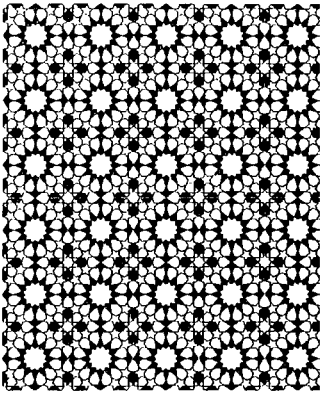
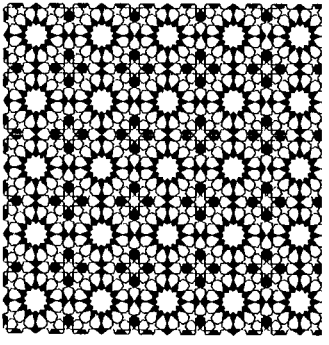


إشكالية المكان والزمان في الفكر الإسلامي

الدكتور عبد الحميد خطاب



1 - تمهيد (في إشكالية المكان والزمان) :

لاشك أن دراسة "المكان"و "الزمان"، وما يعكسه مفهوماهما من مضـــامين، وما يثيرانه من دلالات أو يفرزانه من تصورات ليعد مـــن الدراســات الجوهريــة المركزية والصميمية في الفلسفة، وهي الدراسات التي لازمت الفكر الفلســفي فــي تاريخه الزاخر المتنوع الطويل.

وما ذلك إلا لكونهما تعبيرا عن محطة من محطات الانشـــغالات الفلســفية المحورية الكبرى والهامة التي دارت من حولها المذاهب، وصدرت عنها المســائل، وانبجست عنها الإشكاليات، دائما في هذا التاريخ الحيوي، الحافل الشامل الخصب.

أما تناول هذين المفهومين موضوعا للبحث في إطار الفكر الإسلامي فـــإن هذا لا يعني عندنا أكثر من مجرد محاولة التعريف بالمضامين الفكرية والإشـكاليات الفلسفية عن هذين المفهومين بصفة عامة، ثم التعريج على الفكر الإسلامي للإطلالة على لحظة الوعي، تلك التى كونها هذا الفكر لنفسه عن إشكاليات هذين المفـهومين، وذلك أسوة بالفكر الإنساني العام، الذي سجل انشغالاته حولهما، سواء في مراحلـــه القديمة، أو الحديثة. لكن دون أن يعنى ذلك أن الفكر الإسلامي ــ هنا ــ كمـــا فـــي غير ذلك من المواضيع أيضا، كان منقطع الصلة بما سبقه أو بما لحقه من انشـــغال فلسفي في الموضوعات ذاتها.

وتتجلى لنا أهمية المكان والزمان، باعتبارهما وعاءين لوجود الأشياء مـــن جهة ، ثم أساسا لتمثلنا المعرفي لهذه الأشياء من جهة ثانية ويستبين لنا ذلـــك فيمـــا يلي :

من الواضح أن عالم الوجود يسفر عن وجود موجودات مختلفـــة ، تمثـــل موضوعا يجلب اهتمام الذوات العارفـــة والملاحظـــة لـــهذه الموجـــودات. وهـــي موجودات تستقطب عالم الحس ، فتبدو ــ من خلاله ــ دائبـــة التغـــير والحركـــة. ونحن حين ننظر باهتمام إلى هذه الموجودات وهي الأشياء التي تحيط بنا، نجـــد أن كلا منها ليس متغيرا متحركا فحسب، لكنه كذلك يمتد في المكان؟ أي متمكـــن بـــه، ويكتسي أبعاده . وقد تكون الأشياء كبيرة أو صغيرة، إلا أنها تشغل مكانا محـــددا، وتتخذ لها حجما معينا، والأشياء في الطبيعة لا تمتد في المكان فحسب ، بـــل إنـــها موضوعة فيه بطريقة ما بالنسبة إلى بعضها البعض ، فبعضها يقع أقرب أو أبعـــد عنا من بعضها الآخر، أو أعلى أو أدنى ، أو على خلف أو أمام، أو على يميـــن أو يسار.

ويعكس المفهوم الفلسفي عن المكان خاصية شاملة للأجسام المادية تتمثل في "الامتداد " أي إنها تشغل حيزا محددا في المكان ، وتقع على نحو خاص وسط غيرها من أشياء العالم ؟ فلا يتداخل بعضها في بعض. ومن هنا اتصف المكان بالصفات التالية:

1) إنه ذو امتداد في ثلاثة أبعاد : الطول ، والعرض والعمق. وهذا يعني أن الأجسام تستطيع أن تتحرك في إطار الاتجاهات الثلاثة ، التي هي عمودية بالنسبة إلى بعضها البعض.
2) إنه عامل فصل في كل كثرة؟ إذ لا يمكن تصور وحدات العدد متمايزة إلا بشرط ربطها بنقط مختلفة في المكان . والمكان هو الذي يفصل الموضوعات بعضها عن بعض ، فيؤمن استقلالها المتبادل . وموضعها المختلف في المكان هو الذي يحدد اختلافها العددي ، ويؤمن عدم تداخل بعضها في بعض.

ولا توجد الأشياء في المكان وحسب ، وإنما تتتابع أيضا وتتتالى في تسلسل محدد وتعاقب معين، وتحل الأشياء مكان بعضها الآخر ، ثم تحل أخرى مكان الأخيرة، وهلم جرا ، حيث إن لكل شيء مدة وجود معينة، بمعنى بداية ونهاية، أو "كون وفساد " ــ على حد تعبير أرسطو ــ وفي تطور كل شيء أطوار وحالات معينة ، فبعض الأشياء يظهر لتوه وبعضها الآخر يترسخ ويتطور، وبعضها الآخر يكون في سياق الثلاثي والاستحالة والاندثار وهكذا ...

ويعكس المفهوم الفلسفي عن الزمان خاصية شاملة للعمليات المادية ، هي أنها تتبع بعضها البعض في تسلسل محدد، وتتطور على مراحل وأطوار، ولكنها ــ مع ذلك ــ لا تمتلك إلا بعدا واحدا هو التعاقب . وهذا هو السبب في أن كل الوقائع والأجسام تتطور في الزمان في اتجاه واحد وحسب، أي من الماضي إلى المستقبل، فلا تعود إلى الخلف لأن الزمان لا يعود إلى وراء وإنما يتحرك إلى أمام وحسب، ومن المستحيل إعادة حركته واستعادة الماضي . ولهذا أيضا كانت العملية التاريخية برمتها سيرا نحوا أمام وحسب ، ولا مجال ــ والحال هذه ــ للقول بأن التاريخ يعيد نفسه.

ولا شك ــ بعد ذلك ــ أن السؤال عن حقيقة الزمان والمكان قديم قدم التفلسف، بل قدم الإنسان الواعي نفسه، لشعور هذا الإنسان بتأثير الزمان والمكان عليه تأثيرا هائلا لا فكاك منه مع ما يرافق ذلك من صعوبة فهم حقيقتهما إلى الحدود المرجوة.

ومن الواضح أن إشكال الزمان قائم في طبيعة الزمان ذاته من حيث إنه دائم السيرورة والسيلان، وكما لا حظ أرسطو : إن الأجزاء التي يتألف منها الزمن أحدها كان ولم يعد بعد موجودا ــ وهو الماضي ــ والثاني لم يأت بعد ــ وهو المستقبل ــ ، والثالث لا يمكن الإمساك به، لأنه في سيلان وجريان ــ وهو الحاضر ــ ، فأجزاؤه ، إذن أعدام ثلاثة (1) وما يتألف من أعدام يبدو من المستحيل أن يشارك في الوجود، وما لا يشارك في الوجود كيف يتسنى للإنسان أن يفهمه، أو أن يطال حقيقته؟

ولهذا أثار الفلاسفة عدة مسائل خاصة بالزمان ، فتساءلوا ــ مثلا ــ هل وجود الزمان وجود في الأعيان، أي وجود موضوعي، أم هو وجود في الأذهان ، أي وجود ذاتي ؟ وهل هو جوهر أم عرض ؟ وهل هو واحد أم كثير؟ وهل هو قديم أم حديث؟ وهل هو مطلق أم نسبي؟

والأمر ذاته ينطبق على المكان ، فهل هو شيء قائم بذاته يختلف عن المتمكنات ، أم هو والمتمكنات شيء واحد؟ وهل هو تجريد المتمكنات، أم هو الامتداد مجردا ؟ بمعنى: هل المكان في الأشياء ، أم الأشياء في المكان ؟ وهل هو الظرف والوعاء والمحل والموضع، والبعد والامتدادية ، أم هو مجرد الشروط التي بها يتصور الذهن البعد والامتداد؟ ومن هنا يمكن أن تتجسد إشكالية المكان والزمن فلسفيا في السؤال التالي : ما حقيقة المكان ، وما العلاقة بينه وبين المتمكنات؟ وما حقيقة الزمان ، وما العلاقة بينه وبين المتزامنات؟

ويعرفنا تاريخ المذاهب الفلسفية أن الفلسفة المادية تقول دوما بموضوعية وشمولية المكان والزمان . وهذا يعني ــ عندها ــ أنهما موجودان خارج الوعي، وبصورة مستقلة عنه ، وأنهما ملازمان لكافة مواد الواقع وظواهره. وبعبارة أخرى: أيا كانت الأحداث التي تجري في العالم ، فإنها تجري في المكان والزمان معا. تقول المادية الجدلية : "ليس في العالم سوى المادة المتحركة، والمادة المتحركة لا تستطيع أ ن تتحرك إلا في المكان والزمان"(2). وعلى النقيض من ذلك ، تتصور المثالية العلاقات المكانية الزمانية كشيئين مرهونين إما بالوعي الكوني ، مثل " العقل الفعال " أو" النفس الكلية " كما عند المشائية والأفلاطونية المحدثة ، أو مثل " الروح " أو " المطلق " كما عند هيغل أو بالوعي الفردي منسوبين إلى " المخيلة " و " الوهم " كما عند بعض المتكلمين بوجه عام ، والإمام الغزالي بوجه

خاص ، أو إلى " الأشكال القبلية للحساسية" كما عند عمانويل كانط، أو إلى"الشعور" كما عند الفيلسوف الفرنسي برجسون.

وعلى هذا بوسعنا أن ننظر في المكان و الزمان وفق المعطيات السابقة، فتكون نظرتنا ممتدة، إذ تلتزم بالتوقف عند محطات عديدة. كما بوسعنا أن نغض الطرف عن كثير من هذه المحطات لنتوقف عند محطة واحدة، محددة ومعينة، من هذه المحطات، لنرى كيف تم لها الانشغال الفكري و الفلسفي، و ما حققت من فهم وقناعات، وهو ما نحن بصدد القيام به، مع محطة الفكر الإسلامي مرورا بالفكر الأرسطي لمقتضيات منهجية و تاريخية معروفة و مشهورة.

2 – المكان و الزمان عند أرسطو:

وجود الزمان عند أرسطو أمر بديهي، تدل عليه الحركة الطبيعية المشاهدة و المحسوسة للأجسام وهي تتعاقب على المحل الواحد، كما يدل عليه تداخل هذه الأجسام بعضها في بعض؟ مما يدل على أن الحركة والتعاقب، والتداخل ــ كلها ــ أمور ممتنعة بغير مكان.

ولما كانت الأمكنة تتم بتداخل بعضها في بعض ، بحيث كل منها يحوى الآخر، حتى نصل إلى المكان العام الذي يحوي كل مكان ولا يحويه مكان؟ فالإنسان على الأرض، والأرض في الهواء، والهواء في السماء، والسماء تحتوى الكون بأسره، دون أن يحويها شيء. لما كان الأمر كذلك لجأ أرسطو ــ في كتاب "الطبيعة" ــ إلى التفريق بين نوعين من المكان: مكان خاص يوجد فيه كل جسم أولا، ومكان عام ومشترك لجسمين أو أكثر، وما ينطبق على أحدها لا ينطبق على الآخر.

فإذا كان المكان الخاص هو "الحاوي" الأول للجسم كان مفارقا للجسم خارجا عنه، لأن الجسم ينتقل ويتخذ له أمكنة على التوالي. وعلى ذلك يكون المكان الخاص " سطح الجسم الحاوي" ويعني به أرسطو "السطح الباطن المماس للمحوي.

وقد يتحرك الجسم المحوي ساكنا بذاته متحركا بالعرض ويبقى مكانه ثابتا، فيلزم ــ مما تقدم ــ أن للمكان طولا وعرضا دون عمق ــ لأنه مجرد سطح ويلزم

أيضا أن الجسم يقال إنه في مكان متى وجد جسم يحويه، أما إذا لم يوجد لم يكن في مكان إلا بالقوة: كالأرض في الماء والماء في الهواء، والهواء في الأثير والأثير في العالم والعالم ليس في شيء ولا في مكان(3).

وعلى هذا فليس صحيحا ــ عند أرسطو ــ أن كل ما هو موجود فهو في مكان ويلزم كذلك أن من الأشياء ما هو في المكان بالذات مثل كل جسم جزئي ومنها ما هو في المكان بالعرض، مثل النفس التي ليست جسما، ولكنها متعلقة بالجسم.

وثمة مشكلة متصلة بالمكان ــ عند أرسطو ــ هي مسألة الخلاء ؟ فإن كان القائلون به ــ أمثال الذريين ــ يعتبرونه نوعا من المكان، أي امتدادا خلوا من كل جسم ، حتى من الهواء ، ويصير ملاء حين يحل فيه جسم وعلى هذا يكون الخلاء والملاء والمكان شيئا واحدا تقريبا يختلف بالتصور فقط، فإن أرسطو يرفض هذا التصور للخلاء، ويعتبره مكانا بالقوة، بدل المكان بالفعل.

هذا بالنسبة إلى المكان، أما الزمان فإن الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط رأوا جميعا أن ماهية الزمان تقوم في الحركة. ولهذا نجد أن اللمحات البارزة في التعريف الذي سيقدمه أرسطو للزمان تعكس المفهوم الشائع عند اليونانيين قبل أرسطو.

ويعرف أرسطو الزمان بقوله : "الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر"(4) . وبهذا التعريف يربط أرسطو ربطا بين الزمان والحركة ، دون أن يجعلهما شيئا واحدا، ويقرر أن الزمان "مقدار" أو "عدد" أو"مقياس" للحركة، من حيث أن في الحركة تقدم وتأخر أي توال.

ومن الواضح أن تعريفا كهذا يمكن أن يثير اعتراضا، حيث يتضمن نوعا من المصادرة على المطلوب ، لأنه لا تقدم ، ولا تأخر، إلا بافتراض الزمان معروفا من قبل.

ولهذا نجد مفكرا بارزا كالقديس توما الاكويني في العصر الوسيط في شرحه لكتاب "الطبيعة" لأرسطو يرد على هذا الاعتراض قائلا: " إذا أخذ أحد من الناس على هذا التعريف أن فيه دورا فإننا نرد على هذا قائلين : إن المتقدم

والمتأخر مأخوذان في تعريف الزمان من حيث أنهما في الحركة يصدران عن المقدار، لا بوصفهما يمثلان مقياسا للزمان(5)".

وهذا الرد صحيح ، لأنه متوافق مع مقاصد الفلسفة الأرسطية التي يستند إليها هذا التعريف الذي يمكن أن يبرز الدلالات التالية:
أولا: ارتباط الزمان بالحركة .
ثانيا: إنه مقدار الحركة وليس الحركة نفسها.
ثالثا: إنه ــ حتى لو كان مقدار الحركة ومقياسها ــ يقاس ــ هو ذاته ــ بالحركة.
رابعا: ليس الزمان مجرد عد الحركة ، وإنما هو شرطها وأساسها، إذ أن "الحركة ممتنعة أصلا بغير مكان وخلاء وزمان".
خامسا: لما كانت الحركة على أنواع ــ النمو، الاستحالة ، النقلة ــ كان الزمان، الذي هو لازم من لوازمها، مشتركا بينها جميعا.

هذا في أصل الزمان كما يقتضيه التعريف ، أما ماهيته (أي ماهية الزمان) فقائمة في ما يسمى "الآن" ، الذي يتجدد باستمرار تبعا لاستمرار الحركة، فالزمان متصل بواسطة الآن، ومقسم بحسبه بالقوة، باعتبار أن " الآن" يصل الماضي بالمستقبل؟ فإذا قسمنا الزمان بالوهم كان الآن بداية جزء، ونهاية جزء ، فـ "الآن"، إذن حد الزمان ، وليس جزءا من الزمان كما أن النقطة ليست جزءا للخط.

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلا على أزليتها ، فلما كان الزمان لا يمكن فهمه إلا بواسطة "الآن" الذي هو لب الزمان كان هذا "الآن" هو الرابط بين نهاية زمن مضى وانقضى وبداية زمن آت وهذا يعني أن لكل زمان "قبل" و"بعد" ولما كان لا "آن" إلا كان "آن" قبله وبعده إذ من المستحيل عند أرسطو وجود "آن" ذي صفة يصح أن يكون بداية مطلقة لزمن معين، دون أن يكون ــ في الوقت نفسه ــ نهاية لزمن آخر، أو يكون ــ على العكس ــ نهاية مطلقة لزمن معين ، دون أن يكون ــ في الوقت نفسه ــ بداية لزمن آخر. وإذا كان لا يمكن تصور بدون حركة، فإن الحركة أيضا لا بداية لها ولا نهاية . وهذا يعني أن العالم قديم بقدم الزمان والحركة (6).

كما يلزم من تعلق الزمان بالحركة أن الموجودات الدائمة ليست في زمان لأنها ليست متحركة وليس الوجود في الزمان مرادفا للوجود مع الزمان، وإنما الموجودات المتحركة ، أو القابلة لأن تتحرك هي التي في الزمان، لأنه يقيس

حركتها وسكونها. أما الموجودات مع الزمان فلا يخضع لدواعي الزمـــان أصـــلا، مثل العقول والنفوس الفلكية، والهيولي العامة. ولاشك أن مثـــل هـــذه الاعتبـــارات الفلسفية الأرسطية هي التي ستنتقل إلى الفكر الإسلامي في حقله الفلسفي المشـــائي بالدرجة الأولي ، ثم في حقله الكلامي بالدرجة الثانية ، لتأخذ أو تـــرد أو تصـــوب، في جملتها أو تفاصليها.

3) المكان والزمان عند مفكري الإسلام:

والمقصود بمفكري الإسلام المتكلمون والفلاســـفة الذيـــن تلقفـــوا المفـــاهيم النظرية ذات الطابع الفلسفي وانشغلوا بها كمفهومي المكان والزمان هنا. وكمـــا فرق الفلاسفة اليونانيون ، خاصة أرسطو بيـــن المكـــان والمتمكـــن والحـــاوي والمحوي ، فقد فرق المتكلمون ــ أيضا ــ بين ذلك ، من خلال التفريـــق بيـــن "المكان " والحيز" فقالوا في المكان هو: ما يعتمد عليه المتمكن كالأرض للســـوير (7). ولذلك فإن كل جسم يشغل مكانا ما في العالم . أما "الحيز " فهو الفـــراغ ، أو الخلاء . يقول المتكلم الأشعري أبو الحسن علي الآمدي (551 ــ 631 هـــ): "وأما الحيز فعبارة عن المكان أو تقدير المكان. وأما الخلاء فعبارة عن بعد قـــائم لا في مادة من شأنه أن يملأه" ولا شك أن السبب الذي دعا المتكلمين ــ معتزلـــة و أشعريين ــ إلى القول بوجود الخلاء قولهم بوجود "الذرات" أو الجزء الـــذي لا يتجزأ أو "الجواهر الفردة" كما هو الشأن في الذرية عند ديموقرطيس التي لـــو أنها أنكرت وجود الخلاء لاضطرت إلى إنكار الحركة لاستحالتها في الملاء.

والأمر ذاته ذهب إليه المتكلمون، فخلصوا إلى أنـــه لا يمكـــن للجزئيـــات (الجواهر) التي تملأ العالم أن تجتمع وتفترق من دون الحيز، أو الفراغ الذي هـــو الشرط الوحيد للمتحرك في المكان. وإن كان من المعلوم ــ بموجـــب المذهـــب الذري هذا ــ أنه ليس في العالم إلا هذه الجواهر التي تتحرك في خلاء ، فإن مـــا نراه ــ بعد ذلك ــ من كائنات متحققة ، يعنـــي أن هـــذه الكائنـــات ليســـت إلا أعراضا وأحوالا ذاتية عرضت لهذه الجواهر، وهذا يعني أن المكان هو تحقـــق الآنات المنفصلة فيه(9) أو الجواهر المتحركة المتزاحمة فيه.

هذا بخصوص "المكان" أما بخصوص "الزمان" فإنه فهم على أنه "حركـــة" هذه الجواهر أو أنه "وازن الحركة" أي ميزانها ومقياســـها مـــن جهـــة المتقـــدم والمتأخر، وما دامت الحركة التي يزنها حركية من أمور كـــل منـــها لا يقبـــل

القسمة ،كان من الضروري أن يكون هو ذاته مركبا من أنات متتالية كل واحد منها لا يقبل القسمة(10).

يقول الآمدي مفرقا بين " الزمان" و "الآن" : " وأما الزمان فعبارة عما به تقدير الحركات . وأما الآن فعبارة عن نهاية الزمان ، وإن شئت قلت : هو ما يتصل به الماضي بالمستقبل".

وإذن الزمان ــ عند المتكلمين ــ شأنه شأن المكان. فلما كان المكان منقسما إلى جزئيات متناهية ، فكذلك الزمان ينقسم إلى وحدات متناهية هي "آناته" التي يتصل ــ بموجبها ــ الماضي بالحاضر والمستقبل . وهو الآخر الذي يؤكده الإمام ابن الأندلسي (383 ــ 454 هـ) حينما يذهب إلى أن كل شخص في العالم ، بل وكل عرض في شخص ، وكل زمان فهو متناه ذو أول، نشاهد ذلك حسيا وعيانا، فتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي بعد الماضي، وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده. فكل زمان فنهايته " الآن" وهو حد الزمانين الماضي والمستقبل. وكذلك كل شخص مركب من أجزاء متناهية فهو متناه في مساحته، لأن جرمه له أول وآخر(12).

هذا عند المتكلمين، أما الفلاسفة فالمكان ــ عندهم ــ كما هو عند أرسطو، أمر بديهي تدل عليه حركة النقلة والاستحالة. وتعاقب الأجسام على المحل الواحد، ووجود الجهة: فوق، تحت، خلف، أمام، يمين، يسار، وهو مفارق للجسم، خارج عنه يحتوي الجسم، دون أن يختلط به، أو يكون جزءا منه، فهو بالوعاء أشبه، وتعريفه أن يقال: "إنه الحد اللامتحرك المباشر للحاوي أو "السطح الحاوي من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي (13). يقول الفيلسوف الإسلامي الأول أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (185 ــ 256 هـ): " المكان نهاية الجسم "ويقال : هو التقاء أفقي المحيط والمحاط به (14) كما يقول الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا (370 ــ 428 هـ) في الموضوع ذاته: "فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن، وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي، وهو المكان الحقيقي. وأما المكان غير الحقيقي فهو الجسم المحيط (15)". ويقول الإمام أبو حامد الغزالي (450 ــ 505 هـ) ملخصا موقف الفلاسفة الإسلاميين في "المكان " قائلا : " فإن قيل ما حقيقة المكان ؟ قيل: ما استقر عليه رأي أرسطاطاليس هو الذي أجمع عليه الكل، وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوي، أعني سطح الباطن المماس للمحوي ، لأن العلامات

الأربع المذكورة موجودة فيه (16). وهذه العلامات الأربع هي على النحو التالي:

أولا: إن الجسم ينتقل من مكان إلى مكان آخر، ويستقر الساكن في أحدهما.

ثانيا: إن الجسم الواحد من المكان لا يجتمع فيه اثنان ، فلا يدخل في الكوز ـ مثلا ـ ما لم يخرج الماء، ولا يدخل الماء ما لم يخرج الهواء.

ثالثا: إن فوق وتحت، ويمين ويسار، وخلف وأمام، إنما تكون في المكان لا غير.

رابعا: إن الجسم يقال إنه في المكان على اعتبار أن المكان قابل لشيء بعد شيء، وهو بخلاف "الهيولي " التي هي أيضا قابلة لشيء وبعد شيء مع فارق جوهري، وهو أن الهيولي قابلة للصورة (17) وحسب ، بينما المكان قابل للجسم الذي هو عبارة عن هيولي وصورة معا (18).

هذا بالنسبة إلى "المكان" أما بالنسبة إلى "الزمان " فإن الفلاسفة الإسلاميين ذهبوا فيه مذهب أرسطو، فرأوا أنه " مقدار الحركة " وارتباط الزمان بالحركة أمر ضروري ولازم ، لأنه إن لم تكن ثمة حركة لم يكن ثمة زمان في الوجود، كما أن النفس إن لم تحس بالحركة، فلا شك أنها لا تحس بالزمان كما حدث ذلك لأصحاب الكهف . ولما كان كل ما في العالم في تحول وتبدل وتغير كان معنى هذا أن العالم متحرك لأن الحركة هي تبدل الأحوال. وفي هذا يقول الكندي : "وكل تبدل فهو عادة مدة المتبدل، أي الجرم، فكل تبدل فهو لذي زمان (19)، ومن ثم فالزمان "مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء (20) . كما يبين ابن سينا من جهته ارتباط الزمان بمعنى مخصوص للحركة، وهو المعنى الذي من شأنه أن يجعل للحركة خاصية التناهي والانقسام ، التي تنسب على معنى الزمان ، دون المعنى المسافي المكاني، فيقول : "فإذا الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر، لا من جهة المسافة والحركة المفصلة، فالزمان متصل لأنه يطابق المتصل، وكل ما طابق المتصل فهو متصل. فإذا الزمان تهيأ أن ينقسم بالتوهم، لأن كل متصل كذلك، فإذا ثبتت له في الوهم نهايات، ونحن نسميها آنات " (21) .

وهذا الأمر يوضحه أبو حامد الغزالي فيبين ـ بدوره ـ أن حد المقدار، غير حد الحركة في الزمان، فليس المقدار هو الحركة، أي ذاتها، بل هو في الحركة، وصفة لها، حيث أن لكل حركة مقدار من وجهين:

أحدهما: من حيث المسافة (أي المكان)، كما يقال مشى فرسخا.
والثاني : من حيث الإمكان (المقدر) ويسمي زمانا، فيقال: مشى ساعة ونلم ليلا كاملا، الخ ..
فهذا الإمكان هو الزمان، وهو مقدار الحركة من حيث انقسامه في امتداده إلى متقدم ومتأخر.

وارتباط الزمان بالحركة واضح من حيث أنه لا يمكن فهم الزمان بدون العودة إلى الحركة التي تتمايز بالمتقدم والمتأخر، إذ أنه " لا متقدم بذاته إلا الحركة، فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم ، وما يقارن المتأخر منها، إنه متأخر" وإذا كان الزمان مقدار الحركة، فلا يتصور زمان لا ينقسم بانقسام هذا المقدار، فيكون الجزء الذي في أول المسافة، أو المقدار، قبل الجزء الذي فيما بعده (22). وإذا كانت الأجزاء مكونات المكان أساسا، فإن " الآنات " هي مكونات الزمان. وهكذا، نجد أن كلام الفلاسفة والمتكلمين يجمع على أن المكان والزمان فكرتان طبيعيتان فلكيتان، وهما توأمان ذهنيان لا يفترق أحدهما عن الآخر، ولا يفترقان عن الجسم المتحرك، إذ لاوجود حقيقي (جوهري) لهما في ذاتها، ما داما من توابع الجسم والحركة، بل وحتى الحركة ذاتها ليست شيئا قائما بذاته، لأنها من خصائص الجسم المتحرك"الجرم"، إن أتى أتت معه، وإن ذهب ذهبت، وإن تلاشى تلاشت.

وإذا أمكن للفلاسفة والمتكلمين أن يلتقوا حول طبيعة وماهية المكان والزمان في أنهما متصلان من الناحية الكونية والكمية، في أبعادهما الفلكية والطبيعية والفيزيائية، حيث أن للمكان حدود، وللزمان آنات، فإنهم قد اختلفوا حول تقدير وجودهما ودلالتيهما من الناحية الميتافيزيائية، في أبعادهما الأنطولوجية والتصورية.ولعل الميدان التطبيقي الأمثل والأوضح في عكس هذا الاختلاف والتصور إنما منعكس فيما يسمى "إشكالية الخلق" أي خلق العالم.

ومن المعلوم أن الديانات السماوية تقول بـ "الخلق"، والخلق ــ في نظر أصحاب الفكر الديني ــ يعني الإيجاد من عدم محض، والإيجاد من عدم محض يتضمن معنى "الابتداء" والابتداء هذا يتضمن ــ بدوره ــ نفي الأزلية والقدم. وبتظافر كل ذلك نحصل على معنى "الإحداث" في عملية "الخلق"، مما يجعل المخلوق يرادف "المحدث" والمحدث يعنى أنه لم تكن له أية صيغة وجودية قبلية، على أي نحو من الأنحاء الممكنة، إذ لو كانت له مثل هذه الصيغ، لكان

موجودا بذاته، لا بالله، وبالتالي لا يكون مخلوقا. ولكنه مخلـــوق ، فيتوجـــب أن يكون محدثا، بمعنى له بداية، أو ابتداء أو استفتاح.

وترى الفلسفة عكس ذلك، إذ "الخلق" ــ عندها ــ لا يعني أكثر مـــن أنـــه "صنع" أو "إبداع"أو "نقل"، أو "تحريك"، أو هي معاني تشترك في الدلالة علـى أن الموجود ــ الذي هو العالم ــ له صيغة وجودية ما قبل أن يخلق لا تجعله عملية يزيد على كونه مخلوقا من شيء ما. ولا شك أن هـــذه "الصيغـــة القبليـــة"، أو "الشيء ما"منطلق على معنى "الهيولي" عند أرسطو، الذي هو أول القائلين بقـــدم العالم.

وإذا كانت "الهيولي" ــ التي هي المادة الأولية الخام التي يتكون منها العـــالم في عملية الخلق ــ بحاجة إلى من يحركها أو ينقلها من القوة إلى الفعـــل، كـــان معنى"الخلق" ــ حينئذ ــ هو مجرد القيام بهذا الفعل، أي تحريك الهيولي لتسـتقبل صورا تخص العالم، فيكون معنى الخلق ــ والحال هذه ــ تحريك الموجـــود، أي "العالم" لينتقل من حال "الهيولي" و "الوجود بالقوة" إلى حال الـــهيولي المتحققـــة بالصورة، أو حال "الوجود بالفعل"، وإذا كان أرسطو أول منظـــر لـــهذا الأمـــر عرف "الخالق" ــ عنده ــ بمصطلح "المحرك الذي لا يتحرك".

وإذا كان المتكلمون ــ في الفكر الإسلامي ــ قد رفضوا رفضا قاطعا هـــذه المضامين الأرسطية، ونفوا فكرة"القدم" أصلا، لتـــأكيد فكـــرة "الحـــدوث" فـــإن الفلاسفة الإسلاميين قد فلسفوا فكرة "الخلق" ــ بدورهم ــ فخلصوا إلى أن القـــول بالحدوث تقترن به إشكالات وصعوبات لا يمكن تذليلها إلا بالقول بنـــوع مـــن "القدم". ولذلك نجد أبا بكر محمد ابن طفيل (581هـــ) ، الفيلســـوف الإســـلامي الأندلسي، يتكلم على لسان بطله " حي بن يقظان"، فيقول: "إذا أزمع على اعتقـــاد الحدوث، واعترضته عوارض"منها "أنه كان يرى أن معنى حدوثه، بعد أن لـــم يكن، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العـــالم وغـــير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان(23)". أي كون العـــالم محدثـــا، ولهذا أيضا نرى فيلسوفا كبيرا كأبي الوليد محمد بن رشد(520 ــ 595 هـــ) يصرح بأن المتكلمين القائلين بالحدوث والوجود من عدم ، ليسوا على وفـــاق، لا مع العقل، ولا مع النقل، فيقول : "والمتكلمون ليسوا في قولهم ــ فـــي العـــالم ــ على ظاهر الشرع، بل متأولون، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجـــودا مـــع العدم المحض، ولا يوجد هذا فيه نص أبدا(24)". ثم إن القول بـــالحدوث علـــى

طريقة المتكلمين ينجم عنه ــ عند الفلاسفة ــ تقدم الله على العالم بالزمان، وهذا يعني أن قبل وجود العالم والزمان المنتشر فيه والمناط به زمانا آخر كان الله فيه موجودا والعالم معدوما وكون الله سابقا سبقا زمنيا، يعني سابقا بمدة مديدة، لـــها طرف من جهة العالم، ولا طرف لها من جهة الله ! وهذا أيضا يعنـــي أن قبـل الزمان زمان لا نهاية له! وهذا ــ في نظر الفلاسفة ــ تنـاقض يسـتحيل معـه القول بحدوث الزمان. وإذا كان الأمر كذلك، وجب القول بقدمـــه، ولمـا كـان الزمان عبارة عن وعاء الحركة، وجب القول بقدم الحركة، وبالتالي القول بقـدم المتحرك، الذي يدوم الزمان بدوام حركتـه، وفـي هـذا معنـى القـول بقـدم العالم(25).

ويرد المتكلمون ــ كما يفعل الإمام أبو حامد الغزالي ــ على ذلك بقولـهم : إن تقدير الزمان قبل العالم نسبة لازمة بالقياس إلينا، لعجز الوهم عن فهم مبتـدأ لا قبل له، هذا العجز ــ كما يرى الغزالي ــ هو كعجز الوهـم عـن أن يقـدر تناهي الأجسام في ما يلي الرأس، إلا على سطح له "فـــوق"، فيتوهـم أن وراء العالم "مكانا" إما ملاء أو خلاء، وهو ما يفعله الفلاسفة، وكما يخطئ الوهم فـي تقدير "البعد المكاني"، يمكنه أيضا أن يخطئ في تقدير "البعـد الزمـاني" إذ لا فرق بين البعدين ، إلا أن الزمان يعبر عنه بلفظ "قبل" و"بعـد" والمكـان بلفـظ "فوق" و"تحت". والبعد الزماني تابع للحركة وامتداد لها، كما أن البعـد المكـاني تابع للجسم وامتداد لأقطاره. وعلى هذا، فكما أنه ليـس وراء العـالم خـلاء أو ملاء، فكذلك ليس وراء الزمان زمان.

ويخلص الغزالي في مناقشته للفلاسفة واعتراضه عليهم، إلى أنـه إن كـان تقدير الإمكانات المكانية وراء وجود العالم من تخيـل الوهـم، فكذلـك تقديـر الإمكانات الزمانية ــ قبل وجود العالم ــ من تخيل الوهم أيضا، ولا فـوق . وإذا ثبت " القبل " و"البعد" في التقدير الزماني ، فلا معني للزمان سوى ما يعبر عنـه بـ "القبل"و "البعد". ولكن هذه الألفاظ من لوازم الحركة، والحركة مـن لـوازم المتحرك، ولما لم يكن هناك متحرك، لم يكن هناك قبل وبعد، ولم يكـن هنـاك زمان. فإذا تكلمنا عن الزمان وتصورناه، فإنما نتكلـم عـن الزمـان الحـادث المخلوق الذي ليس قبله زمان أصلا (26).

ومن الواضح أنه إذا عنينا بـ "الزمان" الزمان الفلكي المتولد عـن حركـة هذا العالم، فمن البديهي أن الغزالي على حق، لأنه لم يكن زمان قبل العـالم، إذ

الزمان مقياس الحركة وعدلها ، ولاوجود للحركة إلا بوجـــود المتحـــرك ــ أي العالم الفلكي هنا ــ غير أن هذا ليس مقصد الفلاسفة، ما داموا يعتمـــدون علـــى أزلية الزمان ليثبتوا أزلية العالم.

ولتوضيح قيمة الطرفين بالنسبة إلينا نقول: إن حجم الأجسام يبعث فينا فكرة المكان، إذ بذلك امتداد الأجسام في أبعادها الثلاثة: طولا، وعرضا، وعمقا. ثـــم نجرد ذلك الامتداد من تلك الأجسام فتتكون لدينا فكرة عن المكان الذي تحتله. ثم نرى أنه مهما اتسع هذا الكون وانتشر، فلا بد له حدود تنتـــهي إليـــها أطـــراف أجرامه ــ ذرات كانت ، أم كواكـــب ــ فالمكـــان الـــذي يمـــلأه العـــالم هـــو الملاء،حدوده حدود العالم الذي يحتله. أما المكان ــ بقطع النظر عما يحتلـــه ــ فهو اللاملاء، أو الخلاء، وهو "عبارة عن بعد قائم لا في مادة ، مـــن شـــأنه أن يملأه الجرم (27). وهذا الخلاء لكونه كذلك لا حدود له، إذ ليس هو جســـما ولا مكانا، وإنما هو مجرد مسرح للأحداث ، أو مجرد بعد من أبعاد التنظيم الممكـــن للظواهر، إنه ــ على هذا ــ محض إمكانية مجرد اتساع، وبالتـــالي يجـــب أن يكون وراء العالم خلاء بهذا المعنى لا بغيره، وهو المعنى الذي يمكننا من الحكم بأن فوق كل "فوق" "فوق" و "تحت" "تحت"، وهو عكس ما ذهب إليـــه مقصـــد الفلاسفة في القول بقدم العالم استنادا إلى فكرة "الملاء بالقوة" المتضمن لنوع مـــن الامتداد خارج العالم، مقابل "الملاء بالفعل" المتضمن لوجـــود العـــالم المتحقـــق بالفعل.

ولا شك أن فهما مثل هذا في "الملاء بالقوة" الذي يوسع من معنـــى المـــلاء على حساب الخلاء، قد يكون هو الذي ساق بعض الفرق الإسلامية إلى تعميـــم معنى"الملاء" حتى فيما هو خارج عن العالم، بل حتى فيما هو متعلق بالله تعـــالى، فتكلموا عن "الجهة" و"المكان" في حقه، حيث "إن الله في أعلـــى"، و"أن الله فـــي السماء"، خاصة وأنه "يتنزل إلى سماء الدنيا" ــ كمـــا ورد ذلـــك فـــي الحديـــث الشريف ــ فكان ذلك مشكلة فكرية ودينية شغلت أذهان النـــاس حتـــى أثارهـــا المفسر الإسلامي الشهير مقاتل بن سليمان (توفي 150 هـــ) في النصـــف الأول من القرن الثاني للهجرة، فانبرى له معاصره جهم بن صفوان، وكذلك المعتزلـــة من بعده ، فقالوا مع جهم: "الله بائن عن الخلق" وهو لا فوقهم ولا تحتـــهم ، ولا عن يمينهم، ولا عن شمالهم (28)، وهو ليس "شيئا" لأن أي شيء لا بد مـــن أن يكون من شيء، وفي شيء وهو حال الأجسام المتمكنة.

ولا شك أنه في مثل هذا السياق أيضا في فهم الملاء يمكن أن نقرأ موقف بعض المتكلمين الذين انساقوا إلى القول غير الصريح وغير المقصود بقدم العالم. استنادا إلى فكرة "الكون والظهور". وفي هذا يذهب مفكر بارز كإبراهيم بن سيار النظام المعتزلي (المتوفى 231 هـ) إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه: معادن، ونبات، وحيوان، وإنسان. ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر، حتى آدم نفسه. أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها، أو في حدوثها، وإنما في صورها عن أماكنها، أي إن الله أمكن بعض الموجودات في بعض. وهذا القول ــ عند عبد القاهر البغدادي صاحب: الفرق بين الفوق ــ يساوي أو أشد، من قول الدهرية القائلين بأن الأعراض كلها كامنة في الأجسام، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين لظهور البعض وكمون البعض. ويخلص البغدادي إلى أن كلا المذهبين ــ مذهب النظام في الظهور والكون، ومذهب الدهرية في كمون الأعراض وظهورها ــ يؤديان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض، وبالتالي إنكار حدوث العالم (29). وكما أن حجم الأجسام يبعث فينا فكرة المكان، فكذلك تتالي هذه الأجسام يبعث فينا فكرة الزمان، بتتابعه المنتظم وتلاحقه المستمر، هذا الزمان الفلكي الطبيعي، نجعله مقياسا للحركة ، نعدها به من خلال ما تقدم وانقضى وما تأخر وتلى، ثم نجرد هذا الزمان من الحركة التي يقيسها ويعدها، فيبقى الزمان في فكرنا مجرد معنى ومحض إمكانية وإطار تتالى ومجرد امتداد لا حد له، إذ ليس هو شيئا قائما بذاته. هذا الزمان ــ الذي هو مجرد زمان فكري تجريدي ــ قد دعاه بعضهم بـ "الزمن المطلق" حيث لا أول له ولا آخر، ويمكن أن نسميه بـ "زمان الزمان" لأنه الإطار الرياضي، الذي يتزامن بموجبه الزمان ذاته فهو محض احتمال رياضي وإمكانية وجود الموجود، وهو الذي يمكننا من أن نحكم حكما بأن كل "قبل" فيه له "قبل" وكل "بعد" فيه له "بعد" ، وهو عكس ما ذهب إليه مقصد عموم المتكلمين، بمن فيهم أبو حامد الغزالي، حين قالوا بحدوث العالم ، استناد إلى محاولة البرهان على حدوث الزمان الذي لا "قبل" قبله و لاشك أن فهما كهذا للزمان ليس بجديد ، ولا بغريب على الفكر الإسلامي إذ قد سبق إلى إبرازه، في القرن الثالث الهجري، المفكر الإسلامي الشهير محمد بن زكريا الرازي الطبيب(250 ــ 313 هـ)، حين ميزبين نوعين "الدهر"، وهو قديم ، أولي ، أبدي، وفي حركة دائبة. أما الثاني ــ أي "الزمان المحصور" ــ فهو زمان حركات الأفلاك والشمس والنجوم، وهو حديث (30).

والأمر ذاته يذهب إليه فيما بعد ــ أي في القرن السادس الهجري ــ أبو البركات البغدادي (المتوفى 549هـ)، الذي كان يردد القول مستغربا ممن ينفي الزمان بهذا المعنى التجريدي المطلق، فيقول: "كيف يقال عن الزمان الذي لا يتصور وجود شيء إلا فيه، إنه لا وجود؟ بل هو وجود أسبق، أو حتى من وجود كل ما يوجد فيه، وذاته باقية لا تتغير، وذلك هو الدهر، وإنما تبدله وتغيره بالنسبة إلى المستبدلات المتغيرات ... ولولا أحوال الموجودات عليه، وبالنسبة إليه لقد كاد يكون دوما سرمدا واحد لا يعدم (31)".

وهذا كله يعني أنه يجب التفريق بين الزمان بالمعنى التجريدي، أو السرمدي، أو المطلق أو بالمعنى الرياضي، والذي يسمى بـ "الدهر" أحيانا أو"زمان الزمان "، والزمان الفلكي المرتبط والتابع بحركة الأفلاك والذي يسمى "الزمان "و حسب، أو "الزمان النسبي أو "الزمان المحصور".

وبناء على ذلك كان على الفلاسفة الإسلاميين ، الذين يناقشهم الإمام الغزالي أن يتبنوا أزلية العالم ليبرهنوا على أزلية الزمان (الفلكي) لا أن يعتمدوا على أزلية الزمان (التجريدي) ليبرهنوا على أزلية العالم. وإذا قال الغزالي مع المتكلمين بـ "الحدوث"، وجب عليه وعليهم الإقرار بتأخر العالم عن الله في الزمان، لكن بالمعنى التجريدي، وأن الله سابق، لا بمجرد كونه علة فاعلية وحسب وإنما سابق بوجوده، واطلاقيته، واستقراره، وسرمديته أما العالم فلاحق ، لا بمجود مخلوقيته ومعلوليته وحسب، وإنما لبدء زمانه (الفلكي). وبذلك يمكن التوسط بين الفلاسفة والمتكلمين في مسألة القدم والحدوث، التي ترجع في الأصل إلى الاختلاف في تصور ماهية الزمان بالدرجة الأولى، وتصور ماهية المكان وما تقترن به من معاني الملاء أو الخلاء بالدرجة الثانية. ولذلك نجد فيلسوفا كبيرا كابن رشد، يؤكد الاختلاف الاسمي في هذه المسألة بين الفريقين بقوله: "وأما مسألة قدم العالم أو حدوثه، فإن الاختلاف فيها ــ عندي ــ بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعا إلى الاختلاف في التسمية (32)"، وهذا الاختلاف الاسمي راجع بدوره ــ عند ابن رشد ــ في تطور الزمان من جهة الماضي : "فالمتكلمون يرون أنه متناه، وهذا مذهب أفلاطون وشيعته ومهما يكن من أمر في مسألة القدم والحدوث، المرتبطة بتصور خاص للزمان، فقد أفصح بعض المفكرين الإسلاميين كأبي بكر الرازي، وأبي البركات البغدادي، عن مفهوم للزمان يضارع فهم اسحق نيوتن (1642 ــ 1727) في مطلع القرن الثامن عشر، مؤسس الميكانيكا الكلاسيكية، وصاحب الاكتشاف العظيم لقانون الجاذبية، وهذا قسم الزمان إلى

نوعين: "مطلق"، و"نسبي"، أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي سابق بوجوده أنطولوجيا ومنطقيا، وهو قائم بذاته، مستقل بطبيعته في غير نسبة إلى أي شيء خارجي، ويسيل باطراد ورتابة، ويسمى أيضا باسم "المدة" أو "الدوام" (Duration) وعلى العكس من هذا، نجد الزمان النسبي، الذي هو مقياس محسوس وخارجي للدوام عن طريق الحركة وهو المستعمل في التعبير عن الحركة بـ "ساعة" و"يوم" و"شهر" و"عام" (34).

وإذا كان المعنى الأول يطابق معنى "الدهر" عند الرازي ، و"المطلق" عند أبي البركات، فإن المعنى الثاني، أي المعنى "النسبي" يطابق معنى "الزمان" المحصور عند الرازي، ومعنى "الزمان" وحسب عند أبي البركات وهكذا، فإذا استبان ــ مما سبق ــ أن الزمان والمكان وعاءان توضع فيهما الأشياء في نظم محدود، وبهما نفهم، وهو الأمر الذي تستند إليه اللغة النحوية حينما تسميها "ظرفين"، فإنهما وعاءان موضوعيان بالنسبة إلى عامة المفكرين الإسلاميين وهو الأمر الذي أكده نيوتن، وأقام عليه كسمولوجيته.

غير أن الإمام أبا حامد الغزالي يعد استثناء، حيث أفصح ــ في نقده للفلاسفة في "قدم العالم" عن تصور خاص للمكان والزمان حين بين أنهما أمران اعتباريان، يخلقان بخلق الأشياء ويوجدان بوجودها، ولا وجود لهما بأنفسهما، أولها ــ بالأحرى ــ اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا عن طريق المخيلة والوهم. ولا شك أن هذا التصور قريب جدا من التصور الذي سيظهره الفيلسوف الألماني الشهير: عمانويل كانط (Kant) (1724 ــ 1804) في القرن الثامن عشر، أي بعد الغزالي بحوالي سبعة قرون، والذي يندرج لديه في إطار نقد معرفي شامل للعقل، مع فارق جوهري وهو أن المكان والزمان ــ عند كانط ــ صورتان قبليتان (Apriori)، ومتعاليتان (Transcendantales من الصور العقلية، بينما هما ــ عند الغزالي ــ من الصور الوهمية، لكنهما عند كليهما، أي الغزالي وكانط، صورتان ذاتيتان، لا غير وكما أرجع الغزالي "القبلية" والبعدية" في تقدير الوجود إلى عمل الوهم، لا العقل، فقد كان عمله هذا أيضا قريبا مما سيقول به في القرن السابع عشر الفيلسوف الإنجليزي الحديث فرنسيس بيكون (المتوفى 1626م) الذي استخلص من نقده للعقل الجديد أن "أوهام القبلية"(Itribus) ــ مع أوهام أخرى (35) ــ تقترب بعمل العقل، ولن يتقدم العقل خطوة نحو المعرفة الصحيحة، ما دامت هذه الأوهام تلحق به وتؤثر فيه (36).

وهكذا فبمقدار اقتراب الفلاسفة الإسلاميين من أرسطو واقتراب بعض المتكلمين من نيوتن، نجد الغزالي يقترب من الفكر الحديث المتمثل في كانط .

وأخيرا يمكن القول إن المقصود من بيان ما سلف أن الفلسفة حينما تتناول مفاهيمها ــ كما تناولت هنا: مفهومي المكان والزمان ــ فإنها تبين أنها مفاهيم لا تخلو من إشكال وتعقيد وهي مفاهيم قد تتعارض ــ في كثير من الأحيان ــ مع تصوراتنا العامة الشائعة، والمألوفة والسطحية عن الأشياء.

وهذا دليل على أن الإنسان في مجال المعرفة ، والمعرفة الفلسفية على الخصوص ــ يجب ألا يحصر نفسه في التصورات الشائعة الذائعة والمألوفة، بل يجب عليه أن يلاحق التصورات ملاحقة عقلية تحليلية كي يكشف عن العمق والتعقيد والإشكال في المفاهيم ، لينأى عن التسطيح فيها، ويستكنه "الماهيات" كما تتجلى ــ حينئذ ــ أمام العقل.

الهوامش :

1) **كتاب الطبيعية** : المقالة الرابعة، الفصل العاشر.
2) **أفاناسيف** : أسس المعارف الفلسفية ، ص 49، دار التقدم، موسكو 1986.
3) **انظر** : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص 142 ــ143، دار القلم، بيروت (دون تاريخ).
4) **كتاب الطبيعة** : المقالة الرابعة، والسماع الطبيعي ، 219 بـــ س 2 ، عـن الزمـان الوجودي للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص 48، مكتبة النهضـــة المصريـة القـاهرة 1955.
5) **عبد الرحمن بدوي** : مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 201، وكالة المطبوعات الكويـت 1975.
6) **محمد عبد الرحمن مرحبا** : من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسـلامية، ص 173 ــ 174، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983.
7) **الإمام نصير الدين الطوسي** : في شرحه لإشارات ابـن سـينا، ج 2 ص 21، علـم الطبيعة 1378 هـ.
8) **المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، ضمن : اصطلاحات الفلاسـفة، إخـراج وتقديم الدكتور عمار طالبي، ص 50، المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر1983.
9) **انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** للدكتور علي سامي النشار، ج 1، ص 599 ــ 560، دار المعارف بمصر،1966.
10) **الإمام الفخر الرازي** : معالم أصول الدين، على هامش : محصـل أفكـار المتقدميـن والمتأخرين، ص 19، المطبعة الحسينية ص 1 (دون تاريخ).
11) **المبين**، ضمن : اصطلاحات الفلاسفة، ص 51.
12) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 1، ص 14 ــ 15، طبعة الخانجي 1321 هـ.
13) **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 171 ــ 172.
14) **رسالة الكندي الفلسفية**، ص 167، ضمن : اصطلاحات الفلاسفة، ص 109.
15) **النجاة** ، ص 201 ــ 202، ضمن : المصدر نفسه، ص 110.
16) **مقاصد الفلاسفة** : ص 317، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، دار المعارف بمصـر،ط 2 (دون تاريخ).
17) **الهيولي** ــ في عرف الفلاسفة ــ هي المادة التي تتحقق بها وجود كل موجـود، وهـي كما يعرفها الكندي " طينة كل طينة". والهيولي ــ عند أرسطو ــ هي الإمكانية التي يتحقق بـها الموجود بعد قبول هذه المادة لصورته، فهي قابلية التلقي، وإمكانية الانفعال بالصور. والصـورة بمعناها العادي هي الشكل الخارجي للموجود، ولكن يقصد بها الفلاسفة الكمال الأخير الذي يجعـل الشيء على ما هو عليه، ويختص به هو دون سواه، فهي صورته الجوهرية التي تكيفه وتمـيزه عما سواه فالموجود ــ على هذا ــ تعبير عن مادة (هيولي)، وجوهر مميز (صورة).

18) بتصرف عن : **مقاصد الفلاسفة**، ص 312.
19) **رسائل الكندي الفلسفية**، ص 360، عن : حنا الفاخوري وخليل الحر : **تاريخ الفلسفة العربية**، ج 2 ، ص 75، منشورات دار الجيل، بيروت 1982.
20) عن : **اصطلاحات الفلاسفة**، ص 110.
21) **النجاة** : ص 191، ضمن المصدر نفسه، ص 110.
22) **مقاصد الفلاسفة**، (بتصرف)، ص 262 ــ 263.
23) **حي بن يقظان** : ضمن فلسفة ابن طفيل للدكتور عبد الحليم محمـــود، ص 119، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982.
24) **فصل المقال**، تحقيق الدكتور محمد عمارة ص 43، دار المعارف بمصر 1972.
25) **تهافت الفلاسفة** تحقيق الدكتور سليمان دنيا، ص 96 (بتصرف) دار المعارف بمصـــر، ط 2 (دون تاريخ).
26) بتصرف عن : المصدر نفسه، ص 97 ــ 98.
27) **اصطلاحات الفلاسفة**، ص 50.
28) انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج 1، ص 262.
29) بتصرف عن : المصدر نفسه، ص 595 ــ 596.
30) **الرازي الطبيب : رسائل فلسفية**، ج 1، ص 304، نشرة بول كراوس القاهرة 1939.
31) **المعتبر في الحكمة**، ج 2 ،ص 79، طبع دائرة المعارف العثمانية بالهند 1939.
32) **فصل المقال**، ص 40.
33) المصدر نفسه، ص 41.
34) **انظر** : "**التصور العلمي ــ المادي للكون** " ضمن : **نقد الفكر الديني** ، للدكتور صـــادق جلال العظم، ص 127 ــ 132، دار الطليعة، بيروت 1988، وأنظر أيضا : أســـس المعارف الفلسفية، ص 51.
35) يسميها بيكون " أصنام العقل « Idola mentis »
1) "أوهام القبلية" (Itribus)
2) "أوهام الكهف" (Sbecus)
3) "أوهام السوق" (Fori)
4) "أوهام المسرح" (Theatri)
36) انظر : نقد العقل عند فرنسيس بيكون ضمن : **تاريخ الفلسفة الحديثة** ليوسف كـــرم، ص 47 ــ 48، دار القلم بيروت (دون تاريخ).