دور مفهوم الإمكان في إثبات أزلية العالم عند ابن رشد

حامد أحمد الدبابسة، سلمان فضيل البدور***

ملخّص

تعرض هذه الدراسة لمفهوم الإمكان، وهو الذي قد يكون وقد لا يكون في أي وقت، والدور الذي يؤديه في القول بأزلية العالم، وخصائص هذا الإمكان وطبيعته وأنواعه: العقلي والواقعي بأنواعه: على الأكثر وعلى التساوي وعلى الأقل، وعلاقته بالقوة والعدم والوجود والزمان والحركة، بالإضافة إلى علاقته بالواجب والممتنع. ويتميز بأنه متقدم زمانياً على ممكنه لأن تحقق الإمكان يحتاج إلى الفاعل والقابل معاً، وأن التغير الذي يطرأ على الإمكان أساساً يتحقق من خلال دور الفاعل الذي يرجح الفعل على حالة التساوي التي يتصف بها الإمكان وذلك من خلال الحركة باعتبارها كمال المتحرك بما هو متحرك.

يتميز الإمكان في أنه لا بداية له، وما لا بداية له لا نهاية له. وهو لا يقوم بذاته، لأنه صفة مضافة إلى جوهر حامل له هو المادة الأولى الأزلية، وما دام ممكناً أبداً فهو إمكان أزلي، يتعزز وجوده من خلال علاقته بالواجب والممتنع. وقد خلصت الدراسة إلى أن الإمكان أزلي فممكنه أزلي على وفق إمكانه، ومن هنا فإن إمكان الأزلية تعني بالضرورة أزلية الإمكان.

الكلمات الدالة: الإمكان، الأزلية، القوة، العدم، الضروري، الممتنع.

تمهيد

شكلت مسألة أزلية العالم واحدة من أبرز القضايا الميتافيزيقية التي شغلت المتكلمين والفلاسفة المسلمين، وذلك لأنها تشكل جوهر علاقة الله الواحد القديم مع العالم المادي المخلوق والمتكثر، وقد حاول الفلاسفة أن يوفقوا بين مفهوم الواحد القديم ومخلوقاته المتكثرة، وبيان العلاقة بينهما. وذلك بتقديم عدد من الحلول لهذه القضية والتي يأتي في مقدمتها نظرية الفيض الأفلوطينية المبنية على المقولة الفلسفية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، والتي تبناها الفارابي وابن سينا بصورة أساسية والتي شكلت سبب هجوم علماء الكلام على الفهم الفلسفي لهذه المسألة التي تشكل واحدة من القضايا الثلاث التي كفّر الغزالي فيها الفلاسفة بالإضافة إلى علم الله للكليات دون الجزئيات وحشر الأرواح دون الأجساد.

أثار هذا القول الفلسفي حفيظة علماء الكلام وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي، الأمر الذي أدى إلى اشتباك بين أنصار المفهوم الديني المبني على حدوث العالم من العدم وفي زمان، والفلاسفة الذين يتبنون مسألة أزلية العالم المرتبطة بأن العالم صدر عن الله بدون تأخر زماني وأن تقدم الله على العالم تقدم بالذات والشرف لا بالزمان.

إنَّ جوهر الصراع بين القائلين بحدوث العالم والقائلين بأزليته هو الصراع بين العقل والنقل في تفسير القضية، التي تطورت إلى مواجهة فكرية حادة على يد الغزالي، وتصدى ابن رشد لمعالجة هذه المسألة وناقشها بتفصيلاتها الدقيقة في كتابه تهافت التهافت وشروحاته وتلاخيصه لكتب أرسطو، منطلقاً من المعالجة العقلانية لها ومستنداً إلى الفكر الأرسطي، ساعياً إلى تفنيد كل الشبهات التي أوردها الغزالي وعلماء الكلام بصورة عقلية، محاولاً تأسيس موقف فلسفي لهذه القضية من خلال عدد من المفاهيم الفلسفية يأتي في مقدمتها مفهوم الإمكان وبيان علاقته بعدد آخر من المفاهيم التي تؤصل لهذ الفهم. وأن جوهر أزلية العالم يقوم على أن الإمكان هي قضية مستندة أساساً إلى الوجود.

* طالب في برنامج دكتوراه الفلسفة، الجامعة الأردنية.
** أستاذ الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأردنية.
تاريخ استلام البحث 2016/11/15 وتاريخ قبوله 2017/3/26.

© 2018 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

يعتبر موقف ابن رشد من مسألة أزلية العالم الوجه الأكمل لهذه القضية الفلسفية الشائكة، ويمكن فهم هذه المسألة بصورة جوهرية من خلال الإمكان، ما يقدم سبباً مشروعاً لدراستها وتناولها بالعرض والتحليل والنقد، خاصة وأنها مازالت عرضة للنقاش، بسبب من طرح ابن رشد لهذه القضية باعتبارها قضية برهانية لا تتناسب إلا مع أصحاب البرهان، ولا تتناسب مع أهل الجدل والخطابة، وكذلك مازالت مسألة أصل العالم تحتل موقعاً مهماً في الوقت الحاضر في دراسات أصل العالم من الناحيتين الفلسفية والفيزيائية.

إن دراسة هذا الموضوع وبيان حقيقته في إطار فلسفة ابن رشد عامة وموقفه من أزلية العالم خاصة، يبرر دراسته من أجل الوصول إلى موقف ابن رشد من هذه المسألة العويصة. ويعتبر مفهوم الإمكان، حجر الأساس في موقف ابن رشد من أزلية العالم. ولهذا سوف تتعرض الدراسة لهذا المفهوم وأنواعه وعلاقته بالقوة والعدم والوجود والزمان والحركة والضروري والممتنع. ويشكل الإمكان في النهاية أساس الوجود الأنطولوجي للعالم. وهل تمكن من تقديم حل فلسفي لهذه المسألة؟

إن الفرضية الأساسية للدراسة هي أن ابن رشد قد تمكن من حل هذه المشكلة الفلسفية من خلال منهجيته التي تبناها والقائمة على المنهج البرهاني القائم على الفهم الصحيح لفلسفة أرسطو في أصالتها، والمنهج التأويلي للدين، وبالتالي وصل إلى توفيق مرضٍ بين علم الكلام والفلسفة، من خلال الرد المقنع الذي قدمه رداً على طروحات الغزالي وانتقاداته، ومن خلال ما عرض له في شروحاته على كتب أرسطو ومؤلفاته.

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على جوهر هذه القضية من خلال التعرف على خلاصة الفكرة المتعلقة بمفهوم الإمكان الذي يعتبر جوهر القول بأزلية العالم، فإذا كان الإمكان لم يزل فالممكن على وفق الإمكان أيضاً لم يزل موجوداً أزلياً، والإمكان بالضرورة يستدعي مادة موجودة.

إن هدف الدراسة الجوهري هو إثبات أنَّ الوجود الأنطولوجي للعالم يكمن بصورة أساسية في الإمكان، أكثر منه في أي مفهوم آخر، ومن هنا فقد تم تبني المنهجية التاريخية والتحليلية، ومحاولة تتبع الفكرة في كل كتبه، سواء الأصيلة كتهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة أو الشروحات والملخصات على كتب أرسطو للوصول إلى جوهر هذه المسألة. والتركيز عليها لمعرفة كنهها بذاتها دون القيام بدراسة مقارنة أو مقابلة للآراء المناقضة لها، فالهدف هو دراسة الفكرة في سياقها الفلسفي لدى ابن رشد، وإن كان يتم في بعض الأحيان التعرض للآراء المناقضة في سياق ضرورتها لبيان الفكرة لدى ابن رشد في المقام الأول.

المقدمة

شكل الإمكان جزءاً من الدليل الثاني ولبَّ الدليلين الثالث والرابع اللذين أوردهما الفلاسفة في قولهم بأزلية العالم، وقد ذكرهما الغزالي في سياق رده على الفلاسفة ومحاولته تفنيد أدلتهم على أزلية العالم. وقد اعتبر الفلاسفة أنَّ إمكان العالم كان موجوداً فالعالم بالتالي أيضاً كان موجوداً؛ ما يعني أن إمكان العالم هو إمكان وجودي، في حين أن الأشاعرة يرون أن العالم كان قبل وجوده ممكناً إمكان حدوث وليس إمكان وجود (الغزالي، 1982: 74).

وتتبدى الفكرة الجوهرية للدليلين الثالث والرابع أن الإمكان حالة وجودية مستقلة عن الوجود الواجب أو الممتنع، الوجود الواجب هو ضروري الوجود بذاته؛ لا ينعدم بذاته قط، والممتنع في كونه ممتنعاً من المستحيل أن يوجد بذاته قط، لأنه ضروري العدم، وكلتا الحالتين تتناقضان مع حالة الوجود التي يتميز بها العالم (ابن رشد، 180:2008). فالعالم إذن كان قبل أن يوجد ممكناً إذ لو كان ممتنعاً لاستحال وجوده، وهذا الإمكان غير الممتنع لا بداية لوجوده، فهو إذا فرض أن وجوده حادثاً لم يزل ممكناً، بسبب من أن "كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل أن يحدث" (ابن رشد، 161:2008، الغزالي،1982: 74).

وهذا الوجود الممكن أبداً لم يكن في المقابل ممتنعاً أبداً، لأنه لو كان كذلك لم يكن ممكناً أبداً. والإمكان لا أول له لأنه لو كان ذا بداية أو كان له أول فقد كان قبل ذلك غير ممكن، أي كان ممتنعاً، والتساؤل الذي يثور هنا هو: كيف انتقل من الامتناع إلى الإمكان، والامتناع صفة مضادة للإمكان (ابن رشد، 1992(ب):120 و136:1991)، ما يثير مشكلة تتعلق بموضوع القدرة الإلهية ذاتها، والتساؤل هنا هو: كيف انتقلت هذه القدرة من حال العجز إلى حال القدرة والفعل؟. وما دام الإمكان لا أول له، فهو ممكن أبداً؛ والإمكان المطلق، هو

إمكان أزلي حيث يستحيل وجود العلل فيها إلى ما لا نهاية (ابن رشد، 181:2008 و318).

وهذا هو الفرق بين إمكان لم يتحقق وإمكان قد تحقق عندما ضرب الغزالي في رده على الفلاسفة حول إمكانية توسع العالم بأكبر أو أصغر مما هو عليه، وبين أن هذا النفي الفلسفي باطل وذلك من ثلاثة أوجه: الأول أنه مكابرة للعقل، والثاني إذا كان العالم لا يمكن أن يكون أكبر ولا أصغر، فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن، والثالث أن وجود العالم لم يكن قبل وجوده ممكناً بل وافق الوجودُ الإمكانَ كما هو (الغزالي، 1982: 72–73، وابن رشد، 2008: 175–178).

إن القول بوجود إمكانات متعددة أمام العالم وليس إمكاناً واحداً، وأن القدرة الإلهية قادرة على خلق عالم قبل هذا العالم وقبل ذاك عالم آخر، يعني أن هناك عوالم ممكنة إلى غير نهاية "وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر، وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم" (ابن رشد، 182:2008). إن هذا القول غير مقبول حسب فهم ابن رشد لأن القول بإمكانية عالم قبل هذا العالم إلى غير نهاية يؤدي إلى حالة مستحيلة، لأن العالم حينئذ يشبه عالم الأشخاص، حيث يكون الكائن من الفاسد، والنتيجة التي لا مفر منها: "إما أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو يتسلسل، وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى، أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً"، (ابن رشد، 182:2008).

إن الإمكان ذاته صفة لا تقوم بذاتها بل هي صفة مضافة إلى غيرها، لذا لا بد لها من جوهر أو موضوع قابل وحامل لها تضاف إليه وتقوم به وهي المادة الأولى، التي تتميز بأنها لا مادة لها في ذاتها تنشأ عنها، إذ الحادث هو المسبوق بمادته، فلو كانت كذلك لاحتاجت المادة لمادة تنشأ عنها، ولذا فهي إما: أن تكون حادثة فيتقدم إمكانُها حدوثها، وهذا خلف لمفهوم الإمكان ذاته لأنه يعني أن الإمكان قائم بذاته، ولو كان كذلك لما احتاج إلى غيره، وإما أن المادة تحتاج إلى مادة تنشأ عنها والمادة الأولى مادة أخرى، وهكذا تستمر إلى ما لا نهاية، فالمادة وهي المحل القابل للإمكان لا بد وأن تكون موجودة لتكون محلاً لقيام الإمكان بها (الغزالي، 202:1966 وابن رشد، 183:2008)، وأن الإمكان والقوة ليس في نفس جوهره بل هو موضوع لهما، "فإن القوة والإمكان مما يحتاج إلى موضوع" (ابن رشد، 1994(ج):15)، وما كانت هذه صفته فهو بالضرورة أزلي، لذا فالمادة القابلة للإمكان أزلية.

لقد اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن العالم ممكن، إلا أنهم اختلفوا حول مفهوم الإمكان بين إمكان الوجود وإمكان الحدوث، فرؤية المتكلمين وخاصة الأشاعرة للعالم لو كان ممكن الوجود لكان موجوداً دائماً ولكان بالتالي أزلياً، أو واجب الوجود ولم يكن حادثاً، ولما كان العالم ممكناً فهو بالضرورة ليس واجباً ولا ممتنعاً، وكونه ممكناً يتضمن أنه لا يتصور وقت إلا ويمكن إحداثه فيه (الغزالي، 72:1982). وحسب هذا الفهم فإن مفهوم الإمكان ذاته هو مفهوم منطقي وحكم عقلي، لا يتعلق بموضوع خارج العقل يحتوي هذا الإمكان، فالممتنع والواجب والممكن قضايا عقلية لا تحتاج إلى محل أو موضوع تقوم فيه (الغزالي، 75:1982)، إذ إن استدعاء الإمكان لمحل يقوم فيه يستدعي أن يحتاج الامتناع لمحل يقوم فيه، وكذلك كل الصفات الكلية كالسواد والبياض وما يشبهها، باعتبارها قضايا عقلية يقضي العقل بإمكانها، مع أن البياض والسواد لا وجود لهما في ذاتهما، وإنما يوجد في الجسم الذي يبيضُّ أو يسودُّ (الغزالي، 76:1982 وفخري، 67:1992). والخلاف بين المتكلمين والفلاسفة يعود أساساً إلى أن مفهوم الإمكان لدى كل منهم أنه مرتبط أساساً بطبيعته: هل هو عقلي أم واقعي، والتي يُبنى عليها قضايا أخرى تتعلق بالقدرة والخلق وغيرها من المسائل الجوهرية مثار الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، ويتعزز فهم من خلال علاقاته المتشابكة مع القوة والعدم والوجود والزمان والحركة ومع الضروري بذاته والممتنع.

الإمكان: طبيعته وأنواعه

إن طبيعة الوجود عند ابن رشد بصورة عامة نوعان: إما ضرورية الوجود وإما ممكنة الوجود، وهذا مرتبط بنوعي ألفاظ أجناس الجهات، والجهة "هي اللفظة التي تدل على كيفية وجود المحمول للموضوع، مثل قولنا: الإنسان واجب أن يكون حيواناً، أو يمكن أن يكون فيلسوفاً. وتقسم أجناس ألفاظ الجهات إلى جهتين: أحدهما الضروري وما يتبعه على جهة اللزوم ويعد معه وهو الواجب والممتنع، والثانية الممكن" (ابن رشد، 1992(ب): 98 و99). وإنما صارت ألفاظ الجهات جهتين لأنه إنما قصد

بها أن تكون دلالتها مطابقة للموجود. والموجود هنا قسمان: إما بالقوة وإما بالفعل، والضروري يقال على ما بالفعل، والممكن يقال على ما بالقوة. والضرورية تتضمن الواجب والممتنع، وهما ضدان: فالواجب ضروري الوجود لا يفسد، والممتنع ضروري العدم لا يكون (ابن رشد، 1992(ب):99).

أما الممكنة الوجود فهي التي تقع في حالة وسطى بين نوعي الضرورة، فهي ليست ضرورية الوجود وليست ضرورية العدم، لذا فهي ليست موجودة بالفعل ولكنها تتضمن معاني الوجود وشروطه الأساسية التي إذا ما توافرت تحققت بالفعل، إنها "حالة وسيطة بين العدم المطلق والواقع الفعلي الكامل" (Bergh, 1978, 2/47)، لذلك فالممكن هو "المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد" (ابن رشد، 185:2008)، "ولو فُرض موجوداً أو معدوماً لم يلزم عنه محال" (ابن رشد، 58:2001، وابن رشد، 2004: 1145/2) بسبب من أن محمولها لا يوجد لكل موضوعها بالفعل. وكونه ليس ضروري الوجود فمن الممكن أن يوجد وألا يوجد، فهو في حالة من التساوي أو التعادل من الناحية الأنطولوجية التي لا ترجح فيه حالة على أخرى بذاتها، مما يستدعي المُرجح الذي يرجح حدوث إحدى الحالتين التي يمكن لأي منهما أن تكون أو لا تكون على التساوي.

يدرك ابن رشد أن الإمكان يتضمن معاني متعددة لأنها مما يقال عليها باشتراك الاسم[1] وليس بالتواطؤ[2] حتى يكون نوعاً واحداً، كما تخيله الغزالي في تفنيده لأقوال الفلاسفة، فهو في سياق وجوده مع القضايا الضرورية حالة عقلية أو ذهنية، يرتبط ببنية العقل للقضايا العقلية في كون القضايا إما واجبة أو مستحيلة أو ممكنة، وهي التي تقع في سماتها الوجودية بين الواجب والممتنع، ويبقى قضية مرتبطة بالتصور العقلي لها، وليس من الضروري أن يكون لها وجود واقعي بالضرورة (الغزالي، 1982: 75–78 وابن رشد، 2008: 183–187).

اما النوع الثاني من الإمكان وهو الذي يتسق مع النسق الفلسفي البرهاني الذي اتبعه ابن رشد، والقائم على البرهان اليقيني المستند إلى العلم والواقع الطبيعي، المتعلق بالزمان، أي بما شأنه أن يحدث في الزمان المستقبل (ابن رشد، 81:2001)، والمرتبط بالسعي الفاعل للتحقق إذا ما توافرت الشروط المناسبة لتحقق ما به من طبيعة جوهرية كامنة فيه والتي "توجد في الأشياء المتحركة سواء كانت فاسدة أم غير فاسدة، إلا أنه ما كان منه في الأشياء الغير فاسدة فحدوثه واجب مثل طلوع الشمس غداً" (ابن رشد،1992 (ب)،124)، وما كان في الفاسد فليس بواجب. ويتضمن هذا النوع من الإمكان الذي يتعلق بالحدوث في المستقبل، الإمكان الواقعي الذي يشكل جزءاً جوهرياً من الدليل على وجود واجب الوجود في الجوهر بإطلاق وهو الله، إذ إن "الممكن يؤدي إلى موجود ضروري، وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن، وهو الجرم السماوي وحركته الدورية" (ابن رشد، 2008: 413–414). وهذا الذي يتضمن في جوهره إمكاناته التي تحتمل الوجود وعدم الوجود، وهي التي تتفاوت في حالة التساوي للتحقق، والذي يتعلق بالطبائع الجوهرية التي تتضمنها وبالشروط الخاصة بكل ممكن ضمن جنسه الخاص به حسب ما يلزم عنه، وتتفاوت نسب الحدوث بينهما مما يحدد سمة كل ممكن فيها، فهي "إما على التساوي، وهي التي لا يكون فيها وجود الشيء أحرى من عدمه، ولا عدمه أحرى من وجوده، وإما على الأكثر، وهي التي فيها أحد المتقابلين أحرى من الثاني بالوجود، ويكون حدوث الثاني على الأقل، وفي هذا الجنس يوجد النوعان جميعاً من الممكن، أعني على الأكثر والذي على الأقل" (ابن رشد، 1992(ب):98 و111:2008).

إن ما يميز بين أنواع الممكن الواقعي المختلفة، بالرغم من أنها جميعاً تتضمن في ذاتها إنيّات قديمة قائمة بها، بصورة ثابتة وموجودة على الدوام (ابن رشد، 2004: 734/2)، –كما الحال في اللوح المحفوظ الذي لا بد وأن يتحقق ما هو مكتوب به–، وخاصة تلك النامية التي تتضمن شيئاً ثابتاً على حاله (ابن رشد، 12:1995)؛ هو الحركة والشروط التي تمكنها من التحقق، ومدى علاقتها قرباً أو بعداً عن مجمل الشروط التي تكتنفها، ومن هنا فالشبيه يخرج شبيهه، والمواطىء لا يخرج إلا عن المواطىء مثله (ابن رشد، 2004: 1492/3) دون أن يضاف إليه أي شيء من خارجه لا يتناسب مع طبيعته بما يتناسب مع قانون العلة والمعلول. وكون الممكن وخاصة ما سيكون في المستقبل أنه على التساوي، أن هذا لا يعني أن كل ما يحدث في المستقبل لا بد وأن يكون حدوثه ضرورياً، وإلا وقعنا في الحتمية، وكذلك نفي الإمكان يعني القول بالحتمية وبالتالي القول بالجبرية التي تتنافى مع مذهبه العقلي في الأساس، ويلزم عن هذا القول كما يقول ابن رشد: "شناعات

كثيرة لرفضنا طبيعة الممكن وإنزالنا أن الأمور المستقبلية كلها ضرورية: أولها أنها تبطل الرويّة والاستعداد لرفع شر يتوقع أو التأهب لخير يحصل، فيكون ما يراه الإنسان من أنه إن فعل ما يجب كان ما يجب، وإن فعل ما لم يجب لم يكن ما يجب أمراً باطلاً واعتقاداً فاسداً" (ابن رشد، 1992(ب):97).

إن التساوي الذي يتميز به الممكن يجعل منه محتاجاً إلى مُرجح من خارج ذاته ليتحقق هذا الإمكان وجوداً فعلياً أو يبقى عدماً، إذا علمنا أن الممكن حتى يتم لا بد له من طرفين: الأول هو إمكان في الفاعل وهو إمكان الفعل وهو الذي يعطي وجود الأشياء في الأشياء الممكنة (ابن رشد، 405:2008)، ويتميز بأنه بالفعل دوماً، ويتم ذلك من خلال الحركة التي تقع وسط بين ما بالقوة وما بالفعل. والثاني هو إمكان في المنفعل وهو إمكان القبول، "وليس ظهور الحاجة فيهما إلى المُرجح على السواء" (ابن رشد، 111:2008)، لأن القوى الفاعلة ذاتها تقع على نوعين: إما أن تكون "مقرونة بنطق، وهي التي يعبر عنها بالإستطاعة، وإما قوى ليست مقرونة بنطق، مثل تسخين النار وتبريد الثلج" (ابن رشد، 1992(ب):123). وتتميز القوى الناطقة في أنها قادرة على فعل الأضداد، فتستطيع أن تفعل وأن لا تفعل، مثال ذلك المشي في الإنسان، ففيه قوة على المشي وعدمه. وأما القوى المقترنة بالطبائع وليست مقترنة بالنطق فلها قوة على أحد الأضداد فقط، فالنار لها قوة على التسخين فقط وليس لها القوة على عدم التسخين إلا بالعرض. لهذا يرتبط الترجيح بصورة أساسية في المُنفعل من خارجه "لأنه يدرك حساً في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية" (ابن رشد، 111:2008)، فالحديد لا يصير باباً إلا بتدخل الحدّاد وذلك بسبب من أن تحققه في النهاية هو تحقق محتمل، قد يكون وقد لا يكون.

إن الإمكان وخاصة في الأمور الطبيعية هو معلول، يحتاج إلى علّة لتخرجه إلى الفعل، لأنه مُحدث، ما ينتج عن ذلك قضية في غاية الأهمية وهي أن الإمكان لا بد وأن يتقدم المُمكن (ابن رشد، 1994(ب):107)، وهي قضية تتعلق أساساً بموضوع الخلق أو الإيجاد، فإذا كان الإمكان مرتبطاً بالفعل فالإمكان والممكن غير متساوقين زمنياً في التحقق، أما إذا كان الإمكان سابقاً للممكن، فإن إمكانية التحقق ترتبط بالفاعل والمُرجح والحركة والزمان وتترك مساحة لتفعل الأسباب فعلها ليتحقق الموجود فعلاً من خلال مقدمات منطقية لازمة عنه، ولا يكون هذا التحقق حتمياً، لأن التوحيد بين الإمكان والفعل تسلب الإمكان سمته الجوهرية وتجعل من "الممكن ضرورياً، والضروري ممكناً" (ابن رشد، 1994(ب): 102). وهو نوع من التوحيد بين الإمكان وموضوعه، مع أنهما مختلفان، فـ"الإمكان في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان" (ابن رشد، 260:2008).

إن الصفات الثابتة، والشروط القابلة للحدوث، وهذا العالم المنطقي الصادر عن العلم الإلهي، يجعل من العالم الممكن عالماً لا يمكن أن تستمر العلل فيه إلى ما لا نهاية، وبالتالي فلا يمكن أن يكون هذا العالم بأسره ممكناً (ابن رشد، 317:2008، الألوسي، 187:1980) كما يتخيله المتكلمون وخاصة الأشاعرة، إذ إن من يسلم أن العالم كان ممكناً إمكاناً أزلياً، يلزمه أن يكون العالم أزلياً، لأن ما لم يزل ممكناً إذا فرض أنه موجود أزلياً لم يلزم عن فرضه مستحيل، وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً. ويرى أن هذا ما يقول به أرسطو: "أن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري"(ابن رشد، 181:2008). وبالتالي فهو يقر مع الفلاسفة أن أزلية الإمكان تؤدي إلى إمكان الأزلية، وهذه النظرة تتسق مع نظرة ابن رشد في أن العالم بصورته الكلية يقع وسطاً بين الحالتين المتفق عليهما: حالة واجب الوجود الذي لا علة له وهو الله، وحالة ممكن الوجود المعلول كله وهي الأشياء الجزئية في هذا العالم (ابن رشد، 1997: 104–105).

ويجعل من الإمكان أمراً واقعاً، ما يرد الإمكان الذهني إلى الإمكان الواقعي والذي يتسق مع مذهب ابن رشد المبني على العالم الطبيعي وخاصة فيما يتعلق بالإمكان الكلي الذي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات التي لا بد وأن تكون موجودة حتى لا يكون العلم كاذباً (ابن رشد، 2004: 237/1 و513:2008)، وذلك أن العلم ليس للمعنى الكلي مثل السواد ولكنه مستمد من المعاني الجزئية التي يعمل فيها الذهن "عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد. فالكلي ليست طبيعته هي طبيعة الكلي التي هو لها كلي" (ابن رشد، 190:2008). ولو لم يكن الأمر كذلك لارتفعت المعرفة، فإن "لم يكن ها هنا أمور كلية ثابتة غير متغيرة، ولا فاسدة حاصرة للجزئيات التي هي داخلة تحتها لم يكن ها هنا

علم ضروري أصلاً" (ابن رشد، 2004: 237/1). وبالتالي فالإمكان في جوهره ليس مفهوماً ذهنياً فحسب بل هو مفهوم واقعي له دوره الجوهري في الوجود والمعرفة التي يمكن للعقل أن يحصرها وينفعل بها.

الإمكان والقوة

إن الحادث كما يراه الفلاسفة هو الذي يكون عن مادة، لأنه لا يستغني عنها ولا يقوم دونها، وبالضرورة هي سابقة له في الوجود، وهذا الوجود لا يمكن أن يكون حادثاً، وبالتالي فالمادة الأولى لا بد وأن تكون أزلية. وإذا كان العالم ليس ضروري الوجود أو العدم، فهو ممكن، وينبغي أن يكون لإمكانه ما يقوم به، وهو المحل القابل لهذا الشيء الممكن (ابن رشد، 1994(ج): 34). ودليل وجود القابل أنه مختلف عن إمكان الفاعل وإمكان الموضوع، وحتى الممكن ذاته، "لأن الممكن إذا حصل بالفعل ارتفع الإمكان، فلم يبق إلا أن يكون الحامل للإمكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة" (ابن رشد، 183:2008). وهذا الإمكان يتميز باختلافه بين إمكان القابل وإمكان الفاعل، فلو كان الإمكان في القابل فقط، لتم الإيجاد من العدم وهو جوهر ما يقول به المتكلمون وخاصة الأشاعرة، ولكن "يشترط في إمكان الفاعل إمكان القابل: إذ كان الفاعل لا يمكن أن يفعل ممتنعاً" (ابن رشد، 183:2008). وتتميز هذه المادة الحاملة للممكن بأنها ذاتها غير متكونة، أي أنها جوهر بالقوة أولاً، لأن الكون هو تحول الشيء وانتقاله من القوة إلى الفعل، وتغير حالته من وضع إلى آخر "ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني: الذي نقول فيه إنه يتكون" (ابن رشد، 184:2008)، وما دام الأمر كذلك فلم يبق إلا وجود حامل للصور المتضادة هي كل الإمكانات التي تتعاقب عليها الصور في الأعراض والأجسام، وتتكون منها الأشياء بصورة متتابعة مستمرة.

ومما يعزز وجود المادة الحامل للإمكان، أنها قضية تتسق مع أوليات العقل، ذلك أن الإمكان لا بد له من مادة موجودة، لأن "سائر المعقولات الصادقة لا بد أن تستدعي أمراً موجوداً خارج النفس" (ابن رشد، 184:2008)، بما يتسق مع الصادق أو الحقيقة، إذ إن مفهوم الإمكان ذاته يستدعي وجود شيء يوجد الإمكان فيه. وإن كان القول الكلامي الذي قدمه الغزالي يرفض هذه النتيجة، واعترض عليها بعدد من الأدلة، لأن الإمكان قضية عقلية لا تحتاج إلى قابل أو حامل يحتضن الإمكان فيه، ودليل ذلك أن الامتناع أيضاً يحتاج إلى موضوع يقوم فيه، وأن إمكان الكليات المجردة كالسواد والبياض وهما ممكنان في ذاتهما، مما لا يحتاجان إلى القابل لهما، بدليل أنهما ليسا واجبان أو ممتنعان (الغزالي، 76:1982 وابن رشد، 2008: 184-187).

إن الأمر ليس كذلك لدى ابن رشد، ذلك أن الإمكان قضية عقلية وواقعية مستمدة من أوليات العقل ومن واقع الأشياء المادية في الوجود، ولا يمكن أن توجد الأشياء دون إمكانها، بدليل أن "الممتنع هو مقابل الممكن" (ابن رشد، 136:1991)، وكلاهما يشترك في موضوع لأنهما متضادان من النوع الذي ليس بينهما وسط، بمعنى "ليس يخلو الموضوع من أحدهما ولا في وقت من الأوقات" (ابن رشد، 140:1991)، وإذا كان الممكن يتطلب موضوعاً فالممتنع لا بد وأن يتطلب ذلك أيضاً. وإن موضوع السواد القائم بذاته دون الحاجة لموضوع يقوم فيه، مغالطة، إذ إن "الممكن يقال على القابل والمقبول" (ابن رشد، 185:2008)، فالسواد ممكن والجسم القابل له ممكن، والاختلاف بينهما يكمن في أن "الموضوع القابل يقابله الممتنع، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري" (ابن رشد، 185:2008)، وبالنظر إلى العلاقة القائمة بين هذه الموجودات يتبين أن "الذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة" (ابن رشد، 185:2008). وذلك لأن الإمكان في القابل هو مبدأ وجوهر بالقوة وأولاً، لا يتغير إلى الفعل في ذاته وجوهره، وإلا لفنيت المادة وما عادت ذاتها. أما ما يتعلق بالمقبول وهو المقابل للضروري، وهما نوعا الموجود، فإن هذا "الحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل"(ابن رشد، 185:2008)، لأنه يتناسب مع المعنى المضاد للواجب وهو أنه ممكن قائم في الأصل على التغير المرتبط بالأعراض بالفعل وثانياً.

إن هذا الموجود الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد يتميز في جوهره بأنه بالقوة التي تشكل كينونته، وبالتالي لا يمكن نفيها

بحال من الأحوال لما يرتبط بها من آثار، "والقوة بجهة ما عدم، ولكنها من أصناف الأعدام التي شأن المعدوم فيها أن يوجد فيما يستقبل" (ابن رشد، 1994 (ب):52)، وهي سمة الممكن المرتبطة بصورة جوهرية بالهيولى، إذ "يظهر أن القوة لاحق للهيولى وظل لها، وإن كانت تقال بتقديم وتأخير" (ابن رشد، 1994 (ب):106)، سواء على الأكثر أو الأقل أو على التوسط، التي تحدد حاجة الممكن إلى الفاعل، بسبب من عدم كفايتها على أن تخرج إلى الفعل بذاتها. وميزة هذا المعدوم الممكن ليس باعتباره ممكناً من جهة عدمه، ولا من جهة وجوده بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة التي تعبر عن مدى استعداده لأن يوجد بالفعل، وهي التي تجعل من الممكن يتهيأ للتغير، ولكن ليس بسبب من ذاته ولكن بسبب من خارجه يتبدى في الحركة التي هي كمال ما بالقوة، وبالفاعل، سواء كان الفاعل ذا قوة نطقية تتميز بالاختيار والقدرة على فعل الأضداد، أم ليس مقروناً بالنطق كالنار على سبيل المثال (ابن رشد، 1992(ب):123).

إن القوة الخاصة بالممكن تتميز في أن لها سمتها الخاصة التي ينبغي أن تكون عليها، فلا تأتي بأي حال وجدت عليه بما يتناسب مع قانون السببيّة، وهي في الوقت ذاته متفاوتة في درجاتها، فهي قريبة وبعيدة، وليس أثرها على الدرجة ذاتها من الفاعلية في خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فالقوة القريبة ذات الأثر في تحقق الأشياء بالفعل عن طريق التغير الذي يلحقها لا بد لها من شروط إذا توافرت من أن تحصل فعلاً، ومن ذلك وجود الموضوع القريب وتوافر الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق، يقول ابن رشد: "فالقوة القريبة تحتاج إلى أمرين، وحينئذ توجد، وهو وجود موضوع قريب والحالة التي هو بها قوي وعند حصول هذين الأمرين وتوافي الأسباب الفاعلة وارتفاع العوائق عنها؛ يكون خروج الشيء إلى الفعل ضرورة" (ابن رشد، 1994(ب):103-104).

لقد أدى القول بالإمكان إلى القول بالممكن، والذي يعني بصورة أساسية أن الإمكان والقوة لا بد لها من موضوع، هو المادة الأولى التي تتميز بأنها قوة محضة، وأنها أصل كل الممكنات، بل "يظهر أن القوة لاحق الهيولى وظل لها" (ابن رشد، 1994(ب):106)، ولأن بها الاستعداد الكامل لتقبل الفعل، لينقل الموجود من القوة إلى الوجود بالفعل، فالقوة وهي سمة المادة الأولى التي تشكل موضوع الإمكان، يعتبر الإمكان هو أقرب صور القوة التي تستعد لأن تكون "فالمعنى الذي يقال عليه اسم القوة بتقديم، هو الذي يدل عليه بقولنا ممكن" (ابن رشد، 1994(ب):100)، وبصورة عامة فالقوة "هي الاستعداد الذي في الشيء والإمكان الذي فيه لأن يوجد بالفعل" (ابن رشد، 1994(ب):102).

والممكن "يقال على القابل وعلى المقبول" (ابن رشد، 185:2008)، ولكن ليس من الممكن التوحيد بينهما، لأن ذلك يقود إلى محالات ليس من السهل تجاوزها من الناحية العقلية، إذ إن ما "يقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع، والذي يقال على المقبول يقابله الضروري" (ابن رشد، 185:2008)، والعلاقة بين الإمكان والموضوع تقوم على التغاير "فالإمكان هو صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان" (ابن رشد، 260:2008). ويحدث التغير والتحقق في الشيء ليس في صفة الإمكان التي تتصف بالقوة أو التي تتحقق بالفعل، بل الذي يجري عليه التغير هو هذا الموضوع المقبول والذي يتصف بالإمكان، وهو الذي ينتقل من حال العدم أو القوة إلى حال الوجود، مع أن العدم ذاته والوجود ذاته لا يجري عليهما التغير والتكوّن، بل يجري على هذا الموضوع الحامل لهما. ويبقى الموضوع القابل دائماً إمكاناً فـ "ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه لو خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة" (ابن رشد، 185:2008). والمادة باعتبارها محل كل الإمكانات لا يمكن أن تتحول بذاتها من القوة إلى الفعل، إذ لو حدث ذلك لانعدمت المادة، وليست طبيعة المادة أو ماهيتها هي التي تتغير بل سماتها وأعراضها "فليست طبيعة الماء مثلاً هي التي تتحول من برودة الى سخونة، إنما التي تتحول هي هذه المادة– الماء. وهكذا فان لم يكن الماء قابلاً للسخونة لكانت قابلية الماء قابلية الامتناع عن البرودة أو السخونة. ولو لم تكن الطبائع والأضداد ممكنة في كل مادة لكانت تطغى عليها صفة الضرورة ولانتفت صفة التحول والتطور" (جهامي، 46:1985). وبالتالي لم يكن ليحدث شيء في العالم، ولبقيت الأشياء على ما هي عليه.

يشكل الحامل ضرورة للقوة والإمكان، إذ لا وجود لهما في ذاتهما من الناحية الفعلية، ووجود الحامل يتيح للشيء أن يتحقق بالفعل من خلال فعل الفاعل، ما يشكل هذا الحامل الشرط

الثاني الضروري لوجود الموجود مع فعل الفاعل. وكون الإمكان أزلياً (ابن رشد، 181:2008)، والعالم ممكناً، والممكن بالتالي لا بد وأن يكون أزلياً على وفق الإمكان الخاص به، فالحامل هو المحدد لهذه الأزلية في فكرتها العقلية والفعلية.

الإمكان والعدم

شكلت المادة الأولى –كما سبق القول– الموضوع القابل والحامل للإمكان والقوة، وكذلك تشكل في الوقت ذاته القاسم المشترك بين الوجود والعدم، فالمادة الأولى هي المكون الجوهري لمبادىء الجسم الطبيعي مع اقتران الصورة بها، باعتبارهما المكونان بالذات للموجود، ولكن ذلك يحتاج إلى مبدأ ثالث بالعرض باعتباره مقابلاً للوجود لا يعرف إلا بالإضافة إلى هذا الوجود وهو العدم. ويتعاقب هذا العدم مع الصورة على المادة تعاقب الأضداد. ولهذا فهو المقابل المنطقي للوجود (ابن رشد، 138:1991)، لأنهما يوجدان في الشيء الواحد ذاته. ويتحدد من خلال بيان الاختلاف بين التقابل مع الإضافة ومع التضاد خصائص العدم والوجود من الناحية المنطقية والتي تشكل سمات العدم بصورة عامة.

ما دامت المادة الأولى تشكل الموضوع الحاضن لأركان الوجود الثلاثة، فإن علاقة العدم مع الوجود هي علاقة تقابل، وعلاقة العدم مع الصورة هي علاقة تضاد. ما يعني أن العدم ليس له تعريف مفهومي يحدده بالذات، لأنه ليس شيئاً قائماً بذاته يمكن تعريفه بالإشارة إليه، بل هو "شيء" مضاف إلى الوجود الذي يحدد تعريف العدم، فيقال "أنه الذي ليس بموجود" (ابن رشد، 2004: 801/2)، بالفعل، ما يعني أن العدم نوع من الوجود، ولكن بالقوة والإمكان التي تهيء للكون وهو الوجود بالفعل.

إن العدم بذاته لا يمكن أن يتحول إلى وجود، بل هو "المجال" الذي يتيح لعملية الكون والفساد أن تتم في المحل أو القابل الذي يتضمن العدم والصورة وهو المادة الأولى، لأن "معنى التكوّن هو انقلاب الشيء وتغيره مما بالقوة إلى الفعل. ولذلك فليس يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجوداً، ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون، أعني: الذي نقول فيه إنه يتكوّن. فبقي أن يكون ها هنا شيء حامل للصور المتضادة، وهي (المادة) التي تتعاقب عليها" (ابن رشد، 184:2008)، والتي تتميز بالوجود بالقوة والاستعداد لهذا التكوّن عندما يعرض لها عدم ذلك الأمر.

إن عملية الحدوث لا يمكن أن تتم إلا إذا كان العدم موجوداً بمعنى أنه سابق للحادث بالزمن "وذلك أن كل حادث فيجب أن يتقدمه العدم بالزمان، فإنَّ تقدمَ عدمِ الشيء على الشيء لا يتصور إلا من قبل الزمان" (ابن رشد، 108:2007، 166:2008)، ما يتيح لعملية الحدوث أن تتم في المكان الذي يتصف أساساً بأنه الموضوع الذي تتعاقب عليه الأضداد، من خلال ميزته الجوهرية وهي أنه ممكن، وهذا "الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ أن يوجد وألا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكناً من جهة ما هو معدوم ولا من جهة ما هو موجود بالفعل، وإنما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة" (ابن رشد، 185:2008). ما يعني سمة الحياد في ذاتها لكلا الضدين مع أنها ثابتة رغم تماهيها بالتغير مع كل ضد يحل فيها كونها مبدأ للمتكون بالذات (ابن رشد، 1994(ج)،35) وهو فرق جوهري بينها وبين العدم. فالعدم إذن شرط للقوة التي تتهيأ لأن تكون بالفعل في المادة الأولى، ورغم أنها شرط بالعرض لا بالذات لهذا التكوّن، إلا أن هذا التكوّن لا يتم إلا بوجوده لأنه المجال الضدي الذي يتم تبادله مع الصورة في حلولها في المادة (القابل) أو العكس وهو انفصال الصورة عن المادة، ومن هنا فإن العدم الخالص غير موجود بصورة مطلقة مثل مفهوم الإيجاد من لا شيء، فليس العدم الخالص مقابلاً للوجود المطلق، فلا يقال عدم بصيغه الإطلاق، بل هو عدم مضاف، إذ إن العدم هو عدم لشيء ما.

إن مسألة العدم والإمكان تتعلق بموضوع الخلق والإيجاد، وهي القضية التي شغلت الفلاسفة والمتكلمين، وتدور حول هل خلق الله العالم من العدم، بمعنى "إيجاد شيء لم يكن قبل، لا بالقوة ولا كان ممكناً فأخرجه الفاعل من القوة إلى الفعل بل اخترعه اختراعاً" (ابن رشد، 209:2008). والإيجاد فلسفياً يتعلق بموجود من الطرفين: الإيجاد أو التكون والإعدام، فالإيجاد هو إخراج الموجود بالقوة إلى الفعل، والإعدام أو الفساد هو عكسه وذلك بنقل الموجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، "فيعرض أن يحدث عدمه" (ابن رشد، 209:2008). في حين أن الإيجاد كما هو في الفهم الكلامي يرتبط بالعدم من الطرفين: الإيجاد والإعدام، والموضوع أساساً هو الإيجاد، ولكن المتكلمين وخاصة الأشاعرة منهم الذين لم يتبنوا القول بالعدم الثاني، لأن

ذلك يعني أن يلزم القائل بهذا "أن يفعل الفاعل عدماً" (ابن رشد، 209:2008)، بمعنى نقل الوجود إلى العدم المحض أو الفناء التام بصورة مقصودة لذاتها، وهذا الأمر يختلف عن نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة، "وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً" (ابن رشد، 210:2008) بالعرض وليس بالذات. وما يلزم في هذا يلزم المتكلمين في الإيجاد الذي يعتبر أكثر دقة في الفهم. ويرتبط ذلك في "أنه إذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة" (ابن رشد، 210:2008)، وإذا كان الأمر على هذه الصورة فلن يكون الإيجاد غير "قلب عدم الشيء إلى الوجود" (ابن رشد، 210:2008). ومادام العدم ليس شيئاً يفعل فمن غير الجائز أن يتعلق فعل الخالق به، ومن تعريف الفعل أن يكون فعلاً في الموجود سواء كان بالفعل أو بالقوة، "والمتكلمون يرفضون هذا، وإذن فيلزمهم إبطال العدم الذي كان قبل خلق العالم وبالتالي القول بقدمه، إذ لا شيء قبله حينئذ" (الجابري، 210:2008).

إن العلاقة بين فعل الخالق والعدم أمر لا ينكره ابن رشد بأي حال، إنها في جوهرها ليست علاقة بالذات بل هي بالعرض، لأن نفي وجود مادة أولى الحامل للعدم، يؤدي إلى عدد من الإشكالات، ومن هنا فإن فعل الفاعل لا يتعلق "بالعدم المطلق، ولا بعدم شيء ما، لأنه ليس يقدر القادر أن يصيِّرَ الموجودَ معدوماً أولاً وبذاته، أي يقلب عين الوجود إلى عين العدم، وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشك، أعني: أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً وبالذات" (ابن رشد، 219:2008). ولذلك فالعدم مبدأ بالعرض من مبادىء الأمور الكائنة الفاسدة، ولكنه شرط لا غنى عنه في حدوث الحادث بمعنى أنه شرط ضروري، حيث "يتقدمه، فإذا وجد الحادث ارتفع العدم وإذا فسد وقع العدم" (ابن رشد، 2008: 219–220). وعدم العالم يعني انتقاله بصورة معاكسة للإيجاد، وليس بتحوله "إلى لا موجود أصلاً" (ابن رشد، 220:2008)، بل ينتقل من صورة إلى صورة أخرى، ولو كان الأمر كذلك لكان فعل الفاعل يتعلق بالعدم أولاً وبالذات، والقول بعدم الشيء بصورة مطلقة أنه قد تم أخذ ما ليس بالذات على أنه بالذات، وهو غير صحيح لأنه خلط للمفاهيم والأحوال.

خلاصة فعل الفاعل المتصف بالضرورة في الإيجاد؛ لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم والإمكان، لا الوجود الذي بالفعل ولا الذي يتصف بالإمتناع، إذ إن الذي اكتمل وجوده لا يحتاج إلى إيجاد إذ أنه موجود بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم مطلق، لأن العدم ليس بفعل، بل يتعلق بالوجود في حال العدم وبالقوة والإمكان الذي يتصف بأنه وجود ناقص لحقه العدم ويحتاج إلى تحقق من خلال قابل له يحققه، ولذلك فإن "الوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث المُحدَث" (ابن رشد، 234:2008). ولا يمكن التغلب على الصعوبة الكامنة في هذه المسألة "إلا أن ينزَّل أن العالَم لم يزل يقترن بوجوده عدم" (ابن رشد، 234:2008 و1994(أ):36). والقول بعدم العالم وإمكانه يتيح بيان أن هذا العالم كان منذ الأزل مقترناً بالعدم الذي يتيح بدوره المجال لفعل الفاعل، فلو كان العالم عدماً محضاً لما تعلق به فعل الفاعل، ولو كان موجوداً بالفعل لما احتاج كذلك لفعل الفاعل لأنه متحقق، لذا فإن عدمه وإمكانه منذ الأزل هي التي أتاحت المجال لفعل الفاعل أن يستكمل هذا العدم الذي في جوهره نقص، وبالتالي نقله إلى حال الفعل من خلال ما يتصف به من إمكان يحقق وجوده إذا ما توافرت الأسباب وارتفعت الموانع. ويرتبط بفكرة أن العدم حالة من النقص لا بد من استكمالها، وأن القوة عدم، وهذه القوة على الفعل وجدت أصلاً من أجل الفعل، الذي هو أصلاً وجود فعلي، فإن النتيجة المنطقية أن يكون الوجود متقدماً على العدم، فوجود العالم يسبق عدمه (ابن رشد، 2004: 2/1180).

الإمكان والوجود

كانت المسألة الجوهرية للفعل الفلسفي بكل تجلياته يكمن في فهم الموجود بما هو موجود، فمسألة أزلية العالم تدور أساساً حول وجود العالم، سواء كان الأمر يتعلق بالأزلية أم بالخلق من عدم في زمان، والتي استتبعت الاجتهادات الكبرى من الناحيتين الفلسفية والدينية، ولقد اعتبر الفلاسفة أن العالم كان ممكن الوجود قبل أن يكون، وبالتالي فجلاء العلاقة بين الإمكان والوجود مهمة لمفهوم الأزلية.

إن الموجود ينقسم، من ضمن تقسيماته المتعددة إلى الموجود المطلق والموجود الجزئي، ويشمل الموجود المطلق: الموجود بالفعل والموجود بالقوة والإمكان المحض والموجود المتوسط بينهما، في حين أن الموجود الجزئي هو محل التغير (ابن رشد، 1994(ج):46–47 و457:2008). ويتميز الوجود

المطلق بأنه ما يكمن فيه بالقوة سائر الموضوعات التي يمكن أن يخرج بالتتابع باعتبار أنها تجليات متنوعة لهذا الموجود، قبل أن يكون أي شيء آخر، ولا بد له أن يكون كذلك من أجل أنه يحمل في ذاته الصفات التي هي ذاتها تتضمن هذه الإمكانية التي سوف تتحقق بصورة متتابعة إذا ما توافرت لها الشروط الملائمة والبيئة والأسباب المناسبة والفاعل الذي يرجح أحد الاحتمالين القائمين بالتساوي على الآخر. وهذا الوجود موجود بذاته بهذه الصورة المطلقة قبل أن يكون سواء في حركة أو مادة أو زمان أو فعل أو أي وجه من وجوه التحول والصيرورة التي تنتج عنه، إنه في حالته الصافية الوجود بما هو موجود دون أي اعتبارات أخرى.

ولما كان الإمكان في جوهره "ما يمكن أن يكون وألا يكون" (ابن رشد، 58:2001 و1992(أ):188–189)، فإن هذا الوجود لا يمكن أن يتم ما لم يكن ممكناً، بسبب من أن الإمكان يحتاج إلى محل يقوم فيه، وهذا المحل وهو القابل أو المادة الأولى، موجودة بالضرورة لأن الوجود سمة أساسية للشيء وهي سمة لازمة من لوازم الوجود لا ينفك عنه، فهو ليس عرضاً من أعراض الشيء، أو حتى صفة زائدة على الذات، إذ الوجود متقدم على ماهيته، ولا يمكن أن يكون الشيء دون هذا الوجود، ولو لم يكن الأمر كذلك لاحتاج الأمر –كما تبين سابقاً– إلى مادة وتسلسل الأمر. وقد تبين أن هذا القابل أزلي موجود بالقوة، يتضمن في ذاته كل الإمكانات التي تتفجر وجوداً في الزمن المستقبل إذا ما توافرت الأسباب والظروف المناسبة وقام بها مُخرج يخرجها إلى الواقع الفعلي من خلال عملية الترجيح.

إن العلاقة بين الوجود والإمكان تتبدى بصورة أساسية في مفهوم الإمكان ذاته باعتباره نوعاً من الوجود، ذلك أن "الإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك، فيلزم ضرورة إنْ وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد" (ابن رشد، 162:2008)، لأنه سمة تحدد العلاقة بين الإمكان والوجود من خلال عملية الكوْن أو الإيجاد التي تعتبر في جوهرها تحققاً لهذه الإمكانية بالفاعل الذي يخرج هذه الإمكانية إلى الوجود ويحققها فعلاً إذا ما توافرت لها شروطها وإمكاناتها المتعلقة بها ضمن خصائصها المتعلقة بها والمعبرة عن سماتها الجوهرية. إن الإمكان باعتباره "القوة بتقديم" (ابن رشد، 1994(ب):100)، وبالتالي فالإمكان ذاته هو نوع من القوة ولكن بتأخير تساهم بشكل جوهري في دفع هذا الاستعداد الذي تملكه المادة الأولى إلى أن يتحقق بالفعل. وهذه العملية ذاتها جوهرية في ترجيح أحد المُمكنين على التحقق في الزمن اللاحق، فالإيجاد وهو جوهر فعل الفاعل يقوم على إخراج ما بالقوة إلى الفعل أو تحقيق الممكن فعلاً، إذ إن "كل قوة فإنما تصير إلى الفعل من قبل مُخرج لها هو بالفعل، فلو لم تكن القوة موجودة، لما كان ها هنا فاعل أصلاً، ولو لم يكن الفاعل موجوداً لما كان ها هنا شيء بالفعل أصلاً" (ابن رشد، 2004: 1504/3)، وهذا الفعل لايؤثر في الموضوع القابل بأي صورة إذ يبقى بذاته كما هو متضمناً كل الإمكانات ومتصفاً بالقوة على تحقيق الوجود.

ويتحقق هذا الإمكان من خلال الموضوع القابل لأن هذا القابل هو "موضوعة التضاد" (ابن رشد، 2004: 1439/3)، التي تتميز بوحدة الموضوع؛ أو بوحدة الجنس وتنوع الصورة، وكثرة الاستعدادات، التي يمكن من خلالها تحقق أحد الإمكانات لاحتوائها على المتضادات التي تقوم على البُعْد وهو "شرط في وجود المتضادات" (ابن رشد، 1994(ب):123)، سواء ما كان له متوسط أو ليس له متوسط، والتي هي شرط لا بد وأن يتحقق أحدهما، وليس كلاهما في الآن ذاته. إذ "لا يجتمعان في موضوع واحد لأن أحدهما فساد للآخر، فهما متباعدان في الوجود غاية التباعد" (ابن رشد، 1994(ب):123 و179:2008)، لذلك فكل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه. وبهذا فهما لا يقبل بعضهما بعضاً، وإنما يقبل الحامل لهما على جهة التعاقب.

إن الموجود لا يمكن أن يتحقق بالفعل ما لم يكن متسماً بالإمكان الذي يعتبر شرطاً ضرورياً لتحقق الموجود لأنه يجعل من الموجود مقدوراً عليه وليس مستحيلاً، وخاصة الموجود المتحرك؛ ولهذا فعملية الإيجاد هي التي تحقق وجودية الموجود الكامنة في ذات الإمكان، إذ تقوم أفعال الحركة والتغير والاستعداد الذي يكمن فيها، والصيرورة والفاعل الذي يرجح أحد الممكنين المتساويين على الآخر بتحقيق هذا الإمكان فعلاً. وإذا كان الإمكان بالحدّ هو الذي يمكن أن يكون أو لا يكون، وكل ممكن فهو ممكن على وجود الشيء ولا وجوده، فهو بهذا ليس إمكاناً على أحد النقيضين فقط، إذ لو كان الإمكان على أحد النقيضين لم يكن له قوة على الآخر، وحينئذ لا يكون، "وما لا يكون فممتنع، وإذا كان أحد النقيضين ممتنع، فالآخر واجب،

وإذا كان ذلك كذلك فليس هو ممكن، فإن الواجب ضد الممكن" (ابن رشد، 2004: 1199/2)، إذ يصبح غير الممكن عدماً ممتنعاً. وفي النهاية فإن عالم الإمكان ذاته متوقف في تحققه بالفعل على عالم واجب الوجود، الذي لا يمكنه من تحقيق هذا الإمكان فعلاً ما لم يكن الشيء ممكناً لأن فعل الفاعل لا يتعلق بالإيجاد من لا شيء.

الإمكان والزمان

افترض الفلاسفة في معرض إثباتهم للزمان أن من الممكن وجود عوالم لا حصر لها قبل هذا العالم الذي هو أحدها، إذ إن هناك امتداد بين لحظة وجود العالم وبين الأزلية المطلقة هو الزمان الذي يمكن افتراضه قبل وجود العالم، وهكذا الأمر مع كل عالم، وبالتالي من الممكن أن يكون هناك امتداد يسبق جميع هذه العوالم، وهذا الامتداد المقدر لجميع العوالم لا يمكن اعتباره عدماً، "فإن العدم ليس بمقدر، ولا يكون إلا كماً ضرورة: فإن مقدر الكم ضرورة كم، فهذا الكمْ المقدر هو الذي نسميه الزمان" (ابن رشد، 172:2008)، ويتصف بأنه متقدم بالوجود على كل العوالم التي افترض وجودها باعتبارها حادثة لأنه "يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده، امتدادٌ يقدره. فإذن ليس هذا الامتداد حادثاً، لأنه لو كان حادثاً لكان له امتداد يقدره، لأن كل حادث له امتداد يقدره هو الذي يسمى زماناً" (ابن رشد، 2008: 172–173).

لقد كانت هذه الطريقة التي قال بها ابن سينا من أجل إثبات الزمان، إذ إنَّ جوهرها يقوم على "أنه مع كل ممكن امتداد واحد، ومع كل امتداد ممكن يقارنه" (ابن رشد، 173:2008)، ولكن المشكلة تكمن في أن هذه الامتدادات الزمانية هي امتدادات ممكنة كالعوالم المرتبطة بها، ما يؤدي إلى أن يكون هناك امتدادات زمانية لا نهائية تنتهي بالضرورة إلى الإقرار بأزلية الزمان، ولكن ابن رشد يرى صعوبة في الإقرار بهذه الطريقة في إثبات أزلية الزمان، ومن الممكن الرد عليها كما فعل الغزالي، ولكن من الممكن فهمها إذا كانت متصفة بالزمان كما هو الحال في الإمكانات التي في عالم الواقع، فـ"إذا سلم أنَّ الإمكانات التي قَبْلَ العالم، من طبيعة الممكن الموجود في العالم" (ابن رشد، 173:2008)، فهي تساويه في الوجود وعدم الوجود.

ولكن الغزالي يراه عملاً من أعمال الوهم وفي الوقت ذاته باطلاً لا يمكن القبول به، وذلك بدليل: أن نفي أن يكون العالم أكبر أو أصغر هو مكابرة للعقل، إذ إن افتراض التغير في حجم العالم لا يشبه الاستحالة في تقدير الجمع بين المتناقضين مثل السواد والبياض أو الوجود والعدم. وإن نفي إمكانية تغير حجم العالم يعني أن وجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن. ومن الممكن كذلك مقابلة هذا القول بمثله، بمعنى أن الإمكان الكامن في العالم لم يكن قبل العالم "بل وافق الوجودُ الإمكانَ من غير زيادة ولا نقصان" (الغزالي، 69:1982، ابن رشد، 178:2008)، وإذا كان العالم غير ممكن فهو غير مقدور وبالتالي فإن هذا القول يمس القدرة الإلهية، والله قادر على خلق العالم في أي وقت يشاء بالكيفية التي يشاء، دون أن يكون هناك ما يوجب إثبات زمان ممتد يتحقق حدوث الموجود الممكن فيه ويكون شرطاً لقيام قدرة القادر فيه لقيام فعل الإيجاد.

ينفي ابن رشد اعتراضات الغزالي، إذ يرى أن الزمان الأزلي ضرورة لتحقق الممكن، فإن إمكانية المكان، أي أن يكون العالم أكبر أو أصغر ليست قضية بدهية بذاتها، ولا مستحيلة في ذاتها، ولكنها تؤدي إلى مستحيل (ابن رشد، 176:2008)، إذ إن جواز الزيادة في الحجم يقود إلى ما لا نهاية، وبالتالي من الممكن أن يوجد "عِظم بالفعل لا نهاية له، وذلك مستحيل" (ابن رشد، 174:2008). وهذا الافتراض في زيادة حجم العالم أو نقصانه ليس ممكناً بل هو ممتنع، ولكن يمكن أن يكون ممكناً بشرط أن تتحول طبيعة الممتنع إلى ممكن في الوقت الذي لا يكون هناك وجود إلا للضروري والممتنع فقط، يقول ابن رشد: "لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت، ولم يكن قبل وجود العالم هناك إلا طبيعتان: طبيعة الضروري والممتنع" (ابن رشد، 174:2008)، ولكن من بداهة العقل الإقرار بوجود الطبائع الثلاث: الضروري والممتنع والممكن، وأنها لم تزل ولا تزال. ثم إن الضروري ليس هو الواجب الوجود الذي وجوده هو ذاته، بل قد يكون الضروري ما له فاعل أو صانع في الوقت ذاته، وهو الضروري بصورة غير مطلقة كما الأمر في شروق الشمس غداً، والضرورة المقصودة هنا أيضاً هي ماهيات الأشياء التي توجد في الأشياء ليتحقق وجودها بالضرورة، فهي لم تزل ولا تزال ولا يمكن فيها إلا أن تكون، وهي خالية من القوة على ألا تكون، وتتسق مع بدهيات العقل، ولا يتم الأمر دون هذه

الصفات الكامنة فيها والمعبرة عن ماهيتها الجوهرية، "ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها كما تتوهمه الأشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات" (ابن رشد، 177:2008 و109:2004). وفي الخلاصة إبطال العقل ونفي الحكمة في خلق المخلوقات بما يتوافق مع القول بنفي السببية التي يتبناها الأشاعرة.

إن المسألة المهمة في العلاقة بين الإمكان والعالم تتعلق بقضية ارتباط الإمكان بالفعل في الزمان، وهل الإمكان سابق للفعل أم مساوق له في الزمن، بمعنى أن الإمكان وقع مع الفعل تماماً على ما كان الفعل، وهذا ما لا يرى فيه ابن رشد أي معقولية، حسبما ورد في اعتراض الغزالي الثالث، حول مسألة أن إمكان العالم مساوق لوجوده، ولكن المسألة تتعدى مفهوم الخطأ الذي يمكن قبوله إلى الخطأ الذي لا يمكن قبوله بحال، فإنكار تقدم الإمكان للشيء الممكن هو إنكار للضروريات، ذلك "أن الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما، فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة، والممتنع إنزاله موجوداً كذب محال. وأما إنزال الممكن موجوداً فهو كذب ممكن، لا كذب مستحيل" (ابن رشد، 178:2008 و2004: 1142/2)، لأن الممتنع ما لا يكون، ولا قوة له على أن يكون، لأنه عدم ممتنع. وكذلك من غير الممكن افتراض أن يكون الممكن والفعل متزامنين، "لأن الإمكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في آن واحد" (ابن رشد، 179:2008)، لأن زمان إمكان الشيء غير زمان عدمه، وإذا كان الأمر كذلك وأن الإمكان غير موجود بحال سواء أكان مع الفعل أم قبله، ما يقود إلى أن العالم إما أن يكون واجباً أو ممتنعاً.

إن المشكلة التي تظهر ليس في عجز الله عن فعل الممتنع، لأن العجز في جوهره عجز عن المقدور وليس عن المستحيل، والله لا يتعلق فعله بالمستحيل. وكذلك فإن الممتنع قد يكون ممتنعاً في زمن وممكناً في آخر والذي يتفق مع طبيعة الممكن المطلق، ولكن المشكلة تكمن في تغير طبيعة الممتنع وانتقالها إلى طبيعة الوجود "وهو مثل انقلاب الضروري ممكناً" (ابن رشد، 179:2008)، وهذا يقود إلى أن العالم لم يكن من طبيعته الامتناع ثم تحول إلى الإمكان، وإلا لم يكن ليوجد أصلاً. ويقود هذا النفي أيضاً إلى خلط الطبائع بعضها ببعض فيجعلون الممكن ضرورياً والضروري ممكناً، ما يؤدي إلى امتناع الأشياء وعدم حصولها في الأساس، وإن كان هذا يتماهي مع فكرة أن الإمكان كله مرتبط بالفاعل كما تراه الأشاعرة، وليس بالقابل والفاعل معاً، ولهذا كان الإمكان من حيث علاقته بالوجود أنه لا يمكن إلا أن يكون في المستقبل، فالإمكان في ذاته مع الوجود هي علاقة زمانية مرتبطة بجملة من الأسباب يتم تحققه في مرحلة لاحقة للإمكان حينما تتحقق جملة الشروط الداخلية مع الظروف الخارجية كارتفاع الموانع (ابن رشد، 81:2001).

إن مساوقة الزمان للإمكان تؤدي إلى ارتباط هذا الإمكان بالزمان واتصافه بصفاته، فلما كان الزمان من الكم المتصل وأنه لا بداية له حادثة في الماضي، وما لا أول له لا نهاية له، فما يساوق الزمان الذي هذا حاله "والزمان مساوق له، فقد يلزم أن يكون غير متناه" (ابن رشد، 200:2008). وبهذا يكون الإمكان غير متناه، وغير المتناهي لا بداية له، وما لا بداية له أزلي. وفيما يتعلق بالعالم الذي لم يزل إمكانه، والمرتبط بالزمان الذي لا بداية له، يتبين "أن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجودُ الإمكانَ، إذا خرج إلى الفعل، تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول: إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان" (ابن رشد، 198:2008)، فالنتيجة أن مقارنة الزمان للإمكان ومقارنة الإمكان للوجود المتحرك يجعل من الوجود المتحرك لا أول له، ما يخلص إلى أن الإمكان في مساوقته للزمان يجعل من إمكان العالم أزلياً، ويجعل بالتالي من الممكن أزلياً على وفق الإمكان.

الإمكان والحركة

يرى ابن رشد أن الحركة تشكل جوهر العالم (ابن رشد، 2004: 1639/3 و400:2008)، فهي سبب كل التغيرات التي تحدث في الموجودات، باعتبارها القوة التي يُخرج بها المُحرِك الأول كل ما بالقوة إلى الفعل، وهي موجودة بصورة أساسية في الجوهر باعتبارها كوناً وفساداً (ابن رشد، 1994 (ج):46)، ما يجعل من جنسها العالي هو الموجود، سواء كان بالفعل أو بالقوة أو الإمكان. ولذا تحتل الحركة موقعها المتوسط بين ما هو بالقوة والإمكان وما بالفعل، فهي العامل الجوهري الذي يحقق الإمكان ويخرجه من القوة والعدم والإمكان إلى أن يصبح وجوداً فعلياً، وتحقق بالتالي كمال الموجودات بالفعل ضمن الشروط والأسباب

المرتبطة بكل موجود، ومن هنا كان حدُّ الحركة "أنها كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة" (ابن رشد، 1994 (ب):47 و(ج):104)، فهي الوسيط الذي يقع بين الفعل والقوة ليحقق كمال القوة.

ومادامت الحركة موجودة تحقق الاستعداد الكامن في الموجود بالقوة، فلا بد وأن تكون في متحرك، إذ إن الحركة لا تكون إلا في متحرك من جهة ما هو متحرك بالفعل، باعتبارها "كمال المتحرك بما هو متحرك" (ابن رشد، 1994 (ب):48 و(ج):82). ويكون هذا المتحرك قابلاً لأن ينفعل بالفعل لسعيه إلى تحقيق الكمال الخاص به وهو تحقق وجوده بما لديه من استعداد وإمكانية. والمتحرك بما هو انفعال عن الحركة فهو متكوّن حادث، إذ الكون والحدوث إما حركة أو نهاية حركة. ولا يتم هذا الفعل إلا إذا كان الموجود المتحرك كونه حادثاً يتصف بالإمكان باعتباره سمة ضرورية للموجود المتحرك الذي لا يمكن أن يقبل التغير دونها أو يحقق وجوده بالفعل بعد أن كان موجوداً بالقوة. يقول ابن رشد: "والإمكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك، فيلزم ضرورة إن وضع حادثاً أن يكون موجوداً قبل أن يوجد" (ابن رشد، 162:2008).

ويرتبط بهذه الحركة تحقق مفهوم الإمكان الذي ينسجم تماماً مع مفهوم الزمان، فكون الإمكان حالة من الاستعداد القائم على التساوي في الوجود وعدمه والمرتبط أساساً بالزمن المستقبل، فإن ذلك يعني أن الزمان جزء جوهري في هذا المفهوم، وللارتباط العضوي بين الزمان والحركة باعتبار أنَّ الزمان لا يُقدَّر إلا من خلال حركة المتقدم والمتأخر أو الآن، التي هي في جوهرها مقدرة من خلال الحركة ذاتها، يصبح تحقق الإمكان لا يمكن أن يتم إلا ضمن هذا الفهم، وهو أن التحقق الفعلي المرتبط بالإمكان القائم على التساوي هو ما تحققه الحركة ويفهم من خلال الزمان، بين الاستعداد الممكن والتحقق الفعلي، ولهذا فالحركة تحقق إمكانات الممكن والإمكان يحقق ذاته من خلال الزمان، ومن خلال إمكان الحركة ذاتها، باعتبارها موجودة، ومن هنا فإن كون الحركة ذاتها ممكنة تحقق إمكان الشيء الممكن ذاته، إذ إن الموجودات فيما يتعلق بالحركة موجودان: "موجود يقبل الحركة وموجود ليس يقبل الحركة. وليس يمكن أن ينقلب أحد الموجودين إلى صاحبه إلا لو أمكن أن ينقلب الضروري ممكناً، فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت، لوجب أن تنقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة إلى طبيعة التي تقبل الحركة، وذلك مستحيل" (ابن رشد، 166:2008).

إن الحركة ليست شيئاً ذهنياً محضاً بل هي بالضرورة في شيء واقعي هو المتحرك الذي يعبر بذاته عن وجود الحركة التي يتم من خلاله التغير، وإذا فرض أن الحركة ممكنة قبل وجود العالم (ابن رشد، 2004: 1632/3)، فإن الأشياء القابلة لها لا بد وأن تكون في زمان بالضرورة، وقام البرهان على وجود الزمان قبل وجود العالم، وأنه أزلي، ولارتباط الحركة بالزمان ودلالة كل واحد منهما على الآخر، فتكون الحركة ممكنة بالضرورة قبل وجود العالم، وذلك الإمكان قائم بسبب من أن "الحركة إنما هي ممكنة فيما يقبل السكون، لا في العدم، لأن العدم ليس فيه إمكان أصلاً، إلا لو أمكن أن يتحول العدم وجوداً، ولذلك لا بد للحادث من أن يتقدمه العدم، ولا بد أن يقترن عدم الحادث بموضوع يقبل وجود الحادث، ويرتفع عنه العدم، كالحال في سائر الأضداد، وذلك أن الحار إذا صار بارداً فليس يتحول جوهر الحرارة برودة، وإنما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة إلى البرودة" (ابن رشد، 166:2008).

إن الممكن في ذاته، هو استعداد ونزوع نحو التحقق في أي وقت، وهذا النزوع عبارة عن وجود متحرك نحو المستقبل ليتم تحققه بالفعل بالتغير الذي هو من شيء إلى شيء، فهو في جوهره مرتبط بالحركة ليتحقق، بسبب من محايثة الزمان ومساوقته له، وكون الزمان في جوهره مقدار حركة المتحرك بالمتقدم والمتأخر (ابن رشد، 1994 (ب):82)، وهذا هو جوهر الإمكان، أي أنه سعي أو حركة لا بداية لها من جهة الماضي نحو التحقق في الزمن المستقبل من هذا الإمكان إلى الفعل، ومادامت الحركة هي دوماً حركة متحرك، فالمتحرك بالضرورة لا أول له، فالممكن أزلي وبالتالي العالم أزلي (ابن رشد، 199:2008 و1994(ب):99 و2004: 1639/3) وخاصة فيما يتعلق بالحركة الدورية التي تعتبر ضرورة أنطولوجية لتحقيق وجود الموجودات عن طريق تحقق الإمكانات الموجودة في الموجودات الخاضعة لعملية الكون والفساد، من خلال ارتباطها بالمحرك الأول الأزلي الذي يحفظ وجودها عن طريق التحريك الدائم وبواسطة المحركات المتحركات التي تديم الفعل فيها.

أما كيف يصدر هذا الممكن عن الضروري من خلال توسط الحركة، فقد زاوج ابن رشد بين النظرتين الفلسفية والدينية في هذا الشأن، محاولاً أن يوفق بصورة عملية بين الشريعة والفلسفة، فقد بيَّن أن الحركة منها ما هو ضروري ومنها ما هو ممكن، وذلك لارتباطها بالجرم السماوي الذي يتصف بهذه الصفة أساساً، وكل الكائنات هي أسباب لبعضها بعضاً ضمن الإمكان الذي فيها من قبل المحرك الأول الذي لم يزل يحرك، ولذا "لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورية" (ابن رشد، 2008: 413–414 و1994(ب):56)، باعتبارها حركة أزلية. ويصبح الإمكان ذاته المجال الذي يتحقق من خلاله الممكن بواسطة الحركة التي تتساوق مع الزمان، فهي الموجود القائم بين القوة والفعل، الذي يتم من خلاله تحقيق الإمكان لأن جوهر الحركة يكمن في التغير وهو الذي يحقق ما في الإمكان من قدرات.

علاقة الإمكان بالضروري والممتنع

تبين أن ابن رشد يرى أن الإمكان هو طبيعة أزلية يقرها العقل ببداهته باعتبارها حكم عقلي، مثلها مثل طبيعة الضروري والممتنع (ابن رشد، 2008:174)، وبذا يرى الموجود يشمل هذه الأنواع الثلاثة من الوجود، والاختلاف بينها من حيث طبيعتها وطبيعة وجودها هي التي تحدد العلاقة بينها وخاصة بين الضروري والممتنع مع الإمكان، رغم أن ابن رشد قد وضع الإمكان صنفاً في مقابل الضروري بإطلاق سواء أكان ضروري الوجود الدائم أو ضروري العدم الدائم، وجعل من الضروري نوعان: الضروري بصورة مطلقة والضروري بصورة غير مطلقة. يقول مفصلاً أنواع الضروري: "وأما الضروري فمنها ضرورية بإطلاق وهي الأشياء التي وجودها دائماً وعدمها دائماً. ومنها ضرورية لا بإطلاق، وهي الأشياء التي وجودها ضروري في الوقت الذي هي فيه موجودة. أو أشياء عدمها ضروري في الوقت الذي هي فيه معدومة، وهذه ضربان: إما أشياء محمولاتها ضرورية الوجود لموضوعاتها ما دامت موضوعاتها موجودة مثل النطق لإنسان ما إذا وجد ذلك الإنسان، أو أشياء معدومة ما دامت موضوعاتها غير موجودة؛ وإما أشياء موجودة ما دامت موجودة مثل وجود الإنسان ما دام موجوداً" (ابن رشد، 1992(ب)98–99).

وينتج عما سبق نتيجة واضحة يقر بها ابن رشد وهي أن الإمكان مسألة عقلية، بالقياس إلى الضروري والممتنع، ولكنه في الوقت ذاته يراها مسألة وجودية واقعية مرتبطة بالواقع المتحقق الذي يمكن مشاهدته في هذا العالم الموجود، ما يعني أن الإمكان موجود مع الواجب والممتنع. وحسب منهجية ابن رشد المبنية أساساً على الواقع المشاهد، فإن كان العالم ليس واجباً بذاته، وكونه موجوداً واقعياً فهو ليس بالضرورة ممتنعاً، فإن الإمكان موجود منذ الأزل، "وما كان ممكناً أن يكون أزلياً فواجب أن يكون أزلياً، لأن الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسداً، إلا لو أمكن أن يعود الفاسد أزلياً" (ابن رشد، 2008:181). وتضفي سمة الأزلية على الإمكان سمة الضرورة، فكون الإمكان أزلياً، ومن سمات الأزلية الجوهرية أنها لا تفسد ولا تتكون، أن أضحى ضروري الإمكان، وهذا يتسق مع فكرة ابن رشد في المادة الأولى والمحرك الأول والجرم السماوي في أنها أزلية وبالتالي ضرورية لوجود العالم، على عكس الموجودات الجزئية في عالم ما تحت فلك القمر التي تخضع لعالم الكون والفساد والتي تتميز بأنها متتابعة بما فيها من إمكانات لازمة عنها.

ويتسم الإمكان في أنه يقوم على تساوي الاحتمالات في حدوث مُمكِنه، ما يعني أن هذا الإمكان لا بد وأن يسبق الممكن في الوجود، وأن يكون تحقق الإمكان مرتبطاً بالزمن اللاحق ضرورة، وجحْد هذا التتابع الزمني جحد لهذه الضرورة، لأن الممكن هو المضاد للممتنع دون أن يكون بينهما وسط، كالخير والشر وبالتالي "فإن كان الشيء ليس ممكناً قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة" (ابن رشد، 2008:178)، والممتنع لا يمكن أن يكون موجوداً لأنه ضروري العدم، وأي افتراض لهذا الوجود فهو يؤدي إلى خطأ مستحيل لا يمكن أن يحدث في أي وقت ولا تحت أي شرط، على عكس الممكن الذي يقود افتراضه موجوداً إلى خطأ ممكن، قد يحدث في زمن غير زمن الافتراض مثل القول بهطول المطر في الوقت الذي ليس فيه مطر، إذ قد يهطل المطر في زمن آخر. وقد اعتبر الغزالي هذا الافتراض سبباً في كون الممكن والمتنع عقليان فقط، واعترض على الممكن من خلال مقابلة الممكن بالممتنع، فإذا تطلب الإمكان موجوداً يقوم فيه، استدعى الممتنع قابلاً يقوم فيه كذلك

(الغزالي،1982: 75–76، وابن رشد، 184:2008).

لا يرى ابن رشد في ذلك أي تناقض في الحقيقة، بل إن الممتنع ذاته مما يتطلب موضوعاً ليقوم فيه بدليل أن "الممتنع هو مقابل الممكن. والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعاً، فإن الامتناع هو سلب الإمكان" (ابن رشد، 184:2008)، فإذا تطلب أحدهما موضوعاً من الضروري أن يتطلب ضده ذلك لأن أحدهما يلزم الآخر بالضرورة. ثم إن الإمكان لا يتعلق فقط بالموضوع، بل يتعلق كذلك بالمقبول الذي أضيف إلى الموضوع، إذ يشمل الممكن القابل والمقبول، لأن العلاقة بين الممكن والممتنع تتعلق في علاقة المقابلة بين الموضوع القابل مع الممتنع، في حين أن العلاقة بين المقبول ومقابله ترتبط بالضروري، "والذي يتصف بالإمكان الذي يقابله الممتنع، ليس هو الذي يخرج من الإمكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل، لأنه إذا خرج ارتفع عنه الإمكان، وإنما يتصف بالإمكان من جهة ما هو بالقوة. والحامل لهذا الإمكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل" (ابن رشد، 185:2008). لأن الموضوع لا يخلو من أحدهما أبداً ولا في أي وقت من الأوقات، لأنهما من المتضادات التي ليس بينهما وسط (ابن رشد،136:1991)، فهما متضادان في الماهية، ولا يمكن قياس ماهية أحدهما على الآخر.

ويرتبط بأزلية العالم القول أن يكون هناك وجود إمكان واحد بالعدد أو بوجود إمكانات متعددة قبل العالم، فمن قال بوجود إمكان واحد لم يزل فلا بد وأن يصل إلى نتيجة أن العالم أزلي، وإذا أراد أن يخرج من هذا الإشكال وافترض وجود عوالم متعددة ممكنة قبل هذا العالم كما فعل الغزالي، فإن هذا الافتراض قبل العالم بوجود إمكانات متعددة لا متناهية للعالم، لا يحل الإشكال أو يعزز القول بحدوث العالم، لأنه يؤدي إلى أن هناك عوالم متعددة ومتتابعة لا نهاية لها كالحال في أشخاص الناس، ويتعلق بهذا أن الله تعالى قادر على أن يخلق عالماً قبل عالم ويمر الأمر إلى ما لا نهاية، "وإلا لزم أن يوصل إلى عالم ليس يمكن أن يخلق قبله عالم آخر" (ابن رشد، 182:2008)، وهذا لا يتطابق مع القول بحدوث العالم عند المتكلمين، ما يعني أن الإمكان يوصل إلى القول بأزلية العالم وهو دليل أول على الأزلية عند ابن رشد.

أما الدليل الثاني المستمد من الإمكان، فإن القول بأن من الممكن أن يكون قبل هذا العالم عالم آخر إلى غير نهاية، فإنه يؤدي إلى المستحيل، لأن طبيعة العالم هنا أصبحت شبيهة بطبيعة الشخص الفرد في عالم الكون والفساد، "فيكون صدوره عن المبدأ الأول بالنحو الذي صدر عنه الشخص، وذلك بتوسط متحرك أزلي وحركة أزلية، فيكون العالم جزءاً من عالم آخر" (ابن رشد، 182:2008 والألوسي، 187:1980)، والخلاصة أن من الضروري أن ينتهي الأمر إلى عالم أزلي بالشخص أو تستمر السلسلة، "وإذا وجب قطع التسلسل فقطعها بهذا العالم أولى، أعني بإنزاله واحداً بالعدد أزلياً" (ابن رشد، 182:2008).

إن طبائع الموجودات لا يمكن أن تتحول إلى طبائع بعضها بعضاً، وهذا ما أخذه ابن رشد على ابن سينا، حينما اعتبر أن ممكن الوجود بذاته يصبح بغيره واجب الوجود، لأن وجوب الوجود عبارة عن حالة عدمية اقتضتها ذات الواجب، بمعنى أن وجوده هو من ذاته لا من غيره، في حين أن ممكن الوجود بذاته تعني أن ذاته تفرض أن لا يكون وجوده واجباً إلا بعلّة، "فهو يدل على ذات إذا سلب عنه علته لم يكن واجب الوجود بذاته، بل كان غير واجب الوجود" (ابن رشد، 260:2008).

أما التقسيم الذي رآه ابن سينا في الواجب، وهو الواجب بنفسه والواجب بعلّة، وهذا ليس واجباً بنفسه، لذلك فإن عبارة ابن سينا "ممكن الوجود من ذاته واجب من غيره" (ابن رشد، 260:2008)، لا تستقيم مع مفاهيم الواجب والممكن، ذلك أن "الإمكان هو صفة في الشيء غير الشيء الذي فيه الإمكان" (ابن رشد، 260:2008). وإذا كان الأمر على هذا الحال فإن من الممكن أن يفهم من العبارة أن يكون كل ما عدا الله مركباً من شيئين: أحدهما المتصف بالإمكان والثاني المتصف بوجوب الوجود (ابن رشد، 177:2008)، وهذا يقود إلى إشكالية التركيب، ما يعني أن مفهوم الإمكان لدى ابن سينا هو الإمكان العقلي الذي ليس له وجود خارج النفس. في حين أن ما "له علة في وجوده ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقي" (ابن رشد، 2008: 261–262).

إن الموجودات إما واجبة بذاتها أو ممتنعة كالدائرة المربعة، وإما ممكنة؛ تتساوى فيها احتمالات الوجود وعدمه، مثل نمو البذرة، والعالم ليس واجباً بذاته لأنه متغير ومتبدل، ولا ممتنعاً لأنه موجود بالفعل، فهو ممكن، ومادام لكل شيء سبب، فقد تبين أنه يرتقي في وجوده إلى واجب الوجود، وحسب مفهوم

العلّة التامة، وعدم تأخر المعلول عن علته لدى توافر كل الأسباب وعدم وجود الموانع، والله مطلق القدرة، لا بد وأن يوجد العالم مع علته التامة؛ منذ الأزل (الألوسي، 1980: 113–118، ابن رشد، 261:2008). دون أن يكون وجوده قد تغيرت طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب كما رام ذلك ابن سينا، الذي حاول التوفيق بين فهم المتكلمين ومقولة الفلاسفة في العالم. إذ إن الطبائع ليس فيها أضدادها المطلقة، بمعنى أن "الطبيعة الممكنة ليس يمكن أن تعود واجبة، إلا لو أمكن أن تنقلب طبيعة الممكن ضرورية، ولذلك ليس في الطبائع إمكان أصلاً، كانت طبيعية بذاتها أو بغيرها" (ابن رشد، 295:2008).

في النهاية إن العلاقة بين الطبيعتين الممكنة والواجبة؛ أن الممكنة لا يمكن أن تتم دون الطبيعة الواجبة، فهي لازمة عنها بالضرورة (ابن رشد، 1992(ب):123)، كونها تحتاج إلى علّة ترجح خروجها إلى الفعل، ولكن التساؤل الجوهري هو هل هذه الحاجة مرتبطة بالترجيح فقط دون القدرة على تحقيق هذا الترجيح الذي يتم من خلال شروط أخرى، إن مجمل الفكرة تبين أن هذا الترجيح له علاقة بالإيجاد، والتي تبين أن الله موجد وحافظ لما يوجد لأن علمه هو أساس الوجود.

الخلاصــة

شكل الفهم الأرسطي جوهر الموقف الرشدي من مسألة الإمكان وبالتالي أزلية العالم، فقد استند بجوهره إلى وجود المادة الأولى أو القابل أو المحل الذي يتضمنه، والتي قال بها أرسطو، وعلى فاعلية المحرك الذي لا يتحرك، وأن العلاقة الجدلية بين المادة الأولى والزمان والحركة والقوة والعدم، هي التي تجعل من الإمكان عاملاً جوهرياً في أزلية العالم، باعتبار أن هذا الإمكان وسط بين الواجب وبين الممتنع، وأنه في جوهرة مسألة وجودية واقعية كما هي مسألة عقلية وسيطة بين الواجبين: بذاته والمستحيل، ومن هنا تكمن أهميته في أنه حجر الأساس الذي لا يقوم شيء دونه ولا يتحقق موجود دون أن يتصف به، لكنه في الوقت ذاته لا يقوم بنفسه، بل يحتاج إلى ما يخرجه من حالة إمكانه التي تتوافر على قوة واستعداد للتحقق من قبل علّة أو مُخرج يرجّح فيها حالة الكون على عدم الكون، مع العلم أن الشروط الخاصة والطبيعة الجوهرية الكامنة فيها أو الإنيّات المتوافرة فيها تؤهلها إذا ما تضافرت الظروف المناسبة إلى أن تصبح بالفعل. وقد سعى ابن رشد من خلال منهجه العقلاني إثبات أن الإمكان له وجود عقلي ضروري وسيط في فهم العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود، فالله تعالى في النهاية هو الذي أوجد العالم باعتبار أن الموجودات هي انعكاس لعلمه، وهو الذي يحفظها لتستمر بقدرته، والرابط بين هذه الموجودات أنها منطقية باعتبارها صادرة عن عقل الله تعالى، وهذا الانعكاس ذاته يتبدى في قدرة العقل الإنساني على الفهم باعتباره الوسيط بين الوجودين الإلهي والحسي، ويشكل الإمكان حالة وسطى بين الموجودات الفعلية والعقلية باعتبارها حالة وجودية أصيلة تتواشج مع القوة والعدم، ويتم تحققها من خلال توافر شروطها اللازمة لهذا التحقق، وفي هذا الفهم نوع من المزاوجة بين الفهمين الفلسفي والديني.

إنَّ القول بأنَّ العالم موجود بالقوة والإمكان يترك مساحة مهمة، لفهم وجود العالم ومعرفة هل هو أزلي أم مخلوق، فهو ليس موجوداً بالفعل ولكن يمكن تحققه خلال الزمان، وذلك لارتباطه بالعلم الإلهي، ولذلك يتميز الإمكان بأن من الممكن أن يكون معقولاً في تفهم مقولة الأزلية، وذلك لأن الإمكان فيما يتعلق بالعالم مرتبط في جوهره بالعلم الإلهي، حيث إن الموجود ناتج في النهاية عن علم الله، ولما كان الفعل مرتبطاً بالفاعل لا ينفك عنه، فالإمكان أزلي والممكن بالتالي أزلي على وفق إمكانه. وكذلك فإن القول به يترك مساحة مهمة للفعل والإيجاد التي تتسق مع الفهم العقلاني المتعلق بمبدأ السببية وأن لكل مسبب لا بد من سبب، بما يتسق مع الفلاسفة ولا يتعارض مع الشريعة. وكذلك فإن القول بوجود الإمكان يخدم القول بوجود فاعل مريد مختار يفعل ما يشاء ساعة يشاء دون أن يقوم بالفعل بالضرورة، وهو الذي يدبر العالم ويتعلق بأمره في كل صغيرة وكبيرة، وهذا لا يخالف الشريعة ويترك قبولاً معقولاً للطرح الفلسفي أفضل من القول بالفيض الذي تبناه الفارابي وابن سينا، وكان محط هجوم الأشاعرة بسبب من تلبسه بالضرورة التي تتنافى مع الحرية الإلهية في الفعل.

ولكن هذا الفهم الرشدي للإمكان لا يخلو رغم قوته من نقاط ضعف تتلبسه: فابن رشد منذ البداية وتماشياً مع فلسفته العامة بنى هذا الإمكان على المسَّلمة الأرسطية بوجود المادة الأولى أو الهيولى باعتبارها القابل أو المحل وهي بالقوة والإمكان جميع الموجودات، فهي الأصل لكل الموجودات، ليس لها صورة

تخصها، وهي كل الصور إذا ما أضيفت الصورة إليها، وهي جوهر يتم منها إيجاد كل الموجودات، لكن المشكلة في هذه المادة أنها موجودة بالقوة، وهي في أصل طرحها خيالية متعلقة بافتراض عقلي بحت أكثر منها شيئاً واقعياً، مما يحيل القول بالوجود الواقعي للإمكان إلى الضعف.

وكذلك فإنَّ هذه المادة لا وجود لها بالفعل إلا من خلال موجود هو بالفعل وهي الصورة، وأنَّ هذا الوجود لا يكون دون الصورة، والصورة كما يراها صورتين: صورة مطلقة تعبر في معناها عن المبدأ الأول– الله باعتباره فعلاً محضاً، وصورة جزئية تلك التي تتواجد مع الكائنات الفاسدات، والتساؤل حول العلاقة بين الصورة المطلقة التي بالفعل وبين الصور المتغيرة التي لا تفسد إلا بالعرض، ما يعني في النهاية أنَّ الصورة في أزليتها تعود إلى الصورة المطلقة وهي الله وجوداً وفعلاً، ما يشكك في مفهوم الأزلية الخاص بها فيما لو كانت ذات وجود مستقل وبالتالي فإن إمكانها أصبح مشروطاً بغيره.

ويتعلق بالإمكان مفهوم الزمان الذي لا يمكن أنْ يكون إلا أزلياً فيما يتعلق بالعالم، ولكنه شيء لا علاقة له بالله في مفهوم الأزلية، فالله خارج العالم، في حين أن العالم هو داخل الزمان، ما يعني أن مفهوم الزمان هنا متعلق بالعالم بالإضافة وليس بالذات، إذ لو كان بالذات لتحققت الأزلية بكونها قائمة بذاتها، وهذا لم يقل به، ومن هنا فالإمكان المتعلق بالزمان ومن خلال ربطه بالله باعتباره الموجد لكل شيء بالحركة عبر إيجاده جواهر الأشياء تقلل من دور الإمكان في فهم العلاقة بين الله الموجد للأشياء والموجودات.

وإذا ما نظرنا إلى موضوع الإمكان خارج سياقها الرشدي وفي فهمها المجرد، فإنها تقدم مجالاً للفهم في جوانب عقلية وواقعية تلبست الفلسفة قديماً وحديثاً، ورغم أن الموضوع يحتاج إلى دراسة منفصلة إلا أن الإشارة المقتضبة هنا تؤشر إلى أهمية الإمكان في واقع الحياة العقلية والمادية، فقد بين برتراند رسل في سياق تساؤلاته على فلسفة أرسطو أن هذا الموضوع يتعلق بقضية منطقية خاصة به، إذ إن الإمكان الذي توافرت له كل أسباب تحقق إمكانه، تتضمن التساؤل التالي: هل الموجود فعلاً كان سابقاً على إمكانه من الناحية المنطقية وبالتالي يكون الممكن الذي تحقق على وفق إمكانه الأزلي أزلياً؟ وهذا ما يجعل من العالم الممكن موجوداً قبل إمكانه، ما يعني أن أزلية العالم متحققة في إمكانها قبل تحققها بالفعل في وجود العالم (رسل، 1983: 125–126).

ومما يعزز أهمية مفهوم الإمكان الجوهرية في عالم الواقع، أن النظر الممعن فيه تبين أن غاية كل شيء هو سعيه إلى تحقيق إمكاناته، وبالتالي يتبين مدى انعكاس مفهوم الإمكان على مجمل الحياة الإنسانية، بدءاً من الإستطاعة والقدرة على الفعل المرتبط بعالم الواقع، والمدى الذي يمكن أن يتحرك فيه الإنسان ليحقق مجمل فعالياته باعتباره العلّة التي يمكنها فعل ذلك وخاصة في عالم الكون والفساد التي تخرج هذا المستعد للتحقق إلى حالة الفعل والإنجاز، الأمر الذي يمكن من خلاله فهْم صيرورة التقدم الإنساني، إذ إن أفكارنا نوع من الممكن الذي يسبق أفعالنا، مع أن الأفعال ليست هي ذات الأفكار، ولكنها دليل على إمكانياتها المفتوحة على شتى الاحتمالات، وهو سر الحياة البشرية، إذ لو لم يكن هناك إمكان يسبق الممكن لما تمكن الإنسان من القيام بأي نشاط ولبقي عاجزاً عن تحقيق أي فعل، بل ولبقيت الحياة الإنسانية صماء جامدة ثابتة، ولم يكن هناك تغير أو تطور، بل ولربما انتفت الحياة ذاتها، وهو ما كان يدركه ابن رشد في الرد على نفاة الإمكان سواء فيما يتعلق بمفهومه وطبيعته، أو المتعلق بالتتابع الزمني بين الإمكان والممكن والقدرة عليه. ولعل فكرة الإمكان قد لاقت ازدهاراً وتطوراً في العصر الحديث، فهي تشكل جوهر الفلسفة البراجماتية كما تبدت في فلسفة جون ديوي مما يغري بمحاولة دراسة مقارنة في هذا الشأن.

الملاحظات

(1) المقول باشتراك الاسم هو اللفظ الذي يقال على أشياء كثيرة مختلفة ترتبط برابطة معنوية، مثل لفظ العين الذي يقال على عين الماء وعضو البصر والشخص المهم في مجتمعه.

(2) الاسم بالتواطؤ: هي لفظة تدل على معنى واحد تشمل بنفس الدرجة كل ما تحتها من مسميات مثل لفظ الحيوان الذي يشمل بالدرجة ذاتها دون تفاوت؛ الفرس والفيل والقرد والإنسان والنعام، فهو جنس مقول عليها بتواطؤ.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

ابن رشد، 1991، **تلخيص كتاب المقولات**، (حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلز بترورث ود. أحمد عبدالمجيد هريدي)، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.

ابن رشد، 1992، (أ) **تلخيص أنالوطيقا الأولى أو كتاب القياس**، (دراسة وتحقيق جيرار جهامي)، بيروت: دار الفكر اللبناني.

ابن رشد، 1992، (ب) **كتاب باري أرمنياس أو كتاب العبارة**، (ط1)، (دراسة وتحقيق جيرار جهامي)، بيروت: دار الفكر اللبناني.

ابن رشد، أبو الوليد محمد الحفيد، 1994، (أ) **تلخيص الآثار العلوية**، (تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن رشد، 1994، (ب) **رسالة ما بعد الطبيعة**، (تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم ود. جيرار جهامي)، رسائل فلسفية (6)، بيروت: دار الفكر اللبناني.

ابن رشد، 1994، (ج) **رسالة السماع الطبيعي**، (تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم ود. جيرار جهامي)، رسائل فلسفية (1)، بيروت: دار الفكر اللبناني.

ابن رشد، أبو الوليد محمد، 1995، (ط1)، **تلخيص الكون والفساد**، (تحقيق جمال العلوي، تصدير محمد المصباحي)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، 1997، **فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل**، مع مدخل ومقدمة تحليلية، محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن رشد، 2001، مقالة لأبي الوليد على المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي، في: **كتاب المقدمات في الفلسفة أو المسائل في المنطق والعلم الطبيعي والطب**، (تحقيق أسعد جمعة)، تونس: مركز النشر الجامعي.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، 2004، **تفسير ما بعد الطبيعة**، (ط4)، 4 مجلدات، (نشره الأب موريس بويج)، بيروت: دار المشرق.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، 2007، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ط3، (تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ)، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، 2008، **تهافت التهافت**، (ط3)، (تحقيق مصطفى الحداد وأحمد محفوظ)، مع مدخل ومقدمة تحليلية للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الألوسي، حسام، 1980، **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الجابري، محمد عابد، 2008، **تهافت التهافت**، مدخل ومقدمة تحليلية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

جهامي، جيرار، 1985، **مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة (بين الغزالي وابن رشد): دراسة وتحليل**، بيروت: دار المشرق.

رسل، برتراند، 1983، **حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**، ج1، ترجمة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم 62، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.

الغزالي، أبو حامد، 1966، **مقدمة تهافت الفلاسفة المسماة مقاصد الفلاسفة**، (تحقيق سليمان دنيا)، مصر: دار المعارف.

الغزالي، أبو حامد، 1982، **تهافت الفلاسفة**، (ط3)، (تحقيق موريس بويج)، وتقديم ماجد فخري، بيروت: دار المشرق.

فخري، ماجد، 1992، **ابن رشد، فيلسوف قرطبة**، بيروت: دار المشرق.

المراجع الأجنبية

Bergh, Simon Van Den. 1978. Averroes' Tahafut Al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence), Volumes I and II, The TRSTEES of The E. J. W. Gibb Memorial, London.

Ibn Rushd on the Eternity of the World: The Nature of the Possible

Hamed Aldababseh*, Salman Albdour**

ABSTRACT

This study addresses the concept of the possible in Averros's philosolpy, its role in the proof of the eternity of the world, its main characteristic and its kinds. It discusses the relationship between the concept of the possible and the contingent. It also tackles the concepts of potentiality, existence, time, the Necessary and the impossible. It shows that movement and change are related to the possible by the causality principle, which links it to the first mover, i.e the Necessary Being. The study explains how Averros prove that this relationship makes it obvious that since the possibility is eternal, then the possible, i.e the world is eternal.

Keywords: Potentiality, Eternity, Nothing, Necessary, Impossible, Potential.

* Ph.D Student, Department of Pilosophy, University of Jordan.
** Professor, Department of Philosophy, University of Jordan.
Received on 15/11/2016 and Accepted for Publication on 26/3/2017.