مفهوم الفيلسوف الأديب " عبد الرزاق قسوم " للزمان الرشدي

الأستاذ: حميدي لخضر

جامعة "محمد بوضياف" المسيلة

أستاذ مساعد صنف (أ)

إذا كان لمسألة الزمان عند ابن رشد الفيلسوف أهمية في فهم المعضلات التي تكون من جهة النظر، المتن الرشدي في بعديه. وأعني بالبعدين ما ألفه هو من أعمال تعكس أصالة الرجل وفضله في الطرح والإنشاء من جهة ، وما قام به من شروح حيث لا يعدو أن يكون شارحا ليس إلا من جهة أخرى. قلت إذا كان لهذه المسألة أهمية، فذلك لا لشيء إلا لكون أن الحديث عن الزمان يجرنا إلى الحديث عن التاريخ، إذ أنه من المعلوم أن الكل يسير في ظل من التاريخ، فلا تاريخ بدون زمان، كما أنه لا زمان بدون تاريخ.

ولكن كيف ما كان الحال فإن فلسفة الزمان إذا ما تناولناها من زاوية النظر الطبيعي (الفيزيقي) أو تناولناها من زاوية نظر العلم الإلهي(الميتافيزيقي)، وإذا ما وصلناها، أو بالأحرى ربطناها بمسألة الحركة أو بمسألة الفعل المحض، كان النظر فيها يحيل إلى مفهوم اللامتناهي (ما لا نهاية له). وذلك من القضايا الكبرى التي ظل ابن رشد متمسكا بما قاله أستاذه المعلم الأول (أرسطو) فيها. بمعنى أن الزمان لا متناه من طرفيه، وهي التي لها علاقة وثيقة بفكرة قدم العالم وأبديته، وبتبنيه لأفكار أستاذه المعلم الأول (أرسطو) يكون ابن رشد حينئذ قد شق طريقا لنفسه وسلك مسلكا مختلفا تماما عن المتكلمين، بل وأكثر من ذلك كان يعمل على تفنيد أفكارهم ودحض آرائهم.

ومن هذا المنطلق نجد موضوع الزمان الرشدي من خلال الدراسة التي قام بها أستاذنا الفيلسوف الأديب "عبد الرزاق قسوم" قد اكتسب أهمية بالغة، فعقدت العزم على أن أتناول هذا الموضوع رغم صعوبته وحساسيته، ورغم الثقافة الواسعة، وسعة الاطلاع للأستاذ الدكتور "قسوم" لنتفحص سويا:

كيف نظر هذا الأخير إلى الزمان الرشدي؟ وما هي أبعاد هذا الزمان أنطولوجيا وميتافيزيقيا في نظره؟ وهل الأبدية والأزلية مختلفتان أم وجهان لعملة واحدة؟

مبدئيا وحسب الفيلسوف الأديب (عبد الرزاق قسوم)،ليس من السهولة بمكان ضبط مفهوم الزمان للاختلافات العديدة أثناء الاستعمال. فقد استخدم بمفاهيم مختلفة كالآن، والأزل والأبد والدهر والوقت ... الخ. وإذا كان "ابن حزم الأندلسي" قد حصر الزمانفي ثلاثة أقسام (ماض ثم حاضر ثم مستقبل)، فإن فهم الزمان الرشدي حسب قسوم لا مناص لنا إلا بالعودة إلى الزمان عند المعلم الأول (أرسطو).

إن الأثر الكبير الذي تركه أرسطو في الفكر الفلسفي الرشدي، تجعل المرء يعتقد أحيانا أنهانصهر كلية في بوتقة أستاذه.

كما لا يمكن أيضا فهم الزمان عند المعلم الأول حسب قسوم إلا بالعودة إلى مختلف المقولات خاصة (الكيف والمكان) لعلاقتهما الوثيقة بالزمان، حيث نجد أرسطو يستعمل مصطلحات ترتبط من جهة بالزمان، وترتبط من جهة خرى بالمكان. ومن هذه المصطلحات نجد ما يلي: هوذا – قبيل – بغتة.

فهوذا هو الجزء من الزمان والمستقبل القريب من الآن الحاضر غير المستقيم. قبيل هو قريب من الآن الحاضر إلا أنه جزء من الآن السالف. وأما آنفا وقديما فيدلان على الزمان البعيد. وأما بغتة فتدل على ما يكون في زمان غير محسوس.

ومن هنا فإن مسألة ربط الزمان بالحركة عند أرسطو وتلازمهما كتلازم العدد للمعدود.

فإذا كان ليس للزمان متعينا وليس له وضع، وكانت النهاية تتبع المكان من جهة العرض الذي يتعلق به وهو الجسم، فإن تعلق الزمان بالحركة هو من نوع تعلق العدد بالمعدود. ومن هنا تأتي صلة الزمان بالحركة. ولذلك لا بد علينا من توضيح العلاقة بينهما (بين الحركة والزمان)، والكشف عن الحركات التي يكون الزمان عددها، وعن أيهما شرط للآخر الزمان أم الحركة؟

في البداية لا يمكن ربط الزمان بالحركة إلا من خلال شعور الإنسان بالحركة، ذلك أن المرء لا يشعر بالزمان من لا يشعر بالحركة، وذلك محال لأن الإنسان حتى وإن لم يدرك الحركة، إلا لأنه يدرك الزمان. والدليل على ذلك

<< إننا لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبا في مغارة من الأرض، لكنا نقطع أن هؤلاء يدركون الزمان، وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم **>>(1)**.

وهذا يعني إمكانية إدراك الزمان بشكل مستقل عن الحركة.

لكن ألا يمكن فعلا ربط الزمان بالحركة، ومن ثمة يمكن الحديث عن تعدد الحركات، بل وحتى تعدد الزمان؟ في الحقيقة ومن الناحية الواقعية الزمان لا يتعدد بتعدد الحركات، وذلك لأنه **<<**كما لا يتعين العدد بتعين المعدود، ولا يتكثر بتكثره، كذلك الأمر في الزمان مع الحركات. ولذلك كان الزمان واحد لكل حركة ومتحرك **>> (2)**.

وإذا قلنا إن الزمان عدد لحركة واحدة بعينها نتج عن ذلك أنه لا يمكن إدراكه إلا بادراك تلك الحركة ذاتها، وأنه لا يشعر بالزمان من لا يشعر بها. وذلك محال لأنه حتى وإن لم يدرك الإنسان حركة ما أدرك مع ذلك الزمان لأنه موجود في كل مكان.

ومن هنا فالزمان لا يتعدد بتعدد الحركة**<<** إن وجود الحركة والزمان متناهيين من أحد طرفيهما وغير متناهيين من الطرف الآخر، ممتنع عند أرسطو. وان ظن قوم أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل وممتنع في الماضي فقد تمسكوا في ذلك بحجج واهية **>>(3)**.

وإنما وجود الحركات في الزمان شبيه إذن بوجود المعدودات في العدد، وذلك هو رأي أرسطو. وكان ابن رشد قد أشار في كتابه (تهافت التهافت) العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات. ويرى (أرسطو) أن لذلك خاصته تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد أعيانها ولذلك يقول أرسطو في حد الزمان: **<<** إنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها **>>(4)**.

ولذلك إذا أخذنا الزمان من هذه الزاوية بإطلاق صار عددا لجميع الحركات، لأن والحالة هذه أي لما كان الزمان عدد الحركة وكان العدد لا يتكثر بتكثر معدوداته كان الزمان عددا للحركات من دون أن يطرأ عليه تكثر.

أما إذا أخذنا الزمان مقدرا وليس بإطلاق حينئذ يكون عددا لحركة مخصوصة قابلة لذلك التقدير. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن ابن رشد ربط الزمان بحركة الجرم السماوي حيث يرى أن الزمان كان مقدارا ومقدرا بأجزاء تابعة لحركة هذا الجرم مثل اليوم والشهر والسنة.

كما ربط ابن رشد في تعريفه للزمان حسب الفيلسوف الأديب " عبد الرزاق قسوم " من خلال المقولات الأرسطية كمقولة الكم بشقيه الكم المتصل والكم المنفصل.

وقد يتساءل البعض عن طبيعة العلاقة بينهما، إذ كيف يمكن أن يندرج الزمان في مقولة الكم، وهي احدى المقولات الأرسطية العشرة ، كما أنها طبيعة صرفة ، بينما يبدو الزمان وكأنه مقولة ميتافيزيقية؟

يوضح ابن رشد ذلكبقوله:

<< فمن المتصل لأن كل واحد منهما يمكن أن يوجد له حد مشترك، يصل بعض أجزائه ببعض، وهذا الحد اما في الخط فهو النقطة، واما في البسيط فالخط، واما في الجسم فالبسيط، واما 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 **>> (5)**.

وبذلك أدرج ابن رشد الزمان ضمن المقولات الأرسطية العشرة. ولا يتوقف الأستاذ الفيلسوف (قسوم عبد الرزاق) عند هذا الحد بل يذهب بعيدا في توضيحه لفكرة الزمان الرشدي مبينا كيف أن الزمان هو عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر الذي فيها. كما أن الآن تصبح هي أيضا ركيزة أساسية من أركان الزمان الرشدي والدليل على ذلك ما يقوله ابن رشد نفسه:

<< لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان الماضي في الحقيقة إلا الآن، فالآن هو سيال، ليس بممكن أن يوجد لامع الزمان الماضي ولامع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي، وقبل المستقبل، الذي يجوز وجود آن ليس بحاضر أو حاضر قبله ماض، فهو وضع الزمان والآن **>> (6)**.

ثم يزيدنا الأستاذ الفيلسوف (قسوم) وضوحا بالنسبة للزمان الرشدي حيث يتناول مسألة الدهر والتي ذكرنا فيها من خلال قوله تعالى:**<<**وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ **>>(7)**، موضحا بالاستناد إلى قول ابن رشد التالي:

<<فانا نحيل أن يكون العالم أزليا فيما مضى، ولسنا نحيل أن يكون أبديا فيما يستقبل، إلا أبو الهذيل العلاف فانه يرى ان كون العالم أزليا من الطرفين محال فليس كما قال لأنه إذا سلم لهم أن العالم لم يزل إمكانه، وأن إمكانه تلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان كما يلحق الوجود الممكن إذا خرج إلى الفعل ذلك الحال، 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**>>(8)**.

ويقول ابن رشد أيضا:

<< ليس للزمان الماضي ابتداء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود، فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أن كل ما له انقضاء فله مبدأ، وما لا مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له >> **(9)**.

- وإذا كان البعض يعتقد أن ابن رشد لم يميز بشكل صريح واضح وصحيح بين الزمان والأبدية وهما مختلفتان، إلا أن أستاذنا الفيلسوف (قسوم) بين المسألة حينما قال بأنه لا يميل إلى هذا اللبس الذي اعتقده البعض في هذه النقطة وهي عدم التمييز بين الأبدية والزمان.

إن الزمان الرشدي حسب قسوم واسع المعنى فهو يحوي الظرفية ويحوي المعاش كزمان الفلاحين وحتى الزمان النفسي وغيره. وأخيرا الزمان الفلسفي إن جاز هذا التعبير حين يحاول أن يجمع بين القاعدة الفقهية والأداة المنطقية. وهذا من خلال حديثه عن قضاء الصلاة المؤخرة بالاستناد إلى حديث نبوي مفاده،

<< إذا نسي أحدكم الصلاة فليصلها إدا ذكرها>>. وفي مجال آخر، يرى الفيلسوف الأديب "قسوم" أن ابن رشد يجمع بين الفقه والفلسفة في فلسفة الزمان، والدليل على ذلك قول ابن رشد:

<< القول في (ميقات الزمان) ويشرحه بقوله، واما ميقات الزمان فهو محدود أيضا في أنواع الحجج الثلاث وهي شوال وذو القعدة وتسعة من ذي الحجة باتفاق وبعد أن يستعرض المؤلف (1)مختلف آراء أئمة الفقه في تحديد هذه المواقيت الزمانية الخاصة بالحج يدعم رأيه بالآية الكريمة: الحج أشهر معلومات >>**(10)**. هكذا إذن يأخذنا الفيلسوف الأديب (قسوم) عبر هذه المحطات المختلفة والمتشعبة بل والمعقدة أحيانا إلى تحليل الزمان الرشدي وتبيين كيف أنه ورغم الفترة البعيدة التي عاش فيها ابن رشد،إلا أن نظرته تتصف بالعمق والبعد إلى درجة أن أصبح المفهوم الرشدي للزمان يقترب من المفهوم المعاصر إن لم يكن هوذاته.

إن الأستاذ الفيلسوف الأديب ا (قسوم) لا ينكر الأثر الأرسطي البارز في تفكير ابن رشد،لكن وعلاوة على ذلك كان يرى بأن للعامل الديني دورا أساسيا في الحد من انصهار ابن رشد كلية في بوتقة أرسطو. وهذا ما كان يراه أيضا "**ريمون لول Raymond Lulle**" بأن الذي حال دون أن يرتمي ابن رشد كلية في أحضان أرسطو هو العامل الديني.

ولتوضيح البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي للزمان الرشدي. كما وضح الفيلسوف (عبد الرزاق قسوم) تمسك فيلسوف قرطبة بأصالته رغم طبيعة الموضوع الحساسة والشائكة، ألا وهو موضوع الزمان. ولعل المتأمل بعمق لهذا الموضوع يلمس المجهود الجبار الذي بذله أستاذنا الفيلسوف (قسوم) في تمييز شخصية ابن

رشد عن أستاذه أرسطو على الرغم من التأثير الكبير والشديد الذي أحدثه هذا الأخير في ابن رشدكما ذكرت سابقا.

على أن أستاذنا (قسوم) لا يتوقف عند التعريف الرشدي للزمان الرشدي، بل يذهب إلى أبعد من ذلك لأن هناك قضايا منبثقة عن تعريف الزمان، ألا وهي الأزلية والأبدية.

فهل الأزلية والأبدية مختلفتان أم وجهان لعملة واحدة؟ وهل هما في حد ذاتهما فكرة فلسفية أم شرعية أم الإثنين معا؟

لا يمكن تناول موضوع الأزلية والأبدية حسب الفيلسوف (قسوم) إلا من خلال مسائل الوجود والعدم، والقدم والحدوث، والحركة وغيرها. وقد كان الأستاذ الفيلسوف (قسوم) في هذه المسألة المتعلقة بالأبدية والأزلية يبين أن فيلسوف قرطبة ابن رشد كان متمسكا أيضا بأصالته، إذ أكد على أن ربط الزمان بالحركة لا يعتبر وقفا على التفكير الفلسفي اليوناني، بل حتى العقيدة السمحاء نفسها أيضا تؤكد على ذلك انطلاقا من مدرسة المعتزلة التي تستند في ذلك على قوله تعالى:

<<لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**>>(11)**.

كما لا يمكن من جهة أخرى تناول موضوع الأبدية والأزلية في اعتقاد مفكرنا،إلا من خلال حصرهما في العناصر التالية:

1- ربط الزمان بالحركة وهو تعريف طبيعي صرف، ثم اقترانه بعد ذلك بالأزلية وهو تعريف ميتافيزيقي.
2- بروز الملامح الأولى للزمان الرياضي عند " كوبرنيكس" و"جاليلو" و "انشتاين" وغيرهم.
3- تطور فكرة الزمان إلى انات مع محاولة وضع تعريف للآن الزمني.

وهذه الملامح الثلاث هي التي تمثل المصدر الرئيسي الذي استقى منه ابن رشد معالم تفكيره في الزمان والأزلية.

إن تصور فكرة الزمان بالمفهوم الميتافيزيقي للمصطلح عند ابن رشد يقتضي منا تصور موضوع الأزلية تصورا شاملا، لأن فكرة الأزلية والتي تفضي بنا إلى الأبدية حتما تعتبر ولا شك النسق السليم الذي يجب وضع مسألة الزمان داخله، والتي لا يمكن فصلها أيضا عن مسألة قدم لعالم وحدوثه.

لقد أرجع ابن رشد اختلاف الأشاعرة والحكماء المتقدمين في مسألة (قدم العالم وحدوثه) إلى الاختلاف في التسمية. فهم متفقون على وجود ثلاث أصناف من الموجودات، طرفان وواسطة بين الطرفين. فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة.

أما الطرف الأول فموجود، وجد من شيء غيره وعن شيء غيره، والزمان متقدم عليه. وتلك هي حال الأجسام التي يدرك تكونها وفسادها بالحس، واتفق الأشاعرة والقدماء على تسميتها محدثة، وأما الطرف الثاني فموجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان، وهو مدرك بالبرهان، واتفق الجميع على تسميته قديما، وهو الله.

وأما الواسطة فموجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء أي عن فاعل، وهذا هو العالم بأسره. والكل متفق حول هذه الصفات الثلاث المنسوبة للعالم. وهي كونه لم يكن من شيء، وكون الزمان غير متقدم عليه، وكونه عن فاعل. والمتكلمون يسلمون أيضا بأن الزمان غير متقدم عليه وذلك لأن الزمان مقارن للحركة والأجسام. ويسلمون أيضا بأن الزمان غير متقدم غير متناه وكذلك الوجود المستقبل، وإنما الاختلاف في الزمان الماضي والوجود الماضي (فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في المستقبل. **<<**فهذا الموجود الآخر الأمر فيه بين أنه قد أخذ شبها من الوجود الكائن **>>(12)**. وهنا وفي هذه المسألة (مسألة الأزلية والأبدية) وضحالأستاذ الفيلسوف (قسوم) كيفية وجوب العناية بالبعد الفيزيقي لكي يتسنى لنا إدراك البعد الميتافيزيقي لاحقا، مستعملا حججا أراها دامغة في اعتقادي:

1-دراسة ابن رشد للزمان اقتداء بأستاذه أرسطو من الناحية الطبيعية قبل الناحية الميتافيزيقية، وأنه في شرحه لكتاب (تفسير ما بعد الطبيعة) قد تناول الزمان من جانبه الفيزيقي والميتافيزيقي.

2-ان تسمية كتاب أرسطو بما بعد الطبيعة لا يعني اقتصاره على المسائل ذات الصبغة الميتافيزيقية وانما التسمية جاءت بحسب ترتيب كتب أرسطو وليس بحسب محتوى الكتاب.

3-إن الفلاسفة الأرسطي النزعة خصوصا ابن اسينا، قد بحثوا الزمان من جانبه الطبيعي قبل الجانب الإلهي بل واعتبروا الفلسفة الطبيعية مدخلا ضروريا للفلسفة الميتافيزيقية.

4-ان 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 وانما يمكن القول فقط أن الزمان مقياس القدم، أو مقياس الخلود، بمعنى إيجاد الصلة التي تربط بين الوجودين، الوجود الأبدي

والوجود في الزمان. وانطلاقا من هذه الملامح مال أستاذنا الفيلسوف (قسوم) إلى وجوب العناية بالبعد الفيزيقي للطبيعة ان أردنا فهم فكرة الازلية عند ابن رشد فعلا.

والدليل على ذلك ما كان يراه ابن رشد نفسه من أنه إذا كان هذا هكذا، وظهر ان الزمان متصل ازلي، فهو ضرورة تابع لحركة أزلية متصلة إذا كانت الحركة الواحدة بالحقيقة هي المتصلة وإذا كانت هناك حركة ازلية فهناك ضرورة محرك أزلي واحد. اذ لوكان كثيرا لم تكن الحركة واحدة متصلة فأما ان هذا المحرك غيرذي هيولي فقد يظهر ذلك من أن تحريكه في الزمان إلى غير نهاية ، وكل محرك هيولي فهو ضرورة ، وكل ذي جسم وكل قوة في أي كم فهي منقسمة بانقسام الكمية وتابعة لها في التناهي ، وعدم التناهي على ما تبين في العلم الطبيعي سواء فرضت هذه القوة شائعة في الجسم ومتطبعة فيه كالحرارة في النار والبرودة في الماء ، أو كان لها تعلق ما أي تعلق بالهيولي ،أعني تعلقا ضروريا في وجودها كالحال في النفس ، ولما كانت الصور الهيولانية لا يمكن أن توجد ذات كمية غير متناهية على ما تبين في العلم الطبيعي وجب أن لا توجد قوة هيولا نية غير متناهية التحرك .

هكذا إذن ومن خلال فكرتي اللاتناهي وفكرة الانتهاء نصل حسب ابن رشد إلى مبدأ أول،لأن العالم إذا كان من جهة ما هو ليس محدثا حقيقيا غير متناه من طرفيه، الماضي والمستقبل، وكان من جهة ما هو ليس قديما حقيقيا منتهيا إلى علة أولى، كيف يمكن التوفيق بين فكراللاتناهي التي مفادها أن العالم ليس له بدء في الماضي، وأن سلسلة الحوادث في الماضي غير متناهية بحيث لا يمكن تصور حد يحدها، وبين فكرة العلية التي مفادها أن للعالم علة أولى؟

وبالتالي يكون الزمان المتعلق بهذا الضرب من اللاتناهي لا محدثا بالعرض لا بالذات. وهكذا يمكن القول إن صفة الأزل والأبد التي للزمان هي له بالعرض من جهة ما هو زمان اللامتناهي الموجود في التسلسل بالعرض الذي يجعل الحوادث في العالم بعضها قبل بعض أو بعد بعض. على أن الأمر عند التحقيق ليس كذلك. إذ لما كان لا مبدأ لفعل الأول، بل يصدرعنه الفعل بالضرورة وتلقائيا بمقتضى طبيعته الخاصة أي بمقتضى كونه أولا، لزم عن ذلك ضرورة ألا يكون واحد من أفعاله الأولى شرطا في وجود الثاني، بل تكون جميع أفعاله صادرة عنه ابتداء، فلا متقدم ولا تالي، ولا شرط ولا مشروط، بل تصدر عنه جميع أفعاله مباشرة. وذلك لأن كل فعل من أفعاله، أي كل موجود صادر عنه إنما هو غير فاعل بالذات، بل هو دائما مفعول بالذات، وهو يكتسب صفة الأزل والقدم من كونه مفعولا لفاعل قديم أزليالفعل، ومن زاوية النظر هذه يكون الزمان لا متناهيا بالذات لأنه زمان فاعل لا أول لفعله. ولهذا لزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمرا ضروريا تابعا لوجود مبدأ أول أزلي **(13)**.

ويقول ابن رشدأيضا:

<< وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة، بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للمتأخر مثل الإنسان الذي يلد إنسانا مثله. وذلك أن المحدث للإنسان المشار إليه بإنسان آخر أن يترقى إلى فاعل أول قديم لا أول لوجوده، ولا لإحداثه إنسانا عن انسان. فيكون كون انسان عن انسان آخر، إلى ما لا نهاية له. كونا بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات. وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده، كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بلا آلة، كذلك لا أول للآلة التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها التي من شأنها أن تكون بآلة **>> (14)**.

هكذا إذن يصل الأستاذ الفيلسوف الأديب (قسوم) إلى أن المفهوم الفيزيقي للزمان الرشدي يشترط أن تكون هناك حركة. والدليل على ذلك التقدم والتأخر، وبذلك لا يختلف ابن رشد عن أستاذه أرسطو كما يرى الفيلسوف قسوم. وهذا التقدم والتأخر بالنسبة للزمان، يوجد منه قبل شيء، وشيء منه بعد شيء. وعلى هذا الأساس فالزمان بعد للحركة لكونه عددا لها نفسها. كما يرى الأستاذ قسوم ضرورة الربط بين العلم والميتافيزيقا كمبدأ ضروري لفهم كليهما لأن هذه إحدى خصائص منهج ابن رشد في الحقيقة.

ومن المنطقي حينما نريد تحديد البعد الميتافيزيقي للزمان الرشدي حسب قسوم أن القول بالأزلية معناه التسليم بالأبدية. إلا أننا رأينا أن ابن رشد يحاول الوقوف طويلا عند مسألة الموجود والمعدوم. ولذلك رأيناه يتساءل: إن كانت الموجودات إنما تبقى بصفة باقية في نفسها – فهل عدمها انتقالها من جهة ما هي موجودة أو معدومة؟

ويجيب على ذلك (إنه من المحال 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 (إن ذبول الشمس لا يعني أنها موجهة للعدم، وكذلك تبخر الماء تحت النار عند المتكلمين هو نوعا من الفناء، لكن عند الفلاسفة هو نوع من التحول من ماء إلى بخار إلى هواء إلى ماء مرة ثانية).

ولما كان هناك تعارض بين مفهوم الوجود والعدم، حاول ابن رشد حسب قسوم إيجاد مخرج توفيقي بين فلسفة أستاذه وبين عقيدته، فالزمان الذي هو لا متناه ليس هو موجودا بالفعل وإنما هو ماض قد انقضى ومستقبل آت، وكلاهما له الوجود بالقوة، وأما الآن فهو حد لهما يصل بينهما، كما أنه لا يمك أن تكون الحركة أزلية إلا حركة نقلة دورا. وهي حركة الجرم السماوي. فحركة هذا الجرم دائرية وأزلية، ولما كانت هذه الحركة أزلية وكان الزمان لاحقا من لواحقها ثبت أنه أزلي.

وما يمكن قوله في الأخير في هذه المسألة أنه ليس للزمان وضع ولا هو موجود بالفعل. ولهذا لا يمكن أن يقال فيه ما يقال في الخط اللهم إلا الخط المستدير وعلى سبيل التشبيه فقط. ولقد اتفق المتكلمون والحكماء على أن وجود ما لا نهاية له في الحركة والزمان ممكن بالقوة في المستقبل واختلفوا في الماضي. فمنهم من يقول بتناهيه، وهم المتكلمون وشيعة أفلاطون، ومنهم من قال إنه غير متناه في الماضي أيضا وهم الفلاسفة من اتباع أرسطو. ويرد ابن رشد على موقف المتكلمين مبينا أنهم لم يلتزموا أصلا من أصول النظر، وهو ان ما لا نهاية له لا ابتداء له، ولم يفهموا معنى اللاتناهي في الماضي فاشتبه عليهم الأمر.

وفي ذلك يقول ابن رشد:

<< يرى المتكلمون أن وجود ما لا نهاية له في الماضي ممتنع وأوردوا على ذلك الحجج منها أنهم قالوا إن ما وقع في الزمان الماضي فقد وجد وخرج إلى الفعل وحكمه حكم ما بالفعل متناه. وهذه مغالطة بينة وذلك أن صاحب هذا الوضع ليس يضع انه وقع في الزمان الماضي أشياء لا نهاية لها. وإما يضع انه وقع في الزمان الماضي أشياء متناهية وقبل تلك الأشياء أنفسها أشياء. وذلك إلى غير نهاية. وفرق كبير أن يضع ما لا نهاية له في الأشياء أنفسها أو في كون بعضها قبل البعض، ونفهم من هذا القول معنى الدور، وذلك أن الأزلي متحرك حركة نقلة دورية ... وأيضا فاذا ما دخل في الوجود الماضي فقد انقضى وما انقضى فقد ابتدأ، فأما ما ليس له مبدأ فليس له انقضاء. فإذا وضع أن الزمان الماضي ليس له مبدأ لم يصدق عليه أنه قد دخل في الوجود فلزم ألا يكون له انقضاء. وذلك أنه كل ما له انقضاء فله مبدأ وما لا مبدأ له لا انقضاء له، وكذلك ما لا نهاية له فلا مبدأ له. ولذلك من يقول إن الزمان يمكن أن يكون غير متناه في المستقبل ولا يمكن أن يكون غير متناه في الماضي لم يلزم الأصل المعروف بنفسه في ذلك وهو أن ما له مبدأ فله نهاية، وما ليس له نهاية لا مبدأ له **>>(15)**.

وعلى الرغم من السجال الطويل الذي دار بين الفلاسفة فإنه يتعذر علينا التسليم بحقائق ثابتة يمكن إلزام فريق بها دون الآخر، وذلك لأن الفلاسفة ومنهم ابن رشد التزموا بقدم العالم وأزليته. إلا أنهم لم يستطيعوا الحسم في أبديته على نحو مطلق كما فعلوا بالنسبة للأزلية. ومهما يكن من أمر فإن المتأمل بعمق لفلسفة ابن رشد أكانت في موضوعنا هذا (موضوع الزمان) أو غيره من المواضيع يلاحظ وبشكل خاص في كتابي (فصل المقال ومناهج الأدلة) تمييزه بين ثلاثة أنواع من المحاجات:

المحاجات الخطابية أو الشعرية، والمحاجات الجدلية، والمحاجات البرهانية. ويتوافق مع هذه المحاجات الثلاث ثلاثة أصناف من البشر: العامة، أهل الكلام، الفلاسفة. هنا يكمن الحدس الفلسفي الأساسي

(أو المركزي) لابن رشد، وهنا تكمن أيضا حداثته، وإن كانت المجتمعات العربية والإسلامية اليوم بعيدة كل البعد عن الأطروحات الفكرية التي بلورها قاضي قرطبة قبل ثمانمائة سنة. والدليل على ذلك بروز بعض الحركات غير العقلانية.

ومهما كان الأمر فان الشيء الذي لا يمكن تصوره في الزمان، سواء نظر فيه من زاوية نظر طبيعية، أو من زاوية نظر إلهية، هو أن يكون متناهيا. واتضح لنا هذا الامتناع في التمييز الذي أقامه ابن رشد بين الكم ذي الوضع والكم الذي لا وضع له، وكذلك في تحليله لصفة اقتران الزمان بالحركة، ولمعنى فعل النفس الذي يرد إليه الزمان والحركة.

أما عن تأثير فلسفة الزمان الرشدية في الفكر الإنساني، فإنه لا يختلف اثنان في أنه أكثر المفكرين العرب تأثيرا على الفكر العالمي حتى هذه اللحظة، إذ لم يتح لأي مفكر عربي أو مسلم أن يمارس مثل هذا التأثير على الفكر الأوروبي، بل لقد شكل تيارا متواصلا لمدة أربعة أو خمسة قرون إلى درجة أن اسمه تحول إلى مصطلح فلسفي هو، الفلسفة الرشدية ومنها (الرشدية اللاتينية).

صحيح إن ابن سينا هو الفيلسوف المسلم الآخر الذي أثر على الغرب. ولكن على الرغم مكن أنه ترجم إلى اللاتينية قبل ابن رشد، إلا أنه لم يشكل تيارا طويلا عريضا مثله.

وإذا كان من الغربيين (الحداثة الأوروبية الوضعية الصاعدة) منذ القرن التاسع عشر من يحاول الدوس على الفترة الممتدة منذ القرن الخامس الميلادي وحتى الخامس عشر (أي مدة ألف سنة)، واعتبروها فترة قاحلة وجافة، وبما أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية يتموضع زمنيا في تلك الفترة. عندئذ راح بعض المنصفين من الباحثين الغربيين يتساءلون:

هل يمكن لحركة الفكر أن تتوقف كليا خلال ألف سنة؟

ألم يحصل أي شيء طيلة هذه العصور الوسطى المدعوة بالمظلمة والحالكة؟

فاكتشفوا عندئذ أن هذه العصور شهدت حركة عقلية لا يستهان بها لدى العرب والمسلمين أولا، ثم لدي المسيحيين الأوروبيين ثانيا،وثالثا عند اليهود،وبالتالي لم يعد ممكنا القفز عليها أو تجاهلها كما كان يفعل التاريخ الوضعي الذي يبتدئ من اليونان ثم يقفز إلى ديكارت مباشرة متجاهلا مدة ألف سنة.

وبالفعل كما ذكرت سابقا ظهر بعض المنصفين على غرار الفرنسي (آلان دوليبراAlain **de Libera**) . **حيث نجده في كتابه المعنون** : (**التفكير في القرون الوسطى**) يخصص فصلا كاملا بعنوان : (الإرث المنسي (المقصود الإرث المنسي للعرب)يقول فيه :

<<ابن رشد هو الذي دعاه المسيحيون في القرون الوسطى (بالشارح) أي شارح أرسطو. وقد خلف وراءه أعمالا ضخمة ظلت تمثل خميرة الفكر الفلسفي الغربي لمدة عدة قرون، وأحب أن أقول بهذا الصدد ما يلي: لا ينبغي أن نخفض من قيمة العرب ونعتبرهم مجرد وعاء ناقل للفلسفةاليونانية إلى أوروبا المسيحية اللاتينية. فبالأمس كانوا ناقلين للفلسفة الأرسطوطاليسية، واليوم ناقلين للبترول،لا. هذا عيب. إن العنصرية الفلسفية هي تلك التي تقول:

إن تاريخ العقل ابتدأ عند الإغريق، ثم استمر عند الأوروبيين بدءا من ديكارت، وتقفز على العصور الوسطى كلها، وبخاصة على العطاء العربي الإسلامي.هذه هي العنصرية الفلسفية التي نمارسها نحن الأوروبيون المتحضرون العرب – المسلمون ساهموا أيضا في صنع العقل، ولا ينبغي أن نمر على اسهامهم مرور الكرام. نعم إني أقولها بكل صراحة:

لقد لعب العرب دورا حاسما في تشكيل الهوية الفكرية لأوروبا، ولا يمكن أحد أن يعترض على هذا الكلام إلا إذا أراد أن ينكر الحقيقة. إن النزاهة الفكرية تفرض علينا القول إن علاقة الغرب مع الأمة العربية تمر أيضا من خلال الاعتراف بالإرث المنسي للعرب **>>(16)**.

وهناك نموذج ثاني من الأوروبيين أنفسهم وهو أحد كبار المستشرقين الفرنسيين المختصين بشؤون الفكر الإسلامي، والذي ألف عدة كتب وعدة دراسات عن (الفكر الديني لابن رشد)، ثم أصدر كتابا سماه (ابن رشد المتعدد)، وهو يرد على بعض الباحثين الغربيين الذين يشككون في اسلام ابن رشد ويعتقدون أنه كان عقلانيا / ألا وهو (روجيه ارنالديز Roger Aranaldez)، والذي نجد قد أكد أثر ابن رشد على العالم الأوروبي المسيحي من خلال قوله:

<<وسوف يكون من الممتع أن يقوم أحدهم بدراسة معمقة لكشف العلاقة بين تصوراته الدينية، وبين عقيدة الموحدين الحاكمين الذين كان يستظل بظلهم. وإذا ما تم ذلك فإن الصورة الشائعة عنه كمفكر عقلاني صرف، أو حتى كمفكر مادي وحر تماما، سوف تتغير إلى حد كبير، ولن تصمد أمام الامتحان. فابن رشد على عكس ما توهم المسيحيون في القرون الوسطى، لم يحاول تحرير الروح البشرية من هيمنة الايمان، وإنما حاول تحرير الفكر الإسلامي من هيمنة مزدوجة: هيمنة النزعة الفقهية الضيقة جدا والموروثة عن المذهب المالكي بعد أن تصلب وتشدد. وهيمنة علم الكلام التأملي بشكل خاطئ، والذي لم

تكن محاجاته في نظره أكثر من جدلية أو خطابية (أي لم ترق إلى مستوى المحاجات الفلسفية أو البرهانية اليقينية>> **(17)**.

ودون الذهاب بعيدا في هذه المسألة، وطالما أن موضوعنا الزمان الرشدي وأثره فلنعد إلى ما كنا فيه كما يقول ابن رشد، وهو:

ماهي مختلف التأثيرات التي تركها الزمان الرشدي لدى الفكر المسيحي؟

فبالنسبة للفكر الفلسفي المسيحي نجد أستاذنا الفيلسوف الأديب (قسوم) يأخذ العينة التالية وهي التي تتمثل في: القديس أوغسطين" والذي يجعله أبرز الممثلين لمفهوم الزمان في الفكر المسيحي القديم لكونه حاول أن يعالج نفس المسائل التي عالجتها الفلسفة الرشدية،ولكن من زاوية يغلب عليها الطابع الديني.

وهذا عكس ابن رشد الذي يذهب إلى القول بأزلية الكون، وأزلية الزمان معا (فالعالم عنده أزلي، وان العدم ليس سوى حد للكائن، حد داخلي، وليس حدا خارجيا ما دام لا شيء يمكن أن يوجد خارج الذات).

ويصل في نهاية المطاف فيلسوفنا (عبد الرزاق قسوم) إلى أن هذه الفلسفة يمكن أن تنحصر فيمايلي:

- خروج ابن رشد بمسائل بالغة الأهمية والخطورة من خلال تحليله لأفكار مختلف الفرق الإسلامية من المتكلمين.
- بحث مختلف المسائل بحيث لم يترك مسألة لكونها خطيرة وحساسة بما في ذلك براهين وجود الله، ووحدته وصفاته، والتسلسل اللانهائي للعلل. وتأويله للنصوص المقدسة. وهذا لم يكن بالأمر الهين واليسير في وقت طغيان التفكير اللاهوتي آنذاك على الساحة الاجتماعية والسياسية،والثقافية.

كما يأخذنا الأستاذ الفيلسوف قسوم في رحلته الزمانية الرشدية إلى الأثر الكبير على مسيحي آخر ألا وهو (توما الأكويني). هذا الأخير الذي نجد قد تبنى الكثير الكثير من أفكار ابن رشد، وان كان أحيانا لا يعترف بذلك ولا يقر بها، إلى درجة أنه يدعي بأن ابن رشد قد شوه فلسفة المعلم الأول (أرسطو).

ولكن إذا ما عدنا إلى أثر ابن رشد على الأكويني في مسألة الزمان نجده يتبنى تقريبا نفس مواقف ابن رشد كعلاقة الزمان بالحركة،والتغير، ومسألة قدم وحدوثه، وعلاقة الله بالكون وغيرها الخ ...

ودون الذهاب بعيدا أيضا في هذه المسألة نقول: إن توما الأكويني ذهب إلى القول بالفيض في أول تفكيره، غير أنه يكون قد عدل عن موقفه الفيض في الزمان فيما بعد وتبنى إلى حد ما النظرة الأرسطية الرشدية) **(18)**.

أما بالنسبة لأثر فلسفة الزمان الرشدية على الفكر الفلسفي اليهودي، وإذا ما صح ما قاله "ماجد فخري":

<< إن الاقبال على فلسفة ابن رشد وتسربها إلى المدرسيين لم يكن إلا بعد أن مرت بالوسط العبراني **>>(19)**.

سنلاحظ فعلا كيف أقبل اليهود في القرن الثالث عشر على ترجمة مختلف كتب ابن رشد، وهناك عائلة يهودية قامت بعمل كبير تمثل في ترجمتها لكتب ابن رشد، ومن أفراد هذه الأسرة نجد "صمويل بن تيبون"والذي له كتاب بعنوان " أراء الفلاسفة" خصصه لابن رشد، وكذلك هناك سليمان ابن يوسف بن يعقوب **Slemon ben joseph benjaccobالذي عمل على ترجمة شروح ابن رشد على "السماء والعالم. وعن طريق هذه الترجمات انتقلت فلسفة ابن رشد إلى العبرية علما أن المترجمين كانوا تحت رعاية " فريدريك الثاني" الذي كان يساعدهم ويمنحهم رواتب لقاء جهدهم (20)**.

وعلى العموم لم يقم اليهود بعملية الترجمة فحسب لمؤلفات ابن رشد، بل تأثروا به تأثرا شديدا في فلسفتهم، ومن أبرز فلاسفتهم الرشديين " شيم توب بن يوسف بن فالاكيرا **Schem toop ben joseph ben flaquera**" وكذلك " جرسون بن سليمان**Gerson ben salamon**"، صاحب كتاب "باب السموات ". **(21)**

.

من جهة أخرى يكاد ينعقد رأي جمهرة الباحثون على أن "موسى ابن ميمون " هو من أكبر تلامذة ابن رشد لكونه عالج نفس المسائل التي عالجها ابن رشد.والدليل على ذلك أيضا ما أكده الفرنسي "آرنست رينان" من خلال رسالة "موسى ابن ميمون " لتلميذه "يوسف بن يهودا" حيث نجده يقول فيها:

<<لقد تناولت في هذه الأزمنة جميع ما ألف ابن رشد عن كتب أرسطو عدا كتاب " الحس والمحسوس" وقد رأيت أنه وفق في إصابة وجه الحق**>>(22)**.

وبالمفيد المختصر يمكن القول (إن أثر ابن رشد على الفلسفة اليهودية من المسائل البديهية التي لا يختلف فيه اثنان. والدليل على ذلك ما أكده "بركات محمد مراد" أيضا بقوله:

<<فكان اليهود واسطة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة المسيحية في القرون الوسطى، وعصر النهضة، بعد أن اصطبغت فلسفتهم فأصبحت رشدية خاصة **>> (23)**.

أما أستاذنا الفيلسوف قسوم فقد ذكر في هذه النقطة المتعلقة بأثر ابن رشد على الفكر الفلسفي اليهودي الفيلسوف اليهودي "إسحاق البلاغ" موضحا كيف أن هذا الأخير عالج مسألة العلة والمعلول من خلال

تفسير الغزالي لها غير أنه سرعان ما يعود فيتخلى عن وجهة نظر الغزالي ليتبنى كعادته وجهة نظر أستاذه ابن رشد، ليخلص في ذلك إلى تعريف الزمان انطلاقا من القبلية والبعدية، والرشدية.

والدليل على ذلك ما يقوله إسحاق البلاغ نفسه:

يمكن تلخيص القبلية والبعدية في الزمان الذي هو أكثر المدلولات تضمنا لها، وهكذا يصبح لزاما علينا – بالقياس إلى الزمان –النظر في العلة بوصفها المعلول وهو ما يفسر التلازم الزمني لعلاقة العلة. ثم يعالج المفكر اليهودي الرشدي مسألة نشأة الكون ميتافيزيقيا وبعد أن يعرض لمختلف الآراء التي سبقته في هذه المسألة يخلص هو إلى اتخاذ موقف بشأن الحركة والزمان وهو القول بأزلية الزمان والحركة، وهو نفس ما ذهب إليه ابن رشد وحتى قبله ارسطو.

أما في تحليله لمدلول الزمان بالذات فيذهب إلى القول بأن الله سمى النور نهارا وسمى الظلمة ليلا ومن هنا يجب أن يستنتج بأن النهار معناه الوجود.ومن جهة أخرى فان المساء هو نهاية اليوم وفساده. اما الصباح معناه بداية الخلق والظهور إلى الوجود من اليوم الذي سبقه. ولقد علمتنا الطبيعة أن كل موجود مادي انما يصدر عن فساده شيء آخر. ومن هذا التحديد يصل اسحق البلاغ إلى نشأة الكون والخلق في ستة أيام ويفلسف هذه المدة الزمنية بقوله:

(نحن نعرف أن النهار يعني كل موجود سواء كان ابديا أو غير أبدى ومن جهة أخرى هناك سبع درجات للكائنات منها ست خاضعة للنشوء وهي العناصر والبخار والمعادن والنباتات والحيوانات البكماء والإنسان في الأخير الذي هو آخر المخلوقات تركيبا **>>**.

ويضيف اسحق البلاغ أنه لفهم سر الخلق في سبعة أيام يجب إدراك المسألة على هذا النحو (وزاد المسألة وضوحا حينما يقول بأن الله حينما خلق سبعة أيام أراد أن يبني هناك شتى أيام صالحة للخلق ويوما للعطلة بدون عمل) **(24)**.

وهكذا وكما نلاحظ حسب قسوم ومن خلال هذه الأفكار لإسحق البلاغ فإنه يلتقي فيها مع فيلسوف قرطبة ابن رشد، حتى لا نقل هي عينها. وبذلك يصبح اسحق البلاغ واحدا من تلامذة المدرسة الرشدية.

هكذا إذن نجد أستاذنا الفيلسوف الأديب (عبد الرزاق قسوم) يوضح لنا الأثر الشديد بل والبالغ الأهمية الذي تركه ابن رشد على غيره من اليهود أو النصارى.

وفي الأخير، وكعادته وعلى غرار مختلف المسائل الأخرى كان ابن رشد حسب الفيلسوف الأديب (قسوم) يؤثر الوسطية والاعتدال في معالجة مختلف المسائل ومنها كما رأينا مسألة السببية، ولم يتخلى أبدا عن عقيدته كما ادعى خصومه.

وهل يمكن أن يتحقق على نحو مناسب لعصرنا ما يشبه سيناريو الانتقال من فلسفة ابن رشد إلى الرشدية اللاتينية؟ وهل سيكون بوسعنا الاقتداء باعتدال ابن رشد؟ لأن (الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له).

أم سنلجأ إلى ترديد ما كان يراه "ابن عربي" (الاعتدال وبال ولا يكون مع الاعتدال إلا دوام الحال).

الهوامش:

1-ابن رشد، تهافت التهافت تح موريس بويج، ط/2، (دار المشرق)، بيروت، 1986، ص 79.

2-المصدر نفسه، ص 79.

3-ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، تقديم وضبط وتعليق، رفيق العجم، ود/جيرار الجهامي، (دار الفكر اللبناني)، بيروت، 1994، ص55.

4-ابن رشد، تهافت التهافت، تح. م. بويج، ص 87 -80.

5-ابن رشد، كتاب المقولات، تح الآب. م.بويج،بيروت، المطبعة الكاثوليكية،1932، ص 38.

6-ابن رشد، تهافت التهافت، المطبعة الإسلامية، القاهرة، 1903، ص 627.

7-سورة الجاثية، الآية 24.

8-ابن رشد، تهافت التهافت، تح سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1964، ص 212.

9-المصدرنفسه، ص55.

10-ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة الحلي، القاهرة، 1970، ج/1، ص 325.

11-سورة يس،الآية 40.

12-أي الوجود المادي المحدود بالمكان والزمان.

13–ابن رشد، تهافت التهافت، تح سليمان دنيا ص21.

14–المصدر نفسه، ص 21.

15–ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، تقديم رفيق العجم، جيرار الجهامي (دار الفكر اللبناني)، بيروت، 1994، ص 55.

16–أنظر كتاب آلان دوليبيرا التفكير في القرون الوسطى، باريس، 1991، ص 103 –104.

16– **Penser au moyen âge seuil Paris 1991 pp 103 –104.**

17– Roger Analdez Multuple Averroès Paris lesbelles lettres 1978 pp 13–14.

18–محمودقاسم، ابن رشد وفلسفته، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، ص 163.

19–ماجد فخري، قادة الفكر (ابن رشد فيلسوف قرطبة)، منشورات دار المشرق، ط/2،لبنان،1982، ص 138.

21–آرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، ص 196.

22–المرجع نفسه، ص 188.

23–بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، ط/1، مصر، شركة دار الاطلاع، د–ت، ص 168.

24–عبد الرزاق قسوم، مفهوم الزمان في فلسفة ابن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، 3شارع زيروت يوسف، الجزائر 1986، ص 178.