# نظرية الخلق المستمر وعلاقتها بالزمان والمكان في فلسفة محمد إقبال

**الدكتور/ أحمد خميس زكي مرعي**

مدرس الفلسفة الإسلامية ـ كلية الآداب

جامعة الإسكندرية

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

**تمهيد**

العقول البشرية متناهية، وهي قاصرة في نظرها لصفة الخلق الإلهيّ، ومع ذلك يتساءل الإنسان عن كيفية خلق العالم؟

حاول "الأشاعرة" الإجابة عن هذا التساؤل، فيقولون: إن الله يبدأ بخلق الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ ؛ إذ إن العالم يتألف من أشياء اصطلحوا على تسميتها بالجوهر، وهي أجزاء متناهية في الصغر لا تقبل التجزؤ والانقسام، وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع- فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيًا، ففي كل لحظة يُخلق في الوجود جواهر جديدة، وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر ؛مصداقًا لقول الحق عز وجل:﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾(١).

ويرى محمد إقبال (ت ١٩٣٨م) أن نظرية "الأشاعرة" القائلة: بالجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ تُعد مجهودًا صادقًا لإقامة نظرية في الخلق على مبدأ إرادة إلهية أو قدرة إلهية، وهي أقرب إلى روح القرآن على الرغم من ما بها من قصور عن نظرية أرسطو القائلة بثبات العالم.

ويحاول إقبال بيان أوجه القصور في وجهة نظر "الأشاعرة"، وتكييف نظرية "الخلق المستمر" للكون من جديد على ضوء الطبيعيات الحديثة،إذ إن فلسفة إقبال تقوم على النقد وإعادة البناء ، وكان لذلك أثره في مفهومي : الزمان ،والمكان لديه، ولذلك سوف أحاول في هذه الدراسة الكشف عن مضمون هذه النظرية، وعلاقتها بالزمان والمكان في فلسفة محمد إقبال الفلسفيّ مستعينًا بالمنهج التحليليّ النقديّ.

وقد تناولت دراسات قليلة مسألة الخلق في الفكر الإسلامي منها :الدراسة التي قام بها الدكتور حسام الآلوسيّ بعنوان " فكرة الخلق في الفكر الإسلاميّ " باللغة الإنجليزية ، وقامت الدكتورة باسمة جاسم الشمريّ بترجمتها إلى اللغة العربية ، و هي تنقسم إلى قسمين ؛ يبحث القسم الأول: النظريات المتعلقة بخلق العالم في القرآن الكريم والحديث والتفاسير،ويتناول القسم الثاني:فكرة الخلق عند المتكلمين والفلاسفة.أيضًا تناولت الدكتورة منى أحمد أبو زيد في دراسة لها بعنوان " التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ" فكرة الخلق المستمر عند المتكلمين.

---

(١) سورة فاطر، من الآية ١.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ولا نجد مثل هذه الدراسات التي تتناول فكرة الخلق لدى المفكرين المسلمين في العصر الحديث والمعاصر ، ومنهم محمد إقبال ؛ إذ إن الدراسات التي تناولت الجانب الفلسفيّ لدى محمد إقبال قليلة ، منها الدراسة التي قدمها الدكتور حسن حنفي بعنوان" محمد إقبال فيلسوف الذاتية " ، وقد ركز فيها على أفكار إقبال الفلسفية عامة عن طريق أعماله الشعرية والنثرية ، وكذلك الكتاب الذي ألفه عبد الوهاب عزام ، بعنوان "محمد إقبال سيرته وشعره" وقد حاول فيه سرد كل ما يتصل بإقبال على النحو الذي جاء بعنوان الكتاب ، وكذلك الدراسة التي قام بها الدكتور محمد البهيّ ضمن كتابه " الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ" ، وقد عرض فيه بعض أفكار محمد إقبال الفلسفية ، وإجمالًا فهذه الدراسات تناولت فكر إقبال عامة ؛ لذلك حاولت – عن طريق هذا البحث – إلقاء الضوء على جانب من جوانب أفكار إقبال الفلسفية ، ولاسيما ما يتعلق بنظريته عن الخلق المستمر ، كما جاءت في كتابه " تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام " .

والإشكالية التي انطلقت منها في دراستي تتمثل في الكيفية التي استطاع محمد إقبال عن طريقها إعادة تكييف نظرية الخلق المستمر من جديد على ضوء العلم الحديث، وأثر ذلك في مفهومي : الزمان ، والمكان لديه.

وكان هناك تساؤلات حاولت الإجابة عنها في هذه الدراسة أهمها:

- هل للعالم وجود مستقل عن الذات الإلهية؟ أم لا؟
- كيف بدأ الله تعالى خلق العالم؟ وكيف يستمر هذا الخلق؟
- هل العالم ثابت محدود قد أتم الله صنعه بالفعل؟ أم هو متغير ممتد لم يكتمل صنعه؟
- ما طبيعة الزمان ؟ وما أثر الخلق المستمر فيه ؟
- هل يمكن التوفيق بين المتناهي واللامتناهي عن طريق القول بالخلق المستمر؟
- هل جاءت آراء إقبال متسقة مع مذهبه العقديّ والفكريّ أم لا؟

## أولاً- نظرية الخلق المستمر عند إقبال

تتضح معالم هذه النظرية عن طريق محاضرات محمد إقبال الفلسفية التي جُمعت في كتاب "تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام"، ولاسيما أرائه المتعلقة بصفة الخلق الإلهيّ، وكيف خلق الله عز وجل العالم، إذ نجده يعرض لآراء المتكلمين في الخلق المستمر أولًا، ثم يحاول إعادة تكييف هذه النظرية من جديد على ضوء ما أسفرت عنه الاكتشافات العلمية الحديثة.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

**١- صفة الخلق الإلهيّ لدى إقبال**

بادئ ذي بدء يرفض إقبال قول الفلاسفة بقدم العالم، إذ يرى أن القرآن الكريم صور العالم الذي نعيش فيه على أنه مخلوق، وأن خلقه لم يكن عبثًا[١]، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٢].

ولا يعني خلق الله تعالى للعالم، وجود نوع من الاتحاد، أو الحلول، أو وحدة الوجود بين الذات الإلهية وهذا العالم المخلوق - كما ذهب إلى ذلك بعض صوفية الحلول والاتحاد كالحلاج (٣٠٩هـ)، وابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وغيرهما – بل إن الذات الإلهية تُعد ذاتًا عُليا، لها من صفات الكمال ما يليق بها؛ إذ إنها تتصف بصفة الخلق، والعلم، والقدرة، والقدم[٣].

وفيما يختص بقدرة الذات الإلهية فهي مطلقة؛ إذ إن الذات الأولى تتألف مما فيها من إمكانات غير متناهية لا نهائية في القدرة على الخلق، والكون – على الصورة التي نعرفها – ليس إلا تعبيرًا جزئيًا عن هذه القدرة، وهى لا نهائية في الكيف لا في الكم، في القوة لا في الامتداد[٤]. كما يقول محمد إقبال.

وإذا كان الأمر كذلك فهل يُعد العالم ذاتًا مواجهةً للذات الإلهية؟

يرى إقبال أن الإنسان يَعدُ العالم غيرًا مواجهًا لذاته، له وجود ذاتي مستقل يميزه العقل؛ مما يجعلنا نعتقد أن خلق العالم يُعد حادثًا معينًا قد انتهى، والعالم يبدو في نظرنا شيئًا مصنوعًا ليست له علاقة عضوية بوجود صانعه، وليس صانعه إلا مشاهد له لا غير، وعلى ذلك يكون العالم حادثة مجردة حدثت مصادفة في حياة الذات الإلهية، ومن الجائر أنه كان لا يخلق[٥].

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ترجمة عباس محمود، تقديم مصطفى لبيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٥٥.

(٢) سورة الدخان، الآيتان ٣٨، ٣٩.

(٣) فضل الرحمن: مقالة بعنوان: "الفلسفة الإسلامية الحديثة" ضمن كتاب "الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة" مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر يونستون للثقافة الإسلامية، جمع ومراجعة وتقديم محمد خلف الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٩٠.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٦.

(٥) المصدر السابق، ص١١٦.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لكن الأمر بخلاف ذلك بالنسبة للذات الإلهية؛ إذ لا يوجد خلق بمعنى حدث معين له قبل وله بعد – أي له مدة زمانية – فالعالم لا يمكن أن يعد ذاتاً مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية؛ إذ إننا لو نظرنا إلى العالم بوصفه غيرًا يواجه الذات الإلهية بينهما فراغ مكانيّ، لأصبحت الذات الإلهية والكون ذاتين منفصلتين تقابل إحداهما الأخرى في ظرف فارغ من حيز غير متناه، وهذا غير مقبول(١).

والذات الإلهية غنية عن العالمين كما جاء قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾(٢). وما عداها لا يمكن أن يكون ذاتاً أخرى مقابلة لها، وإلا وجب أن تكون الذات الإلهية كذواتنا المتناهية، بينها وبين غيرها المقابل لها نسبة مكانية، وما نسميه العالم أو غير الذات ليس إلا لحظة عابرة في وجود الله تعالى، ووجود الله تعالى من ذاته لا من غيره، وهو وجود أزليّ مطلق، ويستحيل علينا أن نتصور في عقولنا هذه الذات تصورًا كاملاً(٣).إذإن الله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾(٤).

ولكن في الوقت عينه يرى إقبال أن العقل الإنسانيّ لا يمكن أن يتصور ذاتاً من غير أن تلحقها صفة، أي من غير منهج مطرد من السلوك، والعالم ليس كتلة مادية شاغله للفراغ، بل هو بناء من حوادث، أو منهج منتظم من السلوك، وهو بوصفه هذا يُعد صفة أساسية بالنسبة للذات الأولى. فالعالم بالنسبة للذات الإلهية كالصفة بالنسبة للذات الإنسانية، وهي التي أطلق الله عليها في القرآن الكريم -"سنة الله"(٥). قال تعالى:﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾(٦).

العالم إذًا يُعد صفة للذات الإلهية ؛ إذ إنها سنته في الكون، وبناء على هذا التصور فإن العالم لا يمكن أن يُعد ذاتاً مستقلة الوجود مقابلة للذات الإلهية؛ إذ إنه يعد خلق الذات الإلهية وصنعها، وهو بهذا الوصف يُعد صفة لازمة للذات الإلهية كما يرى إقبال.

---

(١) المصدر السابق، ص١١٦.
(٢) سورة آل عمران، من الآية ٩٧.
(٣) محمد البهيّ: الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، مكتبة وهبة، ط١٢، القاهرة، ١٩٩١م، ص٣٦٢.
(٤) سورة الشورى، من الآية ١١.
(٥) محمد البهيّ: الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، ص٣٦٣.
(٦) سورة الفتح، الآية ٢٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويرى الدكتور فضل الرحمن أن التصور الذي أتى به إقبال المتعلق بالذات الإلهية - به تناقض، إذ إنه يصور العالم على أنه سنة الله، وصفة لازمة للذات الإلهية مما يجعل الذات الإلهية منبثة في الكون كله هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده يصور الذات الإلهية على أنها ذات غنية عن العالمين ؛مما يجعل الذات الإلهية تجريدية، فكيف تكون الذات الإلهية غنية عن العالمين، ويكون العالم في الوقت نفسه صفة لازمة لهذه الذات بوصفه سنة الله[١]؟

وأتفق في الرأي مع الدكتور فضل الرحمن فيما ذهب إليه، ويرجع ذلك -من وجهة نظري- إلى أن بعض من أفكار محمد إقبال كان يشوبها الغموض، والتناقض، وتحتاج إلى جهد كبير لفهم مراميها.

وعلى كل حال فالعالم ليس شيئًا منفصلاً عن الذات الإلهية – من وجهة نظر إقبال – وهذا لا يعنى قدم العالم بأي حال من الأحوال، فالعالم لا يشارك الذات الإلهية في القدم، ويؤكد إقبال أن رأيه هذا لا يعدم نصيرًا في تاريخ الفكر الإسلاميّ إذ يقول: "إن موضوع الخلق قد أثير مرة بين مريدي أبي يزيد البسطاميّ (ت ٢٦١هـ) فأدلى أحدهم، في صراحة بالرأي الذي تقبله الفطرة السليمة"كان الله ولا شيء معه" فأجاب البسطاميّ "الآن كما كان" أي أن العالم ليس ركامًا من مادة يشارك الله في الأزل، ويحدث الله فيه ما يشاء، وهو على مسافة منه، بل إن خلق الله للعالم هو في حقيقة الأمر فعل واحد متصل يجزئه الفكر إلى أشياء كثرة منفصلة عن بعضها"[٢].

وإذا كان الله هو الذي خلق هذا العالم، وهو على صلة به، فما الكيفية التي يبدأ الله تعالى بها خلق العالم؟

### ٢- كيفية الخلق عند إقبال

يتساءل إقبال عن الكيفية التي يبدأ الله تعالى بها خلق العالم، وكيف تستمر طالما كانت هناك صلة بين الذات الإلهية وهذا العالم.

---

(١) فضل الرحمن: مقالة بعنوان "الفلسفة الإسلامية الحديثة" ضمن كتاب "الثقافة الإسلامية"، ص٩٠.
(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٦-١١٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يميل إقبال – في بادئ الأمر – إلى رأي أصحاب نظرية "الجوهر الفرد"[*] القائل: إن الله يبدأ بخلق الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد أولاً، ثم يؤلف بين تلك الجواهر المفردة، فتتكون الأجسام المادية، ومن هذه الأجسام المادية يتكون العالم، ويؤكد أهمية هذه النظرية عند القائلين بها ولاسيما من الأشاعرة، ويرى إقبال أن أول ظهور لهذه النظرية في تاريخ الفكر الإسلاميّ كان على يد المعتزلة، ثم قال بها الأشاعرة بعد ذلك، كما يؤكد أن هذه النظرية قد وجدت اهتمامًا مختصًا بها في العصور الوسطى على يد موسى بن ميمون (ت ٦٠٣هـ)، وهو من علماء الدين عند اليهود في مؤلفه "دلالة الحائرين"، ومنه انتقلت إلى المفكرين الغربيين في العصر الحديث[١].

ولا شك عندي في صحة هذا الرأي إذإن فكرة الجوهر الفرد قد ظهرت في الفكر الإسلاميّ على يد أبي الهزيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) أحد رجال المعتزلة، ثم أخذ بها بعد ذلك أكثر المعتزلة، وقد انتقلت إلى الفكر الأشعريّ والماتريديّ، وصارت في الطور الأخير منها مذهبًا متكاملاً، وإذا كان لهذه النظرية مؤيدون من الفرق الكلامية السابقة، فإن لها مخالفين أيضًا من الفرق نفسها، وأصبحت هذه النظرية منذ منتصف القرن التاسع الميلاديّ أهم نظرية طبيعية عند المتكلمين[٢].

وقد سبق للأشعريّ (ت ٣٢٤هـ) تأكيد هذا الاختلاف الحاصل بين الفرق الإسلامية فيما يتعلق بمسألة الجزء الذي لا يتجزأ، إذ نجده يقول: "اختلف الناس في الجسم، هل يجوز أن يتفرق، أو يبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءًا لا يتجزأ، أم لا يجوز ذلك"[٣].

وعلى الرغم من احتدام الخلاف بين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، وبين المعارضين له، فإنه يمكننا القول: إن جل المتكلمين يؤيدون هذه النظرية؛ إذ إنهم جعلوا

---

(*) استعمل المتكلمون في تعبيرهم عن مفهوم الجوهر الفرد عبارات: الجزء الذي لا يتجرأ، أو الجزء الواحد، أو الجوهر الواحد، أو الجوهر الذي لا ينقسم، كما استعملوا لفظي: الجزء، والجوهر باختصار ليدلوا به على ما يتكون منه الجسم، وهي كلها تطلق عندهم على معنى واحد، والمقصود به: أصغر جزء يمكن أن ينقسم إليه الجسم (س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م، ص٤، وأيضًا منى أحمد أبو زيد: التصور الذري في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، المؤسسة الجامعية، ط١، بيروت، ١٩٩٤م، ص٢٦).

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٦-١١٧، وأيضًا: حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م، ص٤٩١.

(٢) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٥.

(٣) الأشعريّ: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص١٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العالم بجملته أعني كل جسم فيه هو مؤلف من أجزاء صغيرة جدًا لا تقبل التجزئة لدقتها، ولا للجزء الواحد منها كم بوجه. فإذا اجتمع بعضها على بعض كان المجتمع ذا كم، وهو جسم حينئذ[١].

العالم إذًا يتألف من أشياء اصطلح المتكلمون على تسميتها بالجواهر، وهي أجزاء متناهية في الصغر بحيث لا تقبل التجزؤ والانقسام، وبما أن خلق الله للحوادث مستمر غير منقطع، فإن عدد الجواهر لا يمكن أن يكون متناهيًا؛ إذ إن في كل لحظة يخلق في الوجود جواهر جديدة، وهكذا يصبح العالم في نمو مستمر[٢]؛ مصداقًا لقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾[٣].

وإذا كان الجوهر الفرد هو الأساس المكون للعالم الطبيعيّ عند القائلين به فإن العالم يتكون من عناصر أخرى مشتركة، أو متشابكة مع الجوهر الفرد، فالعالم الطبيعيّ عندهم يتكون من ثلاثة عناصر: جوهر فرد، وأجسام متكونة من هذه الجواهر، و "أعراض"[*] تلحق بالجوهر أو الجسم[٤].

العالم إذًا كل شيء غير الله تعالى، وهو نوعان: جواهر، وأعراض، والجواهر: كل ذي لون، والأعراض: هي الصفات القائمة بالجواهر من الحركة، والسكون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وسائر الأعراض[٥].

لذلك يؤكد الغزاليّ (ت ٥٠٥هـ)على أن المقصود بالعالم كل موجود سوى الله تعالى، ويعني بكل موجود سوى الله تعالى الأجسام كلها، وأعراضها؛ إذ إن كل موجود

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، تحقيق وترجمة حسين آتاي، ج١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، من دون تاريخ، ص١٩٧.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٩.

(٣) سورة فاطر، من الآية ١.

(*) الأعراض هي التي لا يصح بقاؤها: وهي التي تعرض في الجواهر، والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها، والدليل على وصفها أعراض قوله تعالى:﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾الأنفال: ٦٧ فسميت الأعراض أعراضًا إذا كان آخرها إلى الزوال والبطلان، وقول أهل اللغة: "عرض لفلان عارض من حمى أو جنون" إذا لم يدم به ذلك، ومنه أيضًا قوله تعالى إخبارًا عن الكفار في اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب، أنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لا دوام له ﴿هَـٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾الأحقاف: من الآية ٢٤( الباقلانيّ: التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص١٨، أيضًا: الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق: عليّ سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م، ص١٦٩).

(٤) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ٤٣.

(٥) عبد القاهر البغداديّ: أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٩٢٨م، ص٣٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إما متحيز وإما غير متحيز، وكل متحيز إن لم يكن فيه ائتلاف فهو جوهر فرد، وإن ائتلف إلى غيره فهو جسم، وإن غير المتحيز إما أن يستدعي وجوده جسمًا يقوم به وهو الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله [١].

كما أن الجواهر عند المتكلمين جنس واحد، وإن اختلفت في الصور، والهيئات؛لاختلاف ما فيها من الأعراض[٢].

وعلى ذلك أرى أن الموجودات الطبيعية عند أصحاب الجوهر الفرد لا تخرج عن كونها جواهر، أو أجسامًا، أو أعراضًا، والأعراض هي التي تميز هذه الأجسام؛ إذ إن الجواهر بذاتها متشابهة ومتماثلة، إلا أن المشاهد في الطبيعة عكس ذلك، فالأجسام مختلفة؛ فكانت الأعراض هي ما تؤدي إلى اختلاف الأجسام بعضها عن بعض، فتكون منها الحيوانية، والإنسانية، والحس، والنطق، فكلها جواهر واحدة، وإنما اختلفت بالأعراض لا غير[٣].

فالأعراض موجودة، وهي معانٍ زائدة على معنى الجوهر، ولا ينفك جسم من الأجسام من أحدها، وكل جوهر إن لم يكن فيه عرض الحياة، فلابد له من أن يكون له عرض الموت؛ لأن كل ضدين لا يخلو القابل من أحدهما، وكذلك يمكن أن يكون له لون وطعم، وحركة وسكون، واجتماع وافتراق، وإن كان فيه عرض الحياة؛ فلابد من أجناس أخرى من الأعراض تلحق به كالعلم أو الجهل، أو الإرادة أو ضدها، وبالجملة ما يوجد للحي فلابد له منه أو من أضداده[٤].

لذا أرى أن محمد إقبال يؤكد أن من فروع نظرية الخلق المستمر القول بالعرض الذي يتوقف على خلقه المستمر بقاء الجوهر الفرد في الوجود، ولو أن الله تعالى شاءت قدرته أن يكف عن خلق الأعراض لانعدمت الجواهر، والجوهر الفرد له من صفات السلب والوجوب مالا يحصى عدده، وهي توجد في أزواج متقابلة كالحياة والموت، والحركة والسكون، ولا يكاد يكون لها مدة زمانية[٥].

---

(١) الغزاليّ: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الهلال، ط١، القاهرة، ١٩٩٣م.
(٢) عبد القاهر البغداديّ: أصول الدين، ص٣٥.
(٣) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج١، ص٢٠٦.
(٤) الجوينيّ: الشامل في أصول الدين، ص٢٠٤، أيضًا: موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج١، ص٢٠٠، أيضًا: عبد الرحمن بدويّ: مذاهب الإسلاميين، دار العلم، ط١، بيروت، ١٩٩٦م، ص٧١٣.
(٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٠.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فالعرض لا يبقى زمانين ؛ إذ إن الله تعالى يخلق الجوهر، ويخلق فيه أي عرض شاء معه في دفعة واحدة، ولا يوصف تعالى بالقدرة على خلق جوهر من دون عرض؛ لأن ذلك ممتنع، وحقيقة العرض هو أن لا يبقى، ولا يثبت زمانين، أي آنين، فعندما يخلق ذلك العرض يذهب ولا يبقى، فيخلق الله عرضًا آخر من نوعه فيذهب أيضًا ذلك العرض فيخلق ثالثًا من نوعه، وهكذا دائمًا طالما يريد الله بقاء نوع ذلك العرض، وإن أراد الله تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق، فالأعراض جملتها غير باقية، بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها، ويتجدد آخر مثله، وإن كف عن الخلق، ولم يخلق عرضًا عدم ذلك الجوهر(١).

وأرى أن ذلك يؤدي إلى استمرار خلق الله للحوادث، وهو ما يعرف بنظرية الخلق المستمر لدى المتكلمين، فالأعراض بحاجة إلى الخلق في كل لحظة من لحظات الزمن عن طريق القدرة الإلهية المطلقة ؛ إذ إن الأعراض لا تبقى زمانين، فهي تفنى وتتجدد، وهي دائمة الإفناء والتجدد في كل لحظة، ولو كف الله تعالى عن خلقها لانعدم العالم. وهذا ما أكده المتكلمون عن طريق القول بنظرية الخلق المستمر.

وكذلك أرى أن تقرير المتكلمين لنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ تعد محاولة منهم للرد على الملاحدة المنكرين لوجود الله تعالى، وللرد على الدهرية القائلين بقدم العالم، وذلك عن طريق إثبات حدوث العالم، وإذا ثبت حدوث العالم، فالحادث يحتاج إلى محدث، وهو الله عز وجل ، لذلك تعد هذه النظرية أساسًا لإثبات حدوث العالم المفضي إلى إثبات وجود الله تعالى، كما كانت أساسًا للقول بنظرية الخلق المستمر(٢).

ويؤكد إقبال في كتابه "تطور الفكر الفلسفيّ في إيران" أن بحث الأشاعرة في مسألة الجوهر الفرد كان مدفوعًا برغبة متحيزة في الدفاع عن فكرة الخلق الإلهيّ، والتي تؤدي إلى القول بحدوث العالم، وإثبات وجود الله ؛ إذ إن العالم إما جوهر، وإما عرض، وحدوث الأعراض ظاهر، ولما كانت الجواهر لا تخلو من الأعراض فهي أيضًا حادثة ؛ لأن مالا يخلو من الحدوث فهو حادث مثلها، فحدوث الأعراض يستلزم حدوث الجواهر؛

---

(١) موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ج١، ص٢٠١-٢٠٢، أيضًا: الإيجيّ: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، من دون تاريخ، ص١٠١.

(٢) زينب عفيفيّ: الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابيّ، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م، ص١١٣، أيضًا: عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة، مكتبة الخانجيّ، ط١، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص٩٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إذ لو قلنا بقدم الجواهر ووجودها ملازم لوجود الأعراض، للزم قدم الأعراض، وهو خلاف الثابت[١].

وأرى أن هذا الحدوث عند الأشاعرة، يتصف بالتجدد والاستمرارية، فهو خلق مستمر أو متجدد، فالجوهر متلازم متحد مع أعراضه، ودرجة استمراره بناء على ذلك تتضاءل إلى لحظة من الزمان هي الآن، وبما أن المجموع الكليّ للنقاط المكانية التي تؤلف العالم – وهي الذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ – يمكن أن تُبقي على نفسها لمدة لحظة فقط – والذي يبقيها للحظة الواحدة هو الله – فإنه يجب أن يتبع ذلك، أن العالم يخلق من جديد عن طريق الله تعالى في كل لحظة[٢].

فالعالم _ من وجهة نظر الأشاعرة_ ليس محدثًا بعد أن كان عدمًا فقط بحدوث الجواهر والأعراض، التي يؤلف الله بينها بقدرته وإرادته، فتتكون كل أشياء العالم، بل إنه يحدث حدوثًا متكررًا بعد عدمه، عدمًا متكررًا، في كل لحظة من لحظات الزمان[٣].

وبعد عرض إقبال نظرية الخلق المستمر عند المتكلمين، ولاسيما الأشاعرة، يرى أن القول بنظرية الخلق المستمر التي حاول الأشاعرة إثباتها تعد مجهودًا صادقًا؛ لإقامة نظرية الخلق على مبدأ إرادة إلهية مطلقة، وعلى الرغم مما في هذه النظرية من أوجه قصور، فهي تعد أقرب إلى الروح الإسلامية من نظرية أرسطو القائلة: "بثبات العالم"[٤].

وعلى ما سبق فإنني أتفق في الرأي مع محمد إقبال، إذ تعد نظرية الخلق المستمر أقرب إلى روح العلم الحديث، ولاسيما بعد تأييد الاكتشافات العلمية لمذهب الذرة عند المسلمين.

### ٣- تكييف نظرية الخلق المستمر على ضوء العلم الحديث

لا شك في أن متكلمي الإسلام كانوا في كثير من الأحيان أقرب إلى روح العلم في أخذهم بمذهب الجوهر الفرد، أو مذهب الذرة إذا تكلمنا بلغة العلم الحديث، وعلى الرغم من أن أبحاثهم في هذا المجال جاءت نظرية في طريقتها، وغايتها، فإن في العصر

---

(١) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفيّ في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن محمود الشافعيّ، و محمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، ط١، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٦٠ – ٦١.

(٢) عبد المحسن عبد المقصود محمد سلطان: فكرة الزمان عند الأشاعرة، ص١٣٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٧.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٨-١١٩.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الحديث استطاع علماء الطبيعيات تأكيد نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عن طريق المنهج التجريبيّ[١].

فقد اعتقد أصحاب الجوهر الفرد أن ماهية الجوهر غير وجوده، ومعنى ذلك أن الوجود عرض يلحقه الله تعالى بالجوهر، وقبل أن يلحقه الوجود يظل كما لو كان كامنًا في قدرة الله الخالقة، ولا يعني وجوده أكثر من تجلي القدرة الإلهية للعيان، وعلى هذا النحو فالجوهر الفرد ليس في طبيعته جرمًا، بل له وضع لا يشغل مكانًا[٢].

وإنكار أصحاب الجوهر عند بحثهم في ماهية الجسم الطبيعي أن يكون له كم متصل – لا يوجد فيه فراغ بين كل جوهر و آخر – أدى بهم إلى القول بالكم المنفصل – يوجد فيه فراغ بين كل جوهر وآخر – الذي يتكون من مجموعة من الأجزاء التي لا تتجزأ، وأثبتوا ذلك بإثبات تناهي قسمة الجسم إلى أجزاء لا تتجزأ، هي الجواهر التي لا تنقسم، أي الذرات[٣].

وقد أيدت الطبيعيات الحديثة قول أصحاب الجوهر الفرد في الكم المنفصل ؛ إذ إنها تتصور الذرة التي لها كم طبيعيّ على أنها ديناميكية متحركة، وهذا لا يكون إلا عن طريق إثبات الخلاء أي الفراغ بين تلك الجواهر المفردة ؛ لإمكان تفسير حركتها ومن ثمَّ تكون الأجسام أو فسادها[٤].

ويوضح الدكتور عبد الكريم اليافي نظرية الجزء لا يتجزأ في الطبيعيات الحديثة، الذي اختلفت مدلولاته تبعًا للاكتشافات العلمية الحديثة على النحو الآتي[٥]:

أ- اضطر العلماء منذ أوائل القرن التاسع عشر - شيئًا فشيئًا - إلى التخلي عن فكرة الاتصال في مجالات تجاربهم وتأملاتهم، وغدوا يتصورون المادة تتألف من ذرات، ولكن تصورهم كان مبهمًا واضطروا إليه اضطرارًا ؛ إذ بدت لهم

---

(١) س. بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، بقلم المترجم: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المقدمة، ص د.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٩.

(٣) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١١٣.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١١٩.

(٥) عبد الكريم اليافي: مقالة متاحة عبر الإنترنت بعنوان "نظريات الجزء الذي لا يتجزأ في التراث العربيّ الإسلامي، كلية مدينة العلم الجامعة - جمهورية العراق، وزاره التعليم العالي، متاحة في:
https://www.madenatlalelem.com/torash١.htm
، وأيضًا: يمنى طريف الخوليّ: فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، العدد ٢٤٦، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠م، ص١٧٣-١٨٨، أيضًا: أحمد فؤاد باشا: فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٨٤م، ص١٣٧-١٤٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأجسام صنفين: أجسامًا مركبة يمكن تحليلها وتجزئتها إلى أجسام أبسط منها، وأجسامًا بسيطة هي العناصر التي تقاوم التحليل، وتقف دون التجزئة[١].

ب- دراسة القوانين الكمية لاتحاد هذه العناصر البسيطة بعضها ببعض، أفضت بالكيميائيين إلى اعتبار الجسم المركب مؤلفًا من جزيئات، وكل جزيء من جزيئات الجسم المركب أيًا كان يتألف من أعداد تقابل أجزاءً معينة من كل منها فهو يكشف عن بنية منفصلة لتلك العناصر البسيطة[٢].

ج- ظن العلماء أنهم بلغوا نهاية المادة حين وصلوا إلى اعتبار ذرات الأجسام الحقيقية، وحساب كتلها، فأطلقوا على تلك الذرات المختلفة في النوع والكتلة باختلاف العناصر اللفظ اليونانيّ "آتوم" بمعنى الجزء الذي لا يتجزأ.

د- الانفصال تجاوز المادة إلى الكهرباء، فأدت بحوثهم في الكهرباء إلى عَدِّها ذات بنية حبيبية أي منفصلة، وإلى عَدِّ (الإلكترون) هو حبة الكهرباء، ثم أفضى بهم البحث إلى عَدِّ ذرات الأجسام التي ظنوها لا تتجزأ ولا تنقسم مؤلفة من (إلكترونات) يختلف عددها باختلاف العناصر، تدور حول نواة لها في كل ذرة، وهنا ينبغي لنا أن نفرق بين لفظ "آتوم" الدال على الذرة ولفظ الجزء الذي لا يتجزأ الدال على نهاية تقسيم المادة، وهو غير الذرة؛ إذ إن الذرة غدت تنشطر إلى الجسيمات المتناهية في الصغر، وهي التي تتألف منها وفق كل عنصر[٣].

هـ- الانفصال تجاوز حدود المادة والكهرباء إلى الطاقة، وذلك عندما درس العالم الألمانيّ"ماكس بلانك" عام ١٩٠٠م تبادل الجسم الأسود، والإشعاع للطاقة، فوجد أن التبادل يحصل بانفصال على أشكال حبيبات من الطاقة، وأطلق على حبة الطاقة الكم أو الكوانتم[٤].

و- تجاوز الانفصال الطاقة، والكهرباء، والمادة فدخل بنية الضوء عندما اكتشف العلماء الظاهرة الكهروضوئية؛ التي يحصل فيها تيار كهربائيّ بتأثير الضوء في صفيحة معدنية، والتي لم يمكن تفسيرها إلا بعَدِّ الضوء ذا بنية منفصلة أيضًا،

---

(١) يمنى طريف الخوليّ: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص١٠٤.
(٢) المرجع السابق، ص١١٢
(٣) المرجع السابق، ص١١٣.
(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٠، أيضًا: يمنى طريف الخوليّ: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص١٧٦-١٧٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وحبة الضوء وهي (الكوانتم) نفسه الذي أشار إليه "ماكس بلانك"، وقد دعيت حبة النور هذه (فوتونا)، وببنية الضوء المنفصلة استطاع العلماء تفسير ظاهرة (كمبتون) عام ١٩٢٣م؛ وهي تبادل الإلكترون، والفوتون قسطًا من الطاقة كما تصطدم كرة البلياردو بكرة أخرى، وتفسير ظاهرة (رامان) عام ١٩٢٨م، وهو تبادل وسط شفاف "سائل صاف أو غاز أو بلورات"، والضوء نصيبًا من الطاقة أيضًا[١].

ز- ثم جاء الفيزيائيّ الفرنسيّ (لويس دي بروي) فأنشأ عام ١٩٢٣م نظرية الميكانيك الموجبة، وواصل العالم الألمانيّ (هيزنبرج) هذا التطور فأنشأ الميكانيك الكوانتية الجديدة ، وعَدَّ كلا العالمين لكل من المادة والضوء جانبين أحدهما موجيًا متصلًا، والآخر حبيبيًا منفصلاً[٢]. وأصبحنا في العلم الحديث مضطرون إلى عَدِّ الانفصال والاتصال في تعرّف بنية المادة، وتعرّف بنية الضوء إلى عَدِّ الجانب الجسميّ المنفصل، والجانب الموجيّ المتصل في تركيب كليهما، وهما جانبان متقابلان لا يظهران معًا للباحث، إذا برز له جانب توارى الجانب الآخر.

وأرى أنه بعد هذا العرض الموجز لتطور مفهوم الجزء الذي لا يتجزأ في العصر الحديث، يمكن لنا تأييد رأي إقبال القائل: إن الطبيعيات الحديثة قد أيدت أصحاب الجوهر الفرد في أبحاثهم النظرية بالتجارب العلمية المعملية، على الرغم من تغير مدلولات تلك النظرية ؛ لذلك نرى أن أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ قد أصابوا ولو جزئيًا في قولهم المختص بالكم المنفصل للمادة.

وتأييد العلوم الطبيعية الحديثة لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ كان سببًا في قول إقبال بضرورة إعادة تكييف نظرية الخلق المستمر من جديد على ضوء العلم الحديث، وانعكس ذلك على مفهومي الزمان والمكان لديه.

---

(١) يمنى طريف الخوليّ: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص١٨٣-١٨٤.
(٢) المرجع السابق، ص١٨٥-١٨٦.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

## ثانيًا- أثر نظرية الخلق المستمر في مفهوم الزمان لدى إقبال :

وقد حاول إقبال إيجاد تفسير لمفهوم الزمان يتفق مع مضمون نظرية الخلق المستمر التي أيدتها العلوم الحديثة من ناحية، ولا يخالف ما هو ثابت في العقيدة الإسلامية، من القول بقدم الذات الإلهية وحدوث العالم من ناحية أخرى ؛ إذ يعرض مفهوم الزمان لدى المتكلمين، ولاسيما أصحاب الجوهر الفرد، وبيّن لنا ما فيه من قصور ثم يعرض مفهوم الزمان لدى المفكرين الغربيين في العصر الحديث والمعاصر، ووجهة نظره فيه.

### ١- مفهوم الزمان لدى المتكلمين:

بادئ ذي بدء تؤكد الدكتورة منى أحمد أبو زيد على أن موضوع الزمان لم يحظ بالأهمية نفسها التي كان قد حظيت بها موضوعات أخرى تناولها المتكلمون، كما لم يبحث عندهم بحث مستقل في كثير من الأحيان، ولاسيما عند الأشاعرة، والماتريدية، على خلاف الحال عند الفلاسفة المسلمين، وبعض المعتزلة حتى إن تناولهم موضوع الزمان كان تحت ستار مصطلحات تتصل بفلسفة الزمان على نحو غير مباشر، فنجد أنه ينحسر في مسألة التوحيد، وما يتفرع عنها من سؤالهم عن نشأة الكون، وزمن خلقه، ونوع الزمان الذي خلق فيه[١].

لذلك أتفق في الرأي مع إقبال ؛ إذ يرى أن فكرة الزمان لدى الأشاعرة تعد من أضعف ما في نظريتهم عن الخلق[٢]. ولعل السبب الذي قاده إلى هذا الرأي هو عدم اعتراف المتكلمين بوجود الزمان حقيقة، بل عَدّوه موجودًا متوهمًا، فالزمان لديهم عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم، كما يقال: "آتيك عند طلوع الشمس" ؛ إذ إن طلوع الشمس معلوم، ومجيئه موهوم، فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الإبهام[٣].

كما يتحدد الزمان لدى المتكلمين عن طريق علاقته بفكرة الجوهر الفرد ؛ إذ نجد أن كليهما يتشابهان، فكلاهما يتصفان بصفة الذرية، وأنهما كم منفصل، ولا يبقى[٤].

فالزمان عند الأشاعرة يتركب من آنات مفردة، وهذا يؤدي إلى القول: إن بين كل آنين أو لحظتين من الزمان توجد لحظة خالية من الزمان، أي أنه يوجد في الزمان خلاء،

---

(١) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٣٧.
(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٣.
(٣) الجرجانيّ: التعريفات، باب الزاي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص٩٩.
(٤) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٣٨.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ووجود الخلاء في الزمان، يؤدي إلى نتيجة فاسدة ؛ إذ يجعل الزمان غير مؤثر في الكون بأي حال من الأحوال[١].

ويرى إقبال أن الذي قاد الأشاعرة إلى ذلك الرأي هو أنهم نظروا إلى الزمان من جهة موضوعية بحتة، وأهملوا الجانب السيكولوجيّ له، وقد اصطنع الفكر الفلسفيّ اليونانيّ الرأي نفسه من دون أن يصل إلى نتيجة ما[٢].

فالزمان بناء على هذا التصور الكلاميّ، لا يكون له وجود موضوعيّ، بل يكون عرضًا، أو نسبة ما بين الأعراض، فالوقت عندهم عرض يعرض مع وجوده عرض آخر، ولما كان العرض لا يبقى زمانين، كان الزمان عندهم أيضًا غير موجود، بل في حال سيلان[٣].

وأتفق في الرأي مع إقبال ؛ إذ إن أصحاب نظرية الجوهر الفرد لم يستطيعوا إيجاد تفسير واضح لمفهوم الزمان ؛ إذ إنه كان من المفاهيم الغامضة على أكثرهم، وقد صعب على كثير منهم فهمه، أو الوقوف على حقيقته ؛ لارتباطه عندهم بتفسير الكم، فكان من الكم المنفصل الذي لا يبقى[٤].

كذلك يرى إقبال أن فخر الدين الرازيّ (ت ٦٠٦هـ) قد اختص معضلة الزمان بعناية فائقة؛ فقد تناول بالدرس والتحليل في كتابه "المباحث المشرقة" جميع الآراء المعروفة في عصره، وهو أيضًا ينتهج في بحثه نهجًا موضوعيًا، وينتهي إلى اعترافه بعجزه عن الوصول إلى نتائج حاسمة في مفهوم الزمان[٥]؛ يقول فخر الدين الرازي بعد أن عرض جميع الآراء التي قيلت في مسألة الزمان في عصره: "واعلم أنك إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كل جانب، وأما تكلف الأجوبة الضعيفة تعصبًا لقوم دون قوم، ولمذهب فذلك مما لا أفعله في كثير من المواضع، وخصوصًا في هذه المسألة"[٦].

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٣.
(٢) المصدر السابق، ص١٢٤،أيضًا :حسام الألوسيّ: الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ وفلسفة العلم ،المؤسسة العربية للدراسات ، ط ١ ، بيروت ، ٢٠٠٥م ، ص ١٠-١١ .
(٣) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٤٢-١٤٣.
(٤) المرجع السابق، ص١٣٨.
(٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٦.
(٦) فخر الدين الرازيّ: المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج١، انتشارات بيدار، ط١، إيران، ١٣٧٠ه، ص٦٤٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وخلاصة الأمر : إن الزمان لا يوجد وجودًا حقيقيًا لدى المتكلمين ؛ إذ إنه موجود موهوم يتكون من آنات مفردة، بين كل آن وآخر خلاء، كما أن هذا الآن غير باقٍ، فالزمان عند أصحاب الجوهر الفرد يُعد ذرات منفصلة، كل ذرة تمثل آنًا، والآن هو الحال الكائن الذي طرأ ثم ذهب، والعقل يقضي بين الطروء والفساد بالفصل؛ أي بالخلاء[١].

ووجود الخلاء يجعل الزمان غير مؤثر بأي حال من الأحوال في العالم، وهو يتعارض مع القول بالخلق المستمر؛ لذلك يرى إقبال قصور وجهة نظر المتكلمين في مسألة الزمان، ويحاول أن يجد تفسيرًا له في آراء المفكرين الغربيين.

## ٢- مفهوم الزمان لدى المفكرين الغربيين في العصر الحديث والمعاصر:

بعد أن كشف إقبال عن فساد النتيجة التي توصل المتكلمون إليها فيما يختص بمسألة الزمان ؛ لعدم اتساقها مع مضمون نظرية الخلق المستمر، نجده يعرض آراء المفكرين الغربيين في العصر الحديث والمعاصر، ولاسيما نيوتن (ت ١٧٢٧م)، ونيتشه (ت١٩٠٠م)، وبرجسون (ت ١٩٤١م)، وآينشتاين (ت ١٩٥٥م) في تفسيرهم للزمان.

### أ- تفسير نيوتن للزمان

أشار نيوتن إلى أن التفكير العادي لا يتناول الزمان، والمكان، والحركة إلا من حيث علاقتهم بالأشياء المحسوسة، وأنه لابد من نَبْذ هذه الطريقة، لكي نخرج من معلوماتنا الحسية بتجريد يمثل أساسًا ولبنة للعلم[٢].

وعليه نجد نيوتن يقسم الزمان إلى: مطلق ونسبيّ، والزمان المطلق هو الزمان الحقيقيّ الرياضي، وهو قائم بذاته متسق بطبيعته، في غير نسبة إلى أي شيء خارجيّ، ويسيل باطراد ورتوب، ويسمى أيضًا المدة، وعلى العكس من ذلك نجد الزمان النسبيّ ظاهريًا عاميًا، وهو مقياس حسي خارجي ؛ لأنه مدة يدرك بواسطة الحركة، وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية على هيئة ساعات، وأيام، وشهور، وأعوام، وقد يكون دقيقًا، وقد لا يكون متساويًا مطردًا، وهذا الزمان الثاني يستخدم في الفلك مقياسًا لحركة الأجرام السماوية[٣].

---

(١) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٤٥.
(٢) يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، هنداويّ، القاهرة، ٢٠١٤م، ص١٨.
(٣) عبد الرحمن بدويّ: الزمان الوجوديّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م، ص١٠٠، أيضًا: يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٧١.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فالزمان المطلق كما عرفه نيوتن: "زمان هو في ذاته ينساب باطراد في اتجاه واحد إلى الأمام، أو من الماضي، إلى المستقبل، وبغير أي اعتبار لأي عامل خارجيّ، ويتدفق بصورة ثابتة متكافئة مستقلاً عن الأحداث المتزامنة فيه، وعن إدراك الحواس أو أية ذات عارفة له[١].

ويعترض إقبال على وصف نيوتن للزمان بأنه: "شيء في نفسه ومن طبيعته الذاتية يتدفق بالتساوي"، إذ إن هذا الوصف لا يقدم تفسيرًا حقيقيًا لفكرة الزمان؛ فالمجاز القائم على فكرة التدفق أو الجدول المائيّ، كما يتضمنه هذا الوصف يوحي باعتراض جديّ على رأيه في الزمان، إذ إنه ليس في مقدورنا أن نفهم كيف يتأثر شيء عند انغماسه في هذا الجدول المائيّ، وكيف يختلف هذا الشيء عن غيره من الأشياء التي لا تشاركه في تدفقه، كما أننا لا نستطيع أن نكون فكرة ما عن بداية الزمان ونهايته، وحدوده، إذا حاولنا أن نفهمه على أساس التشبيه بالجدول المائيّ المتدفق، كما أنه لو كانت ألفاظ التدفق أو الحركة والمرور هي أفضل ما يقال في طبيعة الزمان، فإنه يجب أن يكون هناك زمان غيره نقيس به حركة الزمان الثاني، وهكذا إلى مالا نهاية[٢].

وأرى أن مفهوم الزمان لدى نيوتن لا يفسر مضمون الخلق المستمر القائم على التجدد والاستمرار؛ إذ إن في هذا العالم النيوتوني يتلاشى الإبداع، والجديد، والمستحدث ؛ إذ إن ذلك المفهوم يجعل الكون صورة لآلة ميكانيكية عظمى، تروس وقضبان، ومحض قطع من المادة في الزمان والمكان المطلقين، تتحرك تبعًا لقوانين رياضية دقيقة ؛ لتسير بحتمية صارمة، لا تفلت منها كبيرة، ولا صغيرة لا في الأرض ولا في السماء[٣].

ولقد أمعن نيوتن في تجريد الأساس النظريّ لفيزيائه ؛ مما جعل الزمان المطلق مستقلاً عن كل شيء، ولا تربطه أية علاقة بأي شيء خارجيّ، في حين أنه لا يوجد في الكون شيء مستقل عن جميع الأشياء[٤].

وعليه فإنني أتفق في الرأي مع إقبال ؛ إذ إن مضمون الزمان لدى نيوتن لا يصلح لتفسير الخلق المستمر في الكون لما فيه من آلية صارمة تنفي معها أي إبداع.

---

(١) يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٧١، أيضًا: عبد اللطيف الصديقيّ: الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م، ص٧٥، أيضًا: حسام الألوسيّ: الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ وفلسفة العلم ، ص٧١.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٤.

(٣) يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٣٨.

(٤) المرجع السابق، ص٧٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

**ب- تفسير نيتشه للزمان**

الزمان عند نيتشه يُعد حركة حقيقية لانهائية لا يمكن تصورها إلا في شكل دورات، فكل ما يحدث الآن قد حدث من قبل مرات لا نهاية لعددها، وسيحدث في المستقبل مرات لا نهاية لعددها كذلك، وبناء على رأي نيتشه يجب أن يكون نظام الحوادث في الكون ثابتًا غير قابل للتغير، وإلا فلا ضمان حتى لعودة الإنسان الأعلى (السوبر مان) [١].

ويعترض إقبال على رأي نيتشه في الزمان؛ إذ إن مذهب نيتشه في العود الأبديّ يعد نوعًا من آلية أكثر جمودًا لا يقوم على حقيقة قام الدليل عليها، بل يقوم على "فرض صالح من فروض العلم"[*] لا غير كما أن نيتشه لم يتناول بحث مسألة الزمان بشكل جديّ؛ إذ هو ينظر إليه نظرة موضوعية، ويعده مجرد سلسلة غير متناهية من أحداث تعود مرة بعد أخرى في شكل دورات [٢].

وأتفق مع رأي إقبال القائل: إن هذه الفكرة التي قال بها نيتشه، لا تفسر مضمون الخلق المستمر، إذ لا وجود للجديد تمامًا في رأي نيتشه ؛ مما لا يعدو أن يكون نوعًا من الجبرية أو الآلية ؛ إذ إن الزمان لديه لا نهائيًا، وذلك يجعل جميع التركيبات والتأليفات التي تحدث في الكون قد تمت بالفعل، فلا يوجد جديد بين أحداث الكون، فنظام الحوادث في الكون ثابت غير قابل للتغيير [٣].

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٦٣، أيضًا: فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٦٦م، ص١٤١، أيضًا: عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، ط٥، الكويت، ١٩٧٥م، ص٢٤٩-٢٥٠.

(*) حاول نيتشه أن يثبت فكرته عن العود الأبديّ إثباتًا علميًا، يقوم على نظريات في علم الطبيعة، فقال: إن مجموع القوى الموجودة في الكون ثابت محدود ؛ ذلك لأن المسألة لا تتعدى ثلاثة فروض. فإما أن يكون هذا المجموع زائدًا، وإما أن يكون هذا المجموع ناقصًا، وإما أن يكون هذا المجموع ثابتًا، والفرض الأول غير صالح ؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتزايد فمن أين تجيئه هذه الزيادة، وليس هناك من وجود غير هذا الوجود، فلكي يكون هذا الفرض صحيحًا كان علينا أن نقول بوجود معجزة دائمة، بها تحدث هذه الزيادة، وهذا ما لا نستطيع التسليم به ما دمنا نبحث بحثًا علميًا، وليس الفرض الثاني بأقل من الفرض الأول ؛ لأنه إذا كان مجموع القوى يتناقص فلابد من أن تكون قوى الكون كلها قد نفذت وفنى الكون، لذلك فهو فرض غير صالح، ولم يبق إذًا بعد هذا إلا التسليم بأن مجموع القوى الكونية ثابت محدود، أي أنه متناه، ومادام متناهيًا فإن مجموع الأحوال والتغيرات والتركيبات والتطورات التي تحدث في هذه القوى ، ولو أنه= = هائل ولا يمكن تقديره عمليًا، فإنه لابد من أن يكون متناهيًا هو أيضًا ومحدودًا (عبد الرحمن بدويّ: نيتشه،ص٢٥١-٢٥٢).

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٦٣.

(٣) المصدر السابق ، ص١٦٣-١٦٤، أيضًا: عبد الرحمن بدويّ: نيتشه، ص٢٥٢-٢٥٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

كما أن الزمان الدائريّ الذي قال به نيتشه عن طريق مذهبه في العود الأبديّ هو مجرد شطحة ميتافيزيقية ؛ إذ إن الزمان الدائريّ زال نهائيًا في العصور الحديثة بفضل عوامل كثيرة أهمها المبدأ الثاني للديناميكا الحرارية، الذي ينص على عدم قابلية الظواهر الحرارية للارتداد ؛ لأن الحرارة لا تنتقل إلا في اتجاه واحد، من الجسم الأسخن إلى الجسم الأبرد ؛ ومن ثم في اتجاه زمانيّ واحد غير قابل للارتداد، بالإضافة إلى أن الفكر الدينيّ نفسه يسهم هو أيضًا في إلغاء دائرية الزمان حين يجعله خطًا مستقيمًا يبدأ بخروج آدم من الجنة، وينتهي بقيام الساعة(١).

ومما سبق فإنني أتفق في الرأي مع محمد إقبال في أن التفسير الذي قال به نيتشه للزمان عن طريق مذهبه في العود الأبديّ لا يصلح لتفسير الخلق المستمر بما فيه من خلق جديد في كل لحظة من لحظات الزمان، كما أنه لا يتفق مع آراء العقيدة الدينية الإسلامية.

**ج- تفسير آينشتاين للزمان**

جعلت النسبية الزمان بعدًا رابعًا للأبعاد الثلاثة التي لم يخطر ببال الفيزياء الكلاسيكية سواها: الطول والعرض والارتفاع، فحل متصل الفضاء (الزمانيّ– المكانيّ) الرباعيّ الأبعاد محل الأثير؛ إذ ليس من الممكن أن يفصل بين الزمان والمكان أبدًا(٢).

وقد ترتب على ذلك من وجهة نظر إقبال عددًا من النتائج(٣):

١- هذه النظرية تهدم النظر إلى الجوهر بوصفه شيئًا مجردًا قائمًا في مكان، وهو رأي ينتهي إلى المادية في علم الطبيعيات القديم، فالجوهر في نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئًا قائمًا بذاته، له أحوال متغايرة، بل مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض(٤).

٢- تجعل هذه النظرية المكان متوقفًا على المادة، فالكون في رأي آينشتاين متناه، ولكن في غير حدود، ولا يوجد بعده خلاء، وإذا انعدمت المادة فإن الكون ينكمش إلى نقطة أو ذرة(٥).

---

(١) يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٣١-٣٢.
(٢) عبد الرحمن بدويّ: الزمان الوجوديّ، ص١٣٤-١٣٥، أيضًا: يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٧٦-٧٧.
(٣) محمد العربيّ بو عزيزيّ: محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩م، ص٣٠٩.
(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٦.
(٥) المصدر السابق، ص٨٦.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

٣- هذه النظرية تؤدي إلى بطلان حقيقة الزمان فهي تعدُّ الزمان نوعًا من بعد رابع في المكان ؛ ومن ثمَّ يجب أن تعد المستقبل شيئًا معلومًا بالفعل قد استقر استقرار الماضي الذي لا شبهة فيه، والزمان بوصفه حركة مبدعة حرة ليس له معنى في هذه النظرية، فهو لا ينقضي والحوادث لا تقع، بل نلتقي بها التقاء[١]؛ إذ إن الزمان الفيزيائيّ الذي تقول به النسبية، لا نستطيع أن نحدد فيه الموضع الزمانيّ والمكانيّ للحوادث من حيث التوالي أو المعية[٢]. فالزمان قد يكون مكانًا، والمكان قد يكون زمانًا.

لذلك يرى إقبال أن الزمان الذي يعد بعدًا رابعًا في المكان قد كفّ عن أن يكون زمانًا على الحقيقة، ومن ثمَّ فهو لا يقدم تفسيرًا لما نراه من خلق وإبداع مستمر في كل لحظة من لحظات الزمان.

## ٣- مفهوم الزمان عند إقبال

يرى إقبال أن جهود المتكلمين، ولاسيما الأشاعرة في بناء نظرية فلسفية عن الزمان- شأنه شأن جهود المفكرين المحدثين- كان قاصرًا كل القصور من ناحية التحليل السيكولوجيّ، فعجزوا عجزًا تامًا عن إدراك الناحية الذاتية للزمان، وكان هذا الإخفاق من ناحيتهم سببًا في أن نظريتهم في الزمان جعلت الذرات المادية، والذرات الزمانية منفصلين كل منهما عن الآخر من دون أن تربط بينهما علاقة عضوية[٣].

كما أن النظر الموضوعيّ البحت لمسألة الزمان لا يعيننا على فهم طبيعة الخلق المستمر الصادر عن الذات الإلهية؛ إذ إننا لا نستطيع أن نطبق الزمان الذريّ على الذات الإلهية ؛ لأن الزمان الإلهيّ هو زمان مجرد تجردًا تامًا من صفة المرور، والانصرام، ومن ثم فهو لا يقبل التجزؤ والتوالي والتغير، وهو فوق القدم، لا أول له ولا آخر له[٤]. بل إن الزمن نفسه هو الله سبحانه وتعالى ، كما ورد في الحديث القائل: "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر"[٥].

---

(١) المصدر السابق، ص٨٧.
(٢) عبد الرحمنّ بدويّ: الزمان الوجوديّ، ص١٣٥.
(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٥.
(٤) المصدر السابق، ص١٢٥-١٢٦.
(٥) رواه مسلم في صحيحه كتاب الأدب، باب "لا تسبوا الدهر"، حديث رقم ٢٢٤٦، والبخاريّ في صحيحه كتاب الأدب، باب "لا تسبوا الدهر"، بلفظ: "قال الله: يسب بنو آدم الدهر، وأنا الدهر، بيدي الليل والنهار"، حديث رقم ٥٨٢٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويرى إقبال أيضًا أن هناك الكثير من آيات القرآن الكريم التي تدل على نسبية ما نعلمه من أمر الزمان، وتشير إلى إمكان وجود مستويات للشعور بالزمان مجهولة لنا، يمكن لها أن تعيننا على فهم طبيعته؛ وذلك عن طريق التفكر والتأمل الباطنيّ، أي عن طريق التجربة الشعورية التي تحدث للإنسان عندما يتأمل في تعاقب الليل والنهار(١). ومنها:

أ- قوله تعالى:﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾(٢).

ب- قال تعالى:﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾(٣).

ج- قال تعالى:﴿يُقَلِّبُ اللّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾(٤).

كذلك يرى إقبال أن هناك طائفة أخرى من الآيات تشير إلى ديمومة الزمان ومنها:

أ- قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً وَهُوَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً﴾(٥).

ب- قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى وَأَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾(٦).

ج- قال تعالى :﴿يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ﴾(٧).

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٩٣.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٦٤.
(٣) سورة آل عمران، الآيتان ١٩٠-١٩١.
(٤) سورة النور، الآية ٤٤.
(٥) سورة الفرقان، آية ٦٢.
(٦) سورة لقمان، آية ٢٩.
(٧) سورة الزمر، من الآية ٥.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لذلك يرى إقبال أن النظر الموضوعيّ البحت لا يعيننا إلا بعض الشيء على فهم طبيعة الزمان، ولكن السبيل الصحيح لفهمها إنما يكون بتحليل (تجربتنا الشعورية)(*) تحليلاً سيكولوجيًا دقيقًا؛ إذ إن هذه التجربة تعد تجليات تحدث للنفس في حالة نشاطها ، وهي وحدها التي تظهر حقيقة الزمان(١) ، كما أن طبيعة تجربتنا الشعورية، هي نقطة البدء لكل معرفة تهدينا إلى التصور الذي يوفق بين تقابل دوام الزمان لو عددناه كلاً متكاملاً أي سرمدًا، وبين تغير الزمان لو عددناه مركبًا من أجزاء متناهية(٢).

ويرى إقبال أن التحليل العميق لتجربتنا الشعورية، يكشف عن أن الزمان في حقيقته ينقسم إلى أزمنة عدة ، وهي:

أ- **الزمن الـذريّ**: الذي يرتكب من آنات، وهو متجدد ؛ إذ إنه ينشأ من حركة النفس في انتقالها من العلم إلى العمل، ومن البداهة إلى التعقل(٣).

ب- **الزمن المحض أو الحقيقيّ**: وهو ليس خطًا من لحظات متفرقة بل هو كل مركب، الماضي فيه ليس متخلفًا، ولكنه متحرك مع الحاضر ويؤثر فيه، أما المستقبل فيتصل بهذا الكل المركب ليس بوصفه موجودًا أمامه، يتجاوزه ، وإنما يتصل بهذا الكل المركب على أساس أنه ماثل في طبيعته في صورة إمكان قابل للتحقيق(٤).

---

(*) ويلاحظ إقبال أن برجسون (ت ١٩٤١م) قد انفرد من بين سائر أعلام الفكر المعاصر بدراسة ظاهرة الديمومة في الزمان عن طريق تحليل التجربة الشعورية تحليلاً سيكولوجيًا، وعدم الاكتفاء بالناحية الموضوعية فقط المتمثلة في إدراك الأشياء التي تواجه الإنسان إدراكًا ظاهريًا من الخارج من دون أن تنفعل، أو تشعر بها الذات الإنسانية (محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٩٢)، والتجربة الشعورية كما وصفها برجسون تعني الانتقال من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى: أحس بالحرارة أو البرودة، وأشعر بالفرح أو الحزن، وأعمل أو لا أعمل شيئًا، وأنظر إلى ما حولي أو أفكر في شيء غيره، فالإحساسات وألوان الشعور والإرادات، والأفكار كل ذلك هي التغيرات التي ينقسم إليها وجودي، وهي بدورها تصبغ ألوانها عليه. فأنا أتغير من غير انقطاع ومن ثم فليس في حياتي النفسية شيء قار، بل الكل في حركة دائمة، وسيل مستمر من حالات نفسية، وانصهار غير منقطع، لا محل فيه للوقوف أو السكون، على أن التغير المستمر لا يمكن تصوره من غير زمان، فقياسًا على تجربتنا الباطنة يكون معنى الوجود الشعوريّ هو الوجود في زمان، وإمعان النظر في طبيعة الحياة الشعورية يظهر أن النفس في حياتها الباطنة تتجه من مركزها إلى الخارج، وزمان النفس العالمة يبدو وكأنه آن مفرد، تحيله النفس العاملة في اتصالها بالعالم المتحيز إلى سلسلة من الآنات كحبات اللؤلؤ المنظومة في خيط واحد. وعلى هذا فإن فيها ديمومة بحتة لا تشوبها شائبة الحيز (هنري برجسون: التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٥٦م، ص٢٤٥-٢٤٦).

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٦، أيضًا: عبد الوهاب عزام: إقبال سيرته وفلسفته وشعره، هنداويّ، القاهرة، ٢٠١٢م، ص٦٧.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٦.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٦.

(٤) المصدر السابق، ص٩٦.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والزمن بوصفه كلاً مركبًا هو الذي يسميه القرآن الكريم (التقدير) أو القدر؛ إذ إنه يعد هو ماهية الأشياء نفسها كما جاء في قوله تعالى :﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[١]. وتقدير الشيء ليس معناه إجبار الأشياء على وجودها من الخارج، ولكنه القوة الكامنة التي تحقق وجود الشيء، وممكناته التي تقبل التحقق، والتي تكمن في أعماق طبيعته، وتحقق وجودها في الخارج بالتتابع من دون أي إحساس بإكراه من وسيط خارجيّ، وهنا تكون كل لحظة في حياة الذات الإلهية لحظة أصيلة ينشأ عنها شيء جديد، وغير متنبأ به أصلاً، بسبب حركة الخلق المستمرة الصادرة عن القوة الكامنة للقدرة الإلهية المطلقة[٢].لذلك قال الله تعالى :﴿كُلَّ يَوْمٍ **هُوَ** فِي شَأْنٍ ﴾[٣].

ج- **الزمن الإلهيّ أو السرمديّ**: وهو زمن تقدير الأشياء، الذي تم منذ الأزل، فالزمان الإلهيّ هو الذي جمع فيه في آن واحد فوق الأزل تاريخ الكون كله محررًا من مسألة العلة والمعلول. مصداقًا لقول الحق عز وجل﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾[٤]. فهو زمن الصيرورة من غير تعاقب[٥].

وفحص تجربتنا الشعورية يظهر لنا أن وراء ظاهرة المدة المتجددة ديمومة حقة ؛ إذ إن الذات الإلهية توجد في ديمومة بحتة ينقطع فيها التغير عن أن يكون تعاقبًا لأحوال متخالفة، وتكشف الذات عن صفتها الحقة بوصفها خلقًا مستمرًا[٦].

وإذا كانت الذات الإنسانية تشعر بتلك الديمومة في الزمان عن طريق انتقالها من العلم إلى العمل، وإذا ارتضينا هدى تجربتنا الشعورية وتصورنا الذات الإلهية المحيطة بكل شيء على مثال الذات الإنسانية، فإن زمان الذات الإلهية يبدو صيرورة من غير تعاقب، أي كلاً متكاملاً يظهر لنا في صورة التجزؤ والانقسام ؛ بسبب حركة الخلق الصادرة عن الذات الإلهية عن طريق انتقالها من العلم – إذ إن الذات الإلهية عالمة محيطة بكل شيء – إلى العمل المتمثل في حركة الخلق المستمر الصادر عنها[٧].

---

(١) سورة القمر، الآية ٤٩.
(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٩٧.
(٣) سورة الرحمن، من الآية ٢٩.
(٤) سورة القمر، الآية ٥٠.
(٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٢٦.
(٦) المصدر السابق، ص١٠٦.
(٧) المصدر السابق، ص١٢٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وقد تمخض عن مفهوم الزمان لدى إقبال نتائج عدة ، منها[١]:

أ- حركة الزمان لا يمكن أن تتصور على شكل خط قد رسم بالفعل، بل هي حركة تبنى في صيرورة ؛ لتحقق ممكنات متنوعة.

ب- العالم ليس كتلة ميتة من المادة، لا يفعل فيها الزمان شيئًا، بل هو حياة قابلة للزيادة، والكون في نمو.

ج- الإنسان فاعل يكتسب الزمان صفته التاريخية الحية، إن هو أدرك المستويات المتباينة للزمان، وإن هو تفاعل مع أبعاد نفسه الإنسانية.

د- المستقبل غير محدد سلفًا، لأن غائية الحياة إن أصبحت إلزامية ومفروضة، فهي تجعل الزمان باطلاً، والحرية لاغية، ومن ثم فالمستقبل يظل غير متنبأ به؛ لأن الزمان أمر حقيقيّ تُبرزه غائية انتقائية عبر إضافات الإنسان التي لا تتوقف.

وهكذا نجد أن إقبال قد حاول بناء مفهوم فلسفيّ جديد للزمان، يفسر عن طريقه نظرية الخلق المستمر، مستندًا إلى آيات القرآن الكريم التي يراها تؤيد وجهة نظره، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نجده قد تأثر بقول (برجسون) في الزمان والخلق المستمر؛ إذ يقول برجسون: "إن الكون يدوم في الزمن، وكلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن، فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع، وخلق الصور، والإمداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق"[٢].

وإذا كانت نظرية الخلق المستمر التي قال بها إقبال قد أثرت على مفهوم الزمان لديه، فإن أثر هذه النظرية قد امتد إلى مفهوم المكان عنده كذلك.

## ثالثًا- أثر نظرية الخلق المستمر في مفهوم المكان لدى إقبال

يتساءل إقبال هل المكان خلاء قائم بنفسه، توجد فيه الأشياء، يبقى كما هو إذا انسحبت منه جميع الأشياء[٣]؟

---

(١) أحميدة النيفر: مقالة متاحة عبر الإنترنت بعنوان "الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية"، الفجر نيوز، في ٢٠٠٩/٨/٢م، متاحة في: https://www.turess.com/alfajrnews/١٨٧٧٠، أيضًا: محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص ١٠١.

(٢) هنري برجسون: التطور الخالق، ص٢٠.

(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٣.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يحاول إقبال الإجابة عن هذا التساؤل عن طريق عرض آراء بعض المفكرين القدماء ، والمحدثين في موضوع المكان، وبيان ما بها من قصور، ثم يكشف عن وجهة نظره في موضوع المكان، والتي تتفق مع آراء العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى.

**١- مفهوم المكان لدى بعض المفكرين**

**أ- مفهوم المكان لدى زينون (ت ٤٣٠ ق.م)**

يشير إقبال إلى أن الفيلسوف اليونانيّ زينون، قد تناول معضلة المكان ببحث الحركة فيه، وأدلى بحجج لإثبات تلك الحركة، ويلحظ إقبال أن زينون كان يرى أن المكان ينقسم إلى أجزاء غير متناهية، ودلّل على الحركة نفسها في المكان[١]؛ إذ إن الجسم المتحرك لن يبلغ غايته التي يصل إليها، إلا إذا قطع أولاً نصف المسافة بين نقطة البدء، ونقطة الوصول، ولا يبلغ هذا النصف إلا في مكان نصف النصف، وهكذا إلى ما لا نهاية، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعًا، إذ إنه لابد من المرور بعدد لامتناهٍ من النقاط في المسافة المتوسطة بين نقطة البدء، ونقطة الانتهاء، ولكن عبور نقاط لا تتناهى في زمان متناه من الأمور الممتنعة ؛ لذلك فإن الحركة ممتنعة[٢].

ويورد إقبال عن زينون بعض الحجج التي يبرهن بها على امتناع الحركة ، ومنها حجة السهم، والتي تقوم على أنه إذا افترضنا أن سهمًا انطلق في الفضاء، فإنه في كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانًا في الفضاء مساويًا له في الطول، وهذا يعني أنه لن يبرح المكان الذي يكون قد حل فيه أثناء (الآن) الزمنيّ غير المتجزئ، مادمنا نفترض أيضًا أن الزمان مؤلف من آنات متصلة؛ أي وحدات غير متجزئة؛ ومن ثمَّ فإن السهم المنطلق سيظل ساكنًا في كل آن زمانيّ؛ لأنه سيمتنع عليه عبورآنات زمنية لا متناهية في العدد[٣].

وحجة السهم قائمة على أن الزمان مؤلف من آنات غير متجزئة، وترجع إلى أنه لما كان الشيء في مكان مساوٍ له، فإن السهم في مروقه يشغل في كل آن من آنات الزمان مكانًا مساويًا له، فهو إذن لا يبارح المكان الذي يشغله في الآن غير المتجزئ، ومعنى ذلك أنه ساكن غير متحرك، وهكذا في كل آن[٤].

---

(١) محمد بو عزيزيّ: محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ، ص٣١٥.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٣-٨٤، أيضًا: يوسف كريم: تاريخ الفلسفة اليونانية، هنداوي، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٤٧.

(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٤، أيضًا: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفيّ من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص٩٦.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٤٨، أيضًا: أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٩٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ولهذا رأى زينون أن الحركة ما هي إلا مظهر خادع، في حين أن الحقيقة واحدة، ولا تقبل التغيير، وأن بطلان الحركة معناه بطلان المكان أو الحيز المستقل[١].

وإقبال لا يوافق على قول زينون القائل بنفي وجود المكان بامتناع الحركة المؤدية إليه، ويحاول إيجاد حل لهذه المعضلة لدى المفكرين الذين حاولوا الرد على حجج زينون.

**ب- مفهوم المكان لدى المتكلمين**

حاول المتكلمون حل معضلة زينون في الحركة كي يثبتوا المكان؛ إذ إنهم أثبتوا تناهي قسمة الحركة، والزمان عن طريق قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ، فتحولت الحركة، والزمان إلى أجزاء لا تتجزأ، وإذا كانت الحركة والزمان لا ينقسمان إلى مالا نهاية، فإن المكان كذلك لا يمكن تقسيمه إلى مالا نهاية، بل إنه ينقسم إلى نقاط متناهية؛ إذ إن القول بوجود مسافة بها نقاط غير متناهية سيؤدي إلى عدم وجود الحركة المتناهية، التي ستكون ضرورية لإثبات آرائهم الدينية[٢]. ولاسيما المتصلة بنظرية الخلق المستمر، وحدوث العالم.

ولا يلزم لوجود الجوهر الفرد عند المتكلمين وجود المكان بل يكفي أن يكون له حيز، ويظهر ذلك من تعريفهم للجوهر بأنه: ما يقبل التحيز، فالجوهر الفرد متحيز وليس بمتمكن، وقد أثبت المتكلمون لكل جوهر تحيزه، وأحالوا إمكان التداخل بين الجواهر، فلا يجوز وجود إلا جوهر واحد في الحيز الواحد[٣].

ويرى إقبال أن ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) قد انتقد المتكلمين في قولهم بالجوهر الفرد، ويرى إقبال كذلك أن العلوم الرياضية الحديثة قد أيدت رأي ابن حزم، ولم تنجح حجة أصحاب الجوهر الفرد في حل الإشكال الذي طرحه زينون في معضلة الحركة ؛ ومن ثمَّ المكان[٤]، وذلك خلافًا للعلوم الطبيعية الحديثة التي أيدت قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ.

**ج- مفهوم المكان في الفكر الغربيّ الحديث والمعاصر**

يعرض إقبال رأي بعض المفكرين الغربيين في العصر الحديث والمعاصر لحل إشكالية زينون في الحركة والمكان ، ومنهم: برجسون، وآينشتاين، وراسل (ت ١٩٧٠م).

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٤.
(٢) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٥١، أيضًا: محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٤.
(٣) منى أحمد أبو زيد: التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، ص١٥٢.
(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٤.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

**١- برجسون:**

يرى برجسون أن الحركة من حيث هي تغير حقيقي، هي الحقيقة الأساسية، إذ إنه يذهب إلى أن الإشكال الذي أثاره زينون يرجع إلى خطأ في فهم المكان، والزمان،وهما في رأي برجسون ليسا إلا اعتبارين عقليين للحركة[١].

يقول برجسون: "إذا قبلت المادة الانقسام من جانب ما إلى فاعلين ومنفعلين، أو إلى مجرد قطع متميزة ومقترنة في الوجود، فإن العقل سوف يلاحظ المادة من هذه الناحية، وكلما اهتم العقل بالتقسيم، فإنه ينشر في المكان مادة على هيئة امتداد مجاور لامتداد آخر، وهي مادة متجهة إلى المكانية دون ريب، ومع ذلك فإن أجزاؤها مازالت في حالة تضمن وتداخل متبادل وهكذا ، فإن الحركة نفسها التي تحمل الذهن على أن يتحدد على هيئة عقل، أي على هيئة معانٍ كلية متميزة، تفضي بالمادة إلى أن تتجزأ إلى مواضيع تبدو خارجة بعضها عن بعضٍ بصفة واضحة، فكلما غلب طابع العقل على الشعور، زادت قابلية المادة للتحديد المكانيّ"[٢].

ويؤكد كذلك على أن" المكانية الكاملة قد تنحصر في أن تكون الأجزاء خارجة تمامًا بعضها بالنسبة إلى بعض، ومعنى ذلك أن تكون مستقلة استقلالاً متبادلاً تامًا، غير أنه ليس ثمة نقطة مادية لا تؤثر في أية نقطة مادية أخرى، وإذا لاحظنا أن شيئاً ما يوجد حقيقة في المكان الذي تؤثر فيه، فسوف تنتهي إلى القول بأن جميع الذرات تتداخل تمامًا، وأن كل ذرة منها تملأ العالم، وفي مثل هذا الفرض تصبح الذرة أو النقطة المادية بصفة أعم مجرد نظرة عقلية، وهي تلك النظرة التي يصل إليها الإنسان عندما يستمر طويلاً في تقسيم المادة إلى أجسام"[٣].

وعليه فإنني أتفق في الرأي مع رأي إقبال القائل: إن المكان من وجهة نظر برجسون ليس حقيقيًا، ولكن العقل يفرضه لإمكان تفسير الحركة والتغير، ومن ثمَّ فهو لا يحل إشكالية الحركة عند زينون.

**٢- آينشتاين**

انتقد آينشتاين فكرة المكان المطلق عند نيوتن، وقال بالمكان النسبيّ، إذ إن الكون في حركة دائمة، فالقمر متحرك بالنسبة للأرض، والأرض متحركة بالنسبة للشمس، والمجموعات الكونية الأخرى متحركة، والكون كله في حركة دائمة[٤].

---

(١) المصدر السابق ، ص٨٤.
(٢) هنري برجسون: التطور الخالق، ص١٧٤.
(٣) المصدر السابق ، ص١٨٦.
(٤) يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٧٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فالمكان عند آينشتاين له وجود حقيقيّ، ولكنه نسبيّ، إذ إن الشيء المشاهد قابل للتغير، نسبي باعتبار الملاحظ الذي تتغير كتلته، وشكله، وحجمه بتغير وضع الملاحظ، وسرعته ، والحركة والسكون نسبيان أيضًا باعتبار الملاحظ، وعلى هذا فليس ثمة شيء اسمه مادة لها وجود في ذاتها، كما كان الرأي في الطبيعيات عند نيوتن(١).

ويرى إقبال أن نظرية آينشتاين – النسبية – بوصفها نظرية علمية، تتناول بناء الأشياء فقط، ولا تلقي شيئًا من الضوء على ماهية الأشياء التي يتألف منها هذا البناء، وقيمة هذه النظرية من الناحية الفلسفية مزدوجة، فهي أولاً لا تهدم حقيقة الوجود الخارجيّ، بل تهدم النظر إلى الجوهر بوصفه شيئًا قائمًا مجردًا في المكان، وهو رأي انتهى إلى المادية في علم الطبيعيات القديم، فالجوهر في نظر الطبيعيات النسبية ليس شيئًا قائمًا بذاته له أحواله المتغايرة، ولكنه مجموعة من حوادث يتعلق بعضها ببعض، والقيمة الفلسفية الثانية، هي أنها تجعل المكان متوقفًا على المادة، فالكون في رأي آينشتاين ليس كجزيرة قائمة في فراغ لانهائيّ، بل هو متناهٍ، لكن من غير حدود، ولا يوجد بعده خلاء، وإذا انعدمت المادة فإن الكون ينكمش إلى نقطة أو ذرة(٢).

ويرى إقبال أن هذا الرأي الذي قال به آينشتاين لا يقدم حلاً للإشكال الذي أثاره زينون فيما يختص بالحركة، كما إنه يتعارض مع نظرية الخلق المستمر.

**٣- راسل**

يرى إقبال أن راسل حاول أن يحل إشكالية زينون المتعلقة بالحركة عن طريق نظرية (كانتور) في اتصال الكم الرياضيّ، وهي في رأيه من أهم ما كشفته علوم الرياضة الحديثة(٣)؛ إذ يؤكد راسل على أنه بفضل جهود الرياضيين ، وعلى رأسهم جورج كانتور، أصبح القول باستحالة وجود مجموعة لا متناهية قول لا يجانب الواقع، فالمجموعات اللامتناهية لا تنطوي بذاتها على تناقض، ولكن تناقضها إنما هو بعض سوابق الأحكام التي يصر عليها أصحابها إصرارًا قائمًا على الهوى العقلي، ومن أجل هذا فإن مُبرر اعتبار الزمان والمكان غير حقيقيين لم يعد صالحًا(٤).

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٢٨٦، أيضًا: حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص٥١١، أيضًا: يمنى طريف الخوليّ: الزمان في الفلسفة والعلم، ص٧٧-٧٨.

(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٦.

(٣) المصدر السابق، ص٨٤؛ أيضًا: حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص٥١٢.

(٤) برتراند راسل: مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين، ط١، دمشق، ٢٠١٦م، ص١٥٧.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فإذا كانت حجج زينون تقوم على افتراض أن المكان والزمان يتألفان من نقاط ومن آنات لا نهاية لها، وعلى أساس هذا الافتراض يسهل الاحتجاج بأنه لما كان الجسم المتحرك بين نقطتين يكون في أثناء حركته بينهما خارج المكان (المساوي له) فإن نظرية كانتور تبين لنا أن كلاً من المكان والزمان كم متصل وأن هناك عددًا لا يتناهى من النقاط بين أي نقطتين في المكان وأن هذه السلسلة غير المتناهية ليس فيها نقطتان متجاورتان، وانقسام المكان والزمان إلى مالا نهاية معناه اجتماع النقاط، أي أن أجزاء السلسلة لا يتخللها خلاء، وليس معناه افتراق النقاط باعتبار أن هناك خلاءً يفصل بين كل نقطة، وما تليها[١].

وقد حاول راسل الرد على مقالة زينون ؛فإذا كان زينون يسأل عن كيفية الذهاب من موضع في آن إلى موضع تالٍ في آن تالٍ للآن الأول من دون أن نكون في أثناء الانتقال في غير موضع وفي غير آن؟ فإن الجواب عن هذا هو أنه لا يوجد موضع تالٍ لأي موضع، ولا آن تالٍ لأي آن؛ لأن بين كل موضع وموضع، وبين كل آن وآن يوجد دائمًا موضع آخر ، وآنٍ آخر، ولو وجد الجزء الذي لا يتجزأ لامتنعت الحركة، ولكنه لا وجود له، فزينون على حق عندما يقول: إن السهم يكون مستقرًا في كل آن من آنات انطلاقه، ولكن يخطئ عندما يستنتج من ذلك أن السهم لا يتحرك؛ وذلك لأنه في أية حركة يوجد تقابل بين كل نقطة، وكل آن في سلسلة الأوضاع غير المتناهية وسلسلة الآنات غير المتناهية، وطبقًا لهذا المذهب يصبح في الإمكان إثبات حقيقة المكان والزمان والحركة دون أن نقع في الإشكال الذي وقع فيه زينون[٢].

هكذا يدلل راسل على حقيقة الحركة على أساس نظرية كانتور في اتصال الكم الرياضيّ، وإثبات حقيقة الحركة معناه أن المكان له حقيقة قائمة بنفسها، وأن الطبيعة لها حقيقة واقعة.

ويرى إقبال أن اتصال الكم الرياضي وانقسام المكان إلى مالانهاية في الوقت ذاته ليس حلاً للمعضلة، فالقول بوجود تقابل بين الكثرة غير المتناهية من الآنات في مدة متناهية من الزمان، وبين كثرة غير متناهية من النقاط في حيز متناه من المكان بحيث يقابل كل آن نقطة، يجعل المعضلة الناشئة عن التجزؤ باقية كما هي، فالتصور الرياضيّ لاتصال الكم بوصفه سلسلة غير متناهية لا يصدق على الحركة من حيث هي فعل، بل ينطبق على صورتها كما ترى من الخارج[٣].

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٥، أيضًا: برتراند راسل: مشكلات الفلسفة، ص١٥٦.
(٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص٨٥.
(٣) المصدر السابق، ص٨٥.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وينتهي إقبال إلى أن تفسير راسل للمكان غير مقنع بالنسبة له، فهو لا يحل معضلة زينون في الحركة لإثبات حقيقة المكان، كما أنه لا يفسر عملية الخلق المستمر التي تحدث في كل لحظة من لحظات الزمان في الكون.

**٢- مفهوم المكان عند محمد إقبال**

يرى إقبال أن معضلة المكان يمكن أن تحل عن طريق تحليل تجربتنا الشعورية تحليلاً سيكولوجيًا عميقًا، كما كان الحال في معضلة الزمان، أي بربط المتناهي باللامتناهي عن طريق تأمل الذات الإنسانية للظواهر الحسية الكونية، وربطها بالذات الإلهية اللامتناهية.

وإذا كان تحليل تجربتنا الشعورية قد أفضى بنا إلى وجود ثلاثة أنواع من الزمان – الزمن الإنساني المتناهي، والزمن المحض، والزمن الإلهيّ اللامتناهي – كذلك الحال عند فحص التجربة الشعورية فيما يختص بمعضلة المكان.

ويستشهد إقبال على ذلك بما انتهى إليه الصوفيّ الكبير فخر الدين العراقيّ(*) (ت ٦٨٨هـ)، عن طريق تجربته الشعورية الروحية – ويقصد بها التجربة الصوفية – إذ إنه يقسم المكان إلى ثلاثة أنواع ، وهي: مكان للأجسام المادية، ومكان الكائنات غير المادية، **ومكان** الذات الإلهية(١).

ويزعم فخر الدين العراقيّ وجود نوع من المكان يربط بين المتناهي واللامتناهي وهذا مستفاد من قوله تعالى:﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾(٢). وقوله تعالى:﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي

(*) هو إبراهيم بن شهريار الهمذانيّ الشيخ فخر الدين العراقيّ، كان من العلماء المعروفين بالفضل والصلاح، ولد بهمذان ونشأ بها، وحفظ القرآن في صغره وجوده، ثم اشتغل بالعلم، ونال حظًا وافرًا منه، وله كتاب (اللمعات)، ذهب للحج ، وزيارة النبيّ ، ثم سافر إلى قونية، وقرأ (فصوص الحكم) على الشيخ صدر الدين القونيويّ، ثم سافر إلى مصر، وولّى المشيخة بها، فمكث مدة بالقاهرة، ثم سافر إلى دمشق، ومات بها سنة ٦٨٨ه (عبد الحيّ الحسنيّ: نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام"، دار ابن حزم، ج٢، بيروت، ١٩٩٩م، ص١٤١).

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٨٨.

(٢) سورة يونس، آية ٦١.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[1].وقوله تعالى:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إليه مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[2].

**أ- مكان الأجسام المادية**

يرى فخر الدين العراقيّ أن مكان الأجسام المادية ينقسم إلى ثلاثة أنواع ، وهي[3]:

١- مكان الأجسام ذات الجرم التي نصفها بأنها تشغل حيزًا، والحركة في هذا النوع من الأجسام تستغرق زمانًا، فكل جسم يشغل مكانه الخاص ، ويقاوم تخليه عنه.

٢- مكان الأجسام اللطيفة، كالهواء، والصوت، وهذه الأجسام يدافع كل واحد منها الآخر، وتقاس حركته بالمقاييس الزمنية، ولكن هذا الزمن الذي تقاس به يبدو مباينًا لزمان الأجسام ذات الجرم، فالهواء الموجود في أنبوب، يجب إخراجه منه قبل دخول هواء آخر، وزمان التموجات الصوتية، يكاد يكون عدمًا، إذا قورن بزمان الأجسام ذات الجرم.

٣- المكان الخاص بالضوء، فضوء الشمس يصل إلى أقصى أطراف الأرض في لحظة، ففي سرعة الضوء والصوت يكاد الزمان يكون صفرًا، ومن ثم يتبين لنا أن مكان الضوء مباين لمكان الهواء والصوت، على أن هناك حجة أقوى من هذه، وهي أن ضوء الشمعة ينتشر في جميع الاتجاهات في غرفة من دون تخلية الهواء منها، وهذا يبين لنا أن مكان الضوء أرق من مكان الهواء، الذي لا مدخل له في مكان الضوء ، ولشدة التقارب بين هذين المكانين لا يتيسر تمييز أحدهما عن الآخر إلا بالتحليل العقلي المحض، والرياضة الروحية، كذلك الحال في الماء الساخن فإن الضدين، أي النار والماء اللذين يبدوان أنهما يتخلل كل منهما الآخر، لا يمكن أن يحلا في مكان واحد، بسبب طبيعتهما المختلفتين، وهذا أمر لا يمكن تفسيره إلا بافتراض أن مكاني هذين الجوهرين – وإن كانا قريبين جداً أحدهما من الآخر – متمايزان، ومع أن عنصر المسافة ليس معدومًا تمامًا، فليس ثمة احتمال

---

(١) سورة المجادلة، آية ٧.
(٢) سورة ق، الآية ١٦.
(٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٨٨-١٨٩.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

للمدافعة المتبادلة في مكان الضوء، فضوء شمعة يصل إلى نقطة مبينة فقط، وأضواء مائة شمعة تمتزج معًا في الحجرة نفسها من دون أن يخلي أحدهما الآخر عن مكانه.

**ب- مكان الكائنات غير المادية**

يرى إقبال أن فخر الدين العراقيّ بعد أن وصف أمكنة الأجسام الطبيعية التي تتفاوت كثافة ورقة، تحدث في إيجاز عن الأنواع الرئيسة للأمكنة التي تشغلها مختلف الكائنات المجردة عن المادة، كالملائكة على سبيل المثال، وهذه الأنواع لا ينعدم فيها عنصر المسافة كلية؛ لأن الكائنات المجردة ، وإن كانت قادرة على اختراق الحوائط الحجرية في سهولة كلية، إلا أنها لا تستطيع أن تستغني عن الحركة استغناءً تامًا، ويعد ذلك دليل على النقص في درجة الروحانية، وأعلى درجة في سلم الحرية المكانية هي التي يصل إليها روح الإنسان ، وهي بجوهرها الفريد لا هي بالساكنة ولا هي بالمتحركة(١).

**ج- مكان الذات الإلهية**

يرى فخر الدين العراقيّ أن مكان الذات الإلهية هو مكان برئ من الأبعاد ، والمسافات براءة تامة، وفيه يلتقي كل ما لا يتناهى، على أنه ينبغي ألا يفوتنا أن ألفاظ القرب، والاتصال والافتراق، التي تنطبق على الأجسام المادية لا تنطبق على الذات الإلهية ؛ إذإن وجود الله يتصل بالكون كله على مثال اتصال الروح بالبدن، والروح لا هي داخل البدن، ولا هي خارجة، ولا هي قريبة منه، ولا هي مفترقة عنه، ولكن اتصالها بكل ذرة من ذرات البدن حقيقة واقعة، ويستحيل أن نتصور اتصالها هذا إلا إذا افترضنا نوعًا من مكان يوائم رقة الروح ولطفها، وعلى هذا فوجود مكان بالنسبة إلى الذات الإلهية لا يمكن أن ينكر، ولكنه مكان برئ من الأبعاد والمسافات براءة تامة(٢).

ويرى إقبال أن فخر الدين العراقيّ استطاع عن طريق التجربة الشعورية إدراك حقيقة الزمان والمكان إدراكًا روحيًا، وتفسيره تفسيرًا عقليًا في عصر لم يكن يعرف شيئًا عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية ؛ إذ إن آراءه التي قالها سبق بها علماء العصر الحديث ؛ إذ إنه :

---

(١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٨٩.
(٢) المصدر السابق، ص١٨٨-١٨٩.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١- حاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك، وليس ثابتًا مطلقًا، وهذا ما أثبته العلم الحديث.

٢- الفكرة التي قالها عن تداخل الـ (هنا) وهي فوق المكان، والـ (آن) وهي فوق الزمان، يوحي بالفكرة الحديثة عن (الزمكان) التي يقول بها العلم الحديث.

ويرى إقبال أن فخر الدين العراقيّ يتصور علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن، ولكنه بدلاً من أن يصل إلى هذا الرأي عن طريق التفكير الفلسفيّ بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية لتجربته الشعورية وتحليلها، قد اكتفى بافتراض هذا الرأي على أساس رياضته الروحية، ولا يكفي في ذلك أن يقتصر على رد الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية ؛ إذ إن المنهج الفلسفيّ الذي يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحي من حيث هو الأساس النهائيّ للزمان المكانيّ[١].

وينتهي إقبال من ذلك إلى أن المعرفة يجب أن تبدأ بالمحسوس، وقدرة العقل على تحصيل المحسوس وسلطانه عليه هو الذي ييسر له الانتقال من المحسوس إلى غير المحسوس، إذ يقول تعالى:﴿يَا مَعْشَرَ الجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاّ بِسُلْطَانٍ﴾[٢]، ولكن الكون بوصفه مجموعة من موجودات متناهية يتمثل لنا كأنه جزيرة قائمة في خلاء بحت، والزمان بوصفه سلسلة من لحظات منعزل بعضها عن بعض هو عدم بالنسبة إلى الكون ولا تأثير له فيه، واعتبار الكون كذلك لا يؤدي بالعقل المتأمل إلى شيء، والتفكير في جعل حد للفراغ وللزمان المدركين يبعث في العقل الحيرة والتردد، فالمتناهي بوصفه متناهيًا يعوق حركة العقل، فيجب على العقل أن يتغلب على فكرة الزمان المتجدد ،وعلى الخلاء المطلق في الفراغ المدرك، لكي يستطيع أن يجاوز حدود المتناهي وصولاً إلى اللامتناهي المتمثل في الذات الإلهية، إذ يقول تعالى:﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾[٣]، فهذه الآية تشير – لدى إقبال – إلى أن المنتهى الأخير يجب ألا يبحث عنه في حركة الأفلاك، إنما يبحث عنه في وجود كونيّ روحانيّ لا نهاية له[٤].

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٠

(٢) سورة الرحمن، الآية ٣٣.

(٣) سورة النجم، الآية ٤٢.

(٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ص١٨٤.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وينتهي إقبال إلى أن الفكر الإسلاميّ ، لاسيما عند المتكلمين، وكذلك الصوفية يتجه إلى تصور الكون متحركًا متغيرًا، إذ إن الكون ينمو ، ويزداد في كل لحظة من لحظات الزمان، وهو غير منفصل عن الذات الإلهية بأي حال من الأحوال ؛ الأمر الذي يؤكد دومًا على نظرية الخلق المستمر، وعلى حدوث العالم.

**وقد انتهيت في دراستي إلى عدد من النتائج تبرز أهمية نظرية الخلق المستمر لدى إقبال، وتؤكد أثرها في مفهوم الزمان والمكان لديه منها:**

**أولاً:** العالم حادث عند إقبال، إذ يرى أن الله تعالى قد بدأ خلق هذا العالم بخلق الجزء الذي لا يتجزأ، ومنه تتكون الأجسام الموجودة في العالم، يقول الله تعالى:﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾(١). وتختلف الأجسام باختلاف الأعراض التي تعرض لها، ويستمر وجودها مادامت ملازمة لتلك الأعراض، وهذه الأعراض غير باقية، بل إنها على حال التقضي والتجدد باستمرار، كلما فنى عرض خلق الله عرض آخر مثله، وهكذا فإذا أراد الله تعالى إفناء ذلك الجسم كفّ عن خلق العرض فيه، وقد أيدت العلوم الطبيعية الحديثة القول بالجزء الذي لا يتجزأ.

**ثانيًا:** لا يمكن فهم طبيعة الزمان لدى إقبال، إلا عن طريق ربط الزمان المتناهي الذي ينقضي ويتجدد في كل آن، والمختص بالذات الإنسانية، التي تدركه بملاحظة التغيرات الحادثة للظواهر الكونية؛ بسبب حركة الخلق المستمر الصادرة عن الذات الإلهية، بالزمان اللامتناهي، الذي هو ديمومة تامة من غير تعاقب ولا انصرام، قد قدِّرت فيه مقادير كل شيء متضمن في علم الله منذ الأزل، إذ يعد علم الله لدى إقبال مرآة تنعكس فيها صور الموجودات، وهو زمان الذات الإلهية، والتجربة الشعورية هي وحدها القادرة على رد الاختلاف إلى الوحدة، والمتناهي إلى اللامتناهي، ويصبح الزمان مرادفًا لديمومة حقه كاملة تحياها الذات الإنسانية عن طريق التجربة الشعورية.

**ثالثًا:** المكان كالزمان – لدى إقبال – لا يمكن فهم طبيعته إلا عن طريق تحليل عميق للتجربة الشعورية؛ إذ إنها تحل معضلة الحركة التي أثارها زينون، وتُثبت وجود المكان، عن طريق الجمع بين المتناهي ، واللامتناهي، فتبدأ

---

(١) سورة الحجر، الآية ٢١.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بإثبات مكان المحسوسات الذي تتفاوت درجاته وفق كثافتها ، ورقتها ، وانتهاءً بإثبات مكان للذات الإلهية برئ براءة تامة من الأبعاد أو المسافات ؛ إذ إن الله تعالى موجود في العالم كله على نحو يماثل وجود الروح في البدن، وكما أن البدن يحتاج الروح للحياة، كذلك العالم يحتاج الله للحياة والنمو والازدياد الذي يتحقق عن طريق الخلق المستمر في كل لحظة وآن.

**رابعًا**: جمع إقبال بين الزمان والمكان في وحدة واحدة (الزمكان)، ويتحقق ذلك لديه بفحص التجربة الشعورية ؛ إذ إن الزمان الإنسانيّ المتناهي يرد عن طريق هذه التجربة إلى الزمان الإلهيّ غير المتناهي، كما أن مكان المحسوسات يرد كذلك عن طريق التجربة الشعورية إلى مكان الذات الإلهية غير المتناهي، فكل ما يتناهى يجب أن يُرد إلى اللامتناهي المتمثل في الله عز وجل - من وجهة نظره – وقد دللت علوم الرياضيات الحديثة على إمكانية ذلك إذ إنها استطاعت ربط المتناهي باللامتناهي في وحدة عقلية واحدة عندما يتجاوز العقل حدود المحسوس وصولاً إلى المجرد، وقد رد المحسوس إلى المعقول عن طريق تحليل عميق للتجربة الشعورية، وأدركت أن العالم ممتد، الأمر الذي يؤكد نظرية الخلق المستمر.

**خامسًا**: جاءت آراء محمد إقبال متسقة مع مذهبه العقديّ، والفكريّ في معظمها ؛ إذ نجده قد حاول التوفيق بين ثقافته الغربية الحديثة، وبين عقيدته الإسلامية ؛ لإثبات نظريته في الخلق المستمر، ويبدو ذلك واضحًا عن طريق استعانته بآراء بعض المفكرين والعلماء الغربيين في العصر الحديث، للتدليل عليها، ولاسيما برجسون، كما نجده يستعين ببعض آراء المفكرين المسلمين فيما يتعلق بنظرية الخلق المستمر، ولاسيما الأشاعرة، مؤكدًا سبق العقلية الإسلامية للقول بالجزء الذي لا يتجزأ الذي أثبتته بعد ذلك العلوم الحديثة في مجال الطبيعيات، وقد أحدث ذلك حركة تجديدية اسهمت في إيقاظ الفكر الإسلاميّ من غفوته، ولاسيما في القرون الثلاثة الأخيرة؛ إذ إن فلسفة إقبال تقوم على النقد ، وإعادة البناء.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

## المصادر والمراجع

### أولاً- المصادر


١- ابن ميمون (أبو عمران موسى): دلالة الحائرين، تحقيق وترجمة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، من دون تاريخ.

٢- الأشعريّ (أبو الحسن علي بن إسماعيل): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م.

٣- إقبال (دكتور: محمد): تجديد التفكير الدينيّ في الإسلام، ترجمة عباس محمود، تقديم مصطفى لبيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٠م.

٤- إقبال (دكتور:محمد): تطور الفكر الفلسفيّ في إيران إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسن محمود الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، ط١، القاهرة، ١٩٨٩م.

٥- الإيجيّ (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد): المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، من دون تاريخ.

٦- الباقلانيّ (أبو بكر محمد بن الطيب): التمهيد، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م.

٧- برجسون (هنري برجسون): التطور الخالق، ترجمة محمد محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٤٨م.

٨- البغداديّ (أبو منصور عبد القاهر): أصول الدين، مطبعة الدولة، إستانبول، ١٩٢٨م.

٩- بينيس (س. بينيس): مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م.

١٠- الجرجانيّ (عليّ بن محمد): التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

١١- الجوينيّ (أبو المعالي): الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٦٩م.

١٢- الحسنيّ (عبد الحيّ بن فخر الدين): نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر "الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام"، دار ابن حزم، ج٢، بيروت، ١٩٩٩م.




PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١٣- الرازيّ (فخر الدين أبو عبد الله محمد): المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، ج١، انتشارات بيدار، ط١، إيران، ١٣٧٠هـ.
١٤- راسل (برتراند راسل): مشكلات الفلسفة، ترجمة سمير عبده، دار التكوين، ط١، دمشق، ٢٠١٦م.
١٥- الغزاليّ (أبو حامد محمد): الاقتصاد في الاعتقاد، دار الهلال، ط١، القاهرة، ١٩٩٣م.

## ثانيًا- المراجع

١- أبو ريان (دكتور: محمد عليّ): تاريخ الفكر الفلسفيّ من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٠م.
٢- أبو زيد (دكتورة :منى أحمد): التصور الذريّ في الفكر الفلسفيّ الإسلاميّ، المؤسسة الجامعية، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.
٣- الألوسيّ (دكتور: حسام محيي الدين): الزمان في الفكر الدينيّ والفلسفيّ وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات، ط١، بيروت، ٢٠٠٥م.
٤- باشا (دكتور: أحمد فؤاد): فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف، ط١، القاهرة، ١٩٨٤م.
٥- بدوي (دكتور :عبد الرحمن): الزمان الوجوديّ، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣م.
٦- بدوي (دكتور:عبد الرحمن) مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.
٧- بدوي (دكتور :عبد الرحمن): نيتشه، وكالة المطبوعات، ط٥، الكويت، ١٩٧٥م.
٨- البهيّ (دكتور :محمد): الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ، مكتبة وهبة، ط١٢، القاهرة، ١٩٩١م.
٩- بوعزيزيّ (الدكتور :محمد العربيّ): محمد إقبال فكره الدينيّ والفلسفيّ، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩م.
١٠- حنفي (دكتور :حسن): محمد إقبال فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٩م.
١١- الخولي (دكتورة :يمنى طريف): فلسفة العلم في القرن العشرين، عالم المعرفة، العدد ٢٦، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٢٠٠٠م.
١٢- زكريا (دكتور : إبراهيم): برجسون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦م.
١٣- زكريا (دكتور : فؤاد): نيتشه، دار المعارف، ط٢، القاهرة، ١٩٦٦م.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

١٤- سلطان (دكتور : عبد المحسن عبد المقصود محمد): فكرة الزمان عند الأشاعرة، مكتبة الخانجيّ، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠م.
١٥- الصديقيّ (دكتور : عبد اللطيف): الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية، ط١، بيروت، ١٩٩٥م.
١٦- عزام (عبد الوهاب عزام): محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، هنداويّ، القاهرة، ٢٠١٤م.
١٧- عفيفي (دكتورة : زينب)، الفلسفة الطبيعية والإلهية عند الفارابيّ، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.
١٨- فضل (دكتور : فضل الرحمن): مقالة بعنوان "الفلسفة الإسلامية الحديثة" ضمن كتاب "الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة" مجموعة البحوث التي قدمت لمؤتمر يونستون للثقافة الإسلامية، جمع ومراجعة وتقديم محمد خلف الله، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٥م.
١٩- كرم (دكتور: يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، هنداويّ، القاهرة، ٢٠١٤م.
٢٠- مطر (دكتورة : أميرة حلمي)، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

## ثالثًا- المواقع الإلكترونية

١- النفير (دكتور: أحميدة النفير): مقالة متاحة عبر الإنترنت، بعنوان "الإنسان والزمان في منظومة محمد إقبال التجديدية"، الفجر نيوز، في ٢٠٠٩/٨/٢م، متاحة في:

https://www.turess.com/alfajrnews/١٨٧٧٠.

٢- اليافي (دكتور: عبد الكريم اليافي): مقالة متاحة عبر الإنترنت، بعنوان "نظريات الجزء الذي لا يتجزأ في التراث العربيّ الإسلاميّ"، كلية مدينة العلم الجامعية، جمهورية العراق – وزارة التعليم العالي، متاحة في:

https://www.madenatalelem.com/torash١.htm.



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com