فكرة الزمان الرشدية من منظور عبد الرزاق قسوم

الباحثة: مسعودة بوزيدي
إشراف: أ.دمنير بهادي
مخبر الفلسفة وتاريخها- جامعة وهران 2

الملخص: نحاول من خلال دراستنا هذه البحث في مضمون الفكر الفلسفي الجزائري للدكتور عبد الرزاق قسوم وتحليلاته للفكر الرشدي فلزم أننا بالضرورة سنكون أمام فكر عربي أصيل يحاول أن يقرأ الواقع بأفكاره،فسعينا من خلال هذا المقال إلى تسليط الضوء على أهم الآراء التي نادى بها فلا يمكن الحديث عن التجربة الفلسفية الخالصة لمفكرنا دون الحديث عن منهجية تحليله وتفسيره،فقد وضح فكرة الزمان الرشدي مبينا أن الزمان هو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها.كما أن فيلسوفنا لا ينكر المرجعية الأرسطية البارزة في الفكر الرشدي فدلّل على انسياق ابن رشد واندماجه فيه كما أن أستاذنا قسوم لا يقف عند حد تعريف الزمان الرشدي بل أيضا بحث عن أبعاد انبثقت عن الزمان فتناول مسألة البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للزمان الرشدي وتحديد جوهر الأزلية ولأبدية فحاول إذن استعراض الخطوط الكبرى لمفهوم البعد الميتافيزيقي للزمان عند أرسطو وانعكاساته على الفكر الرشدي وذلك من خلال دراسة فكره بالمقاربة لفلاسفة سابقين عنه ومن هنا ظهرت أفكاره من خلال تجاوز سابقيه.

الكلمات المفتاحية: الزمان، ابن رشد، البعد الفيزيقي للزمان، البعد الميتافيزيقي للزمان، الأزلية، الأبدية.

Abstract :

We try through our study to research the essence of philosophical thought of Dr .Abderrazak Guessoum and his analysis of rational thought.Infact, we are front of a purely authentic Arab thinker who tries to read the reality with his thinking. Through this article,we try to shed light on the most important opinions which he adopted.We can't talk about this authentic philosophical experience without talking about his methodology of analysis and interpretation ,he explained the idea of rational time ,indicathing that time is a number of movements advanced and hidden .Our philosopher does not deny Aristotle's prominent philosophical reference in the rationalized thinking of Averroes (Ibn Rushed) . Our professor Guessoum does not stop at the edge of defining the rational time,but he made researches about romfications of time ,He dealt with the headlines of metaphysical dimensions of time referrung to Aristotle and his reflections on rational thinking .

Key words;

Time,Averoes,Time physical dimension, Time metaphysical dimension,Eternity .

تمهيد:

يعتبر مفهوم الزمان من أهم المقولات الفلسفية التي عني بها الفلاسفة والمفكرين منذ القدم فلقد احتل المفهوم مكانة مرموقة من خلال التحليل والتفسير،كما احتل مكانا

خصبا في الحضارات الشرقية القديمة لأنها مثلت الأفكار الأولى التي استنار بها الفكر الإنساني.و ليس بالضرورة أن هذه الدراسة تقصر انشغالها على البحث عن البدايات الأولى فمع أفلاطون تبدأ المدارس وتبدأ مشاكل فلسفية حول الزمان مثل الفرق بين الأزلية التي هي ديمومة الثبات أو مدة وجود الثابت اللازماني مثل الله والمادة الأولى وبين الزمان الذي هو مقياس الحركة أو التغير،فتصورات أفلاطون وأرسطو الفلسفية قد هيمنت إلى حد كبير على جزء هام من الثقافة الإنسانية فصارت مرجعا نظريا لكثير من المفكرين في أزمنة مختلفة،ومن المؤكد أن جهود الدارسين السابقين قد ساهمت بفعالية في الكشف عن ماهية الزمان وخصائصه.فحاولنا وضع الفكر الفلسفي القديم ضمن اتجاهات محددة ومذاهب لها روادها وأتباعها من جهة وتحليل مفهوم الزمان في فكرنا العربي الحديث المعاصر الجزائري من خلال الأعمال الفكرية التي قام بها مفكرنا الجزائري عبد الرزاق قسوم حول مفهوم الزمان الرشدي الذي اعتبر من أهم مؤلفاته من حيث أفكاره المتناسقة ومنهجيته الدقيقة وتحليلاته المنطقية جعلت الموضوع يكتسب أهمية جدّ بالغة،كما أن أستاذنا لا يقوم فقط بتحليل الزمان الرشدي بل إنه يخوض غمارا آخرا من التحليل خاصا بالبعد الفيزيقي والميتافيزيقي وتأثيره في مدارس لاحقة من هنا جاءت فاعلية وأهمية البحث في هذه الفترة،وبناء عليه نسعى من خلال هذا الجهد العلمي إلى تحديد الإشكاليات التالية:كيف حاول مفكرنا عبد الرزاق قسوم دراسة مفهوم الزمان الرشدي بمرجعيتها الأرسطية وتحليل أبعاده؟ وإلى أي مدى عبّر عن مدلول مقولة الفيزيقي والميتافيزيقي للزمان الرشدي بفكرة الأزلية؟ يدلل مفكرنا الفيلسوف عبد الرزاق قسوم[1] دائما على انسياق ابن رشد واندماجه في أفكار أرسطو من خلال تأثيراته البارزة في تفكير ابن رشد،فالمنهج الجديد الذي ندعو إليه هو ضرورة الرجوع إلى شروحه على أرسطو ويجب علينا معشر المشتغلين بالفكر الفلسفي العربي عدم الاقتصار على مؤلفات ابن رشد التي لا تمثل عندنا غير جانب تقليدي من فلسفته،أما إذا أردنا الغوص وراء المعاني الباطنة والحقيقية لفلسفته فلا بد لنا من الرجوع إلى شروحه ودليلنا على ذلك أن المتتبع لهذه الشروح يجد أنها قد تضمنت أهم وأكثر عناصر فلسفته(العراقي،2004:14). فكلنا يعلم بأن ابن رشد يميل نحو الفلسفة الأرسطية وكرس جل حياته لشرح كتبه وفلسفته وتقريبها إلى الفكر الإسلامي خاصة فلسفته المعرفية ومنه يصبح ابن رشد وهو يتناول إشكالية الزمان يقترب أكثر من المعنى الأرسطي لمفهوم الزمان والأمر ذاته حاول الدكتور قسوم أن يطبقه على

: **الدكتور عبد الرزاق قسوم** :هو عبد الرزاق عبد الله بن عمر بن عبد الله قسوم الجزائري ولد عام 1933 م بالمغير ولاية الوادي الجزائر يعتبر من أبرز علماء و مفكري الجزائر له عدة

[1] شهادات علمية أهلته لإنتاج كتابات مختلفة فكان له نصيب من فكره فلسفيا و أدبيا و حتى تاريخيا،تقلد العديد من المناصب وهو حاليا يترأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .

المتن الرشدي أي دراسة مفهوم الزمان من حيث القول الرشدي والمرجعية الأرسطية،وهذا ما دفع بالدكتور قسوم القول بأن أرسطو تحدث عن الزمان وفق ما شرحه ابن رشد(تأليف جماعي، 2015:35).يقول الدكتور **عبد الرزاق قسوم** في الفصل الأول من كتابه مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد أن **ابن رشد** يتخذ كأساس لتعريفه رأي معلمه اليوناني في تعريف حد الزمان الذي يقول فيه أن حد الزمان هو:عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها ويعلق على هذا التعريف فيقول:بأن الزمان لا يفهم إلا مع الحركة،إذ الزمان هو شيء يفعله الذهن في الحركة،فالزمان ليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فلزوم الزمان عن الحركة أشبه بشيء بلزوم العدد عن المعدود لذلك كان الزمان واحد لكل حركة ومتحركا وموجودا في كل مكان و لو توهمنا قوما حبسوا أنفسهم منذ الصبا في مغارة من الأرض لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسة التي في العالم(قسوم، 1986:54).فقد جاء فكره ليجمع بين التكوين الفلسفي والإدراك التاريخي في تناوله لمفهوم الزمن ودوره في الحضارة العربية الإسلامية فيضفي قراءة واقعية تعبر عن منتوج اجتماعي عقلاني يشكل استثمار للفعل والحركة فالعيش في الزمن هو معايشة لحضور الماضي ومستقبل الحاضر ما يضمن لنا استمرارية ومسايرة بوتيرة العصر الذي ننتمي إليه في مواجهة مع سرعة تطور العلم والتقنية والمناهج والنقد التاريخي والابستيمولوجي والمعرفي لقوله:إذا أردنا ضمان حضور الماضي ومستقبل الحاضر ينبغي أن نجنّب الإنسان العربي من عدم العيش على هامش الزمن بل يجب أن يساير وتيرة عصره(تأليف جماعي،2015:75).وما دامت كل فلسفة تابعة لمزاج العصر فلا نتوقع من دراسة تاريخ الفلسفة في عصر من العصور وتسجيل أحداثه وتطوراته أن نتلقى دروسا تفيدنا في التفكير في القرن العشرين أو حلولا للمشاكل تلح علينا اليوم فلا ينبغي أن نطلب من الماضي إلا الماضي نفسه كما يقول رينان(مرحبا،1988:43).إن الزمان مقولة من مقولات الفكر عند بعض الفلاسفة وهو مقولة من مقولات الوجود عند البعض الآخر وهو من الناحية اللغوية يدل على قليل الوقت أو كثيرة،أما من الناحية الفلسفية فهو امتداد غير مرئي يحس به الإنسان دون أن يمر عبر حواسه يحاربه أو يهرب منه يرهبه دون أن يعرفه،إنه فعل مشوب بالغموض(ملاس،2007:14).**فالزمان** عند **ابن رشد** إذن يرتبط ارتباطا وثيقا بحركة الأجسام من حيث سرعتها وبطئها أي كشيء يعد الحركة ويبين اتجاهها وما يتقدم منها وما يتأخر **يقول ابن رشد:**متى لم نشعر بالحركة أصلا لم نشعر بالزمان فلا يمكن أن نضع زمانا ولا نتوهمه فضلا عن أن نتصوره إن لم نتصور حركة، **و يقول أيضا:**فالزمان هو ضرورة

معدود والمعدود هو جنسه والمتقدم والمتأخر الموجود في الحركة هو فصله(عفيفي،1993:48).فتعريف **ابن رشد** للزمان من خلال هذه المقولات الأرسطية فإننا نجده يربط أولا تعريف الزمان بمقولة الكم،فيقسم الكم إلى منفصل وإلى متصل،أي ما أجزاؤه لها وقع بعضها عن بعض ومنه ما ليس لها وضع.والمنفصل اثنان:العدد والقول والمتصل خمسة:الخط،والبسيط والجسم وما يشتمل على الأجسام ويطبق بها وهو الزمان والمكان(قسوم،1986:55).إن ماهية الزمان تقوم في الحركة ولهذا جاء أرسطو في تعريفه للزمان فربطه بالحرة وحده بأنه مقدار(عدد) الحركة بحسب المتقدم والمتأخر وهذا التعريف نجده قبل ذلك عند أرخو طاس الترنتي حين عرف الزمان بأنه مقدار لحركة معلومة وهو أيضا على وجه العموم المدة الخاصة بطبيعة الكون(بدوي،1984:555).يقول أرسطو:في الزمن يحدث التوالد،الفساد والتزايد،إنه في الزمن كذلك هناك،التغيّر والتحوّل بالمقاييس التي تكون فيها حركة،هناك عدد لكل من هذه الحركات،ولهذا فالزمن هو عدد الحركة(Aristote،1966:224).**فالزمان** متعلق بالحركة ولا يتصور إلا مع الحركة وإذا كان الزمان هو مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر وهو عدد لها فإنه لا بداية لها ولا نهاية أي أنها تجري أبدا ولا تنتهي،الزمان إذن عارض للحركة وهو تابع لها وبالذات لحركة النقلة لأنها واحدة ومتصلة فهو تابع لحركة أزلية مستديرة وهو يقدر بالحركة وتقدر به الحركة وإن كان تقديره الحركة هو شيء له بالذات من جهة أنه عدد وتقدير الحركة له بالعرض من جهة ما يعرض للمعدود أن يعد به العدد(عفيفي،1993:48).

ـ يتساءل الأستاذ عبد الرزاق قسوم:كيف يمكن أن يندرج الزمان في مقولة الكم،وهي الطبيعة الصرفة بينما يبدو لنا الزمان وكأنه مقولة ميتافيزيقية؟

ويجيب **ابن رشد** على هذا التساؤل بعد أن يبين الخط والبسيط والجسم والزمان والمكان فمن المتصل لأن كل واحد منهما يمكن أن يوجد له حد مشترك يصل بعض أجزائه ببعض وهذا الحد إما في الخط فهو النقطة،وإما في البسيط فالخط،وأما في الجسم فالبسيط،وأما في الزمان فالآن،وذلك أن بالنقطة تتصل أجزاء الخط وبالخط تتصل أجزاء السطح وبالسطح تتصل أجزاء الجسم،وبالآن يتصل جزآ الزمان اللذان هما الماضي والمستقبل بهذه الصورة الجدلية المتطورة البسيطة يعرف ابن رشد مفهوم الزمان فلسفيا ويدرجه ضمن المقولات العشرة الأرسطية(قسوم،1986:55).ويستحيل أن نعرف الزمان إلا بواسطة الحركة أي عندما يقطع جسم متحرك مجموعة من النقاط فنحكم بمرور فترة زمنية بين النقطة التي كان فيها في مكان معين من الزمان والنقطة التي أصبح فيها آن آخر من الزمان،ولا بد وأن يكون بين الآنين فترة زمانية أو على الأقل لا بد وأن يكون آنينين مختلفين

لأن الجسم يستحيل أن يتواجد في نقطتين مكانيتين في آن واحد(الخولي،1999:109).ويثير تساؤلا آخر:لكن ماذا تعني عبارة الآن التي هي جزء رئيسي من أجزاء الزمان عند ابن رشد؟ يقول فيلسوفنا بخصوصها: لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلاّ الآن فالآن هو سيال ليس بممكن أن يوجد لا مع الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي،وقبل المستقبل الذي يجور وجود آن ليس بحاضر أو حاضر قبله ماض فهو وضع الزمان والآن(قسوم،1986:56).وقد شرح أبو البركات البغدادي في كتابه المعتبر في الحكمة العلاقة بين الآن والزمان شرحا جيدا فقال:أن الزمان يلقى الموجود بالآن،فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود على الوجه الذي دخله،وليس دخوله بأن يتلو آنا بل بأن يستمر منجرا على الاتصال فمتى التفت إليه ملتفت أو اعتبره معتبر أو وقته موقت وجد الداخل الوجود منه هو آن،لا زمان فأما أن الآنات لا تتالى حتى يكون منها الزمان،فكما لا تتالى النقط فيكون منها خط لأنها ما لا ينقسم ومجموع ما لا ينقسم وهو هذا الخط فهكذا يتصور الزمان في وجوده وتصوره(بدوي،1984:556).ويؤكد ابن رشد على عدم التناهي أيضا و يعتقد أن الزمان غير متناه من جهة المستقبل،وليست لديه نقطة نهاية وبداية لأنه إذا كان متناهيا من جهة الماضي ولديه نقطة بداية فلا بد من الاعتراف بأنه قد تكوّن في تلك النقطة وفي ذلك الـ "آن" ولا شك في أن الذي يتكون في هذا العالم لا بد أن يقع في ظرف الزمان والنتيجة التي يتم التوصل إليها من هذا الكلام: من أجل أن يتحقق الزمان لا بد وأن يكون هناك زمان وهذا ما لا ينسجم مع تناهي الزمان من جهة الماضي(الإبراهيمي،2013:223).وننتقل مع **ابن رشد** إلى باقي تعريفاته للمدلولات الزمنية،فنجده يخلص من أحد شروحه لعبارة الزمان إلى مدلول عبارة الدهر ليقارن بينها وبين مدلول الأزلية.**يقول ابن رشد في هذا الشأن في رده على الغزالي:**فإنا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى ولسنا نحيل أن يكون أبديا فيما يستقبل،إلا **أبو الهذيل العلاف** فإنه يرى أن كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس كما قال لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه تلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الوجود الممكن إذا خرج إلى الفعل ذلك المحال،وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول صح لهم أن الزمان ليس له أول إذ ليس هذا الامتداد شيئا إلا الزمان وتسمية من سماه دهرا لا معنى لها(قسوم،1986:56.57).ورغم أن **ابن رشد** حين بحث في الزمان انصب بحثه فيه من خلال علاقته بالمكان إلا أنه أشار أيضا إلى علاقته بالنفس وإذا كان قد استخلص معانيه من معاني امتداده في المكان فبدا الطابع الفيزيقي المادي له إلا أنه بحث في علاقته بالنفس حين ذكر قول **الاسكندر:** لولا وجود النفس لم يوجد أصلا زمان و لا حركة وقد غلط

جالينوس (كما يرى ابن باجة الأندلسي) حين اعترض على قول أرسطو أن الحركة داخلة في ماهية الزمان مؤكدا أننا لم نتوهم حركة لم يكن زمان ورأى جالينوس أن أرسطو جعل الوجود تابعا للتوهم وهو ليس كذلك،والحقيقة أن غلط جالينوس غلط واضح لأن أرسطو لم يرد بالتوهم هذا وإنما أراد أن الذهن والتوهم لا يمكن أن يفصلا الحركة من الزمان(عفيفي،1993:50).

وإذا كان الزمان عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر فهل هو عدد لكل حركة؟أم أنه عدد لحركة بعينها؟فإن الزمان لا يوجد بغير الحركة ونحن لا نقيس الزمان بغير تقلبات الحال التي نلاحظها في أنفسنا،ولو وقفت حركة الكون لانقطعنا عن قياس الزمان أي لفقدنا حسّ الحياة المتتابعة وحسّ الوجود ولا يقاس الزمان في أثناء النوم إلا بحركات الخيال فمن كان النوم عميقا جدا وخمدت حركة الخيال تماما زال الشعور بالزمان والحركة وحدها هي التي تقدم وتؤخر في الديمومة،وهكذا لولا الحركة ما كان أي تطور متوال أي لم يحدث شيء(قسوم،1986:68).فابن رشد يربط الزمان من خلال المقولات الأرسطية كمقولة الكم قال:وأما الكم فمنه منفصل ومنه متصل ومنه ما هو أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض ومنه ما ليس لها وضع،والمنفصل اثنان العدد والقول والكم المتصل خمسة الخط والبسيط والجسم وما يشتمل على الأجسام ويطيف بها وهو الزمان والمكان(بن رشد،1980:99).على أن التفكير الحقيقي **لابن رشد** في مفهوم الزمان لا يتخلى أساسا في هذا الفصل الخاص بالتعريفات التي قدمها لمختلف المصطلحات التي ينطوي عليها موضوع الزمان بل يتجلى أكثر في قضايا في قضايا أخرى،فهناك القضايا المنبثقة عن هذا الموضوع والتي تمثل جوهر موضوع الزمان كالأزلية والأبدية وما يتعلق لهما،إن هذه هي المسائل التي يمكن من خلالها أن يتضح لنا أكثر فأكثر جوهر تفكير ابن رشد في الزمان وذلك لارتباط هذه القضايا بصميم الفلسفة من جهة وبصميم التفكير الإسلامي من جهة أخرى(ريان،1957:128).ولا يبدو لي أن **ابن رشد** حتى الآن غير شارح أمين لرأي **أرسطو** المعبّر عنه في الجزء الأول والجزء الثامن من الطبيعيات،وفي الجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة،وبما أن الوجود عند أرسطو مؤلف من عنصر غير معين(الهيولى) ومن عنصر معين(الصورة)فإن الهيولى تكون في مثل هذا الرأي غير محدودة وأساسا دائما لكل شيء،والهيولى هي الممكن والممكن هو القديم ولا ريب في إمكان مواجهة هذا البرهان وليس من الخطأ جواب المتكلمين القائل:إن خطأكم هو في عدّ الإمكان أمرا حقيقيا مع أنه لا وجود للإمكان والإمكان تصور ذهني خالص لا حقيقة له مطلقا(ريان،1957:128).

جوهر الأزلية:فقضايا مثل القدم والحدوث ومآل الوجود والصيرورة والأزلية وغيرها من القضايا الفلسفية هي في حقيقة أمرها تحاول أن تخوض في الظاهرة الزمنية بوصفها

ظاهرة من أكبر الظواهر الوجودية فهذا أبو البقاء يعرفه لنا بأنه: امتداد موهوم غير قارّ الذات متصل الأجزاء فيكون كل آن مفروضا في الامتداد الزماني نهاية وبداية لكل من الطرفين قائمة بهما وهو من أقسام الأعراض وليس المشخص فإنه قارّ،وهو ليس معنيا تحصل فيه الموجودات بل كل شيء وجد وبقي أو عدم وامتد عدمه أو تحرك وبقي جزئيات حركاته أو سكن وامتدّ سكونه وحصل واحد من الامتداد هو الزمان(ملاس،2007:13).لم يهتم فيلسوفنا قسوم فقط بتحليل الزمان الرشدي بل يمكن القول بأنه يعتبر جوهر مفهوم **ابن رشد للزمان** إنما يجب البحث عنه عبر فكرة **الأزلية** المترامية الأبعاد،فعلى امتداد الخط الرابط بين بعدي الزمان **فيزيقيا** و**ميتافيزيقيا** أمكن تصور الآراء السياسية التي تشكل **المنظور الرشدي** المتكامل لمسألة الزمان،على أن هذا المنظور يحتوي على عناصر فكرية عديدة لا غنى لأي عنصر منها للإلمام بكل أطراف فلسفة ابن رشد في الزمان وهكذا يجب إرجاع هذه الأفكار إلى عناصرها الرئيسية وفيها اليوناني والكلامي والفلسفي الإسلامي والقرآني هذه الروافد الفكرية التي اجتمعت لتكون المد الفلسفي الذي تمثله فلسفة ابن رشد(قسوم،1986:69).فإذا تطرقنا إلى تحديد موقف ابن رشد من الأزلية تبين لنا أنه ينحى منحى أرسطو طاليسيا واضحا إلا أنه لا يتخلى عن مفهوم الإحداث الذي يقحمه الغزالي في الوجه الثاني من ردّه على الفلاسفة،فعند الغزالي إن الإحداث عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وهو ممتنع في ظل ادعاء الفلاسفة أن العالم قديم.ومعلوم أن أرسطو لم يتطرق إلى مسألة الإحداث أو الخلق بل اكتفى من نسبة الفعل إلى الله بالحركة لذا دعاه في ما بعد الطبيعة بالمحرك الذي لا يتحرك إلا أن ابن رشد لم يتوقف عند هذا القول بل ذهب إلى أن الفاعل بحسب مذهب أرسطو كما فهمه هو إنما يفعل المركب من المادة والصورة وذلك بأن يحرك المادة ويغيّرها حتى يخرج ما فيها من القوة على الصورة إلى الفعل.وبحثا عن جوهر مفهوم فيلسوفنا **للأزلية** يجب الرجوع إلى هذه العناصر لتقديم الفكرة الرئيسية لكل عنصر حيث يتم لدينا تشكيل المفهوم العام لهذه المسألة.إن مما لا شك فيه أن فكرة الأزلية موغلة القدم في الفلسفة ويجب الرجوع بها إلى الفكر الفلسفي القديم المنظم ممثلا في الفلسفة اليونانية فإلى اليونانيين يرجع الفضل في فلسفة الزمان فلسفة ميتافيزيقية انطلاقا من الجانب الفيزيقي وذلك ما نلمسه حتى لدى الفلاسفة قبل أرسطو..من الطبيعيين إلى أفلاطون والمتأمل لمختلف مراحل التفكير اليوناني الخاص بالزمان يمكنه استخلاص خصائص بارزة تعتبر الطابع المميز لهذا التفكير القديم وهو ما يمكن العثور على بعض آثاره لدى مفهوم ابن رشد للزمان من خلال بحثه لمسألة الأزلية والأبدية(قسوم،1986:69).سبق أن ذكرنا بأنّ هذا الفيلسوف

حينما يتحدث عن أزلية العالم وقدمه إنما يعترف بلا تناهيه بالقوة،وسبق أن أشرنا أيضا إلى أن البعض قد أشكل على ذلك وقال أن ما وقع في الماضي قد انتهى،وما هو منته لا يمكن عدّه ضمن الأمور بالقوة وفي ردّه على هذا الإشكال عبّر ابن رشد عن اعتقاده بأن أفعال الله تعالى كوجوده المقدس لا بداية لها ولا نهاية ولذلك من المحال القول بأن فعل الله قد انقضى أو انتهى لأن ما ينقضي وينتهي لا بد أن تكون لديه بداية بينما لا بداية لأفعال الله مثلما لا بداية لوجوده(الإبراهيمي،2013:248).أما ابن رشد الذي يؤمن بأزلية الكون وأزلية الزمان معا على عكس القديس أوغسطين فهو يذهب إلى أبعد من ذلك في تحديده العلاقة بين الله والكون.فالعالم عنده أزلي وأن العدم ليس سوى حد للكائن حد داخلي وليس حدا خارجيا ما دام لا شيء يمكن أن يوجد خارج الذات أي بتعبير أوضح كما يذهب إلى ذلك أرسطو فإن مجموع العالم الذي هو محدود في وحدته يحد من حيث طبيعته ذاتها بمعنى أن العالم المطلق الذي تصور على أنه محيط بالعالم هو غير موجود مطلق ولا يمكن أن يمثل حتى خلاء نستطيع وضع العالم داخله ذلك أنه لكي يكون مكان يجب أن يوجد حد داخلي لجسم محاط وأن الخلاء لا يمثل جسما ومن ثم فهو في الحقيقة لا يحيط بأي شيء وإذن فلكي يوجد خلق يجب بالضرورة أن يكون كل ما عدا الخالق مخلوقا(قسوم،1986:189).لذلك فالزمان لا بداية له ولا نهاية وكذلك الحركة لا بداية لها ولا نهاية لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان ولا زمان بغير حركة،فالحركة إذن أزلية أبدية لأنها مرتبطة بالزمان،وبذلك ينفي أرسطو فكرة حدوث الزمان والحركة ويقول بقدمها وأبديتهما وبالتالي بقدم العالم وأبديته(مرحبا،1988:174).إن المتأمل لجوهر فلسفة الزمان عند ابن رشد يجد أن هذه الفلسفة يمكن أن تنحصر في نقط رئيسية وهامة هي التي يمكن القول أنها دخلت التفكير اللاتيني بفضل مؤلفاته،فابن بتحليله للنظريات الفلسفية الأرسطية في الزمان وأفكار الفرق الإسلامية من المتكلمين خرج على الناس بمسائل تعتبر بالغة الأهمية والخطورة.فهو قد بحث براهين وجود الله ووحدته وصفاته والمدركات المتصلة بأصل وجود العالم،التسلسل اللانهائي للعلل ومسألة الأبدية والأزلية وحرية المخلوق(قسوم،1986:190).ويرى ابن رشد كما رأى أرسطو أن العالم قديم أي ليس له بداية وأنه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة ومساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس وأن تقدم الباري عليه كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان كما شرح الغزالي في "التهافت" ودليلهم على ذلك:

1 .استحالة صدور حادث عن قديم مطلقا.

2.لو كان الباري متقدما بالزمان على العالم لكان قبل الزمان زمان وهذا خلف.
3. إمكان العالم كان موجودا،فالعالم لم يزل ممكن الحدوث.
4.كل حادث تسبقه مادة إذ لا يستغني الحادث عن مادة،فالمادة إذن قديمة فالعالم قديم(بدوي،1987:133.134).فبالنسبة لتفرع مسألة الزمان عن قضية ما يعرف بالعالم بين القدم والحدوث في علم الكلام فإن جمهور المعتزلة يذهبون إلى القول بأن الله خلق الكون حلقة من العدم،ولكنهم عجزوا في الحقيقة عن التحرر تماما من فكرة فلاسفة الإغريق وخاصة أرسطو فظنوا أن العدم الذي خلق منه العالم ذات حقيقية وأنه يحتوي على ما يسمونه جواهر الأشياء وأغراضها قبل أن يوجد بالفعل،ومثل هذا الرأي كما هو واضح يتفق بكيفية ملتوية مع الفكرة الفلسفية القائلة بقدم المادة أو قدم العالم(قسوم،1986:71).ومعضلة أصل الموجودات هي أكثر ما يشغل بال ابن رشد وهو يعود إليها في جميع كتبه وبلجاج جديد دائما ولكنه لم يحدث أن تناولها بإيضاح في مكان أكثر من تناوله إياها في الشرح الأكبر للجزء الثاني عشر مما بعد الطبيعة،قال ابن رشد:يدور حول أصل الموجودات رأيان متقابلان وتدور بين هذين الرأيين آراء متوسطة وبعض هذه الآراء يوضح العالم بالنمو و بعضها الآخر يوضحه بالخلق،فأما أنصار النمو فيقولون أن التوليد ليس سوى الصدور وسوى انقسام الموجودات إلى فلقتين وليس للفاعل في هذا الافتراض عمل غير استخراج بعض الموجودات من بعض وتفريق ما بينهما(رينان،1957:123).وأما الطرف المقابل لهذا فهو:موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضا اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديما وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين:فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أعني عن فاعل وهذا هو العالم بأسره(بن رشد،د.ت:41).يستدل ابن رشد على قدم العالم من خلال طريقتين:ينبري في الطريق الأول لدراسة الظواهر المتعاقبة المستمرة ويستند إلى حركتها وثباتها،كما أنه يعلم أننا إذا أردنا أن نفكر بتناهي الزمان ووجود بداية له،لواجهنا حالة التناقض لأن الذي يفكر في تناهي الزمان وبدايته فلا بد أن يفكر بشيء يصدق عليه عنوان ما قبل الزمان ولكن من المحال التحدث عن ما قبل الزمان وبعده من دون افتراض وجود الزمان.وتنشأ فكرة تناهي الزمان حينما يتصور البعض أن الزمان شبيه بالخط الممتد ولكنهم يغيب عن أذهانهم الأمر التالي وهو أن الخط الممتد خط متناه لأنه بالفعل بينما لا يوجد الزمان بالفعل وإنما هو بالقوة على غرار الحركة

ولذلك لا يمكن تصور بداية له(الإبراهيمي،2013:244). ونأتي إلى **ابن رشد** ففي **"فصل المقال"** وبعد أن يبين مذاهب المتكلمين والفلاسفة المسلمين حول قدم العالم وحدوث العالم لا تبتعد إلى حد التكفير،وسنأتي عليه لاحقا. وهذا كله مع أن هذه الآراء الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين أعني غير منقطع وذلك أن قوله تعالى: "هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء" يقتضي بظاهره أن وجوده قبل هذا الوجود وهو العرش والماء،وزمانا قبل الزمان أعني المقترن بصورة هذا الوجود هو عدد حركة الفلك(الجط،1997:52). وفي كتاب **ما بعد الطبيعة** يقدم **ابن رشد** الجواب التالي ويلزم هؤلاء رأي المتكلمين من اشتراطهم في الفاعل أن يكون متقدما بالزمان،محالات أخر فإذا سئلوا كيف يكون تقدم فاعل الزمان على الزمان؟ تاهت رؤوسهم لأنهم: إن قالوا بغير زمان فقد أقروا بوجود فاعل ليس يتقدم مفعوله بالزمان،وإن قالوا:بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان أو يقولون أن الزمان قائم بذاته وغير معلول،وهذا مما لا يقولون به ومعنى قول ابن رشد: إن قالوا بزمان عاد السؤال عليهم في ذلك الزمان،أي عاد السؤال هل هذا الزمان متناه أم غير متناه فإن كان متناهيا أصبح الله له بداية،وإن كان غير متناه كيف انقضى ودخل في الوجود وهو لا نهاية له فيسقط دليل الحدوث عندهم كله(الألوسي،2006:60). والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه أو يلزمهم ذلك إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام وهم يتفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه،وكذلك الوجود المستقبل. وإنما يختلفون في الزمان الماضي،والوجود الماضي،فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل(بن رشد،د.ت:41). يقول **ابن رشد** إذا فرضنا أن العالم غير متناه فإما أن يرجع ذلك إلى أن أجسامه البسيطة التي هي أجزاؤه غير متناهية الصور والأنواع وإما أن كل واحد منها غير متناه في العظم وقد اتضح لنا سابقا أجزاؤه البسيطة متناهية في النوع وأنها خمسة فقط أما من جهة العظم فإننا نجد الجرم المستدير متناه لأن جميع أجزائه تتحرك معا وتتم دورتها في زمان واحد وبالجملة فقولنا جسم كرة مستدير وغير متناه يناقض نفسه وذلك لأن عدم التناهي إنما يوجد للشيء من جهة العظم والمادة والتناهي والتمام من جهة الصورة ولذلك أمكن في الخط أن يتوهم أنه غير متناه إذ كان ليس تاما بذاته وأما الكرة فإنه تام بذاته وصورته ولذلك ليس يمكن فيه أصلا أن نتوهمه فضلا عن أن نتصوره متناه من جهة ما هو كرة وهذا بين

نفسه(عفيفي،1993:76).وخلاصة الرأي عند **ابن رشد** أنه إن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي،فواجب أن تكون أفعاله غير داخلة في الزمان الماضي".ويتفرع ذلك كما أنه أزلي لا بداية لوجوده،فهو أبدي لا نهاية لآخره ولا يتصور فساده و فناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك.وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الأزلية جارية في الأبدية فإن يقولون أن العالم معلول علته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة.ويقولون:إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول.ويؤيد **ابن رشد** رأي الفلاسفة هذا بقوله أنه يمتنع عندهم أن ينعدم الشيء إلى لا موجودا أصلا لأنه لو كان كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا بالذات(بدوي،1987:134).

فيزيقية الزمان :ينطلق عبد الرزاق قسوم في تحليله للبعد الفيزيقي للزمان من أنه إذا كان البعد الميتافيزيقي للزمان يعتبر من صميم مبحث الأزلية فأنا أعتقد أن البعد الفيزيقي أو الطبيعي للزمان يعتبر هو أيضا الممهد الطبيعي لدراسة الأزلية بحيث لا غنى للدارس من وجوب العناية به للفهم الحقيقي لمختلف أبعاد الزمان وحجتي فيما أذهب إليه من ضرورة العناية بالبعد الفيزيقي للزمان واتخاذه كعنصر مهم لفهم الأزلية عدة عوامل أهمها في نظري:

1. إن **ابن رشد** اقتدى بأستاذه أرسطو،قد درس الزمان من الناحية الطبيعية قبل الناحية الميتافيزيقية وأنه في شرحه لكتاب:**تفسير ما وراء الطبيعة** قد تناول الزمان من جانبه الفيزيقي والميتافيزيقي.

2. إن تسمية كتاب أرسطو بما بعد الطبيعة لا يعني اقتصاره على المسائل ذات الصبغة الميتافيزيقية وإنما التسمية جاء بحسب ترتيب كتب أرسطو وليس بحسب محتوى الكتاب.

3. إن الفلاسفة الأرسطي النزعة خصوصا منهم ابن سينا قد بحثوا الزمان من جانبه الطبيعي قبل أن يبحثوه من جانبه الإلهي أو الوجودي بل واعتبروا الفلسفة الطبيعية مدخلا ضروريا للفلسفة الميتافيزيقية.

4. إن الزمان يمكن أن يعتبر عاملا أساسيا في تحديد مدلول كل من الأزلية والأبدية ولكن لا يمكن دمجه كليا في كليهما إذ لا يمكن القول ميتافيزيقيا بأن الزمان أزلي أو أبدي وإنما يمكن القول فقط أن الزمان مقياس القدم أو مقياس الخلود بمعنى إيجاد الصلة التي تربط بين الوجودين الوجود الأبدي والوجود في الزمان(قسوم،1986:79).لقد تعددت تحديدات **ابن رشد** للمدلول الطبيعي للزمان بحيث تناولت معظم مؤلفاته ذات الطابع الفلسفي هذا المصطلح بكيفية أو بأخرى غير أني سأقتصر هنا على ذكر نماذج فقط منها لإعطاء صورة واضحة عن

هذا البعد،ولعل هذا البعد يمكن استخلاصه من إطار مفهوم ابن رشد للعلاقة بين الإنسان والطبيعة هذه العلاقة التي شكلت حلقة أساسية من نظرته الجدلية الكبرى للعالم.ومما يفسر هذه النظرة شيوع مصطلحات فلسفية تحدد ظهور الكون مثل عبارة الخلق والإيجاد والإحداث والتغيير،والتطور والعلة الأولى ومثل هذه العبارات كلها إن هي إلا تعبير لاتصال الإنسان بالطبيعة(قسوم،1986:80).وغير بعيد من هذا المعنى يقول ابن رشد في صفحات أخرى:**فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك من حيث انقسامه إلى متأخر ومتقدم ألا يبقى المتقدم منه مع المتأخر** لعل ما أراد **الغزالي** قوله ولم يعبر عنه أن كل الفلاسفة قد قصدوا إلى ربط الزمان بالجوهر الفرد والتغير من الكندي إلى ابن سينا وتلاهم بعد ذلك ابن رشد رائدهم في ذلك فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو،كما أن الزمان **على حد تعبير الغزالي** يمكن بحثه في المجال الميتافيزيقي بالنسبة للعلوم الإلهية كما يمكن بحثه أيضا في مجال آخر هو أليق منه بالطبيعيات منه بالماورائيات(قسوم،1986:85).فإذا انتقلنا إلى حد الزمان كما يعرفه **ابن رشد** تجلى لنا أكثر هذا في البعد الفيزيقي الذي نحن بصدد توضيحه،فالزمان يتخذ من حيث هذا المعنى أبعادا مختلفة تتجلى في حد ما لا نهاية له أي تحديد الأجسام الممتدة وتقسيمها إلى أجسام بسيطة ومتناهية ثم التناهي إلى متناهي بالقوة وهو ممكن بالوجود إلى عكسه كل ذلك قبل الوصول إلى النتيجة الكبرى وهي ربط الزمان بقدم العالم أو أزليته.وفي ضوء هذه التقسيمات خلص ابن رشد إلى وضع تعريف لحد الزمان فيزيقيا فيقول:و إذا كان الآن على هذا فالزمان هو ضرورة معدودة و المتقدم والمتأخر الموجود في الحركة والعدد هو جنسه والمتقدم والمتأخر في الحركة هو فصله(قسوم،1986:87).أما ابن رشد الذي كان واقفا على أقوال الفارابي في الموجودات المتغيرة والجمع بين رأيي الحكيمين ولا شك فيبدو أنه لم يعر هذا الجدل الدائر حول موقف أرسطو من مسألة قدم العالم أو حدوثه أي اهتمام واستمر على التمسك بالتأويل الذي يبدو لنا غير مشكوك فيه اليوم وهو أن أرسطو لما قال بأزلية الحركة وأزلية الزمان وهو عدد الحركة فضلا عن أزلية الجواهر لم يعد أمامه خيار غير الأخذ بأزلية العالم أو قدمه فهو يقول في كتاب اللام من ما بعد الطبيعة:إن الجواهر و يعني بها الموجودات المفردة هي أول الأشياء الموجودة فلو كانت فاسدة لكانت جميع الأشياء فاسدة ولكنه من المستحيل أن تكون قد بدأت أو أنها ستنتهي بل يجب أن توجد على الدوام وأن يكون الزمان قد بدأ وأنه سينتهي فلولا وجود الزمان لما كان ثمة قبل أو بعد.**يقول ابن رشد:**ومن هنا تظهر أزلية الزمان وأنه تابع لحركة أزلية مستديرة وكما أن النقطة هي التي تفصل الخط وتحدده وبها يكون المتصل ذا أجزاء كذلك الآن هو الذي

يفصل ويحدد،ولولاه لم يكن متقدم ولا متأخر أصلا،ولا عد إذا كانت الحركة من الأشياء المتصلة وكذلك تصدق على الزمان خواص الكم المتصل وهي الطويل والقصير ونواحي المنفصل وهي القليل والكثير،فلو كان الخط يأتلف منه فقط لكان يلزم أن يكون الزمان يأتلف من آنات ولكان هو عدمها(قسوم،1986:89).يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة فالزمان لا بداية له ولا نهاية لأن كل آن منه له قبل وبعد فهو موجود منذ الأزل وإلى الأبد ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية و مثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثلها(حلمي،1998:273).وجاء ابن رشد فأنكر أن يكون الزمان عرضا أو انفعالا لأية حركة بل هو عرض لحركة واحدة هي حركة السماء الأولى والزمان الذي تعد هذه الحركة هو المقياس لسائر الحركات وحركة السماء نحن ندركها في تغيرات وجودنا إذ علتها هي حركة المحرك الأول(بدوي،د.ت:203).**ابن رشد** في معالجته للبعد الفيزيقي للزمان لا يعتبر مبدعا بصورة مطلقة وإن كان يمكن اعتباره مجددا إلى حد ما فمعظم الأفكار الواردة في تحديده للبعد الفيزيقي للزمان نجد عناصرها لدى أرسطو ولدى فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب على السواء(قسوم،1986:94).

ميتافيزيقية الزمان:ولا يكاد باحث للفلسفة الإسلامية يغفل بحثه هذا الموضوع لأسباب عديدة أولهما أهمية هذا الموضوع وعمق أبعاده في البحث عن أصل الكون وما في الموجودات وثانيهما أن موضوع الأزلية يكاد يكون المقياس الفلسفي الصحيح الذي به يمكن ترتيب أفكار كل فيلسوف وتحديد اتجاهه ومذهبه وثالثا أن الزمان يعتبر هذه الأزلية عصب الموضوع وقاسمه المشترك الأعظم(قسوم،1986:102).ومن هذا المنطلق وضمن هذا الإطار وجب البحث عن اتجاه فيلسوفنا ابن رشد وتحديد مذهبه بإزاء هذه المسألة وهي مسألة ليست من السهولة بمكان نظرا لاعتبارات عديدة يجب على دارس ابن رشد بالذات أن يدخلها في حسابه قبل تناول الموضوع بالدراسة ومنها في اعتقادي:**1.**تشعب الآراء بالنسبة لقضية الأزلية في مذاهب الفلاسفة اليونانيين والمسلمين والمتكلمين ممن سبقوا ابن رشد(قسوم،1986:102).

2.محاولات ابن رشد للتوفيق بين منهجه الفلسفي العقلاني القائم على البرهنة وترتيب المقدمات المنطقية للوصول إلى النتائج وبين انتمائه للعقيدة الإسلامية التي كان مفكروها حتى ذلك العصر متكلمين يسلكون في مذهبهم منهجا جدليا أو متصوفة يعتمدون على الحدس والقلب أكثر مما يعنون بالجانب المنطقي البرهاني العقلي.

3.حساسية الموضوع وخطورته في مجتمع كالمجتمع الذي عاشه ابن رشد والذي كان يسوده أحيانا التعصب الديني من جانب بعض الفقهاء حيث كانوا يمثلون السيطرة على الحكم في هذا العصر ومقاومة كل اتجاه فلسفي عقلاني وهي العناصر التي تكمن كلها خلف نكبة ابن رشد الفلسفية(قسوم،1986:103).ويمكن القول بأن أرسطو يتطرق إلى معاني الجانب الميتافيزيقي للزمان من زوايا مختلفة تلتقي كلها في غاية واحدة وتلك الزوايا هي ربط الزمان بالمكان ثم بالحركة وعن هذه المقولات تتفرع مسائل أخرى هامة جدا وتلك هي حد الحركة وحد اللامتناهي،وبالتالي الوصول إلى دراسة أبدية للزمان وأزليته بالقياس إلى أزلية الحركة وأبديتها وبكلمة عامة وبدراسة الكون هو الآخر ونهايته،كما يتضح من هذا فإن الفصل من الجانب الطبيعي والجانب الميتافيزيقي هو فصل منهجي صرف إذ أن الاتصال والتمازج بين جوانب الزمان يجعله غير قابل للتجزئة كما ذهب أرسطو بذاته إلى القول به (قسوم،1986:105).من هنا يمكن إدراك موقف ابن رشد في ربطه لبعدي الزمان بعضها ببعض بحيث لم يكن من السهل الوقوف عند البعد الفيزيقي للزمان بمعزل عن البعد الميتافيزيقي له،ومرد ذلك كله إنما لتطبيقه لمنهج أرسطو في هذه المسألة بالذات.ويدلل ابن رشد على خطأ منهج المتكلمين في هذه المسألة المتفرعة عن فلسفة الزمان فيقول بأن السبب في ما وقعوا فيه من خطأ هو أن هؤلاء المتكلمين إذا كانوا يقولون من جانب بأن علم الله للأشياء الحادثة قديم فإنهم يقولون من جانب آخر بأن ما يقارن الحوادث فهو حادث مثلها وإذا جمع الرجل العامي بين هاتين المقدمتين فربما غلب على ظنه حدوث علم الله أو بدا له على الأقل أن هناك تناقضا بين هذين الرأيين وإذا اضطرب في فهم آرائهم فله العذر لأن المتكلمين لم يحرصوا على التفرقة له بين علم الله وعلم الإنسان مما قد يدعوا إلى أن العلم الأول يتغير بتغير الموضوع الذي ينصب عليه أي أنه علم بالشيء قبل حدوثه يخالف علمه به وقت حدوثه وقد خفى على الأشاعرة أن فكرة تقسيم الزمان إلى ماض وحاضر ومستقبل إنما هي أكثر مناسبة للعلم الإنسان الناقص وإنها لا تنطبق على علم الله تعالى(قسوم،1986:109.110).هذه إذن الآراء التي كانت سائدة بخصوص تحديد أصل الموجودات وارتباطها بمسألة الأزلية والزمان وهي آراء كان حتما على من جاء بعدها كابن رشد أن يتخذ منها موقفا إما مؤيدا أو معارضا وواضح من النّص السابق أن ابن رشد قد تبنى موقف أستاذه أرسطو فاتخذ بذلك موقفا لصالح أزلية العالم بمعنى قدم العالم وإن كان يبدو من بعض مؤلفاته الأخرى وكأنه قد حاول التوفيق بين هذا الرأي القائل بقدم العالم وبين موقف القائلين بالحدوث كالكندي والمتكلمين يؤيدهم الغزالي وهكذا نجد ابن رشد يلجأ إلى موقف وسط

بين اتجاهين فيقول بما يعبر عنه بالحدوث الدائم للعالم ولكن منذ الأزل وإن كان هذا يدلنا على أنه يميل إلى القدم أكثر مما يميل إلى الحدوث.وإذا كان في تفسير ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة قد برز موقفه في قضية الأزلية بالنسبة للمذاهب الفلسفية المحضة في نظره فإن موقف ابن رشد من هذه المسألة بارز إزاء الفرق الإسلامية وبالخصوص منها الأشاعرة والغزالي والمتكلمين من جهة ويبين ابن رشد والفلاسفة الآخرين خصوصا منهم الفارابي وابن سينا من جهة أخرى(قسوم،1986:122).

أبدية الزمان:الأبد في اللغة: الدهر والقديم والدائم والأزلي والجمع آباد وأبود أما في الاصطلاح فهو يعني الزمان الذي ليس له انتهاء أو المدة التي يتوهم انتهاؤها بالتأمل والفكر ويعرف كذلك باستمرار الوجود في أزمنة لا نهاية لها بالنسبة للماضي،ويرى الرواقيون أن بمقدور التأمل الفلسفي وحده أن يقودنا إلى حالة مماثلة من الغبطة أي الشعور بالأبدية ولا يفوتنا أن نذكر أن الأبدي في مقابل الأزلي وهو ما لا بداية له والجامع لهما هو السرمدي وهو ما لا بداية ولا نهاية له ويمكن للشيء أن يكون أبديا دون أن يكون بالضرورة أزليا،لكن لا يمكن أن يكون أزليا دون أن يكون أبديا(الموسوي،2013:11).الفلاسفة يفرقون بين الأبد **الزماني** والأبد **اللازماني.فالأبد الزماني:** هو المدة التي ليس لها حد محدود في الماضي والمستقبل،أو الزمان الدائم الذي ليس له ابتداء ولا انتهاء،وهو بهذا المعنى صفة من صفات الله. أما **الأبد اللازماني:**فهو المطلق أو الشيء الذي لا نهاية له وهو مقابل للزمان،فكل حادث وكل موجود متناه هما في الزمان أما الموجود الأبدي فليس حادثا،وليس له قبل ولا بعد،بل هو الحاضر الأبدي وهو فوق الزمان(صليبا،1982:30).فأرسطو واضع القاعدة الرئيسية لفكرة الأبدية عند ابن رشد يطرح مسألتي الأزلية والأبدية كمسألتين متصلتين تمام الاتصال فيتساءل أرسطو:هل ابتدأت الحركة لحظة ما من لحظات لم تكن فيها موجودة؟ وإذا سلمنا ببدئها يوما ما فهل يأتي يوم يجب أن تنقطع فيه بحيث أن شيئا لا يمكن أن يتحرك على وجه الإطلاق ؟أم أنه بجحود معنى الابتداء والانتهاء يجب القول بأن الحركة لم يكن لها أول ولم يكن لها آخر؟ هل ينبغي القول بأنها كانت دائمة وأنها سوف تكون دائما خالدة غير قابلة للفناء بالنسبة لجميع الموجودات؟(قسوم،1986:147)ولعل الفيلسوف العربي الكندي هو أول من وضح معنى الأزلي من الفلاسفة الإسلاميين في رسائله الفلسفية،وقد اهتم الفلاسفة قديما ووسطا وحديثا بالبحث في الأزل والأبد وما يرتبط بهما من مشكلات خاصة في الوجود كما في البحث عن قدم العالم وحدوثه كأفلاطون وأرسطو فضلا عن المتكلمين كالمعتزلة والأشاعرة والإمامية ومفكري الإسلام وفلاسفة المسيحية كالقديس توما الإكويني ثم

فلاسفة العصر الحديث لا سيّما بحثهم في فكرة الأبد اللازماني أي المطلق والشيء الذي لا نهاية له كالفيلسوف ديكارت و مالبرانش و كانط(الموسوي،2013:12).وإذا كانت الأزلية تقابلها الأبدية من حيث المدلول الزماني في مجال الفلسفة فإن نهاية العالم أو فناءه مرتبطة عند المتكلمين و بعض فلاسفة الإسلام بمسألة الحدوث حيث يمكن اعتبار كون فناء العالم بعد وجوده فرع من الحدوث ومن م تصبح المعادلة بأن العالم حادث فقد اعترف ضمنيا بجواز فنائه ما دامت ماهيته من حيث هي قابلة كانت متصفة به ولا فرق أن يكون العدم قبل الوجود أو بعده إذ لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فمن جاز عليه أحدهما جاز عليه الآخر و بهذا يثبت جواز الفناء(قسوم،1986:147).**يرى الكندي:** أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبدا وإلى غير نهاية وفرضنا في هذا الزمان الذي لا نهاية له نقطة ما لما أمكننا أن ننتهي إليها أبدا لأن قبلها في العدم زمان لا نهاية له وقطع ما لا نهاية له مستحيل هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن من النقطة المعروضة المعلومة إلى ما لا نهاية قدرا من الزمان معلوما متناهيا من آخره ولكنه غير متناه من أوله فهو إذن لا متناه وهذا تناقض.ويدل الكندي على رفضه لأبدية الزمان وأزليته مبينا وجوب تناهيه من الطرفين بقوله أن من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له وأن يكون سيأتي زمان لا نهاية له(قسوم،1986:149).فبالرغم من النقاش الطويل الذي دار حول هذه المعضلة فإن من الصعب التسليم بحقائق ثابتة يمكن إلزام فريق منها إلزاما مطلقا وحجتي في هذا هو أن الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد الذين التزموا بقدم العالم وأزليته لم يستطيعوا الحسم في أبديته على نحو مطلق كما فعلوا بالنسبة للأزلية.وإذا كان بدا منطقيا أن القول بالأزلية معناه التسليم أيضا بالأبدية إلا أننا رأينا ابن رشد يحاول الوقوف طويلا عند مسألة الموجود والمعدوم لذلك رأيناه،يتساءل إن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة أو معدومة؟ويجيب على ذلك بقوله ومحال أن يكون لها ذلك من جهة أنها معدومة فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ما هي موجودة إذ أن كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ما هو موجود والعدم أمر طارئ عليه(قسوم،1986:165).

يعتبر الدكتور المفكر الجزائري عبد الرزاق قسوم من أبرز باحثي ورواد الفكر الجزائري في الوطن العربي والجزائري بخاصة حيث قدم الكثير من الإنتاجات والأعمال الفكرية لا سيما الفلسفية،لذا حاولنا في دراستنا هذه الإلمام والاهتمام بالمفكرين الجزائريين ولا سيما وأننا قدمنا دراسات سابقة لمختلف المواضيع الفلسفية،وما كان لنا إلا لنبحث عن جوانب ودراسات فلسفية في الفكر الجزائري لنرجّح الكفة لأدبائنا ومفكرينا فوقع اختيارنا

على رئيس جمعية العلماء المسلمين الحالي فكان الموضوع هو تحليل أفكار عبد الرزاق قسوم لمفهوم الزمان الرشدي مع تحديد وتوضيح أبعاده،فمفكرنا ببرهانه يثبت اندماج أفكار ابن رشد بالمرجعية الفكرية الأرسطية خاصة من خلال ربط الزمان بالحركة وجعل الزمان مقدارا للحركة وليس الحركة نفسها فحاول أن يستعرض الخطوط الكبرى للبعد الميتافيزيقي للزمان عند أرسطو وتجلي انعكاساته على الفكر الرشدي ومقاربته بمفكري عصره وتوغل المنهج العقلي الرشدي في الفكر الإنساني فكانت تجربة الدكتور عبد الرزاق قسوم تجربة فلسفية خالصة بالتحليل والتوضيح والتفسير،ولا يكاد أي باحث لهذه الأفكار الفلسفية أن يغفل عن جانب من جوانب بحثه لأهمية الموضوع وعمق أبعاده.

قائمة المصادر والمراجع:

الألوسي،حسام محي الدين.(2006):**ابن رشد دراسة نقدية معاصرة**،دار الخلود للتراث،القاهرة،ط1.

الإبراهيمي،غلام الديناني.(2013):**عبقرية ابن رشد في الفلسفة المشائية**،دار الكتاب العربي ،بيروت،ط1.

الجط،حسام شكري.(1997):**تاريخ الفكر الفلسفي في المجتمع العربي الإسلامي**، منشورات اتحاد الكتاب العربي.

الخولي،يمنى طريف.(1999):**الزمان في الفلسفة** و**العلم**،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،مصر.الموسوي،رحيم أبو رغيف.(2013):**الدليل الفلسفي الشامل**،دار المحجة البيضاء للطباعة و النشر و التوزيع،بيروت،ط1.بدوي،عبد الرحمن.(1984):**الموسوعة الفلسفية**،ج1،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت،ط1.

بدوي،عبد الرحمن:**مدخل جديد إلى الفلسفة**،وكالة المطبوعات،الكويت،ط1،(د.ت).

بدوي،عبد الرحمن.(1987):**موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**،المؤسسة العربية للدراسات و النشر،بيروت،ط1.

بن رشد،أبو الوليد.(1980):**تلخيص كتاب المقولات**،الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط1.

بن رشد،أبو الوليد:**فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال**،دار المعارف،القاهرة،ط3،(د.ت).

تأليف جماعي.(2015):**قسوم الفيلسوف الأديب مسارات و عطاءات**،دار القدس العربي،الجزائر،ط1.

جميل،صليبا.(1982):**المعجم الفلسفي**،ج1،دار الكتاب اللبناني،بيروت،ط1،(د.ت) .

عفيفي،زينب.(1993):**العالم في فلسفة ابن رشد الطبيعية**،مكتبة النهضة المصرية ،القاهرة،ط1.

رينان،أرنست.(1957):**ابن رشد و الرشدية** ،دار إحياء الكتب العربية ،القاهرة،ط1 .

قسوم،عبد الرزاق.(1986):**مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد**،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر،ط1.

مرحبا،محمد عبد الرحمن.(1988):**مع الفلسفة**

اليونانية،منشورات عويدات ،بيروت ،باريس ،ط3.
مطر،أميرة حلمي.(1998):**الفلسفة اليونانية تاريخها و مشكلاتها**،دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ،القاهرة،ط1.
ملاس،مختار.(2007):**تجربة الزمن في الرواية العربية**،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ،الجزائر،ط1.

المراجع باللغة الفرنسية:

Aristote :physique ,IV ,tard Dayan ,texte choisis ,PUF, 1996