة فيما بعد الطبيعة، مصدر سابق ص 131

(2) المصدر السابق، ص 130

وقد حكى عن الكندي، المتوفى 257 هـ أنه كان يزعم أن حركة الفلك واحدة والزمان وحد لم يزل، وأن غداً موجوداً غداً معدوم اليوم، وأن اليوم موجود، اليوم معدوم غداً، وأنهما غير منفصلين في وجود لاوهم.

وعلى ذلك يرى الرازي: أننا كنا أشخاص في زمن بطليموس، بل نحن كائنون في الزمان الذي يأتي بعده، حيث أن الزمان واحد، وهذا تجاهل للحقيقة، وكيف تدخل في الزمان الذي يأتي، أو يأتي هو إلينا، ولهذا يجب أن تكون حركة اليوم هي حركة الغد، وأن تكون حركة الإنسان اليوم هي حركته غدا، وكل هذا محال ومنافٍ للحقيقة، إلا أن يفهم منه القول بالدهر(لخ).

والحق هنا مع الرازي حيث أن الزمان متجدد ومستمر، وقد ذهب بعض المفكرين والباحثين إلى أن الإنسان هو الحركة في ذاتها، لأنه دائماً يفكر ويستنبط الحقائق، وقد رد الرازي على أرسطو طاليس ومن تبعه في تناهي أجسام العالم، وارتفاع النهاية عما مضى من حركاته، بأنه إذا كانت لا حركة إلا وقبلها حركة، فلم يزعمون أنه لا ذراع إلا وبعده ذراع، واستدل البعض على أنه لا حركة إلا وقبلها حركة، بأنهم لم يشاهدوا حركة إلا وقبلها حركة، ويطلب الرازي منهم أن يخبروه عن إنسان دخل على قوم وهم مجتمعين في دار هل كان يجوز له أن يقول أنه لا واحد منهم إلا وهو مجتمع مع صاحبه في تلك الدار، لأنه لم يشاهدهم إلا كذلك، فإن أجابوا بالإيجاب كان ذلك تجاهلاً للحقيقة، وإن قالوا بالسلب نقضوا على أنفسهم العلة، وكذلك وإن قال إن قبل كل حركة حركة.

ويرى أرسطو أنه لا نهاية لحركات العالم مستدلاً على ذلك بأنه قدم فيه أن العالم قديم فالحركة إن كانت مبتدئة في زمان، فقد بقى الجسم زماناً لا نهاية له. غير متحرك ثم تحرك وإن كان له محرك قديم حركة فقد استحال الجسم الذي حركة، وعلى أي حال فقد كانت حركة قبل أن تكون حركة، وإذا سلمنا بأن الجسم لم

---

(1) المصدر الساق، ص 131 وما بعدها.

يزل، لوجب أن يكون مستمر الحركة، ويأخذ في السكون بعد ذلك، قد رفض الرازي ذلك، وذهب إلى أن الجسم والحركة جميعاً حادثان، وقد استدل أرسطو على كون الحركة لم تزل بأن الزمان عدد حركات الفلك، أو أنه حادث عنها، ولو حدث الزمان لكان قبل حدوثه زمان، فالقبلية والبعدية من أهم الأدلة على الزمان ومن يقل إن الزمان كان بعد أن لم يكن قد أثبت زماناً قبل حدوثه نثبت أن الزمان قديم وأيضاً حركته قديمة، لأن حركة الفلك دورية، لهذا كانت خالية من الابتداء.

ولا يوافق فيلسوفنا الرازي على ذلك ويقول:

إنا الزمان متناه، وقول من قال أنه لا أول له محال، وهذا إنما هو تعلق بالشغب في الألفاظ[لخ] وهنا يقصد الرازي الزمان الجزئي، فالحركة دورية لابداية لها ولا نهاية.

وقد قام الرازي وابن سينا بإبطال بعض نظريات الفلك، كإبطال نظرية من توهم أن الكثرة السماوية ساكنه، ما عدا السبعة السيارة، وأن الأرض دائرة على محورها ،وقد ألف الرازي في رسالة في أن غروب الشمس، سائر الكواكب عنا ليس من أجل حركة الأرض، بل من أجل حركة الفلك[ير].

من خلال هذه الرسالة يرى الرازي أن الفلك متحركاً بأجمعه، وهذا ليس خاصاً بالأرض وحدها، وقد أثبت القرآن الكريم أن الشمس تجري وأن للقمر منازل، وهو دليل على حركتهما، فقد ذهب الرازي إلى أن الجسم يحوي في ذاته مبدأ لحركة وله رسالة في ذلك عنوانها "أن للجسم حركة من ذاته وأن هذه الحركة معلومة[تر] وتعتبر هذه الفكرة جديدة استخلصها الرازي، وقال عنها دي بور لو أن رأي الرازي قد وجد من يؤمن به ويتم بناءه لكان نظرية مثمرة في العلم الطبيعي[ير] وكانت هذه الفكرة تعتبر بداية للنظرية الحديثة المتطورة في الذرات المادية للشمس وحركتها المستمرة حول

---

(1) المصدر السابق، ص 128

(2) نليتو: علم الفلك وتاريخه عند العرب، في القرون الوسطى، روما، 191 ص 251 وما بعدها

(3) الرازي: السيرة الفلسفية مصدر سابق، ص 109

(4) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ترجمة د/ محمد أبو ريده .. القاهرة 1938 ص 91 وما بعدها

نفسها، ولكن رأي الرازي يختلف عن المذهب الذري المادي لاعترافه بوجود الله مع قوله بحركة الجسم أما المذهب المادي لا يعترف بغير المادة، وأنها هي التي تتحرك من تلقاء نفسها، والرازي هنا يريد أن يعرف الحركة بأنها هي وسيلة لحفظ صحة الإنسان، وكأنه يطبق الفلسفة في مجال الطب دون أن يترك الفلسفة في برجها العالي عن الواقع المحسوس فهو يرى أن الحركة طبيعية وقسرية ولا إراديه فلتيه وقد تهكم عليه في ذلك أبو حاتم الرازي في القول بالحركة اللاإرادية ولولا أن الرازي قد وضحها له في مثال وهو أرأيت هذا القاضي يجلس مع الأمير، وأنه تناول طعاماً رياحياً، فتحركت الرياح في جوفه واشتدت وهو يمسكها ويضبط نفسه، وهو لا يرسلها حذراً من أن يكون لها وقع فينتفخ، ثم تغلبه الرياح فتفلت منه، فليست هذه حركة طبيعية، ولا قسرية بل هي " فلتية تحدث في بطن المريض دون إرادة"(1) الخ.

وخلاصة القول:

أن الدراسات الحديثة تذكر أن أصل الأشياء هو الحركة ودورانها، كما ذهب إلى ذلك الرازي من قبل، فقد كان الرازي بحق ذو علم وأدب وفلسفة واسعة أشادت به العصور القديمة والحديثة واستفادت من تجاربه وأعماله الفلسفية فهو بحق فيلسوف ذو طابع فريد من نوعه.

❖❖❖

(1) الرازي: المناظرات: مصدر سابق ص 311 وما بعدها

obeikandl.com