

رسائل الكندي في الفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تنهى جرم العالم
مالانهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الهادي أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحه ومصححه

يطلب من

دار الفكر العربي
لجنة التأليف
مكتبة الخانجي
القاهرة

رسائل الكندي لفلسفة

لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

القسم الأول

كتاب الفلسفة الأولى - رسالة حدود الأشياء ورسومها
الفاعل الحق والفاعل الناقص - تناهى جرم العالم
مآلا نهاية له - وحدانية الله وتناهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحميد أبو زيد

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسان

١٩٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

الإهداء

إلى روح أستاذي طيب الذكر المرحوم
الشيخ الأ كبر مصطفى عبد الرازق
الذي شجعني وساعدني على نشر هذه الرسائل
محمد عبد الهادي أبو ريطة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد
وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين — وبعد :

هذا هو القسم الأول من الطبعة الثانية لرسائل الكندي التي كنت قد
نشرتها ، بحسب مخطوط أيا صوفيا ٤٨٣٠ ، منذ أكثر من ربع قرن^(١) .

وإني ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تتلوهامجموعات أخرى
تشمل بقية الرسائل التي سبق لي نشرها ، ورسائل ونصوصاً أخرى كنت
قد أعدتها للنشر وحالت الأسفاردون إخراجها للقراء .

وهذه المجموعة الأولى تضم أكبر وأهم كتاب حفظته لنا الأيام من
مصنفات الكندي الفلسفية ، ومعها رسائل أخرى ذات صلة وثيقة بفلسفته :

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى .

رسالة في حدود الأشياء ورسومها .

» في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز .

» إيضاح تنامي جرم العالم .

» فيما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال لا نهاية له .

» في وحدانية الله وتنامي جرم العالم .

وكل هذه الرسائل مرتبطة في الموضوع ، وبعضها يتناول فكرة أساسية

في تفلسف الكندي ، كما بينت ذلك في تقديم كل منها .

(١) نشرتها دار الفكر العربي عام ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

وهذا التقديم لكل رسالة يشرح خطتها وأهم ما فيها من أفكار ، بحيث
يجد القارئ في هذه المقدمات جوانب من آراء فيلسوف العرب .

ولست بحاجة إلى القول بأن هذه الطبعة الجديدة تمتاز على سابقتها
بإضافات وإيضاحات في المقدمات وتصحيح لبعض المواضع بعد مزيد من
تأمل الأصل المخطوط المسير القراءة والاعتناء في التصحيح بمصادر مخطوطة
أخرى وبمراجع ثانوية تناولت آراء الكندي .

والقارئ لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الإضافية التي كانت للطبعة
الأولى واشتملت على وصف مخطوط امتانبول وعلى آراء الكندي الفلسفية .

والحق أنه بعد نشرتنا لرسائل فيلسوف العرب ظهرت على أساسها
دراسات كثيرة لجوانب من فلسفته ، بلغات مختلفة ، كما نشرت نصوص
قليلة له ، وذلك خصوصاً بمناسبة مهرجان بغداد والكندي عام ١٩٦٢ .

ومع أنه قد ظهرت دراسات أخرى لفلسفة الكندي لها صبغة أكاديمية ،
فإن دراسة فلسفته وآثاره الموجودة بالعربية أو في ترجماتها اللاتينية
لا تزال بعيدة عن الإحاطة والكمال ، وبعض مصنفاته الهامة لا يزال مخطوطاً ،
وإنه مشتغل بإعدادها للنشر ، بالاشتراك مع بعض الباحثين الشباب الذين
سكفوا على دراسة الكندي .

وإني لأرجو ألا يطول انتظار القراء حتى يجهدوا لي كتاباً وافياً بفلسفة
الكندي وآثاره ، بتوفيق الله ، كما أرجو أن أكون بإخراج رسائل فيلسوف
العرب من جديد على نحو أوفى وأكثر ، معيناً للباحثين والقراء على دراسة
فلسفته دراسة أعمق وأوسع والله الموفق ما

القاهرة : في رمضان سنة ١٣٩٨ هـ محمد عبد الهادي أبو ريدة

أغسطس سنة ١٩٧٨ م

كتاب الكندي في الفلسفة الأولى

مقدمة

هذا الكتاب أطول ما بين أيدينا من مصنفات الكندي ، كتبه
الخليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عامي ٢١٨ و ٢٢٧ (٨٣٣-٨٤٢م).

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب
نابنه أحمد^(١) . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بقصر الخلافة
وحظوته فيه ، بدليل ما نجده في أوله من رفع لسان المعتصم وإشادة بآبائه وبما
تتمسك بهداهم من الخير . ويشير الكندي في كتابه « في الإبانة عن العلة
والفاعلة القريبة للكون والفساد » إلى موضع من « كتاب الفلسفة الأولى » هذا .

وتبدأ الرسالة ، بعد الدعاء للمعتصم ، بكلام كأنه تهديد ، وهو يدل على
علو تصور الكندي ، الفيلسوف العربي ، للفلسفة وأهلها ؛ وهو يتحدث
عن الفلسفة وغايتها وعن غاية الفيلسوف وما يجب أن يكون عليه الفيلسوف
الكامل الفيلسوف .

والفلسفة عنده شرف على جميع العلوم ، والشرف الأعلى على فروع الفلسفة
نأما هو للفلسفة الأولى التي هي : « علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » .
ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة
تأشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت
الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقرر الكندي

(١) تنمة صوان الحكمة للبيهقي ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ ، ص ٢٥ .

أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف لتنام رجلا محيطه .
بهذا العلم الأشرف .

* * *

وبعد أن يتكلم المؤلف عن العمل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة
في الفلسفة العربية ، مسمياً لها بأسماء تظهر فيها ملامح مرحلة البداية في وضع
المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه^(١) ، يتكلم عما
يسميه « المطالب العلمية » الأربعة ، مشيراً إلى أنه قد تناولها في غير موضع
من تأليفه الفلسفية ، وهو يحصر هذه المطالب في : هل ، ما ، أي ، لم ؟

١ — السؤال عن إنسيئة الشيء ، يعني هل هو موجود بالإطلاق ؟

٢ — السؤال عن ماهية الشيء ، يعني ما هو ؟ أو : تحت أي جنس يقع ؟

٣ — السؤال عن أي الأشياء هو ؟ يعني أي فصل يميزه وسط الجنس ؟

٤ — السؤال عن غاية الشيء ، يعني لم هو ؟ اعني السؤال عن هلته الغائية

أو التمامية كما يقول .

ويقول الكندي إنه إذا اجتمع السؤال عن : ما هو الشيء ؟ وأي شيء هو
هو ، كان ذلك مجتأ عن النوع .

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من العمل الأربع على العالم بالآخر :

فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ، والعالم بصورته يتضمن العلم بنوعه .

(١) سميها : العنصر ، يعني المادة أو العلة المادية وهذه تسميتها ظالماً بعد الكندي ،
الصورة (العلة الصورية ، فيما بعد) ، الفاعل (أو العلة الفاعلية أو الفاعلة) ، وأخيراً العلة
المتمة أو التمامية ، وهو يشرحها بأنها « مامن أجله كان الشيء » يعني العلة الغائية بحسب
الإصطلاح الفلسفي بعد الكندي . راجع فيما يتعلق بالعمل كلما أكثر تفصيلاً في رسالة
الكندي في « الابانة عن العلة القريبة الفاعلة لاكون والفساد » .

(أنظر ما يلي ص ١٦) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذي يميزه ،
والعلم بالعنصر والصورة والعلة الغائية هو علم بمحدد الشيء وحقيقته .
ويتهى المؤلف إلى أن هذا يؤيد تسمية علم العلة الأولى « بالفلسفة الأولى » ،
لأن الفلسفة كلها تنطوي في علم العلة الأولى .

ثم يتكلم عن أولية هذه العلة الأولى من الجهات المتنوعة : الشرف ،
والجلس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

* * *

بلى ذلك كلام لاسكندي شبيه بما نجده عند كبار المفكرين^(١) ، من
شعور بهظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كلمة أحد ، ومن شعور بقصر
حياة الباحث ، رغم الساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط
بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في
أثناء مجتهدهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من
تيرات جهودهم مع مرور الأعصار الشيء الجليل القدر ، وحتى تتكون لديهم
أصح فكرة عن الحق .

وفيلسوفنا بما عانى من التفكير والدأب على طلب الحقيقة ، قد تبين
صدق المتفلسفين من غير العرب ، وهو هنا يقصد أرسطو ، حين قالوا إن
جهود كل الناس تقصر عن الوفاء بكل ما يستأمله الحق من جهد ، حتى إن
البعض لم ينل منه شيئاً .

وهو إذ يحس بهذا النسب العالي الذي يربط بين طالبي الحق ، يشعر
الشعور التام بواجب الشكر للمتقدمين ممن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان
يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن في هذا

(١) منذ أرسطو في أوائل كتابه « مابعد الطبيعة » .

للإبواب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجوب الشكر لأبواب من جاءوا بشيء من
للحق ، فضلاً عن وجوبه لأبنائهم .

* * *

يأتي بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحضاره
واقترانه ، أيًا كان مصدره ، وهذه خاصة جميلة تتجلى ، عند الكندي وتبر عن
الحكمة العالية التي تتضمنها عبارات مشهورة فاضت عن الروح العربية الإسلامية
مثل : « الحكمة ضالة المؤمن » ، « خذ الحكمة ولا يضرك من أي إناء
خرجت » ، « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » ، والتي
تبين في الوقت نفسه مقدار رغبة العرب ، أول عهدهم بالأفكار الأجنبية
هم ، في الاتفاف بهذه الأفكار وضماها إلى تراثهم الفكري ، أيًا كان
نوعها أو مصدرها ، ما دامت تنسم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب
للحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

* * *

ثم يمضي المؤلف في بيان طريقته في التأليف : هي تقوم على ذكر آراء
للقدماة الكاملة الصحيحة ، على أحسن وجه وأبسر ، ثم إكمال ما لم يقوله
وإفيا ، وذلك بما يؤدي إليه الجهد والبحث ، لكن دون توسع في حل العقدة
الملتبسة في المسائل العويصة .

وهو ينبه على السبب الذي يدعو إلى ذلك : هو يخشى أن يسوء تأويل
كلامه بعض المتسمين بالعلم في عصره المتوجين بتيجان الحق ، وهم عن العلم
خرباء وفي ميدان الحق أدهياء . وهنا نجد ما يدل على صعوبة موقف الكندي
وعلى وجود خصوم للفلسفة في ذلك العصر الذي عاش فيه ، وخصوصاً نجد
وصفاً لطائفة الذين يطلبون الدنيا وحفظوا النفس التي تحجب عن البصيرة نور

الحق ، وهم الذين يتخذون إظهار الدفاع عن الدين وسيلة للمحافظة على مناصبهم
المزورة ؛ وهو يصنفهم بأنهم المتجرون بالدين ، لأنهم ليسوا منه على شيء .
ويُدخل المؤلفُ في ذلك دفاعاً عن الفلاسفة التي هي ، بحسب تعريفه ، علم
الأشياء بحقائقها ، مبيناً أن الفلسفة تحوى علم الربوبية والوحدانية والفضيلة
وجملة العلوم النافعة ؛ وهذا ما جاءت به الأنبياء .

ثم يحاول أن يلزم خصومه أن يعترفوا بوجوب اقتناء علم الفلسفة : ثم إما
أن يقولوا إن طلبها واجب ، فيجب عليهم ، إذن ، أن يطلبوها ؛ وإما أن
يقولوا إن طلبها غير واجب ، فيحتم عليهم تقديم الدليل على رأيهم ؛ وهذا
الدليل لا بدّ لهم أن يفتسوه من الفلاسفة التي هي علم الأشياء بحقائقها^(١) .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ . وهنا نقرأ دعاءً
يحل على إيمان عميق ، يذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين
تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين ومقائده من جهة
أخرى ، مثل إبراهيم النظام وغيره (راجع كتابنا عنه ص ٧١) .

ويريد الكندي من تأليف كتابه إقامة الحجة على وجود الله الواحد الحق
بإدلة تقمع كفر الجاحدين وتهتك سجوف فضائهم ، وتبين عن هورات
مناهجهم المردية في الملوك . فهو بطل هرني جرى مخلص ، يحمل الراية
مدافعاً عن أصول العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإنكارية المادية ،
« وأيضاً أمام الجامدين الذين يرفضون العلوم العقلية ، ويزعمون أنهم يدافعون
عن الدين » :

* * *

(١) يحسن بالفارسي أن يضع كلام الكندي في هذا الكتاب حول طريقته في التأليف
وكلامه في الدفاع عن الفلسفة ، بأزاء كلام ابن رشد في كتابه « فصل المقال » حول هذين
الموضوعين ، وأن يقارن بينهما ويلاحظ اجتهاد كل منهما في توطين الفلسفة بين المسلمين .

بعد هذا يتكلم المؤلف في « الفن الثاني » عن « الوجود » الإنساني ، وهو يعني بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أى ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوهين :

أحدهما مادى حسى ، هو أقرب من الإنسان وفي الوقت نفسه أبعد عند الطبيعة ، وهو الإدراك الحسى للجزئيات ، فهو قريب من الإنسان ، لأن الإنسان يجده بالحس ؛ وهو بعيد عند الطبيعة ، يعنى حقيقة الأشياء ، لأنه متمثل في النفس . وهذا الإدراك الحسى غير ثابت ، ونلاحظ هنا فكرة هرقليط في أن كل شيء هو في تغير مستمر ($\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\epsilon\iota$ = كل شيء يجري ، يعنى يتغير ، أو : يسيل ، كما يعبر الكندي) .

والثانى هتلى مجرد ، هو أقرب من الطبيعة ، يعنى من حقيقة الأشياء ، وأبعد عن الإنسان ، وهو وجود العقل ، أى إدراكه لما يدركه ، أى إدراكه لكليات من أنواع وأجناس .

ثم يجادل الكندي أن يثبت ذلك بوجود هذه الكليات ، أهى الأنواع المعنوية الثابتة في النفس من غير مثال ، كثبوت القضايا البديهية الاضطرارية ؛ وهو يذكر من أمثلة هذه القضايا الأخيرة فكرة أنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء ، ويستطرد لإثباتها .

أما إنكار الخلاء فلأنه لو كان يوجد الخلاء ، أى المكان الذى لا متمكن فيه ، لتعتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضامات المنطقية التى لا يتصور وجود أحدها بدون الآخر .

وأما إبطال الملاء ، يعنى المكان المملوء ، خارج العالم ، فلأن القول به يؤدي إلى القول بوجود جسم لا نهاية له خارج العالم ؛ وهذا مستحيل ، لأنه

يحتتم وجردَ جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل^(١) :
هل أن إنكار أن يكون وراء العالم شيء سواء كان خلافاً أو ملاماً ،
فكرة أساسية في مذهب أرسطو .



على هذا النحو يتمدد أمام الكندي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتمدد
أيضاً منهج البحث فيه .

أما الموضوع فهو غير هيولاني ، يعنى غير مادي ، ولا تعلق له بالمادة ؛
وليس له مثال في النفس ، ويوصل إليه بالأبحاث العقلية .

أما من حيث المنهج فإن الكندي يتكلم عن الخلق المنهجي الذي وقع فيه
بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة ، وهو أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في
النفس ، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة الخيلة ،
كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين ، مع أن موضوع ما بعد الطبيعة يخالف
لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماماً ، يتجلى بذاته في
العقل ، فلا حاجة إلى تمثله في النفس ؛ ومن أبي إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون
كلوطوط الذي تعشى عينه من رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وهل أساس الفكرة الأساسية للكندي في أن لكل موضوع منهجاً
خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن امتعمل الطريقة
الرياضية ، لأن المنهج الرياضي يختص بما لا هيولي له . وكأنه يريد أن يصل من

(١) هذا أصل أساسي عند الكندي ، نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في
مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « في إيضاح تنامي جرم العالم »
و « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأي القائل بأنه
لا يوجد خارج العالم شيء ، لا خلافاً ولا ملاماً ، يتفق الكندي ومتكلمو الإسلام مع أرسطو .

هذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيها بعد الطبيعة .
ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة^(١) ، فإن الكندي يتهم من ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبني ذلك على منهجها وموضوعها ،
فيقول : إن « علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك » .

* * *

وينبئ فيلسوفنا إلى أنه ينبغي ألا يُطلب في كل مطلوب المعرفة البرهانية ، لأن البرهان لا يكون إلا في بعض الأشياء ، ولأنه لا يمكن أن يكون لكل برهان برهان ، وإلا سار ذلك إلى غير نهاية وامتنع العلم على الإطلاق . لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أدائه لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناعات ، ويشير إلى أن لكل « نظر تمييزي (نظر عقلي يقصد منه معرفة سميات موضوعه) « وجوداً خاصاً » (طريقة خاصة في المعرفة بموضوعه) ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى خلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله يتهم إلى أنه لا ينبغي أن نطلب في العلم الرياضي إقناعاً ، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أدائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (الأنيسة) ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أدائل البرهان برهاناً .

* * *

ثم ينتقل المؤلف إلى تعريف بعض المفاهيم والمعاني ، مبتدئاً بتعريف « مفهوم في غاية الأهمية ، وهو مفهوم « الأزلي » وأحكامه ، خصوصاً القدم ، وعدم التغير والفساد ، وأنه ليس جسماً : هو يقرر أن الأزلي هو الذي

(١) يعرف الكندي في أكثر من رسالة « الطبيعة » ، أخذاً عن أرسطو ، بأنها « علة الحركة والسكون عن حركة » ، وتعريفه لعلم الطبيعة يوجد أيضاً في رسالته في « أن الطبيعة العلة مخالفة لطبايع العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط ببقية صفاته ويثبتها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما يلشأ عن القول بضدها من تناقض . وخرض الكندي من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو^(١)

• • •

يمضي الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهاية له بالفعل ، مقدماً لذلك مقدمات رياضية منطقية نجدها في رسالته الأخرى ، مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني « في إيضاح تنامي جرم العالم » ورسالته « في مائة مالا يمكن أن يكون لانهاية [له] وما الذي يقال لانهاية له » ، وخصوصاً في رسالته إلى علي بن الجهم « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . والمنهيات والآراء التي يذكرها لا تختلف خصوصاً عما في الرسالة الأخيرة إلا قليلاً ، ومعظم هذه الرسالة الأخيرة موجود في كتاب الفلسفة الأولى ، مع اختلاف يسير لا يعدو بعض الألفاظ .

ويثبت الكندي تنامي الزمان والحركة ، ويتكلم عن الحركة وأنواعها مجمل ما نجده في رسائل أخرى^(٢) ، ثم ينتقل إلى الكلام في أنه لا بد ، إذا وجد الجرم ، أن توجد الحركة ، وفي أن جرم الكل (جسم العالم) متحرك بالضرورة .

وهنا يحاول أن يبطل الرأي القائل بأن يكون العالم متحركاً عن سكون كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بيينه :
وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قد يما ؛

(١) إهتم الكندي بتحديد بعض المفهومات وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم « الأزلي » مفهوم « الفعل » و« الفاعل » بالمعنى الحق التام والمعنى المجازي الناقص ، ومفهوم « الانتهاء » و« اللامتناهي » ونحو ذلك ، مما هو أساس المذهب الكندي الفلسفي المخالف لمذهب أرسطو .

(٢) نجد هذا الكلام عن الحركة أيضاً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » وفي رسالته « في الإبانة عن العلة الفاعلة التريية للكون والفساد » .

فإن كان موجوداً هن عدم فإن تهوية أبعاً ، أى كونه يصير شيئاً موجوداً
مشاراً إليه بقولنا : هو ، بعد أن لم يكن ، هو كون .

والكون أحد أنواع الحركة ، كما أبان الكندي فى مواضع أخرى (فيما يلى
مثلاً ، وفى رسائل أخرى) .

وإذا كان هذا الكون (الحركة) لم يسبق ذات جرم العالم ، فهو ذات
جرم العالم .

وإذن فوجود العالم (كونه الذى هو حركة) لا يسبق الحركة .

وقد كان الفرض أنه كان ساكناً ؛ فهو موجود ساكناً وممدوم
ساكناً ، وهذا تناقض .

وإذن فالجرم ، إن كان موجوداً هن ليس (من عدم) ، لا يمكن أن
يسبق الحركة ، أى لا يمكن أن يكون كان ساكناً ، ثم تحرك .

ولو أنه كان لم يزل ساكناً بالفعل ثم تحرك بالفعل ، لو قلنا فى تناقض آخر
وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

* * *

ثم يتكلم الكندي عن تسابق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق
بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه فى رسائله الثلاث التى تقدمت
بالإشارة إليها .

وهو يتهم ، من وجوب أن جرم العالم لا يسبق الزمان ، إلى أن يكون
جرم العالم حادثاً ، ويحاول أن يثبت بطرق متعددة أن الزمان متناه :

فإن ذلك أنه لو كان قبل كل زمان زمان أبدأ وإلى غير نهاية ، وفرضنا
فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبدأ ؛ لأن
قبلها فى القدم زماناً لا نهاية له ، وقطع ما لا نهاية له مستحيل — هذا من جهة .

ومن جهة أخرى فإن من النقطة المفروضة المعلومة إلى مالا نهاية له قدرًا من الزمان معلوماً متناهيًا من آخره ؛ ولكنه غير متناه من أوله ، فهو إذن متناه لا متناه ، وهذا تناقض .

فإذا ثبت تناهى الزمان ، فإنه بما أنه لا جرم بغير مُدَّة ، فوجود الجرم ذو نهاية ؛ فيمتنع أن يكون قديماً .

وهذا خلاف لتفكير أرسطو على خط مستقيم ، لأن أرسطو يبنى على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعني جرم العالم .

وبعد أن ثبتت الكندي وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قدم ماضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتى زمان لا نهاية له ، وهو يبنى دليhle على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضى ، الذى لا نهاية له ، إلى نقطة محدودة زمان محدود ، احتمال أن يكون لا نهاية له ، مهما زيد فيه ، خصوصاً لأن كل نقطة من الزمان حد بين ماضى ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .



بعد هذا يعالج الكندي فى « الفن الثالث » مشكلة : هل يمكن أن يكون الشيء هلة كون ذاته ؟ وهو يصل إلى إثبات أن هذه القضية مستحيلة ، وذلك من طريق حصر أربعة وجوه من الاحتمالات ، يبنىها على تمايز اعتبارى بين الشيء وذاته ، لأن الشيء بحسب الفرض سيكون هلة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا فى كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .



ثم يدكر فيلسوفنا أن كل لفظ لا يخلو من أن يكون له معنى أو لا يكون ويُقرر أن مالا معنى له فليس وراه موضوع يُطلب بالبحث ؛ فهو خارج عن موضوع الفلسفة ، لأن الفلسفة إنما تقصد بالبحث بما له موضوع يطلب .

ولما كان هذا الموضوع إما كلباً وإما جزئياً فإن البحث الفلسفي لا يُعنى بالجزئيات، لأنها غير متناهية ولا محصورة، فلا يمكن أن يحيط بها علم، فضلاً عن الفلسفة؛ لأن هذه إنما تعنى بالأشياء التي يمكن أن تعلم حقيقتها، وهذه تنحصر في « الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقة ثقتها ». .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقومة لذات الشيء، وهي الأشياء الجوهرية.

وإلى غير ذاتية، قواها بالشيء ووجودها متوقف عليه؛ وهي الأشياء العرضية.

يتكلم عن تعريف الذاتي أو الجوهرى وعن تقسيمه إلى :

١ — جامع، يقع على أشياء كثيرة، ويعطى كل واحد منها حده واسمه، وهو ينقسم إلى :

ما يقع على أشخاص، كالإنسان الواقع على كل فرد من أفراد الإنسان، أعني « الصورة » المشتركة بينهم، يعني « النوع » .

وإلى ما يقع على صور كثيرة كلية الواقع على كل صور الأحياء، من إنسان أو حيوان، وهو « الجنس » ؛

٢ — وإلى مفروق، هو الذي يميز بين الأشياء، كالناطق الذي يفصل بعض الحى عن بعض، وهو « الفصل » .

ثم يتكلم عن غير الذاتي، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون في شيء واحد، منفرداً به خاصاً، كالضحك في الإنسان، وهو « الخاصة » .

٢ — وما يكون في أشياء كثيرة ، عاماً لها ، كالبياض الذي يطلق على كل ما هو أبيض ، وهو « المرض العام »

وهكذا ينتهي الكندي إلى حصر الأسماء الخمسة : الجنس ، والنوع (يسميه الصورة) والفصل — وهي الجوهرية ، والخاصة والعرض العام — وهما العرضيان .

وهو يزيد على الأسماء الخمسة لفظ « الشخص » ، ويعتبره جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيئان : الجوهر والعرض .

ثم يدخل هذه كلها تحت تقسيم مطلق لكل لفظ ذي معنى ، وهذا التقسيم يشتمل أيضاً على الجزء والكل والمجتمع والمفترق .

* * *

يبني الكندي على هذا كله كلامه عن الشيء الواحد ، بينما أنه يقال على كل الأشياء المتقدمة .

يلي هذا كلام عن الشخص وتقسيمه — كما عند أرسطو من وجه ما — إلى : طبيعي وصناعي ، ثم استطراد إلى التفرقة بين بعض الاصطلاحات ، مثل :

التفرقة بين لفظ « الكل » ، الذي هو لفظ يستعمل في الكلام عن مشتبه الأجزاء وعن غير مشتبه الأجزاء وعن كل ما هو متعدد بالطبع أو بأى نوع من الاتحاد ، وبين لفظ « الجميع » الذي لا يقال إلا على ما هو غير مشتبه الأجزاء .

والتفرقة بين لفظ « الجزء » الذي يقسم الشيء إلى أقدار متساوية ، ولفظ « البعض » الذي يقسمه إلى أجزاء غير متساوية

ثم يعود إلى الكلام عن أنواع الوحدة الحقيقية ، مبتدأ على نعت واحد متكرر ممل ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والشكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو عارض ، فلا بد أن يكون راجعاً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

وهكذا يتجه السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وجملة له يفادله ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فيسلك في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يسلك في هذا الشأن كلاماً طويلاً فيه أيضاً تكرار ممل :

إن طبيعة كل ما يدركه الحس ويحيط به العقل لا تخلو من أن تكون :
واحدًا أو كثيرًا ،
أو واحدًا وكثيرًا معًا ،

أو بعض هذه الأشياء واحدًا لا كثيرًا بته ،
أو بعضها كثيرًا لا واحدًا بته .

ثم يبين بطلان كل واحد من هذه الاحتمالات ، بطلاناً مختلف الصور ، وكلها يؤدى إلى إثبات التناقض فيما يؤدى إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

وإذا كان لا بد من أن الوحدة والكثرة تشتركان في كل محسوس فإن الكندي يبحث في حالة ذلك :

أهو بالبخت والاتفاق ، يعنى بما يسمى « الصدفة » ؟ .

أم هو بعله ؟

وبعد أن يتهمى إلى أن اشتراك الكثرة والوحدة في الأشياء المحسوسة
لا يمكن أن يكون عن مجرد اتفاق ومصادفة ، يثبت له أن ذلك لا بد أن

يكون بعله منذ بدء كون الأشياء .

ثم ينتقل إلى بحث هذه العلة :

هل هي علة من ذات الأشياء ؟

أو أن الأشياء مشتركة بعله أخرى خارجة عنها ؟

فإن كان الأول ، فإن العلة بعض الأشياء ، وينتظم أن تكون أقدم
منها جميعاً ، وهي إما أن تكون وحدة فقط أو كثرة مشتركة مع وحدة .

وينشأ عن الفرضين الأولين التناقض ، كما تقدم .

أما الفرض الثالث ، وهو كونها كثرة مشتركة مع وحدة ، فهو ينحصر في :

أن يكون الاشتراك بينهما اتفاقاً ومصادفة ، فيؤدي الأمر إلى التناقض ،

أو أن يكون من ذاتهما ، فيؤدي هذا إلى أن يكون للاشتراك علة من

ذاتهما ، وهكذا إلى غير نهاية ، وهو مستحيل ، لأنه لا يمكن أن يكون شيء

بالفعل بلا نهاية .

فلم يبق إلا أن يكون للاشتراك علة أخرى غير ذاتهما ، تكون أعلى منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل المعلول بالذات ، وتكون أيضاً غير مشاركة لهما ،

لأن المشاركة في المشتركات تحتاج إلى علة خارجة عنها ، وهذا يسير إلى غير

نهاية ، وهو ممنوع في العلة . ويجب أن لا تكون هذه العلة مجانسة لهما ، لأن

الأشياء التي من جنس واحد لا أحد منها أقدم من الآخر بذاته . فهي بناء

على ذلك لا تشبه الأشياء ولا تشاكلها ، « بل هي علة كونها وثباتها » .

وهكذا ينتهي المؤلف إلى أن للأشياء جميعاً دالة أولى غير مجاسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها .

ويبحث الكندي في ختام هذا « الفن الثالث » مسألة هذه الدالة الأولى : هل هي واحدة أو هل كثيرة ؟

إن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة عبارة عن اجتماع الأحاد . فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون دالة الكثرة والوحدة والوحدة والكثرة . وإذن يكون الشيء دالة ذاته ، ولكن المألوف غير الدالة ، فالشيء غير ذاته . وهذا تناقض . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن الدالة يجب أن تكون « واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات » .

* * *

وفي « الفن الرابع » يبين المؤلف معنى الوحدة في المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، ومعنى الوحدة الحقيقية والوحدة التي بالمجاز .

وهو يبدأ بالكلام في أن بعض الصفات التي تدل على المنهارة ، مثل العظيم والصغير والطويل والقصير والكثير والقليل ، لا تطلق على الشيء الذي تطلق عليه بالمعنى المطلق المرسل بل بالإضافة إلى شيء آخر وبالنسبة إليه . ولو لم يكن ذلك الإطلاق بالإضافة ، لأدى إلى أن يكون الشيء الذي لانهاية له غير موجود لا بالفعل ولا بالقوة ، لأنه لا يكون هناك شيء أعظم من الشيء الذي نسبه عظيماً ، إن كانت نسبهتنا له كذلك بمعنى مرسل ، أعني غير مقيدة . ينسبه إلى شيء آخر ، لأنه لو كان ثم ما هو أعظم منه بالقوة أو بالفعل . لم يكن الأول عظيماً بالمعنى المرسل ، لأن ثم ما هو أعظم منه .

ثم يستنتج الكندي النتيجة المتناقضة في ذلك :

هو كان الذي هو أعظم منه ليس أعظم منه لكان :

إما مثله أو أصغر منه ، وهذا يناقض الفرض .

ثم ينتهي من ذلك إلى النتيجة الآتية :

لا شيء يمكن أن يكون أعظم من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

وهو يحاول إثبات صحة هذه النتيجة من طريق بيان ما ينشأ عن ضدها

بحسن تناقض :

١ — لو كان للعظيم المرسل ضعف مثلا ، ولم يكن هذا الضعف أعظم منه ،

بل مساويا له ، لكان ، من حيث هو عظيم مرسل ، كُلاً ، وكان من حيث إن

فيه ضعفاً ، جزءاً ، وكان الكل مثل الجزء ، وهو تناقض شنيع .

٢ — وإن لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم منه ، بل أصغر ، لكان

الكل أصغر من الجزء ، وهو تناقض أشد شناعة .

ثم يعضي المؤلف في محاولة إثبات أنه لا بد أن يكون هناك عظيم مرسل ،

وهو ذلك أن إنكاره يتضمن :

١ — إما أن لا يكون هناك عظيم أصلاً ،

٢ — وإما أن يكون هناك عظيم بالإضافة إلى غيره .

تفان كان العظيم المرسل لا عظيماً ، فهو تناقض .

وإن كان بالإضافة ، فهو الأكبر الذي غيره أصغر منه دائماً .

ولا بد أن أشير إلى أن استدلال الكندي هنا — على الأقل إذا اعتمدنا

على النص — لا يفيد بالنسبة لمن ينكر الأصل ، وهو وجود العظيم المرسل ،

بل لولا أن الكندي ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه

بفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هنا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالمعظم والصغير يطلقان على كل أنواع السك.

والطويل والتصغير لا يطلقان إلا على الكمية المنفصلة ، دون غيرها من الكليات .

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندي يقول إن المعظم لا يقال قولاً مرسلًا فإن من المهم أن نلاحظ أن الصغير أيضاً لا يقال ، عنده ، قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر .

والقليل لا يقال أيضاً قولاً مرسلًا ، لأن الواحد ليس عددًا في رأى الكندي ، وإنما هو ركن العدد ، وإلا أدى ذلك إلى « شناعة قبيحة » ، وهو يبينها ، مطلقاً ، في أن الواحد ليس بعدد ، وشاهراً آخر الأمر أنه في حاجة إلى تغيير صورة الدليل .

وهو لذلك يستند إلى فكرة أن ركن الشيء ، إعمى ما يتألف منه ، كالحروف الصوتية بالنسبة للكلام الذى هو صوت مؤلف دال على شيء — ليس هو الشيء ، وبالتالي أن الواحد الذى هو ركن العدد ليس عددًا ،

ثم يعطى فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن المعظم والصغير والطويل والتصغير والقليل والكثير لا يقال قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة إلى شيء آخر من جلسها ، وهو يؤكد ما تضمنه هذه الزيادة الأخيرة .

ثم يذكر أن الزمان من السك المتصل وأنه لا يقال على العدد ، كما لا يقال على القول الطول والتقصير إلا من جهة الزمان الذى يكونان فيه .

وأخيراً ينتهي إلى أن الواحد بالحقيقة لا يقبل الإضافة ، لأنه لا جنس له بته .

وكان كل ما تقدم تمهيد للكلام في صفات الواحد الحق :

فما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بتقديم ، فإن المؤلف يعنى في بيان صفات الواحد الحق : هو أزلى (أولى) ، لا جنس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس بحركة ، ولا نفساً ، ولا عقلاً ، ولا اسماً من المترادفات ، ولا هنصراً ، ولا هو زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء — وهكذا من الصفات السلبية .

وبعد هذا الكلام الطويل عن صفات الواحد ينتقل المؤلف إلى فكرة أساسية ، لعلمها المقصودة من كل هذا الكتاب ، هي فكرة التوحيد :

ذلك أنه إذا كانت الوحدة في الأشياء ليست ذاتية بل بالعرض ، وإذا كانت الأشياء هي القابلة للوحدة ، فلا بد لذلك من وجود واحد حق ، هو الذي يفيد الوحدة لغيره ولا يستفيدها من غيره . وبما أنه يستحيل أن يكون للمفيد مفيد إلى غير نهاية ، فالواحد الحق هو الأول الذي « ليست وحدته شيئاً غير هويته » ، والوحدة تفيض منه على كل ما هو موصوف بالوحدة .

وبما أن الأشياء تهوى — أعني توجد — بفعل الواحد الحق ، فهي حادثه

والصفات التي يذكرها الكندي لواحد هي في الحقيقة الصفات التي يرى أن تطلق على الله ، وإن كان الكندي لا يذكر اسمه ، بل يتكلم عنه في أواخر الرسالة بقوله : « جل وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما هندا من كتاب الكندي في الفلسفة

الأولى. ويظهر أن له بقية ، لأن المؤلف يقول في آخر « الفن الرابع » إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلواً طبيعياً . ولكن هناية المتقدمين وظروف التاريخ لم نجد علينا حتى الآن إلا بهذا الجزء من كتابه .

ولا شك أن مقارنة محتوى هذا الكتاب بما عند أرسطو ، في كتاب ما بعد الطبيعة ، هي من الدرامات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه على حين أن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، وهو المسمى « في الفلسفة الأولى » عبارة عن مجموعة مقالات عموزها الخطة المرسومة وأن ترتيب هذه المقالات موضع نقد ، فإن كتاب الكندي في الفلسفة الأولى له خطة مرسومة وفيه تبويب ، ويسير سيراً منظماً نحو غاية معينة هي إثبات وجود الله أو العلة الأولى التي لأجلها يسعى الكتاب « في الفلسفة الأولى » .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيتني إلا بالله

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله

في الفلسفة الأولى

[الفن الأول]

[ديباجة ^(١)]

أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السادات وهوى السعادات ، الذين من
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس
الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع ^(٢) الرذيلة !

[حدّ الفلسفة وعلو منزلتها]

إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة ، التي
حدها علمُ الأشياء بمقتاتها بقدر طاقة الإنسان ؛ لأن غرض الفيلسوف في
حله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق ، لا الفعل سرمداً ، لإنا نملك ،
ويتصرّم الفعل ، إذا اتّهبنا إلى الحق .

(١) زدنا ما بين الضلعين ، لأننا بعد قليل نجد المؤلف يذكر أنه قدم كلاماً ويذكر
انتهاء فن وبداية « الفن الثاني » .
(٢) هذه الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وممتاهاً بثفتح الباء للدنس .

[معرفة الحق تكون بمعرفة العلة]

واسنأ نجد مطلوباً من الحق من غير علة؛ وعللة^(١) وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ماله إنسيّة^(٢) له حقيقة؛ فالحق، اضطراراً، موجود، إذن، لإنيات موجودة. [عند ابن حزم: إذ الإنيات موجودة]

(١) يمكن مقارنة معنى العلة هنا بمعناها فيما يلي

(٢) في الأصل إنية دون شكل ولا مد ولا تشديد، وهذا اصطلاح فلسفي قديم، يعرف مدلوله، وإن كان ضابطه بالشكل وأصله غير مصروفين على التحقيق، فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا: آنية، وهي تدل عند الجرجاني على الوجود العيني، يعني المتحقق أمام الحس، وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية، أعني ما يعقل من الشيء (راجع مادتي إنية وماهية في التعريفات للجرجاني).

أما أصل هذا الاصطلاح فهو غامض، وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات (ط. القاهرة ١٢٨١ هـ ص ٧٦) يقول إن المشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتنويع الوجود. فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد. وربما بدا رأي أبي البقاء متكلفاً؛ ولكننا نجد في لسان العرب (مادة إن) أنه بحسب رأي النحويين القدماء قد تكون في كلمة إن هاء مضمرة؛ وذلك في مثل قول القرآن: «إن هذان لساحران»: «على تقدير: إنه هذان لساحران»، وذلك في لغة بعض قبائل العرب. وقد يلحق بحرف إن الضمير: اجتزاء عن ذكر الشيء: مثل قول ابن قيس الرقيات:

ويقلن: شيب قد علا ك، وقد كبرت، فقلت: إنه

أي: إنه قد كان. ويقر أبو عبيد هذا على أنه «اختصار من كلام العرب يكتب منه بالضمير: لأنه قد علم معناه». وإذن فقد يكون الجواب عن سؤال السائل: هل كذا موجود؟ أن تقول باختصار: إنه، أي إنه موجود. فقد يجوز أنه قد صيغ من هذه الكلمة المصدر السماعي، أعني الإنية.

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن رأي أبي البقاء تخليط؛ ويقول (كتاب الزمان الوجودي ص ٢ - ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية - وهو يختار أن يقرأها آنية - «تعريب دقيق» لمصدر الكينونة اليوناني (κίνησις)؛ تنطق أيناى؛ ويقابل loth الإنجليزية، وêtre الفرنسية)؛ ولكن الدكتور بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب؛ مع أنه لا يبدو غالباً أن يكون صيغة لغوية محايدة وأنه، حتى من حيث هو اصطلاح فلسفي في الدلالة على الوجود، غير مشهور عند اليونان؛ ولا أبان الأستاذ كيفية التعريب ولا ذكر مراجع لذلك. ولا بد أن يتساءل الباحث:

لماذا يعرب المصدر الدال على السكونية في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت علم طريقة العرب، من غير أن يكون تعريب المصدر اولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطيرة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : v (تنطق : أن ، ومعناها الوجود ، أو الموجود) ، ومثل v (تنطق : أون ، ومعناها السكان ، فهي اسم الفاعل من المصدر اليوناني) ، أو مثل cūgia (تنطق : أوزيا الماهية ، الجوهر ، الموجود) على اختلاف معاني هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة .

وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كوكب^{من كوكب} أفلا يجوز أن المترجمين - إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي - قد أخذوا لفظ إنية من كلمة v (تنطق : إن) اليونانية التي معناها في اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب ، وهو الذي قد يبرر ضبط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها .

وإذا كان قد يحيل للإنسان أن كلمة εἶναι اليونانية كان تعريبها على صورة آينية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتصريف والتكلف ، خصوصاً لأنه يؤدي إلى الالتباس بكلمة الآنية التي هي نسبة إلى الآن الزمني . ولا بد على كل حال من الرجوع إلى اللغة السريانية التي كان المترجمون يترجمون عنها في الغالب ، لنرى هل كان في الاصطلاح الفلسفي السرياني لفظ يقابل الآنية في لغة العرب .

على أن العالم المحقق أغناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق ، في بحثه الذي ألتناه في الاحتفال الألفي ببغداد والكندى عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ - ١٤ ، يرد على نحو لا يخلو من تكلف لفظ الآنية ومصطلحات أخرى استعملها الكندى إلى السريانية ، لكن الكلمة السريانية التي تنطق آينويوثو قليلة الشبه بكلمة الآنية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت في قاموس الحسن بن بهلول ، في القرن العاشر الميلادي ، إلى كلمة إنية ، كما يذكر العلامة البطريرك ، فإن هذا قد لا يدل على أن أصل الكلمة العربية سرياني بقدر ما يدل على أنها كانت قد استقرت في الاصطلاح العربي منذ عصر الكندى في القرن التاسع . وإني لأشكر الطريق العلامة الذي أرسل إلى بحثه مع الراهب الفاضل اسحاق ساكا وأنا أعمال بجامعة الكويت . ولم يكن العرب بحاجة إلى تعريب كلمة تعبر عن الوجود ، خصوصاً وأنهم منذ العصر المبكر لم يهتروا بالفلسفة قد استعملوا لفظ السكون في الدلالة على : (١) الوجود ، وعلى (٢) العالم في مجموعه ، وعلى (٣) وجود أو حدوث ما يوجد أو يحدث ، وعلى (٤) أحوال الموجود بالنسبة لداته والمكان ، وهذه الأحوال هي ماسمونه « الأكوان » الأربعة ، أعني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون (راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٣٥ وما بعدها ، ومادة كون في تعريفات الجرجاني وكتاب المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار - تحقيق الأستاذ عمر عزمي ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٤١ ، وكتاب من تراث المعتزلة في التوحيد - تحقيق محمد عبد الهادي أبوريدة - القاهرة ١٩٦٩ - ص ١٥ ، ومقال هورتن عن معنى « الكون » من حيث هو اصطلاح فلسفي في مجله جماعة المستشرقين الألمان : M. Horstn

was bedeutet al-kuun als philosophischer Terminus :

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

Bd. 65, 531 - 519

.

والكندى نفسه يستعمل لفظ (الكون) بمعنى (الوجود) أو (الحدوث) ؛ كما تبدل على ذلك رسائله التي بين أيدينا ، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية ؛ وإذا صرفنا النظر عن استعماله لعنى الكون في مواضع كثيرة جداً من رسائله .
وإذن فقد كان للعرب مندوحة عن تعريب المصدر اليوناني الدال على الوجود أو عن أخذ لفظ سرياني لأنه كان عندهم اللفظ العربي المقابل الذي يسمح بصيغ مختلفة مثل : كون ، كونية ، كائنية ؛ وكان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ أخرى ولاسبب أنهم كانوا حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها الكندي نفسه ؛ هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميعة في الدلالة على بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية ؛ حتى قبل الكندي بكثير (راجع ما ذكره مثلاً كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية (orientalia) التي تصدر في بروما ، مجلد ١٤ (١٩٣٣ - ١٩٣٤) ص ١ - ١٠ : فنجد كلمة *εὐσις* يقابلها كلمة : عين (جوهر فيما بعد) ؛ وكلمة *ὑποκαίμενον* يقابلها كلمة متاع (موضوع فيما بعد) ؛ وكلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب (علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ؛ وهكذا) .
هذا إلى أن واضعي الاصطلاح الفلسفي العربي لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات وعلى كثير غيرها - مع شدة حاجتهم إلى التعريب - وذلك لأنه كانت عندهم المقابلات العربية ؛ بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي ؛ فيقولون مثلاً كية ؛ كيفية ؛ مائية (ماهية) ؛ هوية ؛ بل هم اشتقوا أفعالاً من بعض الأسماء والضمائر مثل : يتبعض (من بعض) ؛ ويتهوى (من هو) وأيس الأيسات ؛ أى أوجد الموجودات (من لفظ الأيس) - راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندي : في الفاعل الحق ... الخ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندي هنا يستعمل لفظ الاتيني في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعمل الماهية في معنى حقيقة الشيء في مواضع أخرى من رسائله (تعريفه للفلسفة في رسالة حدود الأشياء ورسومها) .

أما دي بور De Boer فهو متابع لديتريسي F. Dieterici يخط الكلمة هكذا : *αἰτία* ؛ ويقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير وطريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون (*εὐσις, ὄν*) ؛ لكن نسبة هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو ؛ يعني = استعماله للفظ *εἶναι* (تنطق هوتي = أن ، بالعربية) ؛ أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية ؛ ويقول دي بور إن هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب الملل (*liber de causis*) ؛ وهو مختارات من كتاب لبرقلس Proclus ؛ لكنه نسب إلى أرسطو - فخره Bardenhewer ؛ ومن كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو . وإذا كان دي بور يجد في كتاب الربوبية (ص ١٠٨ من النص العربي الذي فخره ديتريسي) ذكر ستة أوائل (مبادئ متلكون) هي : العقل ، والأنية ، والنيرية ، والهوية ، والحركة والسكون ، فهو يرى أن العقل

.

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأفلاطون - أعني : *ὄν, δεύτερον, ταυτόν, κίνησις, στάσις*. ويقول: دى بور إنه فى كتاب العقل (14 - 1) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى الوجود تىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كلاً من العلة الأولى ثم يليها العقل - وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب العقل بعد ذلك (22 ك) أن العقل هو المخلوق الأول كما يوجد (10 - 1) كلام عن الهوية ؛ دون تمييز واضح بينها وبين الأنية. وبعد أن يشير دى بور إلى أن الفارابى فى كتاب « فصوص الحكم » يستعمل الأنية مساوية للهوية يقول إن الأنية فيما يتعلق بالمخوقات تدل على الوجود فى مقابل الماهية . ويذكر أن الأنبياء والذوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً (*τὸ δε τι* الموجود الجزئى) بحسب مرتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية (راجع مثالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية - المجلد المالحق ص ٢٤ (مادة *Αννία*) .

أما الباحثة الفرنسية الآنسة جواشون فقد جمعت فى قاموسها للاصطلاح الفلسفى عند ابن سينا .

A - M. Goicbon . *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*

باريس ١٩٤٨ - ص ٨ - ١١ ؛ مادة قيمة عن لفظ الانية عند ابن سينا ؛ وهى تتابع أبا البقاء ودى بور بعض الشيء بأن تشير إلى استعمال حرف التوكيد : (إن) فى تأكيد وجود موضوع التعضية وإلى أنه من هذه اللفظة المؤكدة التى لها معنى الكلمة اليونانية *ἴσχυς* (. . . أن ، بالمرية) أو معنى اللفظة (= الوجود) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمال لفظه (إن) بمعنى الوجود . وتستند الباحثة فى رأيها هذا إلى نص فى كتاب النجاة والشفاء لابن سينا ، وهو : (الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وموجود) . وهى تضبط اللفظ على هذا الوجه ، وإن كان هذا الضبط قد يحتاج إلى مزيد بيان . وهى تنقل عن ابن سينا نصاً آخر هو : (لاما هية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية) .

ومهما كان ما يمكن أن يستنبط من هذين النصين مجملها لاستعمال كلمة إنية عند الكندى . الذى يتولى فى موضع من رسائله إن الله تعالى هو (الانية الحق) (كتاب الكندى فى الابانة عن العلة الفاعلة القرية . . الخ) ، فان الكلام عن أصل هذه الكلمة وعن اشتقاقها غير نهائى .

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة (تحقيق الأستاذ بدوى ص ٣٣٣) يقول دى آخر كلامه عن المكان : هذا مانقوله فى (أن) المكان وفى (ما) المكان . واللفظ اليونانى المقابل للفظ (أن) فى العربية هو لفظ *τι* فى اليونانية .

[حد الفلاسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل]

وأشرف الفلاسفة وأعلامها مرتبة الفلاسفة الأولى ، أهني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو للره المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن «علم العلة أشرف من علم (١) المملول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات، علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علة ، لأن كل علة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أهني ما منه مبدأ الحركة ، وإما منعمة ، أهني ما من أجله كان الشيء .

[المطالب العلمية : هل ، ما ، أي ، لم] .

والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أتناويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوي في تعليقه : ومبحث « أن » هو مبحث وجود الشيء ، ومبحث « ما » هو مبحث ماهية الشيء .

وفي تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد مواضع (ص ٧١٤ ، ٧١٦ ، ٥٥٥ ، ١١٢٤ — ١١٢٩) تدل على رجحان الرأي القائل بأن لفظ (الانية) مأخوذ من لفظ (إن) العربي المقابل للفظ *εν* اليوناني .

ومع أن كلمة (إنية) يقابلها أحياناً في اليونانية كلمة *εἶνα* (ص ٤١٩ من كتاب الطبيعة) فإن هذا لا يدل دلالة قاطعة ، لأنه يجوز أن يكون استعمال حنين بن اسحاق للفظ (الانية) قد جاء بعد استقرارها ، مكان كلمة الكينونة التي تقابل لفظ *εἶνα* اليوناني .

وإذا كان السكندى هنا يستعمل لفظ الانية في الدلالة على ما يقابل الحقيقة فهو يستعملها إلى جانب الماهية في مواضع أخرى من رسائله . وليراجع القارئ فهرس مصطلحات السكندى في آخر الكتاب فيما يتعلق بالانية والماهية والهوية . . .

أما عند بعض الصوفية فالانية ترتبط بـ (أنا) ، وذلك فيما يتعلق بالذات الالهية في مثل قوله تعالى : (إني أنا الله لا إله إلا أنا) ، وإذا كانت الهوية فيما يتعلق بالله تتعلق على الذات المغيبة فإن الانية تطلق على معقول العبد لها (أنظر كتاب الانسان للكامل في معرفة الأواخر والأوائل لعبد الكريم الجيلاني ط . القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩ - ٦٠) (١) في الأصل : علة ؛ وهو خطأ ظاهر .

إِما: « هل »^(١) ، وإما: « ما » ، وإما: « أى » ، وإما « لِمَ » .

فأما « هل » فإنها باحثة عن الإنية فقط .

فأما كل إنية لما جنس فإن الـ « ما » تبحث عن جلسها .

و « أى » تبحث عن فصلها .

و « ما » و « أى » جيباً تبحثان من نوهها .

و « لِمَ » عن هلتها التمامية ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

وبين أنما متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جلسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوهها ، وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وهلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدّها ، وكل محدود حقيقة في حدّه .

[للفلسفة الأولى وشرقها]

فيحق ما سمي علم العلة الأولى : « الفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوق في علمها ، وإذ^(٢) هي أول بالشرف ، وأول بالجلس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية^(٣) ، وأدلى بالزمان ، إذ هي علة الزمان .

(١) يذكر الخوارزمي في مفاتيح العلوم في الفصل الأول الخاص بمواضع المتكلمين ، فيما يتعلق بالوجود ، أنه هو الذي يصح أن يسأل عنه السائل : هل يعدم ؟ إلى أن يجاب عنه بلا ونعم ، وفيما يتعلق بالمعدم ، أنه هو الذي يصح عنه سؤال السائل : هل يوجد ؟ وقد يكون في هذا ما يدل - دلالة ما - على قصد الكندي من ذكره مطلب (هل) بين المطالب العلمية ، وهو أنها تبحث عن إنية الشيء ، أعني هل هو موجود أو غير موجود . ويوجد مجال للنظر في العلاقة بين المطالب العلمية الأربعة وبين البحث في العلة الأربعة .

(٢) في الأصل : وإذا

(٣) عليها في الأصل المصور علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها : هماً . والأصل المخطوط ليس تحت يدي .

[واجب الشكر لسابقين - معرفة الحق أوسع من طاقة الفرد].

ومن أوجب الحق ألا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر^(١) أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديدة ، فإنهم ، وإن قصرنا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أسباباً وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصرنا عن^(٢) نيل حقيقته .

[ولا سيما] إذ هو بيني عندنا وعند البرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ، ولا احاط [به] جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فإذا جمع يسير ما نال كل واحد من الثنائين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل .

فيلبني أن يعظم شكرينا للآتين يسير الحق ، فضلاً عن أي بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما^(٣) أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مُدَدنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية^(٤) التي بها تخرجنا^(٥) إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية^(٦) ، فإن ذلك إنما اجتمع في الأعمار السالفة

(١) في الأصل غير منقوطة ، فجاز أن تكون أكبر أو أكثر .
(٢) في الأصل . من .
(٣) يمكن قراءتها : لما .
(٤) غير منقوطة ، وقد قرأتها : الخفية ، تشبهاً مع الفكرة .
(٥) يمكن أن نضبطها : تخرجنا ، أو تخرّبنا ، والمعنى مفهوم في الحالين .
(٦) على هذه الكلمة تنطه واحدة ، رجعت لي قرانها . الخفية ، وهو ما يلائم السياق أيضا .

للتقادمة عصرًا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن انصمت مدته ، واشتد بجنه ، ولطف نظره ، وآثر الدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك^(١) من شدة البحث والطاق النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطوطاليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلاً عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فما أحسن ما قال في ذلك^(٢) .

[اقتناء الحق شرف لطالبه] .

ويبغي لنا أن لا نستحي من استحصان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [لنا]^(٣) ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ينبغي]^(٤) بحس الحق ، ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بحس بالحق ، بل كل يشرفه الحق .

[طريقة الكندي في التصنيف ، توفى كيد أعداء الفلسفة] .

فحسن بنا — إذ كنا حراسا على تميم نوهنا ، إذ الحق في ذلك^(٥) —

(١) هكذا في الأصل بعد كلمة : اجتمع ، نجد كلمتين يمكن قراءتهما : بمثل ذلك ووجائز أنهما كلمتان زائدتان ، ولا ضرورة لهما بالنسبة للمعنى ، على أي حال .

(٢) راجع تفسير ما بعد الطبيعة لأرسطو ، لابن رشد ، بتحقيق الأب بويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ - ٩ (٣) زدتها إكمالاً للتقابل في الكلام .

(٤) زدتها لاني أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ، والكلام غير منقوطة نقطا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .

(٥) يجوز أنه قد سقط كلام هما ، أو أن هنا كلاما وضع في غير موضعه مثل جملة :

أن نلزم في كتابنا هذا مادائنا في جميع موضوعاتنا، إن إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سببه وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل، وتسميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة المعارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الاتساع في القول الخامل لعقد العويص الملتبسة^(١)، توتياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا، من أهل الغربية عن الحق، وإن تتوجوا بتبيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو^(٢) الجلالة في الرأي والاجتهاد^(٣) في الأنفاع^(٤) العامة الشكل الشاملة لهم، وهدرانة^(٥) الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسد^(٦) سجونه أبصار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأهداء الجريئة الواترة^(٧)،

« إذ الحق في ذلك »، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية، كما هو جائز، خصوصاً أن نقوله: أن نلزم، يصلح جواباً لتوله: فحسن. وإلا فيجوز أن يكون قد سقط كلام بعد قوله: فحسن بنا، أو بعد كلمة: نوعنا. وإني إلى افتراض سقوط كلام أميل؛ لأن بعض رسائل هذا المخطوط قد صحح زيادات موضحة مكملة في مواضع كثيرة؛ أما في كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا القليل جداً بالنسبة لطولها. ولا أريد أن أفرط في هاء النجوات، مادام المعنى الاجمالي واضحاً.

- (١) هكذا في الاصل، ولم أغير شيئاً من النص، لأنه مفهوم كما هو.
- (٢) في الاصل: ذو، وقد أصلحتها طبقاً لما يلي. والكلام وجه من غير الاصلاح.
- (٣) كنت أميل إلى إعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق، على أن يكون ذلك إحصاءً مساوياً للقوم. لكن يمكن إعتبارها معطوفة على ما قبلها، أي: وذو الاجتهاد في الأمور المتقدمة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة.
- (٤) غير منقوطة؛ وقد قرأتها اجتاداً، على أن تكون جمع نفع، ولعله يقصد فوائد البحث في الفلسفة، فهي مفيدة لجميع الناس، وربما يقصد أن القوم يتهافون على المنافع المادية التي يتهافت عليها العامة.
- (٥) هكذا تبدو الكلمة؛ وأميل إلى إعتبارها معطوفة على كلمة: لضيق. وفي اللغة درن الخلد والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً، بمعنى اتسخ وتطبخ.
- (٦) السدف والسدفة بمعنى الظلمة.
- (٧) هكذا في الاصل، والمقصود: الجريئة المعتدية. والواتر هو الذي يصيب

تدبها من كراسيم المزورة التي نصبوها عن غير استحقة ق ، بل للترؤس (١)
والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تجر بشيء باعه ومن باع شيئاً لم
لم يكن له ، فن تجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعزى (٢) من الدين من طانه
قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسمها كفراً .

[موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل] .

لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوجدانية ، وعلم الفضية
وجلة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ،
واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله ، جل ثناؤه .
فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده ،
وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ،
وإيثارها (٣) .

فواجب إذن التمسك بهذه القنية للفنيسة عند ذوى الحق وأن نسمى
في طلبها بغاية جهدنا ، لما قدمنا ولما نحن قائلون الآن .

[خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها] .

وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها اقتناؤها (٤) ، وذلك أنهم
لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها (٥) يجب أو لا يجب .
فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم .

== غيره بظلم موجع . والأصل لا يهتم باظهار الهزات . ويجوز أن تكثر الكلمة في الاصل
الحربية (١) في الاصل : للتراس (٢) في الاصل : يتعزى .
(٣) غير منقوطة في الاصل ، وهي في رأي معطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف
لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون معطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل متضادة
للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها .
(٤) و (٥) في الاصل : اقتناها .

وإن قالوا إنها لا تب^(١) وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا
على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بمقتضاها .

فواجب إذن طلب هذه القنية بالسقم ، والتمسك بها اضطرار^(٢) عليهم .

[نيّة الكندي وخرجه من تصنيف الكتاب] .

فنحن نسأل المطاع هل سرائرنا ، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على
زبويته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المماندين له الكافرين به عن ذلك .
بالطبع القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن هويات
فعلهم المرديّة ، أن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحسن عزّه الذي لا يرأم ، وأن
يلبسننا سراويل جنته الواقية ويهب لنا نصره غروب^(٣) أسلحته النافذة .
والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصره الحق وتأييد .
الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيتنا وقبل فعله ووهب له الفلح^(٤)
والظفر على أضداده الكافرين نعمته والمماندين^(٥) عن سبيل الحق .
لترتضاء عنده .

ونسكل الآن هنا الفن بتأييد ولي الخيرات وقابل الحسنات .

(١) هكذا في الأصل بدون نقط ، ويحسن أن تكون العبارة : وإن قالوا إنه
لا يجب ... إلخ .

(٢) هكذا في الأصل ، وهي في هذه الحالة خبر لكلمة التمسك ، والجملة كلها عطف .
على الجملة المتقدمة عليها . على أنه قد يجوز أن أصل كلمة اضطرار هو : اضطراراً ؛ وإذن .
تكون حالا ، وتكون كلمة التمسك معطوفة على كلمة طلب (٣) غرب السلاح حده .

(٤) هكذا في الأصل ، والفلح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز

(٥) في الأصل : المماندين ، وهو تحريف في الغالب .

الفن الثاني

وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قد سنا ما يجب تقديمه في صدر كتابنا هذا فلننتل ذلك بما يتلوه تلواً
طبيعياً ، فنقول :

[مقدمة ^(١)]

[نومان للإدراك والمعرفة : بالحواس وبالاعتل] .

: إن الوجود الإنساني وجودان ^(٢) .

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود ^(٣) الحواس التي هي
لنا منذ بدء نشوتنا ولجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أهني الحى العام
لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا ^(٤) بالحواس ، عند مباشرة الجس محسومة ،
بلا زمان ^(٥) ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما مباشر وسيلانه وتبته في
كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل
والتساوى وغير التساوى وتغايير الكيفية فيه بالشبه وغير الشبه والأشد
والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى ثبت

(١) زدنا ما بين المصنفين للإيضاح ، حسب كلامه فيما يلي ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو أبيض وأعرف عند الإنسان وما هو أبيض وأعرف
عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عيد الرحمن بدوى ، ص ٣ .
(٣) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ما تدركه ؛ والوجود
هنا وفي رسائل أخرى للسكندى (أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا) لا بمعنى الوجود
المقابل للعدم ، بل بمعنى الوجدان والإدراك .
(٤) يمكن أن تزيد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .
(٥) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

صوره في الصورة^(١) ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو^(٢) ، تمثله تصور في نفس...
الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد هندا وخفى لذلك ، فهو
قريب من الحواس جداً ، لوجدانه^(٣) بالحس مع مباشرة الحس إياه^(٤) .

والحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالحسوس أبدأ جرم وبالجرم .

والآخر أقرب من الطبيعة^(٥) وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

وبحق ما كان الوجود وجودين^(٦) : وجود حسي ووجود عتلى ،
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناس للأشياء والأنواع
للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء .

[الهيولانيات تمثل في الحس الكلى لا في العقل] .

والأشخاص الجزئية الهيولانية وقمة تحت الحواس ؛ وأما الأجناس
والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجوداً حسيّاً ، بل تحت
قوة من قوى النفس التامة ، أعنى الإنسانية ، هي المسماة العقل الإنساني .
وإذ الحواس واجبة^(٧) للأشخاص ، فكل متمثل في النفس من
الحسوسات فهو لقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعي وما فوق النوع فليس منتملاً^(٨) للنفس ؛ لأن...

(١) في الاصل : المصور ، وقد آثرت قراءتها : المصورة ، على سبيل التصحيح .
وقرأت ما بعدها : فتؤديها ، وإن كانت غير منقوطة أصلاً . والمصورة قوة نفسية يتكلم عنها
البكندى في رسالة النوم والرؤيا .

(٢) يعود الضمير على ما تجده الحواس وما تباشره .

(٣) أى لا دراكه أو كونه مدركاً . (٤) هنا بياض قليل في الأصل .

(٥) المقصود من الطبيعة هنا والمقصود منها عند أول التقسيم هو حقائق الأشياء .

وما هيأتها المقولة ، وهو ما يبدل عليه الكلام بوجه تام .

(٦) في الأصل : وجودان (٧) يعنى مدركة .

(٨) في الاصل : تمثل .

المثل (١) كما محسوسة، بل [هو] (٢) مصدق في الناس محقق متيقن بمصدق (٣)
الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كما لا هر (٤) غير صادقين في شيء
بعينه ليس بغيري (٥) ، فإن هذا وجود (٦) للنفس لا حسي ، اضطراري (٧) ،
لا يحتاج إلى متوسط (٨) ، وليس يتمثل لهذا مثال في النفس ، لأنه لا مثال
[له] ، لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس [له] ، بل
[هو] (٩) إدراك لا مثالي .

وكل ما كان هيولانياً (١٠) فإنه مثالي ، يشبه الحس الكلي في النفس ، وكل
ما هو لا هيولاني ، وقد يوجد مع الهيولاني ، كالشكل للوجود باللون ، إذ

(١) الكلمة عسيرة القراءة ، ويشبه أن تكون قد صححت هكذا ، فإن لم يكن
هنا شيء من التناقض ، فيجب أن نفهم المثل لا بالمعنى الخاص لهذه الكلمة كما نعرفه من مذهب
أفلاطون ، بل بمعنى ما يتمثل في النفس على الوجه المطلق ، وهي جمع مثال ، ولعله يقصد
أن الأنواع وما فوقها ليست مثلاً أو تمثيلات قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ،
بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويبدل على هذا كلامه بعد ذلك مباشرة .
(٢) زيادة للإيضاح .

(٣) يقصد أن صدق الأوائل العقلية مصدق له ، وإلا فيمكن أن تكون الكلمة
محرifa عن : كصدق .

(٤) يقصد الحكم على الشيء نفسه بأنه كذا ولا كذا في وقت واحد ، وهذا غير
ممكن ، وعدم إمكانه معلوم بالضرورة العقلية . والجملة مختصرة تفصيلها ان نقول : كالتقول .
بأن الشيء كذا وبأنه لا كذا في وقت واحد ، فهما لا يصدقان معا .

(٥) غير منقوطة في الأصل ، وقوله : ليس بغيري ، تأكيد لقوله : بعينه ، غير
مفائر لنفسه بوجه من الوجوه (٦) أي إدراك

(٧) في الاصل : اضطراري ، وقد صححتها : اضطراري ، تحشياً مع المعنى ، والمقصود
أن البديهيات بالنسبة للنفس مدركة مباشرة . وإدراك النفس لها إدراك غير حسي ، وهو
اضطراري ، أي أولى بديهي لا يحتاج إلى مثال .. الخ . وربما كان يخطر لي نظراً للنص أن
أميل إلى قراءة : اضطراري : اضطراراً ، أي على نحو بديهي لا يحتاج .. الخ ، والمعنى
واحد على كل حال .

(٨) في الاصل متوسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لا مثالي ، أنه ليست له صورة في الخيلة .

(١٠) في الاصل هيولاني .

هو نهاية اللون ، فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل ، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى .

وقد يظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلى له ، وتمثله في نفس الإنسان لاحقة تلحق المثال اللونى ، كلاحقة التي تلحق اللون أنه نهاية اللون : فوجود النهاية ، التي هي الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس ، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى^(١) لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل^(٢) في النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل^(٣) .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس حقة ، ولا نظن أنها تمثل^(٤) ، وإنما تقرّبها^(٥) لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكل^(٦) ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء^(٧) . أعنى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن « لا خلاء ولا ملاء » شيء لم يدركه الحس ، ولا لحق الحس فيكون له في النفس مثال^(٨) أو يظن له مثال ، وإنما

(١) في الأصل الاتى .

(٢) هكذا في الأصل ، لكن بدون نقط ؛ ويمكن ضبطها هي ونظيرتها التالية ، بالشكل على أكثر من وجه . ويمكن أن تكون تحريفاً عن : تتمثل .

(٣) الباء والتاء غير منقطتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل هون أن يكون لها مثال حسى في النفس .

(٤) غير منقوطة ولا مشكولة ، والمعنى : تتمثل .

(٥) غير منقوطة ولا مشكولة . ويمكن النقط والقراءة للعبارة على نحو آخر .

(٦) الكل هنا بمعنى العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل الكندي ومفهوم « الكل » يقابل مفهوم $\pi\acute{\alpha}\nu$ ، عند اليونان = الكل = العالم .

(٧) عبارة « لا خلاء ولا ملاء » يجب أن تفهم على أنها معبرة عن شيء واحد . أعنى القول بلا خلاء ولا ملاء .

(٨) في الأصل : مثالا ، وهو خطأ من حيث المعنى واللغة معا .

هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تُقدِّم (١).

[لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا يمكن فيه ؛
والمكان والتمكن من المضاف الذي لا يسبق بهضه بعضاً ؛ فإن كان مكانٌ
كان متمكناً اضطراراً ، وإن كان متمكناً كان مكاناً (٢) اضطراراً — فليس
إذن يمكن أن يكون مكان بلا تمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا تمكن ، فليس
يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً (٣) :

فإما أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية .

وإما أن يكون متناهي الكمية .

وليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له بالفعل ، كما سلبين بعد قليل .

فليس يمكن أن يكون جسم الكل لانهاية له في الكمية — فليس بعد

جسم الكل ملاء .

لأنه إن كان بعده ملاء ، كان ذلك الملاء جسماً ؛ فإن كان ذلك الملاء بعده

ملاء ، وبعد كل ملاء ملاء ، كان ملاء بلانهاية ؛ فوجب جسم بلانهاية في

الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولانهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

فإذن جسم الكل لاملاء بعده ، لأنه لا جسم بعده ، ولا خلاء بعده ،

كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وإيست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود هقل

لاضطراري .

(١) غير منقوطة ولا مشكولة في الاصل .

(٢) في الاصل : مكان . (٣) في الاصل : جسم .

[قواعد عامة لمنهج البحث: هو في الطبيعة حسى وفيما بعد الملبىما هتلى] .
فن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أهني التي لاهيولى لها ولا تُقارن
الهيولى ، فلن يجدها لها مُشلا^(١) في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

فاحفظ ، حفظ الله عليك جميع الفضائل ، وصانك من جميع الرذائل ؛ هذه
المقدمة لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق ، وشهاباً حاسماً من عين
هذلك ظلم الجهل وكدر الخيرات .

فإن بهاتين السبيلين^(٢) كان الحق من جهة سهلا ومن جهة صيرآ ؛ لأن
من طلب تمثل الممتول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عني هذه كمشاه
هين الوطواط من ذيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس .

ولمذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، إذ
استعملوا في البحث عنها نملها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛
فإن التعليم إنما يكون سهلا في المتادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة [تعلم]
المتلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ،
لعاتهم للحدث والخرافات منذ بدء اللشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية^(٣) ، إذ^(٤) ،
استعملوا الفحص التعليمي^(٥) ، لأن ذلك إما يلغى أن يكون في لاهيولى له ،
لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي متحركة ، والطبيعة هلة أولية لكل

(١) غير مشكولة في الاصل ، والمقصود بالمثل : الصور المتخيلة .

(٢) هذه السكيات غير منقوطة في الاصل ، وليراجع الفارىء ما يقوله أرسطو في هذا
المعنى نفسه - تفسير ما بعد الطبيعة ص ٣-٤ :

(٣) قوله : وفي الأشياء الطبيعية معطوف على قوله : في الأشياء التي فوق الطبيعة ؛
يعنى أن التحير وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الاصل : إذا - وهي خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياسا على النص
السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستبساطى غالبا .

متحرك ساكن^(١).

فإذن كل طبيعي قدو هيولى ؛ فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الاخص الرياضى ، إذ هو^(٢) خاصة مالا هيولى له ، فاذن هو كذلك في الفحص به على مالميس بطبيعى^(٣) ؛ فمن استعمله في البحث عن الطبيعيات حار^(٤) رهدم الحق .

[علم الطبيعة علم التحركات وعلم ما بعد الطبيعة علم مالا يتحرك]

فذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولا ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع التى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة — إذن^(٥) فالطبيعى هو كل متحرك ؛ فاذن علم الطبيعيات هو علم كل متحرك ، فاذن ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك ، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته ، كما صبين بعد قاييل ؛ فاذن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحرك^(٦).

(١) راجع تعريف السكندى للطبيعة فى رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) فى الاصل : هى ؛ وهو غير منسجم مع المعنى .

(٣) فى الاصل : فاذا هى كذلك فالفحص بها على مالميس بطبيعى . والمعنى مفهوم إذنا قرأنا : إذ ؛ بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لأنه عقلى . وقد صححت العبارة تمثيلا مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فنشأنه أن يصلح لبحث ما بعد الطبيعة ؛ لأن ما بعد الطبيعة لا هيولى له ؛ ويجب الاحتراس عند فهم هذه العبارة ؛ فالغالب أنه يقصد من قوله : فاذن هو كذلك ، المعنى الايجابى ، أى أن المنهج الرياضى يمكن أن يستعمل فيما بعد الطبيعة ، لان المانع من استعماله فى الطبيعة هو أنها تبحث فيما له هيولى ؛ فيجوز استعماله إذن فيما بعد الطبيعة .

(٤) فى الاصل : حاد وعدم الحق ، والمعنى واضح ، لكنى أصلحت كلمة حاد ، تمثيلا .

مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : متحرك .

(٦) فى الاصل : إذا .

— فاذن ما فوق الطبيعيات ليس يتمحرك ؛ فاذن قد وضع أن هام مانوق
الطبيعيات هو علم مالا يتمحرك .

وقد ينبغي أن لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني ؛ فإنه ليس
كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان ، لأنه ليس لكل شيء برهان ، إذ البرهان
[في]^(١) بعض الأشياء ؛ وليس للبرهان برهان ، لأن هذا يكون بلا نهاية ، إن
كان لكل برهان برهان — فلا يكون لشيء وجود البتة^(٢) ، لازماً لا ينتهي
إلى علم أو أنه فليس بمعلوم ، فلا يكون هماً البتة ، لانا إن مناعاً ما الإنساز ،
فالذي هو الحى الناطق الميت — ولم نعلم ما الحى وما الناطق ، وما الميت — لم
نعلم ما الإنسان إذن^(٣) .

[لكل علم منهجه] .

وكذلك ينبغي أن [لا] نطلب الاقناعات في العلوم الرياضية ، بل
البرهان ؛ فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضى كانت إحاطتنا به
عظمية لا علمية .

وكذلك لكل نظير تمييزي^(٤) وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك
نحل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على
عادة طلب الاقناع وبعضهم جرى على عادة الأمثال ، وبعضهم جرى على عادة
شهادات الأخبار ، وبعضهم جرى على عادة الحس ، وبعضهم جرى على عادة
البرهان ، لما قصروا عن تمييز للطلوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في^(٥)

(١) زيادة بتطلبها المنى (٧) أى لا يكون هناك إدراك لشيء ولا علم به .

(٣) فى الاصل : فلم .. إذا

(٤) النظر التمييزى هو النظر بالفكر الذى يميز بين الخطأ والصواب .

(٥) ربما يكون قد سقط شيء من الكلام هنا ؛ بحيث تكون العبارة : أراد
الاستعمال غير ذلك .

وجود^(١) مطلوب ، إما للتصبر عن علم أساليب المطوبات ، وإما للمشقة .
لكن كثير من سبيل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى
إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أداتى العلم الطبيعى الجوامع
الفكرية^(٢) ، ولا فى البلاغة برهاناً ، ولا فى أداتى البرهان برهاناً ، فإننا
إن تمفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك
أخطأنا أخراضنا من مطالبنا ، وهسر علينا وجدان^(٣) مقصوداتنا .
فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن نقدم النواتج^(٤) التى نحتاج إلى استعمالها
فى هذه الصنعة ، فنقول :

[مفهوم الأزلى ومميزاته] :

إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس هو مطلقاً^(٥) ، فالأزلى لا قبل كونياً^(٦)

لهوئته ، فالأزلى هو لا قوامه من غيره ، فالأزلى لا علة له ، فالأزلى لا موضوع

له ، ولا محمول ، ولا فاعل ، ولا سبب — أعنى ما من أجله كان — لأن العمل

المقدمة ليست خير هذه .

(١) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

(٢) يقصد الأقيسة وأنواع الاستدلال ، وهذا ما يمكن أن نفهمه من رسالته فى كنية

كتب أرسطو .

(٤) يشبه أن يكون فى هذه الكلمة تصحيح فى الاصل ، وقراءتها هكذا أقرب الوجوه

(٥) فى الأصل : لم يجب ليس هو . وفى رسالة السكندى « فى حدود الأشياء ورسومها » و

نجده يعرف الأزلى بأنه هو « الذى لم يكن ليس (= لم يكن معدوماً) ، وليس يحتاج
فى قوامه إلى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له ، ومالاعلة له فدائم أبداً » .
ويجوز أن نكون كلمة يجب تحريفاً من الناسخ عن : يجوز — يعنى أن الأزلى لا يجوز
بوجه من الوجوه أن يكون كان معدوماً .

(٦) فى الأصل : كونى . ويجب لغوياً أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن المخطوطات

كثير من الأحيان لا يراعى النحو . والمعنى أن الأزلى ليس لوجوده قبل ، لأنه موجود أزلاً .

فالأزلى لاجلس له ، لأنه إن كان له جنس^(١) فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي^(٢) له ولغيره ومن فصل ليس في غيره ؛ فله موضوع هو الجنس المقابل لصورته وصورة غيره ، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره ؛ فله موضوع ومحمول .

وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له ، وهذا محال لا يمكن ؛ فالأزلى لاجلس له .

فالأزلى لا يفسد ، لأن الفساد إنما هو تبديل المحمول لا الحامل الأول ، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس^(٣) فليس يتبدل ، لأن الماخذ ليس فساده بتأييس أيسيته^(٤) وكل متبدل فإما تبدله بضده الأقرب — أهني الذي معه في جنس واحد ، كالحرارة للتبدل بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالخلارة أو بالعلول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد للبقارية هي جنس واحد ، فالفساد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جلس ؛ وهو لا جلس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة^(٥) تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل^(٦) إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتمام هو الذي له^(٧) حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والناقص

(١) في الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوي .

(٢) هكذا في الأصل — وهو ، كما يلي أحيانا ، بمعنى العام ،

(٣) أي الموجود .

(٤) أي إيجاد وجوده — راجع في كلمتي الأيس والتأييس التعليق على رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجاز .

(٥) يعني التغير (٦) في الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

(٧) في الأصل : ليست له ؛ وهو خطأ بلا شك ، لأنه لا يتنق مع المعنى .

هو الذى لا حال له ثابتة يكون بها فاضلا ؛ فالأزلى لا يمكن أن يكون ناقصا ،
لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلا - لأنه لا يمكن أن يستحيل
إلى أفضل منه ولا إلى أتقص منه بته ، فالأزلى تام اضطراراً .

وإذ الجرم ذو جنس وأنواع - والأزلى لا جنس له - فالجرم
[ليس هو^(١)] الأزلى .

[تنهى جرم الكل (= العالم) وكل ما يلحقه : مقدمات الدليل] .

فلنقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرم أزلى ولا غيره ، مما له كمية أو
كيفية ، لانهاية له بالفعل^(٢) ، وإذ [ما] لانهاية له إنما هو في القوة ؛ فأقول^(٣) :

إن من المقدمات الأولى الحقيقية المتروكة بلا توسط :

(أ) أن كل الأجرام التى ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لانهاية [له] .

(د) وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم^٤ كان أعظمها ،
وكان أعظم مما كان ، قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهي العظم ، إذا بُجما ، كان الجرم السكائن عنهما
متناهي العظم - وهذا واجب أيضا في كل عظيم وفي كل ذى عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شئين متجانسين يُعدُّ الأكبر منهما أو
يعدُّ بعضه .

(١) يباس في الأصل ، وقد زدتها اجتهاداً .

(٢) جملة : « لانهاية له بالفعل » هي خبر يكون .

(٣) من هنا نجد المطابقة حرفية تقريبا مع رسالة الكندي في وحدانية الله وتنهى

جرم العالم .

[تفصيل الدليل]

فإن كان جرمٌ لانهائية له ، فإنه ، إذا نُفصل منه جرمٌ متناهي العظم .
فإن الباقى منه : إما أن يكون متناهي العظم ، وإما لا متناهي العظم .
فإن كان الباقى منه متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه للتناهي .
العظم ، كان الجرم الكائن منهما جميعاً متناهي العظم
والذى كان منهما هو الذى كان - قبل أن يُفصل منه شيء - لانهائى .
العظم .

فهو إذن متناهي لا متناهي ، وهذا خاف لا يمكن .

وإن كان الباقى لانهائى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار
أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو يساويًا له .

فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا لانهائى له أعظم مما لانهائى [له] ،

وأصغر الشئين يمدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ،

فأصغر الجرمين اللذين لانهائى لهما يمدّ أعظمهما أو يعدّ بعضه ،

وإن كان يمدّ فهو يمدّ بعضه لاحالة ،

فأصغرهما مسار بعض أعظمهما .

وللتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة^(١) ، فهما

إذن ذوا نهايات - لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى

(١) فى الأصل وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » والتساويان
هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة . لكننا نجد فى رسالة « مائة مالا يمكن
أن يكون لانهائى له - الخ : « والأشياء المتشابهة هى التى أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية » -
وقد أصلحنا النص قدر الامكان ، والمعنى مفهوم على كل حال ويمكن حذف كلمة : متشابهان

يعدّها جرم^(١) واحداً هـ دأ واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف
أو معا ، فهما متناهيان .

فالذي لانهائية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

وإن كان ليس بأعظم مما [كان^(٢)] قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على
جرم جرم ، فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ، وهو وحده
جزءه ولجزئه الذين اجتمعا ؛

فالجزء مثل الكل -- هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم^(٣) لانهائية له . وبهذا التدبير تبين أنه
لا يمكن شيء^(٤) من الكميات أن تكون لانهائية لها بالفعل .

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهائية له بالفعل ؛ فالزمان^(٥)
ذو أول متناه ؛

[تنهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهي]

والأشياء أيضاً المحمودة في المتناهي متناهية اضطراراً ؛

فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذي هو

(١) هكذا الأصل ، ويجوز أن تكون كلمة « جرم » تحريفاً خطياً عن كلمة جزء
يعنى أن عدد أجزائها ، بحسب وحدة العدد ، واحد ، لكنها تختلف فيما عدا ذلك .
والدليل على هذا الرأي أن كلمة « جزء » تذكر بدلاً من كلمة « جرم » في « رسالة
في وحدانية الله — الخ » . وفيما يلي نجد الكندي يقول إن الجزء هو « ماعد الكل ،
فقسه بأقدار متساوية » .

(٢) هذه الزيادة بحسب الرسالة الأخرى (٣) في الأصل : جرماً .

(٤) هكذا في الأصل ؛ ولسكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٥) في الأصل : *والزمان* بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التي وردناها .

٤ -- رسائل الكندي

مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، فتناه أيضاً ،
إذا جرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [متناه]* أيضاً .

وإذا جرم الكل ممكن أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة ، [بـ] أن نتوهم
أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لانهائية في التزايد من جهة
الإمكان — فهو بالقوة بلانهائية ، إذ القوة ليست شيئاً^(١) غير الإمكان ،
[أهنى] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة :

فكل ما في الذي لانهائية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لانهائية له ، ومن ذلك
الحركة والزمان . فإننى^(٢) الذي لانهائية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل
فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، لما قدمنا —
وإذا^(٣) ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل
لانهائية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أهنى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود^(٤) .

[ارتباط الجرم والزمان والحركة]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أهنى أنه مدة تعدّها

(١) راجع كما مشى هـ من الصفح السابقة

(١) في الأصل : شيء

(٢) في الأصل : فاذ . وفي الرسالة الأخرى : فان

(٣) في الرسالة الأخرى : وإن .

(٤) لعله يقصد أن الزمان لا يدرك ، أو أنه لا يوجد قائماً بذاته . ونلاحظ هنا أن

الكندى يعتبر الزمان من كيان الجرم .

الحركة ، فإن كانت حركة^(١) كان زمان^(٢) ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان^(٣) .
والحركة إنما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة وإلا لم تكن
حركة ، والحركة هي تبدل ما ، فتبدل^(٤) مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل
أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكائبة ، وتبدل المكان الذى ينتهي إليه
الجرم بنهاياته ، إما بالتقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو الربو والاضمحلال ،
وتبدل كفياته المحسوسة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو السكون
والفساد .

وكل تبدل فهو عادة مدة الجرم ، فكل تبدل فهو قدى الزمان ، فإن
كانت حركة^(٥) كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة .
فإن كان جرم [و]^(٦) لم تكن حركة ، وإنما أن لا تكون حركة بنة ،
وإما أن لا تكون ويمكن أن تكون .

فإن لم تكن بنة ، فالحركة ليس بموجودة ، إذ الجرم موجود^(٧) ، وهي
موجودة^(٨) ، وهذا خلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون — إن كان جرم موجوداً — لا حركة بنة . وإن

(١) و(٢) فى الأصل : زماناً ، وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندى فى رسائل أخرى له ، راجع « رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » .

(٣) فى الأصل قد تبدل ، وفى رسالة الوحدانية : والحركة هى تبدل الأحوال ، فتبدل مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكائبة . وقد سمحت طبقاً للرسالة الأخرى .

(٤) زيادة مقترحة (٥) فى الأصل : موجودة ، وهو خطأ واضح .

(٦) لعله يقصد ما تقدم ، وهو أن الحركة ملازمة للجرم بوجه عام ، لأن الجرم فى زمان حتماً .

كان ، إذا كان جرم^(١) موجوداً ، ممكناً أن يكون حركة موجودة ، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام ، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذواته مرة ، كالكتابة موجودة^(٢) بالإمكان لمحمد ، وليست فيه بالفعل ، إذ هي موجودة في بعض جوهر الإنسان أهني في آخر من الناس .

فالحركة باضطرار موجودة في بعض الأجرام ، فهي موجودة في الجرم المطلق ، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق .

فإذا^(٣) الجرم موجود فالحركة موجودة .

وقد قيل إن الحركة لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، فهي إذن تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، لا تكون ، إذا كان الجرم موجوداً ، وهذا محال وخلف لا يمكن .

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[جرم السكل وجد متحركاً]

وقد بظن أنه يمكن أن يكون جرم السكل^(٤) كان ما كنا أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

وهذا ظن كاذب اضطراراً ، لأن جرم السكل . إن كان أولاً ما كنا ، ثم تحرك ، فلا يخلو من أن يكون جرم السكل كوناً عن ليس^(٥) ، أو لم يزل^(٦) .

(١) في الأصل : جرماً (٢) في الأصل موجبة ، وقد صححتها تمشياً مع المعنى .

(٣) في الأصل : فإذن ، وهو جائز على كل حال .

(٤) يعني جرم العالم . (٥) أي موجوداً عن عدم . (٦) أو هو قديم .

فإن كان كوناً من ليس ، فإن تهويته^(١) أيساً عن ليس فكون^(٢) ؛ فتبهوته
هو : كذا قد بناه حيث وصفنا^(٣) الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو
السكون يسبق الجرم [السكون] كان [السكون] ذاته ، فإذا لم^(٤) لم
يسبق كون الجرم الحركة بنته .

وقد قيل إنه كان أولاً ولا حركة ، فهو ولا حركة ، ولم يكن ولا حركة .
وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إن كان الجرم كوناً من ليس ،
أن يسبق الحركة .

فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ، ثم تحرك لأنه كان ساكناً . أن يتحرك ،
فقد استحال جرم السكل — الذي لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة
بالفعل ؛ والذي لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك .

فهو إذن مستحيل لاستحيل ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون
جرم السكل لم يزل ساكناً بالفعل ، ثم استحال متحركاً بالفعل .

والحركة فيه موجودة ، فإذا لم يسبق الحركة بنته .

فإذا لم^(٥) إن كانت حركة كان جرم اضطراراً ، وإن كان جرم كانت
حركة اضطراراً .

وقد تقدم ان الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً ،

(١) يشتق من كونه « هو » فعلا (يتهوي) يستعمله في معنى يحدث ، أي
يصير شيئاً مشافراً إليه ، والتهوي هو المصدر من الفعل ك راحه ف ك . المصطلحات .

(٢) هكذا في الأصل ويكون المعنى أوضح لو أسقطنا الواو .

(٣) في الأصل صفقنا ، وهي غير منقوطة ، ونظراً لآثار الهمزة عمل هذه
الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

(٤) في الأصل : فاذا . وقد زدنا ما بين المضعفين للإيضاح

(٥) في الأصل : فاذا .

إذ لا زمان إلا بحركة ، وإذ لا جرم إلا وحركة ، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم^(١) بلا مدة ، إذ المدة هي ماهو فيه هوية ، أهي ماهو فيه هو ما [هو]^(٢) .

ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع حركة أبدأ ، كما قد اتضح .
فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدأ تعدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدأ ، فالجرم لا يسبق الزمان أبدأ .

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبدأ .

فإذن قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، إذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل ؛ فكل زمان فهو نهاية بالفعل .
والجرم لا يسبق الزمان ، فليس يمكن أن يكون جرم الكمال لا نهاية له ، لإنته^(٣) ؛ فإنته جرم الكمال متناهية اضطراراً ، فجرم الكمال لا يمكن أن يكون لم يزل .

[دليل آخر على تناهي الزمان من أوله وعلى تناهي الجرم والحركة] .

ونبين ذلك بقول آخر ، بعد إذ اتضح بما قلنا ، يزيد الناظرين في هذه السبيل تمهراً بتولجها^(٤) ، فنقول :

(١) في الأصل : إلا بلا ، ولا شك أنه خطأ في النسخ أو في الكتابة ، لأنه لا يتفق مع المعنى .

(٢) زدتها للبيان ، وإن كان الكندي لا يهتم بهذه الزيادة ، كما نرى منه فيما بعد — وراجع أول هذه الرسالة ، ص^٣ ما تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو (213a 10) والترجمة العربية ، بتحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط القاهرة ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٣٣٣ .

(٣) هكذا في الأصل .

(٤) كلمة لم أستطع قراءتها إلا بعد العثور على استعمال الكندي لكلمة « التولج » في رسالته في دفع الأحزان .

إن من التبدل التركيب والائتلاف ، لأن ذلك جمعُ أشياء ونظمها والجرم جوهر طويل هريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة ، فهو مركب من الجوهر الذى هو جنسه ومن الطويل الهريض العميق الذى هو فصله ، وهو المركب من هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الحالة التى هى لا تركيب ، والتركيب حركة ، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب .

والجرم مركب ، فإن لم [يكن]^(١) حركة لم يكن جرم^(٢) .

فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضا .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدم مدة التبدل ، فالحركة مادة التبدل .

والزمان مدة تعدها الحركة ، ولكل جرم مدة ، كما قد هنا ، أى ما هو فيه إنية ، أهى ما هو فيه هو ما .

والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، فالجرم لا يسبق مدة تعدها الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا فى الإنية ، فهى معاً فى الإنية ، فإذا كان للزمان ذاتها نهاية بالفعل ، فإنية الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً ، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما ؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ، فليست هذه النتيجة بواجبة .

[دليل آخر على تنهى الزمان] .

، لنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل فى ماضيه ولا آتیه ، فنقول :
:

(٢) فى الأصل : جرماً ، وهو خطأ .

(١) زدتها ، لأكمال المعنى

إن قبل كل فصل^(١) من الزمان فصلاً إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أهني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك^(٢) فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً^(٣) بلا نهاية .
فإذن لا ينتهي^(٤) إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القسمة إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً^(٥) في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوم^(٦) ، فإن من ذلك الزمن للعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً^(٧) .

فيكون إذن^(٨) لا متناه متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله ، وكذلك بلا نهاية — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع ما لا نهاية له من

(١) أي قبل كل قسم أو جزء من الزمان قسماً — راجع مايلي .

(٢) هكذا في الأصل ، وأيضاً في رسالة وحدانية الله وتناهي جرم العالم ؛ فإن لم تكن كلمة « ذلك » هي « غير ذلك » فإنه يجب أن تشير إلى الذي هو خلاف الفرض ، بحسب الكلام .

(٣) في الأصل : فصل ، كما في رسالة الوحدانية — والكلام كله غير مشكول : وقد صححتها ، لأن الأصل لا يعني بالنحو : ويجوز أن تعتبر كلمة « خلف » فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

(٤) غير منقوطة في الأصل ، ويجوز أن تكون : تنتهي .

(٥) في الأصل : مصاعداً

(٦) شكل اجتهادي ، يعني : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

(٨) في الأصل : إذا ؛ والكلمة التالية إما أن تكون امعاً لكان وإما أن تصحح :

لامتناهياً .

الزمان ، حتى ينتهي إلى زمن محدود ، بنة — والانتهاه إلى زمن محدود موجود^(١) ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهاية اضطراراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية .

وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة ، فإنية الجرم ليست لا نهاية لها ، فإنية الجرم متناهية ، فممتنع أن يكون جرم لم يزل .

[دليل تنهاى الزمان من آخره] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمانى للماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المتناهى المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه ، محدوداً ، فإن لم تصر الجملة محدودة ، فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية ، فاجتمع منهما شيء لا نهاية له فى الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعنى أن له فصلا شتركا للماضى منه والآتى ، وفصله المشترك هو الآن الذى هو نهاية الزمان الماضى الأخيرة ونهاية الزمان الآتى الأولى .

ولكل زمان محدود نهايتان نهاية أولى ونهاية آخرة^(٢) ، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما ، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة ، وقد كان قبل إنه تصير جملة الزمنين المحدودة [لا محدودة النهايات]^(٣) ، فهى لا محدودة النهايات ، وهى محدودة النهايات

(١) أى : حاصل ومتحقق ومدرك : وبعد كلمة موجود يوجد ما يمكن قراءته : به

(٢) فى الأصل بلا شكل ولا تنقيط ، ويجوز أن تكون : أخيرة أو آخرة .

(٣) زدنا ما بين المضعفين ليستقيم الكلام .

وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن ، إني زيد^(١) على الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محذوفة ؛ فكلمة^(٢) زيد على الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود للنهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثاني .

الفن الثالث

من الجزء الأول

[الشيء لا يمكن أن يكون هة كون ذاته]

وقد يتلو ما قدمنا ، البحثُ عن الشيء ؛ هل يمكن أن يكون هة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟ فنقول :

إنه ليس ممكناً^(٣) أن يكون الشيء هة كون ذاته ، أعني يكون^(٤) ذاته تهويته^(٥) من شيء أو لا من شيء — فإنه قد يقال : كون ، في مواضع آخر ، لكائن من شيء خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .

أبساً وذاته ليس .

أو^(٦) يكون ليسا وذاته أيس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

(١) بعد هذه الكلمة في الأصل : ما زيد ؛ وهي زائدة بلا شك .

(٢) في الأصل : فكل ما .

(٣) في الأصل : ممكن .

(٤) في الأصل غير منقوطة .

(٥) في الأصل مهوية — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — عند السكندی — هو صيرورة الشيء هوية ، أي موجود أمتعياً .

(٦) في الأصل : و

أو يكون أيضاً ذاته أيس .

فإن كان ليساً ، وذاته ليس ، فهو لا شيء وذاته لا شيء ، ولا شيء^(١) لاهة ولا معلول ، لأن اللة والمعلول إنما هما قولان على شيء له وجود ما ، فهو إذن لاهة كون ذاته ، إذ ليس هو هة مطلقاً^(٢) ، وقد قيل إنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته ليس .

وكذلك يمرض إن كان ليساً وذاته أيس ، لأنه أيضاً ، إذ هو ليس ، لا شيء ، ولا شيء لاهة ولا معلول ، كما قدمنا ، فهو لاهة كون ذاته ، وقد تقدم أنه هة كون ذاته ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون هة كون ذاته ، إن كان ليساً وذاته أيس .

ويمرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يمرض لأحدها^(٣) مالا يمرض للآخر ، فإذا مرض له أت يكون ليساً . ومرض لذاته أن يكون أيساً ، فذاته هي لا هو ، وكل شيء فذاته هي هو . فهو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

وكذلك يمرض إن كان أيساً وذاته ليس ، أعني أن تكون ذاته غيره ، إذ مرض له غير ما مرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ، وهو [لا] هو^(٤) ، هذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس إذن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

وكذلك أيضاً يمرض إن كان أيساً ، وذاته أيس ، وكلن هة كون ذاته ،

(١) معنى « لا شيء » هنا وقبل ذلك وبعده هو انعدام

(٢) في الاصل : مطلقة

(٣) في الاصل : لأحدهما .

(٤) في الاصل : وهو هو ، وهذا لا يتفق مع المعنى :

لأنه إن كان هـ داته المكونة لها ، فداته معلولته . والعلّة غير المعلول ، فقد
عرض له إذن أنت يكون هـ ذاته ، و برمر. فداته أن تكون معلولته ؛
فداته هي لا هو ، وكل شيء فداته هي هو ؛ فيجب إذن من هذا الفن أن
يكون هو لا هو ، وهو هو ، وهذا خلف لا يمكن ؛ فليس يمكن أن يكون
أيضاً ، وذاته أيس ، وهو هـ كون ذاته

ومثل هذا أيضاً يعرض ، إن كان ليسا ، وذاته ليس ، وهو هـ ذاته ،
وذاته معلولة أيضاً : أن يتكون هو هو ، وهو لا هو .

فليس يمكن إذن أن يكون شيء هـ كون ذاته ، وذلك ما أردنا
أن نوضح .

[معاني بعض المصطلحات]

وإذ قد تبين ذلك فنقول : إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى
أو غير ذي معنى ؛ فما لا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد ما كان
فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه ^(١) .

[الكلي والجزئي]

وما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً . والفلسفة لا تطلب
الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست ^(٢) بمتناهية ، وما لم يكن متناهياً لم
يحط به علم .

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بمقتضاها ، فهي إذن إنما تطلب

(١) منطق الكلام يقتضى أن يكون : « فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا معنى
له » فيجوز أن يكون الناسخ قد غفل ، فنقل عبارة سابقة بدلا من عبارة لاحقة :
(٢) في الاصل : ليس :

الأشياء الكلية المتناهية ، المحيط بها العلم كمال^(١) علم حقائقها .

[الذاتى وغير الذاتى]

والأشياء الكلية المتناهية^(٢) لا يتخلو من أن تسكن ذاتية أو غير ذاتية ،

أعنى بالذاتى ما هو قوّم ذات لشيء ، وهو الذى بوجوده قوام كون

الشيء وثباته وعدمه انتقاض لشيء . وفساده ، كالتحليل التى بها ينام الحى

وثباته ، وعدمه؛ فساد الحى وانتقاضه ، فانها ذاتية لى الحى .

والذاتى هو المسمى جوهرى ، لأن به قوام جوهر الشيء .

[الجوهرى الجامع والجوهرى المفرق]

والجوهرى لا يتخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً .

أما الجامع فالواقع على أشياء كثيرة يعطى كل واحد منها حده واسمه ،

فهو يجمعها بذلك .

والواقع على أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها اسمه^(٣) وحده :

إما أن يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس

أعنى على كل شخص إنسانى ، وهذا هو المسمى صورة ، إذ هى صورة واحدة

واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور^(٤) كثيرة كالحى الواقع على كل صورة من صور

الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو مجلس واحد^(٥)

واقع كل واحد من هذه الصور

(١) قراءة اجتهادية (٢) هكذا فى النسخ .

(٣) غير واضحة تماماً فى الاصل :

(٤) فى الاصل : صورة ؛ وهو خطأ فى النسخ .

(٥) هكذا فى الاصل ، ولعله يقصد : من جهة واحدة أو على نحو واحد .

وأما الجوهر المفرق ، فهو الفارق بين حدود الأشياء ، كالناطق الفاصل لبعض الحى من بعض ، وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس بذاتى فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له وثباته به ، وحدوده بعدم الشئ الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [له] ^(١) ، وليس بجوهري ، بل عارض ^(٢) الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً .

وهو الذى فى الجوهر لا يخلو من :

أن يكون فى شئ واحد منفرداً به خاصاً له دون غيره ، كالضحك فى الإنسان والنهيق فى الحمار ، فيسمى لذلك خاصة ، لأنه يخص شيئاً واحداً .

أو يكون فى أشياء كثيرة بمعها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض ^(٣) لأشياء كثيرة .

[الألفاظ أو الكلبيات الستة]

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جلساً و إما صورة و إما شخصاً و إما فصلاً و إما خاصة و إما عارضاً عاماً وهذه جميعاً يجمعها شيطان : هما الجوهر و العرض .

(١) زيادة بحسب النسب المتقدم مباشرة :

(٢) غير مشكوه فى الاصل ؛ فاذا لم تسكن فعلاً ، فله قد سقطت كلمة : فى ، بعد كلمة عارض ، بحيث يكون النص : وليس بجوهري ، بل عارض (فى) الجوهر ، فسمى لذلك عرضاً .. الخ

(٣) فى الاصل : لا يعرض ، وهو يخالف المعنى .

فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والعرض
العام عرضية .

[الشكل والجزء — المجتمع والمفترق]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعاً ، وإما مفترقاً .

وإذ قد تقدم ذلك فلنقل على كم نوع يقال الواحد ، فنقول :

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل السكثرة أيضاً ، فهو
يقال إذن^(١) على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل
والخاصة والعرض العامي وعلى جميع ما قد قدم .

[الطبيعي والصناعي]

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات^(٢) وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه
متصل بعرض ، أعني بالمهنة^(٣) ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،
لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد^(٤) العرضي ، فأما البيت حينه فبالاتحاد
الطبيعي .

(١) في الاصل : إذا

(٢) غير منقوطة ، وقد اخترت قراءتها هكذا ، وربما كانت زائدة خطأ ، وقد يبدو
أنها لا ضرورة لها : ويجوز أن تكون : البدن ، أو : البيت — وذلك وجه ما ، بحسب
الكلام التالي .

(٣) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .

(٤) هذه الكلمة والتي بعدها غير منقوطة ، ولكن اخترت قراءتها هكذا بحسب
العبارات التالية .

[السكل والجزء ، الجميع والبعض]

ويقال ^(١) أيضاً على السكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن السكل لا فصل بينه وبين الجميع ^(٢) ،

لأن السكل يقال على المشبه ^(٣) الأجزاء وعلى [الأشياء] ^(٤) اللاتي ليست بمشبهة الأجزاء ، كقولنا : كل للماء — وللماء من المشبهة الأجزاء — وكل البدن ، للركب من عظم ولحم ، وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء ، وكل الجبل ، وهي ^(٥) أشخاص مختلفة ؛

فأما الجميع فلا يقال على المشبهة الأجزاء ؛ فلا يقال : جميع الماء ، لأن الجميع أيضاً يقال على جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون وحدة ^(٦) بمعنى ماء ، وكل واحد منها قائم بطبائه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما السكل فيقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، فذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطبائه ^(٧) ، بل يقال : كل للماء ، إذ هو متحد .

[الجزء أو البعض]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق ^(٨) .

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

(٢) راجع تعريف السكل والجميع في رسالة في حدود الأشياء ورسومها ؛ وهو يطابق ما هنا ، في تعريف السكل .

(٣) هكذا في الأصل (٤) زيادة للايضاح .

(٥) الضمير يعود على الأشياء التي تقدم ذكرها .

(٦) يمكن في الأصل قراءتها : موحدة .

(٧) في الأصل : قائم على كل واحد بطبائها ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بتلليل .

(٨) راجع تعريف الجزء والبعض في رساله في حدود الأشياء ورسومها .

لأن الجزء يقال على ما عد^(١) الكل ، فقسمه بأقدار متساوية ؛

والبعض يُقال على ما لم يعد الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمساوية ؛
فبعضه ، ولم يسار بين أبعاضه — فيكون جزءاً له .

[الوحدة الحقيقية ليست في أى من المقولات ولا في الكائن منها .
فلا بد من واحد حق]

فالواحد إذن^(٢) يقال على كل واحد من المقولات والكائن من
المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه نصل ، وبأنه خاصة
وبأنه عرض عام وبأنه كل^(٣) وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن^(٤) الجاس هو في كل واحد من أنواعها ، إذ هو مقول على كل
واحد من أنواعه قولاً متواطئاً ؛

والنوع هو في كل واحد من أشخاصه ؛ إذ هو مقول على كل واحد من
أشخاصه قولاً متواطئاً ؛

والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع^(٥) ، لأن كل شخص فنقسم ؛
فهو إذن [ليس واحداً]^(٥) بالذات ، فالوحدة الشخصية مفارقة للشخص ،
فهو غير واحد الذات ، فالوحدة التي فيه — التي هي بالوضع — لا ذاتية
فيه ، فليست إذن وحدة له بالحقيقة ؛

(١) في الأصل : عدا .

(٢) في الأصل : إذا . (٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعنى بالوضع والتسمية لا بالطبع والحقيقة .

(٥) زدتها لأجل المعنى ، وإلا فربما كانت جملة : « فهو إذن بالذات » زائدة . ولا بد

من إصلاحها لأنها تنافي كل ما يلي .

وما لم يكن في الشيء لحقيقته (١) ذاتياً، فهو فيه بنوع مرضي؛ والعارض
لشيء من غيره؛ فالعارض أثر في المروض فيه، والأثر من المضاف، والأثر
من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر من مؤثر اضطراراً .
والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص؛ وهو كثير، لأنه
ذو أشخاص كثيرة، ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس
وقصل، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي ومن ناطق ومن ميت .
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له
لأنها هي بالوضع من جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة (٢)
فهي إذن فيه بنوع مرضي، والعارض لشيء من غيره، فالمرض أثر في
المروض فيه والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع أثر
من مؤثر اضطراراً، أيضاً .

والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع منبئاً (٣) عن مائة للشيء،
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوع من أنواعه فهو « هو هو »
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه
هو « هو هو » أيضاً؛ فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست
بحقيقية، فهي فيه إذن بنوع مرضي، والعارض لشيء من غيره، فالمرض

(١) يمكن أن تقرأ: بحقيقته . ويجوز أنها: بحقيقة، وما بعدها بيان لها لغويًا ومنطقيًا

(٢) في الأصل: إذا .

(٣) هكذا في الأصل، ويجوز أن تكون تحريفاً عن: بحقيقية .

(٤) هكذا في الأصل، ويجوز أن يكون أصلها منبئاً (على أن تكون حالا)،
ولكنها لم يراع فيها النحو، كما هو الحال في كثير من المواضع، أو أن يكون أصلها:
المنبئ . (٥) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: فهو « هو هو »، أي

فهو هوية، يعني شيئاً قائماً بذاته .

أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في
الجلس أثر من مؤثر اضطراراً أيضاً .

والفصل هو المقول على كثير، مختلفين بالنوع، منبئ^(١) عن أيية^(٢)
الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها
الفصل ، منبئ عن أييتها^(٣) . فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي
تقال عليها تلك الأنواع ، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية ؛ فهي فيه إذن
بنوع عرضي . والعارض للشيء من غيره ، فالعرض أثر في المروض فيه ،
والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في الفصل أثر من مؤثر أيضاً .

والخاصة هي المقولة على نوع واحد وعلى كل واحد من أشخاصه ، منبئة
عن إنية^(٤) الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت^(٥) عن إنيته^(٦) ، فهي كثير لأنها
موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضاً
فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن^(٧) بنوع عرضي ؛ والعارض للشيء من غيره ،
فالعرض أثر في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة
في الخاصة أثر من مؤثر أيضاً .

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة ، فهو كثير ، لأنه موجود

(١) هكذا في الأصل ، وهو جائز .

(٢) هكذا في الأصل ، دون علامات التشديد ، فلهذا يقصد ، أي شيء هو ، تحت
الجنس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبحث عن الفصل ، و« ما » عن
الجنس ، بحيث تكون « أي » و« ما » ما مُنبئتين عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة
هذه الكلمة والكلمة الأخرى بعد قليل عن أنها إنية ، ثم عدلت لما ذكرته .

(٣) ليس على هذه الكلمة إلا نقطتان فوق التاء ، وقد قرأتها هكذا (أنظر الهامش
المتقدم ، ويجوز أيضاً أن تكون : إنيتها ، ولهذا وجه .

(٤) ؛ (٦) في هاتين الكلمتين ، على الأولى نقطة النون وعلى الثانية نقط النون
والياء ، ولذلك تركتها هكذا . ولها وجه من حيث المعنى العام ، وإن كان تفكير الكندي
هنا غير دقيق بالمقارنة بما تقدم (٥) في الأصل : أنبت (٧) في الأصل : إذا .

في أشخاص كثيرة ، وإما أن يكون كية ، فيقبل الزيادة والنقص : فهو متجزى ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والعارض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضا .

والكل المقول على المقولات ذو أبعاض ، لأن كل واحد من المقولات بعض له ؛ والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاض أيضا ، لأن كل مقولة جلس ؛ فكل مقولة ذات صور^(١) ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذر أقسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية^(٢) ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ؛ فيما^(٣) كان بنوع عرضي .

وكذلك الجميع أيضا ، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي إذن^(٤) فيه أثر من مؤثر ، كما قدمنا .

والجزء إما أن يكون جوهرياً ، وإما عرضياً .

والجوهرى إما مشبه الأجزاء وإما لا مشبه الأجزاء .

والمشبه الأجزاء كالماء ، القى جزؤه ماء بكاه ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة ، فجزء الماء ، إذ هو ماء بكاه ، كثير .

وأما لا مشبه الأجزاء ، فهي مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذي

(٢) في الأصل بحقيقة

(٤) في الأصل : إذا .

(١) صور يعني : أنواع

(٣) في الأصل : في ما .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط^(١) وصفاق^(٢) ،
وحجب^(٣) ، وعظم ، ومنخ ، ودم ، وبرية ، وبلغم ، وجميع ماركب منه بدن
الحى ، التى ليست بمشبهة . وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحى فقابل لتجزئة ،
فهو كثير أيضا .

وأما الجزء العرضى فمحمول فى الجزء الجوهري ، أهى كالطول والعرض
والعمق فى اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء البدن الحى ، واللون والطعم
، وغير ذلك من الأهراس ؛ فهو منقسم بانقسام الجوهري ، فهو إذى ذو
أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

وللتصل الطبيعى والمتصل العرضى كل واحد منهما ذو أجزاء — كالبيت ،
فإن اتصاله الطبيعى شكله ، وهو ذو جهات ؛ واتصاله العرضى — أهى
الصناعى — باجتماع ماركب منه ، كجاراته وملاطه وأجزاء جرمه ؛ فهو كثير
أيضا ؛ فالوحدة فيه ليست بحقيقية .

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببعض هذه التى قدما ذكرها ،
كالليل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل الخلوات^(٤) ، وجزء لفرسخ ،
ولأنه متصل ومجتمع ، لأن خلواته متصلة ومجموعة ؛ فهو جميع لخلواته ، ولأنه
منفصل من أميال آخر ، أهى اللاتى جميعها فرسخ ؛ فليست الوحدة فى ذلك
أيضا بحقيقية ، بل [هى] عرض .

فليست الوحدة فى شيء مما حددنا بحقيقة ، بل إنما هى فى كل واحد منها
بأنها لا تنقسم من حيث وجدت ، فالوحدة فيها بنوع عرضى ، والعارض للشيء .

(١) جمع رباط ، ويظهر أن المؤلف يقصد الأعصاب التى تربط أجزاء البدن .

(٢) الصفاق هو الجلد الذى تحت الجلد ، أو هو ما بين الجلد والمصران .

(٣) قراءة اجتهادية .

(٤) جمع مخلوة ، وهى منيأس المسافات ، يختلف فى تدبيره .

لأن ذاته ، فالمرض لشيء من غيره ، فالعارض إذن^(١) في المروض فيه .
 مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المروض فيه ، والأثر
 من مؤثره ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بهضه بمضا .

وأيضاً كل شيء كان في شيء آخر مرضاً ، فهو في شيء آخر ذاتي ، لأن كل
 شيء كان في شيء بمرض ، فهو في شيء آخر بالذات .

وإذ قد بينا أن الوحدة في هذه جميعاً بمرض^(٢) ، فهي لا جزء [لا]
 بالذات ، بل بمرض^(٣) ، فالوحدة فيما هي فيه بمرض^(٤) ، مستفاداً الوحدة مما
 هي فيه بالذات .

فإن^(٥) ما هنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة .

[لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلو طباع كل بقول فيما عليه المقول^(٦) ، أعني كل ما أدركه الحس .
 وأحاط بمائته العقل من أن يكون :

واحداً أو كثيراً .

أو وحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً^(٧) بقية .

(١) في الأصل : إذا

(٢) و(٣) و(٤) الكلمة غير منقوطة ، ويمكن أن تقرأ على وجه آخر ، أعني على أن
 تكون فعلاً ، والمعنى يستقيم بهذا أيضاً ومعنى بمرض هو أن الوحدة ليست بالذات .

(٣) في الأصل : فهي لا جزء بالذات لا بمرض ، والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد
 من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (بمعنى الأشياء) لا جزء (بمعنى واحدة) (لا) بذاتها
 بل بأمر آخر مرض لها ، هو فعل المؤثر ، وهذا يتفق مع الفكرة الأساسية فيما تقدم .

(٥) في الأصل : فإذا

(٦) في الأصل : كثير :

(٧) هكذا العبارة في الأصل . وربما كان فيها تحريف أو زيادة . وكلمة عليه غير منقوطة .

أو بعضها^(١) كثيراً لا واحداً بئس .

فإن كان طباع كل مقول الكثرة فقط ، فلا اتفاق اشتراك في حال
واحدة أو معنى واحد .

والاتفاق موجود ، أهني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد .

فالوحدة موجودة مع الكثرة .

وقد فرضنا أن الوحدة ليست موجودة .

فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثره فقط ، فلا شيء يخالف الكثرة ، لأن
خلاف الكثرة الوحدة . فلا خلاف . فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي
متفقة وهي لا متفقة ، لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة أو معنى واحد ،
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها
شيء واحد يسمها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد
يسمها ، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعد ، بالوحدة ، فهي متشابهة لا متشابهة
معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثره فقط بلا وحدة ، كانت متحركة ، لأنه إن لم تكن
وحدة ، لم تكن حال واحدة ، وإن لم تكن حال واحدة ، لم يكن ساكن ،
لأن الساكن ما كان بحال واحدة ، غير متغير ولا منتقل . وإن لم يكن ساكن ،
لم يكن ساكن ، وإن لم يكن ساكن كان متحرك^(٢) .

وإن كانت كثره فقط ، كانت أيضاً غير متحركة ، لأن الحركة تبدل :

(٢) في الاصل : متحركاً .

(١) في الاصل : وبعضها

إما يمكن ، وإما بكم ، وإما بكيف ، وإما بجوهر . وكلّ تبديل فإلى خير ،
وغير الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدةً ، فلا تبديل للكثرة . وقد فرضنا
أن وحدةً ليس^(١) ، فتبديل كثرة ليس^(٢) ، فحركة ليس^(٣) . فإن كانت
كثرة فقط بلا وحدة ، فليست بمنحرفة أيضاً ولا ساكنة ، كما تقدم ؛ وهذا
خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط ، فلا يخلو من أن تكون ذات أشخاص ،
أو لا ذات أشخاص بته .

فإن كانت ذات أشخاص ، فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما آحاداً
وإما أن لا تكون آحاداً ؛ فإن لم تكن آحاداً ، ولم تقتص إلى آحاد بته ،
فهي كثرة بلا نهاية .

وإذا فصل مما لا يتناهي قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل منه ، فالفصول
متناهي الكثرة أو لا متناهي الكثرة .

فإن كان متناهي الكثرة ، وقد كان فرض لا متناهي الكثرة ، فهو إذن
متناهي الكثرة لا متناهي الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان لا متناهي الكثرة ، وهو أصغر من المقسوم ، فلا متناه أعظم
من لا متناه .

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا .

فهي إذن^(٤) أشخاص الكثرة ، آحاد^(٥) اضطراراً ؛ فالوحدة موجودة

(١) و(٢) و(٣) ليس أي معدوم أو غير موجود .

(٤) في الاصل : إذا (٥) في الاصل آحاداً .

إذن^(١) ، لأن كل شخص واحد ، فهي إذن^(٢) كثرة فقط ، وهي لا كثرة فقط ، لأن الوحدة معها موجودة ؛ وهذا خلف لا يمكن .

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بنة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة معاً ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن يكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود ، لأن الحد واحد يقع على معنى واحد ؛ فإن لم يكن في الكثرة واحد^(٣) فلا^(٤) محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حد ، وأشخاص الكثرة محدودة ، فهي محدودة ، وهي لا محدودة ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة ، لم تقبل الكثرة العدد ، لأن أوائل العدد الآحاد ، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد^(٥) ، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد .

فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد ، وإن كانت كثرة بلا آحاد ، لم تكن محدودة .

والكثرة معدودة ، فالآحاد مع الكثرة .

وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون آحاداً^(٥) .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة ؛ لأن المعرفة برسم ،

(١) و(٢) في الاصل إذا .

(٤) في الاصل : الحد

(٣) في الاصل : ولا

(٥) هكذا في الاصل — ولهذا وجه . ولكن الافضل أن نسميها آحاد .

رسم^(١) المعروف في نفس المعارف بمجال واحدة ، لأنها إن لم تكن بمجال واحدة
تتحد بها نفس المعارف ورسم المعروف ، فلامعرفة ، والمعرفة موجودة ، فالحال
الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ،
وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا واحد ، فكل مقول إما أن يكون شيئاً ،
وإما أن لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً ، فهو واحد ، فالوحدة موجودة مع الكثرة . وقد كنا فرضنا
أنه كثرة فقط ، فهو كثرة فقط بلا وحدة ، وهو كثرة ووحدة ، وهذا
خاف لا يمكن .

وإن لم يكن شيئاً فليس بأثاف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضاً . وقد
فرض أنه كثرة ، فهو كثرة لا كثرة ، وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا يكون وحدة .

[ولا بد من الكثرة مع الوحدة في المحسومات]

وهناك يتبين^(٢) . أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثرة فقط ، لأنه
لا يمكن أن يكون شيء كثرة فقط ، لأنه إما أن يكون شيئاً ، وإما أن
لا يكون شيئاً .

فإن كان شيئاً فهو واحد ،

وإن لم يكن شيئاً ، فليس هو كثرة ؛

(١) الكلمتان غير منقوطين ، ويمكن القراءة على وجه آخر ، وقد يجوز أن
تكون الكلمة الأولى زائدة .

(٢) في الاصل : تبين .

[فهو ليس كثيرة]^(١) وهو كثيرة ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثيرة فقط بلا وحدة .

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثيرة بلا وحدة ، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثيرة بلا وحدة . وكذلك يتبين^(٢) أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثيرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثيرة .

فنقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثيرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضد غيره الضد ؛ والغيرية أقل^(٣) ما يقع في الاثنين^(٤) والاثنان كثيرة ؛ فإن لم تكن كثيرة لم تكن مضادة ، وإن كانت مضادة كانت كثيرة .

والمضادة موجودة ، فالكثيرة موجودة ؛ وقد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثيرة . وأيضا إن كانت وحدة فقط بلا كثيرة ، فلا استثناء ؛ لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير الاستثناء^(٤) .

فإن كان استثناء فالكثيرة موجودة ، والاستثناء والمثنى موجودان ، فالكثيرة موجودة .

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي^(٥) أيس ليس ؛ وهذا خاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثيرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثيرة ، فلا تباین ، لأن أقل ما فيه التباين اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثيرة .

(١) بدلى أن هذه الزيادة ضرورية لسير الاستدلال ، وقوله : وإن لم يكن شيئاً فليس بكثرة ، يشتمل على واحدة من النتيجة لكونه ليس شيئاً وعلى كل حال فهذا الإصلاح اجتهادى .

(٢) الاصل : تبين (٣) يعنى أن الاثنين أقل ما لا بد منه للغيرية .

(٤) فى الاصل : المستثناة (٥) فى الاصل : وهى .

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛
حوالتباين موجود ، فالكثرة موجودة (١) .

وأيضاً قد فرضنا أنها ليست موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف
لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا اتفاق ولا اختلاف ، ولا اتصال
ولا افتراق ، لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال (٢) ،
في اثنين . فالأثنان كثرة ، فإن لم تكن كثرة لم يكن اتفاق (٣) ولا اختلاف
ولا اتفاق (٤) ؛

والاتفاق والاختلاف موجودان ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، فهي أيس ليس ؛ وهذا خلف لا يمكن ،
[فليس يمكن] (٥) أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فلا ابتداء ولا توسط (٦) ولا آخر
، لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء (٧) ؛

والواحد لا ابتداء ولا وسط ولا آخر ؛

والابتداء والوسط والآخر موجود ، فذو الأجزاء موجود ، وكل ذي
أجزاء أكثر من واحد ، فالكثرة موجودة فيه .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن
لا تكون كثرة .

(١) هذه الكلمة في الاصل مكررة .

(٢) في الاصل على هذا الترتيب ، ولم أغيره (٣) في الاصل اتفاقاً .

(٤) كلمة : ولا اتفاق ، زائدة ، في الغالب . (٥) زيادة يتطلبها المعنى .

(٦) هكذا ، وهو مفهوم (٧) في الاصل : أحراً .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة فلا^(١) شكل ، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من مطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالمستدير والسكري لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسي أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها^(٢) زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

فإن كانت الأشكال موجودة ، فلكثرة موجودة ، والشكل موجود ، فالكثرة موجودة .

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة فالكثرة أيس ليس ، وهذا خلاف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثرة .

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ما كنه ، لأن المتحرك يتحرك بانتقال إلى غير : إما مكان ، وإما كم ، وإما كيف ، وإما جوهر - - وهذه كثرة .

والساكن ساكن في مكان ، وأيضاً بعض أجزائه في بعض ، والمكان والأجزاء كل واحد منهما كثرة ، لأن الأجزاء أكثر من جزء ، والمكان علو وصفل ، أمام ووراء وبين وشمال ؛

والمكان بطبائه يوجب كثرة ، لأن المكان غير الممكن ، ومكان الممكن [يوجب تتكنا]^(٣) .

والربو يوجب رابياً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاحتحالة توجب مستحيلاً ، والكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً .

(١) في الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما يسبقه

(٣) زدت ما بين التوسين ظناً أنه قد سقط من ناسخ الاصل ما يشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً بوجوب كثرة، لأن لا كائن لا فاسد لاراب^(١) لا مضحجل
لا استحيل، موضوع ومحمول: موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة^(٢).
فإن كان السكون كانت كثرة، فإن لم يكن كثرة لم يكن سكون ولا
حركة، والسكون والحركة موجودان، فالكثرة موجودة.

وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيسى ليس، هذا خلف لا يمكن،
فليس يمكن أن لا تكون كثرة.

وهناك يتبين^(٣) أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه
كثرة، لأن^{إن} لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يخفى
شيء من نوع حركة وسكون، من المحسوسة وما يباحق المحسوسة، فليس يمكن
أن يكون شيء واحداً كثرة فيه.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء^(٤) ولا كل، لأن
الكل جامع الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاثنان كثرة.

فإن لم تكن كثرة لم يكن كل، وإن لم يكن كل لم يكن جزء، لأن الكل
والجزء من المضاف الذي يجب كل واحد من طرفيه بوجود الآخر،
وأيهما^(٥) بطل بطل ببطلانه الآخر.

فلا كل ولا جزء إذن^(٦) للأشياء، والأشياء كل وجزء فالكل والجزء
أيسى ليس، وهذا خلف لا يمكن.

والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان جزء^(٧) كانت الوحدة، وإن كان
جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل

(٢) هكذا النص

(٤) في الاصل جزء

(٧) في الاصل : جزء

(١) في الاصل : راب

(٣) في الاصل : تبين

(٥) في الاصل : أو أيهما، وهو جائز

(٦) في الاصل : إذا

فلا شيء ، وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بته ، ولا وحدة في محسوس
ولا معقول بته ؛

فإن لم يكن جزء ولا وحدة ، فإذا (١) لا جزء ولا كل ، فلا وحدة ،
وقد كنا فرضنا أن [تم] (٢) وحدة ، فالوحدة أيس ليس ، وهذا خلف
لا يمكن أيضاً ، فليس يمكن أن لا تكون كثيرة .

وهناك يتبين (٣) أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا
كثرة ، لأنه لا يكون لا جزء ولا كل ، كما قدمنا ،

فقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثيرة بلا وحدة
في شيء مما ذكرنا ، ومن بعضها أنه لا يمكن أن يكون منها شيء وحدة
بلا كثرة بته .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن تكون وحدة فقط بلا كثرة ، ولا كره فقط
بلا وحدة ، ولا يمرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا وحدة ،
فواجب إذن (٤) أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة .

وأيضاً فإذا قد تبين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة ، فلا تخلو الوحدة من
أن تكون - مبالغة لكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مبالغة لكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط
مألزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [أن يلزم] (٥) ما كان كثرة
مألزم الكثرة التي قدمنا ذكرها .

(١) هكذا في الاصل ، ويجوز أن تكون : فاذن

(٢) زيادة للايضاح - ويمكن الاستغناء عنها ، على اعتبار أن الحرف : أن يشير

(٣) في الاصل : تبين

إلى الوجود - راجع مما تقدم

(٥) زدتها للايضاح

(٤) في الاصل : إذا

فيبقى إذن^(١) أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها
في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها
فيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة .

[تمثيل اشتراك الكثرة والوحدة في المحسوسات : بالبحث والاتفاق
أم بعلّة ؟] .

فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق
المحسوس ، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون :
بالبحث ، أى الاتفاق ، بلاهلة ، أو بعلّة ،

فإن كان بالبحث وقد^(٢) كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التي لزمّت في
الاتحاد^(٣) ، إذ يجهتنا عن وجود كثرة بلاوحدة ،

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً ، وهما متباينتان ؟ والكثرة
إنما هي كثرة الأحاد ، أى جماعة وحدات ؛

فمع الكثرة الوحدة اضطراراً ، لا يمكن غير ذلك . وكيف يمكن أن
يكون — إذ هما متباينتان^(٤) — وحدة فقط ، وهما شيئان ، وشيئان كثرة ؟
فليس يمكن أن يكرّنا كذلك .

وقد يمكن أن نرجع^(٥) إلى ما كانت هلته بالبحث من التباين ، وهي
إنيات ، فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من الخلاف ،

فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ، ثم انفقت بالبحث ، أهني بشير
هلة ، فيبقى إذن أن يكون اشتراكها بعلّة منذ بدء كونها .

(١) في الاصل : إذا

(٢) في الاصل : فند

(٣) هذه الكلمة عسيرة التراءة ، وقراءتي لها اجتهادية

(٤) نتطتها اجتهاداً وكذلك كلمة : هلته ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر

فإذ قد تبين أن اشتراكها بعلّة، فلا تخلو العلة من أن تكون :

من ذاتها،

أو يكون لاشتراكها بعلّة أخرى من غير ذاتها، خارجة بائنة عنها،

فإن كانت علة اشتراكها من ذاتها فهي بعضها، فذلك لبعض أقدم

من باقيها،

ولأن العلة قبل المعلوم بالذات، كما بينا في كتابنا على المباشرة، فيكون

الشيء الذي هو أحد المحسوسات أو ما يلحق المحسوسات، أعني جميع الأشياء:

إما وحدة فقط،

وإما كثرة فقط،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة.

ويلحق في الوحدة فقط ما يلحق من الكثرة والوحدة التي قدمنا البحث عنهما،

فيلزم أن يكون وحدة وكثرة مشتركة، ويكون اشتراكهما : بالبحث

أو بعلّة منهما أو من غيرهما،

فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلاف ؛ و [يلحق]^(١) في اشتراكهما

من ذاتهما أن يكون الاشتراك علة من الذات، ويخرج هذا بلا نهاية، فيكون

علة لعلة، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية،

وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا نهاية، فليس يمكن أن

يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما.

فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما بعلّة أخرى غير ذاتهما، أرفع وأشرف

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المباشرة — وليست بمشاركة لهما ، لأن المشاركة تجب في المشتركات — كما قدمنا — بعبارة خارجة عن المشتركات . فإن كانت كذلك خرجت العلة بلا نهاية ، ولا نهاية في العلة ممتنع — كما قدمنا ، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له .

وأيضاً ليست بمجانسة لهما ، لأن الواو في في جلس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات ، كالإنسانية والفرنسية اللتين في جلس الحى ، اللتين ليست واحدة منهما أقدم من الأخرى بالذات ، والعلة أقدم من المعلول بالذات ، فليس ههنا اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جلس

وإذ ليس هي معها في جنس ، فليست معها^(١) في شبه واحد ، لأن التشابه في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحرارة والشكل والشكل وما كان كذلك .

فليست ههنا اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جلس^(٢) ولا شبه ولا مشاكلة ، بل هي ههنا كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها .

فقد تبين أن للأشياء جميعاً ههنا أولى ، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة ولا مشاركة لها ، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها ، وهي سبب كونها وثباتها .

وهذه العلة لا تغلو^(٣) من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

(٢) في جنس — خبر ليست .

(١) في الاصل : معها

(٣) في الاصل : تغلوا .

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماع أو حاد ،
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتتكون ههنا الكثرة والوحدة الوحدة
والكثرة ، فالشيء ^(١) إذن ههنا ذاته ، والعملة غير المعلول ، فالشيء غير ذاته ،
وهذا خلف لا يمكن ، فليس العملة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة .
فلم يبق إلا أن تكون العملة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .
فإذن ^(٢) اتضح أن العملة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء المعلولة . وقد قدسنا ههنا كم نوع يقال الواحد
في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأي نوع توجد
الوحدة في المعلولات ^(٣) ، وما الوحدة الحق وما الوحدة بالمجاز لا بالحقيقة ،
فما يتلو هذا الفن ؛ ولنكمل هذا الفن .

الفن الرابع

وهو الجزء الأول

[الواحد بالحقيقة والواحد بالمجاز] .

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات ؟ وما الواحد بالحق ،
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنتقدم لذلك بما يجب تقديمه ؛ فنقول :

[المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والتصغير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء
منها على شيء قولاً مرسلًا ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

(١) في الاصل : والشيء
(٢) في الاصل : فاذا
(٣) في الاصل : المقولات ؛ والارجح أنه خطأ .

أصغر منه^(١) ، و [يقال]^(٢) : صغير ، هند ما هو أعظم منه ، وكذلك يقال للهناة^(٣) : عظيمة ، إذا أضيفت إلى هناة أصغر منها ، ويقال للجبل : صغير ، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه .

ولو كان يقال للعظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانتهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولًا مرسلًا ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانتهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو هظيًا^(٤) مرسلًا ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه .

فإن لم يكن كذلك فالذي هو أعظم منه أصغر منه أو مثله ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذن^(٥) ليس شيء يمكن أن يكون أعظم^(٦) من العظيم المرسل ، لا بالفعل ولا بالقوة .

(١) أي : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للإيضاح .

(٣) الهناة الداهية أو الامر العظيم ، جمعها هنوات . أما الهنات فهي خصال السوء ؛ والغالب أنها جمع هنة ، والهناة أيضاً الشيء والسلعة والأداة .

(٤) في الاصل : عظيم (٥) في الاصل : إذا

(٦) في الاصل : « فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة » ؛ وأغلب الظن أن يكون شيء قد سقط من النسخ أو يكون هنا تكرار ؛ وقد أصلحت النص . ويمكن اصلاحه على وجه آخر : فاذن ليس يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل . الخ ؛ والمعنى الذي يريد المؤلف من كلامه منذ أول هذا الفن الرابع واضح ، لولا طريقتة في البيان : هو يريد أن يقول إن العظيم والصغير ونحوهما إذا أطلقت على الأشياء لم يكن إطلاقها مرسلًا . يعني غير مقيد ، بل هو بالاضافة إلى شيء آخر ؛ وإلا لأدى إطلاقها بالمعنى المرسل إلى إنكار أن يكون هناك ؛ ولو في الذهن ؛ شيء لانتهاية له هو أساس النسبة والاضافة بين الأشياء ، ثم يستنتج المؤلف النتائج الفاسدة التي تنشأ من القول بأن العظيم إذا أطلق على شيء كان ذلك إطلاقًا مرسلًا ومن القول بأنه يوجد ، بالقوة

فإذن^(١) قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تثنية كميته ، وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإن تثنية العظیم المرسل موجودة^(٢) بالفعل أو بالقوة ، فإن^(٣) العظیم المرسل ضعف ، والضعف كل لدى الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، وذو الضعف جزء الضعف .

فإن^(٤) العظیم المرسل كل ، والعظیم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعف العظیم المرسل أعظم من العظیم المرسل فهو مثله أو أصغر منه ، فإن كان مثله عرض من ذلك محال شنيع ، وهو أن يكون الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن ، وكذلك بعرض ، إن كان أصغر منه ، أن يكون الكل أصغر من الجزء ، وهذا أشد إحالة وشناعة ؛

فإن^(٥) لا لكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظیم الذى ظن أنه مرسل أعظم من العظیم المظنون أنه العظیم المرسل ؛
والعظیم المرسل إنما يراد به مالا شيء أعظم منه ؛
فإن^(٦) العظیم المرسل لا عظیم مرسل^(٧) ؛

فإما أن لا يكون عظیم بئس ، وإما أن يكون عظیم بالإضافة ، إذ لا يقال

== بالقوة أو بالفعل ، شيء أعظم من العظیم المرسل . وهو يطبق استدلاله على غير العظیم والصغير من الألفاظ المائة (راجع المقدمة التحليلية لهذه الرسالة) .

(١) فى الأصل : فاذا .

(٢) فى الأصل : موجود ، وهو جائز ، بمعنى شيء موجود .

(٣) و(٤) فى الأصل : فاذا وكذلك فى أول السطر الأول .

(٥) فى الأصل فاذا ، واعتقد أن سير الاستدلال يحتمل إما أن نقرأ : فاذا ، وإما أن

نصلح النص هكذا : فاذا « كان » .. الخ (٦) فى الأصل : فاذا

(٧) هذه هى . فيما يبدو لى ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسل^(١) أو بالإضافة^(٢) .

فإن كان العظيم المرسل لا عظيماً فهو لا هو ؛ وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة ، فالمرسل بالإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد ، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه ؛ إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لشيء أعظم منه لا بالقوة ولا بالفعل بته .

وبهذا التدبير^(٣) يتبين أنه لا يكون صغير^(٤) مرسل ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والتصغير فيقالان على كل كمية متصلة ، خاصان لها دون غيرها من الكميات ؛

وإنما يقالان بالإضافة أيضاً ؛ لا قولاً مرسل . وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير .

[القليل والكثير] .

(١) في الأصل : مرسل ، وهو خطأ نحوي

(٢) هذا الكلام من قوله : فأما ألا يكون عظيم بته .. إلى قوله بالإضافة ، في هذا الموضع ، كلام محير ؛ وذلك نظراً لاختلاف أساس التقسيم . وقد بدا لي أن اعتبر في قوله : « فأما أن لا يكون عظيم .. الخ » ، خطأً نحويًا صحته : فأما أن لا يكون عظيماً بته ، وإنما أن يكون عظيماً بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصر التقسيم بعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيمًا مرسلًا ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسلًا أو بالإضافة » تفرعاً عما قبله مباشرة بحسب التضمن الفكري ؛ والكلام بعد ذلك يعود إلى التقسيم الأول بفرعية . ولكنني لم أصلح النص بحسب ما تصورت أنه خطأ فيه ، لأن الفكرة يمكن أن تسير سيراً طبيعياً ، إذا اعتبرنا التقسيم الثاني جملة اعتراضية أو تفرعاً عما قبله ، ويجب على أن اعترف أن هذا الجزء صعب ؛ فلعل شيئاً سقط من النص .

(٣) يعني على هذا النحو من الاستدلال

(٤) في الأصل : صغيراً ، وما بعدها حل .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة .

وقد يعرض للكثير ما يعرض للمعظم والصغير والطويل والتصغير ، وإن أنه لا يقال قولاً مرسلًا [بل]^(١) بالإضافة ، وبيان ذلك بما قدمنا ، فإن للتدبير واحد .

فأما القليل فقد يظن أنه يقال مرسلًا ، وذلك أنه يظن أنه إن كان أول العدد اثنين ، وكل عدد غير الإثنين أكبر من الإثنين ، فإن الإثنين أقل الأعداد ، فالإثنان هو القليل المرسل ، إذ ليس هو كثير بته ، إذ لا عدد أقل منه .

وإن كان الواحد عددًا ، ولا شيء أقل من الواحد ، فالواحد هو الأقل المرسل .

[الواحد ليس عددًا] .

وهذا ظن ليس بصادق ، لأننا إن قلنا إن الواحد عدد نظن^(٢) أنه يأمضنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لأنه إن كان الواحد عددًا ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخامة الكمية تلحقه ونزوه ، أهني أنه مساو ولا مساو^(٣) .

فإن كان الواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر يهد الواحد الأكبر أو يهد بعضه ، فالواحد الأكبر [له]^(٤) بعض ، فهو منقسم .

(١) زدتها لضرورتها للمعنى (٢) هكذا الأصل ، دون نقط . ويظهر أنه يوجد هنا خطأ من الناسخ أو أنه سقط شيء من النص . وذلك أنه بحسب كلام السكندى لا محل للظن .

(٢) في الأصل : مساوى ولا مساوى — وهو خطأ نحوى .

(٤) زيادة لا بد منها ، وإلا يجب أن يكون الكلام : فالواحد الأكبر بعض .

والواحد لا ينقسم ، فانقسامه آيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس
الواحد إذن هـداً .

[العدد لا هيولى هـ] .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى
يوحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك^(١) موجود لا واحداً ، والمؤلفه من
ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة
بالخمس التى هى عدد لا هيولى هـ ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من
قولنا : واحد ، إلى الموحده^(٢) بالواحد ؛ بل إلى الوحده هينها ، فالوحده
لا تنقسم بتة .

فإن كان الواحد هداً وليس بكمية ، وبقى الأعداد — أعنى الإثنين
وما فوقه — كمية ، فإن الواحد ليس تحت الكمية ، فهو تحت مقولة أخرى ،
فإذن^(٣) الواحد وبقى الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع ؛
فإذن ، الواحد ليس بعدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم ، إذ ليس يقال
الأعداد [إلا]^(٤) بالإضافة إلى شيء واحد ، فالطبيات إلى الطب والميراث
لى البره^(٥) .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادفاً ، أعنى أن الواحد ، إن كان
هداً ، لزمته خاصه الكمية التى هى مساو ولا مساو ؛ فيكون للواحد آحاد ،
بعضها مساو له ، وبعضها أكثر وأقل ، لأنه إن كان هذا يلزم الواحد ، فهو أيضاً

(١) الاشارة هنا إلى العنصر . والمقصود بالعنصر هو الهيولى ، كما سيلي

(٢) الكلمة غير مشكولة .

(٣) فى الأصل : إذا ، وكذلك فى مواضع أخرى كثيرة ، لاضرورة للاشارة إليها .

(٤) زيادة للايضاح ، والمعنى مستقيم بدونها أيضاً .

(٥) فى الأصل : والميراث إلى البره .

يلزم كل عدد، أعني أن يكون له سمي مساو^(١) له وسمي أقل منه وسمي أكثر منه ، فتكون لثلاثة ثلاثيات^(٢) ، بعضها مساو لها ، وبعضها أقل منها ، وبعضها أكثر منها ، وكذلك يجب في كل عدد ؟

فإن كان هذا لا يجب في الأعداد ، التي لا شك فيها ، فليس يجب في الوحدةانية . وإن كان معنى قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو ، أن لكل عدد هدهد مثله وهدداً لا مثله ، أي أكبر منه وأقل منه ، فالاثنتان إذن لا هدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإعماله أكبر منه .

وإن كان يجب أن يكون الاثنان هدهدًا ، إذ له مساو ، هو اثنان آخران ، ولا مساو ، هو أكثر منه ، فإنه يجب أن يكون الواحد هدهدًا ، إذ له مساو ، وهو واحد آخر ، ولا مساو ، هو أكبر منه ، أعني اثنين وما فوق ذلك ، فإن الواحد كمية ، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية ، فإذا ليس الواحد هدهدًا باشتباه الأيس^(٣) ، فإذا هو بالطبع .

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون هدهدًا ولا هدهدًا^(٤) ، فإن كان هدهدًا ، فإما أن يكون زوجاً وإما فرداً .

فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متائلي^(٥) الواحدانبات . والواحد لا ينقسم فهو لا ينقسم : وهو منقسم ، هذا خلف لا يمكن .
وأيضاً إن كانت فيه آحاد فهو مركب من آحاد ، فهو مركب من ذاته ، وهو واحد وهو آحاد . والواحد واحد فقط لا آحاد ، فهو آحاد لا آحاد ، وهذا خلف لا يمكن أيضاً .

(١) في الأصل : مساوياً
(٢) في الأصل : للثلاثة ثلاثيات
(٣) هكذا في الأصل ، والأيس الوجود ولعلها بالأصلا ، كما في العبارة المتقدمة :
(٤) في الأصل : لا هدد
(٥) في الأصل : متائلي دون نقط . وقد صححتها بحسب ما يلي .

وإن لم يكن زوجاً فهو فرد؛ والفرد هو الذى كل قسمين ينقسم إليهما غير متماثلتي الوحدانيات، فالواحد إذن هو منقسم لا منقسم، وآحاد لا آحاد، وهذا خلف لا يمكن،

فإذن، ليس الواحد عدداً

ولكن هذا الحد الذى حدّ به العدد الفرد يظن أنه لا يجب إلا بعد أن يبين أن الواحد ليس بعدد، وإلا فما يمنع من قال: إن الواحد عدد، من أن يعد العدد الفرد بأنه هو العدد الذى إن انقسم بقسمين فإن قسميه غير متماثلتي الوحدانيات؟ فيدخل فيه الواحد، إذ ليس [ما] ^(١) يوجب أنه منقسم اضطراراً؟

فإذ لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد فنقول إذن: إن ركن الشيء الذى يبنى منه الشيء، أهى الذى ركب منه الشيء، ليس هو الشيء — كالحروف الصوتية التى ركب منها الكلام؛ فإنها ليست هى الكلام، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان، والحرف صوت طباهى لا مؤلف. فإن كان العدد للقر به ^(٢) عند الشكل مؤلفاً من آحاد، فالواحد ركن العدد، فليس بعدد، وليس للواحد ركن وركب منه لما ركب من الواحد أيضاً، فيكون الواحد عدداً، وركنه ركن كل الذى يقر ^(٣) بأنها أعداد، فيمكن أن يكون الواحد عدداً.

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين، والاثنين ^(٤) وكن الثلاثة، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان؛ فيظن لذلك — إذ كان الاثنان، وهما عدد، وكن الثلاثة — أن الواحد عدد، وهو ركن الاثنين.

(١) زدتها للايضاح (٢) و(٣) غير مشكولتين فى الأصل

(٤) هكذا فى الاصل، وهو معطوف على الواحد.

وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [مركب]^(١) . فإن ظن أنه ركن الثلاثة^(٢) ، فه ركن ؛ هو الواحد . والواحد ، وإن كان ركن الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه بسيط .

والاثنان مركب ركب من الواحد البسيط ؛ فليس يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط ، هو ركنه — أعني يبسط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يظن أنه يمكن أن يكون كذلك بالجواهر للركب ، أعني الجسم الذي هو مركب من جوهريين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما^(٣) قد قيل إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، [و]^(٤) مركب منهما ، هو العنصر للصورة ، أعني الجسم ، فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط هو الواحد الذي ركب منه العدد للقربه ، ومنه العدد للقربه^(٥) . المركب من الواحد البسيط ؛

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [عكس ؟] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [من]^(٦) جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو بطبائعه جسم ، أعني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، والبعد الذي هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منها جسماً ، إذ كان للركب منها جسماً .

وكذلك لا يجب أن يكون الواحد ، لأنه ركن العدد للقربه ، هداً ؛

(١) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل ، فيما أعتقد .
(٢) في الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها (٣) في الأصل : كما ، بحسب طريقة الناسخ
(٤) زدتها لروورتها للسياق (٥) هكذا الأصل ، والأغلب أن فيه تكراراً .
(٦) زدتها لروورتها ، وإن يمكن قراءة : مركب جواهر ، الخ

بل لأن العدد مركب من آحاد ، فهو آحاد ، كما أن الجسم ، إذ هو مركب من
جواهر ، فهو جواهر ، ويحق أن الأشياء التي تركيب منها أشياء ، فتكون
تلك الأركان أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تغطيها أساميها
وحدودها ، كالحى في الأحياء والجوهر في الجواهر ، أهني أسماءها الجوهرية
لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد ، بنة .

[الاثنان أول العدد]

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط
بالعدد ، أهني أنه هظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف
الوجدانيات .

فإن ، الاثنان أول العدد ، والاثنان إذ قيل^(١) بطبائه ، ولم يتوم
غيره ، لم يكن بطبائه قليلا ، فإذا^(٢) إنما تلحقه القلة ، إذا أضيف إلى
ما هو أكثر منه ، فإذا^(٣) إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه ،
فإذا^(٣) إنما هو قليل إذا أضيف إلى الأعداد ، فأما إذا يتوم طبقه فهو
تضعيف الواحد ، فهو جمع من واحدين ، فهو مركب من واحدين ، والمركب
هو أجزاء ، فهو كل لأجزائه ، والكل أكبر من الجزء ، فليس الاثنان
قليلا بطبائه .

[إضافة مقدار الشيء تكون إلى آخر من جنسه] .

فإذا كان العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ،

(١) في الأصل : إذا أقول ، وفوق الـ قو ، لام ألف ، قد ضرب عليها . ولعل
المقصود أنه إذا تصورناه بذاته (٢) و(٣) في الأصل : فإذا

لا يقال واحد منهما مرسلًا ، [بل]^(١) بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جنسه ، لا من غير جنسه ، كالعظم ، فإنه إن كان جسماً فإنه إنما يضاف إلى جسم آخر ، لا إلى سطح ، ولا إلى خط ، ولا إلى مكان ، ولا إلى زمان ، ولا إلى عدد ، ولا إلى قول ؛

فإنه لا يقال : جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من جسم ،

فكذلك كل واحد من باقي الأقسام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه ، قولاً صادقاً ،

ولا يقال : سطح أعظم أو أصغر من خط أو مكان أو زمان أو عدد أو قول ، بل من سطح ؛ ولا خط أعظم أو أصغر من مكان ، أو زمان ، أو عدد أو قول بل من خط ، ولا مكان أعظم أو أصغر من زمان ، أو عدد أو قول ، بل من مكان ، ولا زمان أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأقسام ، بل من قول .

وكذلك لا يقال قولاً صادقاً : جسم أطول أو أقصر من سطح ، أو خط ، أو مكان ، أو زمان ، أو عدد ، أو قول .

وإن غلن أن جرماً أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك غلن كاذب ؛ لأنه إن غلن أن طول جرم أطول أو أقصر من طول سطح أو خط أو مكان ، فإن طول كل واحد منها هو بعد واحد من أبعاد ما نسبت إليه ، والبعد الواحد خط ، فإذا نزلنا لذهب من أن جرماً أطول وأقصر ،

(١) زدتها لضرورتها للمعنى .

أو سطحاً^(١) أو خطاً أو مكاناً^(٢) ، إلى أن خط^(٣) هذا أطول من خط هذا ،
فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة .

[عنصر الزمان في السكم] .

والزمان أيضاً من الكمية المتصلة ، فلأنه لا خط الزمان يظهر ظهوراً تاماً ،
فإنه^(٤) لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يقال الطول
والقصر لما^(٥) يقال له للطول والقصر إلا لما كان^(٦) في جنس واحد ، أى في
جرم فقط ، أو سطح فقط ، أو مكان فقط ، أو زمان فقط ، فأما هدد أو قول ،
فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته ، بل يقال ذلك عليه من جهة الزمان الذى
هو فيه ، فإنه يقال : هدد طويل — أى في زمان طويل ، وكذلك يقال :
قول طويل — أى في زمان طويل ، لا^(٧) أن القول والعدد يحتمل كل
واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

وكذلك الكثير والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد ،
أعنى فيما يقال عليه العدد والقول ، فإنه لا يقال قولاً صادقاً : قول أكثر
أو أقل من هدد ، ولا هدد أكثر أو أقل من قول ؛ بل : عدد أكثر أو أقل
من هدد ، وقول أكثر أو أقل من قول .

فإنه قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى

(١) هذه الكلمة مكررة

(٢) فى الأصل : أو سطح أو خط أو مكان ؛ ولكن يجب تصحيحها ، لأنها فى الغلب
الظن معطوفة على قوله : جرماً

(٣) ربما يقصد من الخط البعد ، وكذلك فيما يلى :

(٤) فى الأصل : أنه

(٥) يمكن بحسب رسم الكلمة أن تقرأ : بما (٦) فى الأصل : لمكان .

(٧) فى الأصل : إلا .

مجانسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسه ، فإن لا جنس
لواحد الحق بته .

وقد قدمننا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له^(١) ؛ فاذن
الواحد الحق أزلى^(٢) ؛ ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال :
واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فاذن^(٣) هو الذى لا هبولى له ينقسم بها ،
ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ؛ فإن الذى هو كذلك يتكثر بما
ألف منه . ولا هو كمية بته ، ولا له كمية ، لأن الذى هو كذلك أيضاً
ينقسم ؛ لأن كل كمية أو ذى كمية يقبل الزيادة والنقص ، وما قبل النقص
منقسم ، والمنقسم متكثر بنوع ما . وقد قيل إن الكثرة تكون فى كل
واحد من المقولات وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة
والعرض العام والكل والجزء والجميع . وكذلك الواحد يقال على كل واحد
من هذه^(٤) ، فاذن^(٥) الواحد الحق ليس هو واحداً^(٦) من هذه .

[الحركة بكل أنواعها متكثرة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أسمى الجسم الذى [هو] هبولى مصورة ، إذ
الحركة إنما هى قلة من مكان إلى مكان ، أو دهر أو نقص ، أو كون أو فساد ،
أو استحالة ؛

والحركة متكثرة ، لأن المكان كمية ، فهو منقسم ، فالوجود فى أقسام
منقسم بأقسام المكان ، فهو متكثر ، فالحركة المكانية متكثرة ؛
وكذلك للربوية والنقصية متكثرة ؛ فإن حركة نهايات الرابى الناقص

(٢) يمكن قراءتها : أولى
(٤) فى الأصل : بعده ، دون نقط
(٦) حتى الأصل : واحد ؛ وهو غير صحيح .

(١) راجع ما تقدم من
(٣) فى الأصل : فاذا
(٥) فى الأصل : فاذا

منقسمة لوجودها في أقسام المكان الذي ما بين نهاية الجرم قبل الربو إلى نهاية الجرم في نهاية الربو ، وكذلك ما بين نهاية الجرم قبل النقص إلى نهايته في نهاية النقص ؛

وكذلك للكون والفساد ، فإن من بدو^(١) الكون والفساد إلى نهاية الكون والفساد منقسما بقسم [لعلها : بأقسام ، كما يلي] الزمان الذي فيه الكون والفساد ؛

فحركة الربو والنقص والكون والفساد منقسمة جميعاً ، وكذلك الاستحالة للضد^(٢) والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدة ، لأن كل حركة فكليةتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق ، وجزؤها^(٣) واحدة ، إذ الواحد يقال على الجزء^(٤) المطلق ،

فإذن ، إذ للكثرة موجودة في الحركة ، فالواحد الحق لا حركة .
[الواحد الحق ليس نفساً] .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه أو في فكرنا وجوداً طبيعياً ، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً ، فإن الحركة موجودة في النفس ؛ أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شق وآلام كالغضب والفرق^(٥) والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر منكثرة ومتوحدة ، إذ لكل كثرة .

(١) هكذا في الاصل ، وقد احتفظت بها/غير خفية المعنى ، والمقصود : بدء .

(٢) في الاصل : شديد ؛ وهي غير ظاهرة المعنى في السياق

(٣) في الاصل : وخرها (٤) في الاصل : الحزب ؛

(٥) الفرق بفتح الراء الجزع والخوف الشديد .

كل وجزء ، إذ هي معدودة ؛ وهذه أعراض النفس ، فهي متكررة أيضاً
ومتوحدة بهذا النوع ، فالواحد الحق لا نفس .
[الواحد الحق ليس عقلاً] .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل ، وهو أنواع
الأشياء — إذ النوع معقول — وما فوقها^(١) ، والأشخاص محسوسة ، أهني
بالأشخاص جزئيات^(٢) الأشياء التي لا تعطي الأشياء^(٣) أساميها ولا حدودها ،
فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة ؛ والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع
بها ، وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة ؛

وكل شيء هو شيء بالقوة فإنما يخرج إلى الفعل شيء آخر ، هو ذلك
المخرج من القوة إلى الفعل ، بالفعل ؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة
إلى أن صارت عاقلة بالفعل ، أهني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها ، أهني
كلياتها ، هي الكليات أهيانها ؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة ،
أى لها عقل ما ، أى بها كليات الأشياء ؛

فكليات الأشياء ، إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل ، هي
عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة ، فهي العقل الذي بالفعل الذي
أخرج النفس من القوة إلى الفعل^(٤) ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ،
فالعقل متكرر^(٥) .

وقد يظن أنه أول متكرر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كل كما قدمنا .

(١) في الأصل : فوقه ، وقد آثرت هذا التصحيح ليكون الضمير راجعاً إلى أنواع ؛
ولأن هذا ينطبق مع ما تجده في رسالة العقل للكندي .

(٢) في الأصل جزويات (٢) في الأصل . شيا

(٤) إن كلام الكندي هنا عن العقل يتفق مع ما تجده في رسالته في العقل

(٥) لعل قوله : العقل متكرر ، يوضح تعريفه للعقل في رسالة الحدود .

فإن الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

[الواحد الحق ليس أسماء مترادفة] .

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة كالشجرة والمدينة المترادفة [على] حديثة القبح ، فقد يقال : واحد ، للمترادفة ، وإنه يقال المدينة والشجرة واحد ؛ وهذا الواحد متكرر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكرر ؛ فإن حديثة القبح التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المدينة والشجرة والسكين ، منجزة متكررة ؛

وأبنا الأسماء المقولة عليها متكررة ؛ فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

[الواحد الحق ليس من المشتبهات بالاسم] .

وأبنا إذ في ألفاظنا المشبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلبا والكوكب للمسمى كلبا ، فإنه يقال إنهما واحد بالاسم ، أي : كلب . وعنصر هذا الكلب متكرر ، أهني السبع والكوكب .

وهذه المشبهة بالاسم ليس منها شيء هلة لشيء ، لأن الكوكب ليس هلة السبع ، ولا السبع هلة الكوكب .

وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها هلة بعض كالخطوط ، والملفوظ ، والفكر فيه ، والعين القائمة^(١) ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبوء من اللفظ الذي هو جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبوء من المفكر فيه الذي هو جوهر ، والمفكر فيه الذي هو جوهر منبوء من العين الذي هو جوهر ؛ وقد يقال لهذه جميعا : واحد^(٢) . أهني العين في ذاتها ، وفي الفكرة^(٣) ، وفي اللفظ ، وفي الخط ؛ والعين في ذاتها هلة العين في الفكر ، والعين في الفكر هلة العين

(١) يقصد الذات المتعينة خارج الذهن .

(٢) في الأصل : واحدا .

(٣) يعني الفكر أو في الذهن .

في اللفظ ، والمين في اللفظ علة المين في الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس
للواحد الحق واحداً^(١) بنوع اشتباه الاسم .

[الواحد الحق ليس عنصرا] .

وإذ قد يقال : واحد ، لتي عنصراها واحد ، إلا أنها تتغير بتغيرية ما ؛
إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغير ، كالباب والسرير التي
عنصراها واحد ، أعني خشباً أو أي عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل^(٢) ،
فإنه يقال : الباب والسرير واحد بالعنصر ؛ وهذه أيضا كثير من جهة عنصراها
[إذ] أن عنصراها^(٣) متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي
واحدة بالعنصر الأول أعني بالإمكان ، متكررة من جهة العنصر ، إذ هو
موجود لمثل كثيرة .

وأیضا قد يقال : واحد بالعنصر ، للأشياء التي تقال على شيء ، فيلحقها
شيء آخر اضطراراً ، كالفساد المقول على الفاسد ، فإنه يلحقه الكون ، إذ فساد
الفساد كون لآخر ، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر ، وهذا بالفعل
وقد يتكرر هنا أيضا إذ العنصر لعدة مثل .

وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة ، أعني الواحد بالعنصر ، للأشياء
التي تقال على شيء ، فيلحقها شيء آخر ، كالربو المقول على الرابي ، فإنه يلحقه
الضمير ، فإن الذي له ربو له ضمير بالقوة ، فيقال : واحد ، الرابي الضامر ، أي
أن الرابي هو الضامر . وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر ، إذ العنصر لعدة

(١) في الأصل : واحداً (٢) لعله يقصد مختلفة في الصورة ، والكلمة غير منقوطة .

(٣) يظهر أن في هذه العبارة التي صححتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً ،

والمعنى ظاهر بعد الاضافة الايضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، أهي الربو والضمير فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بنة ،
فليس يقال : واحد^(١) ، من أنواع الواحد الذي بالعنصر ،

[أنواع من إطلاق لفظ الواحد]

وقد يقال الواحد الذي^(٢) لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذي لا ينقسم إما لا ينقسم
بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، أهي
أنه عسر الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكرر
أو كالذي يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس
[ثم] آلة تقسمة ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقد الصغر فهو متكرر

ويقال : لا ينقسم بالفعل أيضا ، وإن فصل تفصيلا دائما لم يخرج عن طباعه
إلى غيره ، بل كل مفصول منه يحتمل أحده واسميه ، كجميع الأعظام
المتصلة ، أهي الجرم والسطح والخط والمكان والزمان ؛ فإن مفصول الجرم
جرم ، ومفصول السطح سطح ، ومفصول الخط خط ، ومفصول المكان مكان
ومفصول الزمان زمان ، فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير نوعها
وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولا دائما إلى نوعه .

وأیضا فإن الجرم يتكرر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته .

وكذلك المكان يتكرر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكرر بنهاياته التي هي آتات^(٣) الزمان الحادة لنهاياته ،
كحد العلامات لنهايات الخط .

(١) في الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) في الأصل : للواحد الذي (٣) في الأصل : كجميع .

كذلك كل مشببه الأجزاء يتال له : واحد ، لأنه لا ينقسم ، أى كل مفصول
منه محتمل حدة (١) واسمه ، وهذا أيضا يتكرر ، لأنه ينقسم (٢) ، أى : كل
قابل [للاتسام] قبولا دائماً (٣) .

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، لذى إن قسم بطلت ذاته ،
كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، وكالفرس الواحد ، كالأند وذي المقال ،
وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو عرضى كذلك أو نوع أو
جنس أو فصل أو خاصية أو عرض هام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو
متكرر بما ركب منه وبالفصل دائماً أيضا ، وهذه جميعا من المقول : واحد (٤)
لاتصاله أيضا :

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، ما كان لا ينقسم ، لأنه ليس
متصلا . وما كان كذلك فإنه يقال هل نوهين :

أحدهما ، لأنه ليس متصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ،
فإنه ليس شيئا متصلا (٥) ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات ، فهو نوه . متصل ، بل
هو لا ينقسم ولا منفصل ، وهذا متكرر أيضا من جهة موضوعاته التى
نمدها (٦) وهذا هو الواحد العددي ، مكىال كل [الأشياء] .

والآخر حروف الأصوات ، فإنها ليست بمنصبة ، ولا وضع للعلل التى بها
الواحد العددي لا ينقسم (٧) ، وهو مكىال للألفاظ فقط ؛

(١) فى الأصل حدا . (٢) فى الأصل : لا ينقسم - وهذا لا يتفق مع سباق المعنى .

(٣) فى الأصل ، كل قابلا قبولا دائماً - وقد صححت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للقسمه .. الخ

(٤) فى الأصل : واحد (٥) فى الأصل : شئ ، متصل

(٦) الكلمة غير منقوطة فى الأصل .

(٧) النس هنا مضطرب ، ويظهر أنه سقط منه شئ .

ويقال : واحد ، لأنه لا ينقسم بنوع آخر ، وهو ما كان كذلك ، لأنه لا جزء له مثله ، ومثل غيره .

وأيضاً وهو مشترك ، وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين :

أحدهما له وضع ، كعلامة الخط التي هي نهايته ، فإنه لا جزء لها ، لأنها نهاية بعد واحد ، ونهاية البعد لا بعد ، وهي متكررة بحاملاتها ، أهني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي ^(١) هي مشتركة لهما .

ويقال واحد ، أيضاً التي لا ينقسم من جهة الكلية ، فإنه يقال : رطل واحد لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء بطل الرطل ، فلم يك كلا لرطل واحد ، ولذلك ما يقال إن خط الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط إذ هو كل الحد ، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة ، بل كل كامل ، وما كان كذلك فهو متكرر بتفصله أيضاً ، وآخر ^(٢) بأن يكون التي لا ينقسم أشد التي يقال : واحد ، استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد وأشدّها توحداً .

فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقلل إما بالذات ، وإما بالعرض ، أما العرض فكشوع القول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة ، كقوانا : الكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ؛ أو : الإنسان والكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ، وهي جميعاً ما ^(٣) جوهرها واحد وينقسم قسمة أولى : إما بالاتصال

(١) هكذا في الأصل . وربما يكون قد سقط شيء من النص ، لأن آخر الكلام يشير إلى « الآن » الذي هو نهاية الماضي وبداية الآتي . هذا إلى أنه لا ذكر للنوع الثاني .
(٢) الكلمة غير منقوطة في الأصل ، وليس على الألف شيء . فهل هي : وأخرى .
الغالب أن النص قد سقط منه شيء .

(٣) يجوز أن تكون كلمة مازائدة ، خطأ أو تكون اسم موصول ، أي التي

وهو من حيز العنصر؛ وإما بالصورة، وهو من حيز النوع؛ وإما بالاسم، وهو من حيزها جميعاً؛ وإما بالجنس، وهو من حيز الأول؛

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط، وهو الذي يقال له: واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي (١) والتي حدها واحد؛ والواحد بالجنس (٢) هي التي حد محولها واحد؛ والتي بالاسم، أعني بهامها هي بالمساواة، واحد؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها (٣) واحد، كالأشياء للطيبة المنسوبة جميعاً إلى الطيب.

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا، أعني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبعها أو آخرها أو أثلها ولا يتبع أو أثلها أو آخرها؛ أعني أن ما كان واحداً بالعدد، فهو واحد بالصورة؛ وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحداً بالجنس، وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد.

فبين أن مقابل الوحدة الكثرة ^{فالكثرة} ^{إذ} تقال بكل نوع من هذه، فيقال: كثير (٤)، إما لأنه لا متصل، فهي منفصلة، ولأن عنصرها ينقسم للصور، أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه.

وبين أن الهوية تقال على كل ما علمته الواحد؛ فالهوية تقال لما تعدد (٥) أنواع الواحد.

(١) هكذا العبارة في الأصل؛ ولعله يقصد الأشياء التي حدها واحد.
(٢) في الأصل: بالجنس (٣) الكلمة غير منقوطة في الأصل، ولعلها: نسبتها م.
(٤) في الأصل: كثيراً (٥) الكلمة غير منقوطة في الأصل.

[الواحد الحق فوق كل المفهومات]

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المقولات (١) ، ولا [هو]
هنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض
عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا
بعض ، ولا واحد بالإضافة إلى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير
ولا [هو] المركب ، [ولا] كثير (٢) ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه
أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق شيئاً منها .
وإذ هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له ، أعني ما تقال عليه ، فإتقال عليه
أشد تكثراً .

فالواحد الحق إذن ، لا [هـ] (٣) ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ،
ولا ذو كيفية ، ولا ذو إضافة ، ولا موصوف بشيء من باقى المقولات (٤) ، ولا
ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ،
ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما نقي أن يكون واحداً بالحقيقة ، فهو إذن
وحدة فقط محض ، أعني لا شيء غير وحدة ، وكل واحد غيره فتكثير ،
فإذن (٥) الوحدة ، إذ هي عرض في جميع الأشياء ، فهي غير الواحد الحق
كما قدمنا .

والواحد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثرتة بجهة من الجهات ،

- (١) فى الأصل أن : المفعول ؛ وربما كان الصواب : المقولات .
(٢) إن عبارة : ولا المركب كثير ؛ غير ظاهرة المعنى ولا هى منسجمة مع الكلام ؛
فلعلها زائدة أو لعل النقص ناقص .
(٣) فى الأصل هنا علامة — ، ربما لاجل تصحيح .
(٤) فى الأصل : المفعولات ، وربما كان الصواب : المقولات (٥) فى الأصل : فإذا

ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا [هو]
زمان ، ولا مكان ، ولا حامل ، ولا محمول ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جوهر ،
ولا عرض (١) ، ولا [ينقسم] بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بنة ؛

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان؛ فإيا هو فيه بالعرض ، فكل
ما كان في شيء بعرض فعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك (٢) الشيء في بعرض
وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول حلة
للوحدة في الموحدات هو الواحد الحلق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه
لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء . فعلة الوحدة
في الموحدات هو الواحد الحلق للأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ،
فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد
من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أهي أنه
لا يتكثر (٣) من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أهي مرسل
واحد (٤) لا يتكثر بنة وليس وحدته شيئاً غير هويته .

فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة
والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أنراً من ، مؤثر ، عارضاً فيه ،
لا بالطبع ، وكانت (٥) الكثرة جماعة وحدانيات اضطراباً ، فباضطراب إن
لم تكن وحدة لم تكن كثرة بنة .

(١) في الاصل : ولا للجوهر ولا للعرض .

(٢) هكذا في الاصل : والمعنى الاجمالي في كل هذا النص ظاهر ، على ما فيه من اضطراب

وقد زدت بعض السكلمات بين قوسين مضامين رغبة في الايضاح .

(٣) في الاصل : لا يتكثر (٤) في الاصل : مرسل واحد

(٥) في الاصل : ولا كانت — وليس لها وجه .

فإذن (١) تهوى (٢) كل كبير هو بالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدة فلا (٣) .
هوية للكثير بنة .

فإذن كل متهوى (٤) إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن .

فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس
وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته إياها .

فإذن هلة التهوى [هي] من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد ،
بل هو بذاته واحد .

والذي يهوى ليس هو لم يزل ، والذي هو ليس هو لم يزل مبدع ، أى
تهوية عن هلة ، فالذي يهوى مبدع .

وإذ كانت هلة التهوى الواحد الحق الأول ، فعلة الإبداع هو الواحد
الحق الأول .

والهلة التي منها مبدأ الحركة ، أهي المحرك مبدأ الحركة ، أهي المحرك (٥) ،
هي الفاعل .

فالواحد الحق الأول ، إذ هو هلة مبدأ حركة التهوى — أى الانفعال —
فهو للبديع جميع التهويات .

فإذ لا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحدتها هو تهويها ، فبالوحدة

(١) في الاصل : فاذا .

(٢) هكذا رسم الكلمة في الاصل — وهي غير منقوطة ، وقد شكلتها ونقطتها اجتهاداً

(٣) في الاصل : ولا .

(٤) في الاصل : متهوى ، ويحسن أن تكون : تهوى

(٥) لعل في هذا النص تكراراً .

قوام الكل ، لو فارقت الوحدة بادت^(١) ودثرت ، مع الفراق ممآ ،
بلا زمان .

فالواحد الحق ، إذن ، هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع ، فلا يخلو
شيء من إمساكه وقوته إلا باد^(٢) ودثر .

فإذ قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز الواحدات ، ليظهر الواحد الحق
المفيد المبدع ، القوي المسك ، وما الواحدات بالمجاز ، أهي بإفادة الواحد
الحق ، جل وتعالى عن صفات الملحددين ، فلنكمل هذا الفن ولنتلوه بما
يتلو^(٣) ذلك تلوأ طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة
والجود^(٤) الفاضل .

تم الجزء الأول من كتاب يعقوب بن إسحاق الكندي
والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد النبي وآله أجمعين .



هنا ينتهى هذا الكتاب القيم من كتب الكندي ، ومن أسف أنه
ليس له في المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو على
كل حال يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب
الفلسفة الأولى .

(١) فى الاصل : ظارت ودثرت ظار ودثر ، لكن دون تقط . وقد يكون للكلام معنى
إذا فهمنا ظار بمعنى اختفى من الوجود - غير أن هذا غير مألوف ، ولذلك فضلت تصحيح
كلمة ظار بكلمة باد ، لأنها ترد فى معرض الكلام عن فناء الاشياء المخلوقة ؛ وربما
يكون الصواب : عدم ودثر ، أو غير ودثر ، والمعنى واضح على كل حال .
(٢) فى الاصل : الجواد ؛
(٣)

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسّان
٢٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها

هذه الرسالة تشتمل على تعريفات كثيرة لأمر أو مفهومات متشعبة مأخوذة من ميادين علوم شتى؛ وهي تذكر دون مبدأ في ترتيبها ودون مراعاة قاعدة معينة في التصنيف. وقد يكون فيها تكرار أو غموض، مرجعه في أغلب الظن إلى عدم الدقة من جانب الناصح أحياناً.

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته^(١)؛ ولكن الاختلاف للشاهد في رواية أسماء الرسائل وذكر بعضها دون بعض فيما لدينا من إحصاءات لها، عند مختلف المؤرخين، قد يبرر افتراض أن اسمها سقط — كغيرها — من الثبت الأول الذي اعتمد عليه المؤرخون، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر، لعله الذي نجده عند ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٠)، وهو: «مسائل كثيرة في المنطق وغيره وحدود الفلسفة».

وإذا عرفنا أن الكندي — كما يؤخذ مما بين أيدينا من رسائله — كان يكتب أحياناً لبعض من يسأله من تلاميذه، فلا يبعد أن يكون أحدهم قد جمع رسائله، كما لا يبعد أن يقع بعض الاختلاف بين التلاميذ أو بين المؤرخين في أسمائها — وهذا هو الواقع في إحصاءاتها.

هذا إلى أن الرسالة بخط يخالف خط بقية الرسائل؛ فأغاب الظن أنها

(١) أخبرني المرحوم الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي في استانبول، في صيف عام ١٩٦٩ أن لهذه الرسالة نسخة في مكتبة بمدينة بروكس، لكنني لم أتمكن من الحصول عليها.

٨ — رسائل الكندي

أضيفت استيفاء للمجموعة . وليس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها من رسائل لم يشتمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول نسبة الرسالة للكندي . غير أنه لا ريب في أن ما فيها له ، بدليل التطابق بين ما نجد فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، في مناصباتها المختلفة وبحسب الحاجة إليها ، في بقية الرسائل ، وأقصى ما يستطيع الشك أن يؤدي بنا إليه هو افتراض أن أحد تلاميذ الكندي عمد إلى رسائله فانتقى منها التعريفات وجمعها ، وهو افتراض ضعيف ، نظراً لاسم الكتاب الذي يذكره للكندي ابن أبي أصيبعة والذي تقدم ذكره ، وهو يدل بوجه عام على حقيقة ما تحويه هذه الرسالة التي تقدم لها . ويجوز أخيراً أن أحد التلاميذ أو المؤرخين وضع عنواناً للرسالة أو عدل عنوانها بحسب نظرتة لوضوحها ، أما أن ما تحويه للكندي فهذا مالا شك فيه .

ومن كنا قد اعتمدنا في نشرتنا لهذه الرسالة وغيرها على مخطوط استانبول — أيا صوفيا ٤٨٣٢ .

وفي مخطوط رقم Add. 7473 بالمتحف البريطاني — وهو يشتمل على رسائل كثيرة لغوية وفلسفية ، من بينها رسالة الكندي « في ملك العرب وكميته » (ورقة ١٧٦ — ١٧٨ و) — نجد على الورقة ١٧٨ و — عدداً من التعريفات التي يطابق الكثير منها ، من حيث النص ، تعريفات الكندي في رسالته بحسب مخطوطنا ، لكنها ليست بحسب ترتيبها في مخطوطنا . ومن بينها تعريفات أخرى ، أغلب الظن أنها ليست للكندي ، لأنها بعيدة عن طريقة تفكيره التي نعرفها ، ولأنها تدمع شيء من الاختلاف ضمن تعريفات

مذكورة في رسائل اخوان الصفاء^(١) وتلائم تفهيم وتصورهم للأشياء ،
وكلاهما تقريبيات تعريفات لأموأ أخروية ، مثل : الدنيا ، الآخرة ، الموت ، المعاد ،
القيامة ، البعث ، الحشر ، الحساب ، الثواب ، العقاب الجنة ... الخ
مهما يكن من شيء فإن إلحاق هذه التعريفات برسالة الكندي
« في ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما هلى نسبتها إلى الكندي ، وخصوصا
أن الناسخ يقول إنه وجد هذه التعريفات هلى نسخة الأصل الذى نقل
هنا ، فنقلها .

والمهم أن هذه التعريفات التى اشتملت هليها ورقة المتحف البريطانى قد
ساهدتنا مساعده يسيرة هلى تصحيح بعض الألفاظ أو استكمالها ، كما يلاحظ
القارىء فى نشرتنا لهذه الرسالة من جديد .

ونحن سنرمز لورقة المتحف البريطانى بحروف م م ب ، وما بين المصلحين
زيادة بحسبها .

وقد تناول الأستاذ S. M. Stern ، من أساتذة أكسفورد ، هذه الورقة
بالدراسة فى بحث له بعنوان :

Notes on Al - Kindis Treatise on Definitions, JRAS, 1959,
P. 32 - 43.

وهو كأنه يحس بأن تلك التعريفات الزائدة ليست للكندى ، لأن
تتردد فى رسالة التعريفات من رسائل اخوان الصفاء (الرسالة رقم ٤١ ،
بحسب طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١) .

ويذكر الأستاذ Stern فى هذه الدراسة أن الفيلسوف اليهودى إسحاق
الإسرائيلى ، الذى نبع فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى وأخذ
بأفلاطونية المحدثه ، مدين للكندى كثيراً فى فلسفته بوجه عام وأنه

(١) ج ٣ ص ٣٧٠ - ٣٧١ ، القاهرة ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م .

قد انتفع في كتاب له في التعريفات برسالة الكندي التي أمامنا .
وهذا ما يفصله الأستاذ Stern في تعليق له على كتاب اسحاق ، ظهر في
كتاب ألفه مع زميل آخر :

A. Altmann and S. M. Stern : Isaac Israeli p. 3 ff:

ولا شك أن فلسفة الكندي ومؤلفاته كان لها تأثيرها في القرون التالية
في مشرق العالم الإسلامي وفي مغربه ، فضلاً عن تأثيره الكبير في الفكر
الأوروبي في العصور الوسطى

وطبعي أن كل من جاء بعد الكندي من العلماء قد عرف مؤلفاته
وانتفع بها ، وإن كانت رسائل التعريفات صارت أقرب إلى الشرح ، كما في
رسالة الحدود لابن سينا (ظهرت منذ زمان طويل ضمن مجموعة « تسع
رسائل في الحكمة والطبيعات — القسطنطينية ») .

ولا نجب إذا رأينا التوحيدى ينتفع بتعريفات الكندي فيما جوه من
تعريفات ذكرها في المقابسات (المقابلة ٩١) وأنه يذكر في كتاب « الإمتاع
والمؤانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ — ١٣٤) رأى الكندي فيما يسميه « حركة
الإبداع » ، أي الحركة التي تظهر بها الموجودات ، وأن ابن عبد ربه يذكر
في كتابه « العقد الفريد » (ج ٤ ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ —
١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد العريان) نصاً شبيهاً للكندي في القضاء والقدر ،
أخذه من كتاب مفقود للكندي في التوحيد ، وأن ابن حزم القرطبي ، في
بعض الكتابات التي تنسب إليه يرد على الكندي في بعض ما كتب (راجع
لابن حزم كتاب الرد على ابن النخبة اليهودي ورسائل أخرى ، تحقيق
إحسان عباس ، القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م ، ص ١٨٩ فما بعدها) .

ومن عرض لكل هذا بالتفصيل في كتاب لنا عن الكندي وفلسفته ،
نرجو أن تصدره قريباً بعون الله تعالى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رسالة الكندي

في حدود الأشياء ورسومها^(١)

الملة الأولى — مُبدعة ، فاعلة : متممة الشكل ، غير متحركة^(٢) .

العقل — جوهر بسيط مدرك للأشياء بمقتضاها^(٣) .

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة^(٤) ، وهي^(٥) أول قوى النفس .

النفس — تامة جرم طبيعي ذي^(٦) آلة قابل للحياة ، ويقال : هي
أتمت كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة ، ويقال : هي جوهر عقل متحرك
من ذاته بعدد مؤلف^(٧) .

(١) الحد أو التعرف التام هو تعريف الشيء بالجنس القريب والفصل المميز له ، مثل قولنا : الانسان حيوان ناطق . والرسم هو تعريف الشيء بالجنس القريب والخاصة المميزة له ، مثل قولنا : الانسان حيوان ضاحك .

(٢) يقصد الكندي بالملة الأولى ، الله ، وهذه بعض صفاته — راجع آخر كتابه في «الفلسفة الأولى» وأوائل رسالته «في الملة الفاعلة القريبة . الخ» وغير ذلك من الرسائل .
(٣) راجع تعريف العقل عند السيد الجرجاني في التعريفات ، ط . القاهرة ١٢٨٣ هـ ص ١٠١ .

(٤) نجد هذا التعريف في كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٢ - ٤٣ مما تقدم . وفي أول رسالة الكندي في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة .

(٥) في الأصل : وهو — وفي م م ب : وهي .

(٦) في م م ب ذو .

(٧) راجع مادة نفس عند الجرجاني (ص ١٦٥) لمعرفة الفرق بين بعض هذه التعريفات ، وآخر تعريف الكندي ظامض المعنى ، فلعله يقصد أن النفس مؤلفة من قوى ، وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس .

- الجرم (١) — ماله ثلاثة أبعاد ، [طول وعرض وعمق] .
الإبداع — إظهار الشيء عن ليس (٢) .
الهيولى — قوة موضوعة لحمل الصور ، منفصلة .
الصورة — الشيء الذى به (٣) الشيء هو ما هو .
العنصر — طينة (٤) كل [ذى] طينة .
الفعل (٥) — تأثير فى موضوع قابل للتأثير ؛ ويقال : هو (٦) الحركة التى
من نفس المنحرف .
العمل — فعل بفسكر (٧)

الجوهر (٨) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل (٩) للأعراض ، لم تتغير ذاتيته ،

-
- (١) يظن عند الكندي استعمال لفظ الجرم لالفظ الجسم الذى غلب فيما بعد ، وماله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفاً عند الجرجاني ، وما بين المصنفين . بحسب م م ب .
- (٢) فى م م ب : إظهار شيء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣٠ ، « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندي فى الفاعل الحق الأول التام .. الخ ومفاتيح العلوم لخوازمي ، ط . القاهرة ١٣٤٧ هـ ص ١٨ .
- (٣) فى الأصل : الشيء الذى بها وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقاً لتعريف تال لتعريف الكندي بصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لا أجسام » .
- (٤) يستعمل لفظ الطينة عند الكندي وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى . والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضاً كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٤٠ .
- (٥) قارن تعريف الفعل عند الجرجاني ص ١١٢
- (٦) فى الأصل : هى ؛ وقد صححتها هكذا — أما كلمة : « من » بعد ذلك فيمكن قراءتها : هى ، أيضاً .
- (٧) ليلاحظ القارئ الفرق الدقيق بين الفعل والعمل — قارن أيضاً رسالة « فى . الفاعل الحق الأول .. الخ » ، وتعريف العمل غير موجود عند الجرجاني .
- (٨) نجد تعريف الجوهر المأثور عن فلاسفة الإسلام عند الجرجاني ص ٥٤ ، قارن . تعريف الجوهر فى مفاتيح العلوم لخوازمي ص ١٧ .
- (٩) فى م م ب : والحامل ، وعند أبي حيان فى المقابسات : لا تتغير ذاته

موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل للتسكين والفساد وللأشياء التي تزيد لسكل واحد من الأشياء التي مثل (١) الكون والفساد ، في خاص جوهره التي إذا عرفت (٢) عرفت أيضاً بمعرفة الأشياء المعارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص (٣) .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكمية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة (٤) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء (٥) .

المكان (٦) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفق المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيئين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

التوهم (٧) — هو الفئطاسيا ، قوة نفسانية مدركة لصور الحسية مع غيبة

(١) في الأصل : بمثل ، ولعلها تحريف (٢) في الأصل : عرف .
(٣) هكذا في الأصل ، والتعريف — رغم قصور العبارة — واضح : الجوهر متقوم بذاته .. غير كائن ولا فاسد ، ولا يقبل ما يشبه الكون والفساد من أشياء تلزمها أعراض ، لأنه في هذه الحالة لا يكون جوهرأ متقوما بذاته . وأساس هذا كله أن الجوهر لا يقبل إلا المحمولات العرضية المتغيرة ، فلا يقبل شيئاً جوهرياً آخر .
(٤) تشمل الحركة عند الكندي ما تشمله عند أرسطو ، كما سنرى ذلك في «رسالة في وحدانية الله .. الخ وفي غيرها وفي كتاب في الفلسفة الأولى ص ٥١ .
(٥) راجع هذا التعريف بنصه عند الخوارزمي ص ٨٣ .
(٦) راجع الجرجاني ص ١٥٤ ، والخوارزمي ص ٨٣ .
(٧) التوهم غير موجود عند الجرجاني — أما الوهم فله عنده (ص ١٧٣) تعريف آخر هو المأخوذ عن ابن سينا . ارجع تعريف الفئطاسيا عند الخوارزمي ص ٧٣ وتعريف المنصرفه عند الجرجاني ص ١٣٢ . راجع أيضاً رسالة الكندي في ماهية النوم والرؤيا .

طينتها؛ ويقال: الفنتاسيا، وهو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها.

الحاس — قوة نفسانية مدركة لصورة المحسوس مع غيبة طينته (١).
الحس — إنية (٢) إدراك النفس صور ذوات العاين في طينتها بأحد سبل [القوة] الحسية؛ ويقال: هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات.
القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء، مثالها أن تشعر به من أعضاء البدن وما كان خارجا عن البدن.
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته.
الروية — الإمالة (٣) بين خواطر النفس.

الرأى — [إنما] هو الظن الظاهر في القول والكتاب، ويقال: إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه، ويقال: إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضي، والرأى إذن سكوز (٤) الظن.

للؤلف — مركب من أشياء متفقة طبيعية (٥) دالة على المحدود (٦) دالة

(١) راجع رسالة في ماهية النوم والرؤيا؛ والسكندى يميز بين الحاس أو القوة الحسية وبين الحس، لأنه يرى — كما في رسالة العقل — أن الحاس هو النفس

(٢) راجع التعليق الخاص بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها، ولفظ « إنية » غير موجود في م م ب .

(٣) هكذا في الأصل، يعني ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً عن الإجالة، بمعنى إجابة الفكر بين الخواطر وخصوصاً أن السكندى يرى أن الفكر حركة انتقال بين صور الأشياء في النفس. لكننا نجد فيها بعد استعمال مادة: أمال، في معنى قد يفسر الامالة هنا.

(٤) هكذا في الأصل، فلهذا يعني استقرار الظن. وفي الأصل: جواهر النفس، وفي م م ب: خواطر النفس. وفي كتاب « غريب القرآن » للراغب الأصفهاني (القاهرة ١٩٦١ تعريف الروية كما عند السكندى تماماً.

(٥) غير منقوطة، والطاء تنقصها الألف الواقعة على رأسها. وقد كنت قرأتها في نقره سابقة على أنها: صفة، ثم عدلت عن ذلك لكثرة نبرات الكلمة.

(٦) هكذا في الأصل، وقد يكون لها أكثر من معنى.

خاصيته ، ويقال : هو المركب من أشياء متفقة في الجنس مختلفة في الحد^(١) .

الإرادة^(٢) قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة^(٣) علة اجتماع الأشياء

الإيقاع^(٤) — فعل فصل^(٥) زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطقس^(٦) — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منهجلاً ، وفيه الكائن

بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جهة الجسم .

الواحد^(٧) — هو الذي بالفعل ، وهو فيما وصف به تارة [بالعرض] .

العلم — وجدان الأشياء بحقائقها .

الصدق — القول الموجب ما هو والسالب ما ليس هو ؛ وهو أيضاً إما

إثبات شيء ليس هو ، وإما نفي شيء عن شيء هو له^(٨) .

الكذب — القول الموجب ما ليس هو والسالب ما هو

(١) نجد التفصيل عند الجرجاني ص ٩ ، ولكن تعريف الكندي يوجد بنصه عند الخوارزمي ص ٨٤ . والفارابي يحدد للإرادة معنى خاصاً . راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٥٦ من الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ . وتعريف الكندي للإرادة هو أساس رأي المتكلمين فيها ، خصوصاً الغزالي — راجع التفاهات ص ٣٦ — ٤١ ط . بيروت ١٩٢٧ .

(٢) في م م ب : بالجنس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأي انبأذوقليس في أز القوتين الفاعلتين في حركة العناصرهما الحب والسكرامية .

(٤) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تتشالي من خفيف وثقيل مصاحبة للنغم — خوارزمي ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٥) في كتاب « المقابسات » للتوحيدى (مقابلة رقم ٩١) : فصل يكييل زمان الصوت ، ولهذا وجه ، لأن الإيقاع تقسيم للصوت ولكن نص مخطوطنا أوجه .

(٦) كلمة معربة عن اليونانية : στοιχειών = الأصل أو الاسطقس أو العنصر أو الجزء

(٧) في الأصل يمكن أن تقرأ : الواجب ، وقد عدلت عن هذه القراءة ، لأن محور كتاب الكندي في الفلسفة الأولى هو الواحد الحق والواحد بفعل مؤثر خارجي ، وهو

ليس واحداً بالحقيقة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ماتقدم

(٨) ينحيل إلى أن هنا تناقضاً ، ولكنني لم أعدل شيئاً من النص ، لأنه يمكن أن يفهم بتأويل بعيد .

لكن لعل الصواب هكذا : إما إثبات شيء لشيء هو له ، وإما نفي شيء عن شيء ليس هو له .

الجندر^(١) — هو الذي إذا ضعف مقدار ما فيه من الأحاد ماد المال الذي هو جنسه .

الفريزة — طبيعة حالة في القلب ، أعدت فيه لينال به^(٢) الحياة

الوهم — وقوف شئ للنفس بين الإيجاب والسلب ، لا يميل إلى واحد منهما

القوة — ما ليس بظاهر ، وقد يمكن أن يظهر عما هو فيه بالقوة .

الأزلى — الذي لم يكن ليس ، وليس محتاج في قوامه إلى غيره ، والذي

لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلاهله له ، وما لاهله له فدائم أبداً^(٣)

العلل الطبيعية أربع^(٤) — مامنه كان الشئ ، أهني عنصر ، وصوره الشئ

التي بها هو ما هو ، ومبتدأ حركة الشئ التي هي هلته ، وما من أجله فعل

الفاعل مفعوله

الفلك — عنصر وذو صورة فليس بأزلى^(٥)

المحال^(٦) — جمع المتناقضين في شئ ما في زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .

الفهم — يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

(١) يعرف الخوارزمي (ص ١١٥) الجندر بأنه : كل ما تضربه في نفسه ، والمال بانه : كل ما مجتمع من ضرب عدد في نفسه .

(٢) هكذا في الأصل ، وقد أبقيتها كما هي .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ - ٤٦ تقدم . والجرجاني متأثر في تعريفه الأزلى بتعريف الكندي وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) في الأصل : أربعة . وهذه العلل هي المادية ، والصورية ، والفاعلة ، والغائية . - بحسب الاصطلاح الفلسفي بعد الكندي .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندي القائل بحدوث العالم كله وتناهيته في الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجاني ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمي أدق ، ص ٨٤ .

- الوقت^(١) - نهاية الزمان المفروض للعمل .
- الكتاب - فعل شيء موضوع مرتسم^(٢) لفصول الأمور ونظامها وتفصيلها
- الاجتماع - معلول^(٣) بالطبع للمجبة .
- الكل - مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء^(٤) .
- الجميع - خاص لمشتبه الأجزاء^(٥) .
- الجزء - لما فيه الكل .
- البعض - لما فيه الجميع^(٦) .
- وكل هنا يقال على كل واحد من القاطنين ورأس بما يستحق^(٧) .
- المماسمة - توألى جسمين ليس بينهما [من] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما إلا ما لا يدركه الحس ، وأيضاً هو تناهى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما .
- الصديق - إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى موجود واسم على

(١) هذا هو التعريف القديم لازمان عند المتكلمين ، فى معارضتهم لتعريف أرسطو وفلاسفة الاسلام - قارن الجرجاني ص ٧٧ ، ١٧٢ ، وأنظر تعريف الوقت عند معتزلة عصر الكندي - مقالات الاسلاميين للاشعري ص ٤٤٣ ، ومقدمة الطبرى لتاريخه ، حيث يعرف الزمان ومقداره .

(٢) غير مشكولة فى الأصل ؛ وفى اللغة رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطه . ويجوز أن تكون الكلمه محرفة من : برسم أو برسم .

(٣) فى الأصل : علة - ولما كان هذا يناقض تعريف المجبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمه

(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجمع - ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول الكندي إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤-٦٥ لتجد تفصيلاً أكثر من ذلك - على أن هذه التفرقة الدقيقة بين استعمال الجزء والبعض لها دلالاتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ ويحسن الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى - خصوصاً العلاف - وذلك لمعرفة استقلال الكندي ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين استعمال البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فما بعدها .

غير معنى (١).

الظن - هو القضاء على الشيء من الظاهر - ويقال : لامن الحقيقة -
والتبيين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن عند القاضى بها^(٢) زوال قضيتها .

العزم - ثبات الرأى على الفعل .

اليقين - هو سكنون تفهم مع ثبات القضية برهان .

الضرب - هو تضييف أحد الممددين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة - تفريق أحد الممددين على الآخر ، وتفريق بعض الممدد على بعضه
أو غيره .

الطب - مهنة قاصدة لإشفاء^(٣) أبدان الناس بالزيادة والنقص^(٤) وحفظها
على الصحة .

الحرارة - علة جمع الأشياء من جوهر واحد وتفريق^(٥) الأشياء التى من
جواهر مختلفة .

البرودة - علة جمع الشيء من جواهر مختلفة وتفريق^(٦) التى من جوهر واحد .
اليس - علة سهولة انحصار الشيء بذاته وعسر انحصاره بذات غيره .

الرطوبة^(٦) - علة سهولة اتحاد الشيء بذات غيره وعسر انحصاره بذاته .

(١) هكذا النص - ولعله يقصد أن الصديق بحسب هذا المعنى فكرة تفهم بها الصداقة
(٢) هكذا فى الأصل ، وكان منظر لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة - إذ لا يمكن
أن يكون للكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشق فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميالاً فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى
العبارة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب مايلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجانى ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الائتناء - تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

الكسر - انفصال الهيولى بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغند^(١) - انضمام أجزاء الهيولى لعلتين : إما أن تكون أجزاؤها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها طرض تقارب أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً^(٢) ، أو لأن يكون كالوعاء مملواً فينضم أجزاؤها ، يسمى ذلك عسواً .

الانجذاب - مواتاة بالانعطاف إلى أي ناحية انعطفت ، كالنوب أي جزء كان منه بالانعطاف إلى أي ناحية عطفه الجاذب إليها .

الرائحة - خروج هواء محتقن^(٣) في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة - حدها القدماء بعدة حروف :

(١) إما من اشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهي محب ، وبين سوفاء ، وهي الحكمة^(٤) .

(ب) وحدوها أيضاً من [جهة]^(٥) فعلها ، قالوا : إن الفلسفة هي التشبه

(١) هكذا في الأصل - وفي اللغة ضغده يصفده ضغداً بمعنى خنقه أو عصر حلقه ، ويجوز أن تكون لغة في ضغط أو تحريفها عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها في الأصل هكذا ، فإن لم تكن تحريفاً عن : عصراً ، أو ضغداً ففي اللغة : عصا الجرح شده وعصا القوم جمعهم .

(٣) هكذا في الأصل ، لكن لا نقط إلا على النون - والمحتقن المحبوس . . . ويجوز أن تقرأها : محتني ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين .

(٤) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة هريية صحيحة

لجزء من الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية .

والخوارزمي (ص ٧٩) مثلاً يقول إن لفظ الفلسفة من فلاسوفيا اليونانية . والحق أن

الكلمة اليونانية . هي فيلوسوفيا ، وهي من فيلوس ومعناها المحب أو المؤثر ، ومن سوفيا

ومعناها الحكمة - هذا إذا اقتصرنا على وجه واحد من وجوه معنى اللفظتين بالعربية

(٥) زيادة بحسب ما يلي .

بأفعال الله تعالى ، بقدر طاقة الإنسان - أرادوا أن يكون الإنسان
كامل للفضيلة

(ج) وحدوها أيضا من جهة فعلها ، فقالوا ، العناية بالموت ، والموت
عندم موتان : طبيعي ، وهو ترك النفس استعمال البدن ، والثاني إماتة
الشهوات - فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل
إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة أتقدماء : اللذة شر فباضطراب^(١)
أنه إذا كان للنفس استعمالان^(٢) : أحدهما حسي والآخر عتلي ، كان^(٣)
ما سمي الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالاندات^(٤) الحسية
ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العمل^(٥) . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة

الحكم

(هـ) وحدوها^(٦) أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول
شريف النهاية بعيد الغور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما
ولا أجساما^(٧) ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

(١) في الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا في نسخة سابقة ، حتى نبه الزميل
المرحوم الدكتور الاهواني (معاني الفلسفة ط . القاهرة ١٩٤٧ ص ١٤٢ إلى هذا
التصحيح الذي أسجله له هنا شاكرا ؛ ولا بد من تصحيح النص الذي نقله هو في ص ٤١
طبقا لتصحيحنا له بعد هذا بتليل .

(٢) في الأصل : استعمال أحدها ، وقد صححتها بحسب المعنى

(٣) في الأصل : وكان . (٤) في الأصل : بالذات ، وهو خطأ

(٥) هكذا في الأصل ، ولعله يقصد أصلها وحقيقتها أو ذاتها

(٦) في الأصل : وحدوا

(٧) في الأصل : ولا أجسام .

الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه^(١) إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم ؛ فيأذن إذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الشكل ؛ ولهذه اللمة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر^(٢) .

(و) فأما ما يُجحدُ به عين^(٣) الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنسانها وما يتبناها وهلالها ، بقدر طاقة الإنسان^(٤) .

السؤال عن البارئ ، هز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء^(٥) نكيف هو الجواب عنده^(٦) ؟ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره^(٧) إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم^(٨) إلا بالبدن بما

(١) يعني الانسان .

(٢) هذا تفسير فلسفي خالص لعبارة : « أعرف نفسك » المشهورة ، وهو غير ما يعرفه الصوفية أو أصحاب العلوم الخفية وأهل التأويل .

(٣) في الأصل : عن ، وعبارة : « به عن الفلسفة » مكررة ، ولعله يقصد بعين الفلسفة ذاتها وما هيته أو موضوعها .

(٤) وإذن فالكندي يذكر ستة تعريفات للفلسفة ، وهي تسكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها ولا ينتقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحاً ، أعني الفلسفة الأولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود - أي من حيث هو - وتعريف الرواقين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية ، ويجد القاريء التعريف الثاني عند الفارابي (أنظر رسالة ما ينبغي أن يقدم قبل تدبر الفلسفة ، ط . القاهرة ١٣٢٥ هـ ص ٦٢) ، والثالث موجود معناه عند ابن سينا ، وهو ينسب لأفلاطون (راجع رسالة ابن سينا في دفع الغم من الموت ، ط . ليدن ن ١٨٩٩ ص ٥٢) . على أن التعاريف الأربعة الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد (راجع مقدمة كتاب . . . Ueberweg . Grundriss) . أما التعريف الخامس فهو الحكمة المشهورة المأثورة عن سقراط وغيره ، وغيره ، وأما الثاني والثالث فشهوران عن أفلاطون ، وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة (راجع مثلاً محاوراته الآتية . Protagoras, 335d , Politeia 480b. 484d. , Phaidr . 278d .

(٥) هكذا في الأصل - وقد تركتها ، لأن المعنى قد يسمح بذلك

(٦) هكذا النص ، ولعل الضمير يعود على السؤال

(٧) الضمير يعود على البدن

(٨) في الأصل غير منقوطة ولا مشكولة ، والمقصود النفس فيما اعتقد

يرى من آثار تدبير النفس [فيه]^(١)، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه^(٢) - فهكذا العالم للرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون [معلوما]^(٣) إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه^(٤).

الخلافاً - معطى الأشياء غيرية أو غيراً .

الغيرية - فيما يعرض فيما انفصل^(٥) بالمقل الجوهري ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية - هي العارضة فيما انفصل بعرض : إما بذات^(٦) واحدة وإما في ذاتين ، أما في ذات واحدة فكأنه كان حاراً فصار بارداً - فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشيء العارض في شئتين فكالماء الحار والماء البارد - فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن^(٧) أحدهما بارد والآخر حار .

(١) زيادة للايضاح ، وطبقاً لما يلي

(٢) يجوز أن يكون في الجملتين المتقدمتين تكرار أو أن يكون قد سقط بعض الكلام

(٣) زيادة للايضاح ومهارة لمنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه - بحسب ما في الأخبار - ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذي سأل الجهم عن كيفية معرفته بافته ، فأجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى في المنية والأمل باختصار ومع تعديل - راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب النذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ - ١٣٠ . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبي حنيفة في مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء في آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و - .

(٥) يعني انقسم وتمايز .

(٦) هكذا في الأصل - والمعنى : في ذات .

(٧) هكذا في الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركتها - ويجوز

أن يكون الصواب : فإن أحدهما . . . أو بما أن أو لما

الشك (١) - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن .

الخاطر (٢) - علمه السانح (٣) .

الإرادة - علمها الخاطر .

الاستعمال - علمه الإرادة ، وقد يمكن أن يكون عدة خطرات أخرى ، وهو الدور ، يلزم جميع هذه العمل [التي] (٤) هي فعل الباري ، ولذلك تقول إن الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجة لبعض ، وبعضها متحركة ببعض (٥) .

إرادة الخلق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمائت إلى ذلك (٦) .

المحبة - مطلوب النفس ، ومنتمة القوة التي هي اجتماع الأتنياء ، ويقال : هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .

المشوق - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها العبيية (٧) ، هي مشتقة

(١) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخاطر ما يخطر في القلب من تدبير أو أسر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السانح الرأي المعارض في يسر - ومن الطريف ترتيب الكندي هذه العوامل من حيث القوة والضعف ومن حيث ترتيب بعضها على بعض .

(٤) زيادة رأيت أنها لا بد منها للإيضاح .

(٥) راجع في هذه الفكرة الأساسية الكندي رسالته في الفاعل الحق الأول .. الخ

(٦) قارن تعريف الإرادة فيما تقدم - وهناك تعريف للإرادة بالمعنى المطلق ، وهنا

- كما يقول الكندي - تعريف للإرادة الانسانية أو نحوها . قارن في هذا رأى ابن سينا في الإرادة ، في رسالة النذر ورأى ابن رشد في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة » - القضاء والنذر .

(٧) قراءة ابتدائية ويمكن أن تقيم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في نسخة سابقة : الشهية أو الشهوية ، ولكنني عدت عن ذلك ، وإن كان له وجه

من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما تنقص من البدن وإلى تنقص^(١) ما زاد فيه .
فريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري به الأمر الذي بالفكر والتمييز .
المعرفة - رأى غير زائل .

الاتصال - هو اتحاد النهايات .

الانفصال - تباين المتصل .

الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب^(٢) - غليان دم القلب لإرادة الفيض .

الحقد - غضب يبقى في النفس على وجه الدهر^(٣) .

الذحل^(٤) - هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الذحل في اللغة اليونانية مشتق من الكون والرصد^(٥) .

الضحك - اعتدال دم القلب في الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعي .

الرضا - اسم مشترك يقال على مضادة^(٦) السخط ، ويقال على الانفراد

(١) هكذا في الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، ونحت الصاد نقطه .

(٢) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة *μνησικαχία* ومنها حمل الانسان

للغضب في نفسه وتذكيره له .

(٤) الذحل بسكون الذال هو الثآر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للذحل ، نظراً لكثرة الكلمات

التي تدل على البعض ، فأرشدني الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود

بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة *χολή* (= الحفيظة) فلزميل الشكر الجزيل .

(٦) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل

مضاف إليه الضم .

وهي غير ذلك ، والمضادة للمسخط هو ^(١) قناعة النفس لما كانت غير قنعة به
لمرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية - هي المطلق الإنساني المحمود ^(٢) ، وهي تنقسم قسمين
أوليين : أحدهما في النفس والآخر مما ^(٣) يحيط ببدن الإنسان من الآثار الكائنة
عن النفس .

أما القسم للكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر
للنجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط ببدن ^(٤) النفس فالآثار ^(٥) الكائنة عن
النفس ، والمعدل فيما أحاط ببدن النفس ^(٦) .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [المنطقية] ^(٧) ، وهي علم الأشياء الكلية
بمقائنها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية ^(٨) ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ
ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة - فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها
بعد النام واثمار أمتثالها والإسك عن تناول غير ذلك ^(٩) .

(١) في الأصل : هكذا - وقد أبقيتها (٢) في الأصل : المحودة .

(٣) يمكن قراءتها : ما ، ولعل الصواب : فيما .

(٤) هكذا في الأصل ويمكن أن تكون تحريفا عن : بدن ، وهو غير مالوف

(٥) في الأصل : بالآثار .

(٦) هكذا الجملة ، ويجوز أن يكون قد سقطت كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو

آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة يتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن الكندي يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بعد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بعد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .

وكل واحدة من هذه الثلاث سور فضائل^(١).

الفضائل - لها طرفان : أحدهما^(٢) من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التقصير ، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال ، لأن حد الخروج عن الاعتدال [أنه] مقابل للاعتدال بأشد أنواع المقابلة تبايناً - أعنى الإيجاب والسلب ، فإن الخروج عن الاعتدال رذيلة ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما الإفراط والآخر التقصير .

[أما]^(٣) الخلق الخامس^(٤) في النطقية [المغاير] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمحادثة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة - أعنى اعتدال الطينة^(٥) :

لنجدة خروج^(٦) القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو التهور والهوج^(٧) ، وأما الآخر فهو من جهة التقصير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في اللغة فهي رذيلة أيضاً مضادة للغة ، وهي تنقسم

(١) في الأصل : الفضائل - وقد آثرت تصحيحها على معنى أن كل فضيلة مما تقدم تشمل تحتها فضائل أخرى ، وهذا مشهور عند فلاسفة الإسلام الأخلاقيين .

(٢) في الأصل : أحدها .

(٣) هذه الكلمة والتي بعدها زيادة مقترحة لفهم المعنى .

(٤) قراءة اجتهادية - ولعله يقصد أن هذا هو الخلق الخامس للنفس الناطقة ، وهو رذيلتها - أعنى استعمال القوة الفكرية فيما لا ينبغي وكما لا ينبغي وهو ما يسمى الجريرة ؛ (راجع مثلاً كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ط. القاهرة ١٢٩٨ ص ١٦ ، وكتاب تهذيب الأخلاق لأبي زكريا يحيى بن عدي ص ١٦ وما بعدها) - والجريرة هي الخداع والحث ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظ فارسي مصرب .

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطينة بمعناها الخرف بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخروج ؛ والمعنى واضح ، رغم عدم الاحكام في العبارة ، وهو أن لكل فضيلة طرفين ؛ هما رذيلتان .

(٧) الأهوج هو الأحمق وهو أيضاً الشجاع الذي يرمى بنفسه في الحرب .

تسمين : أحدهما من جهة الإفراط ، وهو ينقسم ثلاثة أقسام ، ويعم الحرص : أحدها الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ، ومنها الحرص على القنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ، و [أما]^(١) الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

فضيلة هذه التوى النفسانية جريماً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار السكائنة^(٢) هن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أهى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ، فأما الرذيلة في هذا ، المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقية الإنسانية [هى] ^(٣) في أخلاق النفس و [فى] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة فى الطبيعة : تسمى الفلاسفة الميولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شئ من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى النوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى النوة المدبرة للبدن ، وعلى حركة النفس .

جد علم النجوم : هو ما يدل عليه قوة حركات الكواكب من زمان معلوم وعلى زمانه وعلى الزمان الآتى المحدد .

(١) زيادة بتطلبها السياق .

(٢) فى الاصل : السكينة ، وقد صححتها طبقاً لعبارة مقدمة .

(٣) زيادة بتطلبها الايفتاح .

المعل — هو الأثر الباقي بعد انقضاء حركة الفاعل^(١) ..

الإنسانية — هي الحياة والنطق والموت .

الملائكية^(٢) — الحياة والنطق .

البهيمية — هي الحياة والموت .

• • •

بعد أن بدأنا نشرتنا لرسائل الكندي بكتابه « في الفلسفة الأولى » —
لأنه أكبر ما بين أيدينا من رسائله، ولأنه يعنى الفلسفة بمعناها الحقيقي —
وأهتينا ذلك برسائله « في حدود الأشياء ورسومها » ، لتكون — بقدر
ما فيها ، مفتاحاً وهورناً على فهم الرسائل التالية ، سنذكر ذلك برسائله الباقية
بحسب ما يكون فيها من فكرة عامة أساسية أو من تقارب أو اشتراك في
الموضوع ، على نحو يساعد على معرفة مذهب « فيلسوف العرب » على
اختلاف نواحيه وبقدر ما تسمح هذه الرسائل .

• • •

(١) راجع أيضاً آخر رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول ... الخ وراجع تعريف
الفعل والمعل فيما تقدم .

(٢) في الاصل : الملائكة ، وقد صححتها قياماً على استعمال المصدر قبلها وبعدها .
وانى أفضل تصحيحها : ملاكية .

رسالة الكندي

في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

مقدمة

هذه الرسالة - على قصرها - تحوى فكرة مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي ، ذلك أننا نجد فيها فصلا أساسيا بين نوعين من الفاعل وبالتالي بين نوعين من الفعل .

نتم فاعل على الحقيقة ، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل حق واحد لا فاعل بلدى الحق غيره ، وهو الله ، وفعله هو الإبداع .

ونتم فاعل ، هو مبدع مخلوق ، فعله التأثير في غيره ؛ ولما كان هو منفعلا من الفاعل الحق ، فلا جرم أن يسمى : فاعلا ، على سبيل المجاز - وهذا شأن جميع المخلوقات .

وإذا كان مبدع الأشياء كلها غير منفعل ، فإن الأشياء كلها بعد ذلك منفعة ، أولها منفعل مباشرة عن الفاعل ، وباقيها منفعل بعضها عن بعض ، على تفاوت في قرب بعضها أو بعده من الفاعل الأول ، في ميدان الفعل والانفعال .

ولما كانت كلها مستندة في وجودها إلى المبدع الأول ، فروعها انفعالها الأولى ، وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون .

ولما كان الكندي يقول بالإبداع وبفعل المبدع في كل شيء ، فإنه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزهة وما فيها من عقيدة خالق العالم لأن

شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول -- على صورة فلسفية إجمالية -- بسرمان الفعل الإلهي في سبل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثراً ما للذهب للأفلاطوني الجديد ، لأننا لا نجد هنا شيئاً من العقول أو النفوس ولا من الففيض المندرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والافعال في الكون ، فاعلمنا لورجننا إلى رسالة الكندي في الإبادة عن السلة القريبة الفاعلة للكون والفساد لوجدنا أنه يقرر أن الفلك الأعلى هو المفعول الأول وأنه ، باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة ، يفعل فيما دونه ، خصوصاً في عالم الكون والفساد وفيما على الأرض من الحرث والنسل . ولا يجد الكندي في هذا ما يناقض التوحيد الإسلامي ولا ما يناقض فكرة الخلق الأساسية ، مادام الفلك مبدأ ما دام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله .

أما تقسيم الكندي للفعل إلى قسمين فهو أشبه بتحديد أو وضع للاصلاح بحسب نوعين للفعل . الفعل الذي ينتهي بوقوف فعل فاعله ، ولا يترك أثراً محسوساً ، لأنه أشبه بانفعال في الفاعل نفسه ، والفعل الذي يكون مصحوباً بفكر ويقصد منه ترك أثر له ، وهذا ما يسميه الكندي باسم العمل .

ويحق للإنسان أن يسأل عن سبب تخصيص الكندي رسالة قاعة بناتها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شيء موجود جذاته من قبل ، ولذلك وقعوا في القول بأرلية المادة كوضوح للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أهني فعلاً لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر عنه فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتي للفاعل لا يمكن أن يكون له تأثير في غيره .

ففي الإسلام الاعتقاد بمخالق فعال بذاته ، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه ، بل كل ذلك فعله الذي لا نعرف كنهه ، لأنه ليس كعملنا ولا كعمل مانعرف من أشياء ليس لها للفعل الحق ، وإنما كل فعلها عبارة عن تأثير ، وحق هذا التأثير لا نعرف كيفيته على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفاعل حق ، فلا حاجة لإدخال شيء آخر بينهما ، فإذا عجزنا عن تصور هذه العلاقة فرجع ذلك إلى تأثرنا بما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من أحوال فعلنا وفعل ما نشاهد من مخلوقات . وفعل الله مخالف لفعل المخلوقات ، وهذا فيما أعتقد ، هو الذي جعل الكندي يحدد مفهوم الفعل والفاعل في مقابل تصورات اليونان ، وهذا التحديد عنصر أساسي في تفلتف فيلسوف العرب .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقى إلا بالله

رسالة الكندى

في

الفاعل الحق الأول التمام والفاعل الناقص الذى هو بالجواز

قال : ينبغي أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال الفعل ، فنقول : إن الفعل الحق^(١) الأول تأيس الأيسات من ليس^(٢) .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — غتر منقوطة في الأصل ولا مشكولة. ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة الكندى في رسائل أخرى مثل رسالة « في الفلسفة الأولى » ، حيث يستعمل الحقى بدلا من الحقيقي .

(٢) من معاني التأيس ، في لغة العرب ، التأثير . وكلمة أيس كلمة عربية قديمة ، كان استعمالها في لغة العرب عند تدوين القواميس قليلا . غير أن علماء اللغة كانوا يرفون أن أيس بالنسبة للشيء تستعمل بمعنى : « حيث هو » ، في حال كينونته ووجوده (أهني وجودنا له) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لا هو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جىء بالشيء من حيث أيس وليس ، أى لا بد أن تأتى به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أى أننا لا نجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من « لا » ومن « أيس » — أهني لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وأزقت اللام في البناء ، فصارت : ليس . وهي تستعمل بمعنى لا — وقد ورد استعمالها اسما عند بعض الشعراء القدماء ، فهي نافية للوجود على كل حال — راجع مثلا مادة أيس وليس في لسان العرب وإذا كان الكندى يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدوم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيس يؤيس تأيسا ، بمعنى أوجد يوجد لميجاداً — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربى لكلمة الأيس ، مادام اللغويون والمؤلفون في الاصطلاحات (كالخوارزمي في مفاتيح العلوم ص ١٨ ط . القاهرة ١٣٤٢ هـ) يعتبرون

وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة ؛ فإن تأيس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحقيقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر اللؤثر فى اللؤثر فيه .

فأما الفاعل الحق فهو اللؤثر فيه ، من غير أن يتأثر هو بجاس من أجناس التأثير^(١) ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولانه من غير أن ينفعل هو بته .

فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير^(٢) اللؤثر ، أهنى المنفعل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بته هو البارى ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أهنى جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أهنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فمن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ، [و]^(٣) ينفعل عن إنفعال ذلك آخر ، وكذلك حتى ينتهى^(٤) إلى المنفعل لأخير منها ، فالنفعال الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنفعل عنه ، إذ هو علة انفعاله القريبة ؛ وكذلك الثانى ، إذ هو علة الثالث القريبة فى انفعاله ، حتى ينتهى إلى آخر المفعولات .

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي - وأقول لامبر ، لأنه قد يتبادر للمارفين بالاصطلاح الفلسفى عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التى معناها الماهية أو الجوهر أو الموجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندى كلمة أيس وليس استعمالا جاريا بمعنى الموجود والمعدوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، فى رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته فى الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... إلخ - راجع فهرس المصطلحات فى آخر هذا الكتاب .

(١) فى الأصل : التأثير ، وهو جائز

(٢) فى الأصل : تأثير ، وهو جائز

(٣) زيادة لأجل السياق ؛ ويمكن الاستغناء عنها .

(٤) غير منقوطة فى الأصل ؛ ويجوز أيضا أن تكون ينتهى (أى الفعل) ، أو تنتهى .

(أى حتى نصل) - وكذلك الكلمة التالية بمد قليل .

فأما الباري ، تعالى ، فهو الملة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي
ينير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بته ، إلا أنه ملة قريبة للمنفعل
الأول ، وملة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أعني فعل المنفعلات التي هو بالجاز
لأبالحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ،
انفعاله ملة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أعني الفعل ؛ وهو ما كان يتصرف الأثر
فيه مع تصرف الفعل^(١) فاعله ، كالشيء للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن الشيء
تصرف المشي بتصرف الفعل^(٢) للماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك للأثر ، بانفعاله عن
الانفعال^(٣) ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش
والبناء وجميع المصنوعات هي أثره^(٤) ، أعني للمنفعل الذي كان ملة تأثيرها^(٥) ؛
وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل^(٦) .

وهذا كلف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلّى الى علي نبيه محمد وآله أجمعين .

(١) و(٢) و(٣) هكذا في الأصل — والمقصود هو فعل الفاعل . على أنه يظهر لي أن
الكندي — باستعماله كلمة الانفعال هذه — يريد أن يتشبه مع الفكرة الأساسية في
رسالته ، وهي أن كل ما عدا الله فهو منفعل ، وإن كان فاعلاً فيما دونه .
(٤) في الأصل : هي أثرها — وقد قرأتها اجتهداً بحسب الفكرة وبحسب طريقة
الناسخ بوجه عام ، وآثرت تصحيحها : أثره ؛ ليعود الضمير على الانفعال أيضاً .
(٥) في الأصل : تأثيرها — دون أي تنط .
(٦) قارن تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسولها »
ص ١١٤ مما تقدم .

رسالة الكندي

في إيضاح تنامي جرم العالم

مقدمة

هذه الرسالة خير ما بين الخاصة الهامة في تفكير الكندي ؛ فهو تفكير يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم الذي يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات وإثباتها ، ثم السير في الاستدلال على أماسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل واثق لا يحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل الججاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن يحدد الكندي بتعريف الأنظمة والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيبا منطقيًا ، وبشبهت كلامها إثباتًا منطقيًا محكمًا ، يستعيننا في ذلك برموز الرياضيات وبالأشكال والرسم المبين ، وهي أربع مقدمات :

- ١ — الأعظام المتجانسة ، التي ليس بعضها أعظم من بعض ، متساوية ؛
- ٢ — إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛
- ٣ — لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لانهائية لها ، أحدهما أقل من الآخر ؛

٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها متنامٍ ، جعلتها متناهية .

بعد هذا يشرح الكندي في إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم
لانهاية له ؛ والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجرم الذي لانهاية له
جزءاً محدوداً ، كان الباقي :

إما متناهياً ، فكان الكل متناهياً بحسب المقدمة الرابعة ،

وإما لامتناهياً ، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم ، كان الحاصل كما
كان أولاً ، أعني لامتناهياً ؛ لكنه بعد الإضافة أكبر منه قبلها ، طبقاً لما
يثبته الكندي ضمناً في المقدمة الثالثة ؛ وإذن يكون اللامتناهي أكبر من
اللامتناهي — وهذا خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والثالثة .

ويتهى فيلسوفنا أخيراً إلى إثبات أن جرم العالم متناهٍ بالضرورة .

هذه الرسالة ، على اختصارها ومع كونها مختصرة بالنسبة لغيرها ، مستغنية
بنفسها ، كما ينزه الكندي في آخرها ؛ وقد قدمتها على الرسالتين التاليتين
لها ، لأنها تثبت هي والرسالة التالية قضايا داخلة في الرسالة التي بعدهما .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وحسبنا الله وحده

رسالة الكندي

إلى أحمد بن محمد الخراساني^(١) في إيضاح تنامي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود، أخرى ما قدمت في إيضاح
مادمت الحاجة إلى إيضاحه، ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة
مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه، تضطرم إليه^(٢) الحاجة^(٣)
والنكوص^(٤) من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة
البرهان على تصحيحها، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم، قدمننا^(٥) من
بسطة القول، وأوقفنا^(٦) تحت الحس ما يظنه من هرض له ما ذكرنا،
براهين^(٧) أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم أو

(١) لم أستطع الاهتداء بعد إلى معرفة هذا الشخص .

(٢) هكذا هذه الكلمة في الاصل، وهي في أغلب الظن زائدة .

(٣) يبدو رسم الكلمة في الاصل : الحاجة . ولكن لعلها تحريف عن الحاجة أو
الحاجة وهي التمادي في الخصومة والجدال، عنادا ومكابرة .

(٤) في الاصل النكوص بدون نقط، ولكن نظراً لأنها لا تتعدى بمن فقد آثرت
تصحيحها : النكوص . وقد يجوز أن تكون تحريفاً عن السكوت، لولا أنه ليس بين
اللام والكاف إلا نبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن، قبل هذا بأسطر .

(٦) في الاصل : أوقفنا دون نقط . وقد أصلحناها بحسب طريقة الكندي في التعبير .

(٧) يجوز أن يكون قد سقط قبل هذه الكلمة شيء آخر، مثل : من أو : وذكرنا
أو لعلها : براهين - أو لعلها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأولى في الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لتحسم أدواء (١) الألفاظ ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الشكل لانهاية له — كما ظن كثير من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه للقائيس للمنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهلة المسالك غير مناسبة المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن للشرائط الوضعية (٢) ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدنا ،
لتلازم أقاويلنا المس باشتباه الاسم فأقول :

* * *

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم (٣) » إنما نمنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط ، أعني [به] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعني به السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعني به الجرم .

وأقول إننا نمنى بقولنا : « أعظاما منجانسة » (٤) الأهتمام التي هي خطوط كلها أو سطوح كلها أو أجرام (٥) كلها ؛ لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها ولا يقع على السطوح ولا على الأجرام ؛ و جنس السطحية يقع على السطوح كلها ، ولا يقع على الخطوط ولا على الأجرام ؛ و جنس الجرمية يقع على الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم .

(١) كلمة لتحسم غير منقوطة أصلاً ، فلعلها أيضاً : لتحسم — وكلمة أدواء تقصد بها الهبة . وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قباي الكلام في البرهان .

(٣) و (٤) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغويا .

(٥) في الأصل : خطوطاً و سطوحاً وأجراماً — وهو خطأ نحوي .

فالأعظام للتجانسة إنما تعنى بها ما وقع تحت جلس واحد^(١) من أجناس
الأعظام، أهى خطأ أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولا كلياً على الأعظام المتجانسة :

* * *

[١] [الأعظام المتجانسة]^(٢) التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان^(٣) ؛ وليس أحدهما بأعظم من الآخر ؛

فأقول إنهما متساويان .

البرهان : أنهما إن لم يكونا متساويين ، فأحدهما أعظم من الآخر ؛

فليكن ا أعظم من ب ، إن أمكن ذلك ، ف ا أعظم من ب ؛ وقد تقدم

أنه ليس بأعظم منه — هذا خلاف لا يمكن ، فهما إذن متساويان ، وذلك

ما أردنا أن نبين ا ب .

[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٤) لها ،

صارت غير متساوية

قضية حق ؛ فان لم تكن كذلك كانت [للقضية الحق] نقيض ذلك ،

فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس^(٥)

لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم

من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان^(٦) ، وقد زيد على

(١) فى الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للايضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة

واعتبرنا كلمة التى مبدأ لكلام جديد .

(٣) فى الأصل : متجانسين (٤) و(٥) فى الأصل : عظم مجانس .

(٦) فى الأصل متجانسين متساويين

عظم ا عظم بجانبس لهما وهو عظم ج ؛ فاقول : إن ا ج أعظم من ب .
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فإما أن يكون ب
مساوياً (١) ا ج أو أعظم منه .

فإن كان ب مساوياً ا ج ، وقد كان تقدم أن ب مساو ا ، ف ا إذن
مساو ا ج ؛ و ا بعض ا ج ، فالبعض مثل الكل ، وهذا خلف لا يمكن ،
فب ليس مساو ا ج .

وإن كان ب أعظم من ا ج ، و ب مثل ا ، ف ا أعظم من ا ج ، فالبعض
أعظم من الكل ؛ وهذا خلف شنيع لا يمكن ، ف ا ج إذن أعظم من ب —
وذلك ما أردنا أن نبين : ا ب ا ج

وهناك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم بجانبس له ، كانا جميعاً
أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ج] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان (٢) لانهائية لهما ، أحدهما
أقل من الآخر ، لأن الأقل يعمد الأكثر أو يعمد بعضه ،
وكل ما عاد (٣) شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء الممدود ؛
وبعض ما لانهائية له متناه ، والمساوي في الكمية للمتناهى متناه ؛
فدو اللانهائية الأقل متناه لا متناه (٤) ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، أكبر من شيء
آخر لانهائية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظيمين متجانسين لانهائية لهما ،
إن أمكن ذلك

(١) في الأصل : مساوي .

(٢) في الأصل : عظيمين متجانسين .

(٣) هكذا الأصل : وهو جائز ، وإن كان الطبيعي : عد (٤) في الأصل متناهى .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛
فإن أمكن فليكن اب أعظم من جد ، فجد أصغر من اب ، ففي اب
أضماف جد أو زيادة على جد ؛
فإن كان في اب أضماف جد ، فجد يعدّ اب مراراً ؛
وإن كان فيه زيادة على جد ، فجد يعدّ بعض اب ، وهو او ، يعدّه
مرة واحدة ؛

فليكن ذلك البعض الذي يعدّه جد مرة واحدة ، أو البعض المساوي^(١)
لأحد أضماف جد ، هظم ه و ؛
وبعض هظم اب الذي لانهية له متناه^(٢) لأنه يمكن فيه الزيادة ؛
فه و متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛
فجد متناه ؛

وقد كان تقدم أن [جد] لانهية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ،
إن كان هظمان^(٣) لانهية لهما متجانسين^(٤) ، أن يكون أحدهما أصغر من
الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين جد ا ه و ب

[د] الأعضام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جهاتها متناهية .

المتال : ليكن هظم او ب متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جهاتهما متناهية .

(١) و(٢) في الأصل : المساو - متناهى ، شان هذه الكلمة الأخيرة في مثل هذا
الحال دائماً ، وقد صححتها دون إشارة أحياناً . (٣) في الأصل : هظمين .
(٤) هكذا في الأصل ، وهو صحيح لغوياً ، على أن تكون خبرا لكان . ولكن
الخطأ في الكلمة السابقة يرجح أن تكون : متجانسان - صفة لاسم كان التي يجب في
هذه الحالة اعتبارها فعلاً تاماً ، كما يستعملها الكندي كثيراً .

البرهان : أن نخرج خط ج مساوياً لعظم ا ، ويصله خط د على استقامة ،
ويصير د مساوياً لعظم ب ؛

فتبين أن ج د مساوٍ لجملة ا و ب ؛

فعظم ج د متناه ، لا يمكن غير ذلك ؛

فإن أمكن ، فليكن عظم ج د لا نهاية له ، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفذ إن
أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه ^(١) ، من ج د ، ونفذ ، فهو متناه ؛

فتأخذ من ج د عظماً مساوياً ^(٢) لعظم ا ، وهو ج ، وعظماً مساوياً ^(٣)

لعظم ب ، وهو د ؛

و ج د إذا أخذ منه ج بقي د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

و ج د إذن متناه ؛

فجملة عظمي ا [و] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردناه

أن نبين ا ج د ب

• • *

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرم لا نهاية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم

محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرمًا لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فلما أن يكون إذا أُفرد

منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متنهاها ^(٤) ؛

(١) هنا تكرر ، ولكن اللفظي واضح (٢) و (٣) في الأصل : عظم مساو

(٤) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهما فإن جعلتهما جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظم
لدى كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون لدى
لانهاية له^(١) متناهما ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهاية له ، فهو إذا زيد
عليه أيضا مالا لانهاية له^(٢) فإنه يعود كحال الأولى ؛ وقد تبين مما قدمنا أن
كل جرمين يُضم أحدهما إلى الآخر ، فإنهما جميعا مجموعتين أعظم من كل واحد
منهما مفرداً ، فالدى لانهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى
لانهاية له وحده ،

وهما جميعا لانهاية لهما ، فقد صار مالا لانهاية له أعظم مما لانهاية له إذن ،
وقد أوضحنا فيما قدمنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له أعظم من جرم
لانهاية له ، وأن كل عظيمين متجانسين — ليس أحدهما أعظم من الآخر —
متساويان^(٣) :

وقد تبين أنه لا مساو^(٤) له ، فهو مساو^(٥) فى العظم له لا ساو^(٦) فى العظم له —
وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن أن يكون جرم لانهاية له ؛
فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لانهاية له ، فجرم الكل إذن متناه ،
وكل جرم بمحصره الكل متناه .

فهدا فيما وهدنا إيضاحه و كتابنا هذا كاف ؛ وقد حرصت على أن يكون
هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أن قد كثرتنا للتأيسر في هذه

(١) يعنى بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة، أن يكون بدل عبارة:
« مالا لانهاية له » عبارة . « ماأفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) فى الاصل : متساويين .

(٤) و(٥) و(٦) فى الاصل مساوى .

الطلبية^(١) في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلتينا^(٢) هايتها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة هناك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعوب لك هدأ نافعاً يؤدبك إلى أيسر عناد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر لله على ما علمنا بمعرفته والقوة^(٣) المخرجة إلى مرضاته .

تمت الرسالة — والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين

(١) يعني المطلب . (٢) غير منقوطة ، فيجوز أيضاً أن تكون : اجتلتينا .
(٣) مطوفاً على معرفته .

رسالة الكندي

في مائة ما لا يمكن أن يكون لانهائية [هـ] وما الذي يقال : « لانهائية هـ »

مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بدائية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية هـ ، وذلك ببيان ما يبتدأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنامي الجسم ، ويبدد أن يؤكد علاقة التوقف والتوازي بين الزمان والحركة والجرم ، يحاول إثبات أن الزمان متناه ، هـ أول ، لأنه - كالحركة - لا يبدئ من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللانهاية لاني الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندي ينتهي إلى أن اللانهاية لا يعرف إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، وراها في أغلب الظن فكرة دقيقة ، قد لا يظن لها الإنسان لأول وهلة ؛ فهو يقول (ص ١٥١) إن الجرم في مدة « من » ، بمعنى أنه موجود حادث مع زمان ، وهذا هو الطرف الأول للزمان ، وهو بدايته ؛ ولما كان الكندي يقول ، كما في الرسالة التالية ، بصراحة لا تختمل الشك ، إذ العالم وكل ما له من حركة وزمان مبدع ، أي أنه صنع حادثا عن شيء سابق ، فكأن الجسم يوجد ويتحرك في وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأي الكندي في أن الجسم موجود في « من » من

حيث علاقته ببعث أصعابه ، معتزة عصره ، في حال الجسم حين خلقه الله : هل هو متحرك ، كما يقول النظام ؛ أم هو ساكن ، كما يقول عباد بن سليمان وأبو علي الجبائي ؛ أم لاساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل العلاف^(١) ، كما يمكن السؤال أيضا عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض «المتفلسفة» إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي الخروج من العدم إلى الوجود »^(٢) ، وذلك بالنسبة لرأى الكندي في الإبداع عن لاشيء .

وهند الكندي ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهي مظهر الفعل الإلهي الخلاق ، وذكرها الكندي التوحيدى في « الامتاع والموانسة » (ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤) .

والكندى يذكر في كتابه « في الفللفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ساكناً ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الأخرى . والمروف أيضاً هند الكندي أن الوجود كون ، أى حدوث ، وأن الكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ؛ لا كنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدي إليه ذلك من أن اللاتناهي المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا ما يبطل الكندي بالدليل

وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناهي من أوله ، ومن آخره أيضاً ، مهما ازداد وتناهى الأشياء يدل على أن لها بداية ، فهي حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها .

(١) راجع مقالات الاسلاميين للأشعري ص ٢٢٤ - ٣٢٥ ، وكتاب ابراهيم النظام تأليف محمد عبد الهادي أبو ريدة ، ص ١٣١ وما بعدها . (٢) المقالات ص ٣٢٥ .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العزة لله

رسالة الكندي

في ماهية^(١) ما لا يمكن أن يكون لانهائية [له] وما الذي يقال : « لانهائية له »
حاطك الله بتوفيقه ، وبتذكرك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل
أعمالك !

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهائية له وفي أي
نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له وقد رسمت من ذلك
بحسب ما رأيته لك كائناً بقدر موضعتك من النظر ، فكسر به وبجميع ظاهرات
الحق سعيداً - فنقول :

(١) إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن
ينقص منه .

(ب) وكل شيء نقص منه شيء ، فإنه إذا ما رُدَّ إليه ما كان نقص منه ،
عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً .

(ج) وكل أشياء متناهية ، فإن الذي يكون منها ، إذا جمت ، متناهية^(٢) .

(د) فإذا^(٣) كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يعدُّ
الأكثر أو يعدُّ بعضه ، وإلا هُتَّ كهُ فقد هُتَّ بعضه^(٤) .

(١) أي ماهية ، وكلمة « ماهية » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من
سؤال : ما هو .
(٢) لعلها : وإذا ، لأنه ليس للفناء ضرورة منطقيه لعوية .
(٣) معنى يعدُّه : أي أنه يملح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرم لا نهاية له فتوهم شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهيًا أو لا متناهيًا .

فإن كان ما بقي منه متناهيًا ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتهما^(١) جميعاً متناهية ، وجملتهما هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهيًا ، فإذاً الذي لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناهٍ ما أخذ منه ، [و] ^(٢) كان الذي بقي لا نهاية له ، فهو ^(٣) أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذي يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذاً قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشئتين يعدّ أكثرهما أو يعدّ بعضه ، وإن كان يعدّ فهو يعدّ بعضه ، فإذاً الذي لا نهاية له [هو] الأكبر .

والأشياء المتساوية هي التي أبعاد [ما بين] نهاياتها المتشابهة متساوية ، فكانت الأبعاد كية أو رتبة^(٤) الذي لا نهاية له ، فالذي لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بتّة ، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناطات .

وبما كان محصوراً في المتناهي ، فهو متناهٍ بتناهي حاصره ، فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها إلا ^(٥) ، المحصورة فيه ، متناهية بتناهي الجرم .

(١) في الأصل : جملتها .

(٢) زيادة إيضاحية لاجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) في الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بعد كلمة الأبعاد ما يشبه الذال متصلة بما بعدها ؛ بحيث يمكن أن نقرأ هذه

الكلمة التالية : خطية (تخطيط — حدود ؟) لكنها لا تشبه كلمة الخطية في الرسالة المتقدمة من حيث الخط . — فآثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) في الأصل إلا أنه .

والفعل خارج عن القوة، إذ هي علتها، والفعل متناه بتناهي القوة^(١)،
والزمان مدة تمددتها الحركة، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان.

وإن لم يكن متحركاً - الذي هو الجرم - لم يكن حركة، فإن لم يكن
جرم لم يكن زمان ولا حركة، وإن كان زمان فحركة، وإن كان حركة فجرم.
فإن لم يكن زمان لم يكن مدة تمددتها الحركة، لأنه إن كانت حركة
متتالية، « فن... إلى (٢) » موجود، أعني إتيان [(٣) إلى (٤)] مدة
« من... إلى » [(٥)] .

فإن لم يكن حركة، فليس موجوداً^(٦) مدة ولا حركة، وإن لم يكن حركة
ولا زمان؛ فلا شيء « من... إلى »، وإن لم يكن « من... إلى »،
فلا مدة، وإن لم يكن مدة، فلا جرم، لأن الجرم في مده من^(٧)، لأنه،
وإن لم يكن ولا الآن، واحد، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية^(٨)،
فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم.

(١) يجب ألا نفهم هذا الكلام فيها حرفياً، فليست القوة هي علة الفعل، وإن كانت
الأشياء التي بالفعل تسببها القوة عادة. ومن المعروف أن الكندي في رسائل أخرى
يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل.
(٢) يعني لا بد للحركة من طرفين موجودين - يقصد أيضاً أنه إن كانت الحركة
المتتالية موجودة، فإن فيها نقطة تصلح أن تكون طرفاً (بداية) ونقطة تصلح أن
تكون طرفاً آخر (نهاية)، وهذا إن كان يؤكد طرفي الحركة فهو أساس فكرة
الزمان كما نرى.

(٣) بياض في الأصل. (٤) هكذا في الأصل: - ولعل الصواب: أي.

(٥) بياض في الأصل لعله لا يقابله ولا القدي قبله شيء - بل محو من النسخ.

(٦) في الأصل: موجود.

(٧) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته، وهذا ما يتفق مع رأي الكندي
في حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان - وإلا فلطها يجب أن تكون:
« من... إلى » أي أن الجرم متغير دائماً، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو
أنه موجود في زمان متناه من أوله ومن آخره. وكل هذا موجود في فلسفة الكندي.
(٨) في الأصل لهويته جرمية، وكذلك العبارة من قوله لأنه... إلى جرمية - والمعنى
ظامض بسبب سقوط بعض الكلمات في الغالب. غير أن السياق يدل على أن المقصود هو
أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا في زمان ممتد، وهذا يقتضي أن تكون هناك حركة
أو اختلاف أحوال - راجع ص ١٦١ - ١٦٢ مما يلي، فقد يتضح المراد هنا.

فإذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً .

وليس يمكن أن يكون زمانٌ لا نهاية له في البدو ، لأنه إن كان زمانٌ لا نهاية له في البدو لم يتناه (١) إلى زمن مفروض بتنه ، لأنه (٢) إن أتى من لا نهاية [له] إلى زمن مفروض ، فن لا نهاية [له] إلى زمن مفروض محدود أجزاء متساوية (٣) من الزمان ، فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ، فن الزمن المفروض متصاهداً في الأزمنة التي سلفت مساو (٤) من لا نهاية إلى الزمن المفروض ، لأن من لا نهاية إلى الزمن المفروض مقبلاً هو الزمن بعينه الذي هو من المفروض إلى ما لا نهاية راجعاً ، فإذا الممدود المساوي لمحدود متناه (٥) متناه (٦) ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد بعضها على بعض ولا وحدانية واحدة .

فإذن الزمن لدى لا نهاية له متناه — وهذا خلف لا يمكن ، فإذا إنسية الزمن متناهية .

وقد أنبأنا أن الزمان والحركة والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنسية ، فإذا لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان أزلية ، بل ذات أزلية (٧) في بدو الإنسية .

فإذن ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له (٨) ، فإذا إنما يوجد « لا نهاية »

(١) الأصل : ولم يتناهي — ويمكن بحسب النص في الرسالة التالية إسقاط الواو من كلمة ولم ، كما يمكن أن نقرأ النص بدون لم كما في نفس الرسالة .
(٢) يمكن فهم الاستدلال من هنا إلى آخر الفكرة بمقارنة النص بما يقابله في الرسالة التالية وفي كتاب الفلسفة الأولى ، ويمكن تعديل النص بعد المقارنة ، وإن كان — فيما هذا الزيادات الايضاحية — كما في الأصل .

(٣) في الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) في الأصل مساوياً .

(٥) في الأصل : متناهي . (٦) في الأصل يتناهي .

(٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمتصود هنا هو الذات الالهية ، بحسب فلسفة

الكندي . (٨) يقصد فيها له كنية ، وهذا لا يتناهي مع أرلية الباري ، وكونه تعالى بالفعل .

في الإمكان]^(١) ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً ، فكما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهيًا ، فإن ضعف الشيء شيئان^(٢) ، وضعف الشئتين أربعة^(٣) ، غير أن الأعداد تخرج متضاهية أبدأ ، فهي ممكن أن تزيد أبدأ ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء ، فهو متناهي العدد ، فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لا نهاية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لا نهاية » في غيرها — أعني بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذي لا نهاية له وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له .

وهذا فيما سألت كافي ، كفاك الله اللهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على درك الحق والانتفاع ببارك ، وحاطك بتسديده من كل زال ، وسددك بتوفيقه لأزكى عمل .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله
أجمعين ؟

() يياض في الأصل ولعل النص كان : فأما بالفعل فلا .
(٢) في الأصل : شئتين .
(٣) في الأصل : أربع .

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

مقدمة

لا بد من تحليل هذه الرسالة الصعبة تحليلاً يبين أجزائها وصير الاستدلال فيها . أما الأجزاء فهي :

١ - الديباجة المألوفة في كثير من رسائل الكندي .

٢ - مقدمات بدئية « واضحة معقولة بلا توسط » ، كما يقول المؤلف ، مأخوذة من الرياضيات في الغالب ، وهي ست مقدمات ؛ ويليه مباشرة ما يليق عليها ، وهو :

٣ - إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائه له . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة معقدة لدليل التطبيق المشهور عند متسكلي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على امتحالة وجود جسم لانهائه له بالفعل . غير أن الكندي يجعل هذا البرهان غير سهل الفهم بما يكرره فيه من مقدمات سبق له ذكرها في أول الرسالة . وهو يدور على أنه لو أخذ من الجسم المفروض أنه لانهائه له بالفعل جزء ، ثم أضيف إليه من جديد ، لكان مع ما يضاف إليه أكبر منه قبل الإضافة ؛ لكنه قبل الإضافة وبمدها هو هو ، أي لا متناه ؛ وإذن فالامتناهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ - إثبات تناهي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجود تناهي الحركة ، وذلك قياساً على تناهي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وعدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،

وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لانهاية له
بالفعل ، أياً كان .

• — وبعد أن انتهى الكندي إلى وجوب تنامي الجسم والحركة والزمان
بقر أو ليتها وحدوثها جميعاً من ليس (لا شيء) بفعل محدث ، وهذا
الإحداث أو الإظهار للشيء من ليس هو « الإبداع » ، بحسب تعريف
الكندي للإبداع ، وذلك هو التعريف السادس من رسالته « في حدود
الأشياء ورسومها » التي تقدم نشرها

٦ — وإذا قد انتهى الكندي إلى إثبات حدوث الكل ، فإنه يبدأ
في إثبات أن المحدث واحد ، وذلك على أساس أن الكثرة في المحدثين
تؤدي إلى التركيب في ذواتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر
واحد يمشهم ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بنسول
تخصيصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه وما يسهه ويم غيره ؛ وهذا
يقضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده
في جملة عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختم فيلسوفنا رسالته
بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة الخلقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدم جرم العالم ولا بقدم
الحركة والزمان ، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لانهاية له بالقوة
والإمكان دون الفعل ، وفي هذا دليل على أن أول فلاسفة الإسلام كان ،
خلافاً لأرسطو ، متمسكاً بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع —
وهذا شأن متكلمي الإسلام بالجملة ، وشأن متكلمي المعتزلة في عصر
الكندي ، وهم الذين تمسكوا أشد التمسك بمبدأ حدوث العالم ، معارضين في
ذلك للمهريه ولأرسطو .

وإذن فلم يسيطر أرسطو، حتى في أول الأمر، على الفكر الفلسفي في الإسلام. ولعل في هذا أيضاً ما يدل على وجوب تعديل الحكم العام الذي يشمل فلاسفة الإسلام، وهو أنهم كانوا يقولون بقدوم العالم، وعلى أن الكندي كان يسير في تيار المتكلمين الأولين؛ وهو كأنما قد رأى ما رآه المتكلمون بعده، كالغزالي، من تعارض بين القول بقدوم العالم أولاً تناهيه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — هذا الديباجة طبعاً — موجودة بجملة في كتاب « في الفلسفة الأولى » ولم أشر هنا إلا إلى المواضع التي فيها خطأ يؤدي إلى إفساد المعنى، لأن الخلاف طفيف جداً، وهو لا يتجاوز أحياناً زيادة كلمة أو نقصها.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ الْعَظِيمِ

رسالة يعقوب بن اسحاق الكندي إلى علي بن الجهم^(١)
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المحمود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرسك
بمافيته من كل زلل ، ووفّقك بتطوّئه لأزكى عمل ، وبلغك من معرفته
قرار^(٢) رضوانه ومستحق إحسانه !

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعني أوضعه بالقول ، من وحدانية
الله عز ذكره ، ومن تناهي جرم العالم ، وامتناع شيء بالفعل من أن يكون
لا نهاية له ، وأن ما لا نهاية له إنما هو وجود في القوة لا في الفعل ، في
كتاب^(٣) يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن
أوجز^(٤) لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق لفهم ولا حاجز
من حفظ^(٥) .

وأنا أسأل واهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك المطلوبك ،

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً
بالتوكل ، ثم نفاه المتوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً
مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خنكاز ج ٢ ص ٣٩ وما يليها
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .
(٢) القرار من الأرض هو المستقر الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره
ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيها تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقية الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري
ما هذا الموضع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من
النظر وحسن المتبصر ، وأيّدَ بمثل فهك ، وحُرس من الميل إلى الهوى
بمثل عزك .

وقدر سمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في
إيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرّاً به جيداً ، أسعدك الله في دنياك
وأخرتك ، وأجل لك جميع عواقبك !
وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بنهر متوسط [هي] :

(أ) أن كل الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء ، متساوية .

(ب) والمتساوية ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفضل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الأجرام المتساوية ، إذا زيد على واحد منها جرم ، كان

أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزد عليه ذلك الجرم ،

(هـ) وكل جرمين متناهيي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم السكأن عنهما

متناهي العظم ، وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

(و) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يمدُّ الأعمم منهما أو

يمدُّ بعضه (١) .

فإن كان جرم لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقي ؛

إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقي متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه انفصل منه المتناهي

(١) أي هر جزء منه او يصلح كوحدة لقياسه .

العظم ، كان الجرم السكّانُ منهما متناهي العظم ؛ والذي كان منهما هو الذي كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لامتناهي العظم ؛ فهو^(١) إذن متناهٍ لامتناهٍ ، وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباقي لامتناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد^(٢) صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية له ؛ وأصغر الشئتين بعد أعظمهما ويمدّ جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما يمدّ أعظمهما أو يمدّ جزءه لاحالة ؛ فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان هما اللذان أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة^(٣) ؛ فهما إذن ذوا^(٤) نهايات ، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يمدّها جزء واحد وتختلف نهاياتها بالسّم والكيف أو معاً ؛ فهما متناهيان ؛ فالذي لانهاية له الأصغر متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ليس]^(٥) بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئاً ، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده ؛ وهو وحده جزء له ، فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهاية له .

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً ، وكل محمول في

(١) في الأصل : وهو .

(٢) في الأصل : فيه — والتصحيح بحسب الفلسفة الأولى ص ٤٨ مما تقدم .

(٣) في الأصل : هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ٠٠٠ الخ . راجع هامش ص ٤٨ .

(٤) في الأصل : ذو ، وقد صححتها بحسب « كتاب في الفلسفة الأولى » .

(٥) زيادة يحتملها السياق ، وطبقاً لما في كتاب الفاسفة الأولى .

الجرم من كم أو مكان أو حركة أو الزمان الذي هو فاصل الحركة ، ووجهة كل ماهو محمول في الجرم ، فمتناه أيضا ، إذ الجرم متناه .

فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه [متناه]^(١) أيضا .

وإنما^(٢) جرم الكل يمكن أن يزداد فيه بالوم زيادة دأمة [بـ]^(٣) أن يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دأما — فإنه لانهاية في التزيد من جهة الإمكان — فهو بالقوة بلانهاية ، إذا للقوة ليست شيئا غير الإمكان ، [أهي] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما في^(٤) الذي لانهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لانهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذي لانهاية له إنما هو في القوة ، فأما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن^(٥) ذلك واجب .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ؛ والزمان زمان جرم الكل ، أهي مدته ؛ فإن كان الزمان متناهيا فإن إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود^(٦) .

(١) زيادة للابضاح .

(٢) في الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما في الفلسفة الاولى : وإذا ، وهو أصح .

(٣) زيادة للابضاح ، هنا وفيما يلي .

(٤) في الأصل : فكما ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا في الاصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من وجه ما . ولكن في كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذا ذلك واجب — فلعل هذا هو الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده .

(٦) هكذا في الاصل وفي كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فإن الجرم متناه ، لأنه لا يكون له الظرف المصاحب له . فكلمه : « إذا » يمكن فهمها على أنها تعليلية أو ظرفية زمانية باعتبار عتلى ، أو بما معاً .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو هدد الحركة ، أهى أنه مدّة
تعدّها الحركة ؛ فإن كانت حركة كان زمان ، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان .
والحركة إنما هى حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركة ، وإن لم يكن
جرم لم تكن حركة .

والحركة هى تبدل الأحوال : فتبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو
الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه
هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كيميائته المحموة فقط هو الاستحالة ،
وتبدل جوهره هو السكون والفساد .

وكل تبدل فهو عادّة مدّة المتبدل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى
زمان^(١) .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمعها ؛
والجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة ، أهى طولاً وعرضاً وعمقا ؛ فهو مركب من
الجوهر الذى هو جنسه [و] من الأبعاد التى هى فصوله ، وهو المركب من
هيولى وصورة .

والتركيب تبدل الأحوال التى هى لالترييب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم
يكن حركة لم يكن الترييب .

والجرم مركب ، كما أوضحنا ؛ فإن لم يكن حركة لم يكن جرم ؛ فالجرم
والحركة لا يسبق بعضها بعضاً .

وبالحركة الزمان ، لأن الحركة تبدل ما ، والتبدل عادّة مدّة المتبدل ؛
فالزمان مدّة تعدّها الحركة ؛

(١) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد
ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضع آخر ، بعد ذلك .

والسكلي جرم مدة هي الحال [التي]^(١) هو فيها إنية ، أعني الحال التي هو فيها [ما]^(٢) . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدة تعدها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛ فكل تبدل بفاصل^(٣) مدة ؛ والمدة المفصولة هي الزمان ؛ وقبل كل فصل من الزمان فصل ، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصل ، أي إلى مدة مفصولة ، ليس قبلها مدة — ولا يمكن خير ذلك ؛ .

فإن أمكن [خير]^(٤) ذلك ؛ فإن [كان] خلف^(٥) كل^(٦) فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذن [لا]^(٧) يتناهي^(٨) إلى زمان مفروض ، أبدأ ، لأن لانهاية [له] في التقدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو^(٩) مدته لمدة من الزمان المفروض متصافناً^(١٠) في الأزمنة إلى الالانهاية له ؛

وإن كان من لانهاية [له] إلى زمن محدود معلوم^(١١) ، فإن من ذلك الزمن

-
- (١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويعود الضمير في فيها على الحال .
 - (٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقاً لكتاب في الفلسفة الاولى ص ٥٤ ، ومعنى قوله « الحال التي هو فيها ما ، الحال التي هو فيها شيء موجود .
 - (٣) غير منقوطة في الاصل .
 - (٤) زيادة يتطلها المعنى — راجع الفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (٥) غير مشكولة ، ويمكن قراءتها على أن تكون فعلاً أو ظرفاً — لكن مع تغيير في ضبط مايلي ويجوز أن يكون لفظ فان تحريفاً عن لفظ : كان .
 - (٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلاً — قرن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (٧) في الاصل : فاذا يتناهي .
 - (٨) ويمكن بحسب للدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب ما تجده في الفلسفة الاولى (ص ٥٦) يمكن أن تكون العبارة : فاذا لا يتناهي .
 - (٩) في الاصل متساوياً ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .
 - (١٠) في الرسالة السابقة متصاعداً ، وراجع ما تقدم ص ٥٦ .
 - (١١) لعله يحسن أن تقرأ : معلوم ، أي : زمان معلوم محدود .

المعلوم إلى مالا نهاية [له] من الزمان معلوماً ، فيكون إذن لامتناهياً متناهياً — وهذا خلف لا يمكن البتة^(١) .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤدي على آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود بته — والانتهاؤ^(٢) إلى زمن محدود موجود ، فليس الزمان متصلاً^(٣) من لانهاية [له] ، بل من نهاية اضطرراً ، فليست مدة الجرم بلا نهاية^(٤) .

وليس يمكننا أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنسية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنسية^(٥) الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً محدث اضطرراً ، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فلكل محدث اضطرراً هن ليس^(٦) .

(١) النص في هذا الجزء من الرسالة حسيه الفهم بسبب تصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو الصبارات . ولعل المؤلف يريد من عند قوله : فان أمكن إلى قوله : ألبتة ، أن يثبت أن افتراض زمان لانهاية لأوله يؤدي إلى تناقض ، أساسه أننا إذا فرضنا نقطة من هذا الزمان كان مالا ينتهي حتى هذه النقطة مقدار معلوم ، لانها نهاية ، لكن هذا المقدار هو ما بين النقطة المفروضة حتى مالا نهاية له ، فهو إذن متناه ، وعلى هذا يكون مالا نهاية له متناهما ؛ وهو تناقض .

(٢) في الاصل : والا ينتهي — والتصحيح بحسب ص ٥٧ مما تقدم .

(٣) في الفلسفة الاولى : فصلاً .

(٤) من قوله : وأيضاً ، إلى هنا دليل جديد على وجوب تناهي الزمان من أوله ، وهو يتلخص في أنه لو كان الزمان لا أول له ، فأننا لو فرضنا نقطة معينة منه فانه لا يمكن الانتهاؤ إليها إلا يقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاؤ إلى هذه النقطة المعينة فلزمان أول .

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تعريف عن : فانية :

(٦) هكذا في الاصل ومن شكل — ولعل الصواب . فلكل محدث اضطرراً هن ليس

والمحدث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛

فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لم اشتركا^(١) في حال واحدة
لجميعهم ، أي لأنهم أجمعين فاهلون ؛

والشئ الذي يسمه شئ واحد إنما يتكثر [بـ] أن يفصل بعضه من
بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون بما
عمهم ومن خواصهم ، [لا] أهى بالكل واحداً^(٢) دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب
إذن أن يكون للفاعل فاعل ؛ فإن كان لواحد^(٣) فهو الفاعل الأول ؛ وإن
كان كثيراً ، وفاعل^(٤) الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفاعل فاعل ؛

فإن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات

الملحدين هلواً كبيراً ، لا يشبه خاتمه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ،

وليس فيها بنة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن
ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير^(٥) دائم .

فلاحظ هذه المعاني ، أيها الأخ المحمود ؛ بين ذلك ، واقننها لحياة نفسك

الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفض بك إلى صمة أوطان

المعرفة ، وابن من تفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينير

فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذكاء هواقبك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) في الاصل : اشتراك
(٢) في الاصل : واحد .
(٣) لعله يقصد : العلة الاولى الواحدة (٤) هكذا في الاصل - ولعلها فاعل
(٥) بين السطرين - في الاصل - فوق كلمة : فهو غير ، كلمة : غير -

استدراكات وتصويبات

ص	س	اقرأ
٦	السطر الأخير	الفاعلة للسكون والفساد
٢٦	٩ (هامش)	يقول إنه مشتق من إن
٢٧	٥	صاغوا كلمة كون من كان
٢٧	٣٣	M. Horten
٢٨	٢٥	أنية
٢٨	٢٣	والحركة والسكون
٢٩	١٩	من اليمين: الكلمة الأولى = $\delta\tau\iota$ = أن ، والثانية = $\delta\upsilon$ = الموجود
٢٩	٢٢	أنه إن
٣٠	٢	« ما »
٣٠	١٥	في معرفة الأواخر والأوائل
٣٢	١٦	تخرجنا
٣٢	٤	تخرجنا أو تخرجنا
٣٣	٥	أنهما كلمتان زائدتان
٣٣	٦	فالقراءة اجتهادية
٣٤	١٠	احصاء مساوي القوم
٣٧	٨	عند كلمة وجود يوضع رقم (٣)
٣٧	١٠	عند مباشرة الحس محسوسة
٤٩		في الأصل المصور بعد زدناها
٥٥		ينقل عند كلمة متناه في س ٣ هامش رقم • من الصفحة السابقة

أقرأ	س	ص
ص ٣١ عما تقدم	٤ (هـ.ش)	٥٤
مقول على كل واحد من أشخاصه	» ١٢٤١١	٦٥
فهي فيه	١٦	٦٦
فهي فيه	٦	٦٧
منبتين	» ٤	٦٧
أثبت	» ١٠	٦٧
ليست بحقيقية	٣	٦٨
بنوع عرضي	١١	٦٨
[لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات]	١٠	٧٠
لأن للمعرفة برسم	١٩	٧٣
لأنه إن لم تكن هناك كثرة	٨	٧٨
راجع ص ٢٩ عما تقدم	»	٧٩
إذ هما متباينان	٧٤	٨٠
على ما يقال عليه العظيم	٤	٨٤
وأن يكون حصراً للتقسيم	» ٥	٨٦
والبريات إلى البرو	» ٥	٨٨
ولعلها : بالاسم	» ٢	٨٩
من الواحد البسيط	١٢	٩١
فإذن الايمان أول العدد	١١	٩٢
فإذ قد تبين	١٦	٩٤
في الأصل	» ٣	٩٥
لأنها غير خفية المعنى	» ١	٩٦

أقرأ	س	ص
المشابهة	٤ ١٣٤١٥	٩٨
يعنى فى الفكر أو فى الذهن	٢ (هامش)	٩٨
متجزىء	٩	٩٩
كجميع الأقسام	١١	١٠٠
أما بالعرض	١٣	٤٠٢
فالكثرة إنذ	١٤	١٠٣
يحذف هامش رقم ٣		١٠٥
مبدأ حركة التنوى	١٤	١٠٦
ولتعريف الكندي للصورة	» ٨	١١٤
κνησιχκκία	» ٣	١٢٦
متضادين	٥	١٢٨
الجزيرة	» ٦	١٢٨
هنا تكرار ، ولكن المعنى واضح	» ١	١٤٤
قول أرسطو بازية العالم	١٦	١٤٨
وأيد بمثل فهمك	٣	١٥٨

محتويات الكتاب

الصفحة.	الموضوع
	الإهداء
٢	مقدمة
٥	كتاب الكندي في الفلسفة الأولى
٥	مقدمة تحليلية
٢٥	النص
١٠٩	رسالة في حدود الأشياء ورسومها
١٣١	» » الفاعل الحق التام والفاعل الناقص
١٣٧	» » إيضاح تنافي جرم العالم
١٤٧	» » رسالة في مالا نهاية له
١٥٤	» » وحدانية الله وتنافي جرم العالم
	محتويات الكتاب
	استدراكات وتصويبات

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسين

٢٢٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٢٣٥٤٠

RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH

THE PHILOSOPHICAL TREATISES
OF ALKINDĪ
First Part

K. ALFALSAFAH AL-ŪLA, R AL-HUDŪD
R. ALFĀ'IL AL-HAKK, R. TANĀHĪ DJIRM ALĀLAM
R. MĀLĀNIHĀTA LAHŪ, R. WAHDĀNIYYAT ALLĀH

Edited by
Mohammad Abd al-Hādī Abū Rīdah

SECOND EDITION
CAIRO 1978

مطبعة حسنة
١٩٧٨ شوارع الجيوش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠