ابن رشد

في جوهر الأجرام السماوية

نقله إلى العربية:

عماد نبيل

الفارابي

De Substantia Orbis

On the substance of the celestial Sphere

Averroes

Translated and introduced by Imad A. Nabil

في جوهر الأجرام السماوية

لابن رشد

نقله عن النص الإنكليزي والعبري
وبالرجوع أيضاً للنص اللاتيني إلى العربية
عماد نبيل

الكتاب: في جوهر الأجرام السماوية
المؤلف: ابن رشد
نقله إلى العربية: عماد نبيل
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2011
ISBN: 978-9953-71-659-6

© جميع الحقوق محفوظة

تباع النسخة الكترونياً على موقع:
www.arabicebook.com

إهداء

إلى
الصديق الغائب الحاضر
محمد مهدي حباً واحتراماً

المقدمة

لقد نال ابن رشد، في المقام الأول، مكانته كفيلسوف في العالم العربي والغربي ليس فقط بسبب شروحاته العديدة لأعمال أرسطوطاليس «ورفع قلق العبارة عنها»، ولكن أيضاً لمؤلفاته في الحقل الفلسفي واللاهوتي كما تدلّ على ذلك كتب: «تهافت التهافت»، و«فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». بالإضافة إلى ذلك، كان ابن رشد قد ألّف العديد من البحوث والرسائل المستقلة، والتي كانت تبحث في مختلف الموضوعات الفلسفية واللاهوتية. في الواقع هذه البحوث كانت حلولاً للمشكلات التي تمّ طرحها عليه أو أربكته فلسفياً. من خلال تلك البحوث، نجح ابن رشد، وإلى حد بعيد، في تطوير وجهة النظر الفلسفية الخاصة به في ما يتعلق بالموضوعات المطروحة للنقاش الفلسفي، وفي الحالات الضرورية جداً كان ابن رشد لا يتورع عن رفض ـ وبقوة ـ الآراء التي يعتقد بعدم صحتها من الناحية الفلسفية.

إن كتاب «في جوهر الأجرام السماوية» هو مجموعة من البحوث الفلسفية التي تمتلك موضوعاً واحداً مشتركاً هو

دراسة طبيعة وخصائص الأجرام السماوية. ولسوء الحظ، فإن هذا الكتاب مفقود في نسخته العربية الأصلية، لكن تمّ حفظه من خلال الترجمة العبرية واللاتينية لهذا النص الفلسفي المهم عن العربية آنذاك، وتتألف الترجمة العبرية من ستة بحوث أو رسائل، خمسة من تلك البحوث تظهر في نسخة الترجمة اللاتينية لهذا الكتاب.

إن ترجمة النسخة العبرية عن العربية لهذا الكتاب هي في واقع الحال عمل لمترجم غير معروف أصلاً. فقد وصلت إلينا تلك النسخة في عدد من المخطوطات الكاملة والجزئية لأثر منقح تمّ إنجازه بواسطة موسى بن يوشع النارباني (المسمى النارابوني والمتوفى في عام 1362). بالإضافة إلى النسخة العبرية للعمل الكامل، والتي نجهل معرفة مترجمها، وصلت إلينا أيضاً ترجمة مستقلة للفصل الثالث عن العربية بواسطة سليمان بن أيوب في أواسط القرن الثالث عشر.

أما ما يتعلق بالترجمة اللاتينية للنسخة العربية، فيبدو أنه قد تمّ إنجازها على يد مايكل سكوت في النصف الأول من القرن الثالث عشر. ولحسن الحظ فقد تمّ حفظ هذه الترجمة بنسختها اللاتينية في أكثر من ثماني مخطوطات كاملة وجزئية، وفي عدد من نسخ الطبعات التي أُنجزت في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وقد تم نشر نسخة الفاروطليطلة في عام 1941، في حين تمّ نشر نسخة أنطونيو لبايترو بومبانازي في عام 1966. في الواقع فإن معظم

المخطوطات والنسخ المطبوعة للنسخة اللاتينية المترجمة عن العربية تحتوي على خمسة فصول لترجمة مايكل سكوت. لكن في بعض طبعات القرن السادس عشر يظهر فصلان إضافيان قد تمّت ترجمتهما من العبرية إلى اللاتينية بواسطة إبراهيم بالمس. الفصل الأول من هذين الفصلين المضافين قد تمّت ترجمته من الفصل السادس من النسخة العبرية والتي نجهل هوية مترجمها؛ أما الفصل الآخر، فقد تمت ترجمته من نسخة النص التي تم العثور عليها حديثاً. إن الفصول الخمسة لنسخة مايكل سكوت كانت قد تمّت ترجمتها من اللاتينية إلى العبرية على يد يهوذا رومانو في بواكير القرن الرابع عشر.

في عملية الإعداد لترجمة هذا الكتاب إلى لغته العربية المفقودة، كانت مهمتي الأولى والرئيسية هي تزويد القارئ العربي المعاصر بنسخة دقيقة ومقروءة للنص الرشدي المفقود، وفي الوقت ذاته، قد عملت جاهداً في الحفاظ على دقة وسلاسة اللغة وعلى خصوصيات أسلوب النص الأصلي حيثما كان ذلك متاحاً لي ضمن حدود الاستخدام الفلسفي للغة العربية. وهكذا، احتفظت بالبناء المعقد للجملة الرشدية في أغلب الأحيان، لكنني لم أتردد، في الواقع، في تقسيم تلك الجمل إلى جمل أخرى أصغر لغرض الوضوح. كما أني أجزت لنفسي الحق في الإضافة في بعض الأحيان الضرورية لغرض توضيح معنى الفقرة أو من أجل الكشف عن

بنية الحجة التي يروم ابن رشد عرضها. تلك الإضافات يجدها القارئ موضوعة بين قوسين [ ].

حياة ابن رشد وأعماله

طبقاً لروايات كاتبي السيرة التالين: عبد الواحد المراكشي (المتوفى في عام 1224)، ابن أبي أصيبعة (المتوفى في عام 1270)، ابن البار (المتوفى في عام 1260) والأنصاري (المتوفى في عام 1288)، وُلِد ابن رشد في مدينة قرطبة في اسبانيا في عام 1126 من أسرة بارزة معظم أفرادها كانوا قضاة ورجال دولة. فأبوه وجده أيضاً خدم كقاضٍ ـ كلاهما يتبع المذهب المالكي ـ في قرطبة. درس ابن رشد الفيلسوف الشاب في بداية حياته الفلسفية: الفقه والأدب وعلم الكلام والفلسفة والطب على أيدي عدد من الأساتذة، الذين في بعض الأحيان يذكر كاتبو سيرة حياة ابن رشد أسماءهم. فعلى سبيل المثال، كان من أساتذة ابن رشد في دراسة الطب: أبو جعفر هارون، وأبو مروان ابن جبرول من فالنسيا وقد تمّ ذكر اسميهما، لكن أقرب أساتذة ابن رشد في هذا الموضوع هو أبو بكر بن زاهر (المتوفى في عام 1162). ولسوء الحظ لم يذكر لنا هؤلاء المؤرخون أسماء الأساتذة الذين تتلمذ ابن رشد على أيديهم في موضوع الفلسفة، مع هذا يبدو أن ابن رشد قد تأثر إلى حد كبير بابن باجة،

الفيلسوف الذي يُعتبر المسؤول الأول عن إدخال الفلسفة والتعريف بها في الأندلس، والذي كان يحظى بتقدير وبمكانة خاصة عند ابن رشد.

بالإضافة إلى ذلك، كان ابن رشد صديقاً حميماً لابن طفيل، الفيلسوف الذي عمل كطبيب في بلاط الخليفة أبو يعقوب يوسف، الذي يظهر لنا المؤرخون أنه كان لديه اهتمام حقيقي بالفلسفة آنذاك. مع ذلك، فإن اتجاهات الإشراقية والصوفية في فلسفة ابن طفيل لم تترك أي أثر يذكر على ابن رشد، الذي كان ناقداً لاذعاً وقاسياً للاتجاهات الإشراقية عند ابن سينا بالإضافة إلى الاتجاهات الصوفية للغزالي، والفيلسوف الأخير لعبت أفكاره الفلسفية دوراً حيوياً ومركزياً في تشكيل المنظور الفلسفي لابن طفيل.

مع ذلك، لعبت صداقة ابن رشد لابن طفيل دوراً أكثر من المهم في تحديد اتجاه النتاج الفلسفي لابن رشد لاحقاً، بما أن ابن طفيل هو الفيلسوف الذي عرف ابن رشد إلى الخليفة وأدخله في حضرته في عام 1169 على وجه التحديد، ممتدحاً فطنته الفلسفية وحسه العميق في فهم فنون الفلسفة. ويخبرنا المؤرخ المراكشي أن الخليفة وجّه سؤاله التالي إلى ابن رشد وهو: ماذا يعتقد الفلاسفة في ما يتعلق بطبيعة السموات؟ بعبارة أخرى، هل هي أبدية أم محدثة في الزمان؟ لكن ابن رشد ارتبك وخاف حيث أنكر اشتغاله بدراسة الفلسفة. ومن أجل أن يبدد الخليفة مخاوفه، بدأ

يشرح وجهات نظر أفلاطون وأرسطو وفلاسفة آخرين حول تلك المسألة، وبالإضافة إلى ذلك عرض أيضاً اعتراضات المتكلمين المسلمين المخالفة لوجهات نظر الفلاسفة في هذا الأمر إجمالاً. ويذكر أن ابن رشد، بعد استماعه لرأي الخليفة باهتمام شديد، أخبر أحد تلامذته لاحقاً، أنه وجد في الخليفة شخصاً وافر المعرفة وغزيرها حتى إنه لم يتوقع أن يجد تلك المعرفة حتى عند أكثر المتخصصين إمكانية في هذا الحقل المعرفي[1].

ونتيجة لهذا اللقاء المهم بين ابن رشد والخليفة بدأ النشاط الفعلي لمهمته كفيلسوف. فلقد كان الخليفة قارئاً نهماً لأرسطو، وقد اشتكى لابن طفيل من غموض المصطلح وصعوبة اللغة الفلسفية لأرسطو أو لمترجميه، وعبر عن رغبته أن يتصدى ابن طفيل إلى مهمة تأويل وتفسير أعمال أرسطو ويرفع عنها قلق وغموض العبارة الذي يسود هذه الأعمال ويقدمها مرة أخرى بلغة مقروءة. لكن تقدم السن عند الفيلسوف ابن طفيل جعله يعتذر عن أداء المهمة الشاقة، وعليه فقد نصح في أن تُوكل هذه المهمة إلى ابن رشد، الذي كان ابن طفيل يكن لمقدرته ولموهبته الفلسفية عظيم التقدير. ومنذ ذلك الوقت، بدأت مهنة ابن رشد كمعلق أو

---

(1) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 174 وما يليها.

شارح لأعمال أرسطو، علماً أن بواكير أعماله حول أرسطو مثل، تلاخيص لأجزاء الحيوانات، كون الحيوانات والحس والمحسوس كانت قد كتبت حوالى العام نفسه أي 1169.

حينما تولى السلطة أبو يوسف يعقوب، الملقب بالمنصور خلفاً لأبيه في العام 1184، بقي ابن رشد يتمتع بالمكانة نفسها والرعاية الملكية التي كان يتمتع بها في عهد الخليفة الراحل. ولكن في العام 1195، وعلى الأرجح استجابة إلى الضغط الشعبي الذي أثاره الفقهاء المالكيون ضد الفلسفة وتدريس العلوم اليونانية والقديمة، عانى ابن رشد ـ باعتباره الممثل الشرعي للفلسفة اليونانية آنذاك ـ محنة كبيرة وفقد تقريباً كل الامتيازات والرعاية الملكية التي منحها له الخليفة. لكن الروايات التاريخية تخبرنا بأسباب مختلفة أدّت إلى محنة ابن رشد تلك، فمثلاً يُقال أن تهماً متنوعة قد وجهت إلى فيلسوفنا. وبهذا الصدد يذكر ابن أبي أصيبعة أن سبب محنة ابن رشد يعود إلى أنه أشار في كتابه «كتاب الحيوان» إلى المنصور بلقب «ملك البربر» للحط من قيمة الأمير مما أثار حفيظة الأمير وحنقه ضد ابن رشد، لأن كلمة بربر بالعربية تعني القوم الهمج. وفي ذات الصدد، يعزو المؤرخ الأنصاري محنة ابن رشد ونفيه إلى سبب آخر وهو أن ابن رشد يقول في ما يتعلق بقوم «عاد» المذكورين في القرآن الكريم (19: 54) والريح التي هبت عليهم وأهلكتهم: «إذا كان في الواقع وجود قوم عاد هو أمر غير يقيني، إذن فمن

أين جاءت الأخبار عن هلاكهم بواسطة ريح»[2]. أما رواية المراكشي فمختلفة تماماً، فهو يعزو محنة ابن رشد إلى إشارته إلى الكوكب فينوس على أنه واحد من الآلهة[3]. بالإضافة إلى ذلك كان الخليفة في ذلك الوقت مشتبكاً في معارك حامية الوطيس مع المسيحيين في اسبانيا، وعليه فقد قرر كسب ود الفقهاء الذين كان لهم ومازال تأثير عارم على العامة بمعاقبة ابن رشد ونفيه إلى مدينة صغيرة تسمى (اليسانه) تقع قرب قرطبة، حيث أعلن تحريم كتبه وأمر بإحراقها، بالإضافة إلى تحريم تدريس الفلسفة. تحت وطأة تلك الظروف المجحفة والظالمة، كان ابن رشد بحق ضحية لبراعة الأفكار الخسيسة التي دبرها الفقهاء آنذاك، الذين كانوا يكنون له الكره والحسد. ولكن حين عاد الخليفة من مراكش، ولأسباب ربما غير معروفة، قرر أن يصدر أمراً في عودة ابن رشد إلى مدينته وإلى وضعه السابق. لكن ولسوء الحظ، لم يتمتع ابن رشد بهذه العودة كثيراً فقد وافه الأجل في مراكش في التاسع من صفر عام 595هـ.

لقد غطت كتابات ابن رشد مساحات واسعة لموضوعات متعددة، شملت الفلسفة، والطب، والفقه واللغة، وكانت بالحقيقة أكبر بكثير من ما خلفه أسلافه في عالم الشرق

---

(2) Rènan, *Averroès*, Appendix, PP. 444, 452.

(3) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص 175.

الإسلامي. مع ذلك فإن الجزء الأكبر من نتاجه الفلسفي كان ينحصر في كتابات التعليقات (الشروحات) وإعادة الصياغات لكتابات أرسطو، باستثناء كتاب «الضروري في السياسة» الذي كان تعليقاً على كتاب «الجمهورية» لأفلاطون. والتعليقات تنقسم بالعادة إلى ثلاثة أقسام: (1) التعليقات الكبيرة، ونعني بها (التفاسير)؛ (2) والتعليقات المتوسطة، ونعني بها (الشروح)؛ (3) والتعليقات الصغيرة، ونعني بها التلاخيص أو (الجوامع). والجدير بالملاحظة فعلاً أن أعمال أرسطو التي كتب عنها ابن رشد التعليقات الثلاث هي: «الطبيعة»، و«ما بعد الطبيعة»، و«الحيوان»، و«السماء والعالم» و«كتاب القياس»، بالإضافة إلى ذلك كتب ابن رشد تعليقات عن «مسألة العقل» عند الإسكندر الأفروديسي، و«الميتافيزيقا» عند يوحنا الدمشقي، و«المدخل» لفرفوريوس و«المجسطي» عند بطليموس.

إلى هذه القائمة من مؤلفات ابن رشد فيما يخص التعليقات، ينبغي بالأحرى إضافة سلسلة من مؤلفاته الفلسفية الأصلية، حيث البعض منها تمّ حفظه بلغته الأم العربية، فيما حفظ الجزء الآخر إما باللغة العبرية أو باللغة اللاتينية. هذه المؤلفات تشمل بالواقع البحوث التالية: «في العقل»، و«في القياس»، و«في الاتصال بالعقل الفعال»، «في الزمان»، و«في جوهر الأجرام السماوية» و«في حركة الفلك». بالإضافة إلى بعض البحوث التي تتضمن حواراً ونقداً لآراء الآخرين التي

حفظت ومنها على سبيل المثال: «مقالة في مقاربة الفارابي للمنطق مقارنة بأرسطو»، و«الأسئلة الميتافيزيقية التي تمّت معالجتها في كتاب الشفاء لابن سينا» و«دحض تقسيم ابن سينا للموجودات إلى ممكنة بإطلاق، وممكنة بذاتها ولكنها ضرورية الآخر، وضرورية بذاتها».

أما في ما يتعلق بكتابات ابن رشد اللاهوتية فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة مؤلفات هي: (1) «تهافت التهافت»، الذي يمثّل باختصار مؤلفاً فلسفياً يدحض فيه ابن رشد آراء أبو حامد الغزالي الواردة في كتابه المشهور «تهافت الفلاسفة»؛ (2) «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»؛ (3) «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، وينبغي الإضافة إلى الأخير الملحق الصغير الذي يسمى «الضميمة»، والذي يتناول فيه ابن رشد طبيعة معرفة الله سبحانه وتعالى؛ ومؤلف آخر، كان قد فقد لسوء الحظ ولم يرى طريقه إلينا، يدعى «التقارب في المعنى بين آراء المشائين والمتكلمين من ديننا في ما يتعلق بطريقة وجود العالم».

أما مؤلفاته في حقل الشرع فقد شملت الكتب التالية: «المقدمة»، و«المصطفى أو أساس الفقه»، و«بداية المجتهد» الذي تمّ حفظه في لغته الأصلية. وفي ما يتعلق بمؤلفاته الطبية فيقف على رأسها كتاب «الكليات» والمعروف في اللغة اللاتينية (كوليكات)، وإليه يجب أن نضيف بعض البحوث

القصيرة ومنها على سبيل المثال: «في الحمى» و«الترياق»، بالإضافة إلى قائمة طويلة من التلاخيص والرسائل المعادة صياغتها لبحوث غيلان الطبية، وأخيراً وضع ابن رشد تفسيراً لشعر ابن سينا الطبي الذي يدعى بالأرجوزة. ومع أن التاريخ يخبرنا أن ابن رشد قد كتب العديد من البحوث والرسائل في موضوعات القواعد واللغة لكن ولسوء الحظ ولا واحد من هذا الكتب قد تمّ حفظه.

بنية الكون الطبيعية

فلسفة أرسطوطاليس الطبيعية

تتجسّد فلسفة أرسطو الطبيعية في سلسلة من الكُتب المتنوعة، يقف على رأسها كتاب «الطبيعة» الضخم. هذا الكتاب، بالواقع، كان يعرف في المصادر العربية بكتاب «السماع الطبيعي» بالإشارة إلى تدريس وتعاليم أرسطو الشفاهية في مدينة ليسيم اليونانية. بالإضافة إلى كتاب «الطبيعة»، ينبغي إضافة إلى قائمة المؤلفات في الحقل الطبيعي لأرسطو كتاب «الكون والفساد»، و«الآثار العلوية»، و«السماء والعالم» و«في جوهر الأجرام السماوية»، حيث قام الفيلسوف ابن رشد في التعليق عليها كلها.

يفتتح ابن رشد كتاب «تلخيص الطبيعة» بالقول: إن

غرضه الرئيسي في هذا الكتاب هو مناقشات الأقوال العلمية الموجودة في هذا الكتاب، وتجنب الإشارة إلى الفلاسفة السابقين أو السالفين لأرسطو من حيث أن مناقشاتهم كانت لا تتناول جوهر البحث في مجال الطبيعة، أو أن مجمل آراءهم هي آراء جدلية أكثر من كونها آراء برهانية. والسبب الآخر، الذي كان ذا أهمية كبيرة بالنسبة لابن رشد ويلح عليه في مسألة شرح فلسفة أرسطو الطبيعية بشكل دقيق، هو أن بعض الفلاسفة ويقصد ابن رشد هنا الفيلسوف أبو حامد الغزالي، كان هدفه في كتابه «مقاصد الفلاسفة» هو القيام بتلك المهمة، لكن الغزالي فشل في إنجاز تلك المهمة على حد تعبير ابن رشد.

وبصرف النظر عن هذه الملاحظة القابلة للجدل بالطبع، يمضي ابن رشد ويؤكد أن أياً كان مهتماً في دراسة الطبيعة ينبغي له أولاً أن يطلع وبشكل واسع على المنطق. ثم يمضي ليؤكد أنه بعد الانتهاء من دراسة المنطق سيكتشف أن المعرفة اليقينية أو العلمية لأي موجود كان تقود إلى معرفة أسبابه الأولية ومن ثم بمعرفة أسبابه القريبة والعناصر التي يتكون منها.

وفيما يتعلق بنظام التعاليم الذي ينبغي أن يتم اتباعه هنا أي في علم الطبيعة، يمضي ابن رشد بالقول إنه يجب أن نبدأ مع الأمور التي هي معروفة جيداً لنا، بغض النظر عما إذا كانت معروفة جيداً في الطبيعة أو لا. هذه الأمور تشمل

في الواقع المبادئ الكلية، والتي هي سمة للجزئيات أكثر من كونها سمة للكليات. لهذا السبب، طبقا لابن رشد، يبدأ أرسطو بتعريف الطبيعة، ثم يمضي لمناقشة المبادئ الأولى للموجودات الطبيعية، ويعني بها المادة الأولى والمحرك الأول. أما فيما يتعلق في الصور الأولى والغاية القصوى الكامنة تحت العمليات الطبيعية، فإن مناقشتها تعود طبقاً لرأي ابن رشد إلى «علم اسمى» ويعني به «العلم الكلي» أو «الفلسفة الأولى»، أو بعبارة أدق الميتافيزيقا. إن الغاية الرئيسية للطبيعة، هي البحث والاستقصاء في طبيعة الموجودات المتحركة والغاية التي تروم إليها أو تقصدها من حيث هي موجودات متحركة. وعلى الرغم من ذلك، فإن أرسطو بدأ مهمته في علم الطبيعة بمناقشة المادة الأولى، لأنها أكثر المبادئ وضوحاً في الموجودات الطبيعية. فالفلاسفة القدماء، والذين يقصد بهم بلا شك، الفلاسفة قبل سُقراط أو الفلاسفة الايونيين، بدءًا من طاليس وانتهاء بأمبادوقليس، كما يعرضهم أرسطو في الجزء الأول، الفقرة السادسة، من كتابه «الطبيعة»، الكل يبدأ فلسفته، بشكل مماثل، بمناقشة المادة.

وطبقاً لرأي ابن رشد، إذا كان الموضوع الرئيسي لفلسفة الطبيعة هو الموجودات المتحركة، كما تمّ ذكر ذلك سابقاً، فإنه ينبغي بالأحرى لصاحب العلم الطبيعي أن يبحث ويستقصي في الأنواع المختلفة للحركة التي تتعرض لها تلك

الموجودات. وهكذا، فإن تلك الموجودات هي عرضة للتغير والتحول، والذي هو نوع من أنواع الحركة، وينقسم بدوره إلى نوعين: (1) التحول العرضي، والذي يكون ملازماً ضمنياً أساسياً في الموضوع؛ (2) التحول الجوهري، والذي يقوم بتحويل الموجود الفردي، كحامل للتغير أو التكون، بشكل عام. والنوع الأول يتطلب القوام أو المادة الأولى (الهيولي)، فيما يكون النوع الثاني مماثل إلى الجوهر وسابق له، بما أنه من الصعب قبول فكرة «أن لا شيء يأتي من لا شيء» أو من أي موضوع آخر باتفاق. لأنه إذا كان ممكناً أن يأتي لا شيء من لا شيء أو من أي موضوع اتفاقا، فإنه سوف يكون ممكناً للصدأ، على سبيل المثال، أن يأتي من اللانحاس، والشخص المتعلم من الشخص غير المتعلم، وهذا بطبيعة الحال منافٍ للعقل. وابن رشد يتفق مع أرسطو أنه في عمليات التغيُّر والتكوّن تتبع الطبيعة، في الحقيقية، طريقاً واحداً أو نمطاً واحداً في إنجاز غايتها.

ويوضح ابن رشد، أن الجزء الذي يعاني التغيُّرات في الموجود هو بالأحرى الصورة؛ في حين أن الجزء الذي يبقى ثابتاً وغير خاضع للتغيُّر هو المادة. وهذا الأخير ليس موضوعاً للكون والفساد، لكن فقط للتحول والتغيُّر، بعبارة أخرى، أن المادة هي استعداد لتقبل الصور. إذن، أصبح من الضروري أن نضع موضوعاً نهائياً لعملية الكون والفساد، يكون في حالة القوة والاستعداد لكل الأشياء ولا يمكن لهذا

الموضوع أن يوجد بالفعل إلا من خلال الصورة. هذا الموضوع أو القوام هو بالحقيقة المادة الأولى، والتي هي مساوية للقوة الصرفة، أو الاستعداد لاستقبال عدد غير محدود من الصور في عملية تعاقبية. مع ذلك فإن المادة الأولى تختلف عن العدم، من حيث إن العدم هو أمر عرضي صرف، بالخلاف مع المادة الأولية التي هي شرط أساسي وضروري مسبق لعملية الكون والفساد[4].

وفي كتاب «جوامع كتاب الكون والفساد» واصل ابن رشد مناقشته لمفهومي المادة والصورة، بالإضافة إلى ذلك ناقش ذات المسألة في الجزء الرابع من كتاب «الآثار العلوية». ففي هذا الكتاب، يعطي أرسطو ـ على حد تعبير ابن رشد ـ تعليلاً وافياً للطريقة التي تشتق أو تنبثق فيها الموجودات الطبيعية من الموجودات التي تمتلك أجزاء مماثلة، أي الجواهر غير العضوية والتي تنبثق منها أشياء مختلفة الأجزاء أو جواهر عضوية. وفي كتاب «السماء والعالم» يناقش أرسطو بالتفصيل العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار والتراب، وعملية تحولاتها من الواحد إلى الآخر، والتي كان قد ناقشها ابن رشد مسبقاً في كتابه «تلخيص الكون والفساد». وهذه التحولات يُقال عليها بأنها

---

(4) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، في رسائل ابن رشد الفلسفية، ص16.

الحركة في مقولة الجوهر، أو تحول من العدم إلى الوجود. وهذه الحركة في الجوهر تختلف، في الواقع، تماماً عن أنواع الحركة الأخرى، مثل حركتي النمو والتغيُّر، من حيث إن موضوعها يتغيّر تماماً وبشكل جوهري. هنا، في الواقع، ينتقد أرسطو الفلاسفة القدماء، ويقصد بهم على وجه التحديد الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، لأنهم لم ينجحوا في التمييز بين عملية الكون كتغيير جوهري من جهة وأنواع التغيُّرات الكمية والكيفية من جهة أخرى. بعض هؤلاء الفلاسفة القدماء اكتفى بوضع عنصر واحد، مثل الهواء والذي من خلال التخلخل والتكثيف، كما يفهم انكسمندريس في الواقع حدوث عملية الكون والفساد في تعاقب. بينما آخرون مثل ديمقريطيس والذريين (أصحاب المذهب الذري) اختزلوا عملية الكون والفساد إلى عملية أبدية من الاتصال والانفصال للذرات والتي منها تنبثق العناصر الطبيعية[5].

هذا ببساطة العمود الفقري للنظرية الأرسطاطاليسية الطبيعية. أما ما يتعلق بالأجسام البسيطة، والذي يقصد بها العناصر الأربعة والتي هي: الهواء والماء والنار والتراب، فإنها بحسب رأي ابن رشد، مفسراً لرأي أرسطو، غير قابلة أو لا تخضع لكل أنواع التغيُّر التي تخضع لها الموجودات

---

(5) انظر ابن رشد، جوامع الكون والفساد، ص 114، قارن أيضاً: Aristotle, *De Gen. et Corrup*, I, 314.

الطبيعية المركبة. لأنها، على سبيل المثال، غير خاضعة للنمو، لكنها مع ذلك خاضعة بالأحرى إلى أنواع الحركات الثلاث المتبقية، أي (1) حركة النقلة، (2) التحول، (3) الكون والفساد. وعلى الخلاف من ذلك، فإن الأجرام السماوية لا تخضع إلى أي نوع من أنواع الحركة أو التغيُّر ما عدا حركة النقلة، كما سنوضح ذلك لاحقاً. وطبقاً لابن رشد، ينتج عن ذلك أن الأجرام السماوية غير قابلة لا لكون ولا لفساد وهي بالأحرى أجرام أزلية بسيطة توجد دائماً بالفعل. وبالخلاف مع الأجسام الطبيعية، فإن الأجرام السماوية أيضاً هي أجسام حية ومتحركة بواسطة النفس، كما يؤكد ذلك ابن سينا في محاولته لإلقاء الضوء على طبيعة حركتها الخاصة. والسبب الذي يقدمه ابن رشد لتوضيح ذلك هو أن الحركات الدورية للأجرام السماوية هي ممكنة فقط من خلال النفس التي هي مبدأ الشوق والرغبة. أما العناصر الأربعة وبالخلاف مع ذلك، فإنها تخضع للحركة العليا والحركة السفلى من حيث إن كل نوع من أنواعها يناسب عنصراً ما من العناصر الأربعة، فعلى سبيل المثال: فإن النار والهواء يتحركان نحو الأعلى فيما يتحرك عنصرا الماء والتراب نحو الأسفل.

علاوة على ذلك وبالخلاف مع الأجسام الطبيعية، فإن الأجرام السماوية غير مركبة من الصورة والمادة، وبناء على ذلك فإنها لا توجد في مكان خاص محدد حيث وجود الصفة

الأخيرة (التواجد في مكان خاص ومحدد) لا يقتصر فقط إلا على الموجودات الطبيعية. فحركة الأجرام السماوية هي في الواقع أزلية وغير قابلة للتوقف، بما أن تلك الأجرام السماوية غير قابلة لا للكون ولا للفساد بناء على حقيقة أنها غير مركبة من المادة والصورة كما تمّ توضيح ذلك مسبقاً، لكنها بالأحرى ذات طبيعة بسيطة تماماً. فحركتها الدورية والأبدية تحدث بواسطة العقل الذي هو مشابه لعقل الإنسان. في الواقع، أن كل جرم سماوي يقابل عقلاً منفصلاً (غير مادي)، وهو يتحرك بواسطة قوة الشوق أو التوق التي تفيض من نفسه. أما موضوع هذا الشوق أو التوق فهو الكائن الأفضل والأكثر نبلاً، والذي هو، في التحليل النهائي، المحرك الأقصى للكون، والذي يسمى بواسطة أرسطو بالمحرك الذي لا يتحرك. وبشكل مماثل للمحرك الذي لا يتحرك، فإن الأجرام السماوية توصف على أنها تعرف ذواتها، بالإضافة إلى أنها تعرف كل شيء يوجد تحتها[6]. مع ذلك فإن المحرك الذي لا يتحرك (أو الله سبحانه وتعالى في الفلسفة الرشدية) تحيط معرفته بكل شيء من الأشياء وبضمنها معرفته لنفسه باعتباره العلة النهائية أو الغائية للكون، الأمر الذي لا تدركه الأجرام السماوية. وأنه باتباع تلك

---

(6) ابن رشد، في جوهر الأجرام السماوية، الفصل الثالث والخامس، وكذلك انظر: Rènan, *Averroès*, p. 120 ff.

الطريقة الحاذقة الذكية نجح ابن رشد في حلّ مشكلة معرفة المحرك الذي لا يتحرك للأشياء التي هي أدنى منزلة منه والذي هو السبب في وجودها.

أما في كتاب «تلخيص الآثار العلوية»، يحاول ابن رشد أن يلقي الضوء على طبيعة المنطقة التي تتوسط ما بين المنطقة الأرضية والسماوية. وبعد أن يستعرض آراء العديد من الفلاسفة المشائين، ومن بنيهم الإسكندر الأفروديسي، يصل إلى نتيجة مفادها أن تلك المنطقة التي تقع فوق العالم الأرضي أي عالم الكون والفساد هي ذات طبيعة نارية في جوهرها. وخلافاً لذلك، فإن العالم السماوي، كما يؤكد عليه الفلاسفة المشائيون في آرائهم، أنه مركب من العنصر الخامس والذي يدعى على حد قولهم بالأثير[7]. ومن أجل إتمام وجهة نظره يناقش ابن رشد طبيعة الظواهر الجوية، على سبيل المثال: المطر، والريح، والبرق، والرعد، والمذنبات والزلازل.. إلخ ويختتم الجزء الرابع من هذا الكتاب في مناقشة طبيعة وخصائص العناصر الأربعة وكذلك الخصائص الأساسية الأربعة المقابلة لها، أي الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف.

وفي «تلخيص كتاب الطبيعة»، يشير ابن رشد إلى أن الموجودات الطبيعية أو الحوادث كموجودات تتباين في

---

(7) ابن رشد، تلخيص الآثار العلوية، ص 25 وما يليها.

الطبيعة عن الموجودات الاصطناعية من جهة، وعن الحوادث التي تنشأ بعفوية وبواسطة الحظ من جهة أخرى. ويؤكد أن ما يميّز الموجودات الطبيعية عن الموجودات الاصطناعية أن الأولى تمتلك مبدأ الحركة والسكون في ذواتها. والبعض منها، على سبيل المثال: كالحيوانات تمتلك في ذواتها الأنواع الأربعة للحركة أو التغيّر، أي النقلة، والنمو، والتحوّل، والكون والفساد. وطبقاً لابن رشد يعرِّف أرسطو الطبيعة «كمبدأ أو سبب للحركة التي توجد ملازمة للشيء بشكل أولي وأساسي». إن ما يميز الموجودات الطبيعية عن الموجودات الاصطناعية وتلك التي تحدث بدافع العفوية والحظ هو النقلة اللاحقة: بالخلاف مع الموجودات الطبيعية، فإن مبادئ الحركة في الموجودات الاصطناعية وتلك التي تحدث بدافع التلقائية والحظ هي مبادئ عرضية وخارجية بدلاً من أن تكون أساسية، وجوهرية، وداخلية.

وهنا ينتقد ابن رشد الشيخ الرئيس ابن سينا لكون الأخير كان قد أكدّ أن التعريف المشائي أعلاه للطبيعة هو تعريف غير كافٍ، مؤكداً بالإضافة إلى ذلك أن مهمة تعريف الطبيعة بشكل كافٍ تعود إلى مهارة وحذاقة الميتافيزيقا بدلاً من الطبيعة. لكن ابن رشد يعلق بالقول: إنه إذا كان ابن سينا يعني بتلك الإشارة أنه من مهمة صاحب العلم الميتافيزيقي دحض الحجج المقترحة للبرهنة على أن وجود طبيعة لكونها أمراً ليس بيناً بذاته، فإنه في تلك الحالة يكون ابن سينا على

صواب. مع ذلك، إذا كان ابن سينا يعني أن وجود الطبيعة أمر غير معروف في العلم الطبيعي وهو أمر تعود البرهنة عليه إلى الميتافيزيقا، فإن ابن سينا في تلك الحالة سيكون مخطئاً في ادعاءه. فطبقاً لابن رشد فإن أمر وجود الطبيعة، كما يتبدى في الموجودات الطبيعية، هو أمر واضح بذاته ولا يحتاج في الواقع إلى البرهنة عليه[8].

ويوضح ابن رشد بالقول إن ما يحدد طبيعة الموجودات الطبيعية هو في الواقع صورها بدلاً من مادتها. لأن الموجودات الطبيعية ليست فقط بمقتضى صورها تصبح ما هي عليه في العالم الواقعي والفعلي ولكن أيضاً تكتسب الفعل الخاص الملائم لها. أما المادة، فيؤكد ابن رشد، أنها ببساطة قوام مشترك وعام لكل الموجودات الطبيعية.

إن الاختلاف والتميُّز ما بين صاحب العلم الطبيعي وصاحب العلم الرياضي في التعامل مع العلة المادية يمكن إيجازه على النحو التالي: إن صاحب العلم الطبيعي، يوضح ابن رشد، يقوم بالتحقق من طبيعة الموجودات الطبيعية من حيث هي مكوّنة من مادة وصورة، وكذلك يقوم بالتحقق من علتها الفاعلة والعلة الغائية التي تروم بلوغها. في حين صاحب العلم الرياضي، من جهة أخرى، يقوم باستقصاء

---

(8) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، في رسائل ابن رشد الفلسفية، ص22.

الأجسام الطبيعية أو الصلدة، والسطوح، والأشكال والنقاط من حيث إنها مفصولة أو مجردة عن المادة. فهو لا يعبأ كثيراً ولا يشغل نفسه مع أسئلة العلة الفاعلة والعلة الغائية من حيث إن تلك الموجودات مستقلة عن الحركة والتغيُّر.

أما ما يتعلق في العلة الغائية، فإنه من الواضح، يؤكد ابن رشد، أن كل الكينونات الموجودة، سواء كانت موجودات طبيعية أو موجودات اصطناعية، فإنها تنحو وتسير نحو الصورة كشيء يمثل غايتها القريبة وأبعد من ذلك تنحو أو تسير نحو الغاية القصوى للكون ككل. وبشكل مماثل لأرسطو، يقصد ابن رشد يقينياً بتلك الغاية القصوى المحرك الذي لا يتحرك أو الله الذي يمثل واقعية الفكر والكمال كما يرى أرسطو في الجزء الثاني عشر من «كتاب الميتافيزيقا».

إلى قائمة الموجودات الطبيعية والاصطناعية ينبغي إضافة ـ طبقاً لابن رشد ـ أيضاً الموجودات أو الكينونات التي تنبثق بعفوية وتلقائية وبواسطة الحظ. فهذا النوع من الموجودات يحدث بقلة وبشكل نادر بالخلاف مع تلك الأشياء التي تحدث في أكثر الأحوال أو دائماً كما هو الحال في الموجودات الطبيعية. لهذا السبب فإن تلك الموجودات التي تحدث نادراً هي أمور اتفاقية، كما هو الحال في الشخص الذي يحفر بئراً فيعثر على كنز بالصدفة، أو عندما يسقط حجر بالصدفة على رأس شخص ما فيشج رأسه. وليس هنالك واحد من تلك الحوادث النادرة هو نتيجة لفعل طبيعي

قاد إلى حدوثه، وأنها كلها تحدث بشكل عرضي. وبناءً على ذلك فإن الحظ أو الصدفة هي سبب عرضي وهي ليست سبباً جوهرياً، فالحظ أو الصدفة هي إذا جاز لنا اعتبارها سبباً فإنها تكون سبباً في معنى لا يمكن التنبوء به أو تحديده.

الحركة: اللامتناهي والزمان

لقد خصص ابن رشد في كتابه «تلخيص الطبيعة» جزءًا ضخماً لمعالجة موضوع الحركة، والتي تمثل مع المادة الصفة الرئيسة المميّزة للموجودات الطبيعية، كما رأينا. ولما تمّ تعريف وتحديد الطبيعة كمبدأ للحركة والسكون، فإنه من الضروري، طبقاً لابن رشد، أن يتم تعريف وتحديد الحركة؛ ولكن من حيث إن الحركة هي شيء مستمر ولامتناهٍ فإنه من مهمة صاحب العلم الطبيعي أن يعرف هذين المفهومين أيضاً. ولهذين المفهومين يضيف ابن رشد لزاماً مفهومي المكان والزمان اللذين تفترضهما حركة الموجودات الطبيعية بالضرورة.

إن المنهج الذي تبناه الفيلسوف ابن رشد في تعريف الحركة هو منهج التحليل بدلاً من منهج التركيب، لأن الحركة لا تقع تحت طائلة أي واحدة من المقولات العشر، لكنها في الواقع توجد فيها في عدد من الأشكال. فمثلاً (1) في مقولة الوضع توجد الحركة كحركة نقلة؛ (2) وتوجد

في مقولة الكيف كتحول؛ (3) وتوجد في مقولة الكم كزيادة ونقصان؛ (4) وفي مقولة الجوهر ككون وفساد. ويضيف ابن رشد قائلاً: إن الجنس العالي للحركة هو بالحقيقة الموجود، الذي ينقسم إلى ذلك الذي يوجد بالقوة من جهة وذلك الذي يوجد بالفعل أو في حالة الكمال من جهة أخرى. لهذا السبب، يؤكد ابن رشد أن أرسطو قد عرّف الحركة بأنها الكمال أو الوجود الفعلي لذلك الذي يوجد بالقوة من حيث إنه موجود بالقوة[9]. فبالنسبة إلى ابن رشد فإن الوجود بالقوة يمثل الفصل الخاص للحركة التي تضمن الوجود المستمر لما بالقوة بنفس الطريقة التي يضمن بها فصل الموجودات الطبيعية استمرارية وجودها[10]. وبوضوح يقصد ابن رشد من وراء هذا القول أن القوة أو الوجود بالقوة يمثل الفصل أو الصفة المميزة للحركة، كشيء يحمل أو يُقال على الموجود المتحرك وبدونها يتوقف الموجود الطبيعي كوجود أو يتوقف بوصفه وجوداً متحركاً.

وفي مناقشته لموضوع اللامتناهي، يميّز ابن رشد شأنه شأن أرسطو بين ثلاثة أنواع: (1) الشيء الذي ربما يزداد بشكل لامتناهٍ وبين؛ (2) الشيء الذي ربما ينقسم بشكل

---

(9) Aristotle, *Physics* III, 201 a 10.

(10) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، في رسائل ابن رشد الفلسفية، ص31.

لامتناهٍ. فالنوع الأول يمكن أن يحمل على الحركة، والزمان، والكون والفساد، بما أنه يمكن تخيل الحركة، والزمان والكون والفساد أن تزداد بشكل لامتناهٍ. وفي النوع الثاني يمكن للامتناهي أن يحمل على الزمان من حيث إنه يمكن تخيل امتداده بشكل لامتناهٍ. (3) أما المعنى الثالث للامتناهي فهو المعنى الرمزي أو المجازي، على سبيل المثال يمكن أن يُقال على اللامرئي وعلى البحر اللامتناهي بمعنى أنه من الاستحالة الإحاطة به.

وبشكل عام، فإن الشيء الذي يوجد في الواقع بشكل فعلي، مثل المكان، والذي طبقاً لتعريفه هو محدد ومتناهٍ، لا يمكن أن يكون بأي حال من الأحوال متناهياً طبقاً لأرسطو. وبناءً على ذلك، فإنه مهما تكون الحدود القصوى للكون واسعة وفسيحة فهي بالنهاية ينبغي أن تعتبر محدودة أو متناهية. إن حقيقة ما يوجد بالواقع بشكل فعلي ينبغي أن يكون دائماً متناهياً تعتبر بالأحرى من المبادئ الفلسفية الأساسية بالنسبة لكل من أرسطو وابن رشد.

وفي مناقشته للزمان، يميز ابن رشد ويبرز بشكل كبير صلته الوثيقة بالحركة، لدرجة أننا متى ما لم نستطع تصور الحركة فإننا بالضرورة سوف لا نستطيع تصور الزمان.

وبشكل آخر أكثر تحديداً، عندما لا نستطيع إدراك الحركة فإننا سوف لا نستطيع إدراك الزمان، كما يروى عن «النائمين في أفسس»، أو «النائمين في سردينيا» بالإشارة إلى قول

أرسطو، أو «أهل الكهف» المذكورين في القرآن. فمفهوم أن الزمان، عند ابن رشد، لا يتطابق مع الحركة هو أمر واضح بنفسه؛ فهو ببساطة عرض للحركة ويشير تعريفها أنها تعتبر جزءًا منه. لأننا ببساطة لا نستطيع أن نتخيل الزمان بمعزل عن الحركة، على الرغم من أننا نستطيع أن نتخيل الحركة بمعزل عن الزمان. فالزمان يدرك على وجه الخصوص من خلال علاقته بالحركة، وأجزاؤه هي القبل والبعد. ومفهوما القبل والبعد هما، في الواقع، جانبا الماضي والمستقبل واللذان ينفصلان الواحد عن الآخر بواسطة الحد الذي يسميه أرسطو في «الآن». وهذا هو السبب المباشر أننا عندما لا ندرك «الآن» فإننا سوف لا ندرك الزمان، من حيث إننا سوف لا ندرك مفهومي القبل والبعد. وعليه ينتج أن إدراكنا وفهمنا للزمان يرتبط بشكل مباشر بإدراكنا وفهمنا لأقسام الحركة بواسطة مفهومي القبل والبعد. إن هذا السبب بالضبط وراء تعريف أرسطو للزمان بأنه عدد الحركة بالعلاقة بمفهومي القبل والبعد[11].

وفي كتاب «تلخيص الطبيعة»، يؤكد ابن رشد القاعدة الأرسطية المأثورة وهي أن كل الموجودات الطبيعية مكوّنة من المادة والصورة، وأنه يواصل ذلك بتعريف الهيولي، والتي يقصد بها بوضوح المادة الأولى كقوام أقصى ونهائي لكل

---

(11) م.ن.، ص 61. وكذلك انظر: Aristotle, *Physics*, IV. 219b 2.

الموجودات القابلة للكون والفساد، والتي هي مجردة من الفعل والصورة الخاصة المحددة تماماً[12]. بمعنى أن المادة هي مساوية أو مرادفة للقوة، التي توجد كأساس لكل الموجودات الطبيعية دون أن تكون واحدة منها على وجه التحديد. وبناءً على ذلك فإن المادة هي أول مبدأ طبيعي لكل الموجودات، بالرغم من أنها لا توجد إلاّ مقترنة مع الصورة، التي هي مبدأ تأكيد وترسيخ المادة، وبالخلاف مع وجهة نظر أفلاطون، فإنها لا يمكن أن توجد منفصلة عن المادة إلا بالفكر أو العقل.

المادة الأولى والمركبات المادية

يؤكد الفيلسوف ابن رشد بأن المادة الأولى لا هي بالكائنة ولا هي أيضاً بالفاسدة أصلاً، لأنه من الاستحالة الافتراض بأن المادة الأولى كانت قد تكوّنت من مادة أخرى والتي بها تفسد، أو أن المادة تتكوّن بمقتضى مادة أخرى وتلك الأخيرة بمقتضى مادة أخرى وهكذا يستمر الأمر في تسلسل إلى غير نهاية. فإن مثل هذا الأمر يجعل من تحقق عملية الكون والفساد أمراً مستحيلاً، بسبب استحالة تسلسل المادة إلى غير نهاية.

---

(12) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، في رسائل ابن رشد الفلسفية، ص10.

ويستطرد ابن رشد قائلاً إن أول الموجودات الطبيعية التي تنبثق من المادة الأولى هي العناصر الأربعة، أي الماء والنار، والهواء والتراب والصفات الأولية للحرارة، والبرودة، والرطوبة والجفاف المقابلة لها. والأجسام المركبة في الواقع تنبثق من العناصر الأربعة بمقتضى فعل هذه الصفات الأولية. فاثنان من هذه الصفات الأولية، أي، الحرارة والبرودة هي صفات فاعلة، بما أنها يمكن أن تسبب اندماج الأجسام، أما الصفات الأولية الأخرى، أعني، الرطوبة والجفاف فإنها صفات منفعلة، بما أنها يمكن أن تسبب انحلال الأجسام. وكل الصفات المتضادة أو الخصائص في الكون يمكن اختزالها إلى تلك العناصر الأربعة وصفاتها الأربع الأولية المقابلة لها.

وبعبارة أكثر تحديداً، فإن العملية التي بموجبها تنبثق الأجسام المركبة من العناصر البسيطة، أي، الماء، والهواء والنار والتراب يمكن أن يشار إليها بعملية التركيب أو الاندماج، والتي بمقتضاها تختلف الأجسام طبقاً لمقياس العناصر التي تدخل في تركيبها، حيث تعطي، في المقام الأول، انبثاق الأجسام التي هي ذات أجزاء متشابهة أو المركبات اللاعضوية، في حين تعطي، في المقام الثاني، انبثاق الأجسام ذات الأجزاء غير المتشابهة أو المركبات العضوية[13].

(13) ابن رشد، تلخيص كتاب الكون والفساد، ص 4ـ5.

الأجرام السماوية والعقول غير المادية

يقول ابن رشد: إن المركبات العضوية تشكّل أجزاء الحيوانات والنباتات أو العضويات الحية بشكل عام، وتؤشر في الوقت ذاته إلى أعلى مرحلة من مراحل الكمال في عالم الكون والفساد، الذي يقع أبعد منه أو وراءه عالم الأجرام السماوية، تلك التي تتكوّن كما ذكرنا من قبل من العنصر الخامس والذي يسمى بالأثير. فهذه الأجرام السماوية تختلف عن الموجودات القابلة للكون والفساد بصفة بساطتها، واستمرارية حركتها الدورية وعدم خضوعها للفناء إطلاقاً. وفي هذا الصدد، فإن تلك الأجرام ربما يمكن اعتبارها الأسباب الأولى أو المبادئ الأولى للموجودات الكائنة والفاسدة في عالمنا. والسبب الذي يقدمه ابن رشد لتبرير تلك النقطة هو أن الأسباب الطبيعية الموجودة في عالم الكون والفساد هي غير كافية بذواتها لإحداث عملية الكون في الموجودات الطبيعية. بمعنى أن الموجودات الطبيعية، طبقاً لابن رشد، تحتاج بالإضافة إلى أسبابها الطبيعية إلى فعل الأجرام السماوية، أو إلى العقل الفعال، طبقاً لابن سينا باعتباره واهب الصور، بما أن كل الصور الجوهرية تفيض منه كما يذكر ذلك ابن سينا في كتاب «الشفاء» وأماكن أخرى من كتبه.

ومن بين تلك الأجرام السماوية، تلعب الشمس، طبقاً

لقول ابن رشد، دوراً أولياً وأساسياً في عملية الكون والفساد في عالمنا هذا. ولذلك فإن حركتها في مسار مائل، طبقاً لتعاقب الفصول الأربعة، هو بمثابة العلة القصوى في حدوث معظم الموجودات في العالم الأرضي، بالإضافة إلى حركات القمر والكواكب الأخرى في كسمولوجيا بطليموس. مع ذلك، فإن فعلها وتأثيرها على الموجودات الأرضية أكثر امتيازاً، ولذلك لا يستبعد أن ديمومة تلك الكائنات في العالم الأرضي ربما تكون متأثرة بتعاقبات ودورات وتناوبات الكواكب، كما يؤكد الفلكيون ذلك[14]. ومن الجدير بالذكر، أن الكندي كان أول فيلسوف عربي مسلم يسجل وبدقة الدور الحاسم الذي تلعبه الأجرام السماوية في عملية الكون في العالم الأرضي. من جهة أخرى، فإن الفارابي، أو المعلم الثاني، الذي كتب رسالة مهمة في موضوع علم الفلك، كان في الواقع ناقداً للمطالبات المبالغ فيها والطائلة للفلكيين المحترفين. في حين كان ابن رشد مطمئناً في هذا السياق لملاحظات الفلكيين دون إمعان النظر وإسهاب التفكير في هذا الموضوع.

إن حركات الأجرام السماوية تعتمد وبشكل أساسي وجوهري، كما يوضح أرسطو ذلك في الجزء الثامن من

---

(14) قارن كتاب الكون والفساد في رسائل ابن رشد الفلسفية، ص 29؛ انظر كذلك كتاب ابن رشد تهافت التهافت، ص 492.

كتاب «الطبيعة»، على المحرك الأول المتحرك أو السماء الأولى، الذي يقع في حد الفلك الأقصى أو محيط الكون. مع ذلك، فإن المحرك الأول المُتحرِك يعتمد في حركته على المبدأ الأعلى لحركة غير المتحرك، والذي هو تماماً غير مادي ومنفصل عن المادة، ولا يمتلك حجماً أو جسماً، وهو أخيراً غير منقسم ودائماً يوجد بالواقع وفي حالة الفعل.

والنمط الذي يعتمده المحرِك الذي لا يتحرك في تحريك المحرَك الأول المُتحرِك هو باعث أو دافع الرغبة والشوق. وعليه فإنه يتبع عن ذلك، كما ذكرنا بالفعل سابقاً، أن المحرك الأول المُتحرِك ينبغي أن يمتلك نفساً أو يكون متنفساً، لأنه من المستحيل له وهو الأكثر علواً وسمواً من الكائنات الحية المتنفسة في عالم الكون والفساد أن يكون غير حي ولا متنفس، كما يحاول الإسكندر الأفروديسي أن يناقش ذلك. ولكن بالرغم من أن هذا المحرك هو حي ومتنفس فإنه لا يمتلك قوتي الأحساس والتخيل، ولكن يمتلك فقط القوة العليا للتفكير. لأن وجود قوتي الإحساس والتخيُّل في الحيوانات الحية في عالمنا هي بالواقع لغرض سلامتها وبقائها، في حين توجد القوة الثالثة، وأعني القوة العليا للتفكير، لغرض الخير والسعادة أو الكمال. وبناءً على ذلك، فإن حركة المحرك الأول المتحرك تنبثق بمقتضى «الرغبة التي تحدث بمقتضى التفكير العقلاني» والذي

موضوعه الخير الأسمى، الذي يعني عند أرسطو المحرك الذي لا يتحرك أو الله.

في الواقع أن عدد المحركات السماوية التابعة يتوافق، طبقاً لابن رشد، مع عدد الأجرام السماوية، التي تشتق حركتها من المبادئ العليا، التي يسميها أرسطو بالعقول المفارقة. وعدد تلك المحركات كما يذكره ابن رشد هو 38 متطابق مع العدد المذكور للمخطط الكسمولوجي لبطليموس، في حين يعتبر أرسطو، الذي يستند في قراءته لهذا الموضوع على فلك يودكسس وكاليبس، أن عددها يناهز 55، والذي يتوافق مع الحركات اليومية والحركات المضادة للأفلاك[15].

ويختتم ابن رشد هذا الجزء من المناقشة بالملاحظة التالية: بما أن حركة كل الأجرام السماوية هي واحدة وأنها تحدث بمقتضى محرك واحد، فإنه ينتج عن ذلك أن بإمكاننا أن نتخيل النظام السماوي ككل وكأنه يشكل حيواناً واحداً، وهو ذو شكل كروي ومحيطه الأقصى هو فلك النجوم الثابتة، وجوهره في اتصال مع المدار أو الفلك الناري[16]. وهذا الفلك يشكل أعلى فلك للعناصر التي تحيط بالأرض، والتي هي مركز الكون الذي تدور حوله الكواكب من ضمنها

---

(15) Aristotle, *Physics*, XII, 1074a 10.

(16) ابن رشد، رسالة تلخيص ما بعد الطبيعة، رسائل ابن رشد الفلسفية، ص 137.

الشمس والقمر. ويشير ابن رشد أنه تحت فلك القمر، فإن أفلاك أو مدارات العناصر الأربعة تحيط بالأرض في سلسلة من الدوائر المتحدة المركز.

وبعد أن تمت مناقشة الحركات الطبيعية والطريقة التي تتبعها، والتي كلها مع الحركات السماوية تعتمد على محركات أولى مفارقة أو العقول المفارقة، يواصل ابن رشد مناقشة طبيعة تلك العقول المفارقة، التي لم يتناولها أرسطو بإسهاب. ولتحديد هذه الطبيعة، يوضح ابن رشد، أننا ينبغي أن نتناول بالبحث طبيعة العقل وموضوعه، أعني، الصور العقلية أو الكليات التي تمّت مناقشتها في علم النفس. هذا الأسلوب في النظر أو البحث يبوح بحقيقة أن صور الموجودات الطبيعية هي إما حسية أو عقلية. فهي عقلية من حيث إنها مجردة عن المادة وبهذا المعنى فهي متطابقة مع العقل، بما أنه في فعل إدراك وفهم الكليات، كما يشير أرسطو، فإن الذات والموضوع يصبحا أمراً واحداً. وبما أنها ذات طبيعة مفارقة وغير مادية، فإن المحركات الأولى ينبغي اعتبارها عقولاً خالصة أو مجردة أو عقولاً أيضاً. وكما تمّ ذكر ذلك بالفعل مسبقاً، فإن تلك العقول تحرك الأجسام السماوية التي هي حية ومتنفسة، كما يحرك موضوع الرغبة الراغب أو كما يحرك المحبوب أو المعشوق العاشق، أي أن تلك الحركة غائية وتروم الوصول إلى هدف معين. هذا النمط من الحركة، يوضح ابن رشد، هو بمثابة صيغة التصور أو

الفهم العقلي، والتي هي تماماً مستقلة عن القوى السفلى والأدنى منزلة للإحساس والتخيّل، والتي كما ذكرنا سابقاً توجد لغرض السلامة والبقاء فقط للموجود الذي يعيش في عالم الكون والفساد. وبما أنها ذات طبيعة أزلية وغير قابلة للفساد، فإن العقول المفارقة هي في الواقع لا تساهم في بقاء الأجرام السماوية، ولكن تساهم بالأحرى في خيرها وكمالها، والذي هو وظيفة القوى العقلية حينما تتحقق تماماً بالفعل.

ويوضح ابن رشد قائلاً: إن علاقة العقول المفارقة مع الأجرام السماوية لا تقتصر فقط على منحها الحركات الدورية الأبدية التي تعود إليها وفقاً للنمط الغائي، ولكن أيضاً تمنحها الصور الحقيقية التي تنشأ بموجبها. وفي هذا الصدد، يمكن وصف العقول المفارقة كفاعل للأجرام السماوية، بما أن الفعل هو بالضبط النمط الذي يمنح الصورة التي تشكل ماهية الموجود. أما النقطة التالية، فيلاحظ ابن رشد أنه على الرغم أن تلك المبادئ أو الجواهر العقلية التي تُحرِك السموات هي واحدة في الجنس، فإنها مع ذلك تختلف في المكانة والأسبقية. وبناءً على هذا فإن البعض منها سابق في الوجود أو اللامادية على الأخريات، وبناءً على هذا تصبح عللاً لنظيراتها الأدنى منها. ويتبع عن ذلك أن أي واحد من تلك العقول المفارقة سابق بالمعنى المطلق على الآخرين ينبغي أن يكون العلة القصوى في وجود الباقي. وهذه العلة

القصوى هي طبقاً لابن رشد المحرك الذي لا يتحرك أو المبدأ الأول للحركة في الكون، كما بيّن أرسطو هذا الأمر في نهاية كتاب «الميتافيزيقا». وهنا، في السطور اللاحقة، يعطي ابن رشد برهان وجود المبدأ الأول، والذي ربما يسمى دليلاً أو حجة تراتبية أو هرمية الوجود. وخلاصة هذا الدليل أن هنالك علاقة ضرورية بين المبادئ المفارقة أو المبادئ الفاعلة، وذلك بسبب حقيقة أن مصطلح أو اسم المبدأ يقال عليها بتقديم وتأخير، وعليه مهما كان نوع هذه المبادئ فإنها ينبغي في النهاية أن ترجع أو تحال بالضرورة إلى موجود واحد، والذي هو سبب وجود هذه الخاصية فيها كلها[17] وهكذا فإن مصطلح أو اسم «الحرارة» لا يُقال على النار وعلى الأشياء الحارة باشتراك الاسم بل بتقديم وتأخير؛ وعليه فإن النار يُقال عليها أنها حارة بمقتضى كونها مبدأ أو سبباً للحرارة، بينما يُقال على الأشياء الحارة بأنها حارة بمقتضى استلامها الحرارة من النار.

بالإضافة إلى ما تمّ ذكره أعلاه فإنه توجد أيضاً صفة رئيسية أخرى لتلك العقول المفارقة وهي أنها قادرة على إدراك أنفسها، بالضبط كما تفعل عقولنا، ليس بشكل مباشر ولكن في الواقع بشكل غير مباشر أي من خلال إدراك العقول الأخرى. مع ذلك فإنها لا تدرك نتائجها، لأننا إذا

(17) م.ن.، ص 146.

افترضنا أنها تدرك ما هو تحتها أو أسفلها، فإن الأعلى وفقاً لذلك سيعتمد في كماله على الأدنى، وعليه من ثم سوف تكون إدراكات العقول العليا خاضعة إلى الكون والفساد، كما هو الحال في موضوعاتها الأدنى، الأمر الذي ليس منطقياً طبقاً لابن رشد.

وهذا العرض الأخير يبدو أنه يتناقض مع ما يؤكد عليه ابن رشد في كتبه «في جوهر الأجرام السماوية»، و«في السماء والعالم»، و«تهافت التهافت»[18]، حيث يذكر أن الأجرام السماوية والعقول السماوية التي تحركها، تدرك نفسها بالإضافة إلى ما هو تحتها أو بعبارة أدق النظام الكلي للموجودات الكائنة والفاسدة، والذي كما رأينا يشتق حركته من تلك الأجرام السماوية. فبالنسبة إلى ابن رشد فقط المحرك الذي لا يتحرك يستثنى طبقاً لأرسطو من مسألة لا نبالة أو مهانة إدراك ما هو أدنى منه. لأنه بالنسبة لابن رشد، مع ذلك، فإن المبدأ الأول لا يمكن في ضوء المفهوم القرآني لله العالم بكل شيء والقادر على كل شيء، أن يعتبر جاهلاً أو لا مبالياً أو لا مكترثاً لمصير خلقه ومخلوقاته؛ فالله يعلم كل الموجودات العليا والدنيا لأنه هو سببها بنفس قوة فعل المعرفة الذي يدرك فيه نفسه أنه سببها.

---

(18) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 500، وانظر أيضاً:

Rènan, *Averroès*, P. 122.

طبيعة الأجرام السماوية والعقول المفارقة

طبقاً لفلسفة الفيلسوف ابن رشد لا يحتوي مبحث الميتافيزيقا سوى على الجواهر المفارقة للمادة. مع ذلك، فإن الاشتراك في خاصية غياب المادة لا يعني إطلاقاً بأن تلك الجواهر المفارقة هي واحدة ومتجانسة في طبيعتها. بعبارة أخرى، يضم هذا المبحث ثلاثة أنواع مختلفة من الجواهر هي على التوالي: (1) الأجرام السماوية وهي الجواهر المادية الأزلية؛ (2) العقول أو الصور المفارقة وهي الجواهر العاقلة؛ (3) الجوهر المطلق وهو المبدأ الأول أو المحرك الذي لا يتحرك.

لقد كان القسم الأول من الفلسفة، طبقا لابن رشد، ينظر في جنس واحد من الجواهر وهو الجوهر المحسوس بمبادئه وأعراضه ولواحقه وتقابلاته؛ أما فيما يخص القسم الثاني لها وهو على وجه التحديد «العلم الإلهي» فإنه ينظر في ثلاثة أجناس من الجواهر التي ذكرناها أعلاه وهي الأجرام السماوية، والعقول المفارقة والجوهر الأول المطلق. وما يميّز تلك الجواهر أنها تشترك في صفة عامة بينها وهي الأزلية، بعبارة أخرى أنها لا تخضع إلى الزمان ولتبعاته من تغيّر وتضاد وكون وفساد. وباستثناء هذا الصفة المشتركة بينها فإن تلك الجواهر تختلف تماماً في قبولها أو عدم قبولها للحركة، فعلى سبيل المثال فإن الأجرام السماوية لها مادة،

وإن كانت تُقال باشتراك الاسم مع مادة الموجودات في عالم الكون والفساد، بالإضافة إلى ذلك تمتاز بالحركة الدائمة المتصلة في المكان؛ في حين لا تمتلك الجواهر المفارقة أي مادة وليس لها حركة إطلاقاً؛ في حين ليس هناك وجه من المقارنة بين الجوهر الأول أو المحرك الذي لا يتحرك مع سواه من الموجودات الحسية أو المفارقة لا على صعيد الوحدة أو الوجود.

يقول ابن رشد من أهم الصفات التي تميز الأجرام السماوية هي أنها أجسام، لكن من المهم أن لا يفوتنا القول إن اسم أو مصطلح «الجسم» يُقال أو يُطلق عليها وعلى الأجسام الأرضية المتكونة الفاسدة في عالمنا الأرضي باشتراك الاسم. ولإلقاء الضوء على تلك النقطة، يقول ابن رشد: إن الأجرام السماوية تمتاز بكونها ذات طبيعة بسيطة غير مركبة ليس فقط من العناصر بل أيضاً لا من المادة ولا من الصورة، وهذه هي الصفة التي تجعلها بمنأى عن مظاهر التغيّر والتضاد. كما أن هذه الخاصية بالضبط هي التي تضمن لها الأزلية في جوهرها وموضوعها كأفراد لا كأنواع. بمعنى هي غير معرضة للكون والفساد لا بالجزء ولا بالكل، وذلك يعود بالأحرى إلى أن جوهرها خالٍ من القوة والإمكان ليس فقط في أجسامها ولكن أيضاً في نفوسها. ولهذا السبب تحديداً اعتبر ابن رشد الجرم السماوي باقياً بذاته وجوهره لا

بمعنى فيه[19]. وبما أن البقاء هو اسم آخر للوجود، فيمكن القول بأن الجرم السماوي واجب الوجود بذاته لا بغيره، أي أن ابن رشد يرفض صيغة «الواجب بغيره الممكن في ذاته وجوهره» كما يقول ابن سينا، لأنه لو كانت الذات، على حد تعبير ابن رشد، ممكنة في جوهرها، وواجبة من خارج، لتحولت طبيعتها من طبيعة الممكن إلى طبيعة الضروري، وهذا أمر يخالف العقل وغير منطقي إطلاقاً.

ولكن على الرغم من حقيقة أن الأجرام السماوية تمتاز بخاصية البساطة والقدم ووجوبها بذاتها وعدم خضوعها لعملية الكون والفساد، فإنها متحركة دائماً[20]؛ حيث يؤكد ابن رشد، بهذا الصدد، أن الحركة هي بالحقيقة جوهر وجود الأجرام السماوية، على الرغم من أن حركتها ليست حركة جوهرية يحدث بمقتضاها الكون والفساد، بل هي بالأحرى حركة مكانية. ومن الأدلة التي تلقي الضوء على أن وجود الأجرام السماوية يتقوم بالحركة هو أن كثرة الأجرام السماوية واختلافها بالنوع ترجع إلى اختلاف جهات حركتها.

ومن أهم خصائص حركة الأجرام السماوية أيضاً أنها حركة أزلية لا تخضع إلى تأثير الزمان. بعبارة أخرى، هذه الحركة أزلية لأنها ليست نتيجة تقابل وتضاد وصراع للحصول

---

(19) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، 1631.

(20) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 172.

على المكان المشترك بين صفتين أو صورتين تنتميان إلى نفس الجنس، كالحرارة والبرودة، والأبيض والأسود، ولا هي نتيجة خروج الماهية من حالة القوة إلى حالة الفعل كما هو الحال في التغيّر الناجم بالنسبة للتغير الجوهري الذي يسمى كوناً أو فساداً، بل أزلية حركية الأجرام السماوية هي بالحقيقة نتيجة تصوّر وشوق إلى المبدأ الأول. بالإضافة إلى المذكور آنفاً، فإن حركة الأجرام السماوية أزلية لأنها لا بداية لها ولا نهاية، ولأنها بدقة حركة جوهر نحو جوهر أزلي، ولأنها حركة مكانية وليست حركة جوهرية أو كيفية أو كمية، ولأنها لا تصبو إلى كمال تسكن فيه، بل كمالها يكمن في استمرار حركتها، وأخيراً تلك الحركة أزلية لأن مبدأها أزلي. لكن الأمر الذي لا ينبغي أن يفوتنا أن الحركة الأزلية للأجرام السماوية هي حركة أزلية مشروطة بعلاقتها الصميمة وشوقها للمبدأ الأول، بعبارة أخرى فإن أزليتها مستمدة من المبدأ الأول وليست مستقلة عنه. ويحاول ابن رشد أن يؤكد على النقطة التالية: أن أزلية حركة الأجرام السماوية تقود إلى أزلية أخرى هي أزلية الأنواع في عالمنا الأرضي، كما أن أزلية الأجرام السماوية هي العامل الرئيسي في الحفاظ على وحدة واتصال حركة عالم الكون والفساد. لأنه بدون وجود أزلية حركة الأجرام السماوية وتأثيرها في عملية الكون والفساد لما اتصلت حركة عالمنا هذا إطلاقاً. بعبارة أخرى،

إن وجود الأشياء في عالمنا عالم الكون والفساد مرتبط بشكل مطلق ومعتمد على الحركة الأزلية للأجرام السماوية[21].

وعلى الرغم من حقيقة أزلية حركة الأجرام السماوية، أي ثباتها على مستوى الزمان فإنها حركة إرادية اختيارية، وليست غير طبيعية ولا قسرية، لأنها تصدر عن قوتين ليس لهما علاقة بالقهر والطبيعة، وهما المحرك الأول النفسي الداخلي، والمحرك الأول العقلي الخارجي، اللذان يتعاونان من أجل إنتاج فعل الحركة الأزلية[22].

وأنسب أنواع الحركات وصفاً لحركة الأجرام السماوية الأزلية، التي لا تخضع للكون والفساد ولا إلى الاستحالة والنمو والنقصان، هي حركة النقلة في المكان، والتي تعتبر بنظر ابن رشد من أفضل وأشرف الحركات وأكثرها سمواً. ومن أجل أن يبرهن ابن رشد على وجود الحركة السماوية للأجرام السماوية كان عليه أن يبرهن أن لها قوة في المكان، طالما أن الجرم السماوي لا يتحرك سوى حركة النقلة في المكان. ولكن على الرغم من حقيقة أن جوهر الجرم السماوي يمتاز بالقدم، فإن حركته ترتبط بالقوة والإمكان التي هي رديفة الزمان نقيض القدم. والسؤال الذي يمكن أن يطرح

---

(21) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص 208.

(22) م.ن.، ص 208.

نفسه هنا هل تلك العلاقة بين الحركة والقوة تجعل من وجود جوهر الجرم السماوي أمراً حادثاً؟

من أجل خلق حالة من التوافق بين القدم والضرورة على مستوى الجوهر، الإمكان والأزلية على مستوى الحركة في الأين، كان على ابن رشد أن يقبل بالعبارة السينيوية «الممكن في ذاته والواجب بغيره»، لكن فقط فيما يتعلق بالحركة وليس فيما يتعلق بالجوهر، فتصبح الحركة السماوية «واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها». بعبارة أخرى، أن وجود وقدم حركة الجرم السماوي آت لها من غيرها أي من محرك لا يتحرك، بينما مسألة إمكانها ترجع إلى ذاتها باعتبارها قوة في المكان. أي أن الحركة تحصل على قدمها من خارج الذات المتحركة، بالرغم من أن هذه الأخيرة قديمة بطبيعتها لا بسبب طبيعة خارجة عنها، وعليه تصبح الحركة السماوية للأجرام السماوية ممكنة في ذاتها واجبة بغيرها. وبهذه الطريقة أمكن لابن رشد أن يجمع ما بين نوعين من القدم، القدم بالذات والقدم بالغير أو بين السرمدية في الجوهر والسرمدية في المكان، وبين نوعين من الوجود: الواجب بذاته والممكن بغيره في الشيء ذاته[23].

وعلى الرغم من التوحيد الذي يؤسس له ابن رشد بين الحركة والوجود بالنسبة للأجرام السماوية فإنه يميّز بين

(23) م.ن.، ص 209.

وجودها وحركتها معتبراً وجودها من باب الواجب بالذات، وحركتها من باب «الواجب بالغير». وبهذه الجهة يكون ابن رشد قد قبل في العبارة السينيوية «الممكن في ذاته والواجب بغيره» لكن فقط في هذه «الحالة الاستثنائية» لأن حاجة هذا الجسم البسيط إلى المحرك ليس هو أن يكون أزلياً، بل إنما حاجته إليه أن يكون متحركاً بحركة أزلية أولى عن محركه الأزلي، إذ لا يمكن أن يكون متحركاً من ذاته على ما تبيّن، أعني أن يكون نفس المتحرَك منه هو المحرِك. ويلوح من كل ذلك نوع من الازدواجية الجديدة في الجرم السماوي ككل بين الوجود والحركة تدل على عدم تماسكه وضعف وحدته الذاتية، أو أن وحدته ليست قائمة على أساس نموذج الوحدة الذاتية التي تصلح للأشياء المنقسمة إلى وجود وماهية، ومع ذلك بقي ابن رشد ينادي ببساطة الجسم السماوي، لأنه بدون تلك الصفة لا يمكن للحركة الأزلية أن تحل فيه.

وبخصوص مسألة الإمكان التي تطبع الحركة السماوية للأجرام السماوية، يقبل ابن رشد بنوع من الحدوث للحركة السماوية، مبرراً ذلك بمشروعية الجمع بين القِدم بالنوع، والحدوث بالأجزاء. وأخذ اسم «الحدوث» باشتراك الاسم، وهو الأمر الذي يبعده عن الزمن ويضفي عليه القدم، فلا بداية لحركة السماء ولا نهاية لها الأمر الذي يسمح لعبارة

«الحدوث القديم» بحل إشكال القدم والحدوث، أعني إشكال قِدم العالم[24].

والقبول بوجود قوة للأجرام السماوية يتطلب بالضرورة حيازتها على مادة تحل بها هذه القوة. ولكن شأن كل الألفاظ المستعارة من عالم الكون والفساد لوصف العالم العلوي، فإن مادة الأجرام السماوية تتخذ معنى أنطولوجياً مختلفاً جداً عن مادة الأجسام الخاضعة للكون والفساد، فلا تشتركان إلا في الاسم، لا في الدلالة الواحدة كما توهم ابن سينا، حيث فضل أن يدافع عن حيازة مادة الأجرام السماوية هي الأخرى على القوة كالمادة الطبيعية. وإذا كانت القوة هي طبيعة المادة وهو ما يفسِّر إحداثها للتغيُّر والكون والفساد، فإن مادة السماء تتميّز بالعكس بخروجها الدائم إلى الفعل على مستوى الجوهر والمقولات الأخرى ما عدا مقولة الأين، الأمر الذي يجعلها أقرب إلى مفهوم الموضوع والجسم منها إلى مفهوم المادة. ولكون مادة الأجرام السماوية دائماً خارجة إلى الفعل أو في حالة الفعل، فإنها تتميّز عن مادة الأجسام القابلة للكون والفساد بأنها لا تقبل الزيادة أو النقصان كمياً وكيفياً.

وحاصل تلك الصفات يجعل من الأجرام السماوية ليس فقط أنها أفضل الأجسام المحسوسة وأحسنها بل يجعلها

---

(24) ابن رشد، تهافت التهافت، ص 162.

أيضاً حية ومتنفسة وعاقلة[25]، وبعبارة أخرى تمتلك مبدأ محركاً وذاتياً هو نفسها العاقلة. لكن تلك النفس تحرك الجرم السماوي لا من أجل استكمال ذاته وخروجه إلى حالة الفعل، فلا يتحرك حركة جوهرية من أجل الوصول إلى غاية يبلغها وتكتمل بها صورته، وإنما يتحرك في المكان لأن كماله وحياته في الحركة، أي في استمرار الحركة، وإلا فإن الجرم السماوي خارج إلى الفعل دائماً، له أبعاده المحددة، وصورته التي هي صورته الكروية، وموضع من السماء محدد. لكن لما كانت الأجرام السماوية لا تحتاج بالقياس إلى ذاتها وجوهرها إلى مخرج لها إلى الفعل أصلاً، لأنه من تلك الجهة ليس لها قوة تنتظر الإخراج إلى الفعل، وكانت بالقياس إلى مكانها تحتاج إلى مخرج إلى الفعل للقيام بحركتها الدورية، فإننا يمكن أن نقول: إن خروجها إلى الفعل غير تام، لا سيما أن حركتها المكانية تقتضي على الدوام من يخرجها إلى الفعل إخراجاً لا ينقطع.

ولذلك وضع «محرك ذاتي وقريب» للسماء ـ هو النفس العاقلة ـ هو أن محركها البعيد عقل بريء من المادة، مما يتوجب أن يكون المتحرك عنه مماثلاً لطبيعته العقلية، حتى يتسلم منه أمر تحريكه. وبهذه الطريقة تمّت البرهنة على أن الأجرام السماوية قادرة على تعقل مبدئها ونفسها وما هاهنا

---

(25) ابن رشد، تهافت التهافت، 184.

من الأشياء الطبيعية؛ تتعقل مبدأها للتشبه به في حركته، وتتعقل نفسها نتيجة لتعقل مبدئها، لأن العاقل والمعقول واحد فيهما، وتتعقل ما هاهنا للعناية به.

ونجد ابن رشد يذهب أكثر من مجرد الاعتراف بمحرك ذاتي للأجرام عندما اعتبرها تتميز عن غيرها من الأجسام الحية بأنها حية بذاتها لا بحياة ومتنفسة بذاتها لا بنفس، لأنه إذا كانت حية ومتنفسة بنفس لابذاتها فإنه سوف تتعرض حتماً للكون والفساد، كما هو الحال في الكائنات الأرضية الخاضعة لعملية الكون والفساد، لأن النفس في تلك الحالة أداة تركيب الجسم وإخراجه من حالة القوة إلى حالة الفعل مما يؤذن بفساده ضرورة.

ويمكن الاستنتاج أن علاقة صور الأجرام السماوية بأجسامها علاقة إخراج للمادة من القوة إلى الفعل بحكم أنها موجودة بالفعل سلفاً، فإنه من الصعب القول إن المبدأ النفسي للأجرام السماوية يمنح هذه الأخيرة وجودها وجوهرها، أي يخرجها إلى الفعل، وإنما يساهم في إحداث حركتها المكانية، وهذا يعني أن علاقة الوحدة بالنفس والجرم السماوي ضعيفة لا ترقى إلى مرتبة الذاتية التي حددناها في الجواهر الكائنة الفاسدة. وإذا كانت النفس لا تعطي الجرم السماوي وجوده وجوهره، فإن الجسم لا يدخل كعنصر مقوم في حقيقة النفس الإنسانية، بل تظل مستقلة عنه استقلالاً مكانياً. وهنا لا يستطيع ابن رشد أن يتخلص من الصعوبة

التالية: كيف يمكن للنفس أن تكون خاصة بالجسم دون أن تكون مخالطة له وحالة فيه، أو كيف يمكن أن تكون الأجرام السماوية حية بذاتها لا بحياة، متنفسة بذاتها لا بنفس، أي أن وجودها هو ماهيتها، في الوقت الذي تكون فيه نفوسها مفارقة لأجسامها مكانياً وأنطولوجياً؟ ذلك من البين بنفسه أن القول بمفارقة النفس السماوية لجسمها هو اعتراف بثنائية هذا الأخير، والاعتراف بالثنائية هو الاعتراف بالاختلاف، والاختلاف بدوره يؤذن بانعدام الوحدة.

إن مادة الأجرام السماوية هي أقرب ما تكون إلى طبيعة النفس، بل بالأحرى إلى طبيعة العقل، لأنها خارجة إلى الفعل أبداً ولا تقبل التغيُّر ولا الزيادة ولا النقصان ـ علماً بأن النفس قد تقبل التغيُّر بالعرض على الأقل ـ ومع ذلك تظل المادة السماوية تحتفظ بإحدى صفات المادة الأرضية وهي صفة التناهي بالقوة.

إن عملية البرهنة على المحرك الأول العقلي للأجرام السماوية يجعلها تقوم بثلاثة أفعال (1) فعل التصور، وهو فعل عقلي؛ (2) فعل الشوق، وهو فعل نفسي ـ عقلي؛ (3) فعل الحركة، وهو فعل طبيعي. فبمقتضى تصوّر الأجرام السماوية لمحركيها وشوقها إليها تتحرك نحوها، بل يؤكد ابن رشد أنها تتحرك نحو محركيها بفعل الطاعة والائتمار والمحبة[26].

(26) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص 213.

وليس من الصحيح الاعتقاد بأن ممارسة أفعال التصوّر والشوق والحركة في نفوس الأجرام السماوية من أجل فعل الحركة، لأن الأمر غير ذلك إطلاقاً، لأنه لا يمكن أن يكون الفعل الأشرف ـ وهو التصور والشوق ـ من أجل الفعل الأخس الذي هو الحركة، وإنما الحركة هي لازم ضروري لفعلي التصور والشوق وتابع لهما كلزوم الإحراق لصورة النار، لا غاية لهما.

وعلى الرغم من الطابع المفارق للجرم السماوي، بحكم أزليته وخلوه من المادة الفاعلة للتغيّر، وقدرته على الشوق والتعقل فإن المحرك الأول البعيد لا يحركه مباشرة بالاتصال والتماس به كما يفعل المحرك النفسي، بل على نحو غير مباشر، أي من حيث هو علة غائية لا علة فاعلة. وهذا النوع من التحريك هو ما يفسر ضرورة وجود قوتي التصور والاشتياق للجرم السماوي، أعني ضرورة أن يتوفر المحرك الأول القريب ـ وهو النفس ـ على القوتين المذكورتين كي يستطيع أن يتصور محركه الأول البعيد والاشتياق إليه والتحرك نحوه[27]. وهذا يعني أن فعلي التصور والشوق العقليين يضمنان للأجرام السماوية في الوقت ذاته وجودها وماهيتها وحركتها الدائرية الأزلية، لأن وجود وماهية هذه الكائنات الأزلية في الحركة.

---

(27) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 136.

وهنالك سبب يفرض امتلاك الجرم السماوي لقوتي التصور والشوق العقليتين، وهو أنه يتحرك من تلقائه، أي يتحرك عن إرادة واختيار لا عن طبيعة أو قسر. لكن ليس معنى ذلك أن له كامل الحرية في اختيار أي جنس من أجناس الحركة، كأن تقول إنه يمكن أن يتحرك حركة مستقيمة، أو له الحرية في أن يتوقف عن الحركة برهة من الزمن أو بصفة نهائية، بل الأمر مختلف عن هذا، فمع أنه يتحرك تلقائياً وذاتياً، فهو لا يمكنه أن يتحرك إلا حركة دورية، وكأن الحرية في المجال السماوي لا يمكنها أن تكون إلا ضرورية.

وتمتاز الحركة الدورية للجرم السماوي بكونها تتحرك على منوال واحد في اتصال ووحدة دائمين، فتنضاف هذه الوحدة إلى الوحدتين اللتين تميزان وجود الجرم السماوي وهي: الوحدة بالاتصال، والصورة الكلية، والحركة الواحدة المتصلة. لكن ابن رشد يضيف وحدة أخرى للسماء وهي كونها واحدة بالعدد أعني من قبل أنها تتحرك حركة واحدة متصلة دائمة عن محرك واحد بالعدد والحد[28].

وعليه، فإن حركة الأجرام السماوية تقتضي محركين: (1) محرك أول ذاتي ونفسي تتصور به تلك الأجرام وتشتهي وتشتاق؛ (2) ومحرك عقلي غير ذاتي ومفارق للأجرام

(28) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، ص 214.

السماوية، هو موضوع الشهوة واللذة والشوق والتصور، وهو الذي من أجله تتحرك الأجرام السماوية. المحرك النفسي والذي منه تكون الحركة ولذلك يكون تحريكه مباشراً وبالتماس، والمحرك الأول العقلي هو ما لأجله تكون الحركة، لكن تحريكه يكون على نحو غير مباشر على غرار تحريك المعشوق للعاشق لا على جهة تحريك النفس للبدن، وهو التحريك الإرادي التلقائي، أو على جهة تحريك الثقل أو الميل للجسم، وهو التحريك الطبيعي[29].

وبناءً على هذا نستنتج من كلام ابن رشد أن المحركات النفسية للأجرام السماوية لا تتصور أو تشتاق محركتها الأولى العقلية الخاصة بها فقط، بل وأيضاً تتصور وتشتاق «محرك الكل»، أي محرك الحركة اليومية أو الحركة العامة العظمى للكون. وهذا معناه أن الأجرام السماوية تستكمل بثلاثة محركات أولى، (1) أي بمحركها الخاص بها الذي هو ذاتها الذي تتصور به وتتشوق وتنزع وتريد؛ (2) والمحرك المفارق الذي هو موضوع اشتياقها وحركتها الخاصة؛ (3) وأخيراً المحرك الأول العام. وإذا كان من شأن المحرك الأول الذاتي أن يتحرك ويتغير بتغير أوضاع الحركة التي يقوم بها، فإن المحركين الأولين البعيدين ساكنان لا يتحركان.

إن من المقدمات المسلم بها في علم النفس أن الشوق

---

(29) م.ن.، ص 215.

هو انفعال حسي مرتبط أساساً بقوتي الخيال والحس، الأمر الذي يجعل ارتباط قوة الشوق بالجسم أمراً ذاتياً وضرورياً، لأن القوتين الحسيتين المذكورتين غير مفارقتين له أنطولوجياً ووظيفياً. ومراعاة لهذه المقدمة المتفق عليها فضل ابن سينا أن يأخذ اسم «الشوق» بالمعنى المذكور، أي يدل بالدلالة الواحدة نفسها، سواء تعلق الأمر بالحيوانات الكائنة الفاسدة، أو بالأجرام السماوية الحية الأزلية. ولما كان الشوق بمعناه الحسي المذكور لا ينفصل عن الحس والخيال، فقد كان لزاماً على ابن سينا أن يثبت لتلك الموجودات السماوية قوتي الإحساس والتخيل. وكان عليه في نظر ابن رشد أن يأخذ اسماً آخر ـ زيادة على اسم الشوق ـ بدلالة متواطئة، وهو اسم «الجسم» حين يطلق على أجسام العالم السماوي وعلى أجسام عالم الكون والفساد، مما أدّى به إلى اعتبار نفوس الأجرام السماوية مرتبطة بها ذاتياً، لأنها لو لم تكن كذلك لكانت مفارقة أي عقولاً، لا نفوساً. ومن ثم كان لا بدَّ للشوق عند ابن سينا أن تكون له صلة داخلية بالجسم[30].

أما ابن رشد، فقد اتخذ موقفاً مخالفاً لابن سينا، حين أكد أن وضع الشوق والجسم بالنسبة إلى الموجود الحسي الأزلي يختلف عن وضعه بالنسبة للموجود الكائن الفاسد. وعليه قام بفصل الشوق السماوي عن القوتين الحسيتين:

---

(30) م.ن.، ص 216.

الأحساس والخيال، مبرهناً على إمكانية وجود شوق قادر على الاستغناء عن الإحساس والتخيل. وفي مقابل ذلك قام ثانياً بربط الشوق السماوي بقوة العقل مما تولدت عنه عبارة «الشوق النطقي»، بالرغم من التعارض الواضح بين العقل والشوق، لأن هذا الأخير مرتبط بالجسم وظيفياً ووجودياً بخلاف العقل. ومعنى ذلك أن «الشوق» خلافاً «لابن سينا»، صار يُقال باشتراك الاسم، أي صارت له دلالة متضادة عندما يطلق على الحيوانات في عالم الكون والفساد، وعلى الأجرام السماوية الحية. وقد كان السبب على فصل الشوق من الجسم والإحساس والخيال وربطه بالعقل هو ضمان الاتصال والأزلية والوحدة لحركة الأجرام السماوية.

وبارتباط مع المفهوم المشترك لإسم أو مصطلح «الشوق» يذهب ابن رشد إلى أن اسمي أو مصطلحي الجسم والنفس يقالان باشتراك الاسم أيضاً على موجودات العالمين الأرضي والسماوي. فالجرم السماوي هو جسم بسيط أزلي غير متغيّر وغير قابل للكون والفساد، بحكم افتقاره إلى القوة في الجوهر، وإلى المادة بمعناها الخاص وهو المعنى الذي يشير إلى أنها علّة للاختلاف والتعدد والتغيّر والكون والفساد. أما بخصوص النفس فلا تشكل مع الجرم السماوي شيئاً مركباً، لأنها لا تخرجه إلى الفعل ما دام وجوده يمتاز بالأزلية، ومن ثم كانت النفس غنية عن القوى الحسية ومن بينها التخيُّل. والدليل الذي يستخدمه ابن رشد على أن الجرم السماوي غير

مركّب من المادة والصورة أن حركته لانهائية آتية له من مبدأ عقلي هو محركه الأول البعيد. بعبارة أخرى ليس في الأجسام السماوية من الأنفس، لا الحساسة ولا المتخيلة، بل إنما لها النفس التي تعقل فقط، وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة[31].

ويبدو أن أمر أزلية واتصال حركة الأجرام السماوية هي التي جعلت ابن رشد يعتقد عدم امتلاك الأجرام السماوية للخيال والحواس، ذلك أنه إذا كانت غاية قوتي الخيال والحواس هو حفظ وسلامة الكائنات الحية من الفساد وضمان بقائها عن طريق القوى الحافظة للاستمرار النوعي والفردي، فإن الأجرام السماوية لا تحتاج إلى ذلك مطلقاً، لأنها أزلية وغير معرضة للفساد أبداً. ومن هنا تأتي أهمية ضرورة ربط شوق هذا الأجسام السماوية بالعقل وحده، لأن هذا الأخير أزلي ويناسب الوظيفة التي تعطى له، وهي الحركة الدورية في المكان. وعليه فقط صار الشوق عند النجوم مرتبطاً بالتصور لا بالتخيل، أي عندما تتصور مبدأها العقلي تشتاق إليه فتتحرك نحوه. وعلى هذا النحو فقط تكون العقول محركات للأجرام السماوية، أي من حيث هي علل غائية لا فاعلة أو محركة.

أما السبب الثاني الذي جعل ابن رشد يفصل الشوق

---

(31) م.ن.، ص 217.

وقوتي الخيال والحواس في الأجرام السماوية فهو اتصال حركة هذه الأخيرة. ذلك أنه لو كانت الأجرام السماوية تتحرك عن الخيال والحواس لما كانت حركتها واحدة ومتصلة، الأمر الذي يؤدي إلى فساد النظام في العالم. ومن أجل ضمان وحدة واتصال حركة الأجرام السماوية، وعن طريقهما ضمان وجود الموجودات في عالمنا الأرضي، وجب أن يكون تشوقها بالتصور العقلي لأنه هو الفاعل للوحدة والاتصال[32]. ويؤدي هذا التصور العقلي إلى فعل آخر يساهم بدوره في اتصال الحركة وأزليتها وهو فعل التشبه بالمبادئ لا سيما مبدأ الخير. وحركة الأجرام السماوية حركة واحدة ومتصلة، بمعنى أنها إذا تصورت الخير الذي كمالها في تصوره، تشوقت أن تتشبه به في الكمال، وذلك أن تحصل في وجودها على أفضل الأحوال التي هي ممكنة فيها. وبما أن تكون متحركة هو أفضل من أن تكون ساكنة، إذ الحركة حياة ما للأشياء الطبيعية لذا كانت الأجرام السماوية في حركة دائمة. والسبب الآخر الذي يجعل حركة الأجرام السماوية دائمة هو كون حركتها دورية في المكان وليست مستقيمة تتوقف عند نهاية معينة، بل إن الحركة الدورية لا نهاية لها ولا بداية، أو أن بدايتها هي نهايتها، ولذلك لا يمكن أن تتوقف، وأن كمالها هو في استمرار

(32) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، ص 126ـ127.

حركتها، لا في الوصول إلى هدف نهائي محدد كما هو الحال بالنسبة إلى الحركة المستقيمة التي هي خاصية الموجودات في عالم الكون والفساد.

ويرجع لاتناهي حركة الأجرام السماوية، على حد تعبير ابن رشد، لا إلى قوة هذه الأجرام، ولا إلى تناهي المحرك الأول الخاص بالجرم السماوي، لأنهما معاً محدودان في الجوهر، بل راجع إلى العقل المفارق المحرك عن طريق الغاية، أي بوصفه حافظاً للحركة، لأنه خير في ذاته، تشتاقه المحركات الأولى النفسية للأجرام السماوية على نحو أزلي. وعليه فإن العقول المفارقة هي مبادئ للأجرام السماوية، وتعطي لها صورها التي تكون بها ما هي، لأننا إذا رفعنا العقول المفارقة، لم توجد صور للأجرام السماوية. وكذلك هي الفاعلة لها، لأن الفاعل هو الذي يعطي جوهر الشيء، سواء كان فعله دائماً أو منقطعاً، والأفضل أن يكون دائماً. كما أن العقول المفارقة هي صور للأجرام السماوية، لأن صور الأجرام السماوية ليست شيئاً أكثر من تعقل من تلك، ولأنها أيضاً تتحرك عنها على جهة الشوق، فهي غايات لها. وإذا كان ذلك كذلك، فهذه المبادئ تنزل من هذا الوجود منزلة الصورة والفاعل والغاية. يمكن اعتبار العقول المفارقة مبادئ لاستكمال الأجرام السماوية، ولكن ليس بمعنى أن الأولى موجودة من أجل الثانية، بل العقول المفارقة تستكمل الأجرام السماوية من حيث هي غاية لهذه الأخيرة، وعليه فإن

الوحدة بين الجوهرين المعقول والمحسوس لا يمكن أن تكون وحدة ذاتية، أي وحدة عن طريق الصورة، بل عن طريق الغاية. ولذلك ليس صدور الموجود المحسوس عن المبادئ المفارقة على أنها من أجله، بل الموجود المحسوس من أجلها. وإذا كان ذلك كذلك، فلم يبق أن يكون صدورها عنها إلا على القصد الثاني، وعلى نحو ما نقول في الناموس أنه يفيد الناس فضيلة، لا ليكتسب هو فضيلة في نفسه[33]. وهكذا نستنتج أن التبعية الغائية هي التي تميّز أساساً العلاقة بين الوجودين المحسوس والمعقول.

وإذا كانت الجواهر الحسية في عالم الكون والفساد مركبة من مبدأين هما المادة والصورة، أي إذا كانت الجواهر الحسية قائمة في نهاية الأمر على مبدأ الإضافة، فإن ذات العقول المفارقة تمتاز بكونها غير مركبة بأي نوع من أنواع التركيب المادي أو الحدي أو العقلي مما يجعلها بمنأى عن ضروب الإضافة والعلاقة والاختلاف والتضاد.

وبسبب خلوها من كل أصناف الإضافة والتركيب والتضاد، اعتبرت المحركات العقلية صوراً بريئة من المادة براءة تامّة، مما يعني أنها من جهة خارجة إلى الفعل أبداً وخالية من أي قوة، ومن جهة ثانية بسيطة وغير منقسمة، مما يجعل قوتها على التحريك لامتناهية، بخلاف القوة الموجودة

(33) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 138.

في المواد، ومن بينها المحركات النفسية للأجرام السماوية. وهذا ما يفسر كون المحركات العقلية ضامنة لدوام حركة الأجرام السماوية واتصالها ووحدتها، ويجعلها عبارة عن عقول محضة. وبهذا الوجه تشترك المحركات السماوية في طبيعة واحدة، هي الطبيعة العقلية، أي أنها تنتمي إلى نوع واحد هو العقل المفارق. ومع ذلك فإن الوحدة النوعية للعقول المفارقة لا تستوجب تواطؤ في الاسم بينها، إذ لو كانت الجواهر العقلية واحدة ومتطابقة لما تعددت وتفاضلت ولصارت عقلاً واحداً. فهذه العقول كثيرة ومختلفة بالرغم من وحدتها النوعية، إلا أن كثرتها واختلافها لا يعودان للمادة، كما هو الأمر بالنسبة للموجودات التي تنتسب إلى نفس النوع الواحد في عالم الكون والفساد، بحكم أن العقول المفارقة خالية من المادة، وإنما يعود اختلافها إلى شرفها وفضلها، مما يعني أنها متغايرة بالتقديم والتأخير القائم على مبدأ الشرف. ومقياس الشرف يعود إلى الاستفادة من النظام والترتيب والوحدة المنبثقة من المبدأ الأول، والقدرة على إدراكه إدراكاً شريفاً، أو بعبارة أخرى يعود تفاضل العقول إلى مقدار وجهة ما تدركه من المبدأ الأول، فالأقل شرفاً لا يعقل من الأول ما يعقله الأكثر شرفاً[34].

وبحكم غنى العقول المفارقة عن المادة والقوة، وحفظها

(34) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1646ـ1647.

الدائم واللامتناهي لحركة العالم بأجسامه ونفوسه وقواه المختلفة، يعتبرها ابن رشد محركات لا تتحرك وغير قابلة لعملية الكون والفساد، مما يجعلها أزلية في علاقتها بالزمان وثابتة في ذاتها[35]. إلا أنه بمقتضى شرف هذه المبادئ المفارقة ومنزلتها في سلم الموجودات، استحال عليها أن تكون عاطلة لا تأثير لها في نظام الوجود، ولذلك حملها ابن رشد أمر تحريك الأجرام السماوية وحفظ بقائها ونظامها. فهذه العقول إذن، علل محركة لا فاعلة، أي أنها تحرك باعتبارها عللاً غائية، ومن ثم فهي لا تقوم بتحريك الأجرام السماوية عن طريق التماس بها ودفعها إلى الحركة في المكان مباشرة، بل تقوم بتحريكها بوصفها غاية جاذبة لها، وموضوع يجلب شوقها ونزوعها إليها، أي قوة فعل العقول المفارقة تكمن في أنها قوة جاذبة لا دافعة، ولذلك فالعلة المحركة فيها هي عينها العلة الغائية. وهذا يعني أن وجود العقول المفارقة هو ماهيتها، أي أن العقول المفارقة موجودة من حيث هي معقولة، ومعقولة من حيث هي موجودة.

أما بخصوص الوظيفة المعرفية للعقول المفارقة، فإن الصفات السابقة تجعل من مهمة البرهنة على إثبات قدرتها على المعرفة أمراً صعباً، لأن المعرفة تشترط القبول، والقبول

---

(35) انظر م.ن.، ص 163، 886، 1205.

يعني الفراغ والقوة، في حين أنه تم إثبات أن محركات الأجرام السماوية ممتلئة بالفعل وليس فيها مكان بالقوة أبداً. ومع ذلك، لم يجد ابن رشد بُدّاً من الاعتراف بأنها تعرف ذاتها، وتعرف غيرها سواء كان ذلك الغير أشرف منها أو أدنى، لكن معرفتها وتعلقها مختلفة بالجنس عن معرفتنا نحن، لأنها تتميّز بكونها معرفة دائمة ومتصلة لا تنقطع وتستوجب الاستعداد والقبول والفراغ، لا سيما أنها لا تحتاج إلى المعرفة لاستكمال ذاتها لأنها خارجة إلى الفعل قبلياً، من جهة أخرى، وإذا كانت وحدة العاقل بالمعقول أو وحدة الذات بالموضوع من بين اللوازم الذاتية لكل معرفة، فإن هذه الوحدة أحكم قوة وأعظم متانة في العقول المفارقة من الوحدة التي توجد في العقل منا، لكون العقول الأولى مفارقة للجسم والمادة مفارقة مطلقة، أي أن وحدتها خالية من عوامل الاختلاف والكثرة. وتزداد وحدة هذه العقول متانة بمعقولاتها كلما ارتقت سلم قربها من المبدأ الأول البسيط، الذي هو أحقها بالوحدانية المطلقة. وأخيراً تتميّز العقول المفارقة بكونها «حية وملتذة ومغبوطة بذاتها»[36].

مضمون الكتاب

كتب ابن رشد جملة من الرسائل أو البحوث تعرف تحت

(36) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، ص 147.

عنوان «في جوهر الأجرام السماوية» من أجل أن يقدم عرضاً للنظرية الأرسطية في موضوعة الأجرام السماوية. في سياق إنجازه لتلك المهمة، لم يعتمد ابن رشد فقط على كتابي أرسطو: «الطبيعة» و«في السماء والعالم» ولكن أيضاً على كتب «النفس»، و«الحيوان»، و«الميتافيزيقا» وكذلك على كتاب «القياس» في المنطق. بالإضافة إلى ذلك، استعان ابن رشد بآراء المعلقين والمفسرين السابقين في ما يتعلق بوجهات نظر أرسطو في ذلك الموضوع. لكن القراءة الدقيقة لنصوص أرسطو أعطت لابن رشد الانطباع أن وصف المعلم الأول للأجرام السماوية هو وصف غير كامل بالمرة في تلك النصوص وأن عروضه وتعبيراته تتسم إلى حد كبير بالتناقض بعضها مع البعض الآخر. علاوة على ذلك، وفيما يتعلق بالمفسرين والمعلقين لتلك النصوص، عثر ابن رشد على حقيقة مفادها أن بعض تعليقات وتفسيرات هؤلاء تقدم آراء ونظرات خاطئة في تأويلاتهم وتفسيراتهم لوجهات نظر أرسطو في موضوع الأجرام السماوية، وعليه يتطلب الأمر تصحيحها وتعديلها. بناءً على ذلك فرضت تلك الملاحظات على ابن رشد المهام الثلاث اللاحقة: 1) إكمال نظرية أرسطو في موضوع الأجرام السماوية؛ 2) البرهنة على ميزة الاتساق وعدم التناقض في وجهات نظره؛ 3) دحض الآراء الخاطئة للمعلقين والمفسرين السابقين وعلى الأخص آراء ابن سينا.

وفي مجال الحديث عن موضوعة الأجرام السماوية في

كتاب «في جوهر الأجرام السماوية»، أهمل ابن رشد عموماً السمات الخاصة والحركة لكل فلك سماوي، مركزاً انتباهه بدلاً من ذلك على العنصر المشترك بينها: الأبدية في الوجود. هذا العنصر المشترك يتحرك مع الحركة الدائرية الموحدة ذات الأمد اللامتناهي. أما فيما يتعلق في طبيعة وخاصية العنصر السماوي، حاول ابن رشد أولاً أن يستقصي ما إذا كان هذا العنصر مشابهاً في طبيعته لطبيعة وخاصية الجواهر الموجودة في عالم الكون والفساد، بمعنى آخر هل يتكون من مادة وصورة. لأنه في حالة الجواهر الموجودة في عالم الكون والفساد، كان أرسطو قد عثر على حقيقة أن المادة والصورة تعود إلى تلك الجواهر استناداً إلى أن وجودها يخضع إلى عملية الكون والفساد. وبما أن الجواهر السماوية، خلافاً لذلك، هي أبدية، فهل يمكن أن تكون متكونة من مادة وصورة؟ للإجابة على هذا السؤال، كان ابن رشد قد لاحظ أنه في حين أن الأجرام السماوية لا تخضع إلى عملية الكون والفساد، فإنها تتحرك حركة دورية بواسطة ذواتها. وأن كل شيء يتحرك بمقتضى ذاته ينبغي أن يكون مركباً من شيء ما ينتج الحركة وشيء آخر يخضع لتأثيرها. إذن، ونتيجة إلى ذلك فإن العنصر السماوي يحتاج إلى الفاعل من أجل إنتاج حركته الدورية بالإضافة إلى الجسم الذي يخضع لها. ويضيف ابن رشد أن الفاعل لتلك الحركة الدورية هي صورة العنصر السماوي، بينما الجسم هو مادته.

في الواقع أن مفهومي المادة والصورة يستخدم أو يطلق أو يطبق على الأجرام السماوية والأرضية في معنيين مختلفين، بما أنا تلك المعاني تحمل على الجواهر الأرضية استناداً إلى طبيعتها القابلة للكون والفساد، بينما تحمل على الجواهر السماوية استناداً إلى حركتها الأزلية. وبما أن مبادئ الموجودات المتغيرة والزائلة تختلف عن مبادئ الموجودات الأزلية فيما يتعلق في الجنس، فإن المادة والصورة تحمل عليهما باشتراك الاسم.

وبما أن ابن رشد كان قد طرح وجهة نظره فيما يتعلق بطبيعة الصورة والمادة السماوية بواسطة مقارنتها بالتشابه مع المبادئ الأرضية، وبما أن عملية وصفها بدورها تستمد من تحليل التغيُّرات في العالم الأرضي، فإنه يواصل تلخيص تعاليم أرسطو فيما يتعلق بتلك التغيُّرات التي تحدث في عالم الكون والفساد.

طبقاً لابن رشد، فإن مجمل التغيّرات التي تحدث في عالم الكون والفساد يمكن إجمالها في النوعين اللاحقين: 1) التغيُّرات الجوهرية، على سبيل المثال، جوهر كالماء ينقطع عن الوجود وجوهر جديد كالهواء يأتي إلى الوجود بدلاً عنه. 2) التغيُّرات العرضية، فمع أن الخصائص العرضية يخلف بعضها البعض في الجوهر، على سبيل المثال الرجل اللاموسيقي يصبح موسيقياً، فإن الجوهر الواقع تحت هذا

التغيّر يبقى ذات الجوهر ولا يتغيّر، فالرجل الذي يتغيّر يظل يحتفظ بالرغم من كل تلك التغيّرات بطبيعته الإنسانية.

إن كلاً من التغيّرات الجوهرية والعرضية تتفق في خمس نواحٍ في حين تختلف في ناحيتين. كلا النوعين من التغيُّر يتفقان أن كلاهما يتطلبا موضوعاً تحتياً طبقاً له تحدث التغيُّرات. بعبارة أخرى الصورة التي تأتي إلى الوجود، سواء كانت جوهرية أو عرضية، ينبغي أن تكون مسبوقة بموضوع عدم تلك الصورة، الموضوع التحتي ينبغي أن يوجد بالقوة بالنسبة للصورة التي ستنبثق للوجود؛ كلاهما ينبغي أن يوجد بين المتضادات، أو بين الضد والخاصية التي تتوسط بين متضادين؛ وهذه المتضادات ومتوسطاتها يجب أن تعود إلى نفس الجنس. من ناحية ثانية تختلف التغيُّرات الجوهرية والعرضية في خاصية أن موضوع التغيُّرات الجوهرية لا يمكن أن يوجد في حالة الفعل أو الواقع؛ ولا يمكن له كموضوع أن يمتلك الصورة التي تمكنه من أن يصبح جوهراً.

إنطلاقاً من تلك الاختلافات التي توجد بين ما يسمى بالتغيرات الجوهرية والعرضية، يستنتج ابن رشد وجود المادة، التي تعمل كمفهوم أساسي أو تحتي للتحولات المتبادلة للعناصر الأربعة (الماء، والنار، والهواء والتراب)، والتي تدعى بالمادة الأولى على أنها جوهر لا يمكن أن يوجد بالفعل. فواحد من أهم مميزات طبيعة المادة الأولى أنها تمتلك القوة كي تكون صور العناصر الأربعة، التي

تسمى الصورة الجوهرية. لأنه، بما أن القوة دائماً تُقال بالقياس إلى الصورة، فإنها ينبغي أن توجد في مقولة الإضافة، في حين المادة الأولى، كشيء يوجد بذاته، ينبغي أن تكون نوعاً من أنواع الجواهر. بالإضافة إلى ذلك، حينما تتحول القوة المعينة إلى شيء واقعي بالفعل، فإنها حينئذ تنقطع عن الوجود، في حين تستمر المادة الأولى في الوجود في كل الأوقات. لهذه الأسباب الآنفة الذكر، يؤكد ابن رشد على أن المادة الأولى ينبغي أن تمتلك نوعاً من «الصورة»، غير القوة، أعني طبيعتها. هذه «الصورة» تعرف بالصورة الجسمانية وهي تختلف عن الصورة الجوهرية التي تضفي على المادة الأولى وجودها في الواقع.

يستمد ابن رشد تعريفه للصورة الجسمانية من ملاحظة العناصر الأربعة، بوصفها كلها جواهر جسمانية، تمتلك خاصية الانقسام كصفة قصوى وعامة لها. في الواقع أن صفة الانقسام، بدورها، تفترض حيازة الكم. إن صورة كل واحد من العناصر الأربعة تفرض على جزء من المادة الأولى، والذي توجد فيه حدود ونهايات كمية معيّنة. هذا النوع من الكم يدعى الكم المقرر أو المحدد للصورة الجوهرية. إن الكم المقرر أو المحدد أمر لاحق أو تال للصورة الجوهرية ولا يمكن أن يوجد بأي حال من الأحوال بدونها. لأنه، إذا افترضنا زوال الصورة الجوهرية للعنصر المعين ومعها أيضاً الأبعاد المقررة أو المحددة الخاصة بتلك الصورة، فإن المادة

الأولى سوف تظل تمتلك الامتداد أو الأبعاد الثلاثة. ومع ذلك، فإن ذلك البعد سوف يكون غير محدد أو مقرر، وسوف يبقى دائماً يخص المادة الأولى. لأن تلك الأبعاد الثلاثة غير المحددة أو المقررة، طبقاً لابن رشد، تتطابق مع الصورة الجسمانية.

ولا شك أن مسألة مطابقة الأبعاد الثلاثة غير المقررة أو المحددة مع الصورة الجسمانية، جعلت ابن رشد يختلف تماماً مع تعريف ابن سينا للصورة. فابن سينا، وبشكل مماثل لابن رشد، يعتقد أن المادة الأولى تحتاج إلى الصورة الجسمانية، وهذه الصورة لها بعض الصلة مع الأبعاد الثلاثة، لكنه في الوقت ذاته كان قد أنكر أن الصورة الجسمانية تتطابق مع الأبعاد الثلاثة غير المحددة. طبقاً لوجهة نظر ابن سينا، لا توجد صورة يمكن أن توصف بخاصية تعود عادة إلى العرض، والعرض المقصود هنا هو عرض الكم، لهذا السبب تحديداً، يعرف الشيخ الرئيس المادة الجسمانية كجوهر، أعني، كصورة لها استعداد لتسلم الأبعاد الثلاثة ولكن هذا يختلف عن الأبعاد الثلاثة بذواتها. وعليه فإن الصورة الجسمانية، طبقاً لابن سينا، تختلف عن خاصية البعد الممكن إدراكه حسياً أو عقلياً. فهي صورة يفترض وجودها من أجل تفادي وصف الصورة الجسمانية بخاصية العرض.

وعلى الرغم من أن تعريف ابن سينا يحفظ الصورة الجسمانية من مغبة وصفها بالخاصية العرضية للبعد، فإنه مع

ذلك خلف جملة من المشكلات العويصة، على سبيل المثال: إذا تمّ افتراض أن المادة الأولى لا تمتلك البعد كصورة جسمانية لها، حينئذ فإنها سوف لن تكون قابلة للانقسام بواسطة الصور الجوهرية المختلفة التي سوف تحل فيها، ولا تلك الصور سوف تكون قابلة للانقسام عن طريق انقسام المادة الأولى. علاوة على ذلك، فإن الصور الجوهرية سوف لن تكون قابلة للامتداد والتقلص، ولا يمكن أن توصف بصفات الكل والجزء. إضافة إلى ذلك، فإن الصور الجوهرية سوف لن تكون أضداداً يتعاقب الواحد منه تلو الآخر على المادة الأولى. طبقاً لافتراض ابن سينا المذكور آنفاً، فإن المادة الأولى قادرة على امتلاك فقط صورة واحدة في كل الأوقات. في ضوء تلك الصعوبات، يرفض ابن رشد تعريف ابن سينا للصورة الجسمانية.

وبعد أن أتم ابن رشد مناقشة المادة الأولى والصورة الجسمانية، انتقل ليبحث في طبيعة المبادئ المتبقية للتحولات المتبادلة للعناصر الأربعة. فبما أن صور هذه العناصر تتعاقب الواحدة تلو الأخرى على المادة الأولى نتيجة للتغيّرات الحاصلة، فإن تلك الصور ينبغي أن تكون أضداداً. وبما أنه لا توجد صورة أرضية، في عالم الكون والفساد، هي سبب تكونها، فعليه ينبغي أن يوجد فاعل، يعمل كعلة فاعلة، ينتج تعاقب الصور الجوهرية الأربعة في المادة الأولى.

إنطلاقاً من تعليله لطبيعة المبادئ التي تتكون منها

العناصر الأربعة، يحاول ابن رشد أن يبلور الافتراضات اللاحقة: 1) إن المادة الأولى، التي هي موضوع واحد يمتلك القوة كي يكون بعض الصور الجوهرية، هي واحدة بالعدد وكثرة بالقوة. 2) المادة الأولى، استناداً إلى امتلاكها الأبعاد الثلاثة غير المحددة كصورة جسمانية، هي منقسمة بواسطة الصور الجوهرية للعناصر الأربعة، وهذه الصور بدورها منقسمة من خلال إنقسام المادة الأولى. 3) المادة الأولى، وبمقتضى صورتها الجسمانية يمكن أن تمتلك صفات الكبر والصغر، الجزء والكل. 4) وأخيراً، فإن الصور الجوهرية كونها لاحقة بالطبيعة إلى الصورة الجسمانية، فإنه من الممكن أن يُقال إنها تحل في المادة الأولى بواسطة الأبعاد الثلاثة غير المقررة أو المحددة. كل هذه التوصيفات ملائمة إلى العناصر الأربعة والمبادئ المقومة لها بمقتضى خضوعها للكون والفساد.

وبعد انتهائه من وضع خصائص المادة والصورة الأرضية في عالم الكون والفساد، يعود ابن رشد إلى مناقشة موضوعة الأجسام السماوية. إن خصائص المادة والصورة السماوية يمكن أن تكتشف بسهولة من خلال إنكار أو رفض التسليم لها بكل الصفات التي تمتلكها صورة ومادة الأجسام الأرضية. لأنه، فيما يتعلق بالأجسام الأرضية، فإن الصورة تحلّ في المادة عن طريق الأبعاد الثلاثة غير المقررة أو المحددة؛ على خلاف من ذلك فإن الصورة في الأجسام

السماوية تحل في المادة بدون واسطة الأبعاد الثلاثة. بناءً على ذلك فإن الصورة السماوية هي لامادية.

في الواقع، النتيجة نفسها تمّ الوصول إليها عن طريق الدليل المشتق من الحركة اللامتناهية للأجرام السماوية. لأن أرسطو قد برهن مسبقاً أن القوة المحركة التي تنتج حركة دائمة لامتناهية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تحل في جسم ذي أبعاد متناهية. وبما أن جسم العنصر السماوي هو متناهٍ في أبعاده، فإن القوة السماوية المحركة اللامتناهية لا يمكن أن تحلّ فيه. بناءً على ذلك، فإن القوة المحركة السماوية، والتي هي مماثلة للصورة السماوية، هي لامادية.

وبعد أن تمّت البرهنة على لامادية الصورة السماوية، يواصل ابن رشد وصفه لطبيعتها قائلاً: بما أن صورة العناصر الأرضية هي السبب الحقيقي لحركتها المستقيمة العليا والسفلى، وبما أن الأجسام السماوية لا تمتلك قطعاً الحركة المستقيمة، فإن الصور السماوية لا يمكن أن تعود إلى جنس الصور الأرضية الأربع. إذن، النفس هي المبدأ الوحيد الباقي للحركة، ونتيجة لذلك فإن الصورة السماوية ينبغي أن تكون النفس، وتلك النفس هي التي تمنح للعنصر السماوي حركة النقلة الدورية الأزلية. ولكن بما أن النفس السماوية لا تخضع إلى الكون والفساد، في حين تخضع النفس الأرضية إلى ذلك، فإن اسم «النفس» يُقال على الاثنين باشتراك الاسم.

لكن السؤال الذي استحوذ على انتباه ابن رشد هو كيف تنتج النفس السماوية حركة جرمها السماوي؟ في الحقيقة لو تأملنا قليلاً في طبيعة الموجودات الأرضية الحية، لوجدنا أن النفس هي التي تنتج الحركة عن طريق الاشتياق والرغبة لموضوع ما يمنح النفس كمالها. إن النفس، التي هي العلة الفاعلة للحركة الأرضية بالنسبة للموجودات في عالم الكون والفساد، تحل أو توجد في داخل الجسد، بينما موضوع اشتياقها ورغبتها، والذي هو العلة الغائية والنهائية، يوجد مفصولاً عنها. وبما أن الأجسام السماوية تخضع لحركة النقلة الدورية، فإنها أيضاً تتطلب أو تحتاج إلى العلة الفاعلة والغائية على السواء. ولكن بما أن الصورة السماوية توجد بشكل مفصولٍ عن جسمها السماوي، فإن تلك الصورة السماوية ذاتها هي العلة الفاعلة والغائية للحركة السماوية. إن الصورة السماوية باعتبارها فاعلاً، هي في الواقع العلة الفاعلة للحركة السماوية؛ وباعتبارها موضوعاً للرغبة والاشتياق، هي العلة النهائية للحركة السماوية.

إن تأكيد ابن رشد على حقيقة أن الصورة السماوية هي ذاتها العلة الفاعلة والعلة الغائية يؤشر مرة أخرى إلى اختلافه عن وصف ابن سينا لتلك العلل. لأن ابن سينا قد أكد مراراً على التشابه الموجود بين الجواهر السماوية والأرضية، قائلاً إن الصورة السماوية والتي هي العلة الفاعلة ينبغي أن توجد أو تحل في الجرم السماوي، بينما موضوع اشتياقها ينبغي أن

يوجد مفصولاً عن الجسم السماوي. وهكذا، طبقاً لابن سينا، فإن الأجرام السماوية تمتلك مبدأين للحركة: 1) النفس الذي تحلّ أو توجد في الجرم السماوي، و2) موضوع الاشتياق أو الحب الذي يوجد بشكل منفصل عنه.

من أجل دحض وتقويض التعليل السينيوي لعلل الحركة السماوية، يستخدم ابن رشد حجة مماثلة للحجة التي استخدمها في دحض تعريف ابن سينا للصورة الجسمانية. يقول ابن رشد: إذا كان الأمر كما يفترض ابن سينا أن الأجسام السماوية تمتلك نفوساً توجد أو تحل في أجسادها، فإنها سوف تكون مماثلة للأجسام الأرضية الحية بمعنى أنها سوف تخضع إلى عملية الكون والفساد. لكن الأجرام السماوية، طبقاً لابن رشد، معروفاً أنها أزلية. إذن، من الخطأ القول، كما فعل ابن سينا، بأن النفس السماوية توجد أو تحل في الجرم السماوي.

في الواقع أن مسألة كيف تنتج الصورة السماوية الحركة السماوية يتطلب توضيحاً أكثر وأعمق. فبالنسبة إلى الإنسان، توجد للنفس قوتان تعملان معاً لإنتاج الحركة. القوة الشهوية التي باشتياقها إلى موضوع ما تكون بمثابة السبب الأول لحركة الإنسان؛ ولكن بالإضافة إلى ذلك فإن العقل الإنساني غالباً ما يفكر في موضوع رغبة القوة الشهوية. بناءً على ذلك فإن الحركة الإنسانية هي نتيجة لاجتماع فاعلية كلٍ من النفس

الشهوية والعقلية. وبما أن الأجسام السماوية، طبقاً للفلاسفة الأرسطيين. هي مماثلة لطبيعة الإنسان في كونها تمتلك عقولاً، فإنه يتبع من ذلك أن الحركة السماوية تتطلب اجتماع فاعلية كلٍ من القوة الشهوية والعقلية على حد سواء. ولكن مرة أخرى يؤكد ابن رشد أن القوتين الشهوية والعقلية للأجسام السماوية هي فقط هيئات أو مظاهر مختلفة لذات الصورة السماوية: بعبارة أخرى، وانطلاقاً من اعتبارها مبدأ شهوياً، هذه الصورة يُقال عنها بأنها نفس؛ ومن حيث اعتبارها مبدأ عقلانياً يُقال عنها بأنها عقل.

ولما تمّ التحقق من طبيعة وخصائص الصورة السماوية، يوجه ابن رشد انتباهه إلى دراسة طبيعة مادة الأجرام السماوية. بما أن مادة وصورة الأجرام السماوية هي أزلية، فإن طبيعتها وخصائصها يمكن لها أن تتعيّن بالاختلاف والمغايرة مع طبيعة المادة الأولى التي هي بمثابة المبدأ التحتي والأساسي لعملية الكون والفساد. وهكذا، فإن المادة الأولى القابلة على استلام صور العناصر الأربعة بالتعاقب، هي واحدة بالعدد كثيرة بالقوة؛ في حين أن المادة السماوية التي تمتلك الصورة نفسها دائماً، هي واحدة بالعدد وواحدة بالفعل. فالمادة الأولى، التي تمتلك الأبعاد الثلاثة غير المقررة أو المحددة كصورة جسمانية لها، تنقسم بواسطة الصور الجوهرية؛ في حين تفتقر المادة السماوية إلى الأبعاد الثلاثة غير المحددة وعليه فهي غير منقسمة. كذلك فإن

المادة الأولى، ومن خلال الصور الجسمانية، ربما تمتلك صفتي الكبر والصغر، والكل والجزء؛ في حين أن المادة السماوية، والتي تمتلك دائماً الأبعاد ذاتها وهي غير منقسمة، لا يمكن لها أن توصف بهذه الصفات. علاوة على ذلك، في حين أن المادة الأولى تتسلم الصور الجوهرية بواسطة الأبعاد الثلاثة غير المقررة أو المحددة؛ فإن المادة السماوية وصورتها توجدان منفصلتين الواحدة عن الأخرى. وبينما المادة الأولى تتطلب الصورة الجوهرية من أجل أن توجد بالفعل؛ فإن المادة السماوية توجد بالفعل بذاتها. كل تلك الاختلافات المذكورة أعلاه أدت بابن رشد إلى أن يصل إلى نتيجة مفادها أن المادة السماوية تؤدي فقط دور المادة للصورة السماوية، ولكن ليس المادة بالمعنى الصارم المتعارف عليه لهذا المصطلح في موجودات عالم الكون والفساد. لهذا السبب تحديداً، يعتقد ابن رشد بأن مصطلح «موضوع» الذي يُقال على الجرم السماوي هو أولى بكثير من مصطلح «المادة».

حتى الآن، فإن الصورة السماوية تعتبر هي القوة اللامتناهية التي تنتج الحركة في دوامها الأزلي. لكن أرسطو، من جهة أخرى، يبرهن أن تلك الصورة السماوية ينبغي أن تكون متناهية في بعض النواحي. لأن أي قوة تخص أو تعود إلى الجسم المتناهي ينبغي أن تكون متناهية شرطاً، والأجرام السماوية، كما هو معروف، متناهية في أبعادها. لكن السؤال

الذي يطرح نفسه هنا: كيف يمكن للقوى السماوية المحركة أن تكون متناهية ولامتناهية في الوقت نفسه؟ لحل هذا الإشكال، يميّز ابن رشد بين نوعين من القوى المحركة التي يمكن أن تُقال أو تحمل على اللامتناهي، أعني 1) القوى التي هي لامتناهية في الدوام أو الأمد، 2) والقوى التي هي لامتناهية في السرعة والشدة. فالقوى المحركة للنوع الأخير تعود إلى أي جسم ، سواء كان هذا الجسم سماوياً أو أرضياً، لأنها تحرك جسمها دائماً وليس في وقت ما. إذن، فإن القوى السماوية المحركة يمكن لها أن تكون لامتناهية فقط في الدوام. وينتج عن ذلك أن الأجرام السماوية تتطلب القوة المتحركة اللامتناهية الدوام، كون تلك الأجسام السماوية متناهية في أبعادها، وتتطلب أيضاً القوة المحركة المتناهية في السرعة والشدة. ولكن، مرة أخرى، وطبقاً لابن رشد، فإن هذه القوى السماوية تبدو على أنها مناحٍ مختلفة للصورة السماوية نفسها.

في معرض مناقشته لطبيعة النفس السماوية وإلى العقل الذي هو موضوع رغبة وشوق تلك النفس، يعتبر ابن رشد هذين المبدئين (النفس السماوية وعقلها) مناحي مختلفة للصورة السماوية ذاتها كما مرّ ذكر ذلك آنفاً. لكن في أماكن أُخرى، يبدو أن ابن رشد يميّز بين النفس السماوية وعقلها. واحد من تلك الأماكن التي يؤكد فيها ابن رشد هذا الاختلاف هو كتاب «في جوهر الأجرام السماوية». في هذا

النص يؤكد ابن رشد أن النفس السماوية تخص أو تعود إلى الجرم السماوي، بينما يؤكد في الوقت نفسه على لاجسمانية العقل السماوي. لكن المعلقين والمفسرين يختلفون بشأن الأمر الذي كان يدور في ذهن ابن رشد في معرض تعليقه على تلك النقطة. بعض المعلقين، على سبيل المثال، يقول: إن ابن رشد كان يقصد من ذكر ذلك أنه لا يوجد إلا محرك واحد تام غير جسماني، أعني، المحرك الأول، الذي هو الموضوع الوحيد لشوق أو حب أو رغبة لكل النفوس السماوية. في حين يؤكد آخرون أن كل جسم كروي يمتلك عقلاً غير جسماني تماماً، الذي هو موضوع لشوق النفس.

لكن وجهة نظر ابن رشد فيما يتعلق في هذا الموضوع تظهر بشكل بيِّن في كتابه «تفسير ما بعد الطبيعة»، حيث يميّز فيه بين موضوعين لشوق ورغبة النفس: كل نفس سماوية تمتلك عقلها الخاص بها، والذي كعلة نهائية أو غائية يمنح جسمها الحركة الملائمة له؛ وكل نفس سماوية لها محرك أول كموضوع ثان للرغبة والشوق، وهذا كعلة نهائية أو غائية، يمنح لكل الأجسام السماوية حركتها الدورية اليومية. ولكن يبدو حتى وإن كان ابن رشد في هذه الأماكن يميّز بين نفس وعقل كل واحد من الأجرام السماوية، فإنه تظل في ذهنه عالقة فكرة أنهما ناحيتين مختلفتين للصورة السماوية نفسها.

بعد انتهائه من مناقشة طبيعة وخصائص المادة والصورة

السماوية، ينتقل ابن رشد إلى مناقشة الأعراض السماوية، ملاحظاً مظاهر الشبه والاختلاف بينهما، والتشابه أيضاً بينها وبين الأعراض الأرضية في عالم الكون والفساد. في كتابه هذا «في جوهر الأجرام السماوية»، يفحص ابن رشد بدقة الضوء والعتمة، وخاصية الحماوة، والخصائص الأربع: الحرارة والبرودة، والرطوبة والجفاف. يلاحظ ابن رشد، بأن كل الأعراض ربما تنقسم إلى فاعلة أو منفعلة. بالنسبة إلى الأعراض المنفعلة، هي تلك التي عندما تتغيّر فإن جوهرها الأساسي التحتي يتطلب أن يتغيّر هو الآخر؛ في حين أن الأعراض الفاعلة، هي تلك الأعراض التي عندما تتغيّر، لا يتطلب ذلك تغير في جوهرها الأساسي التحتي. وبما أن الأجرام السماوية هي ليست موضوعاً للتغير الجوهري، فإنها لا يمكن أن تمتلك قوى غير منفعلة. ولكن حتى الأعراض الفاعلة ينبغي أن تحمل أو تُقال على الأجسام السماوية والأجسام الأرضية طبقاً لشكل من الحمل اللاتواطئي. إنطلاقاً من تلك الاختلافات، فإن الأعراض العامة المشتركة تُقال أو تحمل على الجواهر والسماوية والأرضية بتقديم وتأخير أو طبقاً لاشتراك الاسم. فالحركة، والشفافية، والعتمة، والتخلخل والكثافة هي كلها أعراض للنوع الأول (الأجسام السماوية): في حين أن أعراض الحماوة، وخصائص الحرارة، والبرودة، والرطوبة والجفاف هي أعراض للنوع الثاني (الأجسام الأرضية).

النص

كتاب في جوهر الأجرام السماوية[37]

لابن رشد

(37) إن العنوان الأصلي لهذا الكتاب في العربية ربما كان «مقالة في الجوهر الفلك» أو «كلام عن الجوهر الفلك»، وهذا العنوان بالحقيقة لا يتطابق بدقة مع أي واحد من العناوين الثلاثة المذكورة في قائمة اسكوريال لمؤلفات ابن رشد. انظر مقالة أرثر هايمن

Arthur Hyman: The composition and transmission of Averroes، في كتاب: *Studies and Essays in Honor of Abraham. A Neuman* (Philadelphia, 1962), P. 303, n. 2.

إن مصطلح الجرم السماوي يشير إلى الحقل السماوي برمته، وليس إلى أي جرم سماوي مأخوذ على حدة. هذا الاستخدام المحدد لهذا المصطلح يقوم على أساس استخدام المصطلح اليوناني «السموات» المأخوذ ربما من واحد من المعاني الثلاثة لهذا المصطلح طبقاً لأرسطو. ويوضح أرسطو أن مصطلح «السموات ربما يشير إلى (1) «جوهر المحيط الأقصى للعالم أو إلى الجسم الطبيعي الذي هو المحيط الأقصى للعالم»..... (2) أو يشير إلى «الجسم الذي يحتل المكان الذي هو بجانب المحيط الأقصى للعالم، والذي فيه يوجد القمر والشمس ونجوم [كواكب] معينة»..... (3) .... أو يشير إلى «الجسم المحاط بواسطة المحيط الأقصى، لأنه من المعتاد إعطاء الاسم «أورانوس» للعالم ككل». انظر كتاب أرسطو «السماء والعالم»: *De Caelo* I, 9 278b, 9-21 .21.

إن موضوع هذا البحث هو طبيعة وخصائص العنصر السماوي، كشيء مختلف عن العناصر الأربعة الموجودة في عالم الكون والفساد.

الفصل الأول

إن قصدنا في هذا القول أن نتناول بالبحث طبيعة الأشياء التي يتكون منها الجرم السماوي[1]. إن الجرم السماوي يتكوّن من طبيعتين على المنوال نفسه الذي تتكوّن منه الأجسام

---

(1) ويذكر بونتيز أن مصطلح (الجرم السماوي) *corpus caeleste* لم يذكر في الكتابات الأرسطية إطلاقاً. وأرسطو يستخدم المصطلحات المأخوذة من بعض خصائص العنصر السماوي. ومن بين أكثر المصطلحات أهمية بين تلك (1) (أ) «الجسم الأولي» (انظر كتاب أرسطو: *De Caelo* I, 3, 260b, 2-3 و(ب) «الجوهر الجسماني الأولي» *De Caelo* I, 3, 270b, 11؛ (2) «الجسم الإلهي»، انظر كتاب أرسطو: *De Caelo* II, 3, 286b, 11-12 (3) (أ) «الجسم ذو الحركة الدائرية، انظر كتاب أرسطو: *De Caelo,* II, 3, 286a, 11-12. و29ـ30، (ب) والجسم ذو الهيئة الدائرية، انظر كتاب أرسطو: *De Caelo* I, 3, 269b, 20-30. 30 (4) و (أ) الجسم الأبدي الذي يشكل الجزء العلوي [للكون]، انظر كتاب أرسطو: *De Anima* II, 6, 418b, 9 ؛ 6، ب 418، 9 (ب) «الجوهر الحسي الأزلي»، انظر كتاب أرسطو: *Metaphysics* XII, 1, 1069, 30-31 (ج) «[و الجسم. . . .] الذي يسمى بواسطة القدماء «الأثير»، لأنه دائماً في مسير. انظر كتاب أرسطو: *De Caelo* I, 3, 270b, 22-24.

الزائلة، كما تمّت البرهنة على ذلك بالفعل[2]، باستثناء أن في حالة الأجسام الزائلة فإن من الواضح أن هاتين الطبيعتين توجدان على اعتبار وجود الكون والفساد فيهما، في حين أن من البيّن أنها توجد في حالة الأجرام السماوية على اعتبار وجود الحركة فيها. والدليل على ذلك هو كما يلي[3]: لقد تمّ توضيح الأمر فيما يتعلق في الأجرام السماوية على أنها تمتلك الحركة [أي حركة النقلة] بمقتضى أو بواسطة ذواتها.

---

(2) هذا الدليل أو البرهان قد تم تطويره بشكل أبعد في هذه الفقرة.

(3) إن مقدمات هذا الدليل ومصادرها في كتب أرسطو هي على النحو التالي: **المقدمة الأولى: هي أن الأجرام السماوية تمتلك الحركة بمقتضى ذواتها ويبرهن أرسطوطاليس بأن العنصر السماوي يمتلك بشكل طبيعي حركة دائرية (انظر كتاب أرسطو السماء والعالم:** *De Caelo* I, 2). فهو يؤكد أن الأشياء التي تمتلك الحركة الطبيعية تمتلك الحركة بمقتضى ذواتها، (انظر أرسطو، كتاب الطبيعة: *Physics* VIII, 4, 254b, 12-15). **أما المقدمة الثانية: إن الشيء الذي يتحرك بمقتضى ذاته يكون مركباً من طبيعتين. هذه المقدمة قائمة على الافتراضين اللاحقين: (أ) كل شيء يتحرك ينبغي أن يكون له مُحرك (انظر أرسطو، كتاب الطبيعة:** *Physics* VII, 1, 241b, 24-242a, 15)؛ (ب) إن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون محركاً ومتحركاً في الناحية نفسها. والافتراض الأخير هو واضح وبيّن بذاته لحالة الشيء الذي يتحرك بواسطة الآخر. وهو أيضاً يطبق على الشيء الذي يتحرك بمقتضى ذاته، كما يبرهن على ذلك أرسطو في كتاب «الطبيعة»:

Physics VIII, 5, 257a, 31-258a, 2.

ومن البيّن أنه في حالة الشيء المتحرك[4] بمقتضى ذاته، فإنه يتكون من طبيعتين، إحداهما تعاني الحركة فيما تقوم الأخرى بإنتاجها؛ لأن من الواضح أن كل شيء متحرك يمتلك محركاً، وأن الشيء لا يمكن أن يكون محركاً ومتحركاً في ذات الناحية. وهكذا، فمن الواضح أن الأجرام السماوية تتكوّن من طبيعتين.

بناءً على ذلك، نريد أن نستقصي في هذا القول ما يتعلق بتينك الطبيعتين اللتين يتكوّن منهما الجرم السماوي، وما إذا كانتا مماثلتين إلى الطبيعتين اللتين تتكوّن منهما الأجسام الزائلة [أي] إحداهما «الصورة» والأخرى هي «المادة»، أي أننا، نريد أن نستقصي ما إذا كانت الصورة والمادة [هنا] تحت [في العالم الأرضي: عالم الكون والفساد] هي مماثلة لنوعية المادة والصورة في الأعلى [في عالم الأجرام السماوية]، أو أنها مختلفة في النوع، أو أنها تختلف طبقاً إلى الأكثر والأقل[5]؟ وإذا كانت الأجرم السماوية والأرضية

---

(4) يبدو أن هذه واحدة من الأمثلة الكثيرة التي يخطئ بها المترجم العبري في التعامل مع اللغة العربية بدقة حيث يغيّر صيغة المبني للمجهول إلى المبني للمعلوم، أو حين يخطئ في قراءة النص العربي بدقة. فهو على ما يبدو يقرأ كلمة «محرِك» بدلاً من قراءتها «محرَك».

(5) بما أن ابن رشد انتهى من البرهنة على مسألة أن الجرم السماوي مركب من المادة والصورة، فإنه يحاول الآن أن يستقصي ويتحقق من الطريقة التي تقال أو تحمل بها تلك الأسماء [أي المادة والصورة] على

= الأجرام السماوية والأجسام الأرضية. وهو يقترح ثلاث أمكانيات [لفهم ذلك]، أي أن مادة وصورة الأجرام السماوية والأجسام الأرضية هي: (1) إما من ذات النوع، أو (2) تختلف بالنوع، أو (3) هي تختلف طبقاً للأقل والأكثر. هذه الاختلافات الثلاثة تعكس في الواقع نظرية الحمل القرو ـ وسطية والتي طبقاً لمضمونها يمكن أن تحمل [المادة والصورة عن الأجرام السماوية والأجسام الأرضية] إما «بتواطؤ» أو «باشتراك الاسم»، أو [حملاً] «مبهماً» ـ يحمل طبقاً «للأكثر والأقل»، وأن يكون واحد من أنواع الحمل المبهمة، انظر مقالة ولفسن:

Amphibolous Terms in Arsitotle, H. A. Wolfson, «The Arabic philosophy, and Maimonides», *Harvard Theological Review*, XXXI (1938), 157-173,. especially P. 157, line 3- P. 158,and P. 166, line 32- P. 167, line 20; تم طبعها في كتاب: *Harry A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky and G. H. Williams. I (Cambridge, Mass, 19973), PP. 455-477.

وعلى الرغم من أن ابن رشد في الفقرة الحالية يحيد أو ينحرف نوعاً ما عن المصطلحات المتعارف عليها، لكنه يبدو أنه يتحقق ويبحث فيما إذا كانت مصطلحات مثل «المادة» و«الصورة» [يمكن أن] يحملا أو يقالا على [الأجرام] السماوية والأجسام الأرضية «بتواطؤ» («نفس النوع») أو يحمل «باشتراك الاسم» («تختلف في النوع») أو [تحمل بطريقة] «مبهمة» («طبقاً إلى الأكثر والأقل»).

وجواب ابن رشد على هذا السؤال لا يبدو واضحاً من سير النقاش الحالي، ولكن من الملاحظ أنه يفهم أن «المادة» و«الصورة» يحملا [أو يقالا] على [الأجرام] السماوية والأجسام الأرضية باشتراك الاسم. انظر النص العبري، الفصل الخامس، السطر 3ـ5؛ وأيضاً الفصل الثاني،

تختلف في النوع، حينئذ فإن اسم «الجسمانية»[6] يحمل [أو يقال] عليهما إما باشتراك الاسم أو بتقديم أو تأخير[7].

= السطر 47ـ51؛ والفصل الثالث، السطر 100ـ104؛ والفصل السادس، السطر 12ـ15. مع ذلك في الفصل الثاني، السطر 106ـ116، يبدو أن ابن رشد يلمح إلى أن المصطلحين يحملان أو يقالان بتقديم وتأخير.

(6) إن مصطلح «الجسمانية» أو «الصورة الجسمانية» ينطبق على الصورة الأولى التي تعود إلى المادة الأولى. في الفلسفة العربية [الإسلامية] واليهودية الوسيطية كان هنالك ثلاث وجهات نظر تمّ تبنيها فيما يتعلق بطبيعة هذه الصورة الجسمانية. ابن سينا [على سبيل المثال] كان مع الرأي الذي يقول إن الصورة الجسمانية تنطبق مع مسألة الاستعداد لقبول الأبعاد الجسمانية، ولكن لا تنطبق مع الأبعاد ذاتها. ويتفق الغزالي مع رأي ابن سينا بأن الصورة الجسمانية لا تنطبق مع الأبعاد، لكنه يحدد تطابقها مع التماسك أو الالتحام. [لكن] ابن رشد لا يتفق مع الرأيين، ويحافظ على القول بأن الصورة الجسمانية تتطابق مع الأبعاد الثلاثة غير المحددة. انظر:

Wolfson, *Crescas' critique of Aristotle* (Cambridge. Mass, 1929), P. 578, n, 16, b, and PP. 579-590, n. 18 and Arthur Hyman's essay «Arsitotle's 'First matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal Form'» *Harry A. Wolfson, Jubilee volume*, (Jerusalem, 1965), English section, I, PP. 385-406.

وكتاب «في جوهر الأجسام السماوية» لا يناقش وجهة نظر ابن رشد فقط بل أيضاً يلقي الضوء على وجهة نظر ابن سينا أيضاً، مدافعاً عن السابقة ومنتقداً اللاحقة.

(7) بما أن الجواهر السماوية والأرضية هي أجسام، فإن كلاهما ينبغي أن يمتلك الصورة «الجسمانية». ولكن إذ كانت الصورة والمادة في الأجرام السماوية والأجسام الأرضية تختلف في النوع، فإن مصطلح «الجسمانية»

مع هذا فإن [حقيقة أن] هاتين الطبيعتين توجدان في هذه الأجسام الخصوصية [الأجرام السماوية والأجسام الأرضية] [وحقيقة] أنها لا تتفق في النوع أصبحت أمراً واضحاً بعد أن تبيّن [أو تم التسليم] بأن الجرم السماوي غير قابل لا إلى الكون ولا إلى الفساد[8]، بينما الأجسام [الموجودة] معنا هنا تحت [في عالم الكون والفساد] هي قابلة للكون والفساد[9]،

= ينبغي أن يقال أو يحمل عليهما إما «طبقاً للاشتراك في الاسم» أو يقال «طبقاً للتقديم والتأخير». لأن مناقشة المصطلح الأخير تعني نوعاً من أنواع الحمل المبهم. انظر:

Wolfson, *Harrvard Theological Review*, XXXI, P. 153, lines 18-20.

وابن رشد لم يجب على هذا السؤال في الفصل الحالي، لكن جوابه يبدو أن مصطلح «الجسمانية» يحمل على الأجرام السماوية والأجسام الأرضية باشتراك الاسم. انظر، النص العبري، الفصل الثالث، السطور 100ـ104. مع ذلك في الفصل الثاني، السطور 129ـ133، ابن رشد يؤكد أن مصطلح «الجسمانية» يحمل أو يقال على النوعين من الأجسام [الأجرام السماوية والأجسام الأرضية] بتقديم وتأخير.

(8) انظر كتاب أرسطو، في السماء والعالم، *De Caelo*. I, 3, 270a, 12-22.

(9) انظر كتاب أرسطو، في السماء والعالم، الجزء الثالث، *De Caelo*, III, I, 298a, 24-298b, II, لإلقاء الضوء على مناقشة [عملية] الكون والفساد بشكل عام. انظر كتاب أرسطو، الكون، الجزء الثاني، ص 4ـ5 *De Generatione*, 5: II, 4-5، وأيضاً كتاب في السماء والعالم، الجزء الثالث، ص 6: *De Caelo*. III, P. 6.

لأنه من غير الممكن [القول] أن أسباب[10] الأجسام الزائلة والأجسام الأبدية ينبغي أن تكون متماثلة في النوع[11].

---

(10) أما فيما يتعلق بالمادة والصورة في الصفحات 2ـ21 فحين يتم التحدث عنهما كطبائع فإنها تسمى أيضاً في الفقرة نفسها الحالية بالأسباب.
وأرسطو يستخدم بالفعل مسبقاً مصطلحات «الطبيعة» و«السبب» بالتبادل. فهو يشير إلى المادة والصورة كطبائع في فقرات الجزء الثاني من كتاب الطبيعة: *Physics* II, I, 193a, 28-31; 2, 194a, 12-13; 8, 199a, 30-32 28ـ31؛ 1942أ، 12ـ13؛ 8، 199أ، 30ـ32، بينما يسميها بالأسباب في فقرات الجزء الثاني من كتاب الطبيعة *Physics*, II, 3, 194b, 23-29. وفي *Metaphysics* V, 2, 1013a, 24-29.

(11) إن قضية أن الجواهر الزائلة والأبدية هي ليست واحدة في الجنس (ونصنا يقرأها فقط «واحدة في الجنس») يقوم [بالواقع] على عرض أرسطو أن [الجواهر] الفاسدة وغير الفاسدة ينبغي أن تكون مختلفة في النوع. انظر كتاب أرسطو، الميتافيزيقا، الجزء العاشر: *Metaphysics*, X, 10, 105b, 26-1059a, 10p؛ انظر أيضاً كتاب أرسطو في السماء والعالم، الجزء الثالث: *De Caelo* III, 7, 306, 9-11، وكتاب الميتافيزيقا، الجزء الثالث: *Metaphysics*, III, 4, 1000a, 5-1001a. وفي كتاب الميتافيزيقا، الجزء العاشر، يكتب أرسطو [بهذا الصدد]) «بما أن الأضداد مختلفة عن بعضها البعض في الصورة و[الجواهر] الفاسدة وغير الفاسدة هي أضداد (لأن العدم هو عجز محدد)، فإن [الجواهر] الفاسدة وغير الفاسدة ينبغي أن تكون مختلفة في النوع». هذا النص من كتاب الميتافيزيقا يلقي الضوء على صعوبات في التأويل بما أنه طبقاً لاتجاه هذه الحجة فإن عبارة (ετερου τψ γένετ) في النص العبري لا يمكن أن تأخذ أو تُفهم في معناها التكنيكي «مختلفة في الجنس». إن مناقشة أرسطو لهذه العبارة تظهر وجود الاختلاف بين

[وإذا] كان هذا هو الحال، فلن يتبقى لنا فقط إلا أن

= الأشياء الفاسدة وغير الفاسدة، لكنها لا تظهر الطبيعة الدقيقة لهذا الاختلاف. قارن كتاب،

W.D. Ross, *Aristotle's metaphysics*, II, P. 305, n. 28..

وفي تعليق ابن رشد على هذه الفقرة في كتاب الميتافيزيقا يحاول أن يوضح طبيعة الاختلاف بين الأشياء الفاسدة أو الفانية والأشياء غير الفاسدة أو غير الفانية. ويصل إلى نتيجة مفادها أنهما يختلفان ليس فقط في النوع ولكن أيضاً في الجنس. ونص فقرتنا حول تعليق ابن رشد يُقرأ على النحو التالي: «وإذا كانت الأضداد أخر بالصورة وكان الفاسد والذي لا يفسد أضداد أخر فإنه أشد ضرورة أن لا يكون لجنس الفاسد والذي لا يفسد من عدم يفصل بلا قوة»، انظر، ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1383، السطر 14، ص 1387، السطر الثالث، النسخة اللاتينية Vol. VIII, 275 M-276r, A. ويظهر أن المترجم اللاتيني للنص العربي كان يعاني من صعوبات جمة في نقل هذه الفقرة. وفي هذا الجانب من تعليقه يتعامل ابن رشد مع هذه الفقرة [بدقة] ليميز بين نوعين من الأضداد: [1] تلك التي تعود إلى الجنس نفسه، [2] وتلك التي تختلف في الجنس. والمتضادات من النوع الأول توصف على أنها نوعان مختلفان من القوة مثلاً: كل ضد له قوة على الآخر. [أما] الأضداد من النوع الثاني فهي تلك التي يمتلك الواحد منها قوة معيّنة ومحددة بينما يفتقد الآخر إلى القوة تماماً. والأشياء الفاسدة وغير الفاسدة هي أضداد من النوع الثاني، لأن تلك [الأشياء] الفاسدة لها القوة لأن تفسد وتفنى بينما [الأشياء] غير الفاسدة تفتقد إلى امتلاك أي نوع من أنواع القوة. انظر ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص 1386، السطر 9، ص 1387، السطر الثامن. النسخة اللاتينية: Vol. VIII, 276r, F276, E. لاحظ هنا أن النسخة العربية هي نص كامل.

نستقصي في أي اعتبار من الاعتبارات تختلف هاتان الطبيعتان [أي المادة والصورة] في الأجسام السماوية عن الطبيعتين الموجودتين في الأجسام الزائلة.

إن نقطة الانطلاق في البحث هي[12] ما الذي تمّ الوصول إليه [من آراء] أرسطو بخصوص تلك الأمور، لأنه، فيما يتعلق في الأشياء الموجودة [في الطبيعة] لا يوجد رأي قد وصل إلينا من [الفلاسفة] القدماء هو أكثر صحة، أو أقل قبولاً للشك، أو يمثل نظاماً أفضل من رأيه[13]، بناءً على

= إن النص اليوناني يحاول أن يظهر أن الأشياء الفاسدة والأشياء غير الفاسدة ربما تعتبر أضداداً، بينما النص العربي مساوياً إلى «من عدم يفصل بلا قوة»، كما يتم تأويله بواسطة ابن رشد، يظهر أي نوع من أنواع الأضداد يوجد بين الأشياء الفاسدة والأشياء غير الفاسدة.
إن الناشر لهذا النص يستند إلى المناقشة القائمة في [كتاب] تفسير ما بعد الطبيعة، مضيفاً فقرة إلى النص التي تقول إن الطبيعتين السماوية والأرضية تختلفان ليس فقط في النوع ولكن أيضاً في الجنس.

(12) بالنسبة إلى المقترح للفقرة اللاحقة (النص العبري، السطور 22ـ29) المعثور عليه بين النصوص اللاتينية في نص (ל) كانت قد أضيفت إليه عن طريق النص العبري انظر:
Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzuungen* (Berlin, 1956), p. 183, lines 1-2.

(13) إن الفقرة السابقة تبدو موازية إلى واحد من اقتباسات [موسى بن] ميمون ـ وأيضاً إلى اسم الإسكندر [الأفروديسي] ـ ففي كتابه دلالة الحائرين، الجزء الثاني، 3. يكتب [موسى بن] ميمون «نعرف [جيداً] أنه بالرغم من [عمق] الآراء التي تبناها أرسطو فيما يتعلق بأسباب حركات الأفلاك

ذلك، فإننا نأخذ برأيه ليكون [أكمل وأنضج رأي] يمكن

= ـ والذي استنتج منها وجود العقول المفارقة ـ فإنها [تبقى بالنهاية مجرد] تأكيدات لم تتمّ البرهنة عليها، لكنها [بالحقيقة هي فقط] آراء تمّ طرحها في هذا الموضوع، تحوي وتكشف عن أقل عدد من الشكوك حول مصداقيتها، وهي الأكثر ملائمة إلى أن توضع في نظام واحد متماسك، كما يقول الإسكندر فقط في مقالته «مبادئ الكل». [لمعرفة المزيد] عن مناقشة فقرة ميمون وخلفيتها في عمل الإسكندر [الفلسفي]، انظر، س.بينس، «مقدمة المترجم»، دلالة الحائرين، (شيكاغو، 1963)، ص 67ـ72 Maimonidean, Guide of the Perplexed (Chicago, 1963), P. Ixvii-Ixxii بالنسبة لترجمة الفقرة ذات الصلة من عمل الإسكندر [الأفروديسي] يمكن العثور عليه في ص 69. وقد تمّ نشر واحد من النصين العربيين الباقيين لمقالة الإسكندر الأفروديسي في مبادئ الكل على يد المرحوم الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتاب أرسطو عند العرب (القاهرة، 1947) 253ـ277.

وتعليق الناربوني على فقرتنا كما يلي: «وكيف تحدث الإسكندر الأفروديسي بروعة حينما قال في أرسطو: إنه هو [الفيلسوف] الذي نعول أو نعتمد عليه [أو على رأيه] في تلك العلوم». وبقوله هذا فإنه يعني: كما أن كل البراهين [والأدلة] ترجع إلى المبادئ الأولى التي ينبغي أن لا يتم التحقق منها واستقصاء صحتها، كذلك [الأمر] في كل العلوم بكليتها، أعني، العلوم المنطقية، والطبيعية والميتافزيقية فإنها ترجع [بالأصل] إلى المبادئ الأساسية لأرسطو. وهكذا يقال: قد قال أرسطو هذا ولا يمكن أن يكون هنالك نقاش حول صحة ما يقول. [وفي هذا الصدد] يبين ابن رشد بعد ذلك أن الطبيعة الإلهية زودته [أرسطو] بخلاصة العلوم والتي يثق بها الواحد بالثقة نفسها التي يضعها للمبادئ الأولية. وإذا قام أرسطو بالفعل بالتحقق من صحة واحد من

لإنسان ما إن يبلغه بواسطة الطبيعة، فهو، من أكثر الآراء

= التصريحات، فإنه يمكن للمرء أن يطمئن بأن تلك التصريحات مماثلة للمبادئ العقلية الأولية التي تشتق من الإدراك الحسي. وفي الواقع، كما أنه ليس من الضروري جعل المعقولات من حيث إنها معقولات، تعتمد في وجودها على الإدراكات الحسية، حتى وإن كان مصدر تلك المعقولات هو الإدراك الحسي، فإن [الأمر] كذلك، حينما نصل، في تحقيقاتنا ومناقشتنا، إلى العرض الذي يقدمه أرسطو، فإنه ليس من الضروري التحقق من صحته، لأن الرأي الذي يقدمه أرسطو هو الرأي الذي يحتوي على الحقيقة الفعالة والموثوق بها، حتى إنك لا يمكن أن تتصور [أنه يحتوي على] أي شيء خاطئ. وبما أن الحقيقة بدون الخطأ أمر أو صفة خاصة [تعود فقط] إلى العقول المفارقة، فإن الفلاسفة فعلوا حسناً حينما سموا أرسطو بـ «الإلهي» تباركت عنايته التي تجلت بجلب هذا الرجل إلى [سعادة وفائدة] الجنس البشري، [حيث] اختير مع مثل هذا الامتياز العظيم لتنوير الإنسانية. ومن غير ريب، فإن ابن رشد يتحدث الصدق حين قال عن أرسطو: «إنه [الفيلسوف] الذي بدأ [مهمته] وهو [الفيلسوف] الذي أكملها». بالنسبة للفقرات المماثلة في كيل الحمد والثناء على أرسطو، انظر كتاب تفسير الطبيعة، المقدمة، النهاية (المجلد الرابع)، (Vol. Iv, 4v, H-5r, B) وتفسير الحيوان Long *Commentary on De Anima* (ed. Crawford) P. 433.، انظر أيضاً: E. Gilson, *History of Christian philosophy in the Middle Ages* (New York, 1955) P. 642 n. 17. بخصوص تطبيق مصطلح «الإلهي» على الموجودات الإنسانية، انظر ولفسن الفلسفة، الجزء الأول، (كمبريدج، 1947) ص 101، ن86.

H. A. Wolfson, *Philo*, I (Cabridge, Mass., 1974), P. 101, n.68.. 101.

[نضوجاً و] تقدماً يمكن للإنسان، بقدر ما هو إنسان أن يبلغه بمقتضى معرفته وعقله. وهكذا، وعلى حد تعبير الإسكندر (الأفروديسي): «أرسطو هو الفيلسوف الذي يمكن لنا أن نثق في [رأيه] بخصوص العلوم». [إذن]، ينبغي علينا أن نستهل بحثنا بذكر رأي أرسطو بخصوص طبيعة الأجسام التي تحيط بنا هنا تحت [في عالم الكون والفساد]، وما الذي وضعه بخصوص وجودها المركب من المادة والصورة، وما الذي أكده من طبيعة المادة والصورة الموجودة فيها. من هذه الأشياء سنشرع من ثم في البحث في طبيعة الأجرام السماوية، مماثلاً لطريقة تلك البحوث التي سبق أن شرعنا بها بخصوص طبيعة الأجسام الزائلة[14]، أي، نريد أن نكتشف بأي من السمات تتفق وبأي من السمات تختلف الأجرام السماوية عن الأجسام الأرضية.

ونقول أيضاً حينما لاحظ أرسطو أن الموجودات

---

(14) إن الفقرة الحالية (في النص العبري، السطور 22ـ29) والذي يشكّل المقطع الحالي جزء منها، تظهر في النسخ اللاتينية فقط في النص (٦). وفي هذا النص يبدو معنى تلك الفقرة على النحو التالي «إذن ينبغي أن ننتقل من هذه الأمور [أعني المادة والصورة] الموجودة في الأجسام الأرضية والمسؤولة على تركيب موجودات الطبيعة [إلى المادة والصورة] الموجودة في الأجرام السماوية والتي مماثلة إلى تلك [أي صورة ومادة الأجسام الأرضية]. هذه الفقرة ربما كانت قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية من النص العبري.

المتشخصة بمقتضى ذواتها هنا تحت [في عالم الكون والفساد]، تسمى جواهر، وتنتقل من محمول وصفي إلى آخر، وجد أن هذا التغير يحصل طبقاً إلى نوعين[15]. أحد

---

(15) يميز أرسطو بين نوعين من أنواع «الكون»، أعني [الكون] الجوهري و[الكون] العرضي. هذا الاختلاف بين هذين النوعين يقوم بتطويره أرسطو على النحو التالي: (1) (أ) هنالك «الأشياء التي يُقال إنها تكون على النحو كذا وكذا»؛ (ب) وهنالك «الأشياء التي تقال بأنها تكون بالمعنى المطلق». (2) (أ) والنوع اللاحق للتغير يحدث «فقط فيما يتعلق بالجواهر»؛ (ب) والنوع السابق للتغير يحدث فقط فيما يتعلق في مقولات: الكم، الكيف، الإضافة، الزمان والمكان. (ويذكر أرسطو هنا فقط خمسة أعراض، ولكن من الواضح أن كل الأعراض حاضرة في ذهنه) (انظر كتاب أرسطو الطبيعة، Physics I, 7, 190a, 31-190b؛ (ابن رشد، تفسير الطبيعة: Averroes, *Long Commentary on Physics* I, t. 62, Vol. IV, 37r, B-E and com. 62, Vol. IV, 37r, E). ولـــم يميز أرسطو بين التغير الجوهري والتغير العرضي في الاسم والتعريف، لكن ابن رشد يكتب [بهذا الصدد التالي] «وهذين النوعين من التغير، وأعني ذلك الذي يحدث في أعراض الشيء، وذلك الذي يحدث في جوهر الشيء يتفقان في هذا، أعني، أنهما تحول الشيء من صفة واحدة إلى أخرى ومن استعداد إلى آخر. ولكن بما أنهم [الفلاسفة الأرسطيون] لاحظوا أن الشيء ربما يعاني التغير في البعض من تلك الاستعدادات، مثل تغير اسمه وتعريفه، وفي بعض من تلك الاستعدادات الأخرى لا يصيب التغير لا اسم الشيء ولا تعريفه [لذلك] سموا النوع الأول للتغير بالتغير في الجوهر والتغير الجوهري، وسموا تلك الاستعدادات بالاستعدادات الجوهرية. أما النوع الثاني من التغير،

هذين النوعين هو [1] التغيُّر الذي يحدث في المحمولات الوصفية بصرف النظر عن ماهيات الجواهر الموجودة بمقتضى ذواتها. هذا النوع [في الواقع] لا يتطلب التغيُّر في الموجودات التحتية، [التي تعمل] كموضوعات، لتلك المحمولات الوصفية، لا في الاسم الذي تسمى به ولا في حدودها. والأمثلة عن تلك المحمولات الوصفية هي [:] تلك الأشياء التي تدعى الكيفيات، [و]الكميات، والمقولات الأخرى التي تسمى بالأعراض. [أما] النوع الآخر [2] فهو التغيّر [الذي يحدث أيضاً] في المحمولات الوصفية، [لكن] مثل هذا النوع يتطلب التغير في الموجودات التحتية، كموضوعات، لهذه المحمولات على حد سواء فيما يتعلق بالأسماء التي تطلق عليها والحد الذي من خلاله تتم الإشارة إلى ماهياتها[16]. إن هذا النوع الأخير من [نوع] التغير يطلق عليه اسم الكون والفساد.

= والذي لا يتغير فيه لا اسم ولا تعريف الأشياء، فقد سموه بالتغير العرضي. «انظر كتاب ابن رشد، تفسير الطبيعة:

Averroes, *Long commentary on Physics* I, com, 63. Vol. IV, 37v. M-38r, A).

(16) هذه الجملة تكاد تكون غائبة تماماً من كل النصوص اللاتينية، وتقريباً في الترجمة الحرفية لقول أرسطو [تظهر على النحو التالي] «إن التعريف هو بيان يعني [حرفياً الإشارة إلى] ماهية الشيء: (*Topics*I, 5, 10Ib, 39) Cf. Averroes' *Short commentary on Topics* (ed Butterworth), Arabic: P. 161, lines 1-2; English: (P. 52, lines 31-33). وأرسطو

حينما تأمل أرسطو ملياً في هذين النوعين من التغيُّر وجد أن في كل واحد منهما أشياء هي مشتركة لكلا النوعين وأشياء [أخرى] هي ملك أو امتياز لكل واحد منهما على حدة. فيما يتعلق بالأشياء المشتركة[17]، التي عثر عليها في كلا النوعين من التغير، لاحظ أرسطو أن كلاهما يمتلك موضوعاً يتسلم التغير، من حيث أن التغيّر والحركة سيكون من المستحيل لهما أن يوجدا بدون موضوع[18]. واكتشف

= يعطي تعليلاً مماثلاً إلى «التعريف» في محور مناقشته إلى مصطلح «الجوهر». فهو يكتب «إن الماهية هي الصيغة التي [يتجلى بها] التعريف، وهي تسمى أيضاً بجوهر كل شيء» (*Metaphydics* V, 8, 1017b, 21-22). ونص ابن رشد في هذه الفقرة يُقرأ على النحو الآتي «وأيضاً يُقال جوهر على الدال على ما الشيء في جميع الأشياء وكلمة ذلك حده وهذا جوهر كل واحد من الأشياء»

Long commentary on Metaphysics V, t. 15, (Arabic: P. 564, Lines 3-4; Latin: Vol. VIII, 118r, and B, (ed. Ponazlli), P. 134, Lines 12-13.

(17) إن النصوص اللاتينية عرضت [في ثناياها] بوضوح أن هنالك خمسة عوامل عامة للتغير الجوهري والعرضي. وطبقاً للمناقشة اللاحقة، هذه العوامل العامة هي [على التوالي] (1) الموضوع الذي يكمن وراء هذا التغير؛ (2) العدم الذي يأتي إلى الوجود؛ (3) القوة التي تتحول لتكون [بالفعل]: (4) إن تلك الأشياء التي تزول [مرة] وتأتي إلى الوجود [مرة أخرى] هي أضداد؛ و(5) وتلك الأضداد ينبغي أن تعود إلى الجنس نفسه.

(18) Cf. *Physics* I, 7, 190a, 13-190a, 10.

أرسطو أيضاً أن في كلا النوعين من التغيُّر أسبقية العدم، والذي هو شرط ضروري لوجود ذلك الذي سوف يأتي إلى الوجود، لأنه [طبقاً لرأي أرسطو] أنه فقط ذلك [الشيء الموجود بالقوة و] الذي لم يوجد [بعد] يمكن له أن يوجد [بالفعل][19]. علاوة على ذلك، فإن الوجود السابق لإمكانية في الموضوع شرط ضروري في كل واحد من هذين النوعين من التغيّر، من حيث إن الشيء غير الممكن [أو غير الموجود بالقوة] لا يمكن له أن يأتي إلى الوجود[20]. وقد وجد أيضاً

---

(19) إن مصطلح «العدم» الذي ربما يطبق [أو يقال] على العدم المطلق أو العدم العرضي، ينبغي أن يشير إلى العدم العرضي في هذه الفقرة .(Cf) (*Physics* I, 8, 19Ib, 13-17) انظر ابن رشد في كتابه تفسير الطبيعة:
(*Long Commentary on Physics,* I com. 70, Vol. IV, 4Ir, D (Cf com. 67, Vol IV, 40r, A).

ومن أجل فهم المناقشة الكاملة لوظيفة «العدم» أو العدم في عملية التغير انظر: Cf. *Physics* I, 8-9.

(20) هناك مصطلحان عبريان ـ قروسطيان يعكسان المصطلح اليوناني الذي يسمى القوة: واحد من معاني المصطلح اليوناني هو الاستعداد المحدد [السائر] نحو [حالة] الفعل. الفعل ربما يحدث أو يكون في الشيء، أو ربما لا يحدث أو يكون في الشيء. وهذه الحالة تسمى «بالقوة». المعنى الآخر لهذا المصطلح هو الشرط الصائب المعين الذي يسمح للقوة لأن تصبح في حالة الفعل بالواقع. وهذه تسمى «الإمكان» وعلى العكس منها حالة «اللاإمكان». انظر:

Cf. Wolfson, *Crescas,* PP. 690-693, n. 2..

وسط تلك المتطلبات الأساسية والضرورية لهذين النوعين من التغيُّر [متطلب] ذلك الشيء الذي ينبثق منه التغيُّر وذلك الشيء المتجه نحوه وهما إما أضداد أو أشياء ما بين الأضداد[21]. هذه الأضداد تعود إلى ذات

= وبما أن فقرتنا تختم في [القول] «إن ذلك الذي هو غير ممكن لا يمكن أن يأتي إلى الوجود»، فإن ابن رشد كان في ذهنه [بالواقع] النوع الثاني، أعني الإمكان. مع ذلك، فإن توليدنس وجاندونس وتحديداً في تعليقاتهما يفهمون الإمكان بمعنى القوة. وبما أن القوة كعامل للتغير لم تناقش في أي مكان من هذا القسم فإنه يبدو مبرراً تفسير الإمكان كقوة أو استعداد.

ويعلق جاندونس على طبيعة العلاقة بين القوة والفعل على النحو التالي: «لا شيء يتحقق أو يتحول إلى حالة الفعل بذاته، لكنه يتحقق أو يتحول إلى حالة الفعل من خلال شيء آخر يوجد [أصلاً] بالفعل. وبهذه الطريقة فإن الفعل يسبق القوة بالمعنى المطلق. مع ذلك، فيما يتعلق في الشيء الذي هو الموضوع الأساسي فإنه شيء يوجد أولاً في [حالة] القوة قبل وجوده في [حالة] الفعل. وبهذه الطريقة فإن من الضروري أن [حالة] القوة تسبق [حالة] الفعل في الموضوع». انظر

Cf, also, Aristotle, *Metaphysics* IX, 8, 1049b, 17-29..

(21) إن التغير ربما يحدث على طريقتين: (1) إما بين اثنين من الأضداد (*Physics* I 5 and 7) أو (2) بين الضد والخاصية الموجودة بين ضدين. *Physics* I, 5, 188b, 21-23; V, 5, 229b, 14-21. التغير من [اللون] الأسود إلى الأبيض هو مثال للنوع الأول من التغير، والتغير من [اللون] الأسود إلى الرصاصي هو مثال للنوع الثاني من التغير.

والناربوني يعطي مثالين ـ واحد عن التغير العرضي والآخر عن التغير الجوهري ـ ويعلق «إن ابن رشد يقصد أن يقول: على سبيل المثال،

الجنس[22]، وأنها تختصر [أو توجز] إلى الأضداد الأولية، أعني، العدم والصورة[23].

أما فيما يتعلق بتلك الأشياء التي يختلف فيها نوعا التغير، وجد أرسطو أن التغير الذي تخضع له الموجودات المتشخصة فيما يتعلق في جواهرها يتطلب أن الموضوع [أي

= حينما يتغير [اللون] الأبيض إلى الأسود أو إلى لون متوسط، أو حينما يتغير عدم صورة النار إلى نار.

ويكتب جاندونس (34b, A) «إنه من الضروري بناءً على ذلك الاستنتاج بأن التغير يحدث من ضد إلى ضد آخر. لكن مع ذلك تلك الأضداد يمكن أن تكون إما أضداداً كاملة أو أضداداً غير كاملة. والأضداد الكاملة هي تلك المتباعدة الأطراف مثل [اللون] الأبيض والأسود، الحلو والمر وهذه هي الأطراف التي يحدث التغير بينها. والأضداد غير المتكاملة هي تلك التي لها نوع من التغير، مثل المتوسط مع الطرف».

(22) إن مسألة أن هذه الأضداد تعود إلى الجنس نفسه كان [بالواقع] قد وضحها أرسطو في كتابه: (*Metaphysics* X, 4, 1055a, 3-10; X,8, 1058a, 9-13). إن المتوسطات في الجنس نفسه كأضدادها (انظر الفقرة السابقة) تمّ عرضها بواسطة أرسطو في كتاب:

(*Metaphysics* X, 7, 1057a, 18-30).

(23) إن أول الأضداد هو «العدم» و«الصورة» وقد تمّ توضيحهما بواسطة أرسطو في كتابه الميتافيزيقا: *Metaphysics* XII, 2, 1069, 32-34; XII, 4, 1070b, 18-21. وكل الأضداد الخصوصية، مثل البياض والسواد، على سبيل المثال، تصنف تحت التبويب العام. أما الأزواج غيرها التي تطبق على الأضداد الأولى فيه «الوجود» و«اللاوجود»: *Metaphysics* IV, 2, 1004b, 27-28. و«العدم» و«الحالة الإيجابية»:

موضوعها] ينبغي أن لا يكون شيئاً موجوداً بالفعل[24]، وينبغي [أيضاً] أن لا يمتلك صورة يصبح بموجبها جوهراً. لأنه إذا كان كذلك، فإنه سوف لن يكون قادراً على تسلم الصور الأخرى إلا من خلال فساد هذه الصورة الأولى، لأن

= (*Metaphysics* X, 4, 1055a, 33-38).

يستخدم جاندونس مزيجاً من المصطلحات الأرسطية [انظر] ملاحظات: (34b, A) «وهذا [التضاد أو] التناقض يمكن أن يختزل إلى الأضداد الأولية والتي هي «اللاوجود» *(none esse)* أي «العدم» *(privatio)* و«الحالة الإيجابية» *(habitus)*. وحجة الفقرة الحالية، طبقاً إلى جاندونس، تقدم على النحو التالي (34b, C-D): إذا افترضنا أن الموضوع يمتلك الصورة الجوهرية والتي بمقتضاها يكون موضوعاً وإذا تخيلنا أنه أيضاً يمتلك صورة جوهرية ثانية بمقتضاها يكون جوهراً شخصياً ـ بخلاف الموضوع ـ على سبيل المثال، صورة عنصر التراب، إلخ، حينئذ فإن الاحتمالين الممكنين اللذين سوف يمكن أن يتبعان هما: (1) إن الصورة الجوهرية، والتي بمقتضاها ينبغي للموضوع أن يفنى، تفسح المجال إلى صورة جوهرية أخرى جديدة، [صورة] التراب على سبيل المثال، أو (2) أو أن صورتين تكونان بالفعل في الموضوع. إن الاحتمال الأول أو السابق هو أمر غير معقول لأنه يتضمن أن شيئاً ما يمكن أن يأتي إلى الوجود من العدم، [أما الاحتمال] اللاحق أو الثاني فلأن الصورة الجوهرية تحدد الشيء بفرادة. وهكذا، فإنه يتبع عن ذلك أن الشيء الواحد لا يمكن أن يملك أكثر من صورة جوهرية واحدة بالفعل [أو بالواقع].

(24) وتعليق النارنوني (167v, 1) «إن الفعل الكامل [للموضوع يتحدد] ببساطة بمقتضى ماهيته».

الصورة الواحدة يمكنها أن تمتلك فقط موضوعاً واحداً. وهذا أمر خاطئ[25]. علاوة على ذلك، إذا كان الموضوع أيضاً جوهراً بسيطاً يوجد بالفعل، فإنه لا يمكن أن يكون مجهولاً وغير متقبل، لأن الموجود بالفعل [ببساطة] لا يمكن أن يكون من حيث إنه موجود بالفعل متلق [أو متسلم] لشيء آخر بالفعل[26]. بناءً على ذلك، فإن طبيعة الموضوع الذي

---

(25) هذه نوعاً ما جملة محرجة [أو خرقاء] موجودة في كل المخطوطات وفي النصوص اللاتينية (ω, ρ, γ). مع ذلك فإن النص (٦)والهامش الموجز يقدم قراءة أكثر سلاسة.

وجاندونس الذي كان يمتلك أمامه النسخة الأولى من هذا المقطع شعر بوضوح بارتباكه حيث علّق قائلاً «بعد أن ذكر (1) إن موضوع التغيُّر الجوهري لا يمكن أن يكون شيئاً يوجد بالفعل و(2) وأن هذا الموضوع لا يمكن أن يمتلك صورة بمقتضاها يصبح جوهراً، واصل ابن رشد ليثبت الافتراض اللاحق في المقطع الحالي والافتراض السابق في المقطع الذي يتلوه.

ويوضح الناربوني هذه الجملة «بالنسبة للصورة الواحدة فإنها يمكن أن تمتلك فقط موضوعاً واحداً» بالقول (167v, 1): إن الصورة يمكن أن تكون ملازمة ضمنياً في الموضوع، أعني أن لا تكون في شيء مركب من مادة وصورة. لأنه إذا كان ذلك الموضوع، أعني المادة الأولية مركبة من مادة وصورة، فإنه سوف يكون خاضعاً إلى الكون والفساد بمقتضى ذاته، وهكذا بدورها، سوف تتطلب المادة موضوعاً آخر. والحجة نفسها تنطبق على هذ الموضوع وسلسلة الموضوعات سوف تمر إلى غيرنهائية.

(26) هذه الحجة تظهر لنا أن الموضوع [أو المادة الأولية] لا توجد بالفعل.

يتسلم الصور الجوهرية، أي، الموضوع الذي يسمى بالمادة الأولى[27]، هي من طبيعة القوة، يعني، أن تكون بالقوة هو الفصل الأساسي[28] للمادة الأولى [كموضوع]. ولذلك، فإن المادة الأولى لا تمتلك صورة ملائمة ولا تمتلك [أيضاً] طبيعة توجد بالفعل، لكن ماهيتها توجد فقط بالقوة. ولهذا السبب [تحديداً] فإنها يمكن أن تتسلم كل الصور.

---

(27) حرفياً: «المادة الأولى والهيولى الأولى».

(28) إن هذا المصطلح لا يستخدم بالمعنى التكنيكي في هذا المقطع، أعني أن المادة لا يتم تحديدها «كوجود بالقوة» بينما «الوجود» هو جنس والقوة هي الفصل. لأنه كما أشار أرسطو أن «الوجود» ليس جنساً: (Cf. *Metaphysics* VIII, 6, 1045z, 36-1045b, 7).

وابن رشد يعرض ذلك كما يلي: «إنه يعود إلى جوهر المادة، تلك التي هي صور بالقوة. مع ذلك فإن القوة ليست في جوهر بحيث تكون جزءًا من التعريف»: (*Long Commentary on Physics* 1, com 70, Vol, IV, 41r, E). وجاندونس كان واعياً بتلك النقطة [أعلاه] حين علّق «إن القوة هي الاختلاف الجوهري للموضوع».

وابن رشد قد أخذ[الأمر] التالي في عين الاعتبار: إن الوجود ينقسم إلى [وجود بالـ] «قوة» و[وجود بالـ] «فعل»: Cf, *Metaphysics* V, 7, 1017a, 35-1017b, 9; IX, 1. وقد تبيّن في المقطع السابق أن المادة الأولى هي ليست شيئاً يوجد بالفعل. وبناءً على ذلك، فإنها يجب أن تكون شيئاً يوجد بالفعل. وبناءً على ذلك، فإنها يجب أن تكون شيئاً يوجد بالقوة.

لكن[29] الاختلاف [الموجود] بين القوة التي من خلالها يصبح الموضوع جوهراً وبين طبيعة هذا الموضوع التي تصبح جوهراً من خلال هذه القوة يتألف من هذا، أي أن، مصطلح [أو اسم] القوة يقال فقط بالقياس إلى الصورة [وبالتالي فإن هذا الموضوع ينبغي أن يخص مقولة الإضافة]، في حين أن الموضوع واحد في تلك الموجودات التي توجد بمقتضى ذواتها[30]، ومنها الجواهر التي توجد بالقوة [وبالتالي هذا

---

(29) إن نص المقطع الحالي، والذي هو تالف في المخطوطات العبرية، كانت قد تمّت إعادة بنائه من النصوص اللاتينية ومن المقطع الموازي له في كتاب ابن رشد تفسير ما بعد الطبيعة (I, com, 70, Vol, IV, IV, 41r, E-F). وفي هذين المقطعين يظهر لنا ابن رشد أن الفرق ينبغي أن يحدد بين طبيعة المادة الأولى، القوة، والمادة الأولى التي تعتبر كموضوع في مقولة الجوهر.

وفي كتابه تفسير الطبيعة يقدم ابن رشد الحجتين [التالتين] في موازرة الافتراض اللاحق: إذا كانت المادة الأولى تتطابق مع القوة، [أي] مع طبيعتها، حينئذ، فإن المادة الأولية سوف تفنى حينما تتحق القوة المعطاة [أو تكون بالفعل]؛ و(2) والمادة الأولى ستكون فقط في مقولة الإضافة، بينما، بدورها، ينبغي أن تكون في مقولة الجوهر. والحجة في المقطع الحالي تتطابق مع الثانية من تلك الحجج.

(30) يوجد في النص (ρ) جملة إضافية هي: «لكن هذا الموضوع هو عنصر أبدي لتلك الأشياء التي توجد بأنفسها». ولكن في النص (γ) كما هو الحال في النسخة العبرية كلاهما يفتقران إلى تلك الجملة الإضافية.

الموضوع ينبغي أن يخص مقولة الجوهر]. وبناءً على ذلك[31] [بما أن طبيعة المادة الأولى أن تكون فقط [في حالة] القوة، فإنه من الصعوبة تصورها[32] إلا من خلال علاقتها بشيء آخر، كما أشار أرسطو إلى ذلك مسبقاً[33].

---

(31) إن الترجمة الحرفية لهذا النص هي «وبناءً على ذلك، يرجع ابن رشد الآن إلى مناقشته السابقة ذلك أن الطبيعة [الحقيقية] للمادة الأولى هي أن تكون في حالة القوة.

(32) هذا المصطلح العبري يمكن أن يشير إما إلى ما هو مفهوم بواسطة العقل أو إلى ما هو مفهوم بواسطة الخيال. [في حين] أن المصطلح اللاتيني (intellegere vel imaginari) يأخذهما بكلا المعنيين. مع ذلك فإن ترجمة (intellegere) تبدو هي المفضلة، بما أن «المادة» هي الموضوع المفهوم بواسطة العقل بدلاً من المفهوم بواسطة الخيال. قارن الملاحظة اللاحقة و: (Wolfson, *Crescas*, P. 519, n. 21).

(33) يسجل أرسطو في كتابه «الطبيعة» (*Physics* I, 7, 19ia, 7-12): «إن الطبيعة الكامنة [أو الضمنية] هي موضوع المعرفة العلمية بالقياس» «كما هو حال البرونز للتمثال، والخشب للسرير، أو المادة واللاصورة قبل استلامها الصورة لأي شيء يمتلك الصورة، لذلك [هذه الطبيعة] هي الطبيعة الكامنة لجوهر، أعني «هذا» أو الموجود». للمزيد من الملاحظات حول نص هذه الفقرة قارن:

(W.D. Ross. *Arsitotle' Physics* (Oxford, 1936) text and P. 494, on 191n, 10).

ويعلق ابن رشد على هذه الفقرة: «وهذه الطبيعة التي هي الموضوع الكامن للجوهر [أي المادة الأولية] لا يمكن تصورها بواسطة العقل [كما هي] بذاتها، لأنها هي ليست شيئاً في حالة الفعل يمتلك ماهية.

حينما لاحظ أرسطو[34] أن الصور

= لكنها تفهم بواسطة المقارنة طبقاً مع [القوة] الكامنة لجوهرها. وهكذا إذا أردنا أن نعطي [أو نحدد] ماهية المادة الأولى فإننا نقول إن المادة الأولى هي العلاقة التي مع الجوهر، كما هي علاقة النحاس بالتمثال والخشب بالمقعد»:

(*Long Commentary on Physics* I, Com. 69, Vol. IV, 40v, I-K).

ويعلق الناربوني بالقول إنه من الصعب تصوّر المادة الأولى، بما أنها تفتقر إلى الطبيعة المناسبة لها، أعني أنها [تفتقر إلى] الصورة التي توجد بالفعل (168r, I). وبما أن المعرفة هي أمر يقتصر فقط على الشيء الذي بالفعل، فإن المادة الأولى يمكن أن تعرف فقط من خلال القياس: أي كمادة خاصة (الخشب) لصورة خاصة (الصندوق). والاختلاف بين أجزاء القياس هو حينما تفقد المادة الخصوصية (الخشب) صورتها (الصندوق)، [لكن مع ذلك] تبقى للمادة صورتها، بينما حينما تفقد المادة الأولى صورتها، فإنه لا صورة جوهرية تبقى. [وفي هذا الصدد] يقدم لنا جاندونس حجة مماثلة إلى تلك.

(34) إن تحليل تركيب الأجسام الطبيعية، أعني، العناصر الأربعة [والتي هي: الماء والهواء والنار والتراب]، يظهر لنا أن [صفة] «الإنقسام» هي الخاصية العامة القصوى لكل الأجسام. والآن، فإن الأجسام منقسمة بمقتضى حيازتها على «الأبعاد الثلاثة غير المحددة». وهذه «الأبعاد الثلاثة غير المحددة» هي «صورة» المادة الأولى.

إن «الكمية المحددة»، كأي عرض آخر، تعود إلى الجسم فقط بعد أن يحصل الجسم على الصورة الجوهرية. ومن الناحية التحليلية، إذن، فإن المادة الأولى، طبقاً لابن رشد، تستلم الكمية والصورة وفقاً للنظام اللاحق: أولاً، «الأبعاد الثلاثة غير المحددة»، ثم الصورة الجوهرية،

الجوهرية[35] تنقسم بمقتضى إنقسام هذا الموضوع ـ وهذا الإنقسام يعود إلى الموضوع بقدر ما يمتلك الأخير الكمية ـ استنتج أن الأبعاد الثلاثة[36]، التي تسمى بـ «الجسم» هي أول شيء يوجد في هذا الموضوع. وحين وجد من ثم إن كل تلك الصور تمتلك الأبعاد الثلاثة بشكل عام، في حين كل واحدة من تلك الصور تتميز [عن الأخريات] بواسطة

= وأخيراً الأبعاد المحددة التي ترافق الصورة الجوهرية. هذا النظام يحتوي على لاموافقة ضمنية [أو اختلاف] مع الفيلسوف ابن سينا والذي يقول إنه لا يمكن أن يوجد أي نوع من أنواع الكمية، ذلك الذي يعود إلى المادة، حتى تمتلك تلك المادة الصورة الجوهرية. وهكذا فإن نظام ابن سينا هو [كالآتي]: [أولاً] الصورة الجسمانية (والتي تختلف عن الأبعاد الثلاثة غير المحددة)، [ثم] الصورة الجوهرية، [ثم] الأبعاد. قارن (Cf. above, n. 7).

(35) يميز ابن رشد بين نوعين من صورتي العنصر: (1) الصورة الجوهرية أو الصورة الخاصة [أو الخصوصية]؛ و(2) الصورة الجسمانية.
وطبقاً للناربوني (168, 2) هاتان الصورتان تتمايزان بعضهما عن البعض الآخر على النحو الآتي: «إن مصطلح «الصور الجوهرية» يشير إلى صور خصوصية معيّنة، كما هو على سبيل المثال مع «صورة النار وصورة الهواء». والآن فإنه بمقتضى «الصورة الجسمانية» فإن شيئاً ما يصبح جسماً، بينما بمقتضى «الصورة الخاصة» يصبح الجسم أمراً محدداً ومعرفاً، لأنه بمقتضى «الصورة الخاصة يصبح الشيء جوهراً».

(36) بعبارة أخرى «الأبعاد الثلاثة غير المحددة».

امتلاكها كمية محددة منها[37]، أدرك أن الأبعاد غير المحددة

---

(37) إن صورة كل عنصر من العناصر [الأربعة]، والتي هي: التراب، والماء، والهواء والنار، ترافقه أبعاد كمية محددة. مع ذلك، فإن هذا البعد الكمي لأي عنصر معطى يمتلك مجالاً يتحدد بواسطة الحد الأقصى والحد الأدنى قارن: (Cf. beloe, n. 43) ويعلّق جاندونس بالقول (35a, A) وتجدر الإشارة إلى أنه..... كما أن كل صورة لها كميات محددة، فكذلك [أيضاً] لها كمية محددة نحو الحد الأقصى والحد الأدنى.

وفي تحديد أبعاد كل صورة جوهرية محددة نحو الحد الأقصى والحد الأدنى، فإن ابن رشد يأخذ في الاعتبار [الأمر التالي]: دعنا نفترض أن الصورة الجوهرية المعطاة ([صورة] الهواء على سبيل المثال) توجد ملازمة في جزء محدد من المادة الأولى. والآن حين يكون هذا العنصر (الهواء) مركب من الصورة الجوهرية والمادة الأولى، فإن أبعاده سوف تتمدد. لكن العنصر [يظل مع ذلك] يحتفظ بالصورة الجوهرية نفسها. وبناءً على ذلك فإن العناصر ومادتها الضمنية الكامنة يمكن أن تخضع إلى الزيادة والنقصان في أبعادها دون أن يُضاف إليها شيء ما من الخارج أو دون أن يؤخذ منها، أعني، أن العناصر ومادتها قابلة للتمدد.

ومصادر هذه المناقشة تظهر في كتاب الطبيعة: (*Physics* IV, 9, 217a, 26-33)، حينما يكتب أرسطو «المادة نفسها تعطى إلى الجسم الكبير والجسم الصغير. وهذا واضح: حينما ينتج الهواء من الماء، والمادة نفسها تصبح أمراً آخراً، ليس بمقتضى حصول إضافة عليها، ولكنها تصبح بالفعل ما كانت بالقوة، ومرة أخرى، ينتج الماء بواسطة الهواء في الطريقة نفسها، والتغير بعض الأحيان يحدث من [حالة] الصغر إلى [حالة] الكبر، وفي أحيان أخرى من [حالة] الكبر إلى [حالة] الصغر.

تصبح محددة، وأن الأبعاد النهائية تكون بالفعل فقط بعد أن تكون الصور الجوهرية ملازمة [أو متضمنة في صلب] الموضوع، والحال هو ذاته مع الأعراض الأخرى التي توجد بالفعل. لأن أرسطو لاحظ أيضاً أن الموضوعات المتشخصة لكل الأعراض هي جواهر فردية توجد بالفعل، أعني، أنها تلك الجواهر الواقعية المتشخصة، والذي من الواضح أن طبيعتها مركبة من الصور ومن الموضوع الذي يوجد بالقوة.

[وإنطلاقاً] من حقيقة أن الموضوع تحصل له [أو يتقبل] الأعراض الزائلة، يقدم أرسطو الدليل [الآتي]: بأن الموضوع هو ليس شيئاً بسيطاً، لأنه إذا كان [الموضوع] فعلا شيئاً بسيطاً، فإنه سيكون من المستحيل له أن يتسلم الأعراض. لأن السلبية اتجاه استلام [أو استقبال] شيء ما تتعارض مع

= ولذلك بالمثل، إذا كان الهواء الكبير في المدى يأتي في حجم أصغر، أو يصبح أكبر من كونه صغيراً، فذلك لأن المادة التي هي بالقوة والتي تكون [بالفعل من ثم] هي هي في كل حالة من الحالتين». ولمناقشة مماثلة لهذه النقطة، انظر:

(*De Generatione et Corruptione*, 1. 5, 321a, 9-13) و

(Averroes, *Middle Commentary on De Generatione et Corruptione* I, Part V, chap 2. Hebrew (ed. S.Kurland): P. 25, line 76- P. 26, line 79; English (trans. Kurland): P. 31, lines 16-24, and P. 162, n. 18; latin (ed F.H.Fobes): P. 44, lines 1-7).

الحيازة الفعلية له[38]. وفيما يخص وجود الأبعاد غير المحددة[39]، والتي تمتلكها الصور بشكل عام، أدرك [أرسطو أيضاً] أن المادة الأولى لا تتعرى أبداً من هذه الأبعاد غير المحددة، لأنه إذا كانت المادة الأولى دائماً

---

(38) قارن النص العبري، السطور: 48ـ50 أن حجة هذه الفقرة تبيِّن أن المادة الأولى ببساطة لا يمكن أن تكون بالفعل، لكنه [في الوقت ذاته] يجب دائماً أن تمتلك صورة جوهرية. وجاندونس (35a, C) يأخذ تلك النقطة لتكون تكملة للمناقشة السابقة [التي تقول] إن الأبعاد المحددة هي تابعة إلى الصورة الجوهرية. لأنه، بما أن الموضوع يتسلم التغيُّرات العرضية، فإنه لا يمكن أن يكون ذو طبيعة بسيطة، لكن ينبغي أن يكون مركباً من مادة وصورة جوهرية. وهكذا، فإن الصورة الجوهرية هي سابقة على أي عرض.

(39) طبقاً لجاندونس (35b, C-D) إن الفقرة اللاحقة تحتوي على دليلين أن المادة الأولى لا يمكن بأي حال من الأحوال أن توجد بدون الأبعاد غير المحددة. لأنه إذا كانت المادة الأولى توجد بدون الأبعاد غير المحددة، يحاجج جاندونس، فإنه سوف يحدث خلال عملية التغير (1) إن جسماً ما سوف ينقطع عن الوجود وآخر جديداً يأتي إلى الوجود من العدم، أو (2) سوف توجد عدة صورة جسمانية تتغير الواحدة منها إلى الأخرى. والافتراض الأول هو سخف [أو أمر غير معقول] بما أن «العدم مقياس عديم القيمة»؛ أما [الافتراض] الثاني [فإنه سخف وأمر غير معقول] لأن الصور الجسمانية المفترضة ستكون متضادة. إن الجسمانية، مع ذلك لا يمكن أن تكون ضداً بما أن المتضادات هي فاعلة، بينما الجسمانية منفعلة.

(Cf. Toledanus, P. 77, lines 17-21).

تتعرى عن تلك [الأبعاد غير المحددة]، حينذاك فإن الجسم سوف يخرج من اللاجسم والبعد من اللابعد والصورة الجسمانية سوف تتغير من حالة متضادة إلى أخرى وسوف تطرأ على الموضوع بشكل مفاجئ في مراحل متعاقبة ومتغيّرة، كما هو الحال مع الصور الجوهرية[40].

كل ذلك في توافق مع ما يتبدى من خلال عملية الإدراك الحسي. وهكذا، على سبيل المثال، حينما تحدث صورة الحرارة أثرها في الماء، فالماء حينها يخضع إلى الزيادة في أبعاده[41]، وهذه الأبعاد تقترب [في شكلها] من أبعاد الهواء. وحين يصل الماء إلى أكبر كمية في الأبعاد تلك التي ربما توجد في الماء، فإن الموضوع يجرد نفسه من صورة الماء ومن الكمية القصوى من الأبعاد الملائمة للماء ويتسلم [بدلاً عنها] صورة الهواء وكمية الأبعاد الملائمة لاستلام صورة الهواء. والعكس يحدث حينما تحدث صورة البرودة في الهواء أثرها، ذلك، أن أبعاد الهواء لا تتوقف عن الانكماش حتى يجرد الموضوع نفسه من كل صور الهواء، وصورة الماء [آنئذ قد] حان لها كي توجد. ولكن في ما

---

(40) إن الصور الجوهرية بخلاف الصور الجسمانية يمكن أن تتغير الواحدة إلى الأخرى، وهكذا فإنها أضداد.

(41) كل واحد من العناصر الأربعة له مجال من الأبعاد محدد بمجال أدنى ومجال أقصى: (Cf. above, n. 39.).

يتعلق في الأبعاد المطلقة، وتلك الأبعاد التي يقال عليها مصطلح [أو اسم] «الجسم» في معناه المطلق، فإن المادة الأولى بذاتها لا يمكن أبداً أن تتجرد من تلك الأبعاد، كما أن ذاتها لا يمكن أن تتجرد من بقية الأعراض التي هي عامة لكل الأجسام التي يوجد التغير في أضدادها، أو في اثنين منها أو في أكثرها، مثال على هذه الحالة الأخيرة هو خاصية الشفافية، والتي يمتلكها بشكل عام كل من النار والهواء.

ومن حيث[42] صورة الأبعاد الثلاثة غير المحددة فإنها

---

(42) إن الحجة في هذه الفقرة القصد منها البرهنة على أن الصور الجوهرية، أعني، صور العناصر الأربعة، هي أضداد. مع ذلك، هذا النص صعب جداً على [الفهم] وتوجد هنالك اختلافات ضخمة بين النسخة العبرية والنسخة اللاتينية.

وطبقاً لتأويل الناربوني للنص (169r, 1-2) فإن الصور الجوهرية هي أضداد لأنها تتعاقب الواحدة تلو الأخرى في المادة الأولى، وهي تتعاقب الواحدة منها تلو الأخرى لأن: (1) لا يمكن أن توجد صورتان جوهريتان في الوقت ذاته في الجزء المحدد كمياً من المادة الأولية؛ (2) إن المادة الأولى لا يمكن أن تكون في الوقت نفسه حرة من الصورة التي فنيت وتلك التي جلبت الفناء؛ (3) إن الصورة التي تأتي إلى الوجود ينبغي تأتي إلى الوجود بمقتضى فاعل، ذلك الذي ينقلها من [حالة] القوة إلى [حالة] الفعل. لمزيد من التفاصيل بهذا الصدد، انظر حجة الناربوني: (Cf. below, nn. 45-49).

ويوضح ابن رشد أن صورة البعد غير المحدد، أي الأبعاد غير المحددة، والتي تسمى بواسطة البعض صورة الجسم [أو الصورة

[بالأحرى] أول صورة تقيم في المادة الأولى[43]. ، [وأن الصورة الجوهرية][44] تأتي عليها في تعاقب [كي تحل محل

= الجسمانية]، توجد أولاً في المادة الأولى، في حين الأبعاد غير المحددة تتعاقب الواحدة تلو الأخرى في المادة الأولية، من حيث إنه من الاستحالة للصور الجوهرية، التي تمتلك حدوداً معيّنة وبارزة تعود إلى كمياتها، ينبغي لها أن توجد، في الوقت ذاته، في الجزء نفسه من المادة الأولية. لهذا السبب فإنه من المستحيل تجريد الصورة الجوهرية من الموضوع الأولي أو إزالة هذا الموضوع الأولي من الصورة الجوهرية، [لأن ذلك ممكن] فقط في حالة فناء الصورة الجوهرية تلك. . . . ولا مرة أخرى من الممكن أن الصورة الجوهرية التي تعقب أو تتلو تلك التي فنيت ينبغي لها أن تأتي إلى الوجود في هذا الموضوع إلا من خلال الفاعل الذي ينقلها من [حالة] القوة إلى [حالة] الفعل. وبناءً على ذلك فإن الصور الجوهرية ينبغي أن تكون بالضرورة أضداد، مثل حين تفنى واحدة من تلك الصور الجوهرية فإن أخرى تعقبها، أو [بعبارة أخرى] الفاعل الذي ينقل صورة واحدة [محددة] إلى الوجود فإنه يفني [في الوقت ذاته] الصورة التي كانت موجودة من قبل، ونتيجة لذلك فإن الموضوع يتسلم صورة مماثلة، أي صورة مماثلة إلى الفاعل.

(43) ويوضح الناربوني بالقول (169r, 1): «إن المادة الأولية لا تجرد في ذاتها من الأبعاد الثلاثة غير المحددة، ولا تتوقف على الوجود حين تتوقف الصورة الجوهرية على الوجود، بل تبقى ثابتة من أجل الصورة التي تحدثها».

(44) (forma substantialis): إن هذا المصطلح، غير الموجود في كل النسخ، قد تم توريده من تعليق الناربوني.

الصورة] الأخرى نتيجة لحالة التغير ـ [لأننا] نرى أنه من غير الممكن لتلك المادة غير المحددة كمياً أن تستلم اثنين من الصور الجوهرية الأربع [في وقت واحد] في نفس أو ذات الإقامة في الكمية المحددة[45] الأبعاد ولايمكن للاثنين، أي للصورة الجوهرية التي فنيت وضدها، ولا للصورة الجوهرية المتعاقبة التي هي مستمرة في التحطم، أن تكون بدون مادة أولى كموضوع لها[46]، ولا يمكن [أيضاً] للصورة التي

---

(45) أي لو أن واحداً من الصور الجوهرية، لنقل التراب على سبيل المثال، وجدت في الجزء المعطى أو المحدد للمادة الأولية وعليه يفرض على هذا الجزء من المادة الأولية البعد الملائم له (التراب)، فإن الصور الأخرى، مثلاً الماء على سبيل المثال، لا يمكن أن توجد في الوقت ذاته في الجزء نفسه المحدد كمياً من المادة الأولية. لاستخدام مصطلح «المحل»، انظر:

(Cf. Wolfson, *Crescas*, P. 577, n. 15).

(46) «بهذا [القول] يقصد أنه من غير الممكن للموضوع أن يكون في الوقت ذاته خالياً من الصورة التي توقفت عن الوجود، ومن [الصورة] الأخرى التي حدثت نتيجة لفنائها، والتي هي ضد، وهذه الصورة اللاحقة هي الصورة التي أخذت مكان الصورة الأولى. لأنه في اللحظة ذاتها التي تتجرد [فيها] المادة الأولية من الصورة، تلك التي توقفت عن الوجود، فإنها في اللحظة ذاتها [التي تنسلخ منها الصورة، وهو يعني في الواقع «في تمام اللحظة اللاحقة»] تضع بدلاً عنها الصورة التي تستلمها. وإذا لم يكن الأمر هكذا، فإن المادة الأولية إما أن تكون بدون مادة أو أن اللحظتين تكونان متشابكتين، وكلا الافتراضين عاريان عن الصحة».

جاءت إلى الوجود، كخليفة للصورة الأخرى التي فنيت، أن تتكون في موضوع إلا من خلال فاعل ينقلها من القوة إلى الفعل[47]. ـ ويستنتج من هذه الاعتبارات أن الصور الجوهرية ينبغي أن تكون متضادة حتى كل واحد منها في وقت ما يفني ضده[48]، والنتيجة تكون أن الموضوع يستلم صورة مماثلة لتلك التي أحدثت الهلاك[49]. وعليه، فإن

---

(47) ويعلّق الناربوني «فإنه يقصد بهذا القول، إن السبب هو [أن الفاعل في الواقع] أي أن لا شيء يعود إلى المستلم [أي، المادة الأولية] إلا إمكانية استعدادها للحصول على وجود هذا الشيء [أعني الصورة الجوهرية التي تتولد]. بناءً على ذلك، كما يوضح ابن رشد، عندما نعرف أن شيئاً ما ربما يكون هو المستلم لشيء آخر، فإننا ليس لنا الحق أن نستنتج على أساس هذه المعرفة أن هذا الشيء الذي يتم تلقيه أو استلامه سوف يأخذ فجاءة بلا شك دور المتلقي أو المتسلم، بل ربما فقط نقرر إمكانية وجوده لا أكثر. لكن حين نعرف أنه يوجد الفاعل الكامل لإنتاج ذلك الذي يتم تسليمه، فإننا [حينها] يكون لنا الحق لنقرر أن ذلك الذي يتم إنتاجه بواسطة الفاعل ينبغي أيضاً أن يوجد.

(48) Cf. Aristotle, *De Generatione et Corruptione* II, 331a, 12-23.

(49) حرفياً «وهذا الموضوع يستلم بذاته صورة مماثلة له». [ويقول] تولادنس في (P. 86, lines 15-16) «وأن الموضوع يستلم صورة مماثلة للصورة التي أنتجت الفناء، وهذه [الصورة] هي الفاعل». [أما] جاندونس [فيعلق] «إن الموضوع يستلم صورة مماثلة، أي، [صورة] مماثلة للفاعل»، ومن أجل التوافق مع النسخة اللاتينية لهذا المقطع غيّرت النص العبري. إن المخطوطة العبرية تقرأ على النحو التالي «إن الوجود الناتج من الفناء الحاصل في الموضوع هو صورة مماثلة له».

صور العناصر [الأربعة] هي أضداد وتقيم في موضوع واحد. لذلك نحن نقول إن الأشياء التي تخضع للتغير في بعض الاعتبارات متضادة وفي اعتبارات أخرى متشابهة[50]. والنتيجة الطبيعية لهذا على النحو التالي [:] إذ كان هنالك وجود لأجسام بسيطة[51] صورها لا تمتلك أضداداً، فإنه سيكون صحيحاً بالضرورة بالنسبة لهذه الصور أنها لا تتولد ولا تفسد، وأن لا تمتلك موضوعاً عاماً. وكل ذلك يكون كما وصفناه، وينبغي أن يكون [أيضاً] واضحاً لكم أن علة كون وفساد الموجودات هي التناقض [أو التضاد] الذي ينتمي إلى صورها. أما بالنسبة إلى الموضوع العام، فإنه لا يمتلك صورة خاصة[52]، لكنه يقبل التعدد بالقوة الذي ينطبق على الصورة التي تختلف في النوع، وأيضاً التعدد الذي يطبق على

---

(50) وطبقاً لناربوني (169r, 2) أن الأشياء التي تخضع إلى التغيُّر هي متماثلة من ناحية أنها تمتلك الموضوع الأساسي نفسه وأنها تختلف بمعنى أن الصورة التي تنتج التغيُّر هي مختلفة عن الصورة التي تتغيّر. ويضيف الناربوني أن الصورتين الخصوصيتين ينبغي أن تكونا من الجنس نفسه. ويفسِّر جاندونس هذا القول [بالمعنى الآتي]: «بالنسبة للأشياء التي تخضع أو تعاني التغيُّر هي في بداية التغيُّر مضادة للفاعل، ولكن في نهاية [التغيُّر] تصبح مماثلة له...».

(51) انظر الناربوني (169r, 2) «تعني الأجسام السماوية»؛ انظر جاوندنس (36a, A) «تعني الصور السماوية».

(52) [يقول] الناربوني: هو يقصد أن يقول [إنها ليس له صورة مماثلة] بمقتضى ذاتها.

الصور المختلفة بالعدد أو طبقاً للفرق بين الكبير والصغير[53].

---

(53) إن المادة الأولية التي تمتلك أبعاداً غير محددة تلك التي تمثل صورة مباشرة لها، يمكن أن تتسلم التحديد الكمي، أي تستلم، الأبعاد المحددة وفقاً لطريقين: (1) إذا كانت هنالك صورتان ملازمتان أو أكثر من صورة من صور العناصر الأربعة، وهذا يعني، أن الصور تختلف في النوع، في الجزء المعطى من المادة الأولية، حينئذ فإن أبعاد هذا الجزء المعطى من المادة الأولية سوف تتحدد بواسطة مجموع الأبعاد الخصوصية الملائمة لكل واحد من تلك الصور؛ (2) وإذا كانت فقط واحدة من صور العناصر الأربعة ملازمة في الجزء المعطى من المادة الأولية، حينئذ فإن أبعاد هذا الجزء من المادة الأولية هي محددة بواسطة الأبعاد الملائمة لهذه الصورة الواحدة. هذه الأبعاد اللاحقة تتحدد، بدورها، وفقاً لطريقين: (ا) [اما] وفقاً للكمية المنفصلة، أي، طبقاً لعدد «وحدات» هذه الصورة المفردة التي توجد في الجزء المعطى من المادة الأولية؛ (ب) [ا] وطبقاً للكمية المتصلة، أي، طبقاً إلى موقع أن تلك الصورة هي ضمن مجال الأبعاد الممكنة لها.

وهذا التعبير، (ראשר יחיה בגרול והקטן) يحتوي على صعوبات كثيرة في تفسيره، خصوصاً بما أن ابن رشد في المقطع اللاحق (النسخة العبرية، السطر 96ـ97) قد حذفه من إحصائه للطرق التي ربما من خلالها تصبح المادة محددة كمياً. كما يبيِّن تأويل أرثر هايمن، فقد أخذ هذا المقطع ليشير إلى المقطع السابق لهذا النص والذي يعرض فيه ابن رشد أن الأبعاد التي هي ملائمة للصورة المعطاة للعناصر الأربعة قد تقع ضمن مجال الأبعاد المحددة بواسطة الأبعاد القصوى والأبعاد الدنيا، اعتماداً على الشروط الطبيعية والتي توجد تحت: [تأثيرها] العناصر الأربعة.

(Hebrew text, lines 72-77; cf. above, n. 39).

والسبب في كل ذلك[54] هو أن هذا الموضوع في البداية يتسلم الأبعاد الثلاثة غير المحددة والقابلة للإنقسام، التي هي متعددة بالقوة[55]. لأنه إذا كان الموضوع لا يمتلك تلك الأبعاد غير المقررة، فإنه لا يستطيع أن يتسلم في وقت واحد، أعني، في الأجزاء المختلفة في ذاته، إما تلك الصور التي تختلف في العدد أو تلك الصور التي تختلف في النوع، ولكن ستوجد فيه[56] فقط صورة واحدة في وقت معين واحد. من ناحية أخرى، إذا كانت المادة، على الرغم من كونها واحدة في العدد، متعددة بالقوة، حينذاك فإنها سوف

= ويعلّق جاندونس «إن المادة الأولية توجد بالقوة نحو كل الصور، دون أن تكون أي صورة من الصور في ذاتها، لكنها تستلم كميات معدودة طبقاً مع الصور التي تختلف في العدد والنوع، وطبقاً مع الصور التي تختلف طبقاً للأكثر والأقل، أي، أن هذه المادة الأولية تستلم كميات معدودة من خلال الصور التي تختلف من حيث الأكثر والأقل كمالاً».

(54) انظر الناربوني (169r, 2) «أي أن الموضوع يتسلم بالقوة كل هذا العدد، أي، [من الصور] المعينة والخصوصية». [ويقول] جاندونس: (ص 90، السطور 13ـ14) «أي أن الأضداد تتحول وتفني الواحدة منها الأخرى...». ويقول جاندونس في (36a, D) «أي أن هذا الموضوع يتسلم بالقوة الصور التي تختلف بالعدد والنوع».

وطبقاً إلى الحجة التي تتبع، فإن صياغة جاندونس هي الأفضل.

(55) إن [المادة] بالقوة تستلم العديد من الصور الجوهرية.

(56) انظر الناربوني: (169v, 1) «أي في كل المادة الأولية». (والتفسير نفسه يمكن العثور عليه عند تولادانس وجاندونس).

لن تكون أبداً عارية من تلك الصورة التي تكون متلقية، وتلك الصورة تكون في جوهر المادة التحتية، وعليه سوف يكون من المستحيل لتلك المادة التحتية أن تكون عارية تماماً من صورتها أو أنها ينبغي أن تفقد هذه الصورة وتحصل على صورة أخرى[57].

ومن حيث[58] إن هذا الموضوع يتلقى صوراً متعددة في

---

(57) وافقت على النص الموجود في النسخ اللاتينية «aut corrumperetur illa forms, et alia forma generaretur». إن مخطوطات النص العبري تحتوي على فعلين لهذه العبارة [تستخدم بصيغة] المبني للمعلوم بدلاً من [صيغة] المبني للمجهول. في حالة الفعل الأول لهذه العبارة، يأخذ المترجم العبري [الكلمة] العربية الأساسية «تفسد» ـ والتي تقرأ كالصورة الأولى، بمعنى أو بصيغة المبني للمجهول، وتقرأ كصورة رابعة بمعنى فاعل ـ [أي] كصيغة مبني للمعلوم. وبالمثل، في حالة الفعل الثاني، ربما يكون [هذا المترجم] قد أساء قراءة الكلمة الأساسية «تتكون» (والتي هي بصيغة المبني للمجهول) ككلمة «تكون» (والتي هي صيغة مبني للمعلوم). إن النص العبري لكتاب جوهر الأجرام السماوية يحتوي على الكثير من المقاطع التي أخذها المترجم العبري في صيغة المبني للمعلوم في حين أنها كان ينبغي أن تترجم كصيغة مبني للمجهول والعكس بالعكس، أو يبدو أنه أساء قراءة الكلمة العربية. انظر أعلاه: (chap. 1, n. 5; below, chap, 2 nn. 27, 37; chap. 4, n. 21: chap, 5, n. 15).

(58) هذ المقطع يلقي الضوء على الجدل العنيف الذي شنه ابن رشد ضد ابن سينا، ذلك أن «الصورة» ينبغي أن تكون سابقة على «البعد» في المادة الأولية. وابن رشد يظهر هنا، على العكس، أن «الأبعاد الثلاثة غير المحددة» ينبغي أن تسبق «الصورة».

الوقت ذاته فقط بفضل استلامه الأبعاد الثلاثة أولاً، فإن من الواضح أنه إذا كان هذا الموضوع يمتلك فقط صورة واحدة باستمرار، فإنه سيكون واحداً بالعدد على نحو مطلق[59] ولا يمكن أن يوجد التعدد فيه إطلاقاً، سواء كان ذلك بالقوة أو بالفعل. أضف إلى ذلك أن هذا الموضوع سوف لن يكون منقسماً بواسطة الصورة، ولا سوف تكون تلك الصورة الواحدة التي تقيم فيه منقسمة بمقتضى إنقسام الموضوع. والسبب في كل تلك الاستنتاجات هو أن الموضوع لا يتسلم الكمية غير المحددة قبل استلام الصورة. لأنه إذا كان

(59) يوضح الناربوني فقط النص المقتبس من المخطوطات العبرية على النحو التالي: «إنه من البين أن الموضوع يستلم دائماً فقط صورة واحدة»، أي، الصورة الجسمانية ذات الأبعاد الثلاثة غير المحددة. وهذا الموضوع مقسم بمقتضى الصورة الجوهرية، بما أن جزءًا من هذا الموضوع يستلم فقط صورة جوهرية واحدة، في حين يستلم الجزء الآخر صورة جوهرية أخرى، والصورة الجسمانية التي توجد في الموضوع تنقسم بموجب انقسام الموضوع، لأن الصورة الجسمانية تنتشر خلال الموضوع، وتتشابك وتمتزج معه، من حيث إن الموضوع يستلم الكمية أولاً. وهذه الصورة الجسمانية لا تستلم صفتي الأقل والأكثر ولا صفتي الجزء والكل. في حين أن الأمر على العكس فيما يتعلق في جوهر الفلك السماوي، لأن الأبعاد فيه لاحقة على الصورة وهي ليست سابقة عليها. ولذلك يواصل ابن رشد [القول]: «وإنه من الواضح أنه إذا كان الموضوع واحداً بالعدد بصورة مطلقة، فإنه سوف لن يحوي على التعدد... إلخ».

الموضوع يستلم هذه الكمية غير المحددة أولاً، فإنه سوف يكون منقسماً بواسطة الصورة الجوهرية، والصورة الجوهرية، بدورها سوف تكون منقسمة بمقتضى انقسامه، أي بمقتضى انقسام الموضوع، وأن أنشطة تلك الصورة ستكون محدودة وفقاً لمحدودية الكمية الملائمة لها[60]، وسوف تكون الصورة قادرة على استلام التمييز بين الصغير والكبير والجزء والكل.

وآلان[61]، إذا كان يوجد هنا تحت [في عالم الكون والفساد] صورة لا تستلم الفرق بين الكبير والصغير وهي غير منقسمة بانقسام موضوعها ومنها الموضوع غير منقسم بواسطة انقسام تلك الصورة ـ [في الواقع] تعبير «إنقسام الصورة» أقصد من خلاله تنوعها[62] ـ فإن من الواضح أن الأبعاد الأولية سوف لن تستقر على موضوع يخص تلك الصورة ولا تلك الأبعاد الأولية سوف توجد فيه [أي في الموضوع] إلّا

---

(60) وبما أنه، وطبقاً لتلك الحجة، أن الصورة الجوهرية توجد ملازمة للجسم بمقتضى الأبعاد الثلاثة غير المحددة أو المعيّنة، فإن الصورة الجوهرية سوف تكون متناهية طبقاً لمسألة تناهي الجسم. والصورة المتناهية يمكن أن تنتج فقط نشاطاً متناهياً قارن:
(Cf. Jandunus, *ad loc*).

(61) إن الحجة اللاحقة هي على العكس أو الضد من الفقرة السابقة.

(62) أي، إنه إذا تمّ افتراض أن الموضوع غير قابل للقسمة بمقتضى امتلاكه عدداً من الوحدات التي لها صورة واحدة تفترض أن تكون موجودة فيه. قارن النص العبري: (.91-ff., and above, n. 55). والمصطلح العربي الأساسي ربما كان [يقرأ] «في اختلافها».

بعد أن تستقر الصورة عليه، وحينما استخدم مصطلح «بعد» فإنه في ذهني البعدية بالنسبة إلى الوجود، وليس البعدية بالنسبة إلى الزمان[63].

إن حالة الأبعاد الأولية حينذاك سوف تكون مماثلة لكل

---

(63) طبقاً لتأويل الناربوني، هذا العبارة العبرية، والمقطع الذي توجد فيه، ينبغي أن تترجم [على النحو التالي:] «من الواضح أن الأبعاد الأولية لا تتوطد [أو تترسخ] على الموضوع الذي يخص تلك الصورة ولا الأبعاد (والأبعاد التي تحضرني في ذهني [هنا] هي الأبعاد التي بعديتها [عبارة عن] أبعاد مؤقتة زمانياً في وجوده) توجد فيه حتى بعد أن تتوطد وتستقر فيه». والعبارة في الجملة المعترضة في مساوية إلى «الأبعاد الثلاثة المحددة». انظر ملاحظة الناربوني في النص العبري: (169r, 2).
يلاحظ تولادانس: (p. 93, lines 3-4) «[إن الأمر يتم] طبقاً لطبيعة وسببية الشيء وليس طبقاً لبعض الديمومة».
وجاندونس يستعير مثالاً مختلفاً «للأسبقية طبقاً للطبيعة» حيث يكتب (36c, G-H): «كما يلفت ابن رشد النظر في الجزء الرابع من كتاب السماء والعالم أن الفاعل هو الذي ينتج التغيُّر في ما يتعلق في الأعراض الملائمة إلى هذه الصورة، أي، في ما يتعلق في الكمية والكيفية الملائمة للصورة، هذين التغيرين يحدثان في الوقت ذاته طبقاً للزمان وليس طبقاً للطبيعة، لأن السبب ببساطة يكون سابقاً، في الطبيعة، على النتيجة، على الرغم أن ليس له الأسبقية طبقاً للزمان». من أجل إلقاء الضوء ومعرفة الفرق بين «الأسبقية في الطبيعة» و«الأسبقية في الزمان» قارن:
(Cf. Aristotle, *Categories* 12; *Metaphysics* V, II, 1018b, 14-19; 1019a, 1-14).

حالات الأعراض التي توجد في المادة الأولية، أعني، الأبعاد الأولية سوف توجد في المادة الأولية فقط من حيث إن المادة الأولية تمتلك الصورة التي توجد بالفعل.

لهذا السبب اعتقد ابن سينا بحالة الأبعاد الثلاثة التي توجد في المادة بشكل مطلق، وهذا يعني، أن [حالة] الأبعاد [الثلاثة] غير المحددة [في المادة] هي نفس حالة الأبعاد المحددة فيها. وأكد [أيضاً] أنه من المستحيل للصورة الأولى أن توجد في المادة الأولى قبل استقرار الأبعاد الثلاثة فيها[64].

---

(64) لقد اتفق فلاسفة العصور الوسيطة أن أول صورة للمادة هي «الصورة الجسمانية»، لكنهم اختلفوا فيما يتعلق بطبيعة هذه الصورة. وكما رأينا، فقد كان رأي ابن رشد [:] أن الأبعاد الثلاثة غير المحددة تتطابق مع الصورة الجسمانية. في حين رأي ابن سينا الذي تم تسجيله هنا، يقول إن الصورة الجسمانية يمكن أن لا تتطابق مع الأبعاد الثلاثة غير المحددة، والتي هي عرض، ولكن ينبغي أن تكون صورة في مقولة الجوهر، سابقة لأي أبعاد (Cf. above, n. 7).

ويصف الناربوني الاختلاف بين ابن رشد وابن سينا على النحو الآتي: (169v, 2-170r, 1) «والتوضيح لهذه [النقطة هو] أن ابن سينا يعتبر «الجسم» مصطلحاً يطبق [أو يُقال] على الجوهرية التي لها إمكانية حيازة الأبعاد غير المحددة... [التي] تستقر فيه. هذا هو المقصود بـ «الجسمانية»، التي هي الصورة الأولى الموجودة في المادة حيث حتى الآن لم يتم تميزها عن أي واحدة من الصور الأخرى. وهذه الجسمانية هي ليست طبيعة البعد [من الأبعاد الثلاثة]، والذي هو عرض

[وفي الحقيقة] كثير من الأشياء غير المعقولة تتوالى من

= في مقولة الكمية وربما يخضع للتغير الزيادة والنقصان، كما هو الحال على سبيل المثال في الأبعاد الثلاثة [لقطعة] الشمع، تلك التي تتغيّر فيما يتعلق بالاستدارة [أو الشكل الدائري]، وفي حالة الهواء، الذي ينقص [في الكمية]. وكل الأجسام تمتلك بشكل عام الصورة الجسمانية والتي بمقتضاها يصبح كل واحد منها جسماً. وأن تلك الأجسام تختلف وفقاً للصورة النوعية، والتي من خلالها يسمى الجسم جسماً فردياً [خصوصياً] معيناً. وأن الصورة الجسمانية لا تتطابق مع التماسك، لأن الجسم يمكن أن ينقسم ويبقى مع ذلك جسماً».

«من هذا [المنطلق] يصبح من الواضح أن ابن سينا يفترض أن الصورة الجسمانية هي أمر آخر [مختلف] عن الأبعاد وهي ليست متماسكة كما يظن الغزالي وجوزيف بن يوهي [أعني جوزيف بن جودا بن أكنن (1226ـ110)]، بالرغم من أن التماسك هو ليس ضرورة أساسية لطبيعتها. لكن الصورة الجسمانية هي شيء مختلف عن هذا، لأن الصورة الجسمانية هي شيء لا تتجرد منه [إطلاقاً] المادة الأولية، بينما الأبعاد تتغير بالزيادة والنقصان».

«لكن ابن رشد يحاجج ضد هذا، حيث يدافع على أن «الأبعاد» هي، في الواقع، الصورة الجسمانية ولا يمكن للمادة الأولية أن تتعرى منها، لكنها فقط ترجئ [أو تؤجل تحديد] حدها وتحديدها، وهذه هي الأبعاد المحددة. لأنه في حين أن الأبعاد [تخضع لتغير] الزيادة والنقصان فإنها لا تتغير [بأكملها].

وجوزيف بن أكنن، كما تمّ ذكر ذلك، قد قام فقط باستعارة هذه الفقرة، وهو يعتقد برأي مختلف عن رأي الناربوني. ولكن بالمقارنة مع تعليق الناربوني فيما يتعلق بالفقرة التي يناقش فيها [جوزيف] ابن أكنن ذات المشكلة، فقد وجدنا أنه بالرغم من أن اختلاف المذهبين ، فإن

وجهة النظر [ابن سينا] تلك، ومن بينها [على سبيل المثال]،

= الصياغة في كلتا الفقرتين (التغيّرات اللازمة قد تمّ إجراؤها:) هي تقريباً متطابقة:

(Cf. Ibn 'Aqnin, in: *Ma'amr.*, ed Moritz Löwy (Berlin, 1879), PP. 11-12).

وهكذا يبني الناربوني نسخته على «نص أكنن»، أو ربما النصان يرجعان إلى نص ثالث أساسي.

وجاندونس يعيد إنتاج رأي ابن سينا على النحو الآتي: (36d, E-F) «أن رأي ابن سينا، طبقاً إلى الفصل الثاني للمقالة الأولى من كتابه الشفاء، هو على النحو التالي: إن الصورة «الجسمانية» توجد في المادة الأولية والأبعاد الثلاثة تتغيّر طبقاً للطبيعة الحقيقية للصور الجوهرية، كما [هو الحال في قطعة] الشمع، حينما تنقسم إلى أجزاء تنضغط وتنبسط معاً مع الأصابع، حيث تتسلم [أو تأخذ] العديد من الأشكال، في حين أنها تبقى هي دائماً نفسها الجسم من خلال الصورة «الجسمانية»، والذي هو أمر عام تمتلكه كل الأشكال. وهكذا فإن ابن سينا يوضح أن صورة الجسم توجد في المادة الأولية، وأن الأبعاد غير المحددة هي لاحقة لهذه الصورة العامة. لأن هذه الجسمانية بذاتها حرة من أي صورة خصوصية توجد في حالة الفعل. وهكذا تمتلك القوة لاستلام الصورة الخصوصية التي يمكن أن تعود لها، وقوتها في استلام الصور الخاصة تحدث بطريقين، [الطريق] الخاص و[الطريق] العام. فهي تمتلك القوة العامة من حيث إن هذه الجسمانية تعتبر مطلقة، أي، عامة إلى الكل، لكنها تمتلك القوة،بالمعنى الخاص، من حيث إن الجسمانية تتحدد من خلال بعض الصفات نحو صور معيّنة وليس نحو أخريات. وهكذا فإن الجسم، من حيث إنه جسم، يمتلك هذه القوة والصورة «الجسمانية» بشكل أولي وعام. هذا هو رأي ابن سينا». قارن:

أن الصور الجوهرية سوف لن تنقسم بمقتضى انقسام المادة الأولية، ذلك أن الصور سوف لن تتسلم صفتي الكبر والصغر[65]، وأنها سوف تكون أزلية، لا تنقسم بانقسام الموضوع[66]، وسوف لن تمتلك اختلافات متضادة ما بينها في الموضوع[67]. وأخيراً، إذا ما كانـ [ـت تلك الأشياء التي] تم افتراضها صحيحاً، حينذاك فإن المادة سوف لن تتسلم أي صورة أخرى ما عدا الصورة التي هي مناسبة لها[68].

= (Avicenna, *Al-Shifa'*, Metaphysics, II, 1, Arabic: ed Anawati and Zayed) ed P. 63, line 3-P. 64, line 4); Latin: (ed. 1508), 75r, 2-75, V1).

لمناقشة مذهب ابن سينا في «الصورة الجسمانية» قارن:

(Cf. A.M. Goichon, *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sina* (Paris, 1937), PP. 435-436).

وهذه المناقشة ذات قيمة خصوصية لإشارتها المتنوعة للمصادر ولأنها ترينا، فقط في الملاحظة المذكورة، أن الدليل النصي يساند ويؤازر تأويل ابن رشد لابن سينا.

(65) قارن: النص العبري، السطور، 109ـ114.

(66) قارن: النص العبري، السطور، 95ـ101.

(67) العبارة العربية الأساسية في النص العربي الأصلي ربما كانت «مختلف لهم في الموضوع». والمعنى اللاتيني لهذا هو أن الصورة المفترضة سوف لن تمتلك ضداً يعقبها في الموضوع كنتيجة للتغير. قارن: النص العبري، السطور 87ـ90.

(68) قارن: النص العبري، السطور، 95ـ101.

لقد أعطى أرسطو بياناً للخصائص التي تعود إلى الموجودات الكائنة بمقتضى موضوعها وصورها، هذه الخصائص تجري مجرى [الأداة] التي من خلالها تأتي عملية الكون والفساد إلى الموجودات، أعني إلى الموجودات الفردية التي توجد بمقتضى ذواتها. بالإضافة إلى ذلك، بيّن أرسطو أن الأجرام السماوية هي [لا بالأجرام] الكائنة ولا بالفاسدة[69]. ونتيجة لذلك، أنكر[70] بأن الأجرام السماوية تمتلك موضوعاً هو بمثابة المتقبل للتعدد والاختلاف بمقتضى حقيقة أن الأبعاد المطلقة توجد فيها قبل وجود المادة فيها،

---

(69) Cf. *De Caelo* 1, 3, 270z, 12-22..

(70) ووفقاً لقراءة النسخة اللاتينية، غير أرثر هايمن عبارة (נשלם לר) في المخطوطات العبرية إلى القراءة الحالية. وهذه القراءة تبرر أيضاً بواسطة التوازي أو التطابق مع هذه المناقشة. وفي الفقرة التالية (Hebrew text, lines 126-127) ينكر ابن رشد الخصائص المحددة التي تعود أو تخص صورة الأجرام السماوية، بينما في الفقرة الحالية ينكر ابن رشد الخصائص المحددة لموضوعاتها [موضوعات الأجرام السماوية]، أي، مادتها.

والناربوني، الذي يقبل القراءة الأصلية للمخطوطات العبرية، يطبق الفقرة الحالية على الأجسام الأرضية. ويعلق الناربوني: (170v, 2) «حينما يقول ابن رشد «إن ذلك تمّ استنتاجه بواسطته [أرسطو] فيما يتعلق فيها [أي الأجرام السماوية] بأنها تمتلك موضوعاً يقبل التعدد»، وفي استخدامه لمصطلح «الموضوع» فإن [الذي يحضر] في ذهنه موضوع تلك الأشياء القابلة [لعملية] الكون والفساد».

وبذلك أنكر أيضاً أن الأجرام السماوية متعددة بالقوة بالرغم أنها واحدة في العدد. علاوة على ذلك، أنكر أرسطو فيما يتصل في صور الأجرام السماوية بأنها منقسمة بواسطة انقسام موضوعها وأن أفعالها هي محدودة بمقتضى محدوديتها [وتناهيها]، لأنه في حالة الصور فهي منقسمة بواسطة انقسام موضوعها، وأن القوة في الكل هي أكبر من القوة في الجزء[71].

ونظراً لأن أرسطو وجد أن فعاليات الصور السماوية هي لا محدودة، فقد استدل أن تلك الصور لا تستقر في موضوعها عن طريق الأبعاد الثلاثة غير المحددة، أي أنه، بما أن الصور لا توجد عن طريق الأبعاد غير المحددة، فإنها ليست قوى في الأجسام. و[إنطلاقاً] من الاختلاف [الموجود] بين قوة الكل وقوة الجزء في حالة الصور المنقسمة بمقتضى انقسام موضوعها، برهن أرسطو بشكل دامغ أنه من غير الممكن أن القوة التي تنتج نشاطاً لامتناهياً ينبغي لها أن توجد في جسم متناهٍ أو أن القوة اللامتناهية ينبغي أن توجد في جسم متناهٍ[72].

وبعد أن تمّ تحديد [أو تثبيت] هذه المقدمات بواسطة

---

(71) قارن: النص العبري، السطور 132ـ134.

(72) قارن: (Cf. *Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b, 24).

أرسطو[73]، وبعد أن وجد أن القوى السماوية تعمل وفقاً لنشاط لامتناهٍ، رسم النتائج اللاحقة: [1] إن القوى السماوية لا توجد إطلاقاً ملازمة ضمنياً في الموضوع، [2] لا تمتلك مادة تتسلم تلك القوى عن طريقها الأبعاد غير المحددة، [3] لا تمتلك مادة بمقتضاها تكون تلك القوى السماوية متعددة بالقوة، [4] هذه القوى السماوية لا تتسلم صفات الكبر والصغر ولا تمتلك الضد. كل تلك الاستنتاجات تنبع [بالواقع] من حقيقة أن تلك الصور تفعل وفق نشاط لامتناه. وكل ذلك تمت مناقشته في «[كتاب] الطبيعة»[74].

---

(73) أي أنه لا يمكن أن توجد قوة لامتناهية في جسم متناه، ولا قوة متناهية في جسم غير متناه.
لأنه بالنسبة للدليل الحالي فإنه يتطلب أو يقتضي فقط الجزء الأول من تلك المقدمة. مع ذلك، فإن ابن رشد يفترض القضية الإضافية التي لم يذكرها بوضوح، أي، أن جسم الأجرام السماوية هو متناه في الامتداد. وهذا قد تمّ إثباته بواسطة أرسطو في كتابه السماء والعالم، الجزءالأول، ص 5ـ7.

(74) فقط أن البيان [الذي يقول] «إن القوة اللامتناهية لا يمكن أن تتواجد في جسم متناه» يبدو أن مصدره [كتاب] الطبيعة: (Cf. above, n. 74). وهو يعني أن صور الأجرام السماوية لا تتواجد في موضوعاتها بواسطة الأبعاد الثلاثة غير المحددة أو المعيّنة. والبقية من الفقرة الحالية تتبع بواسطة الضد أو العكس ممن ثبت بأن من الصحيح أن الأجسام تخضع [لعملية] الكون والفساد، أي، هي الأجسام التي صورتها توجد فيها بمقتضى الأبعاد الثلاثة غير المحددة».

وحين تناول أيضاً في البحث طبيعة الأجرام السماوية في الجزء الأول من كتاب «السماء والعالم»، برهن أرسطو أنها بسيطة [في طباعها]، بما أن حركتها بسيطة[75]، وأن طبيعتها تلك الطبيعة التي هي لا بالثقيلة ولا هي بالخفيفة، أي، هي ليست عادة توصف بمصطلحات الثقل والخفة[76]. وبما أنه أصبح من الواضح له أن الأجسام الثقيلة والخفيفة هي من المتضادات لأن حركاتها متضادة خلافاً لبعضها البعض، وبما أنـ[ـه] أصبح أيضاً من الواضح له أن حركات الأجسام السماوية لا تمتلك الأضداد والتناقض، خلص [أرسطو] من ذلك [إلى] أن الأجرام السماوية لا هي بكائنة ولا هي بفاسدة[77]، ولا تمتلك موضوعاً يستلم الأبعاد أو لا [ثم يستلم الصور]، وبالتالي فإن صورها منقسمة بمقتضى انقسام موضوعها. هذا هو معنى بيانه في الجزء الأول من كتاب «السماء والعالم» [:] «إن تلك الأجسام السماوية لا تمتلك الضد في صورها ولا تمتلك موضوعاً». وبالطريقة نفسها استدل أرسطو على الشيء ذاته من حقيقة أن حركاتها، والتي تنبثق من المبادئ الموجودة فيها، هي حركات غير متناهية.

---

(75) قارن: Cf. *De Caele* I, 2.

(76) قارن: Cf. *De Caele* I, 3, 269b, 18-270a, 12.

(77) قارن: Cf. *De Caele* I, 3, 270a, 13-22.

وبقدر ما هو واضح[78] بالنسبة للأجرام السماوية أنها تتسلم الأبعاد، وأنه من غير الممكن لها أن تتسلم الأبعاد المحددة إلاّ بواسطة صورها، وأيضاً أن تلك الأجرام السماوية لا تتسلم صورها عن طريق الأبعاد غير المحددة، كما هو الحال مع الصور الزائلة، فإنه يستتبع من ذلك أن الأجرام السماوية تتسلم الأبعاد في نحو لا يتطلب أن تكون صورها زائلة، أي أن، مادتها تتسلم الأبعاد عن طريق صورها وأن المادة [أيضاً] لا تستلم صورتها عن طريق الأبعاد، أعني، الأبعاد غير المحددة التي توجد بالقوة، والأخيرة هي الحال مع تلك الأبعاد التي توجد في المادة الأولى سوية مع صورة[79] هذه المادة . لكن

---

(78) إن النص اللاحق للمخطوطات العبرية يختلف عن النسخ اللاتينية. كلاهما [مع ذلك]، يتفقان في [مسألة] إنكار أن الأبعاد غير المحددة في الجسم السماوي هي سابقة على الصورة السماوية. مع ذلك، يختلفان فيما يتعلق في النمط الذي تأتي فيه الأبعاد المحددة إلى مادة الجرم السماوي. إن المخطوطات العبرية تدافع على أن الأبعاد الثلاثة المحددة أو المعينة هي من خصائص المادة السماوية مستقلة عن الصورة السماوية، بينما تعرض النسخ اللاتينية أن الأبعاد المحددة هي خصائص ترافق الصورة السماوية. بما أنه تحت، في الفصل الثاني (النص العبري، السطر 65)، يحتفظ ابن رشد بوجهة النظر التي يحتويها النص اللاتيني، فقد غيّرت قراءة المخطوطات العبرية [بناءً على ذلك].

(79) (*forma*): هذا المصطلح ينبغي أن يشير إلى «الصورة الجسمانية»، والتي طبيعتها طبقاً لابن رشد، ذات أبعاد ثلاثة.

الأبعاد التي توجد في العنصر السماوي هي واحدة من خصائصه[80].

وبما أنه أصبح من الواضح لأرسطو فيما يتعلق في شأن الأجرام السماوية أن صورها تتوطد وتستقر على موضوعتها بطريقة [توضح] أنها غير منقسمة بواسطة انقسام موضوعتها، والسبب في ذلك أنها لا تتوطد أو تستقر على موضوعتها من حيث إنها منقسمة، فإنه يستتبع عن ذلك أن تلك الصور لا توجد في موضوع، ولكن فيما يتعلق في الوجود فإنها [بالأحرى] توجد منفصلة عن الموضوع[81]. لأنه، بما أن تلك الصور التي تتوطد وتستقر على الموضوع بأكمله ما زالت غير منقسمة بمقتضى انقسامه، فإنه ليس لها قوام في الموضوع، لأنها لا تتوطد أو تستقر على الموضوع، لا في كله ولا في جزء منه، وبشكل عام [هذه الصور لا توجد] في شيء منقسم ولا في شيء غير منقسم.

وإذا كان الحال هكذا[82]، فإنه يستتبع عن ذلك بأن

---

(80) ويعلّق جاندونس [بالقول] (37d, F) «ولكن يمكن أن يُقال إن أبعاد السموات هي ببساطة مثل الأعراض التي تتبع الصور في المادة».

(81) [يقول] تولادنس: (ص 109، السطور، 10ـ11) «ليس [الأمر] أنها توجد بدون هذه المادة، لكن وجودها [بالأحرى] لا يتجرد من المادة».

(82) ويعلّق تولادنس [على هذه النقطة بالقول]: (38b, A) «أي، من حيث إن الصور السماوية لا تستلم الوجود من موضوعتها».

الصورة التي بمقتضاها يتحرك الجرم السماوي هي الصورة ذاتها التي يتحرك هذا الجرم نحوها، لأنه في حالة الصور التي توجد في موضوعتها، فإن الصورة التي بمقتضاها يتحرك الجرم هي ليست الصورة نفسها التي يتحرك ذلك الجرم نحوها[83]. وبشكل مماثل[84]، أن الصورة التي توجد في موضوع والتي تحرك هذا الموضوع نحو صورة أخرى بمقتضى وجودها في موضوع هي ذاتها تتحرك من أجل بلوغ [حالة] الكمال من خلال صورة أخرى. بناءً على ذلك، فإن حركة تلك الصورة الموجودة [في موضوع هي حركة] متناهية[85] من حيث إنها تنتج الحركة في الموضوع فقط

---

(83) ويعلّق جاندونس [بهذا الصدد]: (38b, A) «إن العلل الفاعلة والغائية تختلف في الجواهر الأرضية. قارن:

Cf. *Physics* II, 3, especially 194b, 29-195a, 3; 7; *Metaphysics* V, 2 especilaay 1013a, 29-1013b, 3..

(84) حرفياً تقرأ الفقرة اللاحقة [هكذا على النحو التالي] «وبشكل مماثل صورة الوصف أعلاه، أقصد القول، إنها سوف تتحرك من أجل أن تحصل على الكمال من خلال صورة أخرى، لذلك فإن حركتها متناهية، من حيث إنها تنتج الحركة [في الموضوع] فقط، في حين أنها متحركة بذاتها».

(85) طبقاً لجاندونس (38b, A) يقدم الدليل على النحو التالي: «إن حركة كل صورة، تلك التي تتحرك بواسطة صورة أخرى من أجل أن تستكمل ذاتها هو أمر ينبغي أن يكون بالضرورة متناهياً. والسبب في هذا هو: إن كل صورة من هذا النوع فقط توصف أنها تتحرك فقط عندما تتحرك

حينما يكون متحركاً بذاته، هذه [بالحقيقة] واحدة من الحجج التي حركت أرسطو ليعتقد أن صور الأجرام السماوية لاتوجد في موضوعاتها، لأنه إذا كانت [موجودة في موضوعاتها]، فإن حركاتها ستكون متناهية[86].

والمعارض[87] [لوجهة النظر تلك] ينبغي أن لا يقول إن الصور التي تتحرك بمقتضاها الأجرام السماوية تختلف عن الصور التي تتجه تلك الأجرام نحوها، وأن تلك الصور التي ينبغي أن تكون تماماً بدون مادة وموضوع هي تلك الصور التي تتحرك نحوها الأجرام و[هي] ليس [أو تختلف عن] تلك التي تتحرك بواسطتها الأجرام السماوية، من حيث إن تلك الصور التي تتحرك بموجبها الأجرام السماوية هي صور في مواد بالرغم من أنها غير منقسمة بواسطة إنقسام موادها. لأنه، إذا كان ما يقوله الخصوم صحيحاً، فإن الصور التي

= بواسطة موضوع الشوق [أو الرغبة]، والذي يمثل غايتها. لذلك حينما تبلغ غايتها التي تتحرك نحوها، فإن حركتها [لا تلبث أن] تتوقف وأن ذلك الذي كان في وضع الحركة [سوف] يستقر».

(86) طبقاً لجاندونس (38b, b) فإن القياس هو: لا توجد صورة ملازمة لموضوعها تتحرك في زمان لامتناهٍ. مع ذلك، فإن الأجرام السماوية تتحرك من خلال زمان لامتناهٍ. لذلك، فإن الصور السماوية لا توجد ملازمة في موضوعاتها».

قارن: (Cf. *Metaphysics* III, 7, 1073a, 3-13).

(87) ابن سينا هو الخصم [المقصود] في ذهن ابن رشد.

تتحرك بمقتضاها الأجرام السماوية ستوجد في موضوعاتها، وعليه سوف تتحرك بواسطة تحرك موضوعاتها. ولكن إذا كان هذا هو الأمر، فإن تلك الصور سوف تنقسم بموجب انقسام موضوعاتها[88]، لأنه فيما يتعلق بذلك الذي يتحرك، فإنه إذا تحرك بشكل أساسي، وهذا هو، في حالة الجسم، فإنه سينقسم بشكل أساسي، وإذا تحرك بشكل عرضي فإنه سينقسم بشكل عرضي[89]. وبناءً على ذلك، لا يوجد أي شيء في الجرم السماوي [يثبت] أن الصورة التي يتحرك من خلالها [أو التي] تحدث الحركة تختلف [عن الصورة] التي تتجه نحوها الحركة، ولكن هي [بالأحرى] واحدة والصورة نفسها تختلف [فقط] في

---

(88) إن الحجة الكاملة، التي تعرض هنا فقط هي: إذا كانت هذه الصورة [أي العلة الفاعلة] قابلة للانقسام، فإنها ستكون متناهية وهكذا أيضاً سيكون الفعل الذي تتجه، أي، فعل الأجرام السماوية، سيكون متناهياً [في كل الاتجاهات]. لكنه قد تبين أن فعل الأجرام السماوية هو [فعل] لامتناه [في ديمومته]. ولذلك، فإن الافتراض الأصلي أن العلة الفاعلة والعلة الغائية هي علل مختلفة افتراض خاطئ.

(89) إن المخطوطات العبرية تحوي عبارة إضافية. (Mss) (ל, ٦, ٨, ל) «وهذا يعني أن [الصورة السماوية منقسمة]، بمقتضى وجودها في شيء هو بالضرورة منقسم». والعبارة تقرأ «وتحضرني في ذهني، أن وجوده منقسم بالضرورة». وبما أن تلك العبارة لم تظهر لتساهم بإضافة أي شيء إلى الحجة، وبما أنها مفتقدة في النسخ اللاتينية، فإن أرثر هايمن يحذفها [بناءً على هذا].

الموضوع. علاوة على ذلك، إذا كان المعارض [لتلك النظرة] صحيحاً في رأيه بأن الصورة التي يتحرك نحوها الجرم السماوي تختلف عن الصورة التي يتحرك بموجبها، فإن الأخيرة في إحداثها للحركة ستكون بذاتها متحركة وبالتالي ستكون الحركة متناهية، لأن ذلك الذي يتحرك بينما الذي ينتج الحركة فإنه لا يستطيع أن يكون مبدأ للحركة الأبدية. وهذا يتوافق مع ما ذكره أرسطو مسبقاً[90]. علاوة على ذلك، بالخلاف مع وجهة نظر المعارض يمكن تبيان بالحقيقة المماثلة أن العقل والمعقول في الجرم السماوي هما الشيء نفسه، وأن الصورة التي يتجه نحوها الجرم والصورة التي يتحرك بواسطتها هي واحدة ونفس [الصورة][91]. وكل

---

(90) إن الحجة في الفقرة السابقة مكثفة [جداً] وفي توسيعها فإنها [سوف] تعرض على النحو التالي: إذا كانت الصورتان مختلفتين عن بعضهما البعض، حينئذ فإن الصورة تنتج الحركة الملازمة لجسم العنصر السماوي. وإذا كان هذا هو الحال، فإنها سوف تتحرك بواسطة حركة الجسم السماوي. لكن أرسطو كان قد برهن أن محرك الجرم السماوي ينبغي أن يكون غير متحرك. قارن: (Cf. *Physics* VIII, 5-6; *Metaphysics* XII, 8, 1073a, 23-1073b, 1).

(91) في هذه الفقرة يعتبر العقل في الجرم السماوي كعلة فاعلة لحركته ومعقول كعلة غائية [أو نهائية] له. وبما أنه قد تمّت البرهنة بواسطة أرسطو [انظر الملاحظة اللاحقة] إنه في حالة الجرم السماوي، فإن العاقل والمعقول هما [أمر] واحد والشيء نفسه، فإنه يستتبع عن ذلك أن العلة الفاعلة والعلة الغائية هما علتان متطابقتان. [في حين أن

ما يتعلق بالعاقل والمعقول قد تم توضيحه في أماكن أُخر[92].

ويُقال إن [الأجرام] السماوية تمتلك النفس فقط بمقتضى الرغبة [أو الشوق] التي توجد فيها وبمقتضى امتلاكها الحركة[93]. وهذه الرغبة التي تخص الجرم السماوي توجد فقط من حيث إن هذا الجرم يمتلك الحياة والرغبة [أو الشوق] بمقتضى ذاته[94] وليس بمقتضى القوة التي توجد فيه،

= الخصم [والمناوئ لوجهة النظر تلك]، أي، ابن سينا، يفهم أن العلة الفاعلة والعلة الغائية هما علتان غير متطابقتين.

(92) قارن: (Cf. *Metaphysics* XII. 9, especially 1075a, 3-5) وعلى الأخص حين يكتب أرسطو: ...«حينئذ بما أن التفكير وموضوع التفكير هما أمران لا يختلفان في حالة الأشياء التي لا تمتلك مادة، فإن التفكير الإلهي وموضوعه سوف يكونا الشيء نفسه، أي، أن التفكير سيكون واحداً من موضوع التفكير».

(93) إن السموات تتحرك بشكل دائري بمقتضى امتلاكها المحرك الأول كموضوع للشهوة [أو الرغبة لها]. قارن:

(Cf. *Metaphysics* XII, 7, 1072a, 19-1072b).

للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً عن سبب الحركة السماوية، قارن:

(Cf. below, chap. 4, n. 18).

(94) يقول الناربوني: (171r, 1) «أي، أنه تماماً بالفعل ولا يمتلك في امتداده أي قوة نحو الجوهر».

(Cf. *Metaphysics* XII, 7, 1072a, 19-1072b).

حتى وإن كان تحليل هذه الفقرة يشير إلى المحرك الأول فقط، فإنه يمكن تطبيقه على محركات الأفلاك الخاصة: (Cf. *Metaphysics* XII, 8).

التي تنقسم بواسطة انقسام هذا الجسم، لأنه إذا كانت هذه هي الحالة، فإن الجرم السماوي سيكون [خاضعاً] لحالة الكون والفساد[95]. ويُقال إن الجرم السماوي يخضع للحركة وذلك من حيث المبدأ الذي يوجد فيه كشيء منفصل عنه، وليس من حيث المبدأ الذي يوجد فيه كجزء منه، وعلى النمط نفسه يُقال: إن الجرم السماوي هو حي ويفكر. وإذا كان [الجرم السماوي] يفكر بفضل جزء منه، فإنه سوف لن يفكر بمقتضى ذاته وأن الجرم السماوي سيفكر بطريقة مماثلة [لطريقة تفكير] الإنسان، لأن الإنسان يفكر بواسطة جزء من نفسه، وبالنمط نفسه يحيا، ويشتهي ويتحرك في المكان بواسطة جزء من نفسه. وبصفة عامة، بما أنه من الواضح أن نشاط هذا الجرم [السماوي] هو نشاط أبدي، فإنه من

= بالنسبة إلى معنى المصطلح «بمقتضى ذاته»، وعلى الأخص حينما يستخدم في الإشارة إلى الصفات الإلهية، قارن:
(Cf. H.A. Wolfson, «Avicenna, Algazali and Averroes on Divine attributes» *Homenaje a Millàs-Vallicrosa*, II (Barcelonam 1956), PP. 545-571)، على الأخص (P. 550, lines 3ff;)، وقد تمّت إعادة طبعه في كتاب (H.A. Wolfson, *Studies in the History of philosophy and Religion*, I, PP. 143-169).

(95) إن هذه الحجة تبرهن مرة أخرى، أنه إذا كانت النفس قوة توجد ملازمة إلى الجسم، فإنها سوف تكون [قوة] متناهية، وعليه فإن النشاط الذي تنتجه سوف يكون أيضاً متناهياً، وبناءً على ذلك فإن الجسم سوف يأتي إلى الوجود و[من ثم] يفنى.

الواضح أيضاً فيما يتعلق بطبيعة صورته أنها لا توجد في موضوع، وأن موضوعه [ذو طبيعة] بسيطـ [ـة أي] أنه لا يتكون من مادة وصورة، لأنه إذا كان هذا الحال [أي أنه يتكون من مادة وصورة]، فإن الجسم السماوي سوف يكون خاضعاً للكون والفساد.

وبعض هؤلاء الذين يتفلسفون[96] يقولون إن نفوس الأجسام السماوية هي صور في شؤونها الخاصة التي لا يمكن أن توجد بعيداً عن الموضوع، وأن تلك الأجرام السماوية تنال الوجود الأبدي من الصور التي لا توجد بعيداً [أو بمعزل عن] المادة. [في الواقع] هذا البيان خالٍ من أي

---

(96) يعلّق الناربوني «إن في استخدامه هذا التعبير يلمح ابن رشد إلى [الفلاسفة] الإسكندر [الأفروديسي]، ابن سينا والغزالي، الذين يدافعون على أن نفوس الأجرام السماوية هي صور مادية لا توجد بعيداً [أو بمعزل] عن الموضوع. ويقولون أيضاً إن السموات، تتكون من أجسام ونفوسها تدعى بالملائكة. [والفيلسوف اليهودي] رابي موسز [موسى بن ميمون] قد اتبع هؤلاء الفلاسفة فيما يتعلق بهذا المذهب عن طريق الحفاظ على أن السموات تنال [أو تكتسب] الأبدية عن طريق شيء آخر مختلف عن نفوسها. بهذا يقصد أن الأجرام السماوية تنال الأبدية من الصور التي لا تكون ملازمة لها، من حيث إن الأجرام السماوية، كونها مركبة، فإنها تمتلك الإمكانية للفناء بمقتضى ذواتها. [هكذا] فهم الأمر. لمناقشة هذه المشكلة والاختلاف بين موسى بن ميمون، [وابن سينا] وابن رشد، قارن: (Cf. Wolfson, *Crescas*, prop. XI, n. 5, PP. 605-611)، وعلى الأخص (PP. 608-611).

معنى. لأنه إذا كان صحيحاً، فإنه سيتبع أن شيئاً ما وفقاً لطبيعته لا يمكن أن يكون أبدياً سينال وجوده الأبدي من شيء آخر. كل هذا سخف، بما أن الطبيعة التي تتكون وتفسد لا يمكن أن تحصل على الوجود الأبدي من شيء آخر[97]. كل ذلك واضح ومألوف [ومعروف] لمن هو مطلع على المبادئ الأساسية لأرسطو.

وقد تمّت البرهنة بعد ذلك في هذا البحث على ماهية جوهر الأجرام السماوية طبقاً لمعرفة جوهر صورها وموادها. وليس كل ما نقوله كنا قد عثرنا عليه موضحاً في تلك الكتب من أقوال أرسطو التي وصلت إلينا، ولكن البعض منها كان قد تم العثور عليه واضحاً في كتاباته، والبعض الآخر منها يتبع من ما تمّت البرهنة عليه في الكتب التي وصلت إلينا. ومع ذلك يبدو من كلماته أن أرسطو قد شرح كل تلك

---

(97) إذا كانت الأجرام السماوية، والتي طبقاً لآراء هؤلاء الذين يتفلسفون، مركبة من مادة وصورة، يمكن أن تنال الأبدية من شيء آخر غير أنفسها، حينئذ فإن الأجسام الأرضية، والتي تتكون من المادة والصورة، يمكن لها أيضاً أن تكتسب الأبدية. وإذا كان الأمر كذلك، فإن كل شيء يخضع [لعملية] الكون والفساد يمكن أن يكون أبدياً، وهكذا فإن مفهوم الكون والفساد ينبغي أن يترك. وبما أن هذه الخاتمة غير معقولة، فإنه يستتبع عن ذلك أن الافتراض الأصلي للجرم السماوي المركب الذي ينال الوجود الأبدي من شيء آخر غير ذاته هو [افتراض] غير معقول.

الأمور في كتبه التي لم تصل إلينا. والله هو الذي يهدي الواحد إلى الطريق الصحيح[98]. وهذا البحث يسمى «خطاب يتعلق بجوهر [الجرم] السماوي». فهو يستحق هذا الاسم أكثر من بحث ابن سينا الذي يحمل هذا العنوان[99]. وقد تمّ الانتهاء من هذه المقالة العظيمة [الفائدة] والنافعة. والحمد لله الذي به نؤمن.

---

(98) (هذه العبارة تذكرنا بالآيات القرآنية الكريمة التالية: «ويهديم إليه صراطاً مستقيماً».... «فقد هدي إلى صراط مستقيم».... «ويهديهم إلى صراط مستقيم».... «وهديناهم إلى صراط مستقيم».

(99) كتب ابن سينا رسالة [أو بحثاً] تحت عنوان الأجرام السماوية. وهذه الرسالة تحمل عنواناً بديلاً هو جوهر الأجسام السماوية وبيان الجوهر الثمين [أو بيان الجوهر الخامس]:

(Cf. G.C. Anawati, *Essai de Bibliographie Avicennienne* (Cario, 1950), PP. 125-127).

وهذا البحث يظهر في صورة مطبوعة لمجموعة [من الرسائل] تعرف في تسع رسائل: (Cf. G.C. Anawati, *op, cit.*, P. 325).

كما أشار إلى غاية هذه الرسالة الباحث ستيانشنيدر:

(Cf. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, P. 184). كما ينبغي أيضاً ملاحظة إيقاعات الجملة الأخيرة من النص العبري، والتي من المرجح أنها قد ترجمت من [اللغة] العربية.

الفصل الثاني

إن قصدنا في هذا البحث أن نستقصي ما يتعلق بطبيعة الجرم_السماوي واكتشاف ماذا يقصد هؤلاء الذين يقولون إنه ذو طبيعة بسيطة وليس مركبة، وإنه جسم لا هو بثقيل ولا هو بخفيف. ونؤكد قضية أن «الجرم السماوي غير مركب من مادة وصورة كما هو الحال في الأجسام الزائلة»[1] بأنها قضية صحيحة لا يساورها أدنى شك كما تمت البرهنة على ذلك بالفعل. لأنه، قد تبين فيما يتعلق بمادة الجرم السماوي أنها لا تمتلك القوة إطلاقاً[2]، لأن أي شيء توجد فيه قوة،

---

(1) يعلّق الناربوني: (172v, 2) «إن هذا الجسم غير مركب من مادة وصورة، وهذا يعني، أن الصورة ممتزجة مع المادة». هذا البيان يعني أن الصورة السماوية لا توجد ملازمة في مادتها عن طريق الأبعاد الثلاثة غير المحددة. ولكن وبطريقة معيّنة يمكن أن يقال [إن مسألة] أن الأجرام السماوية مركبة من مادة وصورة سوف تتبين بشكل إضافي أيضاً في هذا الفصل. قارن:

(Cf. also Hebrew text, chap, I, lines 135ff.

(2) [يقول] الناربوني: «أي، أن المادة السماوية هي ليست في حالة القوة اتجاه أو نحو [أي] صورة». في هذه الفقرة، يتكلم ابن رشد فقط عن الإمكانية أو القوة نحو الصورة «أي، نوع الإمكانية [أو القوة] التي تمثل ركيزة مهمة في [عملية] الكون والفساد».

وأقصد بها القوة التي في جوهر، فإنه يكون بالقوة[3] بالنسبة لشيئين متناقضين[4]. وقد تبيّن أيضاً فيما يتعلق بشأن صورة الجرم السماوي بأن الصورة التي يتحرك بموجبها الجرم السماوي لا يمكن أن تنتمي إلى جنس صور العناصر الأربعة الزائلة نفسها، لأنه إذا كانت الصورة السماوية تنتمي إلى أجناس [صور العناصر الأربعة]، فإنها ستكون إما [ذات طبيعة] ثقلية أو خفيفة وأنها سوف تتحرك بمقتضى ذاتها في

---

(3) حرفياً «بالقوة».

(4) وطبقاً لجاندونس: (39b. C-D) إن البرهان [الذي يظهر] أن المادة السماوية لا تمتلك أي قوة أو إمكانية لحيازة الصورة الجوهرية يقدم على النحو التالي:

المقدمة الأولى: كل شيء يمتلك إمكانية للوجود (*potentian ad esse*) يمتلك [في الوقت ذاته] إمكانية إلى أمرين متناقضين، أي [إمكانية] للوجود و[إمكانية] لعدم الوجود (*ad esse et ad non esse*).

المقدمة الثانية: إن السموات، والتي هي ذات طبيعة أبدية، لا تمتلك إمكانية لعدم الوجود [أو للعدم].

النتيجة: بناءً على ذلك، فإن السموات لا تمتلك إمكانية للوجود، أي، إمكانية لكي تكون الجوهر (*ergo non ad esse, quae est potential ad substantiam*....).

للاطلاع على هذه الحجة قارن: (Cf. *Metaphysics* IX, 8, 1050b, 6-34). ومن الحجة أعلاه يتبع أن مادة الجرم السماوي توجد بالفعل [أي في حالة الواقع] والصورة السماوية لا توجد ملازمة لها، أي، أن المادة السماوية [ذات طبيعة] بسيطة.

نمط عرضي. وهذا يتطابق مع[5] ما تمّت البرهنة عليه في الجزء الثامن من «كتاب الطبيعة» [لأرسطو][6].

وعليه سوف يبقى فقط احتمال واحد[7]، أعني، أن طبيعة

---

(5) وطبقاً لجاندونس: (39b, D-E) أمران غير معقولان يتبعان من الافتراض [الذي يقول] إن محركات الأجرام السماوية والعناصر الأربعة [الماء، والهواء والنار والتراب] تعود إلى ذات الجنس. وهي: (1) أن الجسم السماوي يحتوي صفات الثقل والخفة. وهذا [بالحقيقة] أمر غير معقول بما أن الثقل والخفة تصبح في حالة السكون حينما تصل إلى مكانها الملائم. مع ذلك، في حين أن الجرم السماوي يتحرك بشكل دائم لا يتوقف. (2) إن الصورة السماوية سوف تتحرك عرضياً. وهذا [أيضاً] أمر غير معقول بما أن كل شيء يتحرك عرضياً يمكن اختزاله إلى شيء يتحرك ذاتياً بمقتضى ذاته. وهكذا فإن الجسم السماوي سوف لن يكون المتحرك الأول: (Cf. Hebrew text, lines 36ff).

(6) (and *Long Commentary on Physics*, VIII, com. 31, Cf. *Physics* VIII, 4 esprcially 255a, 24-255b, 31, Vol. IV, 368v, 1-M).

(7) وبعد أن تبيّن أن الجرم السماوي لا يمكن أن يخص أو يعود إلى الجنس ذاته الذي يخص صور العناصر الأربعة، انطلق ابن رشد ليبرهن أن الصورة السماوية ينبغي أن تعود إلى جنس النفس. ويبدأ ابن رشد مع تحليل بأن المبادئ التي تنتج الحركة في الموجودات الأرضية تمتلك النفس (أي، الحيوانات)، ويظهر في الفقرة الحالية أن تلك الموجودات الأرضية تمتلك مبدئين للحركة: (1) أجسامها التي تحركها مع الحركة المستقيمة طبقاً للحركة المهيمنة في حقل العناصر الأربعة [الماء، الهواء، النار والتراب] التي تكوّن الجسم، و(2) ونفوسها التي تنتج التحول والانتقال في المكان. وحركة الموجود الأرضي تمتلك النفس نتيجة إلى كلٍ من مبدئي الحركة معاً، أي، بما أن نفس تلك

الصور السماوية تنتمي إلى جنس طبيعة النفس. ولكن حينما نقوم بفحص الموجودات التي تمتلك النفس هنا تحت [في عالم الكون والفساد]، فإننا سوف نعثر فيها على مبدئين لنوعين من الحركات على التوالي. واحدة منها هو مبدأ الحركة المستقيمة، أعني الحركة نحو الأعلى والحركة نحو الأسفل، وفي هذه الحالة فإن المحرك ينتج الحركة بدون إرادة. [وهذا النوع من الحركة لا يحدث بسبب النفس في تلك الموجودات التي توصف بأنها تمتلك نفساً. بل إنها تحدث بسبب طبيعة العناصر الأربعة والتي منها تتكون أجسام هذه الموجودات]. والمبدأ الآخر هو مبدأ لأجل الحركة التي تتحول [مسارتها] في المكان. [وهذا النوع من الحركة يحدث بسبب النفس الموجودة في تلك الموجودات والتي توصف بأنها تمتلك النفس]. ونجد أن نوع الحركة الثانية هو بالتضاد

= الموجودات الأرضية توجد ملازمة في الأجسام المعنية فإن حركتها تتحد بواسطة الجسم بالإضافة إلى النفس.

[ويقول] جاندونس: (39c, H-39d, E): «ونحن نجد في الحيوانات الأرضية طبيعتي مبدئي الحركة. أحدهما هو مبدأ الحركة المستقيمة....، والآخر هو مبدأ حركة التقدم (*motus progressivus*) وهذا المخالف [الأخير] يقدم حركة مختلفة عن الحركة المستقيمة، والتي يسميها [ابن رشد] بحركة الميل. لأنه من خلال الصورة المستقيمة فإن جسم الحيوان يميل أو ينحدر نحو مكان واحد من العناصر الأربعة المهيمنة».

مع حركة الميل في كل واحد من الحركات [التي سبق ذكرها وأعني الحركة إلى الأعلى والحركة إلى الأسفل، التي لا تحدث بسبب النفس]، وأن أي موجود من الموجودات الأرضية يمتلك النفس فإنه يلحق به الكلل وينبغي بالضرورة أن يخلد إلى الراحة[8].

---

(8) إن النفس، من حيث إنها نفس، تنتج الحركة المستمرة، وبالتالي فإن الموجودات الأرضية التي تمتلك النفس سوف تتحرك بشكل مستمر، إذا كانت النفس هي فقط المبدأ الوحيد لحركة تلك الموجودات. ولكن، بما أن تلك الموجودات تمتلك مبدأ ثانياً للحركة، وأعني بهذا المبدأ هو أجسامها، فإن حركتها لا يمكن أن تكون حركة مستمرة، أي أن حركة أجسامها تجلب لتلك الموجودات الأرضية التعب والكلل وبتالي السكون.

[ويقول] جاندونس: (39d, E) «وبما أن هذه الحركة للتحول، والتي مبدؤها هو «النفس»، هي مخالفة للحركة المستقيمة، فإن الموجودات التي تمتلك نفساً تعاني الإعاقة في حركتها للتحول».

وفي تعليقه الكبير على كتاب السماء والعالم: (*De Caelo* II, com 3, Vol. V, 96v, M) يقدم ابن رشد [التوضيح التالي] «وأيضاً أصبح من الواضح مما قيل فيما يتعلق في طبيعته [أي طبيعة العنصر السماوي] أن في حركته غير المنقطعة لا يتعرض لا إلى عمل أو تعب. والسبب في ذلك، أن سبب التعب الذي يوجد في الموجودات الأرضية التي تمتلك نفساً هو غير موجود فيه. لأن سبب التعب الموجود في الموجودات الأرضية يعود إلى أنه يوجد فيها مبدأ للحركة المخالفة للحركة [التي تنتج بواسطة النفس]، وهذا يعني أن هذا المبدأ المخالف هو الجزء الثقيل فيها [أي، هذا المبدأ المخالف هو جسمها الذي يتحرك مع

ومن ثم يترتب على ذلك أن مبدأ حركة الجسم السماوي يمكن أن تنتمي فقط إلى جنس «النفس»[9]، وأن الحركة التي

= الحركة الملائمة للعناصر الأربعة]. ولكن هذا المبدأ المخالف يحركنا عدة مرات نحو اتجاه [حرفياً: الجزء] بالتضاد إلى ذلك الذي نرغب بالحركة اتجاهه بمقتضى أنفسنا، والنتيجة تكون أن العمل والتعب يستولي علينا». وعلى الشاكلة نفسها يكتب ابن رشد في تعليقه الكبير على كتاب السماء والعالم

(*Long Commentaey on De Caelo* II, com. 6, Vol. V, 98v, H).

«إن النوم والراحة في حالة الموجودات [الأرضية] التي تمتلك النفس توجد فيها بمقتضى الضرورة بسبب جهد العمل، ولكن [حافز] العمل لا يمكن أن يوجد فيها إذا كان لا يوجد فيها مبدأ مخالف إلى حركة النفس».

(9) هذه هي خاتمة البرهان بأن الموجود السماوي لديه فقط مبدأ واحد للحركة، أعني، «النفس». والحجة الضمنية تعرض على النحو التالي: وقد تمّ للتو تبيان أن الموجودات الأرضية، التي تمتلك النفس، تمتلك مبدأين للحركة: مبدأ الحركة المستقيمة، أي، العناصر الأربعة التي تشكل أجسامها والتي هي مسؤولة عن الإعاقة والسكون؛ (2) مبدأ التحول في المكان، أي، النفس. [في حين] أن الأجسام السماوية [على الرغم من أنها] تمتلك الحركة لكنها لا تعاني الإعاقة والسكون. وعليه فإن «النفس» هي فقط المبدأ الوحيد لحركتها: (Cf. Janduns, .39d, E)

وكخاتمة للفقرة الأولى من التفسير الكبير لكتاب السماء والعالم: (*Long Commentaey on De Caelo* II, com 3, Vol. V, 97r, A)، مقتبسة في الملاحظة السابقة، يكتب ابن رشد «وأرسطو كان في ذهنه التالي حين قال «ليس للجسم السماوي حركة أخرى عدا حركته فقط»: إن السموات

هي دورية في الطبيعة هي الحركة [الوحيدة] الملائمة للنفس بقدر ما هي نفس[10]. وإذا كان الأمر هكذا[11]، فإن طبيعة نفس الجرم السماوي هي التي تقضي أن تكون طبيعته لا هي بالخفيفة ولا هي بالثقيلة، وأنه يتحرك بشكل دائري. وبالتالي لا ينبغي التأكيد على أن الجرم السماوي يمتلك قوة الميل، والذي يُقال بمقتضاه أنه لا ثقيل ولا خفيف وأن مجموع مركب هذه القوة والمادة هي تكون الجرم السماوي؛ [لأنه] إذا كان هذا هو الحال، فإن الجرم السماوي سوف لن يكون ذو طبيعة بسيطة وسوف يكون خاضعاً للفساد بمقتضى ذاته[12]. والسبب الوحيد الذي يحدث للنفس في الموجودات

= ليس لها حركة طبيعة مختلفة عن حركتها الطوعية، وهذه الحركة الطوعية فيها لا تنبثق من الطبيعة، مثل حركة العناصر [الأربعة]. لأنه، إذا كانت حركتها حركة طبيعية، فإنه سوف تتبع بالضرورة أن تكون مركبة من مادة وصورة، وعليه سوف تكون خاضعة لعملية الكون والفساد».

(10) بما أن «النفس» هي فقط المبدأ الوحيد للحركة التي يمتلكها الجرم السماوي، وبما أن الجرم السماوي يمتلك الحركة الدورية، فإنه يستتبع عن ذلك أن النفس بوصفها نفس، هي التي تنتج الحركة الدورية. قارن: (Cf. Jandunus 39d, E.).

(11) [يقول] جاندونس: (39d, F) «أي، أن مبدأ الحركة هو «النفس»».

(12) ابن رشد هنا يرفض الرأي الذي [يقول] إن هناك قوة مادية خاصة للميل، بالإضافة إلى النفس، التي تجعل الجرم السماوي لا هو بالخفيف ولا بالثقيل. ويناقش، وإذا كان يوجد مثل تلك القوة المادية،

الأرضية ويجعلها لا تتحرك حركة دورية هو أنها توجد في جسم [يتركب من العناصر الأربعة] ويتحرك حركة مستقيمة[13].

والبرهان على أن النفس هي فقط المبدأ المحرك للجرم السماوي يعرض على النحو التالي[14]: نظراً أنه لا يخص

= حينئذ فإن الجرم السماوي سوف يكون مركباً وبالتالي سوف يخضع للفساد. وهذا أمر غير معقول. هذا الرأي المرفوض في هذه الفقرة يعود [بالحقيقة] إلى ابن سينا:

(Cf. Hebrew text, chap. 3, lines 38ff).

(13) النسخ اللاتينية تحتوي على عبارة إضافية حول هذه النقطة. مع ذلك. فإن النسخ العبرية (א) التي تفتقد لهذه العبارة الإضافية [تقرأ على النحو التالي] «والتوضيحات تقدم على النحو التالي»، كمقدمة للفقرة اللاحقة.

(14) إن النص العبري للفقرة اللاحقة يبدو أنه تالف جزئياً. على المنوال نفسه، في النص اللاتيني (ש)، كما لاحظ جاندونس بالفعل في تعليقه أن تلك الفقرة تبدو جزئياً ناقصة. والنصوص (ק، ה) تحتوي على النسخة الصحيحة. وهذا التصحيح كان قد تمّ اقتراحه أيضاً بواسطة جاندونس في تعليقه. إن النص (א) يحتوي على نسخة أقصر من هذه القراءة الصحيحة (هذا النص (ש)، على الرغم من أنه تالف، فإنه كان النص اللاتيني الأصلي [بعينه] الذي تمّ تأكيده بواسطة أنموذج المخطوطات اللاتينية التي أصبحت متوفرة إلى أرثر هايمن بعد أن أتم فعلياً [ترجمة] هذا العمل الحاضر). ووفقاً لنتيجة حجة الفقرة الحالية، والتي هي معقولة وذاتها واحدة في كل النسخ، [فقد قرر] تغيير النص العبري من أجل جعله موافقاً مع النص اللاتيني الصحيح (ק، ה).
وتعليق جاندونس في هذه الفقرة يُقرأ على النحو التالي: (40a, B) «فهو

طبيعة النفس الموجودة في الجرم السماوي[15] أن تتحرك دورياً بمقتضى مبدأ آخر طبيعته تتحرك دورياً، لأن النفس السماوية لا توجد في جرمها بشكل مماثل لوجود النفس الأرضية في الجسم الأرضي [في الكائنات التي تخضع لعملية

= [أي ابن رشد] عرض، أولاً، أن النفس التي توجد في الجسم الثقيل والخفيف، والكلمة تالفة بوضوح، لأن الفقرة ينبغي أن تقرأ [على النحو التالي] «النفس التي توجد في الجرم السماوي...». والفقرة الحالية تحتوي على الدليل [التالي:] (1) إن «النفس» هي فقط المبدأ المحرك للأجرام السماوية، و(2) إن الحركة الدورية هي فقط [نوع] الحركة الملائمة للنفس بوصفها نفس. والحجج هي [على النحو التالي]: (1) العنصر السماوي مركب من الجسم والنفس. والنفس السماوية لا يمكن أن تتحرك دورياً بواسطة الجسم، لأن هذه النفس، كما تبيّن، لا توجد ملازمة لجسمها. ولذلك فإن «النفس» ينبغي أن تكون المبدأ الوحيد للحركة في الجرم السماوي. (2) «النفس» هي المبدأ الوحيد للحركة في الجرم السماوي. وأن الجرم السماوي يمتلك الحركة الدورية. وهكذا، فإن النفس بوصفها نفس، يمكنها أن تمتلك فقط الحركة الدورية. قارن:

(Cf. Jandunus 40a, B-C).

بالنسبة للحجة المختلفة التي تؤسس الافتراض الأول، قارن أعلاه: (n. 9).

بالنسبة للحجة الثانية، قارن أعلاه: (n. 10).

(15) حرفياً [تقرأ على النحو التالي]: «في الجسم الذي لا هو بالثقيل ولا هو بالخفيف».

الكون والفساد][16]، ولكن مع ذلك فإن الجرم السماوي، الذي يتحرك بمقتضى ذاته، يمتلك النفس، [وعليه] فإنه يستتبع عن هذا أن الجرم السماوي يمتلك فقط النفس [كمبدأ لحركته] ولا يوجد مبدأ آخر [للحركة] فيه. وبما أن الجرم السماوي يتحرك بشكل دوري، فإننا ندرك أن الطبيعة الخاصة لتلك النفس، من حيث هي نفس، هو أن تتحرك بشكل دروي. وإذا كان الأمر يجري هكذا، فإن الجرم السماوي لا يمتلك طبيعة أخرى عدا طبيعة النفس التي تمنح الحركة[17].

ومع ذلك، بما أن طبيعة الجرم السماوي تختلف عن طبيعة نفسه ـ لأن العنصر السماوي يتكون بلا شك من ذلك الذي يحرك وذلك الذي يتحرك، وأن الذي يحرك هو شيء مختلف عن الشيء الذي يتحرك[18] ـ فإننا ينبغي الآن أن

---

(16) حرفياً [تقرأ على النحو التالي]: «في الجسم الذي هو خفيف أو ثقيل».

(17) [يقول] جاندونس: (40a, B): «أي، ليس من طبيعته أن يكون أيضاً متحركاً بواسطة حركة موضوعه...».

(18) (قارن: Cf. *Physics* VII, 1, 241b, 24-242a, 15). إن النص في المخطوطات العبرية (רמהנרעעמכלחי מניע) يُقرأ [على النحو التالي] صعباً وقد قبلت القراءة [المقترحة] في النصوص اللاتينية. ونص المخطوطات العبرية وعبارته التي تشكل جزءًا منه يجب أن يترجم على [النحو الآتي]: «لأن العنصر السماوي هو مركب بلا شك من ذلك الذي لا ينتج الحركة وذلك المتحرك». ويعلق الناربوني على هذا النص: (172v, 2): «أي، العنصر السماوي مركب من الجسم المتحرك ولكنه لا ينتج الحركة، ومن النفس التي تنتج الحركة ولكنها غير متحركة».

نبحث في ما يتعلق بطبيعة هذا الجرم. وبما أنه قد تمّ مسبقاً توضيح ما يتعلق بهذا الجرم على أنه غير خاضع للكون أو الفساد[19]، فإنه على ما يبدو ينبغي له أن يكون بالضرورة جسماً بسيطاً، وليس مركباً من مادة وصورة[20]. وبما أن الجرم السماوي هو وجود فردي معيّن يوجد بالفعل وأنه يمتلك شكلاً محدداً ـ وكل تلك الصفات تعود إلى الجسم بمقتضى المادة وأنها تعود إلى المادة بمقتضى الصورة ـ فإنه يستتبع عن هذا أن الجرم السماوي ينبغي أن يكون مادة الموجودات السماوية الحية[21] التي تتحرك بشكل دوري بمقضتى ذواتها، وأن [طبيعة] تلك المادة ينبغي أن تكون أكثر كمالاً من [طبيعة] الأنواع الأخرى من المادة. والأسباب في ذلك أن الجرم السماوي لا يخضع لأي واحد من قوانين القوة ما عدا القوة فيما يتعلق في المكان، وعليه فإنه يمتلك أشرف أنواع الحركة، أعني، [الحركة] الدورية[22]، كما أنه

---

(19) قارن: Cf. *De Caelo* I, 3, 270a, 12-22.

(20) قارن النص العبري: الفصل الأول، السطور 139 والسطور اللاحقة.

(21) يقدم جاندونس سببين للدفاع عن [أطروحة] أن الموجودات السماوية الحية تمتلك نوعاً من المادة (40b, C-D): (1) أن الأجرام السماوية تمتلك الأعراض، وكل الأعراض تتطلب بعضاً من المادة كموضوع لها؛ (2) أن الأجرام السماوية تتحرك وكل حركة تتطلب نوع من المادة.

(22) إن المادة تصنف طبقاً إلى نوع الحركة التي تمتلكها. ويبيّن أرسطو أن

يمتلك الشكل الذي هو أكثر الأشكال كمالاً وشرفاً، أعني، [الشكل] الكروي[23].

لقد تمّت البرهنة بالفعل مسبقاً[24] على أن الصور

= حركة النقلة هي أكثر أنواع الحركات نبلاً: (*Physics* VIII, 7, 261a, 13-26)، وأن الحركة الدائرية [أو الدورية] هي أكثر أنواع حركات النقلة نبلاً: (*Physics* VIII, 265a, 13-266aa, 9; *De Caelo* I, 2, 269a, 18-23). وأن الجرم السماوي يمتلك الحركة الدورية: (*De Caelo* I, 2-3)، وبالتالي يمتلك أكثر الحركات نبلاً. وبناءً على ذلك، فإنه يمتلك أيضاً أكثر أنواع المادة نبلاً.

(23) لأن الافتراضات [هي] (1) إن السموات كروية [الشكل]: (Cf. *De Caelo* II, 4)؛ (2) الشكل الكروي هو [شكل] أولي، أعني، أكثر الأشكال كمالاً (*De Caelo* II, 4, 286b, 10-33).

(24) لقد برهن ابن رشد على أن الصور السماوية لا توجد في الأجرام السماوية بإظهار أنه من الاستحالة لها أن تمتلك حركة عرضية. هذا الافتراض الأخير يقوم على أساس الفقرات المأخوذة من كتاب أرسطو الطبيعة على النحو التالي: (1) إن سلسلة الأشياء المحركة والمتحركة ينبغي أن يكون لها، عضو نهائي، متحرك أول يتحرك بشكل أساسي: (*Physics* VIII, 5, 256b, 4-13)؛ (2) هذا الشيء الذي هو المتحرك الأول ينبغي أن يكون مركباً من محرك ومتحرك: (*Physics* VII, 1)؛ (3) بما أن حركة المتحرك الأول أبدية، فإن محركه لا يمكن أن يكون قوة في جسم: (*Physics* VIII, 10)؛ (4) بناءً على ذلك فإن محرك المتحرك الأول لا يمكن أن يتحرك بشكل عرضي مع حركة جسمه. ويبرهن أرسطو على القضية نفسها، بنمط مختلف نوعاً ما، في كتاب الطبيعة:

(*Physics* VIII, 6, 259b, 1-31).

السماوية لا تقيم [أو توجد] في الأجسام السماوية، لأنه إذا تم الافتراض أنها توجد في الأجرام السماوية، فإن تلك الصور سوف تكون متحركة بمقتضى ذواتها عرضياً، وبذلك سوف تكون في حاجة إلى شيء متحرك بالإشارة إلى ذاته أولياً وأساسياً. لأنه قد تبين في الجزء الثامن من «كتاب الطبيعة»[25] أن الأشياء التي تتحرك بمقتضى ذواتها والأشياء التي تحت هنا [في عالم الكون والفساد] هما كلاهما من ماهية واحدة فيما يتعلق في أنواعها[26] ويمكن بلا شك أن

---

(25) قارن الملاحظة السابقة.

(26) (*quae sunt hic una essential in specie*). إن المعنى الحرفي للعبارة العبرية هو «أن الأشياء التي توجد هنا تحت [في عالم الكون والفساد] هي أشياء أساسية بالعلاقة بأنواعها». كلاهما النص العبري والنص اللاتيني يحتوي على صعوبة [في الفهم]، ولكن بما أن النسخة اللاتينية تبدو الأفضل، فقد أقام أرثر هايمن ترجمته عليها. ومعنى العبارة يبدو أن الأشياء [الموجودة] هنا تحت [في عالم الكون والفساد]، والتي ذكرت في الفقرة الحالية، تعود إلى نفس النوع، أي، إلى أنواع الموجودات الحية. هذا التأويل قائم على الفقرة [المذكورة] في نقاش أرسطو الدائر حول المشكلة الحالية. وفي كتاب «الطبيعة: (*Physics* VIII, 6259b, 1-3 (cf above, n. 24, end))، يكتب أرسطو: كذلك فإنه واضح من الملاحظة الفعلية أن هناك أشياء ميزتها أنها يمكن لها أن تتحرك بذواتها، على سبيل المثال، مملكة الحيوان وكل أصناف الموجودات الحية».

إنه من الممكن الملاحظة أن مصدر الصعوبة في النصوص العبرية واللاتينية ناتج عن سوء الترجمة للمصطلح العربي الأساسي. فمصطلح

تختزل إلى وجود متحرك أساسي بمقتضى ذاته. وهذا الموجود مركب من محرك ومتحرك أول[27]، وهذا المحرك لا يمكن أن يكون قوة في جسم. ولذلك يبدو أن صور الأجرام السماوية، وعلى الأخص، صورة أبعد جرم محيط[28]، هي في بعض الاعتبارات نفس ـ أعني [هي نفوس] من خلال الشهوة [أو الرغبة] والتي من خلالها تأتي الحركة إلى تلك النفوس ـ وفي بعض الاعتبارات [الأخرى] هي عقل[29]. وهذه الصورة هي أول صورة بسيطة حيث

«النفس» العربي ربما يعني (essential or anima). وإذا كان هذا هو الحال، فإن [اللغة] العربية الأصلية ربما تحتوي عبارات مساوية للغة العبرية: (אשר ככאן כעלי נפש כמין) وسيكون في اللغة اللاتينية على هذه الشاكلة: («quate sunt hic anumalia specie»).

(27) (et quod illud movens non sit) هذا النص في المخطوطة العبرية (ושלא תהיה ההנעה הואת) يُقرأ هكذا. «هذه الحركة هي ليست». . . . «وطبقاً للمتطلبات السابقة للسياق فقد قبلت بقراءة النسخة اللاتينية». والمترجم العبري من المحتمل أنه أساء قراءة الكلمات العربية الأساسية «محرك» و«متحرك». لملاحظة إساءة قراءة أخرى مماثلة إلى تلك [بهذا الشأن] قارن: (cf. above, chap. 1, n. 59).

(28) أي، فلك الكواكب الثابتة.

(29) يعلّق الناربوني. . . . . «فيما يتعلق في حركته، فإن الصورة تسمى النفس، وفيما يتعلق في ذاته فإنه يسمى عقلاً» هذه المناقشة برمتها قائمة على أساس كتاب الميتافيزيقا: (*Metaphysics* XI, 6-8) وعلى الأخص: (7, 1072a, 19-1072b, 4). والنقط الرئيسية لهذه الفقرة في الميتافيزيقا هي: إن المحرك الأول يكون موضوعاً للتفكير والشهوة؛ في المحرك

يكون [الجرم] السماوي بمقتضاها وجوداً حياً مركباً من محرك ومتحرك. وهذا يتعارض مع حالة الموجودات الأرضية الحية [في عالم الكون والفساد]، لأنه في الحالة الأخيرة [أي حالة الكائنات الأرضية] فإن المحرك الذي يخصها مركباً بدوره من محركين، أعني، النفس وموضوع شهوتها[30]، التي توجد بصرف النظر عن النفس وتقوم بتحريكها[31]. بناءً على ذلك فإنه في حالة الأجسام الأرضية، المتحركة [بمقتضى تأثير الأجرام السماوية] فإن طبيعتها مركبة وليست بسيطة.

وهكذا فإن الجرم السماوي يؤدي وظيفته كمادة للصورة غير الجسمانية، ولكن تلك المادة توجد بالفعل [وليس بالقوة كما هو الحال في الأجسام الأرضية]. وبناءً على ذلك، فإن

= الأول لا يوجد اختلاف حقيقي بين التفكير وموضوع التفكير، ولا بين الشهوة وموضوع الشهوة، قارن:

(Cf. below, chap. 4, n. 18).

(30) (*re desiderata*). ونص المخطوطات العبرية (המשתוקקת והתשוקה) يُقرأ هكذا «الشهوة ترغب». وبما أنني لم أستطع العثور على أي تأويل لهذه العبارة، فإنني [قررت] أن أقبل قراءة النص اللاتيني. إنه من المحتمل أن المصطلح العربي الأساسي هو «متشوق» والذي ترجمته العبرية المألوفة هي: (חשוק). ربما قصد المترجم العبري المصطلح: (משתוקקת باعتباره [مساوياً للمصطلح] العربي، أي، النسخ العبري لكلمة «متشوق».

(31) قارن: (Cf. *De Anima* III, 10)؛ وعلى الأخص (433am 13-21 and 433bm 5-21).

الأجرام السماوية تمتلك شيئاً مماثلاً [بطبيعته] للمادة [في موجودات عالم الكون والفساد، أعني] فقط من حيث إنها تمتلك مادة أولية لاستقبال الصورة. بناءً على ذلك، فإن اسم «الموضوع» أكثر حقاً وأولى أن يقال عليها [أي على الأجرام السماوية] من اسم «المادة»[32]. والسبب هو أن المادة الأرضية تسمى بهذا الاسم من حيث هي بالقوة الصورة التي ستوجد فيها فيما بعد: ولكن هنا [في الأجرام السماوية] تسمى «موضوعاً» من حيث إنها تؤازر الصورة ومن حيث إنها جزء من [الشيء] المركب المتكون منها ومن الصورة.

---

(32) لم يميّز أرسطو بشكل قاطع بين مصطلحي «المادة» و«القوام» أو «الموضوع». وفي [كتابه] الميتافيزيقا: (*Metaphysics* I, 3, 983a, 29-30) تحدث عن «المادة أو القوام». وفي الميتافيزيقا: (*Metaphysics* XII, 2, 1069b, 24-26) (cf. also *Metaphysics* VIII, 5, 1044b, 27-28) [أيضاً] أعلن أرسطو أن كل الأشياء خاضعة للتغير، سواء كانت أشياء فانية أو أشياء أبدية، بغض النظر عن اختلاف أنواعها. ومن ناحية أخرى، وفي كتاب الميتافيزيقا [أيضاً]: (VIII, 5, 1044b, 27-28) سمح أرسطو بحيازة المادة فقط إلى تلك الأشياء القابلة للكون والتحول الواحد في الآخر. وفي كتابه الطبيعة (I, 7) هنالك قدم أرسطو تحليله العام للحركة ومصطلح «القوام» بدلاً من «المادة» المستخدمة. وابن رشد، و[على الخصوص] في مسألة جعل استخدام المصطلحات الأرسطية أكثر دقة، ميّز بين وظيفتين للمادة: (1) حيث اعتبرها شيئاً يوجد كأساس للتغير؛ (2) وشيئاً يعمل كموضوع للصورة. وقد أطلق على الوظيفة الأخيرة اسم «الموضوع» فيما أطلق على الأولى اسم «المادة».

علاوة على ذلك، فإنه من الواضح أن صورة العنصر السماوي ليست شرطاً أساسياً لوجود جرمه، كما هو الحال في أجسام الموجودات الأرضية الحية [في عالم الكون والفساد]. لأنه في حالة الموجودات الأرضية الحية فإنه من البيّن أن نفوسها هي شرط أساسي لوجود أجسامها، لأن هذه الأجسام سوف لن تستمر بالوجود إذا لم تحفظ بمقتضى [فعلين] النفس الحسية والمتخيلة[33]. [في حين] أن الجرم السماوي، من جانب آخر ـ هو ذو طبيعة بسيطة، لا تتغيّر بواسطة أي شيء خارج عنها ـ ولا يتطلب في وجوده إلى أي نفس حسية أو متخيلة. فهو يحتاج فقط إلى النفس التي تمنحه الحركة، والقوة، التي هي ليست بجسم ولا موجودة في جسم، تلك التي تمنح الجرم السماوي الدوام الأبدي والحركة الأبدية، [والحركة] الأبدية هنا بمعنى ليس لها بداية وليس لها نهاية. وعليك أن تعرف[34] أن الجرم السماوي لا

---

(33) بالنسبة لوظيفة النفس الحساسة، قارن: (*De Anima* III, 12, 434a, 27-434b, 8 و (13-18). وبالنسبة إلى وظيفة النفس المتخيلة، قارن: (*De Anima* III, 10, 433b, 27-11, 434a, 10).

(34) في هذه الفقرة وفي الفقرة اللاحقة، يناقش ابن رشد الصورة السماوية معتبراً إياها قوة فاعلة. (بالنسبة إلى مصطلح: (***) قارن: Cf. below. n. 38). وهو يقوم بتوطيد الافتراضات اللاحقة فيما يتعلق بهذه [القوة] أو السبب الفاعل [على النحو التالي]: (1) إنها تعطي الجرم السماوي وجوداً أبدياً: (2) وتمنح الجرم السماوي كل خصائصه؛

يحتاج فقط إلى القوة التي تضفي آلية حركته الدائمة، ولكن

= (3) كما أنها توجد بالإضافة إلى القوة المحركة للسموات؛ (4) وأنها لا تسبق نتيجتها سبقاً زمانياً. وفي الفقرة الحالية، يناقش ابن رشد الافتراض الأول من تلك الافتراضات، أعني، أن الصورة السماوية تعمل كعلة فاعلة، تمنح الوجود المستمر لجسمها. مع ذلك، فإن المعضلة اللاحقة سوف تظهر فيما يتعلق بهذا الافتراض: (1) بما أن العنصر السماوي غير خاضع لعملية الكون والفساد، فإنه يظهر أن جسمه لا يحتاج إلى صورة تمنحه وجوداً أبدياً، لأنه أبدي بمقتضى أو من خلال ذاته؛ ومن ناحية أخرى، (2) بما أن جسم العنصر السماوي متناهي الامتداد، والأجسام التي لها امتداد متناه يمكن أن يكون لها فقط نشاط متناه، فإنه يبدو أن الجرم السماوي بحاجة إلى صورة تمنحه وجوده المستمر.

وفي فقرتنا يقرر ابن رشد الأخذ في الخيار الثاني من هذين الخيارين، أي، أن صورة العنصر السماوي تمنح الوجود المستمر لجسمها. مع ذلك في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة: (*Long Commentary on Metaphysics* XII, com. 41, Arabic: P. 1631, line 7-P. 1633, line 17) وفي نسخته اللاتينية: (Vol. VIII, 324, H-325r, B) يقرر ابن رشد الأخذ في الخيار الأول من هذين الخيارين، أي، أن الجرم السماوي له وجود مستمر بمقتضى ذاته وأنه لا يحتاج لصورته من أجل وجوده المستمر.

وقد حاول المعلقون بهذا الشأن أن يقوموا بحل هذه الصعوبة. حيث يوضح جاندونس، أن العلة الفاعلة تنتج الحركة الأبدية كما لو أنها علة نهائية وليست علة فاعلة (41b, A-C). ومن ناحية أخرى، أبقى زيمرا على وضع أن العلة الفاعلة تعمل كمبدأ خارجي يمنح الجرم السماوي الوجود المستمر:

أيضاً إلى القوة التي تضفى عليه، فيما يتعلق بذاته وفيما يتعلق بجوهره وبقائه الأبدي. لأنه، حتى وإن كان الجرم السماوي ذو طبيعة بسيطة ولا يمتلك في ذاته القوة للفساد، ولكن بما أن أبعاده متناهية، وبما أنه محدد بواسطة سطحه المحيط، فهو بالضرورة متناه في نشاطه. وأي شيء يمتلك هذه الطبيعة[35] ـ حتى وإن كان العقل يستطيع تصوره كموجود بمقتضى ذاته بدون أي شيء آخر يضفي عليه الديمومة والاستمرارية ـ فإنه يتطلب بالضرورة وفقاً لرأينا، إنه مثلما يكون نشاطه متناهياً فكذلك ديمومته متناهية. ومن الضروري، بناءً على ذلك، أن عقل العنصر السماوي ينبغي أن يمتلك القوة التي تضفي على الجرم السماوي الديمومة الأبدية مثلما تضفي آلية حركته المستمرة. ليس فقط هذا، ولكن أيضاً ينبغي [و]من الضروري أن توجد قوة تضفي على الجرم السماوي الحركة السماوية الملائمة لنشاطه، تلك التي

(*Solutions conteadictionum in dictis Averrois super sermone de substantia orbis*, Vol. IX, 158v, b). =

مع ذلك، من الواضح من المناقشة اللاحقة أن العلة السماوية الفاعلة تختلف عن العلة الأرضية الفاعلة. ولإلقاء الضوء على مناقشة مماثلة للحركة الأبدية للسموات ووجودها الأبدي، قارن النص العبري: الفصل الثالث، 38 وما يليها، الفصل الخامس، السطور 15 وما يليها.

(35) [يقول] جاندونس [بهذا الصدد] «ذلك الشيء الذي هو ذو حجم متناه وقوة متناهية فيما يتعلق في نشاطه».

هي واحدة من بين الحركات التي هي أبدية، أعني الحركة الدورية. وهذه القوة ينبغي أن تضفي أيضاً الشكل الملائم لهذه الحركة، أعني، الشكل الكروي، بالإضافة إلى المقياس الملائم لنشاط كل فلك، بحيث يصبح من كمال أنشطة كل تلك الأفلاك نشاطاً واحداً، وهذا النشاط هو نشاط العالم في مجمله. لأنه من حيث ما يتعلق بالحاجة إلى القوة الفاعلة[36]، فإنه لا يوجد فرق بين الجسم البسيط الذي يمتلك وصفاً معيّناً والجسم المركب من أجسام بسيطة الذي يمتلك وصفاً معيّناً، وإنه ليس هناك فرقاً سواء كان هذا الجسم كائناً أو لا[37]. ولذلك فإننا نرى أن الأجرام السماوية لا تمتلك فقط القوة التي تحرك الكون ولكن أيضاً

---

(36) بالنسبة إلى التميز بين القوة الفعالة والقوة المحركة، انظر أدناه: (n. 38).

(37) من أجل أن تحصل على المعنى المطلوب [للمصطلحي] «متكون» و«غير متكون»، فإن النص العبري: (כלתי מהוותמהווה או) من الضروري أن يكون إلى حد ما غير عادي ولكن هذا ربما يكون مرة أخرى هو الحال الذي يستخدم فيه المترجم العبري الفعل المبني للمجهول «مكوّن» (*generatum*) أو «متكون» [بدلاً من] صيغة المبني للمعلوم «مكوّن» (*generans*). وإذا كان الحال ينبغي له أن يكون على هذا الأمر الأخير، فإن المترجم قصد أن يُقرأ النص العبري على النحو التالي: (מהווה או כלתי מהווה). لإلقاء الضوء على حالات مماثلة إلى تلك الحالة، قارن: Cf. above. chap I. n. 59.

تجعل منه أبدياً [بمعنى] تعمل [وتؤثر] فيه وتحافظ عليه [في الوقت ذاته]، وهذا يكون مماثلاً لحالة الجسم الإنساني أو أي جسم يعمل بمقتضى غاية ملائمة. والسبب أن الغاية بالضرورة تحدد الفاعل الذي يحقق هذه الغاية، مثلما تحدد الحركة المحرك[38].

مع ذلك[39] في فئة من الأشياء التي لديها مع بعضها

---

(38) ابن رشد يميّز بين القوى التي تنتج الحركة: (1) القوة الفاعلة (*agens*) تلك التي تحرك الشيء إلى غاية محددة؛ و(2) القوة المحركة (*movens*) التي تفعل دون اعتبار لغاية [معيّنة].
إن صورة السموات تعمل في قدرة ذات شقين: [أعني] كقوة محركة تمنح السموات حركة النقلة، وكقوة فاعلة تجعل من السموات ذات طبيعة أبدية، وتحافظ عليها وتقودها نحو غايتها الملائمة. حول هذا كله، قارن: (Cf. Jandunus 41c, H.). ويقدم جاندونس [بدقة]: (41d, E) الفرق بين الفاعل في الأجرام السماوية والفاعل في الأجسام الأرضية. ففي حين أن الفاعل في الأجسام الأرضية يحدث الغاية، فإن الفاعل في الأجرام السماوية، والتي توجد فيها الغاية سابقاً بالفعل، يقتصر فعله فقط على الحفاظ على هذه الغاية. قارن أعلاه:
(Cf. above, n. 34, and below,n. 45).

(39) وبعد أن تبيّن أن السموات تمتلك ليس فقط القوة المحركة ولكن أيضاً القوة الفاعلة، يواصل ابن رشد واصفاً هذه القوة الفاعلة بشكل أوفى. فهو يميز بين [1] الفاعل الذي يسبق زمانياً [مفعوله] ذلك الذي يمارس عليه الفعل و[2] الفاعل المعاصر أو المتزامن مع [مفعوله] ذلك الذي يمارس عليه الفعل. والقوة الفاعلة السماوية تعود [بالواقع] إلى نوع القوة الثاني.

البعض علاقة الفاعل والمفعول الذي يمارس الفاعل فعله عليه، هنالك من الأطراف في تلك الفئة التي يكون فيها الفاعل سابقاً زمانياً على المفعول الذي يمارس فعله عليه. هذه الحالة تطبق [أو تُقال] على الموجودات التي تنتشر في كل مكان وعلى طوال فلك هذا العالم. ثم مرة أخرى، هنالك فئة من الأشياء التي تمتلك مع بعضها البعض علاقة الفاعل والمفعول الذي يمارس الفاعل عليه فعله، وهي الأطراف التي يكون فيها كلاهما الفاعل والمفعول الذي يمارس الفاعل عليه فعله يكونان سابقين بالطبيعة على الزمان[40]. وهذا يطبق [أو يقال] على الفلك السماوي الذي يمتلك الزمان كشيء لاحق له وكواحد من أعراضه[41]،

---

(40) إن النص العبري في وئام مع الفقرة اللاحقة والتي يظهر فيها ابن رشد أنه بما أن الزمان لاحق للجرم السماوي وللفاعل السماوي، فإن هذا الفاعل لا يمكن أن يكون زمانياً سابقاً على المفعول الذي يمارس فعله عليه، أي، أن الفاعل السماوي معاصر أو متزامن مع الجرم السماوي. إن الغالبية العظمى من النصوص اللاتينية تقرأ على النحو التالي: (prius natura) وبالتالي تشير إلى أن أسبقية الفاعل السماوي على الجرم السماوي هي أسبقية «طبقاً إلى الطبيعة» وليس «طبقاً للزمان». بالنسبة لهذا التميز، قارن:

Cf. Aristotle, *Categories* 12, and *Metaphysics* V, II).

(41) بما أن الزمان [يتم تعريفه على أنه] عدد الحركات فيما يتعلق بالقبل والبعد: (*Physics* IV, II, 220a, 24-26)، فإنه عرض [يوجد] في مقولة الكم. لكن العرض لا يمكن أن يكون سابقاً على ذلك الشيء الذي

وكذلك يُقال على الفاعل السماوي[42]، أي، على الفاعل الذي هو خاص في الفلك السماوي لإضفاء [أو نقل] الاستعداد وصفاته المتطلبة[43] لوجود تلك الغاية التي توجد بسببهما. وبما أن القوم لا يعرفون أن هذا هو واحد من آراء أرسطو، فإنهم يقولون إنه لم يتحدث عن السبب الفاعل

= يكون له عرض. ولذلك، بما أن الزمان هو عرض في الجرم السماوي، فإنه لا يمكن أن يكون سابقاً لهذا الجرم.

(42) بما أن الفاعل السماوي يمنح الحركة للجرم السماوي، وبالتالي يمنح له الزمان، فإنه بالطبيعة سيكون سابقاً بالزمان؛ وعليه فإنه يستتبع من هذا أن الفاعل السماوي لا يمكن أن يكون سابقاً زمانياً على الفلك السماوي.

والناربوني: (173r, I) وجاندونس: (41d, E-G) يفسران على نحو صائب هذه الفقرة لتعني أن ابن رشد ينكر هنا أن الله يسبق سبقاً زمانياً العالم، أي، هو ينكر خلق [العالم] في الزمان. من جهة أخرى، يميّز تولادنس: (P. 160, lines 8ff) بين الله، محرك الفلك الأول، ومحرك الأفلاك الأخرى، ويطبق الفقرة الحالية على المحركات السماوية من غير الله. مع ذلك، طبقاً إلى تولادنس، أن الله سابق زمانياً على العالم. ويكتب الناربوني: (173r, I) «هنالك بعض الأشياء [فاعلة] تمارس الفعل وأخرى [مفعولة] يمارس عليها الفعل، وعليه فإن الفاعل، أي، الله، والشيء الذي يمارس [الله] فعله عليه، أي مسكنه [العالم] أنهما بالطبيعة سابقان على الزمان، وبالتالي فإن الشيء [المفعول] الذي يمارس عليه الفعل هو ليس لاحق زمانياً على الفاعل وأنه ليس من الصواب القول إن الزمان لا يتبع منه».

(43) الزمان صفة أولية في ذهن ابن رشد.

للكون، ولكنه فقط تكلم عن السبب المحرك. وهذه هي قمة الجهل. هنالك، مع ذلك، لا يوجد شك في أن السبب الفاعل للكون يتطابق مع سببه المحرك، لأن القوة التي تحرك الكون مع حركته الملائمة تتطابق مع القوة التي تضفي أولاً عليه ذلك الاستعداد والخصائص والتي بمقتضاها يمتلك الكون الحركة الملائمة لهذه القوة. وقد ناقش أرسطو مراراً هذا الأمر في أماكن عدة[44] من كتابه «في السماء». ويبدو أن هذه القوة هي أكثر صفاءً وعلواً من السموات[45]

---

(44) حرفياً: «في مكان آخر». وقد قبلت الترجمة اللاتينية: «in multis locis» («كقراءة أفضل [للنص]»، لكني لم أغيّر النص العبري. ولا يبدو أن هنالك فقرة محددة في ذهن ابن رشد.

(45) يقول جاندونس: (42a, A) «تماماً كما كان السبب أكثر علواً من نتيجته».

إن الفاعل للأجرام السماوية هو أكثر نبلاً من هذه الأجرام، لأن الفاعل ليس لديه حركة بينما السموات لديها الحركة. قارن: (Cf. *De Caelo* II, 12, 292a, 22-24; 292b, 4-6, 10-23; 292b, 28-293a, a, 4). وطبيعة الفاعل السماوي توصف بواسطة جاندونس على النحو اللاحق: (42a, A-B) «ينبغي دائماً ذكر أن هذا المبدأ الأول هو السبب الفاعل للسموات... ليس كسبب يحضرها إلى الوجود، ولكن كصورة تحافظ على تلك السموات وتعمل كغاية لها من أجل أن توجد وتحوز الكمال. ولكن إذا ما إذا كان هذا المبدأ الأول الذي يحرك السموات يعود إلى جنس العلة الفاعلة والغائية فإنه [بالأحرى] سؤال خاص» قارن: (Cf. above, n. 34 and 38).

والاجتهاد في توضيح تلك الشؤون جعلنا نطيل الاستطراد عن موضوعنا، وهذا الموضوع هو الإجراء أو الطريقة المتبعة في توضيح طبيعة الجرم السماوي، وعلاقته مع السموات[46] كعلاقة الجسم بالنسبة للحيوان. [لكن] دعنا نعود الآن إلى موضوعنا.

ونحن ندافع من ثم [على مسألة أن] الأجرام السماوية والأجسام الزائلة [أو العابرة] تمتلك العوامل التالية بشكل عام: [1] كلاهما يمتلك ثلاثة أبعاد؛ [2] كلاهما لديه جوهر يتسلم تلك الأبعاد؛ [3] وكلا النوعين من الأجسام لا يمكن أن يكون مطلقاً خالياً من الأبعاد. ومع ذلك، فقد عثرنا على أن الجوهر الذي هو تحتي وأساسي للأبعاد غير المحددة[47]، بالإضافة إلى الأبعاد التي تخص الجسم[48] والتي هي عامة لكل الأجسام الزائلة والعابرة، بأنها واحدة في العدد بالقوة[49]، وليست واحدة في العدد بالفعل، أي أن

---

(46) أي، إلى السموات برمتها. إن السموات مماثلة إلى الأجسام الأرضية الحية من حيث إنها مركبة من جسم ونفس. وكما تبيّن أو تظهر الفقرة اللاحقة، إن طبيعة الجرم السماوي تقوم على أساس المقارنة مع أجسام الموجودات الأرضية الحية.

(47) أي، المادة الأولية.

(48) إن مصطلح «الجسم» يشير إلى «المادة الأولية».

(49) الناربوني: (173v, 1) «أن [المادة الأولية] هي واحدة بالعدد من حيث إنها مادة وشيء واحد يوجد بالقوة، والصور الجوهرية توجد بالقوة في

الأبعاد غير المحددة والتي هي عامة لكل الأجسام الزائلة [والعابرة] هي واحدة في العدد بالقوة وبالمثل الجوهر الذي هو تحت هذه الأبعاد [واحد في العدد بالقوة]. وكل الأجسام الزائلة العابرة تشترك في هذا الجسم الذي هو واحد في العدد. كل ذلك يتبع [بالواقع][50] من ملاحظة أن الجسم

= هذه المادة الأولية، أما من حيث إن الواحدة منها تتلو الأخرى أو من حيث إن العديد منها يوجد معاً وفي جزء كبير من المادة الأولية، أي من حيث إن تلك الصور لا توجد الآن فيها».

(50) البرهان الذي يقدم في الفقرة اللاحقة يقوم على أن الجسم الذي هو أمر أساسي للتغيرات الجوهرية ينبغي أن يوجد بالقوة. [هنا] ثلاث إمكانيات [ينبغي أن] تؤخذ بعين الاعتبار: (1) هنالك يوجد جسم واحد بالفعل؛ (2) توجد هنالك أجسام متعددة بالفعل؛ (3) هنالك يوجد جسم واحد بالقوة. وثد تمّت البرهنة على أن الاحتمال الأول والثاني غير صحيحين، بناءً على ذلك فإن الاحتمال الثالث هو الاحتمال الوحيد الصائب. وعملية رفض الاحتمالين الأولين تقوم على الحجج اللاحقة:

الاحتمال الأول: إذا كان موضوع عناصر التغيُّر يوجد بالفعل، فإن تغير الصورة سيكون تغيّراً عرضياً. مع ذلك، فقد بيَّن أرسطو أن تغيّر الصورة ينبغي أن يكون تغيُّراً جوهرياً. بناءً على ذلك، فإن الموضوع لا يمكن أن يكون واحداً بالفعل.

الاحتمال الثاني: إذا افترضنا أنه يوجد في التغيّر المعطى كلا من الجسم الذي يفنى والآخر الذي يأتي إلى الوجود بالفعل، حينئذ وفي وقت معيّن من أثناء عملية التغيّر فإن هذا الجسم سيتوقف تماماً عن الوجود. وعليه، فإن الجسم الثاني سيأتي إلى الوجود من لا شيء. لكن هذا الأمر مع ذلك هو مخالف إلى مبدأ الخلق من لا شيء («*ex nihilo nihil fit*»).

الذي هو واحد في النوع[51] ينتقل من صورة إلى صورة أخرى ومن مجموعة واحدة من الأبعاد إلى أخرى، وأن المجموعة الثانية من الأبعاد تختلف بالواقع عن المجموعة الأولى. والمثال المقدم لتوضيح [تلك الظاهرة] هو تحول الجسم الذي يمتلك صورة الهواء إلى الجسم الذي يمتلك صورة النار. الآن، إذا كان هذا الجسم، الذي هو عام لصورة الهواء والنار، هو واحد بالعدد بالفعل، حينذاك ستكون الصورة عرضاً. وإذا كان الجسم يتسلم صورة النار وهذه تستلم صورة الهواء كان اثنان بالعدد، فإنه سوف يتبع حينها واحد من هذين الجسمين يتحول إلى الآخر، فإن صفة الجسمانية سوف تزول من الجسم الذي تمّ فناؤه. وهذا الجسم سوف يكون حينذاك لا جسماً والجسمانية الجديدة سوف تجيء من اللاجسم. وهذا كله سخف. وبناءً على ذلك يتبع أن الأجسام الأرضية [في عالم الكون والفساد] لديها طبيعة جسمانية عامة[52].

---

(51) أي أن الجسم مركَّب من مادة أولية وصورة جسمانية.

(52) (إن البيان الختامي لهذا الدليل غير كافٍ على ما هو عليه. فقد تمّت البرهنة على أن الطبيعة العامة للأجسام الأرضية توجد في حالة القوة، ولا توجد كطبيعة كامنة. ويتحدث جاندونس في معرض تعليقه: 42b, D) بإضافة البيان المحذوف. حيث يكتب

(«ex quo concludit, quod necesse illa corpora, qua adinvicem transmutaturm habere naturam corporalem dommunem, ita quod sint eadem in potential et non in actu»).

وينبغي أن نسأل أيضاً[53] ما إذ كانت هذه الأبعاد غير المحددة وموضوعاتها هي واحدة أو متعددة، وإذا كانت واحدة فهل هي واحدة بالقوة أو بالفعل، وإذا كانت متعددة فهل هي متعددة بالقوة أو بالفعل. وكما تمّ إثبات ذلك [مسبقاً]، فإن طبيعتها تتطلب منا أن نؤكد أنها واحدة ومتعددة بالقوة[54].

وقد تمّت البرهنة على أنه بما أن الأجسام الأرضية ذات طبيعة زائلة، فإنها تتكون من جوهر يوجد في [حالة] القوة[55] ومن أبعاد توجد [أيضاً في حالة] القوة[56] تستقر [أو تتوطد] على هذا الجوهر. كما تمّت البرهنة علاوة على ذلك حين يتحقق هذا الجسم، الذي هو واحد بالقوة ومادة بالقوة، في الواقع، فإنه يصبح مادة بالفعل. ومن هذا ينتج قول أرسطو أن المادة لا توجد بالفعل فقط حين تكون حالة مرئية

---

(53) إن الفقرة اللاحقة تقدم [في الواقع] صعوبات في التأويل. فقد تبيّن أن الأبعاد الثلاثة غير المحددة [أو المعيّنة] وموضوعها و[كذلك] المادة الأولية لا توجد في حالة القوة. وعليه، يبدو أن ليس هنالك حاجة لسؤال مرة أخرى ما إذا كان أي واحد منها يوجد في حالة القوة أو الفعل. فقط هنالك نقطة واحدة قد تم تثبيتها وهي أن هنالك العديد من الأشياء التي توجد في حالة القوة.

(54) [ويعلّق] جاندونس: (42c, F): «إنها [أي المادة الأولية] واحدة بالقوة من حيث إنها قادرة على امتلاك صور [جوهرية] مختلفة».

(55) [ويعلّق] جاندونس: (42c, F): «أي [أنها] المادة الأولية».

(56) [ويعلّق] جاندونس [بالقول]: «إنها توجد في حالة القوة نحو حدود مختلفة وتصبح في حالة الفعل أو الواقع من خلال صور مختلفة».

وظاهرة[57]، كما هو الحال مع الصورة التي لا توجد[58] فقط من حيث أن تكون في حالة معقولة.

---

(57) هذا العرض يظهر على أنه قائم على كتاب الميتافيزيقا: (*Metaphysics* XII, 3, 1070a, 9-10)، حيث يقول أرسطو «إن هنالك ثلاثة أنواع من الجواهر: المادة هي هذا الشيء الذي من خلالها يكون الشيء واضحاً...». أما في نص ابن رشد فإن هذه الفقرة تقرأ على النحو الآتي «والجوهر ثلاثة أما الواحد فالمادة وهي هذا الشيء من طريق ما يرى»، «لكن الجوهر هو ثلاثة: واحد هو المادة وأنها» هذا «[الذي] بموجبه يكون الشيء مرئياً...» (long Commentary on Metaphysics : XII, t. 14, Arabic: P. 1466, lines 2-3; Latin: Vol. VIII, 299v, L). وفي معرض تعليقه [على كتاب الميتافيزيقا لأرسطو أي في تفسير ما بعد الطبيعة] يفسّر ابن رشد هذه الفقرة على أنها تعني أن المادة الأولية ليست مرئية بذاتها، لكنها تكون مرئية فقط بعد أن تصبح في حالة الواقع والفعل بمقتضى الصورة الجوهرية. ونص ابن رشد يُقرأ على النحو التالي: «وعلى هذا يكون معنى قوله وهي هذا الشيء من طريق ما يرى أي وهي التي الوجود لها أو الإشارة إليها إنما هو من حيث هي تحس أي من قبل الشيء الذي صارت به محسوسة وهذه هي الصورة وذلك أن المادة ليست محسوسة بذاتها وإنما هي محسوسة بغيرها أي بالصورة وليس لها وجود إلا من قبل أنها محسوسة بغيرها لا محسوسة بذاتها فإنها إنما هي موجودة من قبل الشيء الذي به ترى وتحس...» تفسير ما بعد الطبيعة،

(*Long Commentary on Metaphysics* XII, t. 14, Arabic: P. 1466, lines 2-3; Latin: Vol. VIII, 299v, L; *Long Commentary on Metaphysics* XII, t. 14, Arabic: P. 1475, lines 1-7).

(58) والنصوص اللاتينية: (ש ,ה ,ב) (: Latin: Vol. VIII, 300r, C,) تضيف: «بالفعل».

وبما أن الجرم السماوي، من جانب آخر، لا يخضع للتغير، فإنه ينبغي بالضرورة أن يكون مركباً من جوهر [يوجد] بالفعل وأبعاد [توجد] بالفعل. وبناءً على ذلك، فإن الجرم السماوي لا هو كائن ولا هو فاسد. [وبما أن] كل ذلك هو بالضبط كما سبق أن وصفناه، فإنه يتبع عن ذلك أن الجرم السماوي هو المادة التي تتسلم الصورة السماوية وفقاً للنمط الذي برهن عليه أنه ملائم لهذه المادة. وأقصد بهذا القول، أن المادة السماوية تتفق مع المادة الزائلة [الموجودة في موجودات عالم الكون والفساد] في بعض الجوانب وتختلف معها في جوانب أخر. وكلا النوعين من المادة [الموجودة في الجرم السماوي والجسم الأرضي القابل للكون والفساد] يتفقان في أنهما مادة من حيث إنهما مرئيان وظاهران للعيان ومن حيث [أن] كليهما يمتلكان القوة للحركة، ولكن كلاهما يختلفان في جانب أن الجرم السماوي لا يمتلك القوة للتغيّر تلك التي هي ملائمة للجواهر التي توجد في الجسم الزائل.

وعلى نحو مماثل فقد ظهر فيما يتعلق [بطبيعة] الأجرام السماوية أن صورها تتفق مع صور الأجسام الزائلة في بعض الجوانب وتختلف معها في أخر[59]. وعلى أساس هذا الاعتبار فإن الموجود الأرضي مركّب من جسم ونفس

---

(59) يعلّق جاندونس: (42d, G) «وقد بيّن سابقاً أن محركات الأجرام السماوية تتفق مع نفوس الحيوانات الأرضية في أن كلاً من المحركين يمنح حركة النقلة لأجسامها الخصوصية.... لكن الأجرام السماوية

والموجود السماوي [هو الآخر] مركب من جسم ونفس، وكلاهما يسمى موجوداً حياً، ولكن [هذا المصطلح لا يقال عليهما] باشتراك الاسم ولكن بمعنى أن مثل تلك المصطلحات تحمل [أو تقال] على أشياء مختلفة بتقديم وتأخير(60).

وبناءً على ذلك فإنه من الضروري في طبائع هذا النوع

= والأجسام الأرضية تختلف في أن النفوس السماوية لا يتعزز وجودها بواسطة أجسامها، ولا أن هذه النفوس تمنح الوجود إلى أجسامها. وعليه، فإن الحيوانات السماوية مركبة من موضوع في حالة الفعل ونفوس أو محركات، في حين أن الحيوانات الأرضية مركبة من نفوس وموضوع يوجد في حالة القوة».

(60) بما أن معظم المخطوطات العبرية لديها (אכל) والتي تتضمن ضياع (לא)، وبما أن معظم النصوص اللاتينية تمتلك (*non...sed*) فإن القراءة الحالية قد قبلت.

مع ذلك، فإن من الممكن العثور على المعنى بالنسبة لنص المخطوط العبري واللاتيني الآخر (ע) والذي يمتلك (נאמרים כקרימה בשתוף השם ו"ל מן השמות ה) «من أجل فهم هذه الفقرة، فإنه تجدر الإشارة أن الحمل «طبقاً لاشتراك الاسم» يكون على طريقتين: (1) «طبقاً إلى الاشتراك بالاسم بالمعنى المطلق»؛ و(2) «طبقاً إلى الاشتراك النوعي في الاسم». وفي الحالة الأولى فإن الأسماء التي تقارن هي فقط التي لديها اسم مشترك، وفي الحالة الثانية تلك التي لديها بعض التشابهات الأخرى. وفي الحالة الثانية، يقسم [حمل] الاشتراك في الاسم إلى نوعين، واحد منهما هو الحمل المبهم. في حين الآخر هو الحمل «بتقديم وتأخير». وعلى ضوء هذا المعنى لهذا الاسم، في هذه الفقرة الحالية، وفي صيغته البديلة، فإنه يترجم هكذا «... في المعنى

[من الأشياء] أن يكون السابق [أو المتقدم] سبباً إلى اللاحق [أو المتأخر][61]، كما أشرنا من قبل حول هذه الطبيعة في

= المشترك، يحضرني، [نوع الاشتراك في الاسم] الذي يحتوي المصطلحات التي التي «تقال بتقديم وتأخير».

وطبقاً لكل من نسخة هذه الفقرة، يقول ابن رشد [بهذا الصدد] إن مصطلح «الموجود الحي» يُقال على الجواهر السماوية والأرضية بتقديم وتأخير. مع ذلك فإنه في فقرات أخرى: (Cf, above, shap, 1, n. 6)، يبدو أنه يعتقد بأن مثل هذه المصطلحات تحمل على الجواهر السماوية والجواهر الأرضية طبقاً إلى الاشتراك بالاسم بالمعنى المطلق..

إن المعنيين لمفهوم الحمل «طبقاً للاشتراك في الاسم» ينبثقان من مناقشة ميمون في مقالته بحث في فن المنطق، الفصل 13، «الأسماء المشتركة تنقسم إلى ستة أقسام، منها المشتركة المحضة الاشتراك.... ومنها المشككة» أما النص العبري لهذه الفقرة فيترجم على النحو التالي «إن الأسماء التي تحمل على نوع الاشتراك في الاسم، منها الأسماء التي تحمل باشتراك الاسم بالمعنى المطلق.... [ومنها من تحمل] طبقاً إلى الحمل المبهم....» انظر:

(Arabic: [ed. Türker], P. 59, lines 12, 18-19, [ed. Efros], P. 35, lines 19-20; Hebrew: [ed. Efros], P. 57, lines 3-4, P. 94, lines 6-8, and P. 124, lines 19-20; English: P. 59); (Cf. Averroes, *Epitome of Isagoge*, chap 1, Hebrew; PP. 2v-3r; Latin: Vol 1, 2b, 36v, I-37r, E).

(61) هاتان الطبيعتان تختلفان بتقديم وتأخير. والمتقدم يحمل بطرق متعددة: (الميتافيزيقا، 2، 11)؛ (Cf. *Metaphysics* V, II; المقولات، 12، *Categories* 12)، يحمل في هذه الحالة طبقاً لحالة السبب والنتيجة (*Categories* 12, 14bm, 10ff).

مكان آخر. وعلى نحو مماثل، فإن الأشياء التي يحمل عليها مصطلح «الحرارة» [على سبيل المثال] تختلف طبقاً للزيادة والنقصان وطبقاً للأقوى والأضعف[62]. وهكذا فقد تبيّن في هذا البحث أن السموات تتألف من مادة وصورة كما هو الحال في الحيوانات الأرضية. وقد تمّ توضيح [أيضاً] في أي ناحية من النواحي تتفق الصور السماوية والأرضية وفي أي النواحي تختلف فيما بينها. وقد تمّ أيضاً تبيان كيف يختلف المحرك الأقصى للجرم السماوي عن آخر محرك للأجسام الأرضية[63]. لذلك، فإن ما تبقى علينا النظر فيه هو في أي جانب من الجوانب يتفق الاثنان من أجناس الأعراض، أعني، [الأعراض] المنفعلة و[الأعراض] غير المنفعلة، وبأي جانب يختلفان.

ونحن ندافع على [حقيقة] أن الأجرام السماوية والأجسام

---

(62) بالنسبة إلى الحمل «المبهم أو الغامض» لمصطلح «الحرارة» كما يشير إلى النار والموضوعات الحارة الأخرى على التوالي، قارن:
(Cf. Wolfson, *Harvard Therological Review*, XXXI, P. 161, lines 3-4).
ويبدو لي أن مصطلحي «الأقوى» و«الأضعف» أنهما مساويان إلى مصطلحي «السابق» و«اللاحق»، وقد تمت مناقشة هذا الأمر بواسطة الباحث ولفسن:
Wolfson, *op. cit.*, P. 157, line 3-P. 158, line 17; P. 166, line 32-P. 167, line 20).

(63) أي، كيف تختلف النفوس السماوية والأرضية عن بعضها البعض.

الأرضية تختلف فيما يتعلق بالطبيعة المنفعلة، والتي تسمى بالتبدل، [في حين] أنهما يتفقان في تلك الأعراض التي تغيرها لا ينتج أي تبدل في جواهرها الأساسية. لأنه يبدو أن هذا التبدل من حيث هو ينطوي على تغير في جوهر الأجسام المتحولة، هو أمر خاص بتلك الأجسام التي جوهرها متداخل [أو ممتزج] مع القوة، أعني، مع الأجسام الزائلة[64]. مع ذلك، فإن تلك الأعراض، التي تغيرها لا تنطوي على أي تبدل [أو تغير] في جوهر الموضوع الأساسي، هي [أعراض] عامة للأجرام السماوية والأجسام الأرضية.

وأول واحد من هذه الأعراض العامة هو الحركة، الشفافية واللاشفافية، بالإضافة إلى تلك الصفات التي هي لاحقة للأعراض الأخيرة ـ وتحضرني هنا الصفات القليلة الكثافة [أي التخلل] والصفات الشديدة الكثافة ـ لأنه يبدو أن التخلل والكثافة هما سبب الشفافية واللاشفافية. ومع ذلك، حتى وإن كانت الأجرام السماوية والأجسام الأرضية تمتلك التخلل والشفافية بشكل عام[65]، فإن تلك المصطلحات

---

(64) إن الأجرام السماوية لا يمكن أن تخضع للتغير، إن هذا أمر قد تمّت البرهنة عليه وتبيانه في كتاب السماء والعالم

(*De Caelo* I, 3. 270a, 25-35).

(65) يقول الناربوني، «أي، التخلل والكثافة وأضدادها الخاصة».

تحمل [أو تُقال] على الأجرام السماوية والأجسام الأرضية بتقديم وتأخير، كما هو الحال مع حمل [مصطلح] «الجسمانية» الذي يوجد في كلٍ من الأجرام السماوية والأجسام الأرضية [الموجودة في عالم الكون والفساد][66].

وعلى نحو مماثل[67]، تمتلك كل من الأجرام السماوية والأجسام الأرضية [صفتي] الضوء والعتمة بشكل عام. مع ذلك، ففي الحالة الأخيرة من الأصح التأكيد على أن مثل تلك المصطلحات [أو الصفات] تُقال [أو تحمل على الأجرام

---

(66) أما مصطلح «الجسمانية» فإنه يحمل على الأجرام السماوية والأجسام الأرضية بتقديم وتأخير، واحد من أنواع الحمل المبهم. قارن ذلك مع النص العبري: (Hebrew text, chap 3, line 103 and above, chap 1, n. 8)، حيث يعتقد ابن رشد أن هذا المصطلح يحمل باشتراك الاسم.

(67) إن الحجة في الفقرة اللاحقة تبدو غامضة نوعاً ما. وابن رشد يحاول أن يُبيِّن أن مصطلحي «العتمة» و«الضوء» لا يمكن أن يحملا بشكل مبهم، أي، بتقديم وتأخير، ولكن ينبغي أن يحملا باشتراك الاسم. وجوهر الحجة هو أن عتمة وضوء الأجرام السماوية والأجسام الأرضية تنتج تماماً بطريقة مختلفة. وهكذا، طبقاً للحجة الضمنية، فإن كلا المصطلحين [العتمة والضوء] لا يحملان كسبب ونتيجة، ولا يمكن أن يحملا طبقاً إلى أي نوع آخر من أنواع الحمل بتقديم وتأخير. وبالتالي، فإنهما ينبغي أن يحملا باشتراك الاسم. وحجة ابن رشد [في الواقع] تقوم على الاعتبارات التالية: إن الضوء السماوي هو خاصية الجرم السماوي، بينما الضوء الأرضي هو نتاج تفاعل النار مع الجسم الكثيف. والشفافية السماوية هي خاصية الجرم السماوي، في حين الشفافية الأرضية توجد بالفعل فقط في حضور الضوء.

السماوية والأجسام الأرضية] باشتراك الاسم بدلاً من أن تحمل بتقديم وتأخير. لأننا لاحظنا هنا تحت [في عالم الكون والفساد] أن الضوء يتكون ببساطة، وأن الجسم [الحار] الناري الشفاف يوجد ضمن تجويف أو تقعر فلك القمر فقط حينما يمارس العنصر الناري فعله على الجسم الثقيل والكثيف[68]. من ناحية أخرى، يبدو أن سبب وجود الضوء في أجزاء الأجرام السماوية، وأعني النجوم، هو كثافة الجزء الخاص من الفلك السماوي الذي يشغل بواسطة النجم الذي هو شفاف [في طبيعته] بالفعل. وأن الكواكب هي الجزء الكثيف للفلك السماوي الذي يصبح حتى أكثر ظهوراً من خلال الكثافة الموجودة في الكواكب[69]، والذي نتيجة لهذه الكثافة [يحدث] الكسوف للواحد منها تلو الآخر، والدليل الأكثر وضوحاً [على تلك الظاهرة ممكن] أن يقدم لنا من خلال ما يحدث في حالة [كسوف] القمر[70]. وبما

---

(68) والضوء في عنصر النار يصبح مرئياً فقط حينما تمارس النار فعلها أو تأثيرها في [الشيء] الكثيف، أي، التراب أو الجسم غير النافذ. وحينما تكون النار غير ممتزجة مع أي شيء وتكون في مكانها الملائم فإنها تكون شفافة: (Cf. Janduns, 43c, E).

(69) حرفياً [تسمى]: «كواكب».

(70) هذه الفقرة لغوياً صعبة، لكن المعنى مع ذلك واضح. وبعد أن ذكر أن ضوء النجوم هو نتيجة لكثافة جزء من الفلك السماوي والتي توجد فيها الكواكب، يقوم ابن رشد، الآن، بترتيب دليل إضافي وهو أن النجوم

أن الاختلاف بين الكواكب وأفلاكها قد تمّ توضيحه، فمن الواضح أن الكواكب وجوهر السموات هما واحد في الطبيعة وهذه القضية اتفق عليها كل [الفلاسفة] القدماء، كما يروي ذلك أرسطو في كتابه «السماء والعالم»[71]. إن الجرم السماوي، طبقاً لهذا الرأي، هو شفاف [في طبيعته] بالفعل بمقتضى ذاته، وهذا بالأحرى الخلاف مع [طبيعة] الأجسام الشفافة هنا تحت [في عالم الكون والفساد] التي هي شفافة بالفعل فقط في الوقت الذي يكون فيه الضوء حاضراً[72]. وأن أجزاء الأجرام السماوية [أيضاً] تختلف عن بعضها البعض فيما يتعلق في [مسألة] الشفافية واللاشفافية، وهكذا

= هي الجزء الكثيف لفلكها الخاص. وكسوف الكواكب، بل وأكثر، كسوفات القمر تزودنا بدليل أن الكواكب هي الجزء الكثيف لأفلاكها. لأنه إذا لم يكن الحال هكذا، فإن من الممكن للكسوفات أن لا تحدث.

(71) يبدو أن هنالك فقرتين لأرسطو في ذهنه [أي ذهن ابن رشد]: (1) الأجرام السماوية وأفلاكها هما من ذات أو نفس العنصر. قارن: (Cf. *De Caelo* II, 7 , 289a, 11-19) (قارن أيضاً تعليقات: *ad loc*)؛(2) وأن القدماء يؤمنون أنه يوجد عنصر مختلف عن العناصر الأربعة. قارن: (Cf. *De Caelo* I, 3, 270b, 1-25).

(72) والجسم الشفاف في الفلك الأرضي ليس شفافاً بذاته ـ على سبيل المثال، الهواء في الغرفة المظلمة ـ لكنه يصبح شفافاً في حضور الضوء. من جهة أخرى، أن العنصر السماوي هو شفاف في الواقع بمقتضى ذاته.

يتكون فيها شيء مماثل للضوء، ومثالاً على وجود ذلك المجرة[73]. وبما أنه يبدو واضحاً في حالة القمر أنه كثيف ومعتم بمقتضى طبيعته الحقيقية وأنه يتسلم ضوءه من كوكب آخر، وأعني بهذا الكوكب الشمس، [بناءً على ذلك] يؤكد أرسطو فيما يتعلق في طبيعة القمر في كتابه «الحيوان»[74] بأنها بشكل عام مماثلة لطبيعة الأرض أكثر مما هي مماثلة لطبيعة النجوم الأخرى[75]. ويبدو أن الأجرام السماوية

---

(73) إن النص العبري يحتفظ في المصطلح العربي الأصلي والذي هو «المجرة». إن هذا المصطلح العربي يظهر في كتاب الفيلسوف أبوسعدية الفيومي كتاب الأمانات، ص 19، السطر الأول، فيما يترجمه ابن طبون في العبرية على النحو التالي (ההגורה) قارن كتاب ستيانشنيدر: (Cf. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, P. 139, n. 229; also P. 186, n. 576).

(74) يلفت ستيانشنيدر النظر إلى [أن] هذا العنوان في الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية يشتمل على: تاريخ الحيوان، أجزاء الحيوان وتكون الحيوان، قارن ستيانشنيدر في كتابه: (Cf. Steinschneider, *Hebräische Übersetzungen*, P. 143,n. 67, beginning). ويشير جاندونس في معرض تعليقه: (43d, F-G) إلى كتاب تكون الحيوان. لكني لم أستطع تحديد مكان هذه الفقرة.

(75) و[يقول] جاندونس: (43d, F-G) «وتجدر الإشارة إلى أن القمر يختلف عن الكواكب الأخرى في صفة أنه يمتلك الضوء، [بالطبع] أقل بمقتضى ذاته، وأكثر بمقتضى كوكب آخر [أي الشمس]: لذلك، كما أن التراب هو أدنى العناصر [الأربعة]، فإن القمر كذلك هو أدنى الكواكب، من حيث إنه أكثر عتمة من الكواكب الأخرى. «كما أثير هنالك أيضاً سؤال

تختلف كمياً فيما يتعلق في [مسألة] التخلل والكثافة، والذي كليهما السبب [في إحداث] الضوء والعتمة، حتى وإن وجدت العتمة فقط في القمر[76]. طبقاً لرأي، فإن مشكلة الضوء في الأجسام السماوية ينبغي لها أن تفهم طبقاً لهذا التوضيح.

والحرارة هي الأخرى عرض آخر يشترك في امتلاكه كل من الأجرام السماوية والأجسام الأرضية بشكل عام. وقد لاحظ أرسطو أن الأجرام السماوية لا تنتج الحرارة من حيث إنها [ذات طبيعة] حارة، لكنها [بالأحرى] تنتج الحرارة بمقتضى السرعة في حركتها. فأرسطو يدافع عن هذه القضية من خلال الحجة المأخوذة من ملاحظة القذيفة. لأنه حين تطلق القذيفة فإن تصويبها المتحرك يصهر هدفه[77]. ويقول

= هو: ما إذا كان القمر يمتلك الضوء إطلاقاً بمقتضى ذاته؟ أعتقد أن هذا السؤال سؤال ضعيف. بما أن القمر، حينما يكون غير مضيء بواسطة الشمس في الوجهة التي نحونا، ويبقى مرئياً بالنسبة إلينا، فإنه ينبغي لذلك أن يحدث بمقتضى ضوء القمر ذاته».

(76) [يقول] جاندونس (43d, G) «... يكتب المعلِّق: «إن سبب النقطة [أو النقاط] (*macula*) في القمر هو الاختلاف في أجزاء القمر فيما يتعلق بالندرة والكثافة. وهكذا، فإن جزءًا واحداً من القمر هو نادر ولا يستلم الضوء من الشمس في الطريقة نفسها التي يستلم فيها الجزء الآخر. وهذه الأجزاء الأخيرة تصنع شكلاً معيّن في سطح القمر، والتي بسببها يظهر القمر مظلماً»».

(77) قـــارن: (Cf. *De Caelo* II, 7, 289a, 19-35; also *De Caelo*, ed Loeb Classical Library, P. 180, n. a).

أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا» أنه ليس من الضروري للعرض أن ينتج عرضاً آخر مماثلاً له ـ سواء في النوع أو في الجنس ـ كما هو ضروري في حالة الكيفيات التي هي جواهر. لقد لاحظ المعلقون أن السبب الثاني الحار [أو الساخن] في الكواكب إلى جانب حركتها السريعة هو ضياؤها. وقد لاحظوا [أيضاً] أن الضوء من حيث هو ضوء متصور على أنه ينتج الحرارة التي تنعكس على الوجود. علاوة على ذلك، فقد لاحظوا أن القدرة على إنتاج الحرارة من خلال انعكاس ضوئها هو ليس عرض خاص فقط للنار، لأنه [في الواقع] عرض عام للأجرام السماوية وللنار. [وبناءً على] ما قِيل فيما يتعلق بالفعل الحار للأجرام السماوية والأجسام الأرضية[78]، يتبع أن ليس من غير ممكن أو بعيد الاحتمال الدفاع على أن مصطلح «الحرارة» يُقال إو يحمل باشتراك الاسم على كلا النوعين من الأجسام [الأجرام السماوية والأجسام الأرضية] وبدليل أن أفعالهما مختلفة [من

(78) هذه الفقرة ربما تؤول على وجهين: (1) ربما تشير إلى ما قِيل بشكل عام حول فعل الحرارة للأجرام السماوية والأجسام الأرضية، أو (2) ربما تشير إلى ما قِيل في المناقشة السابقة. وفي الحالة الأولى سوف تكون الإشارة إلى الحجة التي يطرحها ابن رشد في الجمل اللاحقة. وفي الحالة الثانية سوف تكون الإشارة إلى الحجة التي تظهر في بداية الفقرة الحالية، أي، أن الجرم السماوي ينتج الحرارة دون أن يكون هو ذاته ساخناً.

حيث الطبيعة والتأثير]. لأن الفعل الحار للنار يضر ويؤذي ـ وعلى الأخص نوع النار التي تنتج الضوء ـ بينما ينتج الفعل الحار للأجرام السماوية الكون ويمنح الحياة النباتية والحيوانية [في عالمنا عالم الكون والفساد]. وهذا هو [تحديداً] السبب الذي يجعل أن هنالك نوعان من الحرارة: [1] تلك التي هي ذات كيفية منفعلة تغيّر جوهر الموضوع الذي توجد ملازمة فيه[79]، [2] و [النوع الآخر هو] ذلك الذي لا يمتلك الكيفية المنفعلة[80]. إن حالة الحرارة هي مماثلة إلى حالة الشفافية واللاشفافية، أعني، هنالك نوع من الشفافية واللاشفافية هو نتيجة للكيفية المنفعلة وهنالك نوع هو ليس نتيجة للكيفية المنفعلة.

وبما أن بيانات هؤلاء [الفلاسفة] في الأوقات السابقة [لأرسطو والتي] كانت تستقصي وتتحقق من أفعال الكواكب، قد تمّ التحقق منها، أعني، أن بعض النجوم تمنح الحرارة والجفاف، وأخرى تمنح الحرارة والرطوبة، وأخرى تمنح البرودة والرطوبة، وأخرى تمنح البرودة والجفاف، فإنه يتبع من ذلك أن تلك الكيفيات الأربع التي يشترك بامتلاكها بشكل

---

(79) هذا النوع من الحرارة هو خاصية النار وتحدث فقط في العالم الأرضي.

(80) هذا النوع من الحرارة هو كل من النار والعناصر السماوية تشترك في امتلاكه.

عام كل من الأجرام السماوية والعناصر الأربعة [إما] تقال باشتراك الاسم أو تقال بتقديم وتأخير[81].

ويبدو أن الأجرام السماوية تمنحنا هنا تحت [في عالم الكون والفساد] الحرارة، بينما هي بذواتها غير حارة، لأنه ليس من الضروري أن الفاعل ينتج عرضاً معيّناً يوصف بالاسم نفسه أي كعرض ينتج. وهكذا، على سبيل المثال، ليس كل شيء ينتج الحركة ينبغي أن يكون بالضرورة متحركاً، و[ليس أي] شيء ينتج السواد ينبغي أن يكون أسود. ومعظم الأعراض توجد وفق هذا النمط[82]. وهذه البيانات كلها واضحة من خلال الدليل اللاحق: إذا كان شيء ما يتغيّر نتيجة لتغير شيء آخر، وإذا كان شيء ما حارا تمّ إنتاجه

---

(81) إن النصوص اللاتينية تمتلك مبدأ طباقياً (*aut secundum Prius et posterius*)، والذي يبدو أنه مفضل. والمشكلة هي ما إذا كانت تلك الخصائص تحمل «باشتراك الاسم» أو «بتقديم وتأخير». والجواب على هذه المشكلة يبدو أن تلك الخصائص تحمل «باشتراك الاسم» بما أن ابن رشد يبيّن (في النص العبري، السطور 186ـ187) أنها لا تحمل بتقديم وتأخير.

(82) من أجل الإطلاع على مناقشات أخرى فيما يتعلق في الاختلافات بين السبب والنتيجة، قارن الغزالي تهافت الفلاسفة، المسألة 17، الناشر موريس بويج، ترجمة أرثر هايمن، ص 185)، وكذلك انظر كتاب ابن رشد تهافت التهافت، المسألة 17، (الناشر موريس بويج، ص 525، ترجمة فان ديربيرغ، الجزء الأول، ص 321، والملاحظات في المجلد الثاني، ص 180)؛ [انظر أيضاً موسى بن] ميمون، دلالة الحائرين، الجزء الأول، ص 53، (النسخة العربية: ص 81؛ النسخة العبرية: ص 76؛ النسخة الإنكليزية: ص 120).

بواسطة شيء آخر حار فإن السلسلة سوف تمضي إلى ما لا نهاية، وأنه سوف لن يوجد هنالك شيء يتغير أولاً [في بداية السلسلة تلك]. ولكن وجود شيء يتغيّر من البداية أولا ينبغي أن يوجد، كما هو أمر ضروري في حالة الحركة أنه يجب أن يوجد هنالك شيء متحرك أول[83]. لذلك، من الضروري أن سلسلة الأشياء المتغيّرة يجب أن تنتهي مع شيء [أول] يسبب التغيّر، ويكون بذاته غير متغير، كما هو الحال في سلسلة الأشياء المتحركة فإنها ينبغي [أن] تنتهي مع شيء هو الذي ينتج الحركة، ويكون بذاته غير متحرك. مع ذلك، فإن هنالك اختلافاً بين الحركة والتغير هو أنه في حالة الحركة فإن سلسلة [المتحركات] من غير الممكن أن تنتهي مع شيء متحرك بذاته، لأن أي شيء متحرك بذاته [ينبغي] أن يمتلك محركاً غير نفسه، بينما في حالة التغير فإن سلسلة [المتغيّرات] يمكن لها أن تنتهي مع شيء ينتج التغيُّر بمقتضى محمول سابق، غير معلول وصفي ينتمي إليه، والموجودات التي تمتلك الخاصية الأخيرة هي بلا شك الأجرام السماوية[84].

---

(83) (Cf. *Physics* VII, 1m 242a, 15ff; VIII, 5, 257a, 31ff. Cf. also *Metaphysics* II, 2).

(84) إن الاختلاف بين حركة النقلة والتغيُّر هو: إنه في حركة النقلة يكون المحرك الأول منفصلاً عن جسمه، بينما في التغير فإن ذلك الذي يتغيّر أولاً هو خاصية توجد ملازمة للجرم السماوي. والخاصية الأخيرة لا تفترض سبباً سابقاً يوجد بعيداً عن الجرم السماوي.

ولكن[85] هذا المحمول السابق والوصفي في الجرم السماوي يمكن أن ينتمي إما إلى الجنس نفسه كخاصية تنتج في جرم آخر، أو أنه يمكن أن ينتمي إلى جنس مختلف. وهكذا، على سبيل المثال في الحالة الأخيرة، فإن خاصية الحرارة التي تمتلكها الأجرام السماوية نحو الأجسام الأرضية لا هي بالباردة ولا هي بالساخنة في طبيعتها، ما هو الحال في حركة الجرم السماوي الذي يجري [أو يحدث] طبقاً للطبيعة التي هي لا بالثقيلة و[لا]بالخفيفة. وهذا هو أكثر العروض وضوحاً فيما يتعلق [بطبيعة] الأجرام السماوية، لكن

---

(85) ولما تبيّن في الفقرة السابقة أن التغيُّر في الأجسام الأرضية يمكن اختزاله إلى شيء يتغيّر أولاً في الجرم السماوي، يبيِّن الآن ابن رشد أن التغيُّر في الجرم السماوي والجسم الأرضي لا يعود إلى نفس الجنس. وعليه فإن مصطلح «التغيُّر» لا يمكن أن يحمل على الجرم السماوي والجسم الأرضي بتقديم وتأخير، ولكن ينبغي أن يحمل عليهما باشتراك الاسم. وفي هذه الفقرة يبدو أن ابن رشد يلمح إلى أن الأشياء التي تحمل بتقديم وتأخير تعود إلى نفس الجنس. وفي فقرات أخرى يبدو لنا أنه يدافع على قضية أن الأشياء التي تحمل بتقديم وتأخير لا يمكن لها أن تعود إلى ذات الجنس. انظر:

See above, chap. 1, n. 6, and chap. 2, n. 60.

ويبدول لي أن مصطلح «الجنس» يستخدم في الفقرة الحالية بمعناه الصارم، ولكنه يشير إلى العامل المشترك للأشياء التي تحمل بتقديم وتأخير. وهذا النوع من الحمل يتميز عن الحمل باشتراك الاسم، الذي يشير إلى التماثل أو لتشابه في الاسم وحده.

الله [تعالى] يعلم[86] الدليل الذي يصدر منه على النحو التالي: بما أن هذه الخصائص الأرضية الأربعة تنتج وتخضع إلى الفعل بمقتضى بعض الخصائص بصرف النظر عن أنفسها، فإن سلسلتها بلا شك ينبغي أن تنتهي مع [نوع من] الصفات [أو الخصائص] التي تفعل ولكن لا تخضع إلى الفعل. ويبدو على الأرجح والصحيح أن معظم هذه الصفات الأرضية هي غير مختزلة إلى الصفات التي تعود إلى أجناسها، حتى لو كان ينص على أن هذه الصفات تحمل على الأجرام السماوية والأجسام الأرضية طبقاً [لنوع الحمل الجنسي والذي يقال طبقاً أو] بتقديم وتأخير[87]، لأنه سيتبع بالضرورة عن ذلك أن هنالك شيئاً ما من شأنه أن يكون غير منفعل سوف ينتمي إلى جنس الصفات المنفعلة. وهذا أمر بعيد المنال. ومن هذه المناقشة، يبدو من الواضح، أن كون

---

(86) هذه العبارة غائبة عن النسخة اللاتينية، والتي تعكس الآيات القرآنية العامة مثل: «إن الله واسع عليم» أو «أن الله سميع عليم» (2: 901) أو «والله عليم حكيم» (2: 771).

(87) حرفياً: «وإذا ما كانت قد وضعت لتحمل بتقديم وتأخير»، فإن ابن رشد يريد أن يجعل الخصائص الأربعة ـ الحرارة، البرودة، الرطوبة والجفاف ـ أن تحمل على الأجرام السماوية والأجسام الأرضية باشتراك الاسم. ولأجل تحقيق هذه الغاية يبيِّن أنه لا يوجد حمل يتضمن أي نوع من التشابه بين هذه الصفات في الأجرام السماوية والأجسام الأرضية، ولا يوجد حتى واحد منها يحمل بتقديم وتأخير يمكن أن يطبق أو يقال عليها سوية أو معاً.

النار منفعلة، ليست العنصر الأول الساخن[88]، ولكن من الضرورة أنه ينبغي للعنصر الأول الساخن أن ينتج الحرارة بواسطة الصفات التي هي ليست بمنفعلة[89]، على النمط نفسه الذي ينتج المحرك الأول[90] الحركة بواسطة المحمول الوصفي الذي لا يخضع للحركة.

وفي ما يتعلق بهذه المسألة فإن مناقشتنا تدور حول مسار الأدلة [أو البراهين] التي دوّنت حول هذه المسائل. وهذه الأدلة تقوم على المبادئ التي تسلمناها من الفيلسوف، والذي زودنا بشرح وتوضيح متكامل لتلك الموضوعات، وأعني به، أرسطو بن نيقوماخس. وبما أننا ناقشنا هذه المشكلات طبقاً

---

(88) بما أن النار هي واحد من العناصر الأرضية الأربعة، وهذه العناصر الأربعة تخضع إلى الكون والفساد، فإن يستتبع عن ذلك أن النار يمكن أن تخضع للتغير. وبما أنه، مع ذلك، أن كل الأشياء التي تتغير يمكن أن تختزل إلى مبدأ غير متغيّر، فإنه يستتبع عن هذا أن النار لا يمكن أن تكون المبدأ الأول للسخونة. هذه الحجة هي ضد هؤلاء الذين يدافعون على قضية أن الأجرام السماوية مركبة من النار. قارن. جاندونس: (Cf. Jandunus 45a). وقارن أيضاً الحجة المختلفة التي تريد أن تثبت بأن الأجرام السماوية هي غير مركبة من النار. قارن كتاب السماء والعالم: (*De Caelo* I, 2, 269b. 10-13).

(89) إن الأجرام السماوية هي المنتج الأول للحرارة.

(90) أنا هنا أقوم بتزويد الكلمة المفقودة (הראשון) لهذا النص من النص اللاتيني، بما أن تلك [الكلمة هي بالذات] التي تدور بوضوح في ذهن ابن رشد فيما يتعلق بهذه المسألة.

إلى مقياس الفهم الذي بلغته معرفتنا الطبيعية فيما يتعلق بالأشياء الإلهية والتي هي بعيدة عن المكان [الذي نقطنه]، دعونا نوجه مقالنا نحو خاتمته [وننتهي من هذه] النقطة. ودعونا نبتهج في الحكمة التي وصلت إلينا فيما يتعلق بهذه الشؤون النبيلة أكثر من ابتهاجنا بالحكمة التي وصلت إلينا فيما يتعلق بتلك الأشياء التي [هي] قريبة منا وتوجد هنا معنا [في عالم الكون والفساد]. وعلى الرغم من أن حكمتنا فيما يتعلق في الأشياء التي [توجد] في الفلك الأرضي هي سابقة على معرفتنا في الأشياء التي [توجد] في الفلك السماوي، مع ذلك مقدار قليل من المعرفة للأشياء التي هي [ذات طبيعة] نبيلة، والتي هي محبوبة بالنسبة إلينا، يعد أمراً ذا قيمة عظيمة. وربما مقدار قليل من المعرفة التي تتعلق بالفلك السماوي تستحق قيمة أكثر، كي تكون موضوعاً لاختيارنا، من مقدار كبير من المعرفة المتعلقة بالشؤون الأرضية. والله يدلنا [ويسدد خطانا ويقودنا إلى طريق] خلاص الإنسان وإلى الكمال الأقصى الذي يمكن أن يوجد لنا، لأنه عندما يحاول أحد ما أن يبحث عما يتعلق [بمعرفة] الكمال الإنساني، [فإنه سوف] يجد أن هذه المعرفة هي واحدة من أكثر الأشياء الرائعة. [ونسأل] الله أن لا يضع العوائق في طريقنا تلك التي تبعد الواحد عن بلوغ هذا الكمال، وهذه العوائق [بإجمال] هي كلّ من الأشياء التي

توجد فينا والأشياء التي تهاجمنا بعنف من دونها[91]. [وهنا] قد تم الانتهاء من هذا الفصل بتحقيق [وبلوغ] المقصود. الحمد لله، تبارك وتعالى.

(91) العبارة نفسها موجودة في كتاب [موسى بن ميمون] دلالة الحائرين، الجزء الأول، ص 86، النهاية حين يوصف [موسى بن] ميمون عقل الله قائلاً «... إنه لا يوجد أي عائق يمكن أن ينبثق إما عن ماهيته أو من آخر ربما يمكن أن يعيق فهمه».

الفصل الثالث

لقد تمت البرهنة على[1] أن الأجرام السماوية مركبة من ذلك الذي يحرك وذلك الذي هو متحرك، وأن المحرك السماوي غير ملازم [ضمنياً] إلى جرمه[2] على نمط الأشياء

---

(1) لقد تمت البرهنة في القسم اللاحق: (النص العبري، Hebrew text, lines 1-23) إن محرك الجرم السماوي [هو ذو طبيعة] غير جسمانية. قارن النص العبري: (Hebrew text, chap. I, lines 130ff). وحجة ابن رشد، التي تقوم أساساً وبشكل أولي على مناقشة أرسطو في الجزء الثاني من كتاب الطبيعة، تقدم على النحو التالي:

المقدمة الأولى: كل قوة جسمانية تنتج حركة متناهية (النص العبري، السطر السابع).

المقدمة الثانية: القوة التي تحرك الأجرام السماوية تنتج حركة لامتناهية (النص العبري، السطر السابع).

النتيجة: بناءً على ذلك، أن القوة التي تحرك الأجرام السماوية هي [قوة] غير جسمانية [غير مادية]: (النص العبري، السطور، 8ـ9).

ولما تمّ وضع وتثبيت هذا البرهان، يقدم ابن رشد دليلاً واحداً لتأييد مقدمته الثانية: (النص العبري، السطور 9ـ11) ودليلين لتأييد مقدمته الأولى: (النص العبري، السطور 11ـ15 و16ـ23).

(2) حرفياً: «وأن هذا المحرك الذي يعود إليها هو ليس جسماً». وبشكل دقيق هذه [العبارة] ينبغي أن تقرأ [على النحو التالي:] «إن المحرك هو

الأخرى التي تتحرك بمقتضى ذواتها[3]. والدليل على هذا موجود في نهاية الجزء الثامن من كتاب «الطبيعة»[4] حيث تمّ التوضيح في هذا الجزء أن الحركة التي يتحرك بموجبها الجرم السماوي هي أزلية وليست زائلة. و[انطلاقاً] من هذا الافتراض، تمّت البرهنة هناك [في كتاب «الطبيعة»] أن المحرك السماوي لا يمكن [بأي حال من الأحوال] أن يكون قوة ملازمة للجرم الذي يتحرك بمقتضاه، كما هو الحال في الموجودات الأرضية [في عالم الكون والفساد] التي تتحرك بمقتضى ذواتها، وهذه هي، الموجودات الحية. وأعني بهذا أن أقول[:] إن محركات الموجودات الأرضية الحية هي [بالأحرى] قوى موجودة ضمن الأجسام.

وكل هذا يمكن البرهنة عليه حينما يتم وضع المقدمتين

ليس قوة في الجسم». قارن تولادنس، ص 218، السطور 14ـ15. قارن [أيضاً] موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، الجزء الثاني، 1، النسخة العربية: ص 171، السطور 8ـ9، والنسخة العبرية: ص 13 (Hebrew text: P. 13b).

(3) ويعلّق جاندونس في: («scilicet, in animalibus» (45b, B «إن النفس التي تحرك السموات لا توجد في الجرم السماوي على النمط نفسه الذي تحرك به النفس الموجودات الأرضية الحية التي توجد في أجسامها. إن النفس السماوية هي ليست قوة توجد ملازمة في جسم.

(4) انظر إلى كتاب «الطبيعة» [لأرسطو]: *Physics* VIII, 7-10. بالنسبة إلى الإشارات إلى تلك الحجج الخصوصية قارن الملاحظات اللاحقة.

[اللاحقتين]: واحدة من هاتين المقدمتين هي أن كل قوة [موجودة] ضمن المادة هي [قوة] متناهية في التحريك، و[المقدمة] الأخرى هي أن القوة في الجرم السماوي هي [قوة] لامتناهية في التحريك. ومن هاتين المقدمتين يتبع أن القوة [الموجودة] في الجرم السماوي هي [قوة] غير مادية.

الآن، إن القضية التي تنص على أن القوة [الموجودة] في الجرم السماوي هي لامتناهية في تحريكها هي واحدة من بين القضايا التي تمّت البرهنة عليها في الجزء الثامن من كتاب «الطبيعة»، وأنها تشتق [شرعيتها] من أبدية الحركة وأبدية الزمان. أما ما يتعلق في المقدمة[5] التي تنص أن كل قوة في

---

(5) طبقاً لتولادنس (P. 219, lines 5-6) وجاندونس (45c, E)، يقدم ابن رشد دليلين لقضية أن كل قوة جسمانية تنتج حركة متناهية قارن (Cf. above, n. I). إن الدليل الأول من هذين الدليلين يعرض في الفقرة الحالية (النص العبري، السطور 11ـ15)، والثاني في الفقرة التي تتلوها (السطور 16ـ32). والدليل الأول، بدوره، يمكن أن يظهر على صورتين: (1) طبقاً «للإضافة» (*multitudo*) أو (2) طبقاً إلى «الطرح» (*paucitas*). قارن أعلاه: (Cf. below, n. 6).

والدليل بحسب «الإضافة» يقدم على النحو التالي: كل قوة جسمانية هي منقسمة بمقتضى انقسام جسمها. وهكذا، فإن العناصر الأخرى تكون متساوية، الجسم الأكبر يمتلك قوة أكبر من الجسم الصغير. علاوة على ذلك، كل جسم متناه، إن من الممكن لأي جسم معطى واحد أكبر منه أن يتم تصوره. الآن، إذا تم افترض أنه يوجد جسم متناه يمتلك قوة لامتناهية، فإنه من الممكن أن يتصور جسم أكبر من الجسم المعطى.

المادة هي متناهية، فإنه تمّت البرهنة عليها من واقع أن كل قوة في جسم ، والتي هي القوة المادية نفسها، من البديهي لها أن تكون منقسمة بمقتضى انقسام جسمها وهذا وفقاً للطرح والإضافة[6]. وبما أنه قد تمت البرهنة في الجزء الثالث من كتاب «الطبيعة»[7] أن كل جسم هو ذو طبيعة متناهية، فإنه من غير الممكن أن تكون القوة اللامتناهية

إن قوة هذا الجسم الأكبر سوف تكون أكبر من قوة الجسم المعطى الأصغر، أي، سوف تكون أكبر من القوة اللامتناهية. ولكن وجود قوة أكبر من القوة اللامتناهية هو أمر مستحيل. بناءً على ذلك، كل قوة جسمانية هي قوة متناهية (انظر جاندونس: Jandunus, 45c, E).

(6) وكما هو مشار إليه في الملاحظة السابقة، أن الدليل الموجود في الفقرة الحالية يمكن أن يقدم إما طبقاً «للإضافة» أو طبقاً إلى «الطرح». وفي الدليل الذي طبقاً إلى «الإضافة» فإن الجسم يفترض أن يضاف إلى الجسم المعطى. وبما أنه، كما تمّ إثباته في الجزء الثالث من كتاب الطبيعة، أن كل جسم متناه، فإنه يصبح من الاستحالة للقوة اللامتناهية أن تكون ملازمة في الجسم المتناهي. وهذا واضح من خلال التحقيق [والاستقصاء].

فإن الجسم الأكبر الناتج عن هذا سيقارن حينئذ مع الجسم المعطى. قارن: (Cf. above, n. 5). أما في الدليل طبقاً «للطرح» فإن الجسم المعطى يتخيّل أن يكون منقسماً إلى أجزاء. فإن الجسم الأصلي حينئذ، [أي] الجسم بأكمله سوف يقارن مع واحد من أجزائه... إن الدليل طبقاً إلى «الطرح» يقدم على النمط نفسه: (*multatis mutandis*) الذي يقدم بها الدليل طبقاً «للإضافة».

(7) انظر كتاب أرسطو الطبيعة: (*Physics* III, 5, 204a, 34-206a, 8).

ملازمة في جسم متناهٍ. فهذا الأمر واضح من خلال التحقيق [والبحث].

وفي الجزء الثامن من كتاب «الطبيعة»، حاول أرسطو أن يبرهن على الشيء نفسه[8] من خلال المبادئ الأساسية التي

---

(8) هذا هو الدليل الثاني الذي يبرهن أن كل قوة جسمانية هي متناهية: (Cf. above, n. I). وإنه يقدم على النحو التالي: كل حركة تحدث في الزمان. الآن، إذا كانت توجد قوة لامتناهية في جسم لامتناه، فإن هذا الجسم سوف يتحرك في لازمان. لكن الحركة بدون زمان هي أمر مستحيل. وهكذا، فإن القوة اللامتناهية لا يمكن أن توجد ملازمة إلى الجسم المتناهي.

إن مسألة وجود القوة اللامتناهية في جسم متناه، وأنها سوف تحرك هذا الجسم في لازمان، قد تمّت البرهنة عليها على النحو التالي: إذا كانت القوة المعطاة للجسم يفترض أن تزداد، فالهواء في هذا الجسم سيزداد أيضاً، في حين أن الزمان ضروري أن يغطي نقوصات المسافات الممنوحة. فإنه كلما تكون القوة أكبر كلما يكون الزمان أقل. مع ذلك، فإنه طالما أن القوة هي متناهية فإن الزمان هو متناه. فإذا تصورنا الآن القوة أكبر من أي قوة معطاة، أي، قوة لامتناهية، فإن الزمان المطابق لها سيكون أقل من أي زمان معطى، أي، سيكون لا زمان.

ودليل هذا الافتراض أن كل قوى جسمانية هي متناهية قائم على الدليل الموجود في كتاب «الطبيعة»، الجزء الثامن: (*Physics*, VIII, 10, 266a, 24-266bm, 6). وفي تحديد دليله لهذا الافتراض يفحص أرسطو بإمعان ومن ثم يرفض افتراضين ممكنين فيما يتعلق بالقوة الجسمانية اللامتناهية. وهذين الافتراضين يُعرضان على النحو الآتي: (1) القوة الجسمانية اللامتناهية تحرك جسمها في لازمان؛ أو (2) تحرك جسمها في بعض الوقت. وابن رشد في الفقرة الحالية يأخذ بنظر الاعتبار فقط الخيار الأول من خياري أرسطو.

تم ترسيخها بواسطته مسبقاً. وهذا البرهان يعرض على النحو التالي: كل حركة تحدث في زمان[9]. الآن، إذا كانت هناك قوة لامتناهية توجد في جسم متناهٍ، فإنه سيتبع بالضرورة عن هذا الافتراض أن هذا الجسم سوف يتحرك بمقتضى قوته في لازمان. لأن جسماً ما واحداً يتجاوز الجسم الآخر فيما يتعلق بالسرعة أو التأخير في الحركة فقط بمقتضى الزيادة في القوة المادية المحركة، والزيادة في القوة [أمر] لاحق [بناءً] على زيادة الأجسام[10]، أي أن الجسم الذي يمتلك قوة أعظم يمتلك حركة أسرع بالنتيجة. بناءً على ذلك، فإذا كان يوجد جسم يمتلك قوة لامتناهية، فإنه سوف يتبع [بالضرورة]

= بالنسبة إلى عرض ابن رشد للدليل الكامل، فإنه مأخوذ من كتابه الشرح الوسيط لكتاب الطبيعة *Middle Commentary on Physics*، قارن [أيضاً] كتاب ولفسن التالي: (H.A. Wolfson, *Crescas* (text), PP. 266-270, prop. XII, part 1).

(9) قارن: (Cf. *Physics* VI, 3, 234a, 24-23b, 9).

(10) هذه العبارة ليس لها وظيفة [تذكر] في الدليل الحالي، بما أنها فقط مقارنة بين السرعة وقوة الأجسام المنطوية فيها، وليس مقارنة بين قوى وحجوم الأجسام. مع ذلك، في الجزء الثاني من دليل أرسطو، أي، الجزء الذي يقوم على الافتراض أن القوة الجسمانية اللامتناهية تحرك جسمها بعض الوقت قارن: (Cf. above, n. 8)، فإن مقارنة الأحجام وقوى الأجسام هنا أمر وثيق الصلة. ربما كان جزءا دليل أرسطو حاضرين هنا في ذهن ابن رشد، على الرغم من أنه في الفقرة الحالية يقدم لنا فقط جزءًا واحداً.

أن هذا الجسم سوف يتحرك في لازمان. ولكن قد تمّت البرهنة مسبقاً أن الحركة ينبغي لها أن تحدث في زمان، لأن في كل حركة يوجد عنصرا السابق واللاحق [أو القبلي والبعدي]، والعناصر السابقة واللاحقة هي أجزاء [أساسية] من الحركة[11]. وعليه فإن حدوث الحركة في لازمان [يعد] تناقضاً مستحيلاً[12].

---

(11) في مكان هذه العبارة العبرية، فإن النصوص اللاتينية والنصوص العبرية تقرأ على النحو التالي: «والتي هي عناصر توجد في الزمان».

(12) إن القضايا التي تحتوي على التناقض يمكن تقسيمها إلى نوعين: (1) القضايا التي هي خاطئة ومستحيلة، و(2) والقضايا التي هي خاطئة ولكنها ممكنة. وقضايا النوع الأول هي [دائماً و] في كل وقت خاطئة، أما قضايا النوع الثاني فهي ربما تكون خاطئة في وقت ما ولكن ربما تكون صحيحة في وقت آخر. وفي كتابه: *Epitome of De Interpretatione*، الفصل الرابع يزودنا ابن رشد بمثال لكل حالة: (1) بالنسبة إلى القضايا المتناقضة «كل إنسان هو حيوان» و«وليس كل إنسان هو حيوان (بعض الناس هي ليست حيوانات)، بالنسبة للقضية الأولى هي صحيحة بالضرورة، أما الثانية فهي خاطئة بالضرورة؛ (2) بالنسبة للقضايا «كل إنسان يكتب» و«ليس كل إنسان [قادر أن] يكتب «(بعض الناس لا يستطيعون الكتابة)»، كل واحد منها ربما يكون صحيحاً أو خاطئاً في الوقت الحالي، لكنه ربما من الممكن أن يكون صحيحاً في المستقبل، أي، أنها خاطئة لكن من الممكن أن [تكون صحيحة] في الوقت المعطى. قارن:

(Cf. Hebrew: 11r, lines 14-20; Latin: Vol. I. 2b, 42v. G-H).

ومصدر مناقشة هذا التفرقة تظهر في كتاب: (*De Interpretatione*, chap. 9, especially 19a, 23-19b, 4).

وكل هذا هو كما ذكرناه. وقد تبيّن أيضاً أن الجرم السماوي مركب من ذلك الذي يحرك ومن ذلك الذي هو متحرك [بفعل الآخر]، وأن ذلك الذي يحرك لا يوجد في ذلك المتحرك، ولا يكون ملازماً له، لكن [بالأحرى] ذلك [الجزء] الذي يحرك [في الجرم السماوي] هو مجرد أو عارٍ تماماً من المادة. وإذا كان كل هذا هكذا، فهل من شأنه أن أعرف[13] ما إذا أن ذلك الجزء المتحرك في الجرم السماوي، مركب من مادة وصورة على نمط الأجسام الأرضية المتحركة بمقتضى ذواتها بواسطة المحرك الأول فيها ـ وأنا أشير [هنا] إلى أجسام الموجودات الحية التي تتحرك بواسطة النفس ـ أو [أعرف] ما إذا كان أن الجرم السماوي بسيط ولا يمتلك أي قوة بالمرة؟[14]. وأعني بالقوة [هنا] الصورة التي من خلالها ينال الجسم نشاطه، وهذه الصورة تختلف عن الصورة المحركة التي سبق ذكرها والتي لا توجد في الجسم، أي، أنها تختلف عن الصورة التي تمنح إلى الجسم الحركة اللامتناهية وقوة التحريك[15].

---

(13) بالنسبة لهذا التعبير، انظر: (Cf. Wolfson, *Crescas*, P. 565, n. 9).

(14) يبحث ويستقصي ابن رشد في قضية ما إذا كان الجرم السماوي يمتلك نفساً توجد ملازمة ضمنياً فيه، كما هو الحال في أجسام الموجودات الأرضية الحية تلك التي تمتلك النفوس التي توجد ملازمة ضمنياً لها.

(15) هذا السؤال كما يجيب عليه ابن رشد يظهر أنه قد أخذ مكانه نتيجة أو بسبب تعاليم ابن سينا، والتي تؤكد أن جرم العنصر السماوي مركب من

ونحن نؤكد[16] أنه إذا ما قبلنا أن كل قوة في المادة هي متناهية ـ وليس هنالك اختلاف سواء كانت هذه القوة فعالة أو منفعلة، أعني أنها قوة قابلة للانفعال[17] ـ وإذا كان

= مادة وصورة. وبالخلاف مع رأي ابن سينا، يؤكد ابن رشد، بأن الجرم السماوي ذو طبيعة بسيطة، أي أنه غير مركب من مادة وصورة. للاطلاع على المناقشة الكاملة حول هذه المشكلة، قارن:
(Wolfson, *Crescas*, prop. X, part II, P. 261 (text), and n. 24, PP. 594-598. Also cf. Hebrew text, chap. I, lines 168ff., and chap 2, lines 26ff).

(16) ولما تبيّن أن صورة العنصر السماوي لا توجد ملازمة ضمنية في جسمه، يحاول ابن رشد الآن أن يبرهن ـ ضد ابن سينا ـ أن هذا الجرم [أو الجسم] لا يمكن أن يكون بدوره مركباً من المادة والصورة. والنقطة الحيوية والأساسية للبرهان على هذا هي أن الصورة السماوية هي [بالأحرى] صورة غير جسمانية، سواء تصورناها كشيء فاعل أو شيء منفعل.

(17) بالنسبة للتمييز [أو التفرقة] بين القوى الفاعلة والقوة المنفعلة، قارن: (Cf. *Metaphysics* V, 15, 1021a, 14-19; IX, 1, 1046a, 16-29). هـذا التعبير يحتوي على جواب للحجة التي ربما أراد ابن سينا أن يقدمها لتأييد وجهة نظره تلك التي تقول أن جرم أو جسم العنصر السماوي مركب من المادة والصورة. لأن ابن سينا يمكن أن يحاجج على النحو التالي: إنه بما أن صورة الجرم السماوي هي قوة تتسلم حركة ذات ديمومة أبدية من قوة أخرى، فإنها قوة لامتناهية بالعلاقة مع اللافعالية. إلى هذا يمكن له أن يضيف أنه بينما القوة اللامتناهية في النشاط

صحيحاً، كما ثبت، أن الجرم السماوي قادر على الحركة اللامتناهية، فإنه ينتج بالضرورة أن الجرم السماوي غير مركب من مادة وصورة وأنه بسيط [في طبيعته]، أي أن، الجرم السماوي هو موضوع بسيط للمحرك الأول، الذي يمثل صورته[18]. لأن أي شيء مركب من مادة وصورة فهو بالضرورة متناهٍ فيما يتعلق في قابلية الانفعال، مثلما هو متناه فيما يتعلق في تحريكه للأشياء التي هي غير نفسه[19]. بناءً عليه فإن الملكية الخاصة لذلك الذي يتحرك بمقتضى ذاته، أعني، الجرم السماوي، هو أن محركه ليس في مادة وأن

= والفعل لا يمكن لها أن توجد ملازمة ضمنية في جسم فإنها يمكن أن تكون قوة لامتناهية في الانفعال. وبالخلاف مع حجة ابن سينا، يؤكد ابن رشد أنه حتى القوة التي هي لامتناهية بالنسبة إلى الانفعال لا يمكن لها أن توجد ملازمة بشكل ضمني في الجسم.

(18) [يقول] جاندونس: (46a, B): «إن الجرم هو فقط موضوع بسيط لمحركه الأول، أي، المحرك الذي يمنح له الحركة، ولكن لا يمنح له الوجود».

(19) كل صورة مادية، سواء أنتجت أو عانت (أي استلمت) الحركة «فإنها ينبغي أن تكون متناهية بمقتضى وجودها الضمني الملازم للمادة. وهكذا، في حالة استلامها [للحركة] أو في حالة فعلها ينبغي لها أن تكون ذات طبيعة متناهية. وبما أن الجواهر السماوية تعاني الحركة اللامتناهية، أي، أنها تتحرك خلال زمان لامتناه، فإن أجسامها لا يمكن أن تكون مركبة من مادة وصورة (Jandunus, 46a, B).

ذلك المتحرك[20] بمقتضى هذا المحرك هو [ذو طبيعة] بسيطة وغير مركب.

وإذا ساورتنا الرغبة في أن نؤكد صحة المقدمة التي عرضناها، أعني، أنه في حالة أي قوة موجودة في جسم فإن الحركة التي تنتجها هذه القوة بالإضافة إلى الحركة التي يخضع إليها جسمها هي متناهية، وإذا قبلنا في الوقت ذاته أن الجرم السماوي يمتلك قوة متناهية بصرف النظر عن القوة التي هي لا توجد ولا تكون ملازمة فيه، تحركه ـ فإن هذا كما لو كنا نقول مع ابن سينا أن حركة الميل[21]، والتي بمقتضاها يُقال على الجرم السماوي أنه لا بالخفيف ولا بالثقيل، هي نتيجة لهذه القوة المادية، وأن مجموع هذه القوة والمادة تشكل الجرم السماوي ـ حينذاك سيتبع بالضرورة أن شيئاً ما أبدياً سيمتلك في داخله إمكانية أن يكون خراباً، دون أن يتعرض أبداً للخراب. وسخافة الاقتراح الأخير قد سبقت

---

(20) إن المخطوطات العبرية تقرا لها فعالية، «وذلك الذي يحرك». بالنسبة للاطلاع على المزيد من سوء الترجمات بهذا الصدد، قارن:

(Cf. above, chap. 1, nn. 5 and 59).

(21) بالنسبة للاطلاع على المزيد من المعاني المختلفة لهذا المصطلح (في العربية)، قارن ولفسن، هالافي وميمون في:

(H.A Wolfson, «Hallevi and Maimonides on Design, Change an Necessity», *Proceedings of th American for Jewish Research*, XI (1941), P. 120, nn. 5, 7).

البرهنة عليها في نهاية الجزء الأول من كتاب «السماء والعالم»[22].

وإذا كان هذا هكذا[23]، وإنه ليس من الصحيح أن

---

(22) انظر كتاب السماء والعالم:

Cf. *De Caelo* I, 12, 281b, 18-283bm 22; especially 281b, 18-282a, 4, and 282a, 21-25. Cf. Hebrew text, chap. 6, lines 20ff.

(23) إن نص هذه الفقرة يبدو نوعاً ما غامضاً. ومقارنة مع فقرة موازية لها في كتاب تهافت التهافت، الجزء الثاني:

(*Tahafut al-Tahafut*, IV, ed. Bouyges, PP. 276-284, passim, trans. Van den Bergh, I, PP. 163-168, passim; trans. Horten, PP. 188-197, passim).

يشير على التأويل اللاحق: يميّز ابن رشد بين نوعين من [الوجود]: (1) الوجود بذاته؛ و(2) والوجود الواجب بغيره الممكن بذاته، علاوة على ذلك يدافع ابن سينا على أن الأجرام السماوية تمتلك نوعاً آخر من الوجود الضروري. وبالخلاف مع ابن سينا، يؤكد ابن رشد في الفقرة الحالية، أن الأجرام السماوية لا يمكن لها أن تمتلك النوع الثاني من الوجود الضروري، لأنه إذا كانت الأجرام السماوية ممكنة بمقتضى ذاتها، فإنه سوف يتبع أن يكون لديها إمكانية أن تفنى. لكن أرسطو قد برهن على أن الأجرام السماوية لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تفنى. وعليه، فإن الأجرام السماوية، [طبقاً لأطروحة ابن سينا] سوف يكون لديها إمكانية لا يمكن أن تتحقق بالفعل. وهذا أمر غير منطقي أو معقول.

وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد يطبق مصطلح «الإمكان» فقط على القوة على الكون والفساد، وليس على القوة العرضية، مثل القوة على

مصطلح «واجب الوجود» يقال [أو يحمل] على طريقتين: [1] ضروري بذاته؛ [2] وضروري بغيره وممكن بذاته[24]، وإذا كان هذا التمييز شرعياً، فقد يعتقد شخص ما أن هذا المصطلح يطبق على الجرم السماوي، أي أن، أحد ما ربما يعتقد أن الجرم السماوي يوجد في داخله قوة متناهية، في حين يحصل على الوجود الواجب من القوة اللامادية اللامتناهية، كما يعتقد ابن سينا بالفعل. فلقد كان لديه انطباع أن هذا الرأي يعود [بالحقيقة] إلى الإسكندر ويمكن العثور

= حركة النقلة. علاوة على ذلك، وكما هو واضح من فقرة موجودة في كتاب تهافت التهافت، يرفض ابن رشد مفهوم «الضروري بذاته وممكن بغيره»، كما يفسّر جاندونس ذلك. فهو يحصر استخدام تطبيق مثل هذا المصطلح فقط على الموجودات الزائلة [أي الخاضعة لعملية الكون والفساد] مانعاً أو رافضاً أن يطبق هذا المصطلح على السموات.

(24) بالنسبة للاطلاع على المصطلحات «ضروري» و«ممكن»، «ضروري بذاته» و«ضروري بغيره»، «ممكن بذاته» في كتابات ابن سينا وعن دليل وجود الله القائم عليها. قارن كتاب مدام كوشون:

(A.M. Goichon, *La Distinction de l'Essenceet de l'Existence d'après Ibn Sina* (Paris, 1937), PP. 156-180).

وبالنسبة إلى معنى هذا التمييز أو التفرقة [بين أنواع الوجود]، وأصله عند أرسطو، وكذلك صلته الوثيقة مع ابن سينا وابن رشد فيما يتعلق بمذهب سبب الحركات السماوية» انظر، ولفسن في كتابه:

(Wolfson, *Crescas*, Introduction, PP. 109-111; prop. XIX, n. 1, PP. 680-682).

عليه في البعض[25] من كتاباته. وعلى أساس هذا الافتراض بنى ابن سينا دليله على وجود المبدأ الأول، هذا الدليل الذي يختلف عن الدليل الذي يقوم على وجود الحركة الأبدية[26]. لكن دليل ابن سينا يقوم على مقدمات خاطئة كما يمكن لك أن تلاحظ[27].

---

(25) هذا المصطلح يمكن أن يعني «واحد» أو «بعض». انظر ولفسن في كتابه: (Wolfson, *Crescas*, P. 491, n. 14).

(26) هنا يلمح ابن رشد إلى دليل ابن سينا في وجود الله، المعروف بدليل الوجود والضرورة. هذا الدليل «والذي هو دليل ذو طابع ميتافيزيقي، يقوم على تحليل مفهومي واجب الوجود وممكن الوجود. هذا الدليل يتميّز عن الأدلة الطبيعية لوجود الله القائمة على البعض من الحوادث الطبيعية، على سبيل المثال دليل الحركة. طبقاً لابن رشد، فإن الأدلة والبراهين الطبيعية وحدها الكفيلة بإثبات وجود الله وأنها أدلة ذات طابع شرعي. قارن، الملاحظة اللاحقة.

(27) وابن رشد، هنا، يهاجم دليل ابن سينا على وجود الله المشتق من مفهومي «الضرورة» و«الإمكان». هذا الدليل، كما هو مقتبس من [موسى بن] ميمون في كتابه دلالة الحائرين: (*Guide* II, 1, Speculation, 3) يعرض على النحو الآتي:

[1] فيما يتعلق بالأشياء الموجودة، فإن هنالك إمكانية لثلاثة افتراضات: (1) ولا واحد من تلك الأشياء الموجودة يمكن له أن يفنى. (2) أو أن كل تلك الموجودات تأتي إلى الوجود ومن ثم تفنى. (3) البعض من تلك الموجودات يأتي إلى الوجود ومن ثم يفنى؛ في حين البعض الآخر لا يأتي إلى الوجود ولا يفنى.

[2] (1) الافتراضات الأولى المذكورة [1] آنفاً أي رقم 1 و2 من [1]

ولكن[28] يثار سؤال حول تلك المشكلة على أساس

= أثبت أنها افتراضات غير صائبة. بينما رقم 3 من [1] ينبغي أن يكون صحيحاً، وعليه ينبغي أن يوجد شيء بالضرورة.

[3] الأشياء الموجودة بالضرورة تحدث على وجهين: (1) أن تكون ضرورية بذواتها. (2) أو ضرورية بغيرها، وممكنة بذاوتها.

[4] إذا تأملنا ملياً في الأشياء التي هي ضرورية بغيرها أو بمقتضى الآخر، سنعرف أن سلسلة الأشياء التي هي ضرورية بغيرها لا يمكن أن تستمر إلى غير نهائية، وعليه ينبغي لها أن تنتهي مع شيء هو ضروري بذاته.

واعتراض ابن رشد في الفقرة الحالية هو أن الافتراض الثالث [3] رقم (2) في هذا الدليل، ينبغي أن يطبق على الجرم السماوي، هو [بالأحرى] أمر غير معقول أو منطقي. (Cf. above, n. 23) وبالنسبة إلى الاطلاع على حجة مختلفة قارن، الفقرة المقتبسة من كتاب التهافت التهافت في: (*Tahafut al-Tahafut* cited in n. 23). وهكذا فإن هذا الدليل هو دليل غير شرعي.

ويستخدم توماس الاكويني نفس دليل ابن سينا كواحد من أدلته على وجود الله:

(Cf. Summa Theologia, I, Qu. 2, Art 3, Argument 3).

للاطلاع على مناقشة إضافية تعزز الخلاف والخصومة بين ابن سينا وابن رشد فيما يتعلق بهذا الدليل، قارن ملاحظات الناربوني على كتاب [موسى بن] ميمون دلالة الحائرين: (Guide, II, 1)، وأيضاً انظر مقالة ولفسن:

(«Averroes' Lost Treaties on the primae Mover», *Hebrew Union College Annuai*, XIII, 1 (1950/51); Fargment 1-5, PP. 687-702).

(28) وابن رشد، الآن، يحاول أن يقدم الحلّ اللازم للصعوبات التي حدثت بسبب التعارض بين عروض الآراء الأرسطية. حيث يؤكد أرسطو في

ملاحظات أرسطو في [كتابه] «السماء والعالم» على أن قوى الأجرام السماوية ينبغي أن تكون متناهية في أفعالها من حيث إن الأجرام السماوية متناهية الحجم[29]. وهو يستخدم هذه المقدمة[30] لإظهار أن الأجرام السماوية ذات حجم [أو مقدار] متناهٍ[31]، ويضع هذه المقدمة كواحد من الأسباب

= البعض من كتاباته على أن السموات ينبغي لها أن تمتلك قوة محركة محدودة، بينما في أماكن أخرى من كتاباته، يدافع على أن ذات القوة السماوية المحركة هي متناهية في جانب واحد وغير متناهية في جانب آخر.

(29) هذا الافتراض لم يبرهن عليه في كتاب السماء والعالم. ويبدو أن ابن رشد قد اشتق هذا الافتراض من المقدمات اللاحقة: (1) إن الجسم المتناهي لا يمكن له أن يمتلك قوة لامتناهية (وهذا الأمر قد تمّت البرهنة عليه في كتاب الطبيعة (*Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b, 6)، وقد اقتبس من كتاب السماء والعالم: (*De Caelo*, I, m7, 275b, 21-23; II, 12, 293a, 10-11)؛ (2) إن الأجرام السماوية ذات طبيعة متناهية: (*De Caelo* I, 5-7).

(30) أي، إن تلك القوى المحركة للأجرام السماوية هي ذات طبيعة متناهية.

(31) إن تعبير (השעור מכולו) هو بالأحرى تعبير مبهم، وكل من المعلقين تولادنس وجاندونس يختلفان في تأويلاتهما له. ويعلّق تولادنس «أي، إن عدد الكواكب في الفلك السماوي هو عدد متناهٍ. ويبدو أنه يأخذ بعين الاعتبار العبارة الحالية كمقدمة لدليل أن عدد الكواكب في كل فلك سماوي لا يمكن أن تكون أعظم منه».
[في حين] يؤول جاندونس هذا التعبير بواسطة عبارة «متناهٍ في الامتداد». فهو يعزو العبارة الآتية إلى الدليل الذي يبرهن بأن الأجرام السماوية هي ذات طبيعة محدودة، بما أن قواها المحركة هي

لحقيقة أن بعض الأجرام السماوية تحرك كوكباً واحداً بينما أخرى، وأقصد، فلك النجوم الثابتة تحرك [كواكب] كثيرة[32]. ويحافظ أرسطو على الرأي [القائل] أنه إذا كانت

= ذات طبيعة متناهية. قارن: (*De Caelo*I, 5, 272a, 7-273a, 6). وهذا الدليل [بالواقع] مستقل [تماماً] عن دليل أن عدد الكواكب في كل فلك سماوي هي أكبر منه.

(32) ففي وضع وتثبيت هذا الدليل من كتاب السماء والعالم، لم يكن ابن رشد مهتماً كثيراً في هذا الدليل بحد ذاته، بقدر ما كان مهتماً فقط في واحد من مقدماته، أي، المقدمة التي تقول إن القوة المحركة للجرم السماوي، على الرغم من أنها لامتناهية في جانب واحد، إلا أنها متناهية في جانب آخر. وابن رشد يستخدم هذا الدليل ليعرض بوضوح أن القوة المحركة هي قوة متناهية في بعض الجوانب. للاطلاع على مناقشة موازية لهذه النقطة، انظر: النص العبري، الفصل السادس، السطور 121 وما بعدها، وتحت الفصل السادس Cf. Hebrew text, chap. 6, llines 121ff, and below, chap 6, n. 47.

وهذا الدليل الذي يقول بأن عدد النجوم في كل فلك هي أعظم منه في الواقع يقوم على الدليل الموجود في كتاب السماء والعالم (*De Caelo* II, 12, 293a, 4-11). ونص ابن رشد في صدد هذه الفقرة يُقرأ على النحو التالي: «وإذا كان يوجد في أي واحد من مدارات الكواكب كواكب أكثر من عددها المعتاد، فإن المدار الأقصى (للكواكب الثابتة) سوف يعمل حين يحرك المدارات التي تأتي بعده... ونحن بالفعل قد قلنا مسبقاً في أماكن عدة أن كل جسم متناه فإن له أيضاً قوة متناهية. لهذا السبب يوجد في كل واحد من مدارات الكواكب فقط كوكب واحـــد: (*Long Commentary on De Caelo* II, t, 71, Vol. V, 145v, G)، ولاحظ أيضاً (com 71, 145v, H-146v, H).

الكواكب في فلك النجوم الثابتة أصغر أو أكبر [حجماً]، فإنه سيكون من المستحيل للقوة المتناهية وجوب تحريكها[33]. وبصفة عامة، كان قد تمّ إظهار هنالك، في البحث العام[34]، إنه إذا كانت الحرارة والحركة التي تنتج قوى في

ودليل ابن رشد بهذا الصدد يقدم على النحو التالي: إن القوة المحركة لفلك الكواكب الثابتة لها كمية محدودة. والآن، إذا كان هنالك عدد أكثر من الكواكب أو النجوم في واحد من المدارات، فإنه إما أن تكون السموات برمتها بدون حركة أو السرعة في حركاتها سوف تنقص. وهكذا، فمن أجل أن تمتلك الأجرام السماوية حركة يومية ثابتة، فإن سرعة متناهية وقوة معينة ينبغي أن تضاف إلى قوة الفلك الأقصى. وهذه الحركة الجديدة سوف تضاف إلى القوة الأصلية والطبيعية للسموات. وهكذا، فإن الحركة الجديدة سوف تكون حركة شديدة أو عنيفة. ولكن أي حركة شديدة أو عنيفة ينبغي أن تصل إلى غايتها. وبناءً على ذلك، فإن السموات سوف تتوقف عن الوجود. وهذا أمر مستحيل، وعليه فإن افتراض أن مدارات الكواكب تحتوي على عدد من الكواكب أكثر ما هو محدد لها أن تحتوي هو بالحقيقة افتراض غير معقول أو منطقي. قارن أيضاً ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة،

(*Long Commentary on Metaphysics*XII, com. 41).

(33) إن الحجة الموجودة في الملاحظة السابقة سوف تصدق أيضاً إذا افترض أن الكواكب الثابتة هي أكبر أو أصغر مما هي عليه.

(34) هذه العبارة يمكن أن تعني إما: (1) في العرض العام (Latin «universaliter»): أو في البحث العام. وبما أن الإشارة تبدو ظاهرة في كتاب الطبيعة، (*Physics* VIII, 10 266a, 24-31)، فأنا أوافق على التأويل الثاني. ويوافق ستينشنيدر على النص اللاتيني حيث يعزوه إلى

الأجرام السماوية لامتناهية من جميع النواحي، حينذاك فإن حركة تلك الأجسام الموجودة هنا تحت [في عالم الكون والفساد] ستحدث بلا زمان[35]. وهذا النظر يجعل الواحد يعتقد أن هنالك في الأجرام السماوية قوى فعالة وهي متناهية.

ونحن نقول بإيجاز إن مصطلح[36] «اللامتناهي» ربما يطبق [أو يقال] وفقاً لمعنين: أولاً، بمعنى القوة في الفعل والانفعال المتناهي في الزمان ولكنها متناهية بذاتها، أي أنها، متناهية في السرعة والكثافة[37]؛ والثاني، بمعنى القوة

= كتاب السماء والعالم، مع ذلك بدون أن يعطي الاقتباس الدقيق. قارن، ستينشنديز:

(Cf. Steinschneider, *Hebräische Überseyzungen*, P. 185, n. 574b).

(35) قارن: النص العبري، السطور 16ـ24.

(36) حرفياً: «إن مصطلحاتنا». ربما هو تكييف في الأساس «لمصطلحين عربيين»، مع ذلك هذه القراءة ربما أيضاً تترك شيئاً يرغب الواحد فيه. قارن (Cf. below, n. 49).

(37) يبدو أن مصطلح «التناهي في السرعة» يقوم على حجة الجزء الثاني من كتاب السماء والعالم (*De Caelo* II, 6, 288b, 30-289a, 4)، حين يبرهن أرسطو أنه بما أن الأجرام السماوية تتحرك في وقت محدد (أعني لا تتحرك بدون زمان)، فإنها لا يمكن أن تتسارع بشكل لامتناه... لمزيد من الاطلاع على مفهوم «اللامتناهي في الزمان» قارن: (*Physics* III, 8, 208a, 20-22).

في الفعل والانفعال اللامتناهي[38]. الآن، القوة في الفعل والانفعال اللامتناهي في ذاتها لا يمكن أن توجد في أي جسم، سواء كان هذا الجسم جرماً سماوياً أو جسماً زائلاً [من الأجسام الموجودة في عالم الكون والفساد]، لأنه الجسم اللامتناهي فقط يستطيع أن ينال القوة في النوع الأخير. وبما أنه من المستحيل للجسم اللامتناهي[39] [، أن يوجد]، فإنه يتبع عن ذلك أن الجرم السماوي ينتج ويعاني الحركة في الزمان[40]. من جهة أخرى، وجود القوى اللامتناهية في الزمان بالإشارة إلى كلٍ من الفعل والانفعال أمر ضروري للأجرام السماوية. وفيما يتعلق في اللاتناهي

---

(38) أي، السرعة والكثافة.

(39) إن مصطلح (ולכן) يمكن أن يبنى على طريقتين: (1) كما يترجم: أو (2) «بما أن قوة الفعل والانفعال اللامتناهي بذاتها لا يمكن أن توجد في أي جسم....».

(40) في هذه الفقرة من المزمع إنشاء أن قوة الجرم السماوي هي قوة متناهية من بعض الجهات. وهذه الحجة يمكن تقديمها على النحو التالي:
المقدمة الأولى: إذا كانت قوة الجرم السماوي قوة ذات طبيعة لامتناهية بذاتها، أي، في السرعة والكثافة، فإنه ينبغي أن توجد في جسم لامتناه. (والجسم المتناهي يمكن أن يكون له فقط قوة متناهية).
المقدمة الثانية: إن وجود الجسم اللامتناهي هو أمر مستحيل.
النتيجة: بناءً على ذلك، فإن قوة الجرم السماوي هي متناهية بذاتها.
(وهذا البيان الموجود في نصنا، «الأفلاك السماوية تنتج وتعاني الحركة في الزمان»، هو مساوٍ إلى هذا البيان.

الزماني لتلك القوى بالإشارة إلى الانفعال، أي، الميل[41]، فإنه يرجع إلى حقيقة أن تلك الأجسام [أي الأجرام السماوية] هي تماماً [ذات طبيعة] بسيطة[42]، وبالإشارة إلى الفعل، فإنه يرجع إلى حقيقة أن صور الأجرام السماوية لا تمتلك قواماً [أو وجوداً] في موضوعها[43]. ولكن اللاتناهي في الزمان بالإشارة إلى كلٍ من الفعل والانفعال أمر غير ممكن في حالة الأجسام الزائلة [التي توجد في عالم الكون والفساد]، لأن الأجسام الزائلة مركبة من مادة وصورة.

والآن، فإن وجود القوة في الكثافة اللامتناهية والتي

---

(41) هذه العبارة لا توجد في النصوص اللاتينية ولا في اقتباس مثل هذه الفقرة في تعليق أو تفسير الناربوني. وهذا يبدو أنه يشير إلى الإضافة الأخيرة. وهذه العبارة هنا ليس لها معنى خاص وهي ببساطة تعني الحركة. انظر: (Cf. above, n. 21).

(42) [يقول] جاندونس: (46d, F) «بما أن الأجسام السماوية ذات طبيعة بسيطة، فإنها لا تعاني أي تغير ما عدا التغير في المكان، وبناءً على ذلك فإنها يمكن أن تعاني الفعل والحركة التي هي لامتناهية طبقاً للزمان».

[ويقول] الناربوني: (177r, 1) «أي هي لامتناهية في الحركة لأنها ذات طبيعة بسيطة تماماً، وعليه فإن الأجرام السماوية ليس لها قوة على الفساد».

(43) [ويقول] جاندونس: (46d, F) «بما أن الصور منفصلة [من أجسامها] فإنها ليس لها ضد ولا موضوع من خلاله تتقوم في الوجود، وبناءً على ذلك، فإنها يمكن أن تعمل خلال زمان لامتناه».

يفترض أن يكون سببها الجسم، من حيث هو جسم، هو أمر مستحيل في حالة الأجرام السماوية أو أي جسم آخر[44]. من جهة أخرى، القوة التي هي متناهية فيما يتعلق في الزمان وجودها أمر ضروري في حالة الجرم السماوي، من حيث إن ذلك الذي يحرك وذلك الذي هو متحرك في الأجرام السماوية يختلف عن ذلك الذي يحرك وذلك الذي هو متحرك في الأجسام الزائلة [في عالم الكون والفساد]. والقوة ذات الديمومة اللامتناهية أمر مستحيل في حالة الأجسام الزائلة بما أن القوى المحركة مادية وبما أن أجسامها، التي تتحرك بمقتضى هذه القوى المحركة، مركبة من مادة وصورة.

هكذا، فإن الأجرام السماوية والأجسام الأرضية، التي تمتلك بشكل عام الفعل والانفعال الذي يعود إليهما، هي [بالحقيقة] متناهية بذواتها. وهذا السبب هو وراء حدوث حركة الأجرام السماوية في الزمان، وأن البعض منها يتحرك بشكل أسرع من الآخر، بالرغم من حقيقة أن قواها المحركة هي لامادية. لأنه، بما أن هذه القوة المحركة هي متناهية في ذواتها، فإن الأجرام السماوية تستلم تلك القوى بطريق متناه.

---

(44) [يقول] جاندونس: (46d, H) «أي، أن القوة اللامتناهية لا يمكن أن تكون صورة الجسم، لأن كل جسم هو متناه وينبغي أن يوجد تناسب بين كمية الجسم وفعل قوته. وعليه، إذا كان الجسم متناهياً، فإن قوته ينبغي أن تكون متناهية الكثافة».

ولكن بالنسبة للديمومة فإن الأجرام السماوية تتسلم القوى المحركة بطريق لامتناه.

ومن واقع أنه يوجد في الأجرام السماوية قوة للفعل والانفعال المتناهي في ذاتها، فإنه لا يتبع أن يوجد في تلك الأجرام قوة هي متناهية في الزمان، ولا يتبع من الواقع نفسه أن الجسم السماوي يمكن أن يفنى أو ينحل أو أن يكون مركباً من مادة وصورة. ولكن إمكانية أن يفنى الجرم السماوي لا تتبع فقط من وجود القوة التي هي متناهية في الزمان، وكذلك أيضاً من إمكانية أن يكون مركباً من مادة وصورة.

ومن الواضح[45] أنه إذا كانت توجد في جسم مركب من مادة وصورة قوة لامتناهية في زمان، فإنه يتبع بالضرورة أن القوة اللامتناهية للفعل والانفعال ستوجد في ذاتها في جسم. وسخافة [أو لامعقولية] الاقتراح الأخير قد تمت البرهنة عليها

---

(45) من التفرقة السابقة بين نوعي القوى اللامتناهية، يقدم ابن رشد في هذه الفقرة وفي الفقرة اللاحقة حجتين ضد عرض ابن سينا. هما: (1) إذا افترض أن الجسم مركب من مادة وصورة ويمتلك قوة ذات ديمومة لامتناهية، فإنه سيتبع عن ذلك أيضاً أن له قوة ذات كثافة لامتناهية. لكن من غير المعقول أن للقوة ذات الكثافة اللامتناهية أن توجد ملازمة في الجسم: (*Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b, 6)؛ (2) ومن حقيقة أن الجسم متناه بالفعل والانفعال فيما يتعلق بالكثافة، فإنه لا يستتبع أن يكون مركباً من المادة والصورة.

بواسطة أرسطو في دليل مبني على افتراض أن القوى التي تتحرك بموجبها الأجرام السماوية بشكل لامتناه هي [قوى] جسمانية[46].

ومن الواضح [أيضاً] من واقع أن الجسم يتسلم الانفعال الذي هو متناهٍ في ذاته ولكن لامتناهٍ في الزمان، أو الفعل المتناهي بذاته ولكن لامتناهٍ في الزمان، فإنه لا يستتبع أن هذا الجسم مركب من مادة وصورة، كما يجب أن يكون عليه الحال إذا كان فعل وانفعال الجسم متناهياً في الزمان. لأنه أن يكون متناهياً فيما يتعلق بالفعل والانفعال في ذاته يعود [بالواقع] إلى الجسم من حيث إنه جسم[47]، بينما [أن] يكون متناهياً فيما يتعلق في الزمان أمر يعود [بالحقيقة] إلى الجسم من حيث إنه مركب[48].

وسبب الخطأ بشأن هذه المسألة، [وفي الواقع السبب] الذي يجعل من أرسطو يبدو يناقض نفسه هو [مسألة] اشتراك الاسم فيما يتعلق بمصطلحي[49] «المتناهي» و«اللامتناهي».

---

(46) قارن الملاحظة السابقة.

(47) [يقول] الناربوني «بالنسبة للجسم فإنه ينبغي له أن يكون متناهياً فيما يتعلق بالفعل والانفعال بذاته، لأنه يمتلك صفة الجسمانية المطلقة، حتى وإن كان الجسم بسيطاً». قارن أيضاً جاندونس: (47b, D).

(48) كل شيء مركب من مادة وصورة ينبغي أن يفنى في وقت ما ولذلك فهو متناه في ديمومته.

(49) هذا المصطلح (מאמרינו) يبدو أنه عربي. وأنه يعكس المصطلح العربي مقالتين، كما يشير النص اللاتيني: (*duorum nominum*).

لأنه، إذا لم يستطيع الواحد أن يفرّق بين التناهي واللاتناهي اللذين هما صحيحان طبقاً للزمان، والتناهي واللاتناهي اللذين هما صحيحان طبقاً إلى الفعل والانفعال بذاته، فإن الارتباك أعلاه سوف يحدث [بلا شك]. وفيما يتعلق [بصفة] التناهي التي تمتلكها الأجرام السماوية والأجسام المادية بشكل عام، يبرهن أرسطو من خلال دليل عام بأن كل قوى جسمانية هي متناهية، مع ذلك [فإنها كذلك]، ليس طبقاً [لصفة] التناهي التي يمتلكها الجسم من حيث إنه مركب من مادة وصورة. كل هذا واضح لأرسطو[50] الذي تبصر ملياً في هذا الأمر. ومن خلال هذا النقاش فإن الشكوك فيما يتعلق بعروض أرسطو[51] [حول هذه المسألة] تأتي في نهايتها [وتتلاشى]، ومن الواضح [أيضاً] أن كل عروضه متفقة مع بعضها البعض. والله هو الذي يهدي الواحد إلى طريق الصواب[52].

وقد [يسأل] أحد ويقول: إنه من حيث إن كل جسم

---

(50) ولكن طبقاً إلى التناهي فإن الجسم يمتلكها [كصفة] من حيث أنه جسم.

(51) [يقول] جاندونس: (47c, E) «في بعض الأحيان يقول أرسطو إن القوى السماوية هي ذات طبيعة متناهية وفي أحيان أخرى يقول إنها ذات طبيعة لامتناهية». قارن: (Cf. above, n. 28).

(52) قارن أعلاه الفصل الأول: (Cf. above, chap 1, n. 100).

يفعل بمقتضى مبدأ واحد ويعاني الفعل بمقتضى مبدأ آخر، فإنه يستتبع عن هذا أن كل جسم مركب من مادة وصورة[53].

وللرد على تلك النقطة [أعلاه] نقول إن السائل بلا ريب يتحدث عن أمر حقيقي[54]. لكن، الواحد ينبغي أن يدرك أن هنالك أجساماً مركبة من مادة وصورة بطريقة تشير أن الصورة لا توجد في مادة وأن المادة هي فقط موضوع، وليس توجد كقوة. والأجسام من هذا النوع هي الأجرام السماوية. ثم مرة أخرى، أن هنالك أجساماً مركبة من مادة توجد بالقوة ومن صورة توجد في مادة. والأجسام التي تمتلك مثل تلك المواصفات [الأخيرة] هي الأجسام الزائلة [الموجودة في عالم الكون والفساد][55]. ومن هذه الاعتبارات فإنه من الواضح أن مصطلح «الجسم» يحمل [أو يقال] على الأجرام السماوية والأجسام دون السماوية [أي الأجسام الأرضية التي توجد هنا في عالم الكون والفساد] باشتراك الاسم، وهكذا

---

(53) [يقول] جاندونس: (47c, F) «. . . . وذلك الذي يمارس الفعل هو الصورة، في حين ذلك الذي من خلاله يعاني الجسم الفعل هو المادة، . . . ولهذا السبب كل جسم هو مركب من مادة وصورة، وعليه أيضاً السموات. ويبدو أن ذلك يناقض ما قيل سابقاً».

(54) [يقول] جاندونس: (47c, F) «أي، إن كل جسم مركب من مادة وصورة».

(55) قارن النص العبري: الفصل الثاني، السطور 47 وما يليه:

Cf. Hebrew text, chap. 2, lines 47ff.

فإن الأجرام السماوية والأجسام الزائلة [أو الزمانية] إطلاقاً لا تمتلك بشكل عام أي صفة تشابه بينها. وهذا واضح بالفعل من واقع أن الجرم السماوي يحتاج إلى موضوع فقط لأنه يعاني الحركة [أي حركة النقلة]، بينما تحتاج الأجسام الزائلة إلى المادة لأنها تخضع إلى [عملية] الكون والفساد[56]. مع ذلك، كلا النوعين من الأجسام [الأجرام السماوية والأجسام الأرضية] تحتاج إلى الصورة بسبب أفعالها. ولكنها تختلف [في حقيقة] أن الصورة تعود إلى أحد النوعين وفقاً للزمان اللامتناهي [فيما] تعود إلى الآخر وفقاً للزمان المتناهي. وهكذا، فإن الصور السماوية هي [ذات طبيعة] لامادية.

ولم أتوصل إلى حلّ لتلك المشكلة إلا بعد الكثير من البحث وبعد أن قضيت وقتاً ليس بالقصير في تأملها وفحصها. وهذه المسألة هي واحدة من أكثر المسائل سمواً ودقة، من حيث إن الواحد لا يمكن أن يبلغ [درجة] الكمال الإنساني طالما أن الجواب لهذا السؤال ممتنع عنه. وأنه لا

---

(56) (Cf. *Metaphysics* VIII, 4, 1044b, 3-8; (also Averroes, *Long Commentary on Metaphysics* VIII, t. 12, Arabic: P. 1047, lines 6-8; Latin: Vol. VIII, 219vm M; com. 12 Arabic: P. 1076, line 16-P. 1077, line 18; Latin: Vol. VIII, 220r, E-220v, G).

يوجد مولى إلا الله [سبحانه وتعالى] يساعده، وحال الذين يدركون الحقيقة لا تكف عن [حمده و] تسبيحه. تبارك الله وتعالى. [وهنا] انقضى السؤال. الحمد لله الذي أجاب على كل [سؤال] يتطلب الجواب.

الفصل الرابع

وبما أن[1] أرسطو[2] كان قد برهن على أن حركة الأجرام السماوية هي الحركة الأولى[3]، وبما أنه برهن [أيضاً] على أن الحركة توجد بذلك الذي يتحرك [بالآخر][4]، فإنه يستتبع عن ذلك بأن الجسم الذي تحرك بموجب الحركة الأولى بأن يكون [ذو طبيعة] أبدية. لأنه إذا كان هذا الجسم [المذكور أعلاه] جسماً [ذو طبيعة] زائلة،

---

(1) وقد تبيّن أن الجرم السماوي هو ذو طبيعة أبدية. والدليل، كما تمّ إعادة بنائه من الفقرة الحالية [بهذا الصدد]، يتكون من الجزئين اللاحقين: (1) بما أن السموات متحركة مع الحركة الأولى وأن الحركة الأولى هي ذات طبيعة أبدية، فإنه ينتج عن ذلك أن السموات تتحرك حركة أبدية: (2) بما أن السموات تتحرك حركة أبدية والحركة توجد بذلك الذي يتحرك، فإنه يستتبع عن هذا أن الجرم السماوي هو ذو طبيعة أبدية.

(2) حرفياً «الحكيم» أي «الفيلسوف».

(3) هذا الافتراض قائم على المقدّمتين اللاحقتين: (1) الحركة الدورية هي النوع الأول للحركة: (*Physics* VIII, 9)؛ (2) تمتلك السموات الحركة الدورية: (*De Caelo* I, 2).

(4) (*Physics* III, 3, 202a, 13-21).

فإن حركته ستكون الحركة الأولى[5]. وحينما قام أرسطو بالتحقيق، لاحقاً[6]، فيما يتعلق [بطبيعة] حركة الأجرام السماوية وعما إذا كان يمكن أن تكون في حالة سكون، فإنه أيضاً كان قد استنتج أنه بما أن حركتها هي الحركة الأولى ـ وهذه الحركة غير مسبوقة بأي حركة أخرى ـ فإنها حركة أبدية.

وبعد[7] إن تم إثبات القضايا اللاحقة بواسطة أرسطو، وأعني، أن هذا الجسم [أي الجرم السماوي ذو طبيعة] أبدية وأنه متحرك، فإنه تناول أولاً وقبل كل شيء بالتحقيق ما يتعلق في [طبيعة] الحركة للسموات. ووجد أن السموات تتحرك بمقتضى القوة التي هي لا بالخفيفة ولا بالثقلية[8].

---

(5) هذا العرض يبدو أنه قائم على الحجة الموجودة في كتاب الطبيعة. انظر: (*Physics* VIII, 7, 260b, 29-261a, 12 especially 261a, 7-12).

(6) هذه الفقرة اللاحقة يبدو أنها تقوم على أساس الحجة الموجودة في كتاب الطبيعة، انظر: (*Physics* VIII, 7, 261a, 27-161b, 26)، بما أن الفقرة الحالية تتبع تلك التي توجد في كتاب الطبيعة المقتبسة أعلاه: (in n. 5 the term) «و «لاحقاً» تبدو أنها تأخذ المعنى في الفقرة اللاحقة من «كتاب الطبيعة».

(7) في الفقرة اللاحقة تمّ إظهار أنه، في طريق واحد توجد القوى السماوية منفصلة عن جسمها، بينما في طريق آخر توجد فيه.

(8) انظر كتاب السماء والعالم:

(*De Caelo* 1, 3269bm, 18-270a, 12: also cf. Hebrew text, chap. 2, lines 15ff).

الآن، ومن حيث إن كل قوة خفيفة كانت أو ثقلية إما أن توجد في الجسم الزائل، أو توجد في الطبيعة الزائلة[9] أو ـ في حالة الموجودات الأرضية الحية ـ فإن النفس توجد معاً مع الطبيعة الزائلة[10]، ويستتبع [عن ذلك] أن القوة السماوية، تكون لا هي بالثقلية ولا هي بالخفيفة، وتوجد في جسم بسيط[11]، وهذا الجسم لا يمتلك موضوعاً[12] ولا يمتلك ضداً[13]. وبدون أدنى شك أن القوة السماوية هي النفس التي لا تتداخل [أو تمتزج] مع الطبيعة الزائلة[14]،

---

(9) أي، أنه الضد.

(10) أي، أن النفس توجد ملازمة ضمنياً إلى الأجسام في الموجودات الأرضية الحية.

(11) قارن النص العبري: الفصل الأول، السطر 27 وما يليه:

Cf. Hebrew text, chap. 2, lines 27ff.

(12) [ويعلق] جاندونس [على هذا القول]: (48b, A) «بمقتضاه يوجد». قارن النص العبري: الفصل الأول، السطر 137 وما يليه، والفصل الثاني، السطر 47 وما يليه. وأنه من الملاحظ أن في هذه الفقرة يستخدم ابن رشد المصطلح «موضوع» كمصطلح مساوٍ إلى مصطلح «المادة»، بينما في الفقرتين الأخيرتين المقتبستين يقوم ابن رشد بتفرقة صورية بين هذين المصطلحين.

(13) قارن النص العبري: الفصل الأول، السطور 135ـ147 هنا وهناك:

Cf. Hebrew text, chap 1, lines 135-147.

(14) إن النفس السماوية لا توجد ملازمة ضمنياً في جسم يخضع إلى [عملية] الكون والفساد.

لكنها [بالأحرى] نفس الجسم الأبدي. ففي جانب، هذه النفس لا توجد بشكل منفصل عن جسمها، لكنها من جانب آخر، توجد [منفصلة عن جسمها]. فهو يوجد منفصل عنها من حيث إن هذا الجسم يوجد بشكل دائم [ومستمر] بمقتضى ذاته، ولا يحتاج إلى النفس[15]، لأن حاجة النفس إلى وجود الجسم هو [أمر] ملائم[16] [لطبيعة] الموجودات الأرضية الحية والتي فيها النفس توجد معاً مع القوى الطبيعية. وفي جانب آخر، فإن النفس السماوية، مع ذلك، يجب أن توجد في جرمها [أو جسمها]، لأن كل شيء يتحرك بمقتضى ذاته ينبغي أن يتحرك بواسطة القوة الموجودة فيه.

وحين تأمل أرسطو بتلك القوى الموجودة في الأجرام السماوية، أصبح واضحاً لديه أن كل قوى النفس تمتلك فقط القوة الشهوية[17]. وعندما قام بتحليل القوى الشهوية

---

(15) لوجوده.

(16) حرفياً «كما هو الحال».

(17) إن الترجمة الحرفية لهذه الفقرة التي نوعاً ما خرقاء هو التالي: «وحين تأمل [أرسطو] ملياً في هذه القوى، أصبح من الواضح له أنها مماثلة إلى القوة الشهوية بين قوى النفس». وكون هذه العبارة غائبة عن المخطوطات العبرية فقد تم تزويدها من النسخة اللاتينية.
و[يقول] جاندونس: «.... والتعليق يعرض في الجزء العشرين من كتاب ما بعد الطبيعة، إن العقل والإرادة [أي القوة الشهوية] (*Intellectum et voluntatem*) هما فقط قوتا النفس اللتان تمتلكهما الأجرام السماوية. وفي فقرتنا يستحضر في ذهنه [أي ابن رشد]

السماوية أظهر أنها تتحرك بواسطة الرغبة [أو التوق] نحو موضوعٍ هو أكثر إبداعاً وامتيازاً منها. علاوة على ذلك[18]

= الاختلاف الثنائي ذاته، على الرغم من أنه لا يتحدث عن العقل. وفي الفقرة الحالية ينوي [ابن رشد] أن يتحدث فقط عن الشهوة، والتي هي لاحقة للعقل»: (Cf. Hebrew text, chap 6, Lines 94-97). وأساس هذا التفريق أو الاختلاف الثنائي يمكن العثور عليه في كتابي أرسطو الميتافيزيقا: *Metaphysics* XII, 7, 1072a, 26ff والنفس. انظر: (*De Anima*, III, 10).

(18) لقد قام ابن رشد بالتفريق بين القوى الشهوية للأجرام السماوية [من جهة] والعقل الذي هو موضوع الشهوة أو الرغبة لتلك الأجرام [من جهة أخرى]. إن القوى الشهوية التي تمنح الأفلاك السماوية الحركات، هي [بالأحرى] متناهية في الكثافة والسرعة، في حين يتحرك العقل في ديمومة لامتناهية. وفي كتاب في جوهر الأجرام السماوية، لم يوضح ابن رشد كيف للقوى الشهوية أن ترتبط في العقل، الذي يمثل موضوعاً لشهوتها، والمعلقون بهذا الشأن يختلفون في تأويلاتهم. [فعلى سبيل المثال] يدرك تولادنس: (248ـ249) أن كل فلك سماوي يحتوي على عقله اللامادي، والذي هو موضوع للقوى الشهوية لهذا الفلك، تلك تمنح له الحركة الأبدية. ويدافع جاندونس: (48b, D) بالقول: إن كل فلك يمتلك قواه الشهوية، ولكن يوجد فقط عقل لامادي واحد، وهو المحرك الأول، الذي يمثل موضوعاً عاماً للشهوة لكل الأفلاك. وروبرت انكلند في كتابه: (Robert of England,*Glosses on the Tractatus De spera of Jiannes de Sacro-Bosco*) يعبّر عن وجهة النظر ذاتها. قارن أيضاً: (Cf. P. Duhem, *Le Système du Monde*). وتجدر الإشارة إلى أن ابن رشد لم يذكر العقل الذي ينتج الحركات السماوية المتناهية في الفقرة الحالية، ولكن يظهر أن هذا العقل يتطابق مع القوى الشهوية.

عندما قام بالتحقيق حول [طبيعة تلك] القوى الشهوية

= وفي كتاب في جوهر الأجرام السماوية لم يحزم ابن رشد أمره باتباع أي من الرأيين اللذين وضعهما المعلقون بهذا الشأن. ولكن وجهة نظره تنبثق وبوضوح في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة. ففي هذا العمل يبرهن ابن رشد بأن كل فلك سماوي يمتلك عقله الذي ينتج الحركة الأبدية الملائمة لهذا الفلك. ولكن وبالإضافة إلى ذلك، يعمل المحرك الأول كموضوع ثانٍ للشهوة لكل القوى الشهوية لكل فلك. وفي عملية اشتهاء المحرك الأول تنتج هذه القوى الحركة اليومية الأبدية العامة لكل الأفلاك. قارن: تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني عشر، 43، النسخة العربية، ص 1644_1645:

(Cf. *Long Commentary on Metaphsics* XII, com 43, Arabic: PP. 1644-1645, Latin: Vol. VIII, 326v, L-327r, C; com 44, Arabic: P. 1649 Lines 8-P. 1650; line 6; Latin: Vol. VIII, 327v, K-M, Cf. Duhem, *op, cit.*, IV, 548-559).

وفي ضوء تلك المناقشة يبدو أن تأويل تولادنس هو: التأويل الصحيح. ولكن الصعوبة في هذا الأمر تظل حاضرة. وفي الفقرة الحالية لكتاب في جوهر الأجرام السماوية يتحدث ابن رشد عن القوى الشهوية والعقل كما لو كانا مبدئين موجودين منفصلين. وهذا الرأي يبدو أيضاً أنه مطابق لرأيه في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني عشر، 41، ص 1630، السطور 1ـ4، وإلى النسخة اللاتينية: (Latin Vol, VIII, 324r, E) حينما يكتب: «... الحركة السماوية مركبة من محركين [أو قوتين محركتين وهما]: القوة المحركة ذات الحركة المتناهية والنفس التي فيها؛ والقوة المحركة ذات الحركة اللامتناهية، وهي القوة التي ليست في مادة. وبخلاف ذلك أكد في فقرات أخرى أن القوى الشهوية

السماوية، وجد أرسطو أنها متناهية[19]. وحين تأمل [بأمر] استمرارية حركاتها، أصبح من الواضح له أن سبب حركتها غير المنقطعة هو ليس المبدأ والذي بمقتضاه تتحرك، ولكن [بالأحرى] أن المبدأ الذي يمنحها استمرارية [في الحركة] هو الموضوع الذي تشتهيه [وتتوق] إليه. وبما أن الحركة المستمرة لا يمكن أن تكون تماماً نتاج أي شيء آخر إلا المحرك الذي لا يتحرك، فإنه يستتبع عن هذا أن هذا المحرك [بالواقع] لا هو بجسم ولا هو [أيضاً] قوة في

= والعقل هما سمات مختلفة للصورة السماوية نفسها. انظر النص العبري: الفصل الأول، السطور 186 وما يليه، الفصل الثاني، السطور 41 وما يليه. ويبدو لي أن فقرتنا الحالية والفقرة الموازية لها في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة يمكن تأويلها طبقاً لوجهة نظر ابن رشد الثانية، أي، أن المحركين لكل فلك هما سمات مختلفة إلى الصورة السماوية نفسها.

(19) أي، متناهية في الكثافة. قارن النص العربي: الفصل الثالث، السطر 61 وما يليه. وطبقاً لتأويلنا لهذه الفقرة: (Cf. above, n. 18)، فإنها تُبيِّن أن صورة الفلك المعطى، تعتبر قوة شهوية، توظف كعلة فعالة وتنتج الحركة ذات الكثافة المتناهية، بينما تعتبر أيضاً موضوعاً للقوة الشهوية، والصورة نفسها تعمل كعلة نهائية تنتج حركة ذات ديمومة لامتناهية. وطبقاً لرأي جاندونس: (48d, E-F) فهو يقدم تأويلات مختلفة، ويظهر أن صورة كل فلك تعمل كعلة فعالة وتنتج حركة ذات كثافة متناهية، بينما المحرك الأول الذي لا يتحرك يعمل كعلة غائية وينتج الحركة ذات الديمومة اللامتناهية. لهذا التوضيح يضيف جاندونس

جسم، ولكن ينبغي أن يكون عقلاً لاجسمانياً. وهذه النقطة الأخيرة قد تمت البرهنة [عليها] بالفعل [في كتاب] «النفس» لأرسطو[20]. فقد تمّ إظهار هناك [أي في كتاب «النفس»] أن هذا المحرك من هذا النوع ينبغي أن يكون عقلاً غير جسماني وأن الجرم السماوي يتصور هذا العقل[21]. [وهكذا، فإن الجرم السماوي يتحرك بواسطة موضوع الشهوة وأيضاً بواسطة موضوع العقل]، لأن [الـ]موضوع الذي يتمّ تصوره بواسطة

= أن المحرك الأول الذي لا يتحرك هو لامتناهٍ بالنسبة إلى الكثافة بالإضافة إلى الديمومة.

(20) بالحقيقة ليس واضحاً بشكل كافٍ أي فقرة من فقرات كتاب النفس التي يقصد ابن رشد الإشارة إليها، بما أن طبيعة العقل السماوي لم تناقش بوضوح في أي جزء من أجزاء هذا العمل. وفي كتاب النفس، يذكر أرسطو فقط أن العقل لا يوجد في الجسم. قارن كتاب النفس، (Cf. *De Anima* II, 2, 413bm, 24-29; III, 4, 429a, 18-29) وعلى الأخص (III, 5, 430, 17-19). وأفضل مصدر لتوضيح هذه الفقرة هو كتاب الميتافيزيقا،

(*Metaphysics* XII, 7, specially 1073a, 3-12).

(21) وهذا التنقيح [بالواقع] قائم على النص اللاتيني (*intelligit*) وعلى معناه. ونص المخطوطة العبرية ربما يظهر بهذا الشكل بسبب الغموض في المصطلح الأساسي. لأن كلمة «متصور» يمكن أن تكون مبني للمعلوم أو مبني للمجهول. والمترجم العبري أخذ الكلمة بمعنى المبني للمجهول. وللاطلاع على مثال آخر يأخذ فيه المترجم العبري صيغة الفاعل بدلاً من صيغة المبني للمجهول، انظر:

(Cf. Above, chap. I, n. 59).

العقل هو [بالأحرى] الموضوع الذي عممه أرسطو ليعني تماماً موضوع الشهوة[22].

---

(22) إن ترجمة هذه الفقرة الصعبة تقوم على افتراض أن هذه العبارة تعكس الفعل العربي «أطلق على» والذي له «معنى التعميم ليعني»، وفي ذهن ابن رشد هنا الفقرة اللاحقة من كتاب الميتافيزيقا: (*Metaphysics* XII, 7, 1072a, 23-27) «. . . . أنه يوجد أيضاً شيء يحرك [المحرك الأول]. وبما أن ذلك الشيء الذي يحرك ويتحرك هو شيء متوسط، فإن هنالك شيء يحرك بدون أن يتحرك، وهو ذو طبيعة أبدية، جوهر وبالفعل. وموضوع للشهوة وموضوع لتفكير يتحرك على هذا المنوال التالي «إنه يحرك [الأشياء] دون أن يتحرك. والموضوعات الأساسية للشهوة والتفكير هي واحدة. . . .» وبدلاً من ذلك، فإن الفقرة الحالية لنصنا ربما تترجم [على النحو الآتي] «. . . إن الجسم السماوي يتصور هذا العقل؛ لأن التصور بواسطة العقل هو الذي يحث الجرم السماوي بالتطابق مع الشهوة». وطبقاً لهذا التأويل فإن تلك الفقرة تبدو أنها تعني أن صورة الجرم السماوي تعتبر كعقل يتصور موضوع صورة الشهوة. هذا التصور هو الذي يسبب الصورة السماوية ، ويعتبر الآن كقوة شهوية، تمنح الجرم السماوي الحركة الدورية الملائمة له. والمصادر التي يقوم عليها هذا التأويل هي فقرات من كتاب الميتافيزيقا والفقرات المشتقة أعلاه من كتاب النفس:

(*Metaphysics* and the *De Anima* cited above, n. 17).

والتأويل البديل هو مشابه إلى قراءة النصوص اللاتينية. وعلى الرغم من أن هذا النص يوجد في قراءات مختلفة، فإنه يظهر في أحسن نسخة لاتينية على الشكل التالي:

et quod istud corpus caeleste intelligit hance intelligentiam; intellegere enim transmittit ipsum ad illud appetiblie.

وقد قام أرسطو أيضاً بالتحقيق حول [طبيعة] سبب أبدية السموات، وقد أثبت في نهاية الجزء الأول من كتابه «السماء والعالم»[23] أن الأجسام السماوية لا تمتلك أي نوع من أنواع القوة إطلاقاً. وفيما يتعلق بالقوة التي من خلالها تمتلك الأجرام السماوية الحركة [أي حركة النقلة]، وأعني بهذا النفس الشهوانية، برهن أرسطو أنها لا تمتلك المادة ما عدا المادة التي هي بالقوة فقط بالنسبة للحركة [أي حركة النقلة][24]. وبعد أن أقام أرسطو عن طريق البرهان [أمر] معرفة تلك العلل الثلاث [أي العلة المادية، و]الفاعلة والغائية][25]، كان قد أتم علم السموات.

---

(23) انظر: *De Caelo* I, 12.

(24) قارن: (Cf. *Metaphysics* XII, 2, 1069b, 24-26).

(25) أي هي، الأسباب المادية، الفاعلة والغائية للحركة السماوية. ويفسر تولادنس [هذا الأمر على النحو التالي]: (P. 250) (1) طبيعة موضوع الموجودات السماوية الحية؛ (2) طبيعة نفسها؛ طبيعة المحرك الذي يعطيها الحركة المستمرة بمقتضى وجود العلة الغائية. أو: (1) الفلك أو المدار؛ (2) المحركات؛ النشاط المنبثق من الفلك. أو: الطرق الثلاثة التي تم بواسطتها تبيان أن الجرم السماوي ذو طبيعة بسيطة، أي (1) عن طريق أبدية الحركة؛(2) عن طريق أسبقية الحركة؛ (3) عن طريق نقص الأضداد في حركته.

ويعلّق جاندونس [بهذا الصدد بالتقسيم اللاحق]: (49a, C) (1) موضوع

ومن مجموع هذه المبادئ[26] فإن الدليل اللاحق، الموجود في الجزء الثاني[27] من كتاب «السماء والعالم»[28]، يصبح أيضاً أمراً واضحاً. يبرهن أرسطو في هذا المقطع أنه إذا كان هنالك [عدد] أكثر من الكواكب في السموات من عددها المعتاد أو كانت الكواكب الموجودة أعظم حجماً [من حجمها المعتاد]، حينذاك فإن حركة السموات سوف تتوقف. وإذا توقفت الحركة السماوية، فإن الوجود المستمر للأجسام السماوية، حينئذ، سيتوقف، لأن الحركة واحد من [ال]شروط الأساسية للوجود المستمر.

من كل تلك الاعتبارات يصبح من الواضح أن الذي يعطي الاستمرار في الحركة هو ذات الواحد الذي يعطي

= السموات؛ (2) المحرك الملائم الذي يسمى بقوته الشهوية؛ (3) المحرك الأول الذي يحرك كموضوع للشهوة وطبيعته التي هي تماماً لامتحركة ولاجسمانية. قارن أعلاه: (Cf. above, n. 18).

(26) أي، الأسباب المادية، الفاعلة والغائية للحركة السماوية.

(27) النصوص العبرية تحتوي على عبارة «في الأول»، وكذلك النص اللاتيني. مع ذلك، النصوص اللاتينية الأخرى تحتوي على القراءة الصحيحة (انظر إلى العدة النقدية).

(28) انظر: (Cf. *De Caelo* II, 12, 293a, 4-11, and Averroes' *Long Commentary on De Caelo*, II, t and com. 71, Vol. V, 154v, G-146v,H. Cf. Hebrew text, chap. 3, lines 52ff. and above, chap. 3, n. 32).

الحركة للسموات، لأنه إذا لم يكن ذلك كذلك، فإن الحركة سوف تفنى، وإذا فنيت الحركة، حينئذ فإن السموات هي الأخرى ستفنى، لأن السموات [ببساطة] توجد فقط بمقتضى حركتها. وإذا فنيت حركة السموات، حينئذ فإن حركة الموجودات الأرضية [أيضاً] سوف تفنى، وبالتالي فإن العالم بمجمله سوف يفنى. وهكذا، فقد تبيّن أنه من الصحيح [القول] إن الذي يمنح الاستمرارية للحركة هو الواحد الذي يعطي الوجود لبقية الموجودات[29].

---

(29) في هذه الفقرة يعتبر ابن رشد السموات شيئاً واحداً ويتحدث عن المحرك للكل. ويقترح الناربوني وجاندونس تأويلات متباينة لهذه الفقرة. حيث يفسر جاندونس هذه الفقرة على النحو التالي: (49b, A)... «وهذا هو المحرك الأول، بما أن كل الأشياء توجد بمقتضاه. وإذا [افترضنا] عدم وجود المحرك الأول، فإن الموجودات الأخرى سوف لا توجد أيضاً. وعليه، فإن كل شيء يعتمد عليه في مسألة وجوده وكماله، كعلة نهائية. وإنطلاقاً من هذا، يصبح الطريق الذي يمنح فيه الوجود إلى الموجودات الأخرى واضحاً أيضاً.... لأن هذا المحرك يمارس فعله ذلك لا بوصفه علة فاعلة ومنتجة، تلك التي تعطي الشيء وجوده بعد عدم وجوده... بل بوصفه العلة [الغائية] الحافظة والكاملة.

ويفسر الناربوني [هذا بالقول] «فمن حيث إن تلك الموجودات المتحركة توجد فقط من خلال الحركة، بناءً على ذلك فإن المحرك الأول هو الفاعل [العلة الفاعلة] للكون. وبناءً على ذلك يكتب أن [التكون: (Genesis, I, 1)]: في البداية «خلق الله السموات والأرض»».

والآن، فإن الدليل الذي ينتجه أرسطو في نهاية الجزء الثامن من كتاب «الطبيعة»[30]، وأعني، [دليل] القوة اللامتناهية، [أي] سواء كانت مادية أو غير مادية، فإنها لا توجد في جسم متناه قد أثار الشك عند البعض من الناس. ونحن قد تحدثنا مسبقاً عن الحل لهذا

---

(30) (*Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b,6).

(31) طبقاً إلى تعليق جاندونس فإن السؤال الذي في ذهن ابن رشد هو: إذا كانت القوة المحركة اللامتناهية للجرم السماوي هي تماماً غير جسمانية، وإذا كان لا يوجد بجانبها قوة محركة أخرى، فإنه يستتبع عن هذا أن الجرم السماوي يتحرك في لا زمان. وهذه الحجة، يلمح ابن رشد، أنها هي [بالضبط] الحجة التي قادت خصومه (وبالدرجة الأولى ابن سينا) لأن يضع محركين سماويين: الأول هو محرك لامتناهٍ وغير جسماني، ذلك الذي يمنح الجرم السماوي حركة ذات ديمومة لامتناهية؛ والآخر، هو محرك متناه وجسماني، وهو الذي يمنح الجرم السماوي حركة ذات سرعة متناهية.

وينكر ابن رشد وجود القوى الجسمانية المحركة في الجرم السماوي، مدافعاً على قضية أن نفوس القوى المحركة غير الجسمانية تنتج بالواقع السرعة المتناهية للحركة السماوية وكذلك تنتج ديمومتها اللامتناهية. قارن الفصل الثالث، هنا وهناك؛ وعلى الأخص النص العبري، السطر 61 وما يليه.

ويقيم جاندونس تأويله على مناقشة ابن رشد التي تظهر في كتابه تفسير الطبيعة: (*Long Commentary on Physics* VIII, com 79, Vol. IV, 426v, H-427v.). وتعليق جاندونس: (49c, E) يُقرأ على النحو التالي:

السؤال الذي ينشأ من هذا الموضوع[31]. ويمكن نسخ

= «وتجدر الإشارة إلى أن السؤال هو: إذا كانت كل قوة جسمانية هي ذات طبيعة متناهية، حينئذ فإن كل القوى السماوية الفاعلة هي ذات طبيعة متناهية، وعليه فإنه سوف لن تتمكن من أن تنتج الحركة الأبدية. ومن ناحية أخرى، وإذا تمّ الحفاظ على أن القوة التي تنتج الحركة الأبدية هي ذات طبيعة لامتناهية، حينئذ فإنه ينتج أن هذه القوة تحرك الجرم السماوي في لازمان. وهذا غير ممكن...».

والناربوني، وللأسباب المعطاة في الملاحظة اللاحقة، يطابق بين سؤال الفقرة الحالية مع السؤال الذي يناقشه ابن رشد في بداية الفصل السادس من كتاب في جوهر الأجرام السماوية. وفي تلك الفقرة يناقش ابن رشد قضية الأجرام السماوية وامتلاكها قوة محركة جسمانية متناهية بمعزل عن قوتها المحركة اللامتناهية وغير الجسمانية. مع ذلك، هذه المناقشة في الفصل السادس تختلف عن التأويل المقتبس المقدم بواسطة جاندونس في الملاحظة الحالية.

(32) هذه العبارة (ויעתק כנאן) غائبة عن النسخ اللاتينية. ولا توجد حاجة هنا، مع ذلك، للدفاع على أن هذا التفسير الخاطئ قد أضيف بواسطة الناشر، كما يبيِّن تأويلنا، كي يلائم السياق. وابن رشد لا يبدو أنه يشير إلى أي فقرة خصوصية من كتاباته يمكن لها أن تنسخ هنا. وهذه النظرة في الواقع تساند بواسطة النص اللاتيني والذي على الرغم من ذلك لا يحتوي على الفقرة الحالية، ويُقرأ على النحو التالي «تأويلنا يأخذ التعبير العبري (ויעתק) ليعكس الصورة المجهولة للكلمة العربية الأساسية «نقل»».

والناربوني، في معرض ملاحظاته على هذه العبارة (179v, 2)، يبيِّن أنها ظهرت في النص الذي وصل إليه. وبما أن نسخة هذا النص، الفصل=

هذا هنا[32].

ولدينا كذلك أن نعرض [هنا] إن الشيء الذي يتحرك أولاً بمقتضى ذاته لا يمكن أن يكون متحركاً بالعرض بمقتضى طبيعة محركه، وقد ناقشنا طبيعة هذا المتحرك[33]. وهذا ما قصدنا توضيحه. وأنه من الواضح أن الشخص

= السادس، تتبع الفصل الحالي (قارن مقالة أرثر هايمن: «The composition and, Transmission of Averroes», P. p306)، فهو يرى في العبارة الحالية تلميح إلى هذا الفصل (للاطلاع على تعليق النارنبوني، قارن مقالة أرثر هايمن: (P. 306, n. 2). ويبدو أن النارنبوني يأخذ المصطلح (דיעתק כנאן) بالمعنى التالي: «ونحن يجب أن نتحرك من هنا [لمناقشة هذا السؤال]». ويتبع ستينشنيدر رأي النارنبوني، قارن (Cf. Steinschneider, *Hebräische Überseyzungen,* كتاب ستينشنيدر: P. 187). وقد بيَّن أرثر هايمن في مقاله، أن الفصل السادس بالأصل مستقل عن الفصل الرابع. وعليه فإني لا أرى في تلك الفقرة الحالية أي إشارة خصوصية إلى الفصل السادس.

(33) يبدو أن ابن رشد هنا يلمح إلى حجة أخرى تنكر وجود القوة المحركة السماوية على أنها ذات طبيعة جسمانية، لأنه إذا افترضنا أن تلك القوة المحركة لهذا النوع توجد فيها، فإنه سيتبع عن ذلك أن السموات سوف تتحرك عرضياً. ولكن هذا أمر غير معقول وسخف (قارن النص العبري، الفصل السادس، السطر 98 وما يليه، وتحت الفصل السادس: (Cf. Hebrew text, chap. 6, lines 98ff and below, chap, 6n. 38). وكما هو الأمر في السابق فإني لا أرى في هذه الفقرة ما من شأنه أن يكون تلميحاً إلى أي مناقشة خصوصية لهذا الموضوع. وتجدر الإشارة إلى أن=

الذي لا يفرق بين معرفة الأجرام السماوية طبقاً للأسباب التي عددت في تلك الأسئلة الثلاثة[34] فإنه سوف لن يكمل معرفته بطبيعة السموات. والله هو الذي يهدي

= من بين النصوص اللاتينية يكون النص (لا) فقط هو الذي يمتلك القراءة الصحيحة.

(34) والناربوني، الذي يعيد ترتيب النص، يعزو ثلاثة أسئلة إلى ثلاثة فصول للبحث الثالث، قارن مقالة أرثر هايمن (The composition and transmission of Averroes, P. 300). وفي معرض تعليقه على البحث الثالث، يكتب الناربوني (179v, 2) والأسئلة الثلاثة التي تحضر في ذهنه [أي في ذهن ابن رشد] هي التالية: (1) إن الجرم السماوي غير مركب، وهذا قد تمت مناقشته في الفصل الأول، وهو الأول في تلك الثلاثة؛ (2) إن الجرم السماوي ذو طبيعة بسيطة، وهذا قد تمت مناقشته في الفصل الثاني الذي يسبق الحالي؛ (3) وذلك الشيء الذي لا هو بالثقيل ولا بالخفيف، وقد تمت مناقشته في الفصل الحالي. وهذه الموضوعات تتناقض في بعض الأحيان معاً.

وطبقاً لتولادنس: (ص 254ـ255) فإن الأسئلة هي على التوالي: (1) تركيب الأجرام السماوية؛ (2) لاتناهي القوة بالعلاقة مع الديمومة والكثافة؛ (3) الوجود المنفصل للمحركات

(*abstraccione motoris*).

وطبقاً لجاندونس: (49c, E) فإن المشكلات الثلاث هي: (1) العلة الغائية (المحرك الأول)؛ (2) العلة الفاعلة (المحرك الملائم لكل فلك)؛ (3) العلة المادية (جسم الفلك).

(35) قارن النص العبري، الفصل الأول، السطر 198، وما أعلاه، الفصل الأول، (Cf. Hebrew text, chap. 1, line 198, and above, chap 1, n. 100).

الواحد إلى طريق الصواب[35]. تبارك اسم الله وحمده. أمين [رب العالمين]. [وهنا] انقضى هذا الفصل. الحمد لله[36].

(36) والنص العبري يتبع هنا الشروحات الافتتاحية التي تُقرأ على النحو التالي «إن السؤال الذي يثيره ابن رشد في هذا البحث سوف تتم الإجابة عليه في البحث اللاحق». والله أعلم جل جلاله.
وهذا التفسير يصف العلاقة بين الفصل الرابع والفصل السادس. ويجب أن يكون قد أضيف بواسطة الناشر الذي يعتبر هذين الفصلين كأجزاء من بحث كبير. انظر أعلاه، المقدمة، 15ـ16.

الفصل الخامس

ينبغي علينا أن نستقصي بالبحث[1] أمراً ما يتعلق في آراء هؤلاء الذين يقولون إن الجرم السماوي بسيط و[ذو طبيعية] روحية. ونحن نحافظ على الرأي الذي يقول إن معنى هذه القضية هو أن الجرم السماوي يتألف من أبعاد لامادية، وهذا هو السبب الذي يجعله لا يعاني التغيّر في الكيفية ولا تغيراً في الجوهر[2]. وإن الأمر يقف كما يوضح ثيماسطيوس،

---

(1) في الفقرة اللاحقة سيتم إرساء قاعدة أن الجرم السماوي ذو طبيعة لا مادية. وهذه الحجة تطرح على النحو التالي:
المقدمة الأولى: كل شيء له مادة فإنه يخضع إلى التحول والتغيرات المادية.
المقدمة الثانية: الأجرام السماوية لا تخضع لا إلى التحول ولا إلى التغيرات الجوهرية.
النتيجة: بناءً على ذلك، إن الأجرام السماوية ذات طبيعة غير مادية.
بالإضافة إلى ذلك فإن الأجرام السماوية هي ليست صوراً لكنها أجسام، وهذه النقطة تبرهن على النحو التالي: (1) إن الأجرام السماوية متحركة؛ (2) الأشياء المتحركة ينبغي أن يكون لها أجسام؛ (3) بناءً على ذلك، فإن الأجرام السماوية تمتلك أجساماً.

(2) أي شيء يعاني ويخضع إلى التغير الجوهري أو التغير الكيفي، أي، إلى التحول، فإنه يكون مركباً من مادة وصورة. قارن النص العبري، الفصل الثاني، السطر 106 وما يليه.

أعني، أن الشمس، والقمر وباقي النجوم هي إما صور، ويقصد بها الأبعاد اللامادية، أي، أجرام روحية، أو أنها أجسام مادية، بطريقة أن مصطلح «المادة» يحمل عليها وعلى الأجسام الأرضية باشتراك المعنى [أو الاسم][3]. والحجة [بهذا الشأن] تمضي على النحو التالي: ليس هنالك شك واحد أن الأجرام السماوية هي أجسام، لأنها [ببساطة] تخضع للحركة. وليس هنالك أحد ما يشك أن الأجسام [المادية في عالم الكون والفساد] تخضع للتغير [في الكيفية] والتغير في الجوهر لأنها توجد في مادة، وهذا هو السبب في أن الأجسام المادية أكثر من واحد في العدد وتوجد بينها أنواع وأجناس[4]. وبما أن الأجرام السماوية لا تمتلك أي صفة [أو خاصية] من تلك التي هي ملائمة للأجسام المادية[5]، [وعليه] فإن الأجرام السماوية هي غير مادية.

---

(3) قارن أعلاه، الفصل الأول (Cf. chap, 1, n. 6)، والإشارات هناك.

(4) ويوضح جاندونس: (49d, E-F) إن المادة الأرضية تمتلك الإمكانية والقوة لقبول الصور التي تختلف في النوع والعدد.

(5) حرفياً «وبما أن الأمر هكذا». ويعلّق جاندونس: (49d, F) «ولكن بما أن الأجرام السماوية لا تعاني التحول ولا التغيرات الجوهرية، وبما أنه في حالة الأجرام السماوية، النوع الواحد لا يحتوي على عدد من الأفراد، فإنه يستتبع عن هذا أن الأجرام السماوية ذات طبيعة لا مادية». وتجدر الإشارة إلى أن كل جرم سماوي يشكل، بحد ذاته، نوعاً مستقلاً.

وقد يشك شاك ويقول، مع ذلك، فيما يتعلق [بطبيعة] الأجرام السماوية عما إذا [كان صحيح افتراض، كما تم ذلك] أنها تمتلك نوعاً من المادة التي تتطلب بواسطة القوى الموجودة في هذه الأجرام للحركة [أعني حركة النقلة]، من حيث إن كل قوة توجد فقط في مادة[6]. ولكن يبدو أن مادة الأجرام السماوية لها [نوع من] الوجود المتوسط بين المادة التي هي تماماً قوة الفعل والصرف، وأقصد القول، إن تلك المادة تتألف من تلك الأبعاد الثلاثة التي ليس لها [وجود بال] قوة على الإطلاق[7]. وهكذا فإن المادة والقوة لها درجات. وبسبب وجود القوة فيها للحركة [أي حركة النقلة] فإن الأجرام السماوية تتطلب أن يوجد فيها محرك لا توجد فيه قوة على الإطلاق[8].

---

(6) [ويقول] جاندونس: (49d, H) «بما أن الجرم السماوي يمتلك العلاقة بالنسبة إلى المكان (*ad ubi*)، فإنه ينبغي أن يمتلك نوعاً من المادة».

(7) إن المادة الأولية للأجسام السماوية تحتوي على الأبعاد الثلاثة غير المحددة، أي أنها تحتوي على القوى. في حين تمتلك المادة السماوية الأبعاد الثلاثة فقط في حالة الفعل. قارن، النص العبري، الفصل الثاني، السطر 148 وما يليه:

(Cf. Hebrew text, chap. 1, lines 148ff).

(8) إن المحرك السماوي يوجد تماماً في حالة الفعل، أي، لا يحتوي على القوة بالنسبة للتغيرات الجوهرية والتحول.

ويثير جون فلوبنيوس[9] سؤالاً فيما يتعلق بأبدية العالم، والكثير من هؤلاء الذي يتأملون في مثل تلك الأمور يجدون صعوبة في تفادي هذا السؤال. وهذا السؤال هو: إذا كان العالم أبدياً فإنه ينبغي بالضرورة أن يمتلك قوة لامتناهية. من ناحية أخرى، يبرهن أرسطو أن العالم متناه [في الامتداد][10]، وبما أنه متناه فإنه يمتلك قوة متناهية[11]. لذلك يستتبع عن هذا أن العالم ينبغي أن يكون كائناً وفاسداً. والجواب على هذا السؤال هو[12]: إن الكون والفساد

---

(9) أي جون فلوبنيوس، الفيلسوف الذي عاش في بداية القرن السادس، الذي كان يعرف في مصادر العربية الفلسفية باسم «يحيى النحوي».

(10) انظر كتاب السماء والعالم، الجزء الأول: ص 7ـ5:
(*De Caelo* I, 7-5).

(11) إن الجسم المتناهي يمكن فقط أن يمتلك قوة متناهية. قارن كتاب الطبيعة لأرسطو: (Cf. *Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b, 6).

(12) وسؤال جون فلوبنيوس هو «لماذا العالم لا هو كائن ولا هو فاسد، إذا كان متناهياً في امتداده؟» يمكن الإجابة عليه بواسطة رسم الاختلاف بين الإمكانية والعدم. الإمكانية في حالة إيجابية، وعليه فإن الإمكانية توجد في الجسم الذي هو ذو طبيعة متناهية. في حين أن العدم هو ليس بحالة إيجابية، وعليه فإن من الممكن للجسم المتناهي أن يمتلك عدماً لامتناهياً. والجرم السماوي هو جسم من هذا النوع، أي، أنه يمتلك عدماً لامتناهياً، ولكن لا يمكن أن يكون قوة للتغيرات الجوهرية والتحول. وعليه أن الجرم السماوي يوجد بحالة أبدية بمقتضى ذاته، أي أنه لا هو بالكائن ولا هو بالفاسد.
ويناقش ابن رشد سؤال جون فلوبنيوس في الأعمال اللاحقة:
(*Long Commentary on Physics* VII, com 79, Vol. IV, 426v, KFF:

بالإضافة إلى كل حركة أخرى تنبثق من القوة التي هي في حالة موجبة. ولكن كل شيء يفتقر إلى أسباب الحركة فإنه ينبغي أن يمتلك الضد للحركة، أي السكون[13] الذي يكون بمثابة عدم الحركة. وليس من غير الممكن أن الجرم السماوي الذي يفتقر للحركة وإلى أسبابها أن يكون لديه سكون لامتناه[14]، حتى وإن كان جرمه متناهياً، لأن السكون هو عدم والعدم ليس قوة [أي ليس وجوداً بالقوة]

= *Middle Commentary on De Caelo* I, quaestio, Hebrew: 124vff.; Latin: Vol. V293v, I ff; *Long Commentary on Caelo* II, com. 71, Vol. V, 145v, K ff; *Long Commentary on Metaphysics* XII, com. 41, Arabic: P. 162, lines 10ff.; Latin: Vol. VIII, 324r, Bff. CfH.A. Wolfson, «The Kalam Arguments fro creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St Thomas» *Saadia Anniversay Volume*, American Academy for Jewish Research (New York 1943). PP. 201-203, and H.D. Davidson «John Philoponus as Source of Medieval Islamic and Jewish proofs of creation», *Journal of the American Oriental Society*, LXXXIX (1969), (357-391), passim).

(13) هذا المصطلح يشير إلى غياب الحركة، أي، الغياب الكامل إلى التغيرات الجوهرية والتحول. مع ذلك، فإنه لا يشير إلى غياب حركة النقلة.

(14) إن النص العبري يقرأها «الكون». والمترجم العبري يبدو أنه أساء قراءة مصطلح «السكون» بقراءته «كون». قارن أعلاه، الفصل الأول: (Cf. above, shap 1, n. 59).

وهكذا، فإن أرسطو يصرِّح أنه بما أن الكواكب الثابتة تفتقر إلى أسباب الحركة، فإنها ينبغي أن تمتلك الضد من الحركة الذي ينتمي إلى أجرام سماوية أخرى، أي، أنها ينبغي أن تمتلك السكون اللامتناهي[15]. وعلى المنوال نفسه يدافع أرسطو [على الرأي الذي يقول] إن الأرض ينبغي أن تكون في حالة سكون ـ الذي هو عدم الحركة ـ بما أنها تفتقر إلى الفاعل الذي يحركها بشكل لامتناهٍ[16]. بناءً على ذلك، يدافع أرسطو على أن السكون الذي تمتلكه الأرض ينبغي أن يكون بالضرورة أقوى من القوة التي بمقتضاها تتحرك السموات التي هي فوقها، لأن الحركة لا يمكن أن تنتمي إلى ذلك الذي يكون إطلاقاً في حالة من السكون، بما أن الذي يكون إطلاقاً في حالة سكون[17] يفتقر إلى أسباب الحركة. وهذا بيّن بذاته. وهكذا فإن السموات تمتلك عدماً لامتناهياً، حتى وإن كانت متناهية، من حيث إن السكون هو عدم، وليس كقوة، كما يعتقد هؤلاء الذين يقولون إن

---

(15) انظر كتاب السماء والعالم، الجزء الثاني، 8، حين يبرهن أرسطو أن الكواكب الثابتة ليس لها حركة بمقتضى أنفسها.

(16) قارن كتاب السماء والعالم: (Cf. *De Caelo* II, 14, 296a, 24-297a, 7) لأرسطو، حين يبرهن أن الأرض تقع في مركز الكون وأنها غير متحركة.

(17) In eo, quod est quiescens: إن النصوص العبرية لديها (שהוא כחעל הכח כמה) هنا. وهذا واضح أنه غلطة للناسخ.

السموات تكون في حالة سكون بمقتضى القوة. في الواقع، مع ذلك، فإن السموات ينبغي أن تكون في حالة سكون بمقتضى غياب القوة.

وهكذا نجد أن هؤلاء الذي يناقشون هذا السؤال يتساءلون عما إذا كانت السموات دائمة ومستمرة من خلال ذواتها أو من خلال خاصية تضاف إلى جوهرها. والجواب هو أنها دائمة ومستمرة من خلال ذواتها، لأن الاستمرار والبقاء هو عدم الحركة وأنه فقط ذلك الذي يفتقر إلى فاعل الحركة يمتلك العدم. و[ينبغي] التفكير في هذا السؤال [بإمعان] لأنه سؤال جيد. وهنا انقضى هذا الفصل. الحمد لله.

الفصل السادس

من بين هؤلاء الذين يتفلسفون، هنالك البعض[1] الذي يثير سؤالاً فيما يتعلق بطبيعة المحرك الأول بالقول إنه ليس من الضروري [ولا] ينبغي [أن] يكون هناك محركاً تماماً غير مادي[2]. ويحافظون على القول بأن السموات تمتلك نوعين من القوة: أولاً، النوع الذي يجعل من السموات ذات طبيعة أبدية؛ و[النوع] الآخر ذلك الذي يجعل من السموات مركبة من مادة وصورة، من حيث إن طبيعة كل جسم مركبة من مادة وصورة. من هذه المقدمات التي تتعلق [بطبيعة] القوى السماوية ينتج، طبقاً للشكل الثالث للقياس[3]، أن بعض الأجسام الأبدية مركبة من مادة وصورة، وهذه الأجسام هي

---

(1) كل تلك الحجج اللاحقة موجهة ضد ابن سينا وأتباعه.

(2) إن الفلاسفة ينكرون أن المحرك غير الجسماني تماماً هو محرك فقط للأجرام السماوية.

(3) (Cf. *Prior Analytics* 1, 6, 28bm 11-13.Cf.Averroes, *Epitome of Prior Analytics*, chap 4, Hebrew; P. 19a, bottom-19b; Latin: Vol. I, 2b, 48r, B-D).

الأجرام السماوية[4] والسبب في هذا الاستنتاج هو أن الفلاسفة يعتقدون أن قضية: «إن كل شيء كائن وفاسد يكون [في الواقع] مركباً من مادة وصورة» هي غير قابلة للتعديل. لكن الحقيقة مع ذلك أن هذه القضية قابلة للتعديل. لأن تأكيد ذلك الذي يقول إن كل جسم كائن وفاسد مركب من مادة وصورة تعني تعريفاً [للشيء] الكائن والفاسد، والتعريفات [أمور] قابلة للتعديل مع ذلك الذي تعرفه.

علاوة على ذلك، أن كل شيء مركب من مادة وصورة هو موضوع للتغير، وكل شيء يخضع إلى [تأثير] التغيّر هو شيء قابل للكون والفساد. بناءً على ذلك يستتبع أن الشيء المركب من مادة وصورة هو ليس [بشيء] أبدي. [ولكن السؤال هنا] ألا يتبع، بناءً على ذلك، بأن السموات غير مركبة من المادة والصورة؟

ويوضح أرسطو هذا الأمر كما يلي: فمن حيث إن السموات لا تخضع [لـ]للتغير الجوهري والتحول، لأن

---

(4) وقياس الخصوم في هذا الأمر يعرض على النحو التالي:.

المقدمة الأولى: بعض الأجسام [الأجرام السماوية] هي ذات طبيعة أبدية.

المقدمة الثانية: كل الأجسام مركبة من مادة وصورة.

النتيجة: بناءً على ذلك بعض الأجسام الأبدية [الأجرام السماوية] مركبة من مادة وصورة.

السموات لا تمتلك موضوعاً ولا هي تمتلك ضداً، [وعليه] أصبح من الواضح فيما يتعلق بطبيعتها أنها بسيطة[5]، وذلك الذي هو بسيط في طبيعته [ينبغي] أن يكون بالضرورة أبدياً. ومن الواضح أيضاً أن السموات تمتلك فقط نوعاً [واحداً] من المادة التي لها الوجود بالقوة فقط للحركة [أي حركة النقلة]. لهذا السبب فإن مصطلح «الموضوع» أكثر ملائمة أن يطبق [أو يقال] على السموات [منه] من مصطلح «المادة»[6]. وبما أن أرسطو كان قد برهن أن شيئاً ما بسيطاً لا يحرك نفسه، فإنه يستتبع بالضرورة أن السموت [باعتبارها بسيطة ولا تحرك نفسها] أن تمتلك محركاً يضاف إليها[7]. ويستتبع أيضاً بدون شك أن هذا المحرك لا يمتلك قوامه [أو يوجد] في تلك السموات، لأنه إذا كان قوامه في تلك السموات، فإن السموات حينئذ سوف لن تكون [ذات طبيعة] بسيطة وسوف تمتلك القوة لتسلم الصورة التي تحرك تلك السموات. وإذا كانت الأجرام السماوية تمتلك القوة، فإنه سوف تتعرض للفناء.

ويقدم أرسطو الحجة التالية لدعم [قضية] بساطة الجرم

---

(5) انظر كتاب أرسطو السماء والعالم: (*De Caelo* I, 3, 270a, 12-35).

(6) انظر النص العبري، الفصل الثاني، السطر 46 وما يليه:

Cf. Hebrew text, chap. 2, lines 46ff.

(7) إن السموات تمتلك محركاً يوجد بمعزل عن إجرامها.

السماوي[8]: إذا كان يوجد في الأجرام السماوية قوة، فإن

---

(8) إن الحجة الآتية تتكون من جزئين. في الجزء الأول، يبرهن ابن رشد أنه إذا افترضنا أن السموات مركبة من المادة والصورة، فإنه يستتبع عن هذا أن السموات كانت قد فنيت في الماضي. هذه النتيجة هي نتيجة خاطئة لكنها في الوقت ذاته ممكنة. إن قضية أن السموات قد فنيت، بدورها، تقودنا إلى نتيجة مؤداها أن شيئاً ما أبدياً قد تم فناؤه. لكن تلك النتيجة هي بالأحرى نتيجة خاطئة وغير ممكنة بالمرة. إن الاستناد إلى أو استحضار المبدأ المنطقي [الذي يقول] إن النتيجة الخاطئة والغير ممكنة لا يمكن أن تنتج عن مقدمة خاطئة ولكن ممكنة، ينطلق ابن رشد ليبين، في الجزء الثاني من دليله، أن الافتراض الأصلي أن الجرم السماوي مركب من مادة وصورة هو [بالواقع] افتراض خاطئ وغير ممكن. وعليه، يستتبع أن الجرم السماوي هو ذو طبيعة بسيطة، أي، أنه غير مركب من مادة وصورة.

وبشكل أكثر تفصيلاً، إن الجزء الأول من الحجة يتكون من الأقسام الثلاثة اللاحقة:

(1) **المقدمة الأولى**: إن السموات مركبة من المادة والصورة (الافتراض).

المقدمة الثانية: كل شيء مركب من مادة وصورة يحتوي على إمكانية أن يفنى.

النتيجة: إن السموات لديها الإمكانية أن تفنى.

(2) **المقدمة الأولى** (النتيجة الأولى): إن السموات لديها الإمكانية كي تفنى.

المقدمة الثانية: كل قوة أو إمكانية ينبغي لها أن تتحقق بالفعل في وقت ما.

النتيجة: إن السموات يجب أن تفنى في وقت ما. =

افتراض هؤلاء الذين يؤيدون تلك النظرة، أعني، القضية التي

= (3) **المقدمة الأولى**: دعنا نفترض بأن السموات سوف تفنى (للاطلاع على معنى هذا الافتراض أو تلك المقدمة انظر أعلاه: Cf. below, n.9).

المقدمة الثانية: إن السموات ذات طبيعة أبدية.

النتيجة: فإن شيئاً ما ذو طبيعة أبدية سوف يفنى.

والجزء الثاني من تلك الحجة يقدم على النحو التالي: إن نتيجة الحجة (3) هي نتيجة خاطئة وغير ممكنة. لكن النتيجة الخاطئة والغير ممكنة لا يمكن أن تتبع من مقدمة هي خاطئة لكنها ممكنة. وبما أن المقدمة الثانية للحجة (3) هي مقدمة صحيحة، فإن المقدمة الأولى للحجة (3) وبدورها المقدمة الأولى للحجة (1) أيضاً غير صحيحة وغير ممكنة، وليست خاطئة وممكنة.

إن الدليل أعلاه قائم على حجة أرسطو في كتاب السماء والعالم: (*De Caelo* I, 12) وتحديداً في البداية يبيِّن أرسطو أن الشيء الذي يكون ذا طبيعة أبدية لا يمكن أن يحتوي على إمكانية الفناء، أي أن، الجرم السماوي جرم غير مركب.

للاطلاع على العرض الكامل لوجهة نظر ابن رشد في دليل أرسطو، قارن:

(Cf. *Middle Commentary on De Caelo* I, 10 (2), 3-4, Hebrew: PP. 120r-121r; Latin: Vol. V, 289r, B-289v, L).

والبناء المنطقي لهذا الدليل يوصف في الكتب التالية: («*Middle Commentary on De Caelo* I, 10 (2), 3, Hebrew: P. 120r; Latin: Vol. V. 289r, C») على النحو الآتي «... إن المبدأ الثاني الذي تم توضيحه في القياس، هو أن النتيجة غير المعقولة لا يمكن أن تنتج عن مقدمات هي خاطئة ولكن ممكنة ولكن فقط من المقدمة التي هي خاطئة

تؤكد أن السموات حققت بالفعل تلك القوة، وفي ذهني، أن السموات بالفعل تفنى[9]، هي [في الحقيقة] قضية خاطئة لكنها ممكنة، لأن من طبيعة القوة والإمكانية أن تتحقق بالفعل في وقت ما. وإذا كانت هذه القضية صحيحة، فإنه سيتبع منها نتيجة منافية للعقل وغير ممكنة، وأعني، أن شيئاً ما أبدياً سوف يفنى. لكن قد تم بالفعل البرهنة في كتاب «القياس»[10] إنه من القضية التي هي خاطئة ولكن ممكنة لا يستتبع نتيجة منافية للعقل. [ولكن] وبما أنه تمّ، من ثم، التحقق من أن السموت لا تمتلك القوة، فإنه يستتبع بالضرورة أن هذه السموات [ذات طبيعة] بسيطة وأن ذلك الذي يقوم بتحريكها ليس صورة ملازمة لها في طريقة [مماثلة

= وغير ممكنة. أريد أن أقول، إذا كانت نتيجة القياس غير معقولة وغير ممكنة، فإن من الضرورة حينئذ وجوب أن يكون البعض من المقدمات التي هي خاطئة وغير ممكنة، وليست خاطئة ولكن ممكنة. قارن:
(Cf. Prior Analytics I, especially 34a, 25-33; and Prior Analytics I, 22, 40a, 4-18 15, 34a, 5-34a, 2).

(9) بما أن السموات ذات طبيعة أبدية (*a parte ante*) يمكن افتراض أن إمكانيتها أو قوتها للفناء يمكن أن تكون قد تحققت في الماضي، كزمان أبدي، أي يمكن افتراض أن السموات قد تم فناؤها بالفعل. لكن هذا الافتراض هو افتراض خاطئ، ولكنه ممكن.

(10) حرفياً، «هو كتاب في القياس. من أجل الاطلاع على كتاب القياس، قارن أعلاه:

(The *Prior Analytics*, cf. above, n. 8, end).

لـ] ـوجود الصور في المادة، لأن صور الوصف اللاحق هي صور زائلة. [في حين] الجسم في الوصف السابق هو بالضرورة [ذو طبيعة] بسيطة.

وحين وجد أرسطو أن الحركة الدورية هي حركة لامتناهية، بدأ البحث والتقصي فيما يتعلق في [طبيعة] المحرك الذي ينتج هذه الحركة اللامتناهية. حيث يسأل عما إذا كان من الممكن لهذا المحرك أن يكون قوة في جسم ـ وأنه ليس هنالك اختلاف إذا ما كان هذا الجسم بسيطاً أو مركباً ـ أو عما إذا كان ينبغي له أن يكون جوهراً منفصلاً عن كل نوع من أنواع الجسم. وقد لاحظ قضية معروفة جداً أنه من غير الممكن أن ينبغي لهذا النشاط اللامتناهي أن ينبثق من قوة متناهية، ولكن[11] [في الوقت ذاته] هذا النشاط

(11) وبعد الإشارة إلى قضية إن الحركة اللامتناهية للسموات لا يمكن لها أن تنبثق من القوة المحركة المتناهية، يأخذ ابن رشد، بعد ذلك، بعين الاعتبار إمكانية أن تلك الحركة يمكن لها أن تنبثق عن القوة المحركة اللامتناهية. وفيما يتعلق بمثل هذه القوة، ربما الواحد يفترض إما: (1) أن توجد تلك القوة بشكل منفصل عن الجرم السماوي؛ أو (2) أو أنها توجد في الجرم السماوي. وفي حالة الخيار الثاني كذلك فإنه يمكن الافتراض (أ) إن الجسم الذي توجد فيه القوة المحركة هو ذو طبيعة متناهية؛ أو (ب) إنه ذو طبيعة لامتناهية. أي أن القوة السماوية المحركة توجد في جسم لامتناه هي بالأحرى قضية مفندة في الفقرة الحالية. من هاتين الحجتين يستنتج ابن رشد أن القوة السماوية المحركة توجد بشكل منفصل عن جرمها [أو جسمها].

اللامتناهي سيكون تماماً غير ممكن ما لم ينبثق أما من قوة لا تمتلك الانفعال إطلاقاً فيما يتعلق في كونها صورة لامادية، أو من قوة متناهية توصف بصفة اللاتناهي فيما يتعلق في وجودها في موضوع [لامتناه]، لأنه [في الحالة اللاحقة] القوة التي هي صورة توجد في الجسم لا توصف بواسطة صفات التناهي واللاتناهي ما عدا من حيث إن الموضوع الذي توجد فيه [يوصف بهذه الصفات]، لأن صورة هذا النوع لا تنال الصفة النوعية [للتناهي واللاتناهي] ما عدا بمقتضى الجسم [الذي توجد فيه] والذي ينال [صفة] الكمية[12] بمقتضى ذاته. وقد لاحظ أرسطو [أيضاً] أنه إذا كانت تلك القوى [السماوية] توصف بصفة اللاتناهي بمقتضى موضوعها، فسوف يتبع عن ذلك أنها ملازمة في موضوع لامتناه بالفعل، أي، ملازمة في جسم لامتناه، وقد برهن أرسطو بالفعل أن وجود الجسم اللامتناهي هو استحالة[13]. ومن الواضح بعد ذلك، أنه لا توجد قوة يمكن التأكيد عليها بأنها قوة لامتناهية فقط في النمط الموصوف، والسبب هو أن

---

(12) إن كمية القوة الموجودة ملازمة ضمنياً في الجسم هي قوة متناسبة مع كمية الجسم. وعليه، فإذا كان الجسم متناهياً فإن القوة التي توجد فيه ضمنياً يجب أن تكون ذات طبيعة متناهية [أيضاً]، وإذا كان الجسم لامتناهياً، فإن القوة ستكون لامتناهية.

(13) *Physics* III, 5, 204, 34-206a, 8.

الجسم اللامتناهي لا يمكن أن يوجد [في الواقع بأي شكل من الأشكال]. ومن هذه الحجة يصبح من الواضح أن دليل وجود المحرك اللامادي يستند على التحقق من القضية [التالية] أنه من الخطأ [الاعتقاد] بأن شيئاً لامتناهياً يمكن أن يوجد بالفعل.

ولذلك، لم يتبقَّ لأرسطو [فقط إلّا] أن يسأل وفقاً إلى التقسيم المطلوب للحجة[14]: ربما توجد هذه القوة [اللامتناهية] ملازمة للجسم المتناهي، إما في جسم واحد مركب من مادة وصورة أو في جسم بسيط؟ وبدأ يبرهن أنه من غير الممكن لقوة غير متناهية أن توجد في جسم متناه[15]. لأن هذا الافتراض، أي، افتراض الواحد الذي يدافع على [أن] هنالك توجد قوة توصف باللاتناهي من حيث

---

(14) وابن رشد الآن يأخذ بعين الاعتبار الافتراض القائل بأن القوة المحركة اللامتناهية للسموات توجد في جسم متناه. قارن أعلاه:
(Cf. above, n. II).

(15) المخطوطات العبرية تقرأ [على هذا الشكل] «في جنس «المتناهي»». وإذا كان افترض أن النسخة اللاتينية تحتوي على قراءة أفضل، فإن من الممكن أن المترجم العبري ربما قد أساء قراءة الكلمة العربية الأساسية حيث قرأ «الجسم»: «كجنس». ولكن هذا الافتراض هو بالواقع افتراض واهٍ، طالما أن الترجمة اللاتينية لهذا الفصل بنيت على نص المخطوطات العبرية.

أنه توجد في موضوع، بينما في الوقت ذاته هذا الموضوع يفترض أن يكون متناهياً، هو بمثابة تناقض ذاتي.

ومن أجل أن يبيّن [تناقض] هذا الأمر [جلياً]، بدأ أرسطو يستخدم نوعاً من البرهان يعمل على إثارة الشكوك حول [أقوال] هؤلاء الذين لم يعتادوا عليه. وقد استخدم أرسطو بالفعل هذا النوع من البرهان في أماكن متعددة من [كتابه] «الطبيعة»، على سبيل المثال في بداية الجزء السابع والثامن منه. هذا النوع من البرهان يسير على النحو التالي[16]: يأخذ أرسطو القضية [التالية:] «الممكن بمقتضى

---

(16) إن عرض ابن رشد في الفقرة الحالية يبدو مكثفاً. والدليل الحاضر في ذهن ابن رشد هو القياس غير الممكن، قارن ابن رشد تلخيص القياس، الفصل السابع؛ النسخة العبرية؛ النسخة اللاتينية:

(reduction ad absurdum syllogismus ad impossibile, Cf. Averroes, *Epitome of Prior Analytic*, chap. 7, Hebrew: 22b, top; Latin: Vol. I, 2b, 50v, G).

والقياس الرئيسي [الثاني تحت]، والذي هو الوحيد المذكور في الفقرة الحالية، هو قياس مركب، أي أن واحداً من المقدمات أو المقدمات بأكملها قائمة على قياس آخر. قارن ابن رشد تلخيص القياس، الفصل الثامن، النسخة العبرية: (Averroes, *Epitome of Prior Analytics*, chap. 8, 23a bottom, ff.؛ النسخة اللاتينية: (Vol. I, 2b, 50vm Mff). وتخطيطاً، فإن الدليل يقدم على النحو التالي:

(1): (غير مذكور في الفقرة الحالية). **المقدمة الأولى**: القضية التي هي

ذاته، مع هذا غير ممكن عرضياً». بالإضافة إليها يربط المقدمة التي كان [أمر] إنكارها قد تمت مناقشته [سابقاً] ووصل أرسطو من خلالها إلى نتيجة منافية للعقل. لكنه يعلم [جيداً] أن النتجية الخاطئة والمنافية للعقل لا يمكن أن تستتبع من وضع مقدمة الممكن من حيث إنه ممكن. لكنها تستتبع فقط من المقدمة التي يوجد فيها شك[17]. مع هذا فإن المقدمة التي ينتج منها أمر منافـ[للعقل هي ذاتها منافية للعقل.

= ممكنة بمقتضى ذاتها، لكنها غير ممكنة عرضياً. **المقدمة الثانية**: قضية صحيحة.

النتيجة: قضية ممكنة بمقتضى ذاتها، ولكن غير ممكنة عرضياً.

(2): **المقدمة الأولى** (النتيجة 1) القضية هي الممكن بمقتضى ذاته، لكن غير ممكن عرضياً.

المقدمة الثانية: قضية غامضة [تحت n 19] (حيث يفترض عكس ما تمت البرهنة عليه).

النتيجة: قضية غير معقولة أو منطقية.

النتيجة غير المنطقية [II] لا يمكن أن تنتج من قضية ممكنة، [المقدمة الأولى]، ولا من المقدمات التي تقوم عليها [(I) المقدمة الأولى والثانية]. وعليه، أنه ينبغي أن ينتج من القضية الغامضة [(II) المقدمة الثانية].

(17) إن المقدمة الغامضة(ההקרמה המסופק) هي قضية افتراضية طباقية. قارن، ابن رشد تلخيص القياس، الفصل الخامس: (Cf. Averroes, *Epitome of Prior Analytics*, chap. 5) النسخة العبرية: (20a, top)؛ والنسخة اللاتينية: (Vol. I, 2b, 48v, G-H).

وهذه النتيجة هي صحيحة من حيث إن أرسطو قد وضح سابقاً بالفعل في [كتابه] «القياس» أن النتيجة المنافية للعقل [لا] يمكن أن تستتبع[18] من مقدمتين هما ممكنتان أو حتى من واحدة. ومثالاً على ذلك يظهر أرسطو أن الخط من حيث هو خط يمكن أن ينقسم بشكل لامتناه حتى وإن كان تقسيمه العرضي من حيث هو خط في جسم طبيعي، مثل الماء والنار، أمر غير ممكن[19]. وقد برهن أرسطو أيضاً

---

(18) (إن الترجمة اللاتينية للكلمة العبرية هي («sequatur»). مع ذلك، فعلى أساس كتاب القياس: (*Prior Analytics* I, 14-22, 20, 39a, 4-13)، يبرهن أرسطو أنه من المقدمة الممكنة لا تتبع مقدمة (في هذه الحالة بالضرورة خاطئة) ضرورية، وأن النتيجة العكسية تبدو مضمونة. في ضوء هذه الاعتبارات فإني أنقح النص العبري (שהנה לא יתחייב) ليقرأ («non sequatur»)).

(19) يلمح ابن رشد هنا إلى دليل أن الخط المتناهي المعطى لا يمكن أن يقسم بشكل لامتناه بالفعل. والدليل [بهذا الصدد] يقدم على النحو الآتي:

(1): المقدمة الأولى: في إعطاء وحدة [قياس] أي خط يقيس الخط المتناهي المعطى، فإن الخط الأصغر من وحدة الخط المُعطى يمكن تصورها.

المقدمة الثانية: في إعطاء وحدتي خط غير متساويتين، فإن عدد الإنقسامات التي تكون بواسطة الأصغر هي أكبر من تلك التي تكون بواسطة الأكبر.

النتيجة: إن عدد الانقسامات التي تكون بواسطة الخط الذي هو أصغر

على المقدمة اللاحقة[20]: إذا تم الافتراض بأنه يوجد هناك

= من وحدة الخط المعطى هي أعظم من تلك التي تكون بواسطة وحدة الخط المعطى.

(2): **المقدمة الأولى** (I, conclusion): إن عدد الإنقسامات التي تكون بمقتضى الخط الذي هو أصغر من وحدة الخط المعطى أعظم من تلك التي تصنع بمقتضى وحدة الخط المعطى.

المقدمة الثانية: وحدة الخط التي تعمل عدداً لامتناهياً من الإنقسامات توجد في الواقع (أي، الخط الذي ينقسم بشكل لامتناه يوجد بالفعل).

النتيجة: إن عدد الإنقسامات التي يصنعها الخط الذي هو أصغر من خط الوحدة المعطى هي أكبر من تلك التي تصنع بواسطة وحدة الخط المعطى (أي، أن عدداً واحداً لامتناهياً بالفعل أكبر من الآخر). وهذا أمر غير معقول أو منطقي. وهكذا، فإن المقدمة الثانية (II) هي غير معقولة. قارن: (Cf. above, n. 18).

(20) والدليل على هذه الفقرة يعرض على النحو التالي:

المقدة الأولى: إن الجسم الذي هو أعظم من السموات يمكن تصوره.

المقدمة الثانية: الجسم الأكبر لديه قوة أكبر.

النتيجة: قوة الجسم الذي هو أكبر من السموات هو أكبر من قوة السموات.

(2): **المقدمة الأولى** (1 النتيجة): إن قوة الجسم الذي هو أكبر من السموات هو أكبر أيضاً من قوة السموات.

المقدمة الثانية:إن القوة الموجودة ضمنياً في السموات هي ذات طابع لامتناه، أي القوة اللامتناهية للسموات الموجودة ضمنياً في جرمها المتناهي.

النتيجة: إن قوة الجسم الأكبر هي أعظم من قوة السموات، أي قوة واحدة لامتناهية أعظم من الأخرى. هذه النتيجة غير معقولة أو منطقية.

جسم متناه له قوة لامتناهية، على سبيل المثال، الجرم السماوي، حينئذ من الممكن افتراض وجود جسم أكبر من الجرم السماوي رغم أن ذلك غير ممكن عرضياً[21]. وإلى هذا [المذكور أعلاه] يضيف المقدمة التي تضع شيئاً معروفاً جيداً حول تلك القوى الموجودة في الأجسام ـ سواء كانت هذه القوى موجودة في أجسام بسيطة أو أجسام مركبة ـ أعني، أن قوة الجسم الأكبر هي أعظم من قوة الجسم الأصغر، لأن تلك القوى المادية توصف بالكبر والصغر وفقاً إلى حجم موضوعاتها التي توجد فيها. والآن هذه المقدمة تم التحقق منها بواسطة أرسطو، حيث يفترض أنه يوجد جسم أكبر من السموات، ووجود مثل هذا الجسم هو ممكن بمقتضى ذاته [لكنه] غير ممكن عرضياً. من هذه المقدمات

= وعليه فإن المقدمة الثانية (II) هي أمر سخيف وغير معقول. قارن: (Cf. above, n. 18).

وأرسطو يصل أيضاً إلى نتيجة هذا الدليل في نمط مختلف. قارن أرسطو في كتابه الطبيعة:

(Cf. *Physics* VIII, 10, 266a, 24-266b, 6).

(21) إن الجسم الذي هو أعظم من الجرم السماوي يمكن تصوره، بما أنه في الجسم المتناهي المعطى، يوجد الواحد الذي هو أعظم من الواحد المعطى ويمكن أن يتم تصوره. وفي الواقع، مع ذلك، هذا الجسم لا يمكن أن يوجد بأي حال من الأحوال بما أن أرسطو كان قد بيّن أنه لا يوجد جسم خارج السموات.

يستنتج أرسطو أن قوة مثل هذا الجسم ستكون أعظم من قوة الجسم الأصغر، أي، قوة السموات، والسبب في هذا هو السبب الذي ذكرناه سابقاً، وأعني، القوة التي توصف بواسطة الصفة الكمية وفقاً لحجم موضوعها. والآن هذه المقدمة تم التحقق منها، ويضيف إليها [في طريق الخاتمة] أنه يوجد في الجسم المتناهي قوة لامتناهية أعظم من القوة المتناهية التي توجد في الجسم الأصغر [حجماً]. وهذه المقدمة، أعني، أنه يوجد جسم لامتناه أعظم من جسم آخر لامتناه هي [مقدمة] منافية للعقل.

وبما أن أرسطو يعرف أن مثل تلك السخافة لا يمكن أن تستتبع من القضية الممكنة التي وضعها في هذا القياس[22]، ولا من المقدمة التي تعلن أن القوة في الجسم الأكبر هي أعظم من القوة التي في الجسم الأصغر، عرف أن تلك السخافة يمكن أن تستتبع من المقدمة التي تعلن أنه يوجد جسم متناه حيث توجد فيه قوة لامتناهية. وهذا [بالحقيقة] دليل حقيقي ولا توجد حوله أي شكوك. لأن أرسطو قد أظهر بالفعل أن الجسم المتناهي لا يمكن أن يحتوي على أي قوة لامتناهية، وليس هنالك [بالواقع] فرقاً سواء كانت هذه القوة تم افتراض وجودها في جسم مركب من مادة

(22) أي قضية أن الجسم الذي أعظم من السموات يمكن أن يتم تصوره.

وصورة أو كانت موجودة في جسم بسيط. وهذا دليل معروف على أنه يصدق على الأجسام بشكل عام.

ومن المعروف فيما يتعلق في [طبيعة] الأجرام السماوية أن أفعالها متناهية، وأنها تتحرك في أزمنة لامتناهية وأن البعض منها يتحرك أسرع من الأخريات والبعض [الآخر] أبطأ من الأخريات. وبما أن المبادئ، التي تتحرك بمقتضاها الأجرام السماوية نحو محرِكها الملائم، هي معروفة، وأن هذه المبادئ هي القوة الشهوانية للنفس، يبدو من غير الممكن أن تكون هذه القوى قوى طبيعية. لأن القوة الطبيعية تتحرك فقط بالنسبة إلى مكان معين، وأنها القوة على الوجود الذي يتبع منه التحول، وأنها القوة التي [تمثل] الموضوع لعملية الكون والفساد. من جهة أخرى، أن القوى التي تتحرك بموجبها السموات لا هي بالكائنة ولا هي بالفاسدة. وبناءً على ذلك، بما أن القوى السماوية ليست بقوة طبيعية فإنه ينبغي أن تكون بالضرورة نوعاً من [أنواع] النفس[23]. وهذا بيِّن، لأن سوف يكون من غير الممكن أن تكون الأجرام السماوية التي هي الأكثر نبلاً في الموجودات الحية أن لا تمتلك نفساً. وبما أن النفس السماوية، لا هي بالكائنة

---

(23) قارن النص العبري، الفصل الثاني، السطر 9 وما يليه:
Cf. Hebrew text, chap, 2. lines 9ff.

ولا هي بالفاسدة، فوجودها ليس نتجية للتحول [أو التغير]، فهي منفصلة عن هذا الجسم [أي الجرم السماوي] بالنسبة لتلك الخاصية[24] بمقتضى أن النفس يقال إنها تكون نتيجة للتحول وبمقتضى هذا يُقال إنها تكون فانية. والسبب في ذلك أن حركة الشيء الذي يتحرك بمقتضى ذاته يمكن فقط أن تأتي من النفس التي توجد فيه بطريقة مختلفة عن الطريقة التي توجد فيها صور الأجسام المركبة في مادتها، لأنه، في الأجسام المركبة، الكون يسبق التحول [أو التبدل].

كما أنه من البديهي أن الجسم الأكبر يمتلك قوة تنتج حركة أسرع. ولذلك، من الافتراض القائل من أن القوة اللامتناهية توجد في الجسم المتناهي يتبع أن هذا الجسم يتحرك مع حركة هي أسرع من أي حركة أخرى، وبالتالي يتحرك في لازمان. وهذا منافٍ للعقل[25]. إن البراهين لهذا النوع [من المسائل]، حينما توضع بهذه الطريقة، فهي براهين صحيحة [أو شرعية]. وفقط الشخص الذي يجهل ما تم توضيحه فيما يتعلق [بطبيعة] هذا الموضوع في [كتاب] «القياس» سوف يجد صعوبات فيها [أو في استيعابها].

---

(24) أي، الخاصية الموجودة في جسمه.

(25) هذا هو دليل آخر حول مسألة أن القوة اللامتناهية لا يمكن أن توجد في جسم متناه. قارن كتاب الطبيعة لأرسطو:
(*Physics* VIII, 10, 266a, 24-266bm6).

وهكذا نجد أن ابن باجة[26] يبدو أنه ينكر شرعية مثل تلك الأدلة ويفهم من العروض الواضحة لابن سينا أنه يوجد شك [حول أو] فيما يتعلق بتلك الأمور[27]. بناءً على ذلك، نجد أكثر هؤلاء الذين يعتمدون على كتبه[28] يؤكدون كحقيقة، أنه من واقعة أن السموات تمتلك[29] حركات لامتناهية فإنه لا يستتبع أنها تمتلك محركاً لامادياً[30]. والسبب وراء هذا الخطأ، أنه من الممكن، وفقاً لآرائهم أن يوجد في الجسم الأبدي شيء مركب من مادة وصورة.

ومن الواضح بعد ذلك، إذا كان الجرم السماوي [في حركة]، فإنه ينبغي أن يمتلك القوة الشهوية والتي من خلالها يتحرك نحو المحرك الذي هو العلة الغائية [أو النهائية][31]، ذلك [أن الجرم السماوي] مع هذه القوة الشهوية ينبغي له أن

---

(26) وهو أبو بكر محمد بن الصائغ المعروف بابن باجة، والمعرف أيضاً في الأوساط الفلسفية اللاتينية بـ «أفمبيس» (Avempace).

(27) أي أن محرك الجرم السماوي هو ذو طبيعة غير مادية. وابن باجة يعتقد مع ابن سينا أن الأجرام السماوية مركبة من مادة وصورة.

(28) ربما يشير ابن رشد إما إلى ابن سينا أو ابن باجة.

(29) إن النص العبري والترجمة اللاتينية كلاهما غامضان.

(30) أي، محرك لامادي فقط.

(31) قارن النص العبري، الفصل الأول، السطر 162 وما يليه؛ وأيضاً الفصل الرابع، السطر 15 وما يليه:

Cf. Hebrew text, chap 1, lines 162ff; also chap. 4, lines 15ff.

يمتلك العقل[32]، وعلاوة على ذلك، فإن القوة الشهوية، على الرغم أنها توجد في جسم متناه، فإنها ينبغي أن تكون لامتناهية. وبالإضافة إلى كل هذا، فإن الجرم السماوي [ذو طبيعة] بسيطة وفقاً لما قلناه سابقاً.

وقد أثبت أرسطو بالفعل هذه القضية[33] بواسطة براهين أخرى. وواحد من تلك البراهين يمضي على النحو التالي[34]: ونظراً أنه كان قد تمّ تبيان أن العالم الأرضي

---

(32) إن صورة الجرم السماوي تحرك الجرم من حيث إنها تدرك العقل السماوي.

(33) إن المحرك العقلي لا يوجد في جسمه [أي في جسم الجرم السماوي] كما توجد الصورة في المادة.

(34) إن الدليل اللاحق ينقسم إلى جزئين. الجزء الأول، فقد تبيّن أنه يوجد شيء متحرك بذاته، ومن ثم هذا المتحرك بذاته هو ذو طبيعة بسيطة. (I) الجزء الأول لهذا الدليل الذي يقوم على دليل أرسطو في وجود السبب الأول. قارن كتاب الميتافيزيقا لأرسطو:

(Cf. *Metaphysics* II, 2, especially 994a, 11-19).

(1) في العالم الأرضي توجد تلك الموجودات التي تتولد من موجودات أخرى مماثلة لها (على سبيل المثال، الإنسان يُولد إنسان مثله). وبما أن العالم، طبقاً لأرسطو، هو ذو طبيعة أبدية، فإن هذه السلسلة هي لامتناهية، أي ليس لها شيء أول. ينبغي أن أسمي تلك السلسلة بالسلسلة الأفقية. (2) ومن خلال التأمل في سلسلة الأسباب والنتائج، سنجد أن مسألة تكون تلك السلسلة من ثلاثة أنواع من الأعضاء هو بالأحرى أمر ممكن: وهذه الأنواع الثلاثة هي على التوالي: (أ) شيء [ما] لا يكون إلا سبب؛ (ب) شيء [ما] يكون سبباً ونتيجة في ذات

توجد فيه أشياء تتحرك بمقتضى ذواتها، وأنها ذات طبيعة إلى درجة أن البعض منها تولد [أو تحدث] البعض الآخر في سلسلة متعاقبة لامتناهية، كما هو الحال في أن الإنسان يُولد إنساناً [مثله] والحصان يُولد حصاناً [مثله]، وما شابه ذلك، فإنه يستتبع بالضرورة أن يوجد شيء متحرك أولاً بمقتضى ذاته وذلك هو سبب العدد اللامتناهي من الحركات المتحركة[35]. لأنه من الممكن للسلسلة اللامتناهية أن توجد بالعرض، في حين أنه من غير الممكن أن يوجد شيء متحرك أول

= الوقت؛ (ج) شيء [ما] يكون فقط نتيجة. (3) إذا كان يوجد شيء يمكن أن يكون سبباً ونتيجة فإن هذا ممكن فقط إذا كان يوجد شيء هو فقط سبب، لأن السلسلة الأفقية لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية. (4) إن الأعضاء المفردة في السلسلة العمودية هي سبب. وعليه، حتى وإن كان هؤلاء الأعضاء لامتناهين كأعضاء في السلسلة العمودية، أو كأعضاء في سلسلة أفقية، فإنه يفترض في نهاية المطاف وجود شيء هو فقط سبب. وهذا السبب الأول يتحرك بذاته.

(II)والجزء الثاني من هذا الدليل يبيّن أن السبب الأول، والذي يتحرك بذاته، لا يمكن أن أي يكون مركباً من مادة وصورة: (1) الموجودات الأرضية تعاني وتخضع للتحول لأنها مركبة من مادة وصورة. (2) وبما أن السموات لا تعاني أو تخضع إلى التحول. (3) عليه، فإن السموات غير مركبة من مادة وصورة.

(35) أفقياً، إن سلسلة المحرك والمتحرك هي لامتناهية: عمودياً، إن هذه السلسلة ينبغي لها أن تنتهي بشيء متحرك بذاته (قارن الملاحظة السابقة).

بالعرض[36]. والسبب وراء ذلك أن هذه الأسباب التي توجد بمقتضى ذواتها مما لا شك فيه [تنتهي] صعوداً في السبب الأول الذي يوجد بمقتضى ذاته، وفي هذه السلسلة[37] ينبغي أن يوجد أول وآخر سبب. وأن تلك الأسباب التي هي لامتناهية بالعرض[38]، والتي ليس لها أول أو آخر عضو في سلسلتها، ينبغي ضرورة أن تشتق من المحرك الأول. بناءً على ذلك، فإن المحرك، الذي يحرك ذلك الشيء الذي يتحرك بمقتضى ذاته، يتحرك بمقتضى ذاته من حيث إنه [المحرك] الأول. وهكذا، وبمقتضى طبيعته الحقيقية، أنه من غير الممكن أن يتحرك عرضياً بطريقة [مماثلة] للموجودات الأرضية التي تتحرك بمقتضى ذواتها. والسبب هو أنه في حالة أي شيء يتحرك بمقتضى ذاته في الفلك الأرضي فإن حركته تتبع بعد التغيُّر[39]، وأن التغيّر يحدث للجسم إما من خارجه أو من داخله. ولكن في حالة ذلك الذي يتحرك أولاً

---

(36) أضفت هذا المقطع على أساس النص اللاتيني. لكن الجملة مع ذلك تبقى غامضة نوعاً ما، لكني اعتبرها كملاحظة [توضيحية] للعبارة التي قبلها. وتقول حتى وإن كانت أفقياً توجد سلسلة لامتناهية من الأسباب والنتائج، ولكن عمودياً فإن هذه السلسلة ينبغي لها أن تختزل إلى شيء ما متحرك بمقتضى ذاته، ولا يتحرك عرضياً.

(37) المقصود هنا السلسلة العمودية.

(38) هذه الأسباب هي سبب ونتيجة وأعضاء في السلسلة الأفقية.

(39) عند الحديث عن التغير في هذه الفقرة، يستحضر ابن رشد في ذهنه التغير الجوهري، أي، التكون.

بمقتضى ذاته فإن حركته لا تسبق بأي تغيّر بما أنه لا يوجد جسم يوجد خارج المتحرك ـ الأول، ولا هذا المتحرك ـ الأول مركب من صورة ومادة توجد بالقوة نحو الجوهر، ولكن هذا الجسم [ذو طبيعة] بسيطة. وأرسطو يعني بمصطلح «بسيط» أن الجسم ليس له مادة أخرى بالقوة باستثناء تلك القوة التي توجد بالنسبة إلى المكان فقط.

ونظراً[40] لأن الجرم السماوي يمتلك النفس، وهذا بسبب حقيقة أن حركته مستمرة، حتى وإن كان [جرمه] متناهياً بذاته، وهكذا فإن هذا يعني ضمناً أنه يتحرك بواسطة الصورة التي فيه والتي هي النفس الشهوية، ونظراً، أيضاً، أن ذلك الذي يمتلك النفس يتحرك بواسطة الشوق [أو التوق] التي تمتلكها هذه النفس لموضوع الشوق، ونظراً، مرة أخرى، أن كل جسم هو متناه بالنسبة إلى القوة، [فيصبح] من الواضح تماماً، إذا وجدت هذه القوة الشهوية في هذا الجسم من حيث إنه فقط جسم، فإنها سوف تكون متناهية في التحريك[41]. ومن الواضح أن الجسم يكتسب أبدية الحركة

---

(40) فيما يلي، بل في الفقرة المعنية، ينطلق ابن رشد ليبرهن مرة أخرى أن القوة المحركة للجرم السماوي هي عقل لامادي. وهو يذكر عرضياً أن هذه القوة تحرك السموات بمقتضى كونها موضوع تفكير لتلك السموات.

(41) قارن النص العبري، الفصل الثاني، السطر 59 وما يليه:

Cf. Hebrew text, chap. 2 lines 59 ff.

من المحرك الذي تتجه الحركة نحوه كما [تتجه] نحو العلة النهائية [أو العلة الغائية]. ومن كل هذا، من الواضح يتبع فيما يتعلق بطبيعة هذا المحرك أنه عقل لامادي وأن السموات تتحرك نحوه فقط بقدر ما تتصوره كواحد من موضوعات التفكير.

وإذا كان لأحد ما أن يتخيل[42] أن في بعض الأجرام السماوية توجد قوة لامتناهية[43]، فإنه سيتبع عن ذلك أن حركة الكل والجزء ستكون الحركة نفسها[44]، وكل واحد من الأشياء [أو الموجودات]، التي توجد في العالم الأرضي، الذي يتحرك بواسطة السموات، سيصل إلى نهايته وحركة

---

(42) في الفقرة اللاحقة، ينطلق ابن رشد ليبيِّن أنه في حين أن القوة السماوية هي ذات طبيعة لامتناهية في جانب واحد، فإنها ينبغي لها أن تكون ذا طبيعة متناهية في جانب آخر. لأنها إذا كانت فقط ذات طبيعة لامتناهية، فإن حركة السموات وكل شيء محتوى فيها سيكون أمراً فورياً. وهذه النتيجة هي نتيجة غير منطقية أو معقولة.
ولما تم تثبيت هذا الدليل، يقتبس ابن رشد من أجل تدعيمه فقرة من كتاب السماء والعالم *De Caelo* والتي تقوم على قضية أن القوة السماوية المحركة هي متناهية في بعض الجهات.

(43) إن معنى هذه الفقرة هو التالي: «إذا كان أحد ما يتخيل بعض الأجرام السماوية التي فيها قوة لامتناهية والتي هي متناهية في كافة الجوانب، . . .».

(44) إن حركة السموات ككل بالإضافة إلى حركة أجزائها ستكون ذات سرعة لامتناهية. ونتيجة لذلك فإن هذه الحركة ستكون حركة فورية.

السموات سوف تحدث في لازمان. وهذا معنى ما يقوله أرسطو في هذا الموضوع[45]: إذا كان في الجسم الذي

---

(45) إن الدليل اللاحق هو بالأحرى مأخوذ عن كتاب أرسطو السماء والعالم. وفي المناقشة الحالية لا يعير ابن رشد اهتماماً إلى الدليل بذاته ولكن فقط يهتم بمقدمة واحدة من مقدماته، والتي تقول إن كل جسم متناه ينبغي أن يمتلك قوة أو إمكانية لامتناهية. ولكن من هذه المقدمة يتبع أن القوة المحركة للجرم السماوي ينبغي لها أن تكون متناهية في بعض الجوانب.. هذه الفقرة من كتاب السماء والعالم جد مهمة لأن ابن رشد يضعها على أنها الأساس الذي يستند عليه أرسطو في تقديم بوضوح دليل أن القوة المحركة السماوية هي ذات طبيعة متناهية في بعض الجوانب (قارن الاقتباس في نهاية هذه الملاحظة).

إن اقتباسات الأجزاء ذات الصلة الوثيقة مع هذه الفقرة هي مأخوذة من كتاب السماء والعالم وتعليق ابن رشد الكبير عليه. قارن الفصل الثالث *De Caelo and Averroes' Long Commentary* on it 32, (n).

بالنسبة إلى مناقشة تناهي قوة الحركة السماوية، قارن النص العبري، الفصل الثالث، السطر 52 وما يليه. قارن أيضاً الفصل الرابع، السطر 30 وما يليه:

Hebrew text, chap. 3, lines 52 ff. CF also, chap. 4, Lines 30ff.

إن النمط الذي تكون فيه الحركة السماوية متناهية، والمشكلة التي تنبثق من هذه القضية أيضاً، قد تمت مناقشتها بواسطة ابن رشد في كتابه تفسير الطبيعة:

(*Long Commentary on Physics* VIII, com. 79, Vol. IV, especially 426v, M-427r, D).

وفي هذه المناقشة يقول ابن رشد: «إن هذا السؤال [فيما يتعلق بتناهي القوى السماوية المحركة] هو أكثر ثقلاً من معظم الأسئلة التي ربما

يمتلك كواكب أكثر من العدد المعتاد، فإن هذا الجسم سيقف ثابتاً بما أن قوته المحركة هي متناهية فوق ذلك الذي يحركه. وإذا بقي هذا الجسم ثابتاً، حينئذ فإن المحرك الأول سوف لن يستطيع أن يمنحه استمرارية الحركة السائدة على مبدأ الفساد؛ وهكذا فإن حركته سوف تفنى بواسطة السكون، وكل الموجودات التي توجد بمقتضى الحركة سوف تفنى أيضاً. والحمد لله الذي زود هذا العالم بوجود ذلك الجرم النبيل الذي يمتلك الحركة المتناهية من جهة[46] والحركة اللامتناهية من جهة أخرى[47].

ونظراً لكون حركة ذلك الأول الذي يتحرك بمقتضى ذاته لم تضع أوزارها، ونظراً أن المتحرك ـ الأول لا يتحرك بالعرض، لأن المحرك الذي يحركه كعلة فاعلة هو نفس ذلك

= موجودة هنا. وخصوصاً بما أن أرسطو يعرض بشكل واضح في الجزء الثاني من كتاب السماء والعالم أن السموات تمتلك إمكانية أو قوة متناهية. وفي هذه الفقرة يعرض فيها أيضاً السبب لماذا لا يوجد في السموات كواكب أكثر من العدد المعتاد فيها. حيث يرد على هذا السؤال قائلاً «لأنه إذا كانت تمتلك كواكب أكثر من المعتاد، فإن تلك السموات ستصاب بالكلل والتعب...»: (426v, L)).

(46) أي في العلاقة بالكثافة. انظر: النص العبري، الفصل الثالث، السطر 61 وما يليه: Cf. Hebrew text, chap. 3, lines 61ff.

(47) أي في العلاقة بالزمان. انظر: النص العبري، الفصل الثالث، السطر 61 وما يليه: Cf. Hebrew text, chap. 3, lines 61ff.

الذي يحركه كعلة نهائية [كعلة غائية][48]، فإنه [يصبح] من الواضح أن المحرك الأول المنتمي إلى هذا المتحرك الأول هو واحد وبسيط وأنه أيضاً لا يمكن أن يخضع للتغير نظراً لأنه ينتج الحركة باستمرارية. ومن الواضح أيضاً أن المتحرك ـ الأول هو [الآخر] واحد وبسيط، من حيث إنه لا يتحرك عرضياً، لأنه إذا كان المتحرك ـ الأول مركب من صورة ومادة، فإنه سوف يتحرك عرضياً. وإذ كان كل هذا هكذا، فمن البيّن أنه يوجد محرك أول بسيط وغير قابل للتغير وهو بالضرورة غير مادي. ومن الواضح أيضاً أنه يوجد شيء بسيط وهو الأول الذي يتحرك بواسطة المحرك الأول، وهو السموات. هذا ما أردنا توضيحه.

وقد وضح أرسطو بالفعل هذا الأمر بالقول إنه إذا كان يوجد شيء مركب من متضادين، وأحد هذين المتضادين يوجد بشكل منفصل، فإنه يستتبع عن هذا أن الآخر سوف يوجد أيضاً بشكل منفصل. على سبيل المثال، إذا كان يوجد شيء متحرك، والذي بدوره يحرك شيئاً آخر، وإذا كان علاوة على ذلك، يوجد شيء متحرك، ولكن لا يحرك [بدوره] شيئاً آخر، فإنه يستتبع بالضرورة من هذا أنه ينبغي أن يوجد شيء ينتج الحركة من دون أن يكون متحركاً، وهذا الأخير يوجد

---

(48) قارن: النص العبري، الفصل الأول، السطور 174ـ176:

Cf. Hebrew text, chap. 1, lines 147-176.

منفصل تماماً[49]. مثال آخر هو حالة اللون. لأن إذا كان يوجد لون مركب من البياض والسواد، على سبيل المثال، الأحمر[50]، علاوة على ذلك إذا كان [اللون] الأسود يوجد بذاته، فإنه يستتبع عن ذلك أن [اللون] الأبيض أيضاً يوجد بذاته، منفصلاً عن الأحمر.

ويدافع أرسطو أيضاً[51] على أن المبدأ الذي ينبغي أن يكون سابقاً [أو أقدم] بالطبيعة من ذلك الذي هو مبدأ له[52]، والسبب وراء ذلك هو أن المبدأ لا يحتاج في وجوده

---

(49) قارن كتاب الميتافيزيقا لأرسطو (*Metaphysics* II, 2) وعلى الأخص (994a, 11-19).

(50) طبقاً لأرسطو كل الألوان المتوسطة مركبة من اللون الأبيض والأسود، وهي ألوان متضادة. انظر كتاب الطبيعة للأرسطو
(Cf. *Physics* I, 5,. 188b, 24-25).

(51) إن الفقرة اللاحقة تقدم دليلاً آخر على أن الجرم السماوي غير مركب من المادة والصورة: (1) إن القوة المحركة للجرم السماوي لا تحتاج إلى الجسم بالنسبة إلى وجودها، بينما الجسم، من جهة أخرى، يحتاج إلى القوة المحركة. وهكذا، فإن القوة المحركة للجرم السماوي، أي، صورته سابقة بالطبيعة على جرمه. (2) في الموجودات الزائلة [في عالمنا عالم الكون والفساد] إن الصورة متزامنة أو معاصرة مع المادة، لأن الصورة لا يمكن أن توجد بدون المادة والعكس بالعكس. (3) من هذا ينتج أن الجرم السماوي لا يمكن أن يكون مركباً من مادة وصورة.

(52) انظر كتاب أرسطو الميتافيزيقا، (*Metaphysics* XIII, 10, 1087a, 3-4:):
«.... إن العنصر أو المبدأ سابق على الأشياء التي هو لها عنصر أو مبدأ».

إلى ذلك الذي هو مبدأ له. لأنه، إذ كان يحتاج إليه، فإن المبدأ سوف لن يكون سابقاً بالطبيعة، والسبب أن الشيء الذي هو سابق بالطبيعة هو من النوع إذا انقطع عن الوجود فإن الشيء الذي هو سابق عليه سوف ينقطع أيضاً عن الوجود[53]. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه ليس هنالك صورة توجد في مادة يمكن أن تكون سابقة على المادة بمعنى الأسبقية بواسطة الطبيعة[54]. بناءً على ذلك، فإنه ليس

---

(53) انظر كتاب المقولات لأرسطو (*Categories* 12, 14b, 11-13): «لأنه في تلك الأشياء وجود أي واحد منهما يتضمن وجود الآخر، بمعنى أنه في أي شكل من الأشكال فإن السبب في تلك الأشياء ربما يُقال، بعقلانية، أنه سابق بالطبيعة على النتيجة».

[انظر أيضاً] كتاب الطبيعة لأرسطو (*Physics* VIII, 7, 260b, 17-19) «إن الشيء يقال عليه أنه سابق على الأشياء الأخرى، [فقط] في حالة عدم وجوده فإن الأشياء الأُخر [، التي يسبقها] لا توجد أيضاً، بينما يمكن له أن يوجد مع عدم وجود الأشياء الأخرى.

وفي كتاب الميتافيزيقا [لأرسطو يقول] (*Metaphysics* V, 11, 1019a, 1-4) «إن الأشياء الأخرى يقال عليها سابقة ولاحقة بالنسبة إلى الطبيعة.... أي [1] تلك الأشياء التي يمكن أن توجد بدون حاجة لوجود الأشياء الأخرى، في حين أن هنالك [2] أشياء لا يمكن أن توجد بدون تلك الأشياء الأولى».

(54) من أجل أن توجد المادة في الجواهر الزائلة [الموجودة في عالم الكون والفساد]، فإنها تحتاج [بشكل لا مفر منه] إلى الصورة والعكس بالعكس.

صحيحاً [القول] إنه يوجد مبدأ أول[55] مركب من صورة ومادة. علاوة على ذلك، كل شيء مركب هو بسيط بالقوة، وأنه لا يوجد شيء أبدي يمتلك القوة التي يتبدد [أو يتلاشى] من خلالها[56]. هذه هي الأدلة [أو البراهين] التي يستخدمها أرسطو في مثل هذا القياس، كما ترى، صحيحة وجديرة بالثقة.

والله يرضى علينا فيما كتبناه بخصوص هذه المسألة، والتي هي واحدة من أكثر المسائل الجديرة في البحث، وأنها واحدة من إكثر المسائل أهمية والتي ارتكب الفلاسفة حولها الأخطاء. هذا [الكتاب] كان تم تدوينه في المغرب في عام 574[هـ][57] طبقاً لتقدير

---

(55) أعني، المبدأ الأقصى للحركة، أي، السموات.

(56) في الجواهر المركبة توجد المادة واحدة وبسيطة بالقوة، ولكن متعددة بالفعل، بينما في الأجرام السماوية هي واحدة وبسيطة بالفعل. هذا العرض يتضمن حجة أخرى تلمح إلى حقيقة أن الجرم السماوي ليس مركباً من مادة وصورة.

(57) هذا التاريخ يتطابق مع عام 1178 الميلادي. قارن المصادر اللاحقة: (Cf. Renan, *Averroès*, P. 64; also L. Gauthier, *Ibn Roched* (Averroès), (Paris, 1948), P. 13).

ويقترح كوثير أن جزءًا من كتاب في جوهر الأجرام السماوية قد كتب في عام 1178 فيما كتب الجزء الآخر في عام 1179. فهو يطابق تاريخ فقرتنا مع عام 1179.

منشئ[58] الدين. [وهنا] تمّ الكتاب. والحمد لله [والسلام على عباده الذين آمنوا].

(58) إن المخطوطات العبرية تقرأ على هذا المنوال (למנין המהורש לרת)، ولكن بما أن هنالك أمثلة أخرى يأخذ من خلالها المترجم العبري صيغة الفاعل ليضعها في صيغة المبني للمجهول قارن: (Cf. above, chap 1, n. 59)، فقد قبلت، بسبب هذا، وفضلت الاعتماد على النص اللاتيني. قارن أيضاً كتاب ستينشنيندر

Cf. Steinschneider, *Hebräische Überseyzungen*, P. 186.

الكتب والمخطوطات والمقالات الأجنبية والعربية التي استخدمت في كتابة المقدمة والملاحظات التوضيحية لنص كتاب «في جوهر الأجرام السماوية»

المصادر والمراجع الأجنبية

Alexander of Aphrodisias: *Fi Mabadi' al-Kull («The Principles of the All»)*, in *Aristu ind al-Arab*, ed. A. Badawi, Cairo, 1947.

Algazali: *Tahafut al'Falasifah (Toahafot al-falasifat)*, ed. M. Bouyges, S.J., Beirut, 1928; English, A. Hyman and J.J. Walsh, eds., *Philosophy in the Middle Ages*[2], Indianapolis, 1983, pp. 283-291.

Alvaro de Toledo (Toledanus): *Commentario al «de substantia orbis»*, ed. M. Alonso, S. I., Madrid, 1941.

Anawati, G. C. *Essai de Bibliographie Avicennienne*, Cairo, 1950.

Aristotle: *Opera*, ed. I. Bekker, Berlin, 1831-1870 (reprint, Berlin, 1960-1961).

--- *The Works of Aristotle Translated into English*, ed. W. Di. Ross, Oxford, 1908-1931.

De Gen.et Corrup: Text and comm.., H. HJoachim. Oxford, 1922.

--- *Opera Latine cum commentariis Averroes*, rec. Nicolas Vernia, Venice, 1483.

--- *Omnia quae extant operat*, et *Averrois Cordubensis... commentarii* (see Averroes).

--- *Aristotle's Physics*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1936.

--- *De Caelo*, trans. W. K. C. Guthrie, Cambridge, Mass.-London, 1945 (Loeb Classical Library).

--- *Aristotle's Metaphysics*, ed. W. D. Ross, I-II, Oxford, 1958.

Asemanus, St Ev. & Jos. Sim.

Bibliothecae Vaticanae Coldd. MSS. Catalogus, Rome, 1756.

Augustius Niphus ... *Commentationes in librum Averrois de sustantia orbis*, Venice, 1508.

Averroes: Latin translations of commentaries on works of Aristotle, in Aristotle, *Omnia quae extant opera*, et *Averrois Cordubensis in ea apera omnes, qui ad haec usque tempora pervenere commentarii*, I-IX, Venice, 1562-1574 (reprint, Frankfort o. M., 1962). In the following items: *Omnia.*

--- *Kol Meleket Higgayon (Epitome of Organon)*,

Riva di trento, 1560 (Hebrew). References to the Hebrew trasnlation of the books of Averroes' *Epitome of Organon* in the items that follow are to this edition.

--- *Epitome of Isagoge*, Hebrew: *Kol Meleket*; Latin: *Omnia*, I, 2b.

--- *Epitome of de Interpretatione*, Hebrew: *Kol Meleket*; Latin: *Omnia*, I, 2b.

--- *Epitome of Prior Analytics*, Hebrew: *Kol Meleket*; Latin: *Omnia*, I, 2b.

--- *Averroes' Three Short Commentaries onAristotles's «Topics», «Rethoric», and «Poetics»*, ed. and trans. Ch. Butterworth, Albany, 1977.

--- *Long Commentary on Physics, Omnia*, V.

--- *Middle Commentary on De Generatione et Corruptione*, Hebrew: ed. S. Kurland,Cambridge, Mass., 1958; Latin: ed. F. H. Fobes, Cambridge, Mass., 1956; English: trans. S. Kurland, Cambridge, Mass., 1958.

--- *Long Commentary on De Anima*, ed. F. S. Crawford, Cambridge, Mass. 1953.

--- *Long Commentary on Metaphysics*, Arabic: ed. M. Bouyges, S. J., I-III,Beirut, 1938-1948; Latin: *Omnia*, VIII.

In librun V (△) *metaphusicorum Aristotelis commentarius*, ed. R. Ponzalli, Bern, 1971.

--- *Tahafut al-Tahafut (Tahafot al-Tahafot)*, ed. M. Bouyges, S.J., Beirut, 1930; English: trans. S. van den Bergh, London, 1954; German: trans. M. Horten, *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift-Die Widerlegung des Gazali*, Bonn, 1913.

Avicenna: *Al-Shifã', Metaphusics*, ed. G. C. Anawati and S. Zayed, Cairo, 1960; Latin: *Opera*, Venice, 1508.

Beit-Arié, M. & Colette Sirat: *Manuscrits médiévaux en caractères hebraïques*, II, Jerusalem-Paris, 1980.

Bonitz, H.: *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870 (reprint, Graz, 1955).

Davidson, H. A.: «John Phioponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation», *Journal of the American OrientalSociety*, LXXXIX (1969), 357-391.

Duhem, P.: *Le Système du Monde*, IV, Paris, 1916.

Ermatiner, C. J.: «Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers», *Manusceipta*, III (1959), 155 ff.; IV (1960), 29 ff.

Feldman, S.: *Philosophy Manuscripts from the Library of the Jewish Theological Seminary of America*, Ann Arbor, Mich., 1974.

Firkowitsch, A. *Handschriftlicher Catalog der mss*, I. Sammlung welche jetzt in Prtersburg, n.d.

Gauthier, L. *Ibn Rochd (Averroès)*, Paris, 1948.

Gilson, E. *History of Christian Philosophy*, New York, 1955.

Glatzer, M. & Ch. Berlin: *Hebrew Manuscripts in the Houghton Library of Harvard College*, Cambridge, Mass., 1975.

Goichon, Amélie Marie: *La Distinction de L'Essence et del'Existence d'après Ibn Sĩnã*, Paris, 1937.

Goldstein, Helen Tunik: «New Hebrew Manuscript Sources for Averroean Texts», *Journal of Near Eastern Studies*, XXXVIII (1979), 29-31.

Hyman, A. «Aristotle's 'First Matter' and Avicenna's and Averroes' 'Corporeal From'», *Harry A. Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalem, 1965, English Section, I, 385-406.

--- «The Composition and Transmission of Averroes' *Ma'amar be-'Esem ha-Galhal, «Studies and Essays in Honor of Abraham A. Neuman*, Philadelphia, 1962, pp. 299-307.

Ioannes de Ianduno (Jandunus): *In libris Aristotelis De Caelo et Mundo..., quibus adiecimus Averrois sermonem de Substantia Orbis, cum eiusdem Ioanni commentario ac questionibus*, Venice, 1552.

Joseph ben Judah ibn Aqnin (Aknin): *Ma'amar bi-Mehuyyab ha-Mesi'ut* (Drei Abhandlungen), ed. M. Löwy, Berlin, 1879.

Koran,: ed. G. Flügel, Leipzig, 1858.

Kristeller, P.O. *Iter Italicum*, I, London-Leiden, 1963.

Lacome, G. *Aristoteles Latinus*, I-II, Rome, 1939 and Cambridge, 1955; Suplement, Bruges-Paris, 1961.

Mac Clintock, S. *Perversity and Error: Studies on the 'Averroist' John of Jandun*, Bloomington, Ind., 1956.

Marcus Antonius Zimara: *Solutiones contradictionum in dictis Averrois super sermone de substantia orbis*, in Aristotle, *Omnia quae extant opera...* (dee Averroes), IX, 158v-159r.

Maynettus Maynetius Bononiensis: *Commetarii... in librum Averrois de substantia orbis*, Bologna, 1580.

Moses Maimonides: *Guide of the Perplexed*, Arabic: ed. I. Joel, Jerusalem, 1930-1931; Hebrew: trans. Samuel ibn Tibbon, ed. J. Even Shemu'el, Jerusalem, 1981; English: trans. S. Pines, Chicago, 1963.

--- *Treatise on the Arto of Logic*, ed. M. Türker, *Review of the Institute of Islamic Studies*, Istanbul Universit, Vol. III, Parts 1-2 (1959-1960); corr. ed., Ankara, 1961; Arabic text in Hebrew letters: ed. I. Efros, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XXXIV (1966); partial Arabic text, medieval Hebrew translations and English translation: ed. And trans. I. Efros, *Pro-*

ceedings of the American Academy for Jewis Research, VIII (1938).

Moses of Narbonne (Narboni): *Commentary on Averroes' Ma'amar be-'Esem ha-Galgal (Hebrew)*. The manuscript cited in the notes is: Paris, Bibiotèque Nationale, No. 918.

Nardi, B. *Saggi sull'aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Florence, 1958.

--- *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*, Rome, 1945.

Neubauer, A. *Catalogue of Hebrew Manuseripts in the Bodleian Library*, I, Oxford, 1886.

Nicolò Vito di Gozzi: ... *Commentaria in sermonem Averrois de substantia orbis*, Venice, 1580.

Pasinus, J. rec., *Codices Manuscripti, Biblioth. R. Taurinensis etc.*, I, Turin, 1749.

Pietro Pomponazzi: *Super libello de substantia orbis expositio et quaestiones Quattuor (Corsi inediti dell'insegnamento padovano)*, ed. A. Poppi, Padua, 1966.

Renan, E. *Averroès et l'averroisme*, in *Oeuvres Complètes de Ernest Renan*, ed. H. Psichari, III, Paris, 1949.

Saadia: *Kitāb al-'Amānāt wa'l-'I'tikādāt*, ed. S. Landauer, Leyden, 1880; Hebrew: trans. Judah ibn Tibbon, Josefov, 1885.

Steinschneider, M. *Die Handschriften-Verzeichnisse der ko-*

niglichen Bibliothek zu Berlin, II: *Verzeichnisse der Hebräischen Handschriften*, Berlin, 1878.

--- *Die Hebräischen Handschriften der K. Hof. - und Staatsbibliothek in München*[2], *Munich, 1895.*

--- *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1893 (reprint, Graz, 1956).

Thomas Aquinas: *Summa Theologiae, in Opera omnia*, IV, Rome, 1888; English: *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, ed. A. C. Pegis, I, New York, 1945.

Thorndike, L. *A History of Magic and Experimental Science*, V, New York, 1941.

Tiberius Bacilerius: ... *Lectura... in tractatum Averrois de substantia orbis*, Papie, 1508.

de Vaux, R. «La Première Entrée d'Averroes chez les Latins», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XXII (1933), 193-245.

Wolfson, H. A. «The Amphibolous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy ans Maimonides», *Harvard Theological Review*, XXXI (1938), 157-173 (reprinted in H. A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, eds. I. Twersky and G. H. Williams, I, Cambridge, Mass., 1973, pp. 455-477).

--- «Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover»,

Hebrew Union College Annual, XIII, 1 (1950-1951), 683-710.

--- «Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes», *Homenaje a Millàs-Vallicrosa*, II, Barcelona, 1956, pp. 545-571 (reprinted in *Studies in the History of Philosophy...*, I, pp. 143-169).

--- *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass., 1929.

--- «Hallevi and Maimonides do Design, Chance and Necessity», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, XI (1941), 105-163 (reprinted in A. Hyman, ed., *medieval Jewish and Islamic Philosophy*, New York, 1977, pp. 34-92).

--- «The Kalam Arguments for Creatoin in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas», *Saadia Anniversary Volume*, II, New York, 1943, pp. 194-245.

--- *Philo*, I, Cambridge, Mass., 1947.

Zimara, see Marcus Antonius Zimara.

Zotenberg, H. *Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains the la Bibliothèque Impériale*, Paris, 1866.

المصادر والمراجع العربية

عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ليدن، (1881).

ابن رشد: جوامع السماع الطبيعي، في رسائل ابن رشد الفلسفية، (حيدر آباد، 1947).

تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، القاهرة مكتبة الحلبي، 1958.

تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، 1938.

تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت، 1994.

جوامع الكون والفساد، تحقيق جوزيف بويج مونتادا، مدريد، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، 1992.

تلخيص الكون والفساد. تحقيق جمال الدين العلوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1994.

تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار الشروق، 1930.

رسالة تلخيص ما بعد الطبيعة، رسائل ابن رشد الفلسفية، (حيدر آباد، 1947).

رسالة الكون والفساد في رسائل ابن رشد الفلسفية، (حيدر آباد، 1947).

محمد المصباحي: الوحدة والوجود عند ابن رشد، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع المدارس، 2002.

المحتويات

إهداء 7
المقدمة 9
النص 85
الفصل الأول 89
الفصل الثاني 149
الفصل الثالث 197
الفصل الرابع 225
الفصل الخامس 243
الفصل السادس 251
الكتب والمخطوطات والمقالات الأجنبية والعربية 281

لقد نال ابن رشد، في المقام الأول، مكانته كفيلسوف في العالم العربي والغربي ليس فقط بسبب شروحاته العديدة لأعمال أرسطوطاليس «ورفع قلق العبارة عنها»، ولكن أيضاً لمؤلفاته في الحقل الفلسفي واللاهوتي كما تدلّ على ذلك كتب: «تهافت التهافت»، و«فصل المقال» و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة». بالإضافة إلى ذلك، كان ابن رشد قد ألّف العديد من البحوث والرسائل المستقلة، والتي كانت تبحث في مختلف الموضوعات الفلسفية واللاهوتية. في الواقع هذه البحوث كانت حلولاً للمشكلات التي تمّ طرحها عليه أو أربكته فلسفياً. من خلال تلك البحوث، نجح ابن رشد، وإلى حد بعيد، في تطوير وجهة النظر الفلسفية الخاصة به في ما يتعلق بالموضوعات المطروحة للنقاش الفلسفي، وفي الحالات الضرورية جداً كان ابن رشد لا يتورع عن رفض - وبقوة - الآراء التي يعتقد بعدم صحتها من الناحية الفلسفية.

إن كتاب «في جوهر الأجرام السماوية» هو مجموعة من البحوث الفلسفية التي تمتلك موضوعاً واحداً مشتركاً هو دراسة طبيعة وخصائص الأجرام السماوية.