



# 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  
ملا نهاية له - وحدانية الله وتنهى جرم العالم

تحقيق وتقديم وتعليق

محمد عبد الحميد (أبو زيد)

الطبعة الثانية

منقحة ومصححة

مطبعة حسّان

١٩٤١ شارع الجيش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

# الإهداء

إلى روح أستاذي طيب الذكر المرحوم  
الشيخ الأكرم مصطفى عبد الرزاق  
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  
وهي 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<sup>(١)</sup> .  
وإني ، إذ أقدم هذه المجموعة الأولى منها ، أرجو أن تلوها مجموعات 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 حفظناه 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 بيئت 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 والاستعانة في التصحيح بمصادر مخطوطة  
أخرى وبمراجع ثانوية تناولت آراء الكندي .

والقارئ لا يجد في هذه الطبعة الجديدة المقدمة الإضافية التي كانت للطبعة  
الأولى واحتملت على وصف مخطوط استانبول 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 الثمانيين الذين  
هكفوا 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 .

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  
خليفة المعتصم بالله الذي ولي الخلافة بين عامي ٢١٨ و ٢٢٧م (٨٣٣-٨٤٢م).

ونحن نعلم أن الكندي كان من المقربين عند المعتصم ، وأنه كان مؤدب  
ابنه أحمد<sup>(١)</sup> . ولا شك أنه كتب هذا الكتاب أيام صلته بقصر الخلافة  
وحظوته فيه ، بدليل ما نجده في أوله من رفع لثان 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 الدهاء للمعتصم ، بكلام كأنه تهديد ، وهو يدل على  
محو 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  
تماماً هو الفلسفة الأولى التي هي : « علم الحق الأول الذي هو حلة كل حق » .  
ولما كان شرف العلم من شرف موضوعه ، بحيث يكون العلم بالعلة  
أشرف من العلم بالمعلول وأوثق ما يكون طريقاً إلى العلم التام بالمعلول ، وكانت  
الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول أو العلة الأولى ، فلا جرم أن يقر الكندي

(١) تنبيه صوان الحكمة للبهتمى ، ط . لاهور ، ١٣٥١ هـ من ٢٥ .

أنها أعلى العلوم الفلسفية مرتبة ، وأن يتمثل له الفيلسوف للنام رجلا محيطاً  
بهذا العلم الأشرف .

\* \* \*

وبعد أن يتكلم المؤلف عن الملل الأربع المعروفة عند أرسطو والمأثورة  
في الفلسفة العربية ، مسيماً لها بأسماء تظهر فيها ملامح مرحلة البداية في وضع  
المصطلح الفلسفي العربي كما يتجلى فيها بعض الاستقلال فيه<sup>(١)</sup> ، 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 إنسيّة 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 يبرزه وسط الجنس ؟

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

أو العامة كما يقول .

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

ثم يتكلم عن كيفية انبناء العلم بشيء من الملل الأربع على العالم بالآخر :  
فالعلم بعنصر الشيء يتضمن العلم بجنسه ، والعالم بصورته يتضمن العام بنوعه .

---

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

( أنظر ما يلي ص ١٦ ) ، وهذا الأخير يتضمن العلم بالفصل الذي يميزه ،  
والعلم بالعنصر والصورة والعلّة الغائية هو علم بمحدّ 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 ،  
والجلوس ، والترتيب المتضمن العلم الأوثق ، والزمان .

\* \* \*

بلى ذلك كلام لسكندى شبيه بما نجده عند كبار المفكرين<sup>(١)</sup> ، من  
شعور بعظمة الحقيقة وكبرها ، بحيث لم ينلها كاملة أحد ، ومن شعور بقصر  
حياة الباحث ، رغم اتساع المدة ولطف النظر وشدة العناية ، بحيث لا يحيط  
بالحقيقة أحد ، وشعور بتضامن الباحثين في الفلسفة في الوصول إلى الحق في  
أثناء بحثهم الدائم عنه ودأبهم في جمع اليسير منه إلى اليسير ، حتى يتكون من  
تجارب جهودهم مع مرور الأعمار 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 العالى الذى يربط بين طالب الحق ، يشمر  
الشعور النام بواجب الشكر للمتقدمين عن كشف شيئاً من الحقيقة ، ولو كان  
يسيراً ، وبما للمتقدمين على المتأخرين من فضل ودين ، وهو يستحسن في هذا

---

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



اللباب ما أثر عن أرسطو من قوله بوجود الشكر لأبائه من جاءوا بشيء من  
للحق ، فضلا عن وجوبه لأبنائهم .

\* \* \*

يأتى بعد هذا تقدير لقيمة الحق وشرفه وحض على وجوب استحسانه  
واقترانه ، أياً كان مصدره ، وهذه خاصة جميلة تتجلى ، عند الكندي وتبرع 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 عهدم بالأفكار الأجنبية  
هنهم ، في الاتفاع بهذه الأفكار وضمها إلى تراثهم الفكري ، أياً كان  
نوعها أو مصدرها ، ما دامت تنسم بسمه الحق ، لأنه لا شيء أولى بطالب  
للحق من الحق ، كما يقول الكندي نفسه .

\* \* \*

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

وهو ينتبه 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 وحفاظوا 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 المؤلف في ذلك دفاعاً عن الفلاسفة التي هي ، بحسب تعريفه ، علم  
الأشياء بمحقاتها ، 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 يلتمسوه من الفلاسفة التي هي علم الأشياء بمحقاتها<sup>(١)</sup> .

ثم يسأل الله المطلع على السرائر ، التوفيق والحفظ . وهنا نقرأ دعاءً  
يدل على إيمان عميق ، يذكرنا بما نعرفه عند الأرواح الكبيرة ، حين  
تقف بين العلوم العقلية والفلسفية من جهة وعلوم الدين وهنائه 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 عورات  
مفاهيم المردية في الملاك . 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 » الإنسانى ، وهو يعنى بذلك — بحسب اصطلاحه — ما يجده الإنسان ، أى ما يدركه ويعرفه ، وأنه على نوعين :

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 يجرى ، 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 ، لتحتم وجود المتمكن ، لأن المكان والمتمكن من المتضائفات المنطقية التى لا يتصور وجود أحدها بدون الآخر .

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

يحتتم وجرد جسم لا نهاية له بالفعل ، وهو مستحيل<sup>(١)</sup> :  
على أن إنكار أن يسكون وراء العالم شيء سواء كان خلافاً أو ملاماً ،  
فكرة أساسية في مذهب أرسطو .



على هذا النحو يتحدد أمام الكندي موضوع ما بعد الطبيعة ، ويتحدد  
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 انطباع المنهجى الذى 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 مخالف  
لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه . والأول واضح تماماً ، يتجلى بذاته في  
العقل ، فلاحاجة إلى تمثله في النفس ؛ ومن أبى إلا تمثله فإنه لا يدركه ، ويكون  
كلوطواط الذى تمشى عينه من رؤية الأشياء الواضحة في شعاع الشمس .

وعلى أساس الفكرة الأساسية لكندى في أن لكل موضوع منهجاً  
خاصاً به نرى أنه يبين أيضاً خطأ الباحثين في الطبيعة ممن اعتعمل الطريقة  
الرياضية ، لأن المنهج الرياضى يختص بما لا هيولى له . وكأنه يريد أن يصل من

---

(١) هذا أصل أساسى عند الكندي ، نجده في كثير من رسائله مثل رسالته « في  
مائة مالا يمكن أن يكون لا نهاية له . . . الخ » و « في إيضاح تنهى جرم العالم »  
و « في وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . وفي هذا الأصل ، كما في الرأى القائل بأنه  
لا يوجد خارج العالم شيء ، لاخلاء ولا ملاء ، يتفق الكندي ومتكلمو الاسلام مع أرسطو .

هذا إلى أن المنهج الرياضي يصلح للبحث فيما بعد الطبيعة .  
ولما كان علم الطبيعة هو علم الأشياء المتحركة<sup>(١)</sup> ، فإن الكندي يتهم من  
ذلك إلى تعريف ما بعد الطبيعة ، كأنه يبنى 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 واستحال العلم على الإطلاق --  
لأن ما لا يصل الإنسان إلى علم أدائه لا يمكنه أن يعلمه . ثم يذكر أنه  
يجب في الرياضيات طلب البرهان لا الإقناع ، ويشير إلى أن لكل « نظر  
تمييزي (نظر عقلي يقصد منه معرفة مميزات موضوعه) « وجوداً خاصاً »  
(طريقة خاصة في المعرفة بموضوعه) ، بحيث تؤدي مخالفة هذه القاعدة إلى  
ضلال كثير من الباحثين . وبعد هذا كله ينتهي 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 والمعادن ، مبتدئاً بتعريف  
المفهوم في غاية الأهمية ، وهو مفهوم « الأزلي » وأحكامه ، خصوصاً القدم ،  
وهدم 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  
صليحة الملك مخالفة لطبايع العناصر الأربعة » .

لا يمكن أن يكون معدوماً ، ثم يستنبط بقية صفاته وينبئها واحدة واحدة ، مستنداً إلى بيان ما يلبس عن القول بضدها من تناقض . وغرض الكندي من ذلك هو إثبات أن الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية ، كما زعم أرسطو<sup>(١)</sup>

• • •

يعنى الكندي بعد ذلك في إثبات استحالة وجود جرم (جسم) لانهائية له بالفعل ، مقدماً لذلك مقدمات رياضية منطقية نجدها في رسالته الأخرى ، مثل رسالته إلى أحمد بن محمد الخراساني « في إيضاح تنامي جرم العالم » و رسالته « في مائة مالا يمكن أن يكون لانهائية [ له ] وما الذي يقال لانهائية له » ، وخصوصاً في رسالته إلى علي بن الجهم « في وحدانية الله وتنامي جرم العالم » . والمقدمات 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<sup>(٢)</sup> ، 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 للعالم متحركاً عن سكونه كان أولاً ، لما يؤدي إليه ذلك من التناقض ، وهو بينه :

وذلك أنه إما أن يكون جرم العالم موجوداً عن عدم ، أو يكون قديماً

---

(١) إهتم الكندي بتحديد بعض المفاهيم وتوضيحها ، ومنها ، إلى جانب مفهوم « الأزلي » مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق التام والمعنى المجازي الناقص ، ومفهوم « المتناهي » « واللامتناهي » ونحو ذلك ، مما هو أساس انذهب الكندي الفلسفي المخالف انذهب أرسطو .

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

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

والالكون 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 قمنا فى تناقض آخر  
وهو أن القديم يتغير ؛ وهذا تناقض .

\* \* \*

ثم يتكلم للكندى عن تساق الزمان والحركة والجرم ، بحيث لا يسبق  
بعضها بعضاً . وكلامه هنا مثل كلامه فى رسائله الثلاث التى تقدمت  
الإشارة إليها .

وهو يتهمى ، 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 أبداً وإلى غير نهاية ، وفرضنا  
فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما أمكننا أن ننتهى إليها أبداً ؛ 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 قدرآ 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 يبني على قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك ، أعنى جرم العالم .

وبعد أن ثبتت الكندي وجوب تناهى الزمان ، يحاول أن يثبت أنه من المستحيل أن يكون قد مضى زمان لا نهاية له أو أن يكون سيأتي زمان لا نهاية له ، وهو يبني دليله على ما تقدم :

فإنه إذا كان من الزمان الماضي ، 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 ماضٍ ومستقبل ، وهو حد بين محدودين .



بعد هذا يعالج الكندي في « 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 ، بينها على تمايز اعتبارى بين الشيء وذاته ، لأن الشيء بحسب الفرض سيكون هلة وجود ذاته ؛ وهو يبين أننا في كل واحد من الاحتمالات الأربعة سننتهى إلى تناقض .



ثم يذ كر 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 ما له موضوع يطلب .



ولما كان هذا الموضوع إما كلياً 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 المحيطة بها العالم كمال علم حقيقة لها » .

وبعد أن يقسم المؤلف الأشياء الكلية العامة إلى :

ذاتية مقومة لذات الشيء، وهي الأشياء الجوهرية .

وإلى غير ذاتية، قوامها 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 ، يعنى « النوع » .

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

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

ثم يتكلم عن غير الذاتى ، ويقسمه إلى :

١ — ما يكون فى شيء واحد ، منفرداً به خاصاً ، كالضحك فى 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 » ، ويمتد به جوهرياً ، ويقول إن الأسماء الخمسة يجمعها جميعاً شيان : الجوهر والعرض .

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

\* \* \*

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

على 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 متحد بالطبع أو بأي 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 من أنواع الوحدة الحقيقية ، مبتدأ هل نخط واحد متكرر ممل ، أن كل ما يقال عن الأشياء كالجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، والشكل ، والجزء ، والجميع ، والبعض ، فهو هارص ؛ فلا بد أن يكون واجباً إلى مؤثر خارج عنه ، يفيد الوحدة .

\* \* \*

وهكذا يتمهد السبيل إلى ضرورة القول « بواحد حق » ، وبعده له يفاداه ، غير مستفادة من شيء آخر .

ثم يحاول الكندي أن يزيد ذلك بياناً ، فيتكلم في أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ، ولا وحدة بلا كثرة ، في كل محسوس أو ما يلحق المحسوس . وهو يتكلم 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 يؤول إلى إثبات التناقض فيما يؤدي إليه كل احتمال من الاحتمالات المتقدمة .

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

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

أم هو بعله ؟

وبعد أن ينتهي 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 ، ويتحتم 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 أهل منهما

وأشرف وأقدم ، لأن العلة قبل الملول 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 بجانب 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 الآحاد .  
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون دالة الكثرة 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 بالجواز .

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 عظيم ، إن كانت تسميته 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 ، كلاً ، وكان من حيث إن ذلك 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 يعنى 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 .

فإن كان العظيم المرسل لا هظياً ، 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 ولا أن الكندي ، بحسب ما يؤخذ من كلامه ، يعتبر أن العظيم المرسل أشبه بـ « مفكرة في العقل ، أو مثال مطلق ، هو الأساس للحكم بالعظيم والصغير .

بعد هذا نجد تمييزاً جديداً بين المصطلحات :

فالعظيم والصغير يطلقان على كل أنواع السك.

والطويل والقصير لا يطلقان إلا على الكمية المتصلة ، دون غيرها من الكميات .

والقليل والكثير خاصان للكمية المنفصلة .

وإذا كان الكندي يقول إن العظيم 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 ، إغنى 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 يطيل فى الكلام وينتهى إلى القضية الأولى ، وهى أن العظيم والصغير والطويل والقصير 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 والقصر 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 :

فبما أنه قد تقدم أن ماله جنس فليس بتقديم ، فإن المؤلف يعنى في بيان صفات الواحد الحق : هو أزل ( أول ) ، لا جنس له ولا يوصف بالوحدة بالإضافة إلى غيره ، ولا هيولى له ولا صورة ولا كمية ، وهو ليس بحركة ، ولا نفساً ، ولا هقلاً ، 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 من 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 : « جلّ وتعالى » .

ومن أسف أن هذا هو كل ما همدنا 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 عناية المتقدمين وظروف التاريخ لم تجد 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 الدراسات القيمة بالنسبة لفلسفة الكندي وفلسفة العربية بوجه عام .

ويمكن أن نقول باختصار إنه هل 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 <sup>(١)</sup> ]

أطال الله بقاءك يا ابن ذُرَى السادات وهرى السعادات ، الذين من  
استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك بجميع ملابس  
الفضيلة ، وطهرتك من جميع طَبَع <sup>(٢)</sup> الرذيلة !

[ حدّ الفلسفة وعلو منزلتها ]

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

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

## [ معرفة الحق تكون بمعرفة العلة ]

ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وهلة<sup>(١)</sup> وجود كل شيء وثباته الحق، لأن كل ماله إنسيمة<sup>(٢)</sup> له حقيقة؛ فالحق، اضطراباً، 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 منبسطه بالشكل وأصله غير مصروفين على التمتع، 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 س ٧٦) يقول إن المشتق من إن التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود. فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد. وربما بدا رأى أبي البقاء متكلفاً: ولكننا نجد في لسان العرب (مادة إن) أنه بحسب رأى 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: اجترأ عن ذكر الشيء: مثل قول ابن قيس الرقيات:

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

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

على أن الأستاذ العلامة الدكتور عبد الرحمن بدوي يرى أن رأى أبي البقاء تخليط، ويقول (كتاب الزمان الوجودي ص ٢ - ٥) إن من الظاهر أن الكلمة العربية - وهو يختار أن يقرأها آنية - «تعريب دقيق» لمصدر السكينية اليوناني (civai)؛ تنطق أيناى؛ ويقابل to be الإنجليزية، وêtre الفرنسية؛ ولكن الدكتور بدوي لم يبين لماذا اختير المصدر للتعريب؛ مع أنه لا يبدو ظاهراً أن يكون صيغة لغوية محابذة 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 الكينونة في اليونانية ، وينسب إليه في نفس الوقت على طريقة العرب، من غير أن يكون تعريب المصدر اولا أو تعريب كلمة أخرى تدل على الوجود خطورة أولى طبيعية . وأخيراً لماذا لم تعرب كلمات أخرى يونانية دالة على الوجود ؟ مثل : ev. ( تنطق : أن ، ومعناها الوجود ، أو الموجود ) ، ومثل ev ( تنطق : أون ، ومعناها الكائن ، وفيه اسم الفاعل من المصدر اليوناني ) ، أو مثل eũcia ( تنطق : أوزيا ، الماهية ، الجوهر ، الموجود ) على اختلاف معاني هذه الكلمات عند مختلف الفلاسفة . وإذا كان العرب قد صاغوا كلمة كوكبة أفلايخوز أن المترجمين — إذا كان لابد من الرجوع إلى أصل أجنبي — قد أخذوا لفظ إنية من كلمة ev ( تنطق : إن ) اليونانية ، التي معناها في اللغة اليونانية كان أو وجد ؟ وقد يكون هذا هو الأشبه بالصواب ، وهو الذي قديراً منبسط الكلمة العربية : إنية ، بكسر الهمزة وتشديد النون وكسرها . وإذا كان قد يحيل للإنسان أن كلمة ev اليونانية كان تعريبها على صورة آينية ، ثم قلبت الياء ألفاً وأدغمت فيما قبلها ، فصارت آنية ، فإن هذا كله أشبه بالتصنيف 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 ، لتري هل كان في الاصطلاح الفلسفي السرياني لفظ يقابل الآنية في لغة العرب .

على أن العالم المحقق أفناطيوس يعقوب الثالث بطريرك أنطاكية وسائر المشرق ، في بحثه الذي ألقاه في الاحتفال الألفي ببغداد والكندى عام ١٩٦٢ وطبع عام ١٩٦٣ ، ص ١٣ - ١٤ ، يرد على نحو لا يخفى من تكلف لفظ الآنية ومصطلحات أخرى استعملها الكندى إلى السريانية ؛ لكن الكلمة السريانية التي تنطق أينووثو قليلة الشبه بكلمة الآنية العربية . وإذا كانت الكلمة السريانية قد ترجمت في قاموس الحسن بن جهاول ، 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 البطريرك الذي أرسلني 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 يهدجوا 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 لزمانه والمكان ، وهذه الأحوال هي ماسموه « 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 — تحقيقه 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 جامعة المستشرقين الألمان : M. Horstn :

was bedeutet al-kuun als philosophischer Terminus :

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft

. . . . .

والكندى نفسه يستعمل لفظ ( الكون ) بمعنى ( الوجود ) أو ( الحدوث ) و كما  
تندل على ذلك رسائله التي بين أيدينا، خصوصا عناوين الرسائل التي تتناول مسائل طبيعية و  
إذا صرفنا النظر عن استعماله معنى 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 و كان أمامهم مجال الاشتقاق من ألفاظ أخرى ولا سبباً أنهم كانوا  
حريصين على استعمال ألفاظ عربية ما أمكن . ويدل على ذلك الاصطلاحات التي يستعملها  
الكندى نفسه و هذا إذا صرفنا النظر عن استعمالهم كلمات عربية صميحة في الدلالة على  
بعض الأسماء والاصطلاحات اليونانية و حتى قبل الكندى بكثير ( راجع ما ذكره مثلاً  
كراوس في مقاله عن ابن المقفع في مجلة الدراسات الشرقية (orientalia) التي تصدر في  
روما ، مجلد ١٤ ( ١٩٣٣ - ١٩٣٤ ) ص ١ - ١٠ : فنجد كلمة οὐσία يقابلها كلمة :  
عين ( جوهر فيما بعد ) و كلمة ὑποκείμενον يقابلها كلمة متاع ( موضوع فيما بعد ) و  
كلمة ميتافيزيقي يقابلها : علم الغيب ( علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي فيما بعد ) و هكذا .  
هذا إلى أن واضع الاصطلاح الفيلسوف العربي لم يعربوا الكلمات الدالة على المقولات  
و على كثير غيرها - مع شدة حاجتهم إلى التعريب - وذلك لأنه كانت عندهم  
المقابلات العربية و بل نجدهم يصوغون المصدر السماعي من اللفظ العربي و فيقولون  
مثلاً كمية و كيفية و مائية ( ماهية ) و هوية و بل هم اشتقوا أفعالاً من بعض الأسماء  
والضماير مثل : يتعض ( من بعض ) و يتهوى ( من هو ) و أيس الأيسات و أى أوجد  
الموجودات ( من لفظ الأيس ) - راجع التعليق على هذه الكلمة في رسالة الكندى  
في الفاعل الحق ... الخ ) .

وإذا كنا نلاحظ أن الكندى هنا يستعمل لفظ الانبثاق في الدلالة على ما يقابل الحقيقة  
نظمو 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. Dietrichi يعضط الكلمة هكذا :  
أنيّة و يقول إنه يمكن إيضاح هذه الصيغة إذا نحن مزجنا طريقة أفلاطون في التفكير  
و طريقة أرسطو في التعبير : هي تدل على الوجود عند أفلاطون ( οὐσία, ὅν ) و لكن  
تسمية هذا الوجود هي بحسب طريقة أرسطو و يعني = استعماله للفظ ὅτι ( تنطق هوتي  
= أن ، بالعربية ) ، أو هي تدل على الوجود في مقابل الماهية و يقول دي بور إن  
هذا الاستعمال انتشر بين العرب من كتاب العلل ( liber de causis ) و هو مختارات  
عن كتاب لبرقلس Proclus و لكنه نسب إلى أرسطو - فخره Bardenhewer و  
١٨٨٢ ) و من 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 ، و الأنيّة ، و النورية ، و الهوية ، و الحركة و السكون ، فهو يرى أن العقل

أول مخلوق لله ؛ أما الخمسة الباقية فهي تقابل في رأيه المقولات الخمس الكبرى في محاوره السوفسطائي لأفلاطون - أعني :  $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ ,  $\kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ,  $\theta\acute{\upsilon}\zeta\epsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ ,  $\sigma\upsilon$ , ويقول: دى بور إنه فى كتاب العقل ( 14 - 11 ) يسمى الله العلة الأولى والأنية الخالصة المطلقة التى هى والوجود تىء واحد ؛ وعنه تصدر الأنية التى هى أقل كمالاً من العلة الأولى ثم يليها العقل - وهكذا ، لكن يوجد فى كتاب العطل بعد ذلك ( 22 ل ) أن العقل هو الخلق 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 بالخواص تدل على الوجود فى مقابل الناهية . ويذكر أن الأتباء والدوات تسمى أنيات ؛ لأن لها وجوداً جزئياً (  $\tau\acute{o}$   $\delta\epsilon$   $\tau\acute{i}$  الموجود الجزئى ) . بحسب مراتبتها فى الوجود العقلى أو الجسمانى . وإذا كانت الأنيات المعقولة باقية ثابتة فالأنيات الجسمية فانية ( راجع مقالة دى بور عن الأنية فى دائرة المعارف الإسلامية - المجلد المالح ص ٢٤ ( مادة  $\Lambda\eta\eta\iota\alpha$  ) .

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

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

باريس ١٩٣٨ - 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  $\epsilon\iota\sigma\eta$  ( . . . أن ، بالعربية ) أو معنى الالفة ( = الموجود ) ، كما يقترح المرحوم الأستاذ ماسينيون L. Massignon ، إستناداً إلى قول مؤلف عربى استعمال لفظه ( إن ) بمعنى الموجود . 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 : ( لاماهاية لواجب الوجود غير أنه واجب : وهذه هى الانية ) .

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

على أن أرسطو فى كتاب الطبيعة ( تحقيق الأستاذ بدوى ص ٢٢٣ ) يقول دى آخر كلامه عن المكان : هذا مائة قوله فى ( أن ) المكان وفى ( ما ) المكان . واللفظ اليونانى المتأبل لفظ ( أن ) فى العربية هو لفظ  $\tau\acute{\iota}$  فى اليونانية .

[ أحد تفلسفة الأولى ، الفيلسوف الكامل ]

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة: الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذي هو حلة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو للرمح المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن «علم الملة أشرف من علم (١) المملول ، لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات، علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم حلته ، لأن كل حلة إما أن تكون عنصراً ، وإما صورة ، وإما فاعلة ، أعني ما منه مبدأ الحركة ، وإما منعمة ، أعني ما من أجله كان الشيء .

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

والمطالب العملية أربعة ، كما حددنا في غير موضع من أفتاويلنا الفلسفية :

ويقول الأستاذ بدوى 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 εἶναι اليوناني .

ومع أن كلمة ( إنية ) يقابلها أحياناً في اليونانية كلمة εἶναι ( 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 εἶναι 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 تتلصق على الذات المغيبة فإن الانية تطلق على معقول العبد لها ( أنظر كتاب الانسان للكامل في معرفة الأوائل والأواخر والعباد الكريم الجيلاني ط. القاهرة ١٣١٦ ص ٥٩-٦٠ ) (١) في الأصل : علة ؛ وهو خطأ ظاهر .

إِما: « هل »<sup>(١)</sup>؛ وإما: « ما »؛ وإما: « أى »؛ وإما « لِمَ ».

فأما « هل » فانها 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 التامة ، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة .

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

### [ للفلسفة الأولى وشرقها ]

فبحق ما سمي علم العلة الأولى : « للفلسفة الأولى » ، إذ جميع باقي الفلسفة منطوقها ، وإذ<sup>(٢)</sup> هي أول بالشرف ، وأول بالجلوس ، وأول بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية<sup>(٣)</sup> ، وأدنى 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 بالمدوم ، 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 ، وأعني 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 المسور علامة + إشارة إلى تصحيح أو إلى قراءة أخرى لها : هلاً . والأصل المخطوط ليس تحت يدي .



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

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

[ ولا سيما ] إذ هو بين هندنا وعندنا المبرزين من المنفلسين قبلنا من خير هأل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهده طلبه ، ولا احاط [ به ] جميعهم ، بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئاً وإما نال منه شيئاً يسيراً ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق ، فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شيء قددر جليل .

فيلبغى أن يعظم شكرينا الآن يسير الحق ، فضلاً عن آتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في نمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقيقية الخفية ، بما<sup>(٣)</sup> أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبيل الحق ، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا مع شدة البحث في سدنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقية<sup>(٤)</sup> التي بها نخرجنا<sup>(٥)</sup> إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية<sup>(٦)</sup> ؛ فان ذلك إنما اجتمع في الأعمار السالفة

---

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

للتقادمة عصر آ بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الأدب وإيثار التمسب في ذلك .

وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اذنت مدته ، واشتد يحنه ، ولطف نظره ، وآثر للدأب ، ما اجتمع بمثل ذلك<sup>(١)</sup> من شدة البحث والطاق النظر وإيثار الأدب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة . فأما أرسطوطا ليس ، مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال : ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، إذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عنهم ، إذ هم سبب لهم ، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق — فأحسن ما قاله في ذلك<sup>(٢)</sup> .

[ اقتناء الحق شرف لطالبه ] .

ويبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة [ لنا ]<sup>(٣)</sup> ، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس [ يبغي ]<sup>(٤)</sup> بخص الحق ، ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخص بالحق ، بل كل يشرفه الحق .  
[ طريقة الكندي في التصنيف ، توفى كيد أعداء الفلسفة ] .  
فحسن بنا — إذ كنا حراصا على تميم نوهنا ، إذ الحق في ذلك<sup>(٥)</sup> —

---

(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 ، لآلان رشدي ، بتحقيق الأب بويج ، بيروت ١٩٦٧ ص ٨ - ٩  
(٣) زدتها لإكمال التمايل في الكلام .  
(٤) زدتها لآني أشعر أن الكلام ناقص ، حتى في المواضع التالية مباشرة ، والكلام غير منقوطة تقا كاملا ، فالقراءة اجتهادية .  
(٥) يجوز أنه قد سقط كلام هما ، أو أن هنا كلاما وضع في غير موضعه مثل جملة :  
٣ - رسائل الكندي

أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا، إن إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً ، هل أقصد سببه وأسفلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل ، وتسميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً ، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان ، وبقدر طاقتنا ، مع العلة المعارضة لنفسنا في ذلك ، من الانحصار عن الاتماع في القول الخائل لعقد المويص المتبسة<sup>(١)</sup> ، توثيقاً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا ، من أهل العربية عن الحق ، وإن تنوجوا بتبيجان الحق من غير استحقاق ، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوق<sup>(٢)</sup> الجلالة في الرأي والاجتهاد<sup>(٣)</sup> في الأنفاع<sup>(٤)</sup> العامة الشكل الشاملة لهم ، ولدراسة<sup>(٥)</sup> الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحجاب بسد<sup>(٦)</sup> سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق ، ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في الأطراف الشاسمة ، ووضع الأهداء الجريئة الواترة<sup>(٧)</sup> ،

== « إذ الحق في ذلك » ، إن لم تكن مجرد جملة اعتراضية ، كما هو جائز ، خصوصاً أن نقوله : أن نلزم ، يصلح جواباً لقوله : حسن . 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 مكحلة في مواضع كثيرة ؛ أما في كتاب « الفلسفة الأولى » فلا نجد من ذلك إلا التليل جداً بالنسبة لطولها . ولا أريد أن أفرط في هراء الذبجوات ، مادام المعنى الاجمالي واضحاً .

- (١) هكذا في الاصل ، ولم أغير شيئاً من النص ، لانه مفهوم كما هو .
- (٢) في الاصل : ذو ، وقد أصلحتها طبعاً لما يلي . والكلام وجه من غير الاصلاح .
- (٣) كنت أميل إلى اعتبار هذه الكلمة معطوفة على كلمة لضيق ، على أن يكون ذلك لإحصاء مساويء القوم . لكن يمكن إعتبارها معطوفة على ما قبلها ، أي : وذوو الاجتهاد في الأمور المفيدة للناس جميعاً ولهم ومنها دراسة الفلسفة .
- (٤) غير منقوطة ؛ وقد قرأتها اجتهاداً ، على أن تكون جمع نفع ، ولعله يقصد فوائد البحث في الفلسفة ، فهي مفيدة لجميع الناس ، وربما يقصد أن القوم يتهافتون على المنافع المادية التي يتهافت عليها السامة .
- (٥) هكذا تبدو الكلمة ؛ وأميل إلى إعتبارها معطوفة على كلمة : لضيق . وفي اللغة حرن الخلد والثوب يدرن درنا وأدرن أيضاً ، بمعنى اتسخ وتنطخ .
- (٦) السدف والسدفة بمعنى الظلمة .
- (٧) هكذا في الاصل ، والمقصود : الجريئة المتعدية . والواتر هو الذي يصيب

تدبأهن كراسيمهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقة ق ، بل للفرس (١) والتجارة بالدين ، وهم عدماؤ 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 ، وسماها كفراً .

[ موضوع الفلسفة وما جاءت به الرسل ] .

لأن في علم الأشياء بعنائتها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتباس 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 ، وبزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها ، وإيثارها (٣) .

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

[ خصوم الفلسفة مضطرون لدراستها ] .

وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة 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 موج . والأصل لا يهتم باظهار الهزات . ويجوز أن تكبرن الكلمة في الاصل الحربية (١) في الاصل : للتراس (٢) في الاصل : يتعرا . (٣) غير منقوطة في الاصل ، وهي في رأي مطوفة على كلمة لزوم ، وقد يجوز أنها تحريف لكلمة آثارها ، وفي هذه الحالة تكون مطوفة على ذواتها ، على معنى أن الرذائل مضادة للفضائل في ذواتها وفي آثارها ونتائجها . وفي نصوص ابن حزم : وعواقبها . (٤) و (٥) في الاصل : اقتناها .

وإن قالوا إنها لا تب<sup>(١)</sup> وجب عليهم أن يحضروا حلة ذلك ، وأن يعملوا على ذلك برهاناً .

وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها .  
فواجب إذن طلب هذه القنية بالسنتهم ، والتمسك بها اضطرار<sup>(٢)</sup> عليهم .  
[ نيّة الكندي وخرجه من تصنيف الكتاب ] .

فنحن نسأل المطاع هل سراًئنا ، والعالم اجتهادنا في تثبيت الحجة على زبويته ، وإيضاح وحدانيته ، وذبّ المعاندين له الكافرين به عن ذلك .  
بالجج القائمة لكفرهم والماتكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن هورات نحلهم المردية ، أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا بحصن عزّة الذي لا يرأم ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية ويهب لنا نصره غروب<sup>(٣)</sup> أصلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصره الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله ووهب له الفلاح<sup>(٤)</sup> والظفر على أضداده الكافرين نعمته والخاصين<sup>(٥)</sup> عن سبيل الحق للرتضاة عنده .

ولنكمل الآن هذا الفن بتأييد ولي الظهورات 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 ، والفلاح ، بفتح اللام ، وكذلك الفلاح أيضاً ، بمعنى الفوز  
(٥) في الأصل : العائدين ، 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 تلوآ  
طبيعياً ، فنقول :

[ مقدمة (١) ]

[ نومان للإدراك والمعرفة : بالحواس وبالاعتل ] .

: إن الوجود الإنساني وجودان (٢) .

أحدهما أقرب منا وأحد عند الطبيعة ، وهو وجود (٣) الحواس التي هي  
لنا منذ بدء نشوتنا وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعني الحى العام  
لجميع الحيوان ؛ فإن وجودنا (٤) بالحواس ، هند مباشرة الجس محسوسة ،  
بلا زمان (٥) ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبدله في  
كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكية فيه بالأكثر والأقل .  
والتساوى وغير التساوى وتناظر الكيفية فيه بالشبه وغير الشبه والأشد  
والأضعف ؛ فهو الدهر في زوال دائم وتبدل غير منفصل ؛ وهو الذى تثبت

---

(١) زدنا ما بين المتعلمين للإيضاح ، حسب كلامه فيما يلي ، ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٧ .  
(٢) راجع تمييز أرسطو بين ماهو آيين وأعرف عندالإنسان وما هو آيين وأعرف  
عند الطبيعة — كتاب الطبيعة — تحقيق عيد الرحمن بدوى ، ص ٣ .  
(٣) يقصد في الواقع وجود الحواس لما تجده ، يعنى إدراكها ماتدركه ؛ والوجود  
هنا وفي رسائل أخرى للسكندى ( أنظر مثلاً رسالة في ماهية النوم والرؤيا ) لا يعنى الوجود  
المقابل للعدم ، بل يعنى الوجدان والإدراك .  
(٤) يمكن أن تريد هنا كلمة : الأشياء ، لتوضيح المقصود .  
(٥) بلا زمان ، هذا هو خبر إن .

صوره في الصورة<sup>(١)</sup> ، فتؤديها إلى الحفظ ؛ فهو<sup>(٢)</sup> ، تتمثل و تصور في نفس...  
الحى ، فهو وإن كان لا ثبات له في الطبيعة ، فبعد عندها وخفى لذلك ، فهو  
قريب من الحواس جداً ، لوجدانه<sup>(٣)</sup> بالحواس مع مباشرة الحس إياه<sup>(٤)</sup> .

والحسوس كله ذو هيولى أبدأ ، فالحسوس أبدأ جرم وبالجرم .  
والآخر أقرب من الطبيعة<sup>(٥)</sup> وأبعد عندنا ، وهو وجود العقل .

ويحق ما كان الوجود وجودين<sup>(٦)</sup> : وجود حسي ووجود عتلى ،  
إذ الأشياء كلية وجزئية ، أعنى بالكلى الأجناس للأشياء والأنواع  
للأشخاص ، وأعنى بالجزئية الأشخاص للأشياء .

[ الهيولانيات تتمثل 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 الإنسانى .  
وإذ الحواس واجبة<sup>(٧)</sup> للأشخاص ، فكل متمثل في النفس من  
الحسوسات فهو لقوة المستعملة الحواس .

فأما كل معنى نوعى وما فوق النوع فليس منتملاً<sup>(٨)</sup> للنفس ؛ لأن...

---

(١) في الاصل : الصور ، وقد آثرت قراءتها : الصورة ، 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 لأدراكه أو كونه مدركاً . (٤) هنا بياض قليل في الأصل .

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

وما هيئاتها المقولة ، وهو ما يدل عليه الكلام بوجه تام .

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

(٨) في الاصل : تتمثل .

المثل (١) كلها محسوسة، بل [ هو ] (٢) مصدق في الناس محقق متيقن بمصدق (٣)  
الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً ، كم هو 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 تمثلاً قائمة في الصورة ، بحيث تكون أشبه بالمحسوسة ،  
بل هي حقائق وماهيات معقولة ، كالبديهيات العقلية ، ويدل على هذا كلامه بذلك مباشرة .  
(٢) زيادة للايضاح .

(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 معاً .

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

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

(٨) في الاصل متوسط .

(٩) زيادات موضحة : والمقصود من قوله : لامثالي ، 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 تلتحق المثال اللونى ، كلاحقة التي تلتحق اللون أنه نهاية اللون : فوجود النهاية ، التي هي الشكل ، وجود عقلى عرض بالحس ، لا محسوس بالحقيقة ، فلذلك كل اللاتى<sup>(١)</sup> لا هيولى لها وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل<sup>(٢)</sup> في النفس ، وإنما تعقل من المحسوس لا يتمثل<sup>(٣)</sup> .

فأما اللاتى لا هيولى لها ولا تقارن الهيولى ، فليس تمثل في النفس جنة ، ولا نظن أنها تمثل<sup>(٤)</sup> ، وإنما تقرّ بها<sup>(٥)</sup> لما يوجب ذلك اضطراراً ، كقولنا إن جسم الكمل<sup>(٦)</sup> ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء<sup>(٧)</sup> . أهنى لا فراغ ولا جسم .

وهذا القول لا يتمثل في النفس ، لأن « لا خلاء ولا ملاء » شيء لم يدركه بالحس ، ولا لحق الحس فيكون له في النفس مثال<sup>(٨)</sup> 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 منقوتين ، وأظن قراءتها هكذا صحيحة ، على معنى أنها تعقل دون 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) الكمل هنا بمعنى العالم في مجموعه ، وكذلك في مواضع كثيرة من رسائل الكندى ومفهوم « الكمل » يقابل مفهوم τὸ πᾶν ، عند اليونان = الكمل = العالم .

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

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

هو شيء يجهده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تُقدّم<sup>(١)</sup>.

[ لا يوجد خارج العالم خلاه ولا ملاء ] .

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه ؛  
والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بهضه بعضاً ؛ فإن كان مكان<sup>٢</sup>  
كان متمكن<sup>٣</sup> اضطراراً ، وإن كان متمكن كان مكان<sup>(٢)</sup> اضطراراً — فليس  
إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن ؛ ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكن ، فليس  
يمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود .

ثم نقول : والملاء إذا كان هو جسماً<sup>(٣)</sup> :

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 بلا نهاية ؛ فوجب جسم بلا نهاية في

الكمية ، فوجب لانهاية بالفعل ؛ ولا نهاية بالفعل ممتنع أن يكون .

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

كما بينا .

فهذا واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ؛ إنما هو وجود عقلي

باضطراري .

(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 العلمياً عقلى ].  
فن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة ، أهني التي لا هيولى لها ولا تُقارن  
الهيولى ، فلن يوجد لها مثلاً<sup>(١)</sup> في النفس ، بل يجدها بالأبحاث العقلية .

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

فإن بهاتين السيلتين<sup>(٢)</sup> كان الحق من جهة سهلاً ومن جهة صعباً ؛ لأن  
من طلب تمثل المتهول ليجده بذلك ، مع وضوحه في العقل ، عسى عنه 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 عتلتها في النفس على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ؛  
فإن التعليم إما يكون سهلاً في العادات ؛ ومن الدليل على ذلك سرعة [ تعلم ]  
المتعلمين من الخطب والرسائل أو الشعر أو القصص ، أى ما كان حديثاً ،  
لعادتهم للعديث والخرافات منذ بدء النشوء ؛ وفي الأشياء الطبيعية<sup>(٣)</sup> ، إذ<sup>(٤)</sup> ،  
استعملوا الفحص التعليمي<sup>(٥)</sup> ، لأن ذلك إما يلغى أن يكون فيما لا هيولى له ،  
لأن الهيولى موضوعة للانفعال ، فهي منحركة ، والطبيعة هلة أولية لكل .

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

(٢) هذه السكيات غير منتهية في الاصل ، وليراجع القارىء 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 التعجب وقع في الميدانين بسبب خطأ المنهج .

(٤) في الاصل : إذا — وهى خطأ ؛ وتصحيحها بحسب المعنى وقياساً على النص  
السابق مباشرة .

(٥) يقصد الفحص الرياضى القائم على النظر الاستنباطى غالباً .

متحرك ساكن<sup>(١)</sup>.

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

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

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علة الواقع تحت ذلك العلم ؛ فإننا إن بحثنا ما علة الطباع الذى هو علة الأشياء الطبيعية وجدناه كما قد قلنا فى أوائل الطبيعة : هى علة كل حركة - إذن<sup>(٥)</sup> 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 صديبن بعد قاييل ؛ فاذن ليس علة الحركة حركة ولا علة المتحرك متحركاً<sup>(٦)</sup>.

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

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

(٣) فى الاصل : فاذا هى كذلك فالخص بها على مالميس بطبيعى . والمعنى مفهوم إذنا قرأنا : إذ ؛ بدلا من : إذا . والمراد أن المنهج الرياضى يمكن استعماله فيما بعد الطبيعة لانه عقلى . وقد صححت العبارة تشبها مع هذا المعنى ؛ فهو ربما يقصد أن المنهج الرياضى لا يصلح فى بحث الاشياء الطبيعية ، لأنها تلابس المادة ؛ فن شأنه أن يصلح لبحث ما بعد الطبيعة ، لأن ما بعد الطبيعة لاهيولى 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 ، لكننى أصلحت كلمة حاد ، تشبهاً .

مع قوله : تحير فيما سبق .

(٥) فى الاصل : متحرك .

(٦) فى الاصل : إذا .

— فاذن ما فوق الطبيعيات ليس يتحرك ؛ فاذن قد وضع أن علم ما فوق  
الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك .

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

[ لسكل علم منهجه ] .

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

وكذلك لسكل نظير تمييزي<sup>(٤)</sup> وجود خاص غير وجود الآخر ، ولذلك  
يحمل أيضاً كثير من الناظرين في الأشياء التمييزية ، لأن منهم من جرى على  
عادة طلب الإقناع 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 اللطوبات ، وبعضهم أراد استعمال ذلك في<sup>(٥)</sup>

(١) زيادة يتطلبها المنى (٢) 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<sup>(١)</sup> مطلوبه ، إما لتعبر عن علم أساليب المطوبات ، وإما لتشقه .  
فتكثير من سبل الحق .

فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضى  
إقناعاً ، ولا في العلم الإلهى حساً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعى الجوامع  
الفكرية<sup>(٢)</sup> ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً ، فإذ  
إن تمفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك  
أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وهسر علينا وجدان<sup>(٣)</sup> مقصوداتنا .  
فإذ تقدمت هذه الوصايا فينبغى أن تقدم الأوائد<sup>(٤)</sup> التى نحتاج إلى استنهاها  
في هذه الصنعة ، فنقول :

[ مفهوم الأزلى ومميزاته ] :

إن الأزلى هو الذى لم يكن ليس هو مطلقاً<sup>(٥)</sup> ، فالأزلى لا قبل كونياً<sup>(٦)</sup>  
لهويته ؛ 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  
المقدمه ليست خير هذه .

( ١ ، ٣ ) يعنى البحث عن المطلوب والوصول إليه وإدراكه

( ٧ ) 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 » ؛

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 ؛ وملا علة له فدايم أبدأه .

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 انقويا أن تكون كما صححنا ، ولا سيما أن الخطوط

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

فالأزلى لاجلس له ، لأنه إن كان له جنس<sup>(١)</sup> فهو نوع ، والنوع مركب من جنسه العامي<sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup> فليس يتبدل ، لأن الماحد ليس فساده بتأيس أيسيته<sup>(٤)</sup> وكل متبدل فإما تبده بضده الأقرب — أعمى الذى معه في جنس واحد ، كالحرارة للتبديلة بالبرودة ، لا بالأبعد ، من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالعلول ، أو ما كان كذلك ، والأضداد للفقارية هي جنس واحد ، فالفساد جنس ، فإن فسد الأزلى فله جلس ؛ وهو لا جلس له — هذا خلف لا يمكن ، فالأزلى لا يمكن أن يفسد .

والاستحالة<sup>(٥)</sup> تبدل ؛ فالأزلى لا يستحيل ، لأنه لا يتبدل ولا ينتقل من النقص إلى التمام ، فالانتقال استحالة ما ؛ فالأزلى لا ينتقل<sup>(٦)</sup> إلى تمام ، لأنه لا يستحيل ؛ والتام هو الذى له<sup>(٧)</sup> حال ثابتة ، يكون بها فاضلا ، والنقص

---

(١) فى الأصل جنسا ؛ وهو خطأ لغوى .

(٢) هكذا فى الأصل — وهو ، كما يلى أحيانا ، بمعنى العام ،

(٣) أى الموجود .

(٤) أى إيجاد وجوده — راجع فى كلفى الأيس والتأيس التعليق على رسالته لكندى فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

(٥) يعنى التغير (٦) فى الأصل : ينتقص ، وهو خطأ .

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

هو الذي 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 جلس وأنواع - والأزلى لا جنس له - فالجرم  
[ ليس هو<sup>(١)</sup> ] 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<sup>(٢)</sup> ، وإذ [ ما ] لانهاية له إنما هو في القوة ؛ فأقول<sup>(٣)</sup> :  
إن من المقدمات الأولى الحقيقية المتدولة بلا توسط :

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

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

( ج ) وذو النهاية ليس لانهاية [ له ] .

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

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

( و ) وأن الأصغر من كل شيتين متجانسين يُعدُّ الأكبر منهما أو

يعدُّ بعضه .

(١) يباس في الأصل ، وقد زدتها اجتهداً .

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

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

جرم العالم .



[ تفصيل الدليل ]

فإن كان جرمٌ لانهائية له ، فإنه ، إذا فصل منه جرم متناهي العظم .  
فإن الباقى منه : إما أن يكون متناهى العظم ، وإما لا متناهى العظم .  
فإن كان الباقى منه متناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه للتناهى .  
العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهى العظم  
والذى كان عنهما هو الذى كان - قبل أن يفصل منه شيء - لانهائى .  
العظم .

فهو إذن متناهى لا متناهٍ ، 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 مساوياً له .  
فإن كان أعظم مما كان فقد صار مالا نهائى له أعظم مما لانهائى [ له ] ،  
وأصغر الشئين يمدّ أعظمهما أو يمد بعضه ،  
فأصغر الجرمين اللذين لانهائى لهما يمدّ أعظمهما أو يمدّ بعضه ،  
وإن كان يمدّ فهو يمدّ بعضه لا محالة ،  
فأصغرهما صار بعض أعظمهما .

وللتساويان هما اللذان متشابهان ، أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة<sup>(١)</sup> ؛ فهما  
إذن ذرانهايات - لأن الأجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى

---

(١) فى الأصل وكذلك فى « رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم » والمتساويان  
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<sup>(١)</sup> واحداً وحداً واحداً ، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف  
أو معاً ، فهما متناهيان .

فالذى لانهائية له الأصغر متناه ؛ وهذا خلف لا يمكن ،

فليس أحدهما أعظم من الآخر ؛

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

فالجزء مثل الكل — هذا خلف لا يمكن ؛

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

والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لانهائية له بالفعل ؛ فالزمان<sup>(٥)</sup>  
ذو أول متناه ؛

[ تنهى الزمان والحركة وكل ما يلحق الجرم المتناهي ]

والأشياء أيضاً المحمولة له المتناهي متناهية اضطراراً ؛

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

---

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

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

(٤) هكذا فى الأصل ؛ ولكن بدون شكل — وهو صحيح منطقياً .

(٥) فى الأصل : والآن بعد كلمة فيه علامة لعلها إشارة إلى الكلمة التى وردناها .

منفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل ، ففتناه أيضا ،  
إذا الجرم متناه .

فجرم الكل متناه . وكل محمول فيه [ متناه ] \* أيضا .

وإذا جرم الكل ممكن أن يزداد فيه باليوم زيادة دائمة ، [ ب ] أن نتوهم  
أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائما — فإنه لانهاية في التزايد من جهة  
الإمكان — فهو بالقوة بلانهاية ، إذ القوة ليست شيئا<sup>(١)</sup> غير الإسكان ،  
[ أهي ] أن يكون الشيء المقول هو بالقوة :

فكل ما في الذي لانهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لانهاية له ، ومن ذلك  
الحركة والزمان . فيأخذ<sup>(٢)</sup> الذي لانهاية له إنما هو في القوة — فأما بالفعل  
فليس يمكن أن يكون شيء لانهاية له ، لما قدمنا —  
وإذا<sup>(٣)</sup> ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل  
لانهاية له :

والزمان زمان جرم الكل ، أعني مدته ، فإن كان الزمان متناهيا فإن  
إنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بوجود<sup>(٤)</sup> .

### [ ارتباط الجرم والزمان والحركة ]

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة ، أهي أنه مدة تمدتها

(١) راجع نقاشي ه من الصفح السابقه

(٢) في الأصل : شيء

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

(٤) في الرسالة الأخرى : وإن .

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

الكندي يعتبر الزمان من كيان الجرم .

الحركة ، فإن كانت حركةً كان زماناً<sup>(١)</sup> ، وإن لم تكن حركةً لم يكن زماناً<sup>(٢)</sup> .  
والحركة إما هي حركة الجرم ، فإن كان جرم كانت حركةً وإلا لم تكن  
حركةً ، والحركة هي تبدل ما ، فتبدل<sup>(٣)</sup> مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل  
أجزاء الجرم فقط هي الحركة المكانية ؛ وتبدل المكان الذي ينتهي إليه  
الجرم بنهاياته ، إما بالتقرب من مركزه وإما بالبعد منه ، هو البرزخ والاضمحلال ،  
وتبدل كفياته المحسوسة فقط هو الاستحالة ، وتبدل جوهره هو الكون  
والفساد .

وكل تبدل فهو حادثٌ هدد مدة الجرم ، فكل تبدل فهو قدى الزمان ؛ فإن  
كانت حركةً كان جرم اضطراراً .

وإن كان جرم وجب أن تكون حركة اضطراراً ، أو لا تكون حركة .  
فإن كان جرم [ و ]<sup>(٤)</sup> لم تكن حركةً ، فإما أن لا تكون حركةً بنيةً ،  
وإما أن لا تكون ويمكن أن تكون .

فإن لم تكن بنيةً ، فالحركة ليس بوجوده ، إذ الجرم موجود<sup>(٥)</sup> ، وهي  
موجودة<sup>(٦)</sup> ، وهذا خلف لا يمكن .

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

---

(١) و(٢) في الأصل : زماناً ؛ وهو خطأ ، ويخالف طريقة تفكير الكندي في  
رسائل أخرى له ، راجع « رسالته في وحدانية الله وتناهي جرم العالم » .

(٣) في الأصل قد تبدل ؛ وفي رسالته الوحدانية : والحركة هي تبدل الأحوال ، فتبدل  
مكان كل أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هو الحركة المكانية . وقد  
صححت طبقاً للرسالة الأخرى .

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

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

كان ، إذا كان جرم<sup>(١)</sup> 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<sup>(٢)</sup> 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<sup>(٣)</sup> الجرم موجود فالحركة موجودة .

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

فليس يمكن أن يكون جرم ولا حركة .

فإذن متى كان جرم كانت حركة اضطراراً .

[ جرم الشكل وجد متحركاً ]

وقد يظن أنه يمكن أن يكون جرم الشكل<sup>(٤)</sup> كان ما كنا أولاً ، وكان ممكناً أن يتحرك ، ثم تحرك .

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

(١) في الأصل : جرماً

(٢) في الأصل : فادن ، وهو جائز على كل حال .

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

فإن كان كوناً من ليس ، فإن تهويته<sup>(١)</sup> أيساً عن ليس فكون<sup>(٢)</sup> ؛ فهو<sup>(٣)</sup> ،  
سواء كان كونه من ليس ، حيث وصفنا<sup>(٤)</sup> الحركة : أن أحد أنواع الحركة هو  
السكون . . . . . السابق للجرم [ السكون ] كان [ الكون ] ذاته ، فإن<sup>(٥)</sup> 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 السكـل — الذى لم يزل — من السكون بالفعل إلى الحركة  
بالفعل ؛ والذى لم يزل لا يستحيل ، كما قدمنا بيان ذلك .

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

والحركة فيه موجودة ، فإن لم يسبق الحركة بنته .

فإن<sup>(٥)</sup> 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 ( تهوى ) يستعمله في معنى يحدث ، أى  
يصير شيئاً منسباً إليه ، والتهوى هو المصدر من الفعل كونه فـ . . . . . المصطلحات .

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

(٣) في الأصل صنفنا ، وهى غير منقوطة ، ونظراً لآثار الواو . . . . . تشمل هذه  
الكلمة فلعلها محرفة عن : وصفنا .

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

(٥) في الأصل : فاذا .

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

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

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً .

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 ، لإينته<sup>(٣)</sup> ؛ فإنينته 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 بتوحيها<sup>(٤)</sup> ، 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 ، من<sup>٣</sup> ما تقدم . على أن مبحث « ما » عند أرسطو هو مبحث الماهية . كتاب الطبيعة لأرسطو ( 10 213a ) 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 ]<sup>(١)</sup> حركة لم يكن جرم<sup>(٢)</sup> .  
فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً .

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

والزمان مدة تعدها الحركة ، ولكل جرم مدة ، كما قدسنا ، 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 بعضاً فى الإنية ، فهى مما فى الإنية ، فإذا كان للزمان ذات 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 آتية ، فنقول :  
:

(٢) فى الأصل : جرماً ، وهو خطأ .

(١) زدتها ، لأكمال المعنى



إن قبل كل فصل<sup>(١)</sup> من الزمان فصلاً إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أهني إلى مدة مفضولة ليست قبلها مدة مفضولة — لا يمكن غير ذلك .

فإن أمكن ذلك<sup>(٢)</sup> فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً<sup>(٣)</sup> بلا نهاية .  
فإذن لا يُنتهى<sup>(٤)</sup> إلى زمن مفروض ، أبداً ، لأن من لا نهاية في القدمة إلى هنا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض فصاعداً<sup>(٥)</sup> في الأزمنة إلى ما لا نهاية له .

وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدد معلوم<sup>(٦)</sup> ، فإن من ذلك الزمن للمعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلوماً<sup>(٧)</sup> .

فيكون إذن<sup>(٨)</sup> لا متناه متناهيًا ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان لا يُنتهى إلى الزمان المحدود حتى يُنتهى إلى زمن قبله ، ولا إلى الذي قبله حتى ينتهى 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 يعنى بالنحو : ويجوز أن تعتبر كلمة « خلف » فعلاً ، ويستقيم المعنى واللفظ أيضاً .

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

(٥) في الأصل : مصاعداً (٦) شكل اجتهادي ، يعنى : زمن معلوم :

(٧) في الأصل : معلوم .

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

لامتناهياً .

الزمان ، حتى ينتهي إلى زمن محدود ، بنة — والاقتهاء إلى زمن محدود موجود<sup>(١)</sup> ، 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 تنهى الزمان من آخره ] .

وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ، لأنه إن كان الزمان للماضى إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له ، كما قدمنا ، والأزمنة متتالية ، زمان بعد زمان ، فإنه كلما زيد على الزمان المنتهى 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 في الكمية .

والزمان من الكمية المتصلة ، أعمى 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<sup>(٢)</sup> ، 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 ]<sup>(٣)</sup> ، 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 ، إنه زيد<sup>(١)</sup> هل الزمن المحدود زمان محدود ، أن تكون الجملة لا محدودة ؛ فكلمة<sup>(٢)</sup> زيد هل الزمن المحدود زمان محدود ، فكله محدود للنهاية من آخره ؛ فليس يمكن أن يكون الزمان الآتى لا نهاية له بالفعل .

فلنكمل الآن هذا الفن الثانى .

### الفن الثالث

من الجزء الأول

[ الشئ لا يمكن أن يكون هة كون ذاته ]

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

إنه ليس ممكناً<sup>(٣)</sup> أن يكون الشئ هة كون ذاته ، أهى يكون<sup>(٤)</sup> ذاته تهوية<sup>(٥)</sup> من شئ أو لا من شئ — فإنه قد يقال : كون ، فى مواضع آخره ، للكان من شئ خاصة — ، لأنه لا يخلو من أن يكون .

أبسا وذاته ليس .

أو<sup>(٦)</sup> يكون ليسا وذاته أبس .

أو يكون ليسا وذاته ليس .

(١) بعد هذه الكلمة فى الأصل : ما زيد ؛ وهى زائدة بلا شك .

(٢) فى الأصل : فكل ما .

(٣) فى الأصل : ممكن .

(٤) فى الأصل غير منقوطة .

(٥) فى الأصل مهوية — وهو غير مستقيم مع المعنى ، لأن التهوى — هند السكندى — هو صيرورة الشئ هوية ، أى موجود أمتينياً .

(٦) فى الأصل : و

أو يكون أيساً وذاته أيس .

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

وكذلك يمرض إن كان أيساً 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 أيساً وذاته أيس .

ويعرض من ذلك أيضاً أن يكون ذاته غيره ، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يمرض لأحدها<sup>(٣)</sup> مالا يمرض للآخر ؛ فإذا عرض له أن يكون أيساً 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 ، أي أن تكون ذاته غيره ، إذ عرض له غير ما عرض لذاته . فيجب من ذلك ، كما قدمنا ، أن يكون هو هو ؛ وهو [ لا ] هو<sup>(٤)</sup> ؛ هذا خلف لا يمكن أيضاً ، فليس إذن يمكن أن يكون أيساً ، وذاته ليس .

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

---

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

(٢) في الاصل : مطلقه

(٣) في الاصل : لأحدهما .

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

لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها ، فداته معلولته . والعلّة غير المعلول ، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته ، و بمرور ذاته 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 علة كون ذاته

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

فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة 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 ؛ فاللامعنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إما تعتمد ما كان فيه مطلوب ، فليس من شأن الفلسفة استعمال ما لا مطلوب فيه <sup>(١)</sup> .

### [ الكلي والجزئي ]

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

والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها ، فهي إذن إنما تتطلب

---

(١) منطق الكلام يقتضي 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 كال<sup>(٢)</sup> علم حقائقنا .

[ الذاتى وغير الذاتى ]

والأشياء الكلية المتناهية<sup>(١)</sup> لا يتخلو من أن تسكن ذاتية أو غير ذاتية ،

أعنى بالذاتى ما هو قوّم ذات الشيء ، وهو الذى بوجوده قوّم كون

الشيء وثباته وعدمه انتقاض الشيء ، وفساده ، كالمية التى بها ينام الحى

وثباته ، ويهدمها فساد الحى وانتقاضه ، فالحية ذاتية إلى الحى .

والذاتى هو المسمى جوهرى ، لأن به قوّم جوهر الشيء .

[ الجوهرى الجامع والجوهرى المفرق ]

والجوهرى لا يتخلو من أن يكون جاعماً 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<sup>(٣)</sup> وحده :

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

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

واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص .

وإما أن يقع على صور<sup>(٤)</sup> كثيرة كالذى الواقع على كل صورة من صور

الحى ، كالإنسان والفرس ، وهذا هو المسمى جنساً ، إذ هو يجمع واحد<sup>(٥)</sup>

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 الخى من بعض ، وهذا هو المسمى فصلا ، لفصله بعض الأشياء من بعض .

وأما الذى ليس يذاتى فهو ضد هذا المتقدم وصفه ، وهو الذى قوامه بالشئ الموضوع له وثباته به ، وعدوه بعدم الشئ الموضوع له ، فهو إذن فى الجوهر الموضوع [ له ] <sup>(١)</sup> ، وليس بجوهري ، بل عارض <sup>(٢)</sup> الجوهر ، فسمى ذلك 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 يسمها كالبياض فى الورق والقطن ، فسمى لذلك عرضاً عاماً على حاله ، لأنه يعرض <sup>(٣)</sup> لأشياء كثيرة .

[ الألفاظ أو الكلبيات الستة ]

فكل ملفوظ له معنى :

إما أن يكون جنساً وإما صورة وإما شخصاً وإما فصلاً وإما خاصة وإما عارضاً عاماً وهذه جميعاً يجمعها شيئان : هما الجوهر والعرض .

(١) زيادة بحسب النص المتقدم مباشرة :

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

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

فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية ، والخاصة والمرض  
العام عرضية .

[ الكل والجزء — المجتمع والمفترق ]

وإما كلاً وإما جزءاً ، وإما مجتمعا ، وإما مفترقا .

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

إن الواحد يقال على كل متصل ، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً ، فهو  
يقال إذن<sup>(١)</sup> على أنواع شتى ، منها الجنس والصورة والشخص والفصل  
والخاصة والمرض العامي وعلى جميع ما قد قدم .

[ الطبيعي والصناعي ]

والشخص إما أن يكون :

طبيعياً كالحيوان أو النبات<sup>(٢)</sup> وما أشبه ذلك .

وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك ، فإن البيت متصل بالطبع ، وتركيبه  
متصل بعرض ، أهى بالمهنة<sup>(٣)</sup> ، فهو واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة ،  
لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد<sup>(٤)</sup> 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 الاصل ، ولعله يقصد فعل الباني له .

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

العبارات التالية .



[ الكل والجزء ، الجميع والبعض ]

ويقال <sup>(١)</sup> أيضاً على الكل ويقال على الجزء ، ويقال على الجميع ويقال على البعض ؛

وقد يظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع <sup>(٢)</sup> ،

لأن الكل يقال على المشبه <sup>(٣)</sup> الأجزاء وعلى [ الأشياء ] <sup>(٤)</sup> 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 <sup>(٥)</sup> 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 <sup>(٦)</sup> امق ماء ، وكل واحد منها قائم بطبائه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة ، فأما الكل فيقال على كل متحد بأي نوع كان الاتحاد ، لذلك لا يقال : جميع الماء ، إذ ليس هو أشياء مختلفة قائم كل واحد بطبائه <sup>(٧)</sup> ، بل يقال : كل للماء ، إذ هو متحد .

[ الجزء أو البعض ]

وكذلك بين الجزء والبعض فرق <sup>(٨)</sup> .

(١) الضمير يعود هنا على الواحد .

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

(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 بطبائه ؛ وقد أصلحته طبقاً لما قبله بتلليل .

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

لأن الجزء يقال على ما عهد<sup>(١)</sup> الكل ، فقسمه بأقدار متساوية ؛

والبعض يُقال على ما لم يمد الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمساوية ؛  
فبعضه ، ولم يسار بين أبعاضه — فيكون جزء آله .

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

فالواحد إذن<sup>(٢)</sup> يقال على كل واحد من المقولات والكائن من  
المقولات بأنه جنس ، وبأنه نوع ، وبأنه شخص ، وبأنه فصل ، وبأنه خاصة  
وبأنه عرض عام وبأنه كل وبأنه جزء ، وبأنه جميع ، وبأنه بعض .

ولأن<sup>(٣)</sup> الجنس هو في كل واحد من أنواعه ، 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<sup>(٤)</sup> ، لأن كل شخص فنقسم ؛  
فهو إذن [ ليس واحداً ]<sup>(٥)</sup> 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 : عهد .

(٢) في الأصل : إذا

(٣) جواب لأن فيما بعد .

(٤) يعني 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 .

ومالم يكن في الشيء لحقيقته (١) ذاتياً، فهو فيه بنوع مرضى؛ 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  
وقص، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي ومن ناطق ومن ميت.  
فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له  
إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية؛ فليست الوحدة له إذن بحقيقة (٢)  
فهو إذن فيه بنوع مرضى، والعارض لشيء من غيره، فالعرض 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 منبئي (٣) عن مائة للشيء،  
فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوع من أنواعه فهو «هو» (٤)  
وكل نوع من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه  
«هو هو» أيضاً؛ فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست  
بحقيقية، فهو فيه إذن بنوع مرضى، والعارض لشيء من غيره، فالعرض

---

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

(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<sup>(١)</sup> عن أيية<sup>(٢)</sup>  
الشيء ، فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها  
الفصل ، منبئ عن أييتها<sup>(٣)</sup> . 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<sup>(٤)</sup> الشيء ، وليس بجزء لما أنبأت<sup>(٥)</sup> عن إنيته<sup>(٦)</sup> ، فهي كثير لأنها  
موجودة في أشخاص كثيرة ، ولأنها حركة والحركة متجزئة ؛ فالوحدة أيضاً  
فيها ليست بحقيقية ؛ فهي إذن<sup>(٧)</sup> 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  
الجلس ، كما في أول الرسالة حيث يقول المؤلف إن « أي » تبحث عن الفصل ، و« ما » عن  
الجلس ، بحيث تكون « أي » و« ما » مما مُنْبِئَتَيْنِ عن النوع . وقد كنت ميالاً إلى قراءة  
هذه الكلمة والكلمة الأخرى بمد قليل عن أنها لإنية ، 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 كنية ، فيقبل الزيادة والانتص : فهو متجزى ؛ وإما أن يكون كيفية ، فيقبل الشبيه ولاشبيهه ، والأشد والأضعف فيقبل الاختلاف ؛ فهو كثير ، فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية ؛ فهي إذن فيه بنوع عرضي ، والمرض ، كما قدمنا ، أثر من مؤثر ، فالوحدة في المرض 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<sup>(١)</sup> ، وكل صورة ذات أشخاص ، فالكل إذن كثير ، لأنه ذر أقسام كثيرة فالوحدة فيه أيضا ليست بحقيقية<sup>(٢)</sup> ، فهي إذن فيه بنوع عرضي ، فهي إذن من مؤثر ، كما قدمنا ؛ فيما<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> 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 ؛ فجزؤه الماء ، إذ هو ماء بكاه ، كثير .

وأما لا مشبه الأجزاء ، أهى مختلف الأجزاء ، فكبدن الحيوان الذى .

(٢) في الأصل بحقيقة

(٤) في الأصل : إذا .

(١) صور يعنى : أنواع

(٣) في الأصل : فى ما .

هو من لحم ، وجلد ، وعصب ، وعروق ، وأوردة ، وربط<sup>(١)</sup> وصفاق<sup>(٢)</sup> ،  
وحجب<sup>(٣)</sup> ، وعظم ، ومخ ، 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 الأهراض ، فهو منقسم بانقسام الجوهري ، فهو إذنى ذو  
أجزاء ، فهو كثير أيضا ، فالوحدة فى الجزء أيضا ليست بحقيقية .

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

وقد يقال الواحد أيضا بالإضافة إلى غيره ببهض هذه التى قدمنا ذكرها ،  
كالميل ، فإنه يقال : ميل واحد ، إذ هو كل<sup>(٤)</sup> للغلوات<sup>(٤)</sup> ، وجزء لفرسخ ،  
ولأنه متصل ومجتمع ، لأن غلواته متصلة ومجموعة ، فهو جميع لغلواته ، 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 غلوة ، وهى متياس للمسافات ، يختلف فى تدبيره .

لأن ذاته ، فالمرض للشيء من غيره ، فالعارض إذن<sup>(١)</sup> في المروض فيه .  
 مستفاد من غيره ، فهو مستفاد من مفيد ، فهو أثر في المروض فيه ، والأثر  
 من مؤثر ، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً .

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<sup>(٢)</sup> ، فهي لا جزء [ لا ]  
 بالذات ، بل بمرض<sup>(٣)</sup> ؛ فالوحدة فيما هي فيه بمرض<sup>(٤)</sup> . استفادة الوحدة مما  
 هي فيه بالذات .

فإن<sup>(٥)</sup> ما هنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة .

[ لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات ]

فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم ، فنقول :

لا تخلف طباع كل بقول فيما عليه القول<sup>(٦)</sup> ، أعني كل ما أدركه الحواس .  
 وأحاط بمائته العقل من أن يكون :

واحدًا أو كثيراً .

أو وحداً وكثيراً معاً .

أو بعض هذه الأشياء واحدًا لا كثيراً<sup>(٧)</sup> 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 يمرض ؛ والمعنى غير مفهوم ، لذلك أصلحتها ، وأقصد  
 من ذلك أن يكون المعنى المراد : فهي (بمعنى الأشياء) لا جزء (بمعنى واحدة) (لا) بذاتها  
 بل بأمر آخر عرض 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<sup>(١)</sup> 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 آيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن .

وأيضاً إن كان كل مقول كثرة 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 كثرة فقط بلا وحدة ، فهي لا متشابهة ، لأن المتشابهة لها  
شيء واحد يسميها ، تتشابه به ولا واحد مع الكثرة ، كما فرضنا ، فلا واحد  
يسميها ، فهي لا متشابهة وهي متشابهة بعد ، ما الوحدة ، فهي متشابهة لا متشابهة  
معاً ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة .

وأيضاً إن كانت كثرة 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<sup>(٢)</sup> .

وإن كانت كثرة 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 تبدل فإلى غير ،  
وغيرُ الكثرة فالوحدة ؛ فإن لم يكن وحدةً ، فلا تبدل للكثرة . وقد فرضنا  
أن وحدةً ليس<sup>(١)</sup> ، فتبدل كثرة ليس<sup>(٢)</sup> ، فحركة ليس<sup>(٣)</sup> . 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 تنتقص إلى آحاد بته ،  
غبي كثرة بلا نهاية .

وإذا فصل مما لا يتناهي قسم ، وكل مقسوم أعظم مما يفصل عنه ، فالفصول  
حتمهاى الكثرة أو لامتناهى الكثرة .

فإن كان متناهى الكثرة ، وقد كان فرض لامتناهى الكثرة ، فهو إذن  
حتمهاى الكثرة لامتناهى الكثرة .

وهذا خلف لا يمكن .

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

وهذا خلف لا يمكن ، كما قدمنا .

فهو إذن<sup>(٤)</sup> أشخاص الكثرة ، آحاد<sup>(٥)</sup> اضطراباً ؛ فالوحدة موجودة

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

(٤) فى الاصل : إذا (٥) فى الاصل آحادا .

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

فإن كانت ليست ذات أشخاص ولا كثرة بثة ، لأن معنى الكثرة هي الأشخاص المجتمعة ، فهو لا كثرة وهو كثرة مآ ؛ 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<sup>(٣)</sup> فلا<sup>(٤)</sup> محدود ؛ وإذا لم يكن محدود فلا حسد ، وأشخاص الكثرة محدودة<sup>(٥)</sup> ، 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<sup>(٦)</sup> ، وتفاضل بعض الكثرة على بعض آحاد .

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<sup>(٧)</sup> .

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

(١) و(٢) في الاصل إذا .

(٣) في الأصل : ولا

(٤) في الاصل : الحاد

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

ورسم<sup>(١)</sup> المعروف في نفس المعارف بمجال واحدة ، لأنها إن لم تكن بمجال واحدة تتحد بها نفس المعارف ورسم المعروف ، فالاعرفه ، والمعرفة موجودة ، فالحال الواحدة موجودة ، فالوحدة موجودة . وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة ، وهذا خالف 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 خالف لا يمكن .

وإن لم يكن شيئاً فليس يتألف منه كثرة ، ولا هو كثرة أيضاً . وقد فرض أنه كثرة ؛ فهو كثرة لا كثرة ؛ هذا خالف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا يكون وحدة .

[ ولا بد من الكثرة مع الوحدة في المحسوسات ]

وهناك يتبين<sup>(٢)</sup> 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 : يتبين .

[ فهو ليس كثيرة ]<sup>(١)</sup> وهو كثيرة ؛ وهذا خالف 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<sup>(٢)</sup> أنه لا يمكن أن يكون وحدة بلا كثيرة ، ولا بعض الأشياء وحدة بلا كثيرة .

فتقول إنه إن كانت وحدة فقط بلا كثيرة ، لم تكن مضادة ؛ لأن الضد خيره الضد ؛ والغيرية أقل ما تقع في الاثنين<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> .

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

وقد فرضنا أنها ليس ، فهي<sup>(٥)</sup> أيس ليس ؛ وهذا خالف لا يمكن ، فليس يمكن أن لا تكون كثيرة .

وأیضا إن كانت وحدة فقط بلا كثيرة ، فلا بُدَّ أن أقل ما فيه الثبائن اثنان ؛ والاثنان وما فوقهما كثيرة .

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

(٢) الاصل : تبين (٣) يعني أن الاثنين أقل ما لابد منه للغيرية .

(٤) في الاصل : المستثناة (٥) في الاصل : وهي .

فإن لم تكن كثرة ، لم يكن تباين ؛ وإن كان تباين ، فالكثرة موجودة ؛  
هو التباين 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 أغيحه (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<sup>(١)</sup> شكل ، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار ، وإما من مركبة من قسي وأوتار ، أو من مطوح قوسية أو وترية ، أو مركبة منهما .

فالتدبير والسكري لهما مركز وإحاطة ، والمركب من قسي أو قوسية ، أو خط أو خطية ، أو من قسي أو قوسى ، أو وتر أو وترى معا ، لها<sup>(٢)</sup> زوايا وأطراف ، ففيها كثرة .

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

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

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة ، فهي لا متحركة ولا ساكنة ، 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 وصل ، أمام ووراء وبين وشمال ؛

والمكان بطبائه يوجب كثرة ، لأن المكان غير المتكسر ، ومكان المتكسر [ يوجب تنكسنا ]<sup>(٣)</sup> .

والربو<sup>٤</sup> يوجب رابياً ، والنقص يوجب ناقصاً ، والاستحالة توجب مستحيلًا ، والكون يوجب كائناً ، والفساد يوجب فاسداً .

(١) في الاصل : ولا (٢) لعل الضمير يعود على جملة ما سبقه  
(٣) زدت ما بين التوسين فلنا أنه قد سقط من ناسخ الاصل ما يشبه ذلك .

ونفى هذه جميعاً بوجوب كثرة، لأن لا كان لا فاسد لاراب<sup>(١)</sup> الا مضحمل  
لا يستحيل، موضوع ومحمول: موضوع محمول عليه النفي لأشياء محدودة<sup>(٢)</sup>.  
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<sup>(٣)</sup> أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء ليس فيه  
كثرة، لأن<sup>١</sup> لم تكن فيه كثرة لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يخفى  
شئ من فروع حركة وسكون، من المحسوسة وما يلحق المحسوسة، فليس يمكن  
أن يكون شئ واحداً كثرة فيه.

وأيضاً إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزءه<sup>(٤)</sup> 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<sup>(٥)</sup> بطل بطل ببطلانه الآخر.

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

والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان جزءه<sup>(٧)</sup> كانت الوحدة، وإن كان  
جزءه كان كل، فإن لم يكن جزءه لم يكن كل، وإن لم يكن جزءه ولا كل

(٢) هكذا النس

(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 [ ثم ] (٢) وحدة ، فالوحدة أيسر 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 نقط  
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 - مباينة للكثرة أو مشاركة لها .

فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة ، وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط  
ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الخلف ، و [ أن يلزم ] (٥) ما كان كثرة  
ما لزم 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<sup>(١)</sup> أيضاً أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة ، أى مشاركة لها في جميع المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، أى أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة ، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة .

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

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

فإن كان بالبحث وقد<sup>(٢)</sup> كانت متباينة ، فيلزمها المحالات التي لزمنا في الاتحاد<sup>(٣)</sup> ، إذ يجهتنا عن وجود كثرة بلاوحدة ،

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

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

وقد يمكن أن نرجع<sup>(٥)</sup> إلى ما كانت هلته بالبحث من التباين ، وهي إنيات ، فيلزم فيها أيضاً ما قدمنا من اختلاف ،

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

(١) في الاصل : إذا

(٢) في الاصل : فقد

(٣) هذه الكلمة عسيرة النراءة ، وقراءتي لها اجتهدية

(٤) تنطتها اجتهدا وكذلك كلمة : عك ، ويمكن قراءة العبارة بعد نقطتها على نحو آخر

فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلة ، فلا تخلو العلة من أن تكون :

من ذاتها ،

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

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

من باقيها ،

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

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

إما وحدة فقط ،

وإما كثرة فقط ،

وإما كثرة مع وحدة مشتركة .

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

فيلزم أن يكون وحدة وكثرة مشتركة ، ويكون اشتراكهما : بالبحث

أو بعة منهما أو من غيرهما ،

فيلحق في البحث ما قدمنا من الخلاف ؛ و [ يلحق ] <sup>(١)</sup> 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 بعة من ذاتهما .

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

منهما وأقدم ، إذ العلة قبل الملول بالذات — كما قدمنا في المقالات التي قلنا فيها على المبينة — 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 بالفضل لا نهاية له .

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

وإذ ليس هي معها في جنس ، فليست معها<sup>(١)</sup> في شبه واحد ، لأن المتشابهة في جنس واحد وفي نوع واحد كالحمرة والحمرية والشكل والشكل وما كان كذلك .

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

فقد تبين أن الأشياء 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 تخلو<sup>(٣)</sup> من أن تكون : واحدة أو كثيرة :

(٢) في جلس — خير ليست .

(١) في الاصل : معها

(٣) في الاصل : تخلوا .

فإن كانت كثيرة ففيها الوحدة ، لأن الكثرة إنما هي جماع أو حاد ،  
فهي إذن كثرة ووحدة معاً ، فتكون هه الكثرة والوحدة الوحدة  
والكثرة ، فالشيء<sup>(١)</sup> إذن هه ذاته ، والمه غير الملول ، فالشيء غير ذاته ،  
وهذا خلف لا يمكن ، فليس العلة الأولى كثيرة ، ولا كثيرة وواحدة .  
فلم يبق إلا أن تكون العلة واحدة فقط ، لا كثرة معها بجهة من الجهات .  
فإذن<sup>(٢)</sup> اتضح أن العلة الأولى واحدة .

والواحد موجود في الأشياء الملولة . وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد  
في الأشياء المحسوسة وما يلحق المحسوسة ؛ فقد ينبغي أن نبين بأى نوع توجد  
الوحدة في الملولات<sup>(٣)</sup> ، 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 بأى نوع توجد الوحدة في الملولات ؟ وما الواحد بالحق ،  
وما الواحد بالمجاز لا بالحقيقة ؟

ولنقدم لذلك ما يجب تقديمه ؛ فنقول :

[ المقدار المرسل والمضاف : العظيم والصغير ] .

إن العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، لا يقال شيء  
منها على شيء قولاً<sup>(١)</sup> مرسلًا ، بل بالإضافة ، فإنه إنما يقال : عظيم ، عند ما هو

(١) في الاصل : والذي .  
(٢) في الاصل : فاذا  
(٣) في الاصل : المتولات ؛ والارجح أنه خطأ .

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

ولو كان يقال للعظيم مرسلأهلى ما يقال عليه العظيم ، وكذلك الصغير ، لم يكن لما لانهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته ؛ لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه : عظيم ، قولاً مرسلأه ؛ فكان العظيم المرسل ليس لانهاية له بالفعل ولا بالقوة ، لأنه إن كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة فليس هو عظيماً<sup>(٤)</sup> مرسلأه ؛ لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، إذ آخر أعظم منه ..

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

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

(١) أى : بالنسبة لما هو أصغر منه (٢) زيادة للايضاح .

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

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

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

فإذن<sup>(١)</sup> قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تثنية كميته ؛ وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ، فإن تثنية للعظيم المرسل موجودة<sup>(٢)</sup> بالفعل أو بالقوة ، فإن<sup>(٣)</sup> للعظيم المرسل ضعف ، والضعف كل لقي الضعف ، وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ، فذو الضعف جزء الضعف .

فإن<sup>(٤)</sup> العظيم المرسل كل ، والعظيم المرسل جزء ، فإن لم يكن ضعفًا للعظيم المرسل أعظم من العظيم 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<sup>(٥)</sup> لا لكل أعظم من الجزء ، فإن ضعف العظيم لقي ظن أنه مرسل أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل ؛  
والعظيم المرسل إنما يراد به مالا شيء أعظم منه ؛  
فإن<sup>(٦)</sup> العظيم المرسل لا عظيم مرسل<sup>(٧)</sup> ؛

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

---

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

(١) في الأصل : فاذا .

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

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

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

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

(٧) هذه هي . فيما يبدو لي ، النتيجة المتناقضة لما تقدم .

عظيم إلا مرسل<sup>(١)</sup> أو بالإضافة<sup>(٢)</sup> .

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<sup>(٣)</sup> يفبين أنه لا يكون صغير<sup>(٤)</sup> مرسل ، وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضاً .

والعظيم والصغير يقالان على كل كمية ؛

فأما الطويل والتقصير 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 ، وإما أن يكون عظيماً بالإضافة — على أن يعود الكلام على العظيم المرسل ، وأن يكون حصراً للتقسيم بعد التأدي إلى النتيجة الفاسدة ، وهي أن العظيم المرسل ليس عظيماً مرسل ، وذلك كله على أن يكون قوله : « إذ لا يقال عظيم إلا مرسل أو بالإضافة » تفريراً 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 تفريراً 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 يمددها حال .

فأما القليل والكثير فإنهما خاصة للكمية المنفصلة .

وقد يمرض للكثير ما يمرض للعظيم والصغير والعاويل والقصير ، وإن أنه لا يقال قولاً مرسلًا [ بل ]<sup>(١)</sup> بالإضافة ، وبين 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<sup>(٢)</sup> أنه ياحقنا من ذلك شناعة قبيحة جداً ، لأنه إن كان الواحد عددًا ، فهو كمية ما ، وإن كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية تلحقه ونلزمه ، أهى أنه مساو ولا مساو<sup>(٣)</sup> .

فإن كان للواحد أوحاد ، بعضها مساوية له وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ، لأن الواحد الأصغر يعد الواحد الأكبر أو يعد بهضه ، فالواحد الأكبر [ له ]<sup>(٤)</sup> 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 .

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

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



والواحد لا ينقسم ، فاقسامه أيس ليس ، وهذا خلف لا يمكن ، فليس  
الواحد إذن هـداً .

[ العدد لا هيولى له ] .

ولا تذهبن من قولنا : واحد ، إلى هيولى الواحد ، أهنى العنصر الذى  
يؤحد بالواحد ، فصار واحداً ، فإن ذلك<sup>(١)</sup> موجود لا واحداً ، والمؤلفه من  
ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس ، فإن الأفراس معدودة  
بالخسة التى هى عدد لا هيولى له ، وإنما الهيولى فى الأفراس ، فلا تذهبن من  
قولنا : واحد ، إلى الموحد<sup>(٢)</sup> بالواحد ؛ بل إلى الوحدة هينها ، فالوحدة  
لا تنقسم بته .

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

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً ، أهنى أن الواحد ، إن كان  
هدداً ، لزمته خاصة الكمية التى هى مساو ولا مساو ؛ فيكون لواحد 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 : والمبررات إلى البره .

يلزم كل عدد، أعمى أن يكون له سمي مساو<sup>(١)</sup> له وسمي أقل منه وسمي أكثر منه ، فتكون ثلاثة ثلاثات<sup>(٢)</sup> ، 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 هداً مثله وهدداً لا مثله ، أي أكبر منه وأقل منه ، فالأثنان إذن لا هدد ، إذ ليس عدد أقل منه ، وإعماله أكبر منه .

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

وأيضاً لا يخلو الواحد من أن يكون هداً ولا هداً<sup>(٤)</sup> ، فإن كان هداً ، فما أن يكون زوجاً وإما فرداً .

فإن كان زوجاً ، فهو منقسم قسمين متماثلين<sup>(٥)</sup> الواحدانيت . 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 : مساويا

(٢) هكذا في الأصل ، والأيس الموجود ولعلها بالأصلا ، كما في العبارة المتقدمة :

(٤) في الأصل : لا عدد

(٥) في الأصل : متماثل 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] <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> عند السكّل مؤلفاً من آحاد، فالواحد ركن العدد، فليس بعدد، وليس للواحد ركن وركب منه لما ركب من الواحد أيضاً، فيكون الواحد عدداً، وكنه ركن كل الذى يقر <sup>(٣)</sup> بأنها أعداد، فيمكن أن يكون الواحد عدداً.

وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين، والاثنين <sup>(٤)</sup> وكن الثلاثة، إذ فى الثلاثة اثنان موجودان؛ فيظن ذلك — إذ كان الاثنان، وهما عدد، وركن الثلاثة — أن الواحد عدد، وهو ركن الاثنين.

(١) زدتها للإيضاح (٢) و(٣) غير مشكولتين فى الأصل  
(٤) هكذا فى الأصل، وهو مطوف على الواحد.

وهذا الظن غير صادق ، لأن الاثنين [ مركب ]<sup>(١)</sup> . فإن ظن أنه ركن الثلاثة<sup>(٢)</sup> ، 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 — أهى يبسيط لا مركب من شيء — وبعضه مركب من ذلك البسيط .

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

وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكس [ عكسى ؟ ] ، وذلك أن الجواهر الأولى البسيطة التى يركب الجسم منها هى العنصر والصورة ، فعرض للجسم ، إذ هو مركب [ من ]<sup>(٦)</sup> جواهر ، العنصر والصورة ، أن يكون جواهر ، إذ هو جواهر فقط ؛ وهو يطباهاه جسم ، أهى مركباً من عنصر وأبعاد ، التى هى صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، ولبعد الذى هو صورة وحده ، أن يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان للركب منهما جسماً .

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

(١) زدتها ، لأنها سقطت من الأصل ، فيما أعتقد .

(٢) فى الأصل : الثلاثة ، وكذلك ما قبلها (٣) فى الأصل : كما ، بحسب طريقة النسخ

(٤) زدتها [ لروورتها لسياق (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 ؛ وبحق أن الأشياء التي تركيب منها أشياء ، فتكون  
تلك الأركان أجزاء للركبة منها ، لا شيء يمنع من أن تقطعها أساميها  
وحدودها ، كالحى في الأحياء والجوهر في الجواهر ، أهى أسماءها الجوهرية  
لا العرضية ؛

فإذن الواحد ركن العدد ، لا عدد ، بته .

### [ الاثنان أولى العدد ]

فإذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد فالحد للقول على العدد إذن ، هو محيط  
بالعدد ، أهى أنه عظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتآليف  
الوجدانيات .

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

[ إضافة مقدار الشيء تكون إلى آخر من جلسه ] .

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 موصلاً ، [ بل ]<sup>(١)</sup> بالإضافة ، وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر من جلسه ، لا من غير جلسه ، كالمعلم ، 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 باقى الأقسام لا يقال : أعظم ولا أصغر مما ليس في جلسه ، 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 زمان ، ولا عدد أعظم أو أصغر من قول ، بل من عدد ، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقى 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 ظن أن جرمًا أطول أو أقصر من سطح أو خط أو مكان فإن ذلك ظن كاذب ، لأنه إن ظن 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 ، فإذاً إنما لذهب من أن جرمًا أطول وأقصر ،

(١) زدتها لضرورتها للمعنى .

أو سطحاً<sup>(١)</sup> أو خطاً أو مكاناً<sup>(٢)</sup> ، إلى أن خط<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> لا يقال : جرم أطول وأقصر من زمان . فبين أن لا يقال الطول  
والقصر لما<sup>(٥)</sup> يقال له للطول والقصر إلا لما كان<sup>(٦)</sup> 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 : عدد طويل — أى في زمان طويل ، وكذلك يقال :  
قول طويل — أى في زمان طويل ، لا<sup>(٧)</sup> أن القول والمدد يحتمل كل  
واحد منهما اسم الطول واسم القصر بذاته .

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

الظن مطوفا على قوله : جرماً

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

(٤) فى الاصل : أنه

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

(٧) فى الاصل : إلا .

بجائسه ، وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجائسه ، فإنن لا جنس  
لواحد الحق بته .

وقد قدمننا أن ماله جنس فليس بأزلى وأن الأزلى لا جنس له<sup>(١)</sup> ؛ فاذن  
الواحد الحق أزلى<sup>(٢)</sup> ؛ ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً ، ولا يقال :  
واحد ؛ بالإضافة إلى غيره ، فاذن<sup>(٣)</sup> 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<sup>(٤)</sup> ، فإنن<sup>(٥)</sup> الواحد الحق ليس هو واحداً<sup>(٦)</sup> من هذه .

[ الحركة بكل أنواعها متكثرة ، فالواحد الحق ليس حركة .

والحركة فيما هو من هذه ، أهى الجسم الذى [ هو ] هبولى مصورة ، إذ  
الحركة إنما هى قلة من مكان إلى مكان ، أو دهب 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 الربوية والنقصية متكثرة ؛ فإن حركة نهايات الرابى الناقص

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

(١) راجع ما تقدم من  
(٢) فى الاصل : فاذا  
(٥) فى الاصل : 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<sup>(١)</sup> 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 للفساد<sup>(٢)</sup> والاستحالة إلى التمام منقسمة بأقسام زمان الاستحالة ؛

فجميع الحركات منقسمة وهي أيضاً متوحدية ، لأن كل حركة فكليتها واحدة ، إذ الوحدة تقال على الشكل المطلق ، وجزؤها<sup>(٣)</sup> واحدة ، إذ الواحد يقال على الجزء<sup>(٤)</sup> 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 ؛ أعمى أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ؛ ومن أخلاق لازمة للنفس شتى وآلام كالغضب والفرق<sup>(٥)</sup> والفرح والحزن وما كان كذلك ؛ فالفكر متكثرة ومتوحدية ، 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 : الحر .

(٥) الفرق يفتح 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<sup>(١)</sup> ، والأشخاص محسوسة ، أهني  
بالأشخاص جزئيات<sup>(٢)</sup> الأشياء التي لا تعلى الأشياء<sup>(٣)</sup> 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 فإيما 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 بأتمادها بالنفس صارت النفس عاقلة ،  
أي لما عقل ما ، أي 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<sup>(٤)</sup> ؛ والكليات متكررة ، كما قدمنا ،  
فالعقل متكرر<sup>(٥)</sup> .

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

---

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

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

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

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

هذان الوحدة تقال على الكل ، والوحدة بحق لا عقل ؛

[الواحد الحق ليس أسماء مترادفة] .

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

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

[الواحد الحق ليس من المشتبهات بالاسم] .

وأيضاً إذ في ألفاظنا المشبهة بالاسم ، كالسبع المسمى كلباً والكوكب  
المسمى كلباً ، 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  
للسبع ، ولا السبع هلة الكوكب .

وقد توجد متشابهة بالاسم بعضها هلة بعض كالخطوط ، والمفروض ، والمفكر  
فيه ، والمعين القائم<sup>(١)</sup> ؛ فإن الخط الذي هو جوهر منبئ عن اللفظ الذي هو  
جوهر ، واللفظ الذي هو جوهر منبئ عن المفكر فيه الذي هو جوهر ،  
والمفكر فيه الذي هو جوهر منبئ عن المعين الذي هو جوهر ؛ وقد يقال  
لهذه جميعاً : واحد<sup>(٢)</sup> - أهني المعين في ذاتها ، وفي الفكرة<sup>(٣)</sup> ، وفي اللفظ ،  
وفي الخط ؛ والمعين في ذاتها هلة المعين في الفكر ، والمعين في الفكر هلة المعين

(١) يقصد الذات المتعينة خارج الذهن .

(٢) في الأصل : واحداً .

(٣) يعني الفكر أو في الذهن .

في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط ؛

وهذا النوع من الواحد متكرر أيضا ، إذ هو مقول على كثير ؛ فليس  
للوحد الحق واحداً<sup>(١)</sup> بنوع اشتباه الاسم .

[ الواحد الحق ليس عنصرا ] .

وإذ قد يقال : واحد ، لقي عنصرا واحدا ، إلا أنها تتفاير بغيرية ما ؛  
إما فعل أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التفاير ، كالباب والسريير التي  
عنصرها واحد ، أهى خشباً أو أى عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل<sup>(٢)</sup> ،  
فإنه يقال : الباب والسريير واحد بالعنصر ، وهذه أيضا كثير من جهة عنصرها  
[ إذ ] أن عنصرها<sup>(٣)</sup> متكرر ، متجزى ، ومن جهة مثلها ؛ وأيضا اللاتي هي  
واحدة بالعنصر الأول أهى 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 ، أهى 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 ، أى  
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 بصحتها بحسب إشارة في هامش الأصل ، تكراراً ،  
والمنى ظاهر بعد الاضافة الايضاحية التي يمكن الاستغناء عنها وتصحيح أن بلفظ إذ

من جهة المثل ، ألقى الربو والضمير فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته ،  
فليس يقال : واحد<sup>(١)</sup> ، من أنواع الواحد الذى بالعنصر ،

[ أنواع من إطلاق لفظ الواحد ]

وقد يقال الواحد لذى<sup>(٢)</sup> لا ينقسم ، كما قدمنا ، والذى لا ينقسم إما لا ينقسم  
بالفعل ، وإما بالقوة .

أما الذى لا ينقسم بالفعل فكالذى لا ينقسم لصلابته ، كحجر الماس ، ألقى  
أنه عسر الانقسام ، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً ، إذ هو جسم ، فهو متكسر  
أو كالذى يصغر جداً عن الآلة القاسمة ، فإن ذلك يقال له : لا ينقسم ، إذ ليس  
[ ثم ] آلة تقسمة ، وهو ذو أجزاء ، لأنه عظم ما ، إذ لحقد العنصر فهو متكسر

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

وأىضا فإن الجرم يتكثر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست ، والسطح ببعديه  
ونهاياته الأربع ، والخط ببعده ونهايته .

وكذلك المكان يتكثر بقدر أبعاد الممكن ونهاياته .

وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التى هى آتات<sup>(٣)</sup> الزمان الحادة لنهاياته ،

كحد العلامات لنهايات الخط .

(١) فى الأصل يمكن أن تقرأ : بواحد .

(٢) فى الأصل : كجميع .

(٣) فى الأصل : للواحد الذى

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

ويقال أيضا : لا ينقسم بالفعل ولا بالقوة ، لذى إن قسم بطلت ذاته ،  
كالإنسان الواحد ، كمحمد وسعيد ، وكالفرس الواحد ، كالأند وذي العقاب ،  
وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذى مثال أو هرضى كذلك أو نوع أو  
جنس أو فصل أو خاصة أو عرض هام ، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو . وهو  
متكرر ، ركب منه وبالنفصيل دائما 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 على نوعين :

أحدهما ، لأنه ليس متصل ، ولا وضع له ، ولا مشترك ، كالواحد العددي ،  
فإنه ليس شيئا متصلا (٥) ، أعنى أن له أبعاداً ونهايات ، فهو شيء 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 بمنصدة ، ولا وضع للعامل 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 دائما - وقد صحمت العبارة . ويجوز أيضا أن يكون

تصحيحها : أى كل ما كان قابلا للتقسمة .. الخ

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

(٦) الكلمة غير متقوطة فى الأصل .

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

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 بحاصلاتها ، أهني الزمان الماضي والزمان الآتي ، التي <sup>(١)</sup> 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 <sup>(٢)</sup> 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 فكنوع المقول بالاسم المشترك ، وإما بالأسماء المترادفة أو جامع أهراس كثيرة ، كقوانا : السكاتب والخطيب واحد ، إذا كانا يقالان على رجل واحد ، أو على الإنسان ؛ أو : الإنسان والسكاتب واحد ، وما كان كذلك ؛ وأما بالذات فبما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال : واحد ؛ وهي جميعاً ما <sup>(٣)</sup> 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 ، خطأً أو تكون اسم موصول ، أي التي

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

فالواحد بالاتصال هو الواحد بالمنصر أو بالرباط، وهو الذي يقال له: واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي (١) والتي حدها واحد؛ والواحد بالجنس (٢) هي التي حد محمولها واحد؛ والتي بالاسم، أعني بهما هي بالمساواة، واحد؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها (٣) واحد، كالأشياء العظيمة المنسوبة جميعاً إلى العظي.

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا، أعني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة، يتبعها أو آخرها أو أمثلها ولا يتبعها أو أمثلها 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 <sup>فالكثرة</sup> إذن 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 ، فهي ما اتقال عليه ، فما اتقال 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 باقي المقولات (٤) ، ولا  
ذو جنس ، ولا ذو فصل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ،  
ولا متحرك ، ولا موصوف بشيء مما تقي أن يكون واحداً بالحقيقة ؛ فهو إذن  
وحدة فقط محض ، فهي 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 بالصفات التي لا يتكثرتة بجهة من الجهات ،

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

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<sup>(١)</sup> ، ولا [ ينقسم ] بنوع من أنواع القسمة أو التسكر بنه ؛  
فأما الواحد بجميع الأنواع غيره ، فإذا كان فيها هو فيه بالعرض ، فكل  
ما كان في شيء بعرض فعرضه فيه غيره ، إما ما ذلك<sup>(٢)</sup> الشيء فيه بعرض  
وإما بالذات ؛ وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛ فأول علة  
للوحدة في الوحدات هو الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه  
لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء . فعلة الوحدة  
في الوحدات هو الواحد الحق فأول ، وكل قابل للوحدة فهو معلول ،  
فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالجاز لا بالحقيقة ، فكل واحد  
من المعلولات للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته ، أهى أنه  
لا يتكثر<sup>(٣)</sup> من حيث يوجد ، وهو كثير لا واحد مرسل ، أهى مرسل  
واحد<sup>(٤)</sup> لا يتكثر بنه وليس وحدته شيئاً غير هويته .  
فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات ، فيها الوحدة  
والسكرة مماً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أنراً من مؤثر ، طارحاً فيه ،  
لا بالطبع ، وكانت<sup>(٥)</sup> السكرة جماعة وحدانيات اضطرأراً ، فباضطرار إن  
لم تكن وحدة لم تكن كثرة بنه .

(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 معتمدين 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 متهو (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 .

والعلة 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 ، وتوحيدها 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 : تهو

(٥) لعل في هذا النص تكراراً .

قوام الكل ، لو فارقت الوحدة بادت<sup>(١)</sup> ودثرت ، مع الفراق معاً ،  
بلا زمان .

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

فإذا 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<sup>(٣)</sup> ذلك تلوأ طبيعياً ، بتأييد ذى القدرة التامة والقوة الكاملة  
والجود<sup>(٤)</sup> 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 فى المخطوط الذى بين أيدينا البقية التى يشير إليها المؤلف ؛ وهو هل  
كل حال يقول فى كتاب العلة القريبة إنه تناول موضوعها فى كتاب  
الفلسفة الأولى .

---

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

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 لأموار أو مفهومات متنوعة 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 الناسخ أحياناً .

ولم يرد ذكر هذه الرسالة باسمها هذا عند أحد من ترجم للكندي وأحصى مصنفاته<sup>(١)</sup> ؛ 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 النسخ الأولى التي اعتمد عليها المؤرخون ، أو أنها لم تكن في متناول أحد منهم ، أو أنها — أخيراً — مذكورة بعنوان آخر ، له الذي نجد عند ابن أبي أصيبعة ( ج ١ ص ٤١٠ ) ، 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 بروسة ، لكنني لم أتمكن من الحصول عليها .

٨ — رسائل الكندي

أضيفت استيفاء للمجموعة . وإس لها ديباجة ولا خاتمة — على ما نعهد في رسائل الكندي التي بين أيدينا في هذا المخطوط ، بل في غيرها من رسائل لم يشمل عليها المخطوط . وهذا — وإن كان اعتباراً قليل القيمة ، لأنه لا يتحتم أن يكون لكل رسالة ديباجة — فهو قد يثير الشك حول ائببة الرسالة للكندي . غير انه لا ريب في أن ما فيها له ، بدليل التناطبق بين ما نجد فيها من تعريفات وبين التعريفات المذكورة ، في مناصباتها المختلفة وبموجب 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 .

ونحن كنا قد اهتمدنا 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 ترد مع شيء من الاختلاف ضمن تعريفات

مذكورة في رسائل اخوان الصفاء<sup>(١)</sup> وتلائم تفاهيم وتصورم للأشياء ،  
وكلها تقريباً 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  
« نبي ملك العرب وكميته » يدل دلالة ما هلى نسبتها إلى الكندي ، وخصوصاً  
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  
ساعدتنا مساعداً 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 المضعين  
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 لكندى ، 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 نبغ فى النصف الأول من القرن العاشر الميلادى وأخذ  
بالأفلاطونية الحديثة ، مدين لكندى 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 .  
وهنا 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

وطبيعي 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 « اسع  
رسائل في الحكمة والطبيعات — القسطنطينية » ) .

ولا نجب إذا رأينا التوحيدى ينتفع بتعريفات الكندي فيما جمعه 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 هبدره يذكر  
في كتابه « العقد الفريد » ( ج ٤ ، ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ —  
١٩٤٠ م — تحقيق محمد سعيد الأريان ) نصاً شيقاً 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<sup>(١)</sup>

العلمة الأولى — مُبدعة ، فاعلة : متممة الشكل ، غير متحركة<sup>(٢)</sup> .

العقل — جوهري بسيط مدرك للأشياء بمخالفاتها<sup>(٣)</sup> .

الطبيعة — ابتداء حركة وسكون عن حركة<sup>(٤)</sup> ، وهي<sup>(٥)</sup> أول قوى النفس .

النفس — تامة جرم طبيعي ذي<sup>(٦)</sup> آلة قابل للحياة ، ويقال : هي  
أتمت كمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة ؛ ويقال : هي جوهر عقل متحرك  
من ذاته بعدد مؤلف<sup>(٧)</sup> .

---

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

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

(٤) تجدد 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 المتحرك .

العمل — فعل يفكر (٧)

الجوهر (٨) هو القائم بنفسه ؛ وهو حامل (٩) للأعراض ، لم تتغير ذاتيته ،

---

(١) ينظر عند الكندى استعمال لفظ الجرم لالفظ الحسم الذى غلب فيما بعد ، وماله دلالة من حيث تطور الاصطلاح أننا لا نجد للجرم تعريفا عند الجرجاني ، وما بين المضمليين . بحسب م ب .

(٢) فى م ب : إظهار شيء . الخ وراجع التفصيل لتعريف الإبداع عند الجرجاني ، ص ٣ ، « وليس » معناه العدم — راجع فى معرفة أصل كلمة ليس التعليق على رسالة الكندى فى الفاعل الحق الأول التام . الخ ومفاتيح العلوم لاخوارزمى ، ط . القاهرة ١٣٤٧ هـ ص ١٨ .

(٣) فى الأصل : الشيء التى بها وقد صححت العبارة : الشيء الذى به ، وذلك طبقا لتعريف تال لتعريف الكندى الصورة فى رسالته « فى أنه (توجد) جواهر لأجسام » .  
(٤) يستعمل لفظ الطينة عند الكندى وعند من بعده ، على قلة ، بدل لفظ الهيولى .  
والطينة لفظ عربى ، وهذا الاصطلاح غير موجود عند الجرجاني — راجع أيضاً كتاب مذهب النورة 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 الفارسي 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 لاخوارزمى ص ١٧ .

(٩) فى م ب : والحامل ، وعند أبى حيان فى المقابسات : لا تتغير ذاته

موصوف لا واصف ؛ ويقال : هو غير قابل لتسكوين والفساد والأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل (١) الكون والفساد ، في خاص جوهره التي إذا عرفت (٢) عرفت أيضاً معرفة الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجزئي ، من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص (٣) .

الاختيار — إرادة قد تقدمها روية مع تمييز .

الكيفية — ما احتمل المساواة وغير المساواة

الكيفية — ما هو شبيه وغير شبيه

المضاف — ما ثبت بثبوته آخر .

الحركة (٤) — تبدل حال الذات .

الزمان — مدة تمدد الحركة ، غير ثابتة الأجزاء (٥) .

المكان (٦) — نهايات الجسم ؛ ويقال : هو التقاء أفق المحيط والمحاط به .

الإضافة — نسبة شيتين ، كل واحد منهما ثباته بثبات صاحبه

التوهم (٧) — هو الفتناسيا ، قوة نفسانية مدركة لصور الحسية مع خيبة

---

(١) في الأصل : يمثل ، 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 المرضية 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 الفتناسيا عند الخوارزمي ص ٧٣ وتعريف المنصرف 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 لصور المحسوس مع غيبة طينته<sup>(١)</sup>.  
الحس — إتيّة<sup>(٢)</sup> إدراك النفس صور ذوات الطين في طينتها بأحد سبل [ القوة ] الحسية؛ ويقال: هو قوة للنفس مدركة للمحسوسات.

القوة الحساسة — هي التي تشعر بالتغير الحادث في كل واحد من الأشياء، مثلما أن تشعر به من أعضاء البدن ومما كان خارجا عن البدن.  
المحسوس — هو المدرك صورته مع طينته.

الروية — الإمالة<sup>(٣)</sup> بين خواطر النفس.

الرأى — [ إتما ] هو الظن الظاهر في القول والكتاب، ويقال: إنه اعتقاد النفس أحد شيئين متناقضين اعتقاداً يمكن الزوال عنه، ويقال: إنه الظن مع ثبات القضية عند القاضى، والرأى إذن مكور<sup>(٤)</sup> الظن.

للؤرف — مركب من أشياء متفقة طبيعية<sup>(٥)</sup> دالة على المحدود<sup>(٦)</sup> دلالة

(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 التليق الحاس بهذا الاصطلاح في أول كتاب الفلسفة الأولى ص ٢٦ وما بعدها، ولفظ « إتيّة » غير موجود في م م ب .

(٣) هكذا في الأصل، معنى ترجيح بعض الأشياء على بعض — أو يجوز أن تكون تحريفاً عن الإجابة، 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 معنى 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 نعره 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<sup>(١)</sup> .

الإرادة<sup>(٢)</sup> قوة يقصد بها الشيء دون الشيء .

المحبة<sup>(٣)</sup> هلة اجتماع الأشياء

الإيقاع<sup>(٤)</sup> — فعل فصل<sup>(٥)</sup> زمان الصوت بفواصل متناسبة متشابهة .

الاسطس<sup>(٦)</sup> — منه يكون الشيء ، ويرجع إليه منهجلاً ، وفيه السكان

بالقوة ؛ وأيضاً : هو عنصر الجسم ، وهو أصغر الأشياء من جملة الجسم .

الواحد<sup>(٧)</sup> — 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<sup>(٨)</sup> .

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 : بالجس — بالحد .

(٣) هذا صدى رأى انبأذوقليس في أز الفتوتين الفاعلتين في حركة العناصر هما

الحب والكراهية .

(٤) الإيقاع في الموسيقى هو تلك النقرات التي تقترن 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 معرب؛ من اليونانية : στοιχειον = الأصل أو الاسطس 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 بالحقبة ، بل بفعل الواحد الحق — راجع ماتقدم

(٨) يخيل إلى أن هنا تناقضاً ، ولكني لم أعد 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<sup>(١)</sup> - هو الذى إذا ضعف مقدار ما فيه من الأحاد ماد المال الذى هو جندره .

الغريزة - طبيعة حالة فى القلب ، أعدت فيه لينال به<sup>(٢)</sup> 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 - الذى لم يكن ليس ، وليس محتاج فى قوامه إلى غيره ؛ والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلاهله له ، وما لاهله له فدائم أبداً<sup>(٣)</sup>

العلل الطبيعية أربع<sup>(٤)</sup> - مامنه كان الشئ ، أهى عنصر ، و صورة الشئ التى بها هو ما هو ؛ ومبتدأ حركة الشئ التى هى هلته ، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله

الفلك - عنصر وذو صورة فليس بأزلى<sup>(٥)</sup>

الحال<sup>(٦)</sup> - جمع المتناقضين فى شئ ما فى زمان واحد وجزء وإضافة واحدة .  
الفهم - يقتضى الإحاطة بالمقصود إليه .

---

(١) يعرف الخوارزمى ( ص ١١٥ ) الجندر بأنه : كل ما نضربه فى نفسه ، والمال بانه : كل ما يجتمع من ضرب عدد فى نفسه .

(٢) هكذا فى الأصل ، وقد أبقيتها كما هى .

(٣) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٤٥ - ٤٦ تقدم . والجرجانى متأثر فى تعريفه الأزلى بتعريف الكندى وإن كان يفصل أكثر منه .

(٤) فى الأصل : أربعة . وهذه العلل هى المادية ، والصورىة ، والفاعلة ، والغائية . - بحسب الاصطلاح الفلسفى بعد الكندى .

(٥) هذه فكرة أساسية عند الكندى القائل بحدوث العالم كله وتناهيه فى الزمان والمكان .

(٦) قارن الجرجانى ص ١٣٦ ؛ والتطابق عند الخوارزمى أدق ، ص ٨٤ .

- الوقت<sup>(١)</sup> - نهاية الزمان المفروض العمل .  
الكتاب - فل شيء موضوع مرتسم<sup>(٢)</sup> لفصول الأمور ونظما وتفصيلا  
الاجتماع - معلول<sup>(٣)</sup> بالطبع المحبة .  
الكل - مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء<sup>(٤)</sup> .  
الجميع - خاص لمشتبه الأجزاء<sup>(٥)</sup> .  
الجزء - لما فيه الكل .  
البعض - لما فيه الجميع<sup>(٦)</sup> .  
وكل هنا يقال على كل واحد من القاطنين وليس بما يستحق<sup>(٧)</sup> .

المماسية - توألى جسمين ليس بينهما [ من ] طبيعتهما ولا من طبيعة غيرهما  
إلا مالا يدركه الحس، وأيضاً هو تنهاى نهايات الجسمين إلى خط مشترك بينهما.  
الصديق - إنسان هو أنت إلا أنه غيرك ، حيوانى ، وجود واسم على

---

(١) هذا هو التعريف القديم لازمان عند المتكدين ، 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 اللغ رسم (بتشديد السين) الثوب يعنى خطظه.  
ويجوز أن تكون الكلمه محرفة عن : رسم أو رسم .

(٣) فى الأصل :علة - ولما كان هذا يناقض تعريف المحبة فيما تقدم فقد أصلحت الكلمه  
(٤) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٣ - ٦٤ .

(٥) فى الأصل : الجميع - ونجد فى الفلسفة الأولى (ص ٦٤) خلاف هذا ، حيث يقول  
الكندى إن الجميع لا يطلق إلا على المتحد غير المشتبه الأجزاء .

(٦) راجع الفلسفة الأولى ص ٦٤-٦٥ لتجد تفصيلا أكثر من ذلك - على أن هذه  
التمركة الدقيقة بين استهلاك الجزء والبعض لها دلالاتها فى محاولة تحديد الاصطلاحات ؛ وبحسن  
الرجوع إلى متكلمى المعتزلة المعاصرين للكندى - خصوصا العلاف - وذلك لمعرفة  
استقلال الكندي ؛ فيدل كتاب الانتصار على أن معتزلة ذلك العصر لم يفرقوا بين  
استهلاك البعض والجزء ، والجميع والكل .

(٧) راجع كتاب الفلسفة الأولى ص ٦٢ فا بعدها .



غير معنى (١).

الظن - هو القضاء على الشيء من الظاهر - ويقال : لامن الحقيقة -  
والتيبين من غير دلائل ولا برهان ، يمكن هند القاضى بها (٢) زوال قضيته .

العزم - ثبات الرأى على الفعل .

اليقين - هو سكون الفهم مع ثبات القضية ببرهان .

الضرب - هو تضييف أحد الممددين بما فى الآخر من الأحاد .

القسمة - تفريق أحد الممددين على الآخر ، وتفريق بعض العدد 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 بن  
جواهر مختلفة .

البرودة - علة جمع الشيء بن جواهر مختلفة وتفريق (٦) التى من جوهر واحد  
اليبس - 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 مخطراً لى تغيير الضمير فى هذه الكلمة - إذ يمكن  
أن يكون الكلام وجه آخر أيضاً .

(٣) أشى فلان فلانا طلب له الشفاء .

(٤) كنت ميالاً فى أول الأمر إلى قراءة الكلمة : والنقض ثم عدلت نظراً للتقابل فى  
المباراة ، رغم نقطة واضحة تحت الصاد ، وذلك بحسب ما يلى .

(٥) فى الأصل : التفريق ، مع الضرب على الألف واللام

(٦) قارن مادة يبوسة ورطوبة عند الجرجاني ص ١٧٤ ، ٧٥ :

الانثناء - تقارب الطرفين إلى قدّام وخلف .

السكر - انفصال الميولي بأقسام كثيرة صغيرة القدر .

الضغند<sup>(١)</sup> - انضمام أجزاء الميولي لعلتين : إما أن تكون أجزاءها غير متمكنة للتقارب ، فإذا عرض لها طرض تقارب أجزاءها ، يسمى ذلك عسوا<sup>(٢)</sup> ، أو لأن يكون كلوعاء مملوآ فينضم أجزاءها ، يسمى ذلك عسوا .

الانجذاب - واثاة بالانطاف إلى أى ناحية انعطفت ، كالثوب أى جزء كان منه بالانطاف إلى أى ناحية عطفه الجاذب إليها .

الزائحة - خروج هواء محتقن<sup>(٣)</sup> في جسم عارض فيه ، مخالطة له قوة ذلك الجسم .

الفلسفة - حدّها القدماء بمدة حروف :

(أ) إما من إشتقاق اسمها ، وهو حب الحكمة ، لأن « فيلسوف » هو مركب من فلا ، وهي محب ، ومن سوفاء ، وهي الحكمة<sup>(٤)</sup> .

(ب) وحدّوها أيضاً من [ جهة ]<sup>(٥)</sup> فعلها ، فقالوا : إن الفلسفة هي التشبه

---

(١) هكذا في الأصل - وفي اللغة ضغده يضغده ضغداً بمعنى خفته أو عصر حلقة ، ويجوز أن تكون لغة في ضغط أو تحريقاً عنها .

(٢) هذه الكلمة ، ونظيرتها بعدها في الأصل هكذا ، فإن لم تكن تحريقاً عن : عصرآ ، أو وضغداً في اللغة : عصا الجرح شده وعصا القوم جمعهم .

(٣) هكذا في الأصل ، لكن لا تقط إلا على النون - والمحتقن المحبوس . . . ويجوز أن تقرأها : محتقن ، على أن الناسخ لا يحفل بإبقاء الياء رغم التنوين .

(٤) لانكاد توجد عند من شرح معنى لفظ فلسفة من العرب كتابة عريية صحيحة لجزءى الكلمة اليونانية . فهذا ما يقوله السكندى مع أنه يقال إنه كان يعرف اليونانية . والحوارزمى ( 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 للموت الذي قصدوا إليه ، لأن إماتة الشهوات هي السبيل  
إلى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر فباضطراب<sup>(١)</sup>  
أنه إذا كان للنفس استعمالان<sup>(٢)</sup> : أحدهما حسى والآخر عتلى ، كان<sup>(٣)</sup>  
ما سعى الناس لذة ما يعرض في الإحساس ، لأن التشاغل بالذات<sup>(٤)</sup> الحسية  
ترك الاستعمال العقل .

(د) وحدوها أيضا من جهة العلة<sup>(٥)</sup> . فقالوا ، صناعة الصناعات وحكمة  
الحكم

(هـ) وحدوها<sup>(٦)</sup> أيضا فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه ، وهذا قول  
شريف النهاية بعيد النور : مثلا أقول : إن الأشياء إذا كانت أجساما  
ولا أجساما<sup>(٧)</sup> ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو

---

(١) في الأصل : شرف باضرار ، وقد تركتها هكذا في فقرة سابقة ، حتى نيه الزميل  
المرحوم الدكتور الالهواني ( 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 للنفس جوهرًا لا جسمًا ، فإنه<sup>(١)</sup> إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم ؛ فإذا علم ذلك جميعاً ، فقد علم الكل ؛ ولهذا التعلية سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر<sup>(٢)</sup> .

(و) فأما ما يُجحدُ به عين<sup>(٣)</sup> الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنسانها ومبادئها وهلالها ، بقدر طاقة الإنسان<sup>(٤)</sup> .

السؤال عن الباري ، هز وجل ، في هذا العالم ، وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء<sup>(٥)</sup> ، نسكيف هي الجواب عند<sup>(٦)</sup> ؟ هو كالنفس في البدن ، لا يقوم شيء من تدبيره<sup>(٧)</sup> ، إلا بتدبير النفس ، ولا يمكن أن يعلم<sup>(٨)</sup> إلا بالبدن بما

(١) يعني الإنسان .

(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 وماهيتها 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 ذكرًا صريحًا ، 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 تعرّف 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 والعروض الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد ( راجع مقدمة كتاب . . . Ueberweg . Grundriss ) . أما التعريف الخامس فهو الحكماء 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 يسهح 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 ]<sup>(١)</sup>، ولا يمكن إلا بالبدن بما يرى من آثار تدبيرها فيه<sup>(٢)</sup> - فهكذا العالم للرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى ، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون [ معلوما ]<sup>(٣)</sup> إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه<sup>(٤)</sup> .

الخلافاً - معطى الأشياء غيرية أو غير آ .

الغيرية - فيما يمرض فيما انفصل<sup>(٥)</sup> بالعقل الجوهرى ، مثلاً : الناطق غير لا ناطق ، والإنسان غير الفرس .

الغيرية - هي المعارضة فيما انفصل بمرض : إما بذات<sup>(٦)</sup> واحدة وإما في ذاتين ، أما في ذات واحدة فكالتى كان حاراً فصار بارداً - فإنه عرضت له غيرية لتغاير أحواله ، وهو في جميع الحالتين لم يتبدل ، وأما الشيء المعارض في شيئين فكالماء الحار واللآء البارد - فإن كل واحد منهما بالطبع غير صاحبه ، لأنهما جميعاً ماء ، ولكن عرضت لهما الغيرية ، ما أن<sup>(٧)</sup> 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 وممايرة لنطق الفكرة .

(٤) ومن الغريب أن هذا الاستدلال يشبه - بحسب ما فى الأخبار - ما دار بين الجهم وبين أحد السمنية الذى سأل الجهم عن كيفية معرفته بالله ، فاجاب مستنداً إلى مسألة الروح والجسد ، وقد ذكر ابن حنبل ذلك ، وأشار إليه ابن المرتضى فى المنية والأمل باختصار ومع تعديل - راجع الفصل الخاص بالجهمية من كتاب مذهب الذرة عند المسلمين ، ط . القاهرة ١٩٤٦ ص ١٢٩ - ١٣٠ . ومن الغريب أن شيئاً كهذا ينسب للإمام أبى حنيفة فى مناقشة بينه وبين دهرى ، كما جاء فى آخر مخطوط لكتاب الفقه الأكبر بحسب مخطوط باريس رقم ١١٢٢ ص ٩٩ و - .

(٥) يعنى انقسم وتمايز .

(٦) هكذا فى الأصل - والمعنى : فى ذات .

(٧) هكذا فى الأصل ، ولذلك وجه من حيث اللغة والفكرة ، فتركتها - ويجوز

أن يكون الصواب : فان أحدهما . . . أو بما أن أو لا

الشك<sup>(١)</sup> - هو الوقوف على حد الطرفين من الظن مع تهمة ذلك الظن -  
الخطا<sup>(٢)</sup> - علمته السائح<sup>(٣)</sup> .  
الإرادة - علمتها الخطا<sup>(٤)</sup> .

الاستعمال - علمته الإرادة ، وقد يمكن أن يكون علمه خطرات أخرى ، وهو  
الدور ، يلزم جميع هذه العمل [ التي ]<sup>(٤)</sup> هي فعل الباري ، ولذلك نقول إن  
الباري عز وجل صير مخلوقاته بعضها سوانح لبعض ، وبعضها مستخرجات لبعض ،  
وبعضها متحركة ببعض<sup>(٥)</sup> .

إرادة الخلق - هي قوة نفسانية تميل نحو الاستعمال عن سائحة ، أمات  
إلى ذلك<sup>(٦)</sup> .

المحبة - مطلوب النفس ، ومتممة القوة التي هي اجتماع الأسماء ، ويقال :  
هي حال النفس فيما بينها وبين شيء يجذبها إليه .  
المشوق - إفراط المحبة .

الشهوة - هي مطلوب القوة المحيية وعلة تكاملها السببية<sup>(٧)</sup> ، هي مشتقة

---

(١) قارن مادة : شك ، عند الجرجاني ص ٨٧ .

(٢) الخطا ما يخطر في القلب من تدبير أو أسر ، وهو الهاجس أيضاً .

(٣) السائح الرأي المعارض في يسر - ومن الطريف ترتيب الكندي لهذه 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 الخلق 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 تبادلت ويمكن أن تفهم الكلمة على أكثر من وجه . وكنت قد اقترحت

قراءتها في فقرة سابقة : الشهية أو الشهوة ، ولكن عدلت عن ذلك ، وإن كان له وجه

٩ - رسائل الكندي

من الشهوة ، وهي إرادة نحو المحسوسات ، ويقال : إن الشهوة هي الشوق ، على طريق الانفعال ، إلى استزادة ما تنقص من البدن وإلى تنقص<sup>(١)</sup> ما زاد فيه - فريد بالانفعال أنه شيء يجري على خلاف ما يجري بالأمر الذي بالفكر والتمييز .  
المعرفة - رأى غير زائل .

الاتصال - هو اتحاد النهايات .

الانفصال - تباين المتصل .

الملازمة - إمساك نهايات الجسمين جسماً بينهما .

الغضب<sup>(٢)</sup> - غليان دم القلب لإرادة النيط .

الحقد - غضب يبق في النفس على وجه الدهر<sup>(٣)</sup> .

الدخل<sup>(٤)</sup> - هو حقد يقع معه ترصد فرصة الانتقام ، واسم الدخل في ألفنة اليونانية مشتق من الكون والرصد<sup>(٥)</sup> .

الضحك - اعتدال دم القلب في الصفاء ، وانبساط النفس ، حتى يظهر سرورها ، وأصله بالفعل الطبيعي .

الرضا - اسم مشترك يقال على مضادة<sup>(٦)</sup> السخط ، ويقال على الانفراد

---

(١) هكذا في الأصل ، لكن بدون شكل ولا نقط كاف ، ونحت الصاد نقطة .

(٢) الجرجاني ص ١٠٨ : الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب .

(٣) ولعل الذي يقابل الحقد في اليونانية هو كلمة *μνησικακια* ومنها حمل الانسان

للغضب في نفسه وتذكره له .

(٤) الدخل بسكون الذال هو الثأر أو العداوة والحقد .

(٥) لم يكن من السهل على تحديد الكلمة اليونانية المقابلة للدخل ، نظراً لكثرة الكلمات

التي تدل على البعض ، فأرشدني الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة أمين حجرة النقود

بمكتبة جامعة القاهرة إلى كلمة *ἔσθλις* (= الحفيظة) فللزميل الشكر الجزيل .

(٦) هكذا في الأصل ، ويجوز أن تقرأ على أنها مصدر ضاد أو على أنها اسم فاعل

حضاف إليه الضمة .

وعلى غير ذلك ، والمضادة لمسخط هو<sup>(١)</sup> قناعة النفس لما كانت غير قنعة به  
تعرض أحدث لها القناعة بنوع من المضادة .

الفضائل الإنسانية - هي الخلق الإنساني الحمود<sup>(٢)</sup> ، وهي تنقسم قسمين  
أوليين : أحدهما في النفس والآخر مما<sup>(٣)</sup> يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة  
عن النفس .

أما القسم للكائن في النفس فينقسم ثلاثة أقسام : أحدها الحكمة ، والآخر  
للنجدة والآخر العفة ، وأما الذي يحيط بدني<sup>(٤)</sup> النفس فالآثار<sup>(٥)</sup> الكائنة عن  
النفس ، والعدل فيما أحاط بدني النفس<sup>(٦)</sup> .

وأما الحكمة فهي فضيلة القوة [ الذمائية ]<sup>(٧)</sup> ؛ وهي علم الأشياء الكلية  
بمقتاتها واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق .

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية<sup>(٨)</sup> ، وهي الاستهانة بالموت في أخذ  
ما يجب أخذه ، ودفع ما يجب دفعه .

وأما العفة - فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها  
بمد التمام وإتمام أمثالها والإسك عن تناول غير ذلك<sup>(٩)</sup> .

---

(١) في الأصل : هكذا - وقد أبتيتها (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 سقط كلام ، ويمكن قراءة النص على نحو

آخر وتصحيح آخر .

(٧) زيادة بتطلبها المعنى ، وذلك بحسب ما يلي .

(٨) نلاحظ أن الكندي يستعمل كلمة النجدة بدلا من كلمة الشجاعة الكثيرة الاستعمال

بمد ذلك ، كما أنه لا يستعمل عبارة : « القوة الغضبية » المشهورة فيما بمد .

(٩) هكذا النص ، ومعناه واضح ، رغم قصور العبارة .



وكل واحدة من هذه الثلاث سورٌ لفضائل<sup>(١)</sup>.

الفضائل - لها طرفان : أحدهما<sup>(٢)</sup> من جهة الإفراط ، والآخر من جهة التفسير ، 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 التفسير .

[ أما ]<sup>(٣)</sup> الخلق الخامس<sup>(٤)</sup> في النطقية [ المعيار ] للاعتدال فهي الجريرة والحيل والمواربة والمحادة وما كان كذلك .

فأما الاعتدال من جهة الفلسفة - أعنى اعتدال الطينة<sup>(٥)</sup> :

لنجدة خروج<sup>(٦)</sup> القوة الغلبية عن الاعتدال ، وهو رذيلة الاعتدال ، وهو ينقسم قسمين متضادين : أحدهما من جهة السرف وهو الثبور والهوج<sup>(٧)</sup> ، وأما الآخر فهو من جهة التفسير ، وهو الجبن .

وأما غير الاعتدال في العفة فهي رذيلة أيضاً مضادة للعفة ، 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 لنفس 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 والحيل ، كما في محيط المحيط ؛ وهو لفظاً فارسي مصرب .

(٥) هكذا في الأصل ، ويجوز أنه لا يقصد الطينة بمعناها الحرقي بل بمعنى الاستعداد

(٦) في الأصل : النجدة وخرج ، 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 ، ويصحب الحرص : أحدهما الحرص على المآكل والمشرب ، وهو الشره والنهم وما سمي كذلك ، ومنها الحرص على النكاح من حيث سنح ، وهو الشبق المنتج العهر ، ومنها الحرص على الفنية ، وهو الرغبة الذميمة الداعية إلى الحسد والمنافسة ، وما كان كذلك ، و [ أما ]<sup>(١)</sup> الآخر الذي من جهة التقصير فهو الكسل وأنواعه .

ففضيلة هذه النوى النفسانية جريماً الاعتدال المشتق من العدل .

وكذلك الفضيلة فيما يحيط بذى النفس من الآثار الكائنة<sup>(٢)</sup> عن النفس هي العدل في تلك الآثار ، أهى في إرادات النفس من غيرها وبغيرها ، وأفعال النفس في هذه المحيطة بذى النفس ، فأما الرذيلة في هذه المحيطة بذى النفس فالجور المضاد للعدل فيها .

فإذن الفضيلة الحقة الإنسانية [ هي ]<sup>(٣)</sup> في أخلاق للنفس و [ في ] الخارجة عن أخلاق النفس إلى ما أحاط بذى النفس .

قول الفلاسفة في الطبيعة : تسمى الفلاسفة الميولى طبيعة ، وتسمى الصورة طبيعة ، وتسمى ذات كل شيء من الأشياء طبيعة ، وتسمى الطريق إلى السكون طبيعة ، وتسمى القوة المدبرة للأجسام طبيعة .

قول بقراط فيها : اسم الطبيعة على أربعة معان : على بدن الإنسان ، وعلى هيئة بدن الإنسان ، وعلى القوة 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 يتطلبها السياق .

(٢) في الاصل : الكمية ، وقد صححتها طبقاً لمبارة مقدمة .

(٣) زيادة يتطلبها الايضاح .

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 يمس الفلسفة بمعناها الحقيقي -  
وأهقبتنا ذلك برسائله « في حدود الأشياء ورسوبها » ، لتكون - بقدر  
ما فيها، مفتاحاً وهورنا على فهم الرسائل التالية ، سندلو ذلك برسائله الباقية .  
بموجب 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  
لفعل والمعل فيما تقدم .

(٢) في الاصل : الملائكة ، وقد صححتها قياساً على استعمال المصدر قبلها وبعدها .  
واني 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 .

فتمَّ فاعلٌ على الحقيقة ، فعمله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، دون أن يتأثر هو بذلك ؛ وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالذمى الحق غيره ؛ وهو الله ، وفعله هو الإبداع .

وتمَّ فاعلٌ ، هو مبدع مخلوق ، فعمله 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 منفصلة ، 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 ، فوعدة 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

شئ سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق ومن القول -- على صورة فلسفية إجمالية -- بسرمان الفعل الإلهي في كل الأشياء .

ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرًا ما للفهم الأفلاطوني الجديد ، لأننا لا نجد هنا شيئًا عن العقول أو النفوس ولا عن الفيض المتدرج ، كما نرى ذلك عند الفارابي مثلاً .

أما كيف تقع الحوادث ويسرى تأثير الفعل والانفعال في الكون ، فاعلمنا لورجننا إلى رسالة الكندي في الإيابة 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 بما 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 أثرًا 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 قائمة بنتائجها لتحديد مفهوم « الفعل » و « الفاعل » بالمعنى الحق . الواقع أن فلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شئ موجود جذاته من قبل ، ولذلك وقعوا في القول بأولية المادة كوضع للفعل ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ، أهني فعلاً لفاعل بالمعنى الحق المطلق يصدر هنا فعله لذاته ومن ذاته ، ويكون فعله هو أساس أشياء هذا العالم .

ومن الواضح أنه بدون فعل ذاتي للفعل 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 كفعلنا ولا كفعل ما نعرف من أشياء ليس لها للفعل الحق ، وإنما كل فعلها هبارة عن تأثير ، وحق هذا التأثير لا نعرف كيفيته على التحقيق .

إن تعلق العالم بالله تعلق فعل بفعل حق ، فلا حاجة لإدخال شيء آخر بينهما ، فإذا هجرتنا 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 لتحديد عنصر أساسي في تفلسف فيلسوف العرب .

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيق إلا بالله

رسالة الكندي

في

الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالجواز

قال : ينبغي أن نبيّن ما الفعل ، وعلى كم ضرب يقال للفعل ، فنقول : إن الفعل الحق<sup>(١)</sup> الأول تأيس الأيسات من ليس<sup>(٢)</sup> .

(١) هذه الكلمة — وكذلك نظيرتها فيما بعد — شتر منقوطة في الأصل ولا مشكولة. ولا شك أنها نسبة إلى الحق ، كما تدل على ذلك أجزاء أخرى من الرسالة وكما هي طريقة الكندي 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 ( أعني وجودنا له ) ، وأن ليس بمعنى : « حيث لا هو » . وهم يستشهدون على ذلك بما حكاه الخليل بن أحمد من قول العرب : جيء بالشيء من حيث أيس وليس ، أي لا بد أن تأتي به من حيث هو موجود أو غير موجود ، كما يستشهدون بقول الخليل إن معنى لا أيس هو : لا وجد — أي أتنا لا مجد الشيء . أما كلمة ليس فهي — كما يحكى عن الخليل والفراء — مركبة من « لا » ومن « أيس » — أعني لا أيس ، ثم طرحت بعض الحروف المتوسطة وألزقت اللام في الياء ، 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 الكندي يستعمل الأيس بمعنى الوجود والموجود ويستعمل ليس بمعنى العدم والمعدم ، بل يشتق من المصدر فعلا هو : أيس يؤيس تأيسا ، بمعنى أوجد يوجد لمجاداً — فلا مبرر لأن نلتبس أصلا غير عربي 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 هبة ؛ فإن تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره .

وهذا الفعل هو الخصوص باسم الإبداع .

فأما الفعل الحَقَّ الثاني الذي يلي هذا الفعل فهو أثر اللوثر في اللوثر فيه .

فأما الفاعل الحق فهو اللوثر فيه ، من خير أن يتأثر هو بجاس من أجناس التأثير<sup>(١)</sup> ؛ فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولانه من خير أن ينعمل هو بته .

فأما المنعمل فهو المتأثر من تأثير<sup>(٢)</sup> المؤثر ، أعني المنعمل عن الفاعل .

فإذن الفاعل الحق الذي لا ينعمل بته هو الباري ، فاعل الكل ، جل ثناؤه .

وأما ما دونه ، أعني جميع خلقه ، فإنها تسمى فاعلات بالمجاز ، لا بالحقيقة ، أعني أنها كلها منفعة بالحقيقة ؛ فأما أولها فمن باريه تعالى ، وبعضها عن بعض . فإن الأول منها ينعمل ، فينعمل عن انفعاله آخر ، [ و ]<sup>(٣)</sup> ينعمل عن إنفمال ذلك آخر ، وكذلك حتى يُنتهى<sup>(٤)</sup> إلى المنعمل لأخير منها ، فالنعمل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز للمنعمل منه ، إذ هو علة انفعاله القريبة ؛ وكذلك الثاني ، إذ هو علة الثالث القريبة في انفعاله ، حتى يُنتهى إلى آخر اللغولات .

---

أنها الأصل وأن كلمة ليس ترجع إليها بطريق النقي - وأقول لامبر ، لأنه قد يتبادر للمارفين بالاصطلاح الفلسفي عند اليونان أنها ترجع إلى كلمة οὐσία (تنطق : أوزيا) التي معناها الماهية أو الجوهر أو الوجود أو الوجود ، أو غيرها من الكلمات اليونانية . ويستعمل الكندي كلمة أيس وليس استعمالا جاريا بمعنى الوجود والمعدوم وكلمة المؤيس بمعنى الموجد ، في رسائل أخرى مثل كتاب الفلسفة الأولى ومثل رسالته في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة ... إلخ - راجع فهرس المصطلحات في آخر هذا الكتاب .

(١) في الأصل : التأثير ، وهو جائز (٢) في الأصل : تأثر

(٣) زيادة لأجل السياق ؛ ويمكن الاستثناء منها .

(٤) غير منقوطة في الأصل ؛ ويجوز أيضاً أن تكون ينتهى ( أى الفعل ) ، أو تنتهى .

( أى حتى نصل ) - وكذلك الكلمة التالية بعد قليل .



فأما الباري ، تعالى ، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي  
يغير توسط ، بالحقيقة ، لأنه فاعلٌ لا منفعل بته ، إلا أنه هلة قريبة للمنفعل  
الأول ، وعله بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته .

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل ، أهى فعل المنفعلات التي هو بالجهاز  
لألحقيقة — إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً ، بل منفعل محض ،  
انفعاله هلة لانفعال غيره — قسمين :

أحدهما يلزمه هذا الاسم العام ، أهى الفعل ؛ وهو ما كان يتصرف الأثر  
فيه مع تصرف انفعال<sup>(١)</sup> فاعله ، كالشيء للماشي ؛ فإنه إذا أمسك عن المشي  
تصرف المشي بتصرف انفعال<sup>(٢)</sup> للماشي ، ولم يبق له أثر في الحس .

والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك للوثر ، بانفعاله عن  
الانفعال<sup>(٣)</sup> ، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع المصنوعات ، فإن النقش  
والبناء وجميع المصنوعات هي أثره<sup>(٤)</sup> ، أهى للمنفعل الذي كان علة تأثيرها<sup>(٥)</sup> ؛  
وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل<sup>(٦)</sup> .

وهذا كلف فيما سألت فيه .

تمت الرسالة ؛ والحمد لله رب العالمين ، وصلّى الى على 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 ، رمى أن كل ما هذا لفة 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 تقط .  
(٦) قرن تعريف العمل والفعل في رسالة الكندي « في حدود الأشياء ورسولتها »  
ص ١١٤ ما تقدم .

## رسالة الكندي

### في إيضاح تنامي جرم العالم

#### مقدمة

هذه الرسالة خير ما يبين 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 أساسها . وفيلسوفنا يبدأ بالإشارة إلى الداعي له إلى تقديم المقدمات الرياضية المألوفة في العقل والتي لا تحتاج إلى برهان ، وهذا الداعي هو قطع الطريق على أهل اللجاج المكابرين من جهة ، وتسهيل الوصول إلى إيضاح ما يُراد إيضاحه من جهة أخرى .

وبعد أن عهد الكندي بتعريف العِظَم والأعظام المتجانسة ، لكي يتحدد معنى ذلك أمام القارئ ، يذكر مقدمات ، هي أحكام كلية للأعظام المتجانسة ، يرتبها ترتيبا منطقيًا ، وبشبهت كلامها إثباتًا منطقيًا محكمًا ، نستعيننا 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 لانهاية لها ، أحدهما أقل من الآخر ؛
- ٤ — الأعظام المتجانسة ، التي كل واحد منها منقسم ، 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 الشكل 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 يتوه 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 الطراماني<sup>(١)</sup> في إيضاح تناهي جرم العالم

إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ، أخرى ما قدمت في إيضاح  
مادعت الحاجة إلى إيضاحه ، ولأن كثيراً زمن صيرت له الأوائل المألوفة  
مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه ، تضطرم إليه<sup>(٢)</sup> الحاجة<sup>(٣)</sup>  
والنكوص<sup>(٤)</sup> من الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسأة  
البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا<sup>(٥)</sup> من  
يسط القول ، وأوقفنا<sup>(٦)</sup> تحت الحس ما يقننه من عرض له ما ذكرنا ،  
براهين<sup>(٧)</sup> 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 التماهي 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 ثبرة واحدة .

(٥) لعل هذا جواب : ولأن ، قيل هذا بأسطر .

(٦) في الاصل : اوقفنا 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  
أو لعلها : براهين - أو لعلها أخيراً أن تكون بدلا من ما الأولى في الجملة السابقة .

المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين ، لنحسم أدواء<sup>(١)</sup> الألفاظ ، وليكون  
السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الشكل  
لانهائية له — كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات ، ولم يتفقه  
للقائيس المنطقية ، ولم يقف آثار الطبيعة — قريبة سهولة المسالك غير متناسبة  
المعالم ، وبالله توفيق وجداننا كل حق ونيلنا كل مطلوب .

فانقدم الآن للشرائط الوضعية<sup>(٢)</sup> ولنبين معانيها التي تقصد بها قصدها ،  
لتلا يلزم أقاويلنا المس باشتباه الاسم فأقول :

\* \* \*

إن قولنا في هذه الصناعة : « عِظَم »<sup>(٣)</sup> إنما نعتى به أحدهم ثلاثة أشياء : إما  
ماله طول فقط ، أعنى [ به ] الخط ؛ وإما ماله طول وعرض فقط ، أعنى به  
السطح ؛ وإما ماله طول وعرض وعمق ، أعنى به الجرم .

وأقول إنما نعتى بقولنا : « أعظاما متجانسة »<sup>(٤)</sup> الأعتام التي هي خطوط  
كلها أو سطوح كلها أو أجرام<sup>(٥)</sup> 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 الجسمية يقع على  
الأجرام كلها ، ولا يقع على الخطوط والسطوح . فأما الجنس الواقع هايتها كلها  
فالعِظَم ، الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم .

(١) كلمة لتحسم غير متعوضة أصلا ، فلعلها أيضا : لنحسم — وكلمة أدواء نتعصبها للهبة .  
وحسم الداء قطعه واستأصله بالدواء .

(٢) لعله يقصد بهذه العبارة المقدمات التي لا بد من وضعها والاتفاق على قبولها ، قبا  
الكلام في البرهان .

(٣) و(٤) هكذا في الأصل ، وكلاهما جائز لغويا .

(٥) في الأصل : خطوطا وسطوحا وأجراما — وهو خطأ نحوي .

فالأعظام المتجانسة إنما تعنى بها ما وقع تحت جلس واحد<sup>(١)</sup> من أجناس  
الأعظام، أعمى خطأ أو سطحا أو جرما .

فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة :

\* \* \*

[ ١ ] [ الأعظام المتجانسة ]<sup>(٢)</sup> التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .  
المثال : أن عظمى ا و ب متجانسان<sup>(٣)</sup> ، 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<sup>(٤)</sup> لها ،  
صارت غير متساوية

قضية حق ؛ فان لم تكن كذلك كانت [ للقضية الحق ] تقيض ذلك ،  
فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس<sup>(٥)</sup>  
لها ، كانت متساوية ؛ فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم  
من كله .

والمثال : أن عظمى ا و ب متجانسان متساويان<sup>(٦)</sup> ، وقد زيد على

(١) في الأصل : واحدة .

(٢) زيادة للإيضاح — ولا ضرورة لها ، إذا وقفنا عند كلمة الأعظام أو المتجانسة  
واعتبرنا كلمة التي مبدأ لكلام جديد .

(٣) في الأصل : متجانسين (٤) و (٥) في الأصل : عظاما مجانسا .

(٦) في الأصل متجانسين متساويين

عظم ا عظم بجانس لهما وهو عظم ج ؛ فأقول : إن ا ج أعظم من ب .  
البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك ؛ فإن أمكن ، فإما أن يكون ب  
مساوياً<sup>(١)</sup> 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 بجانس له ، كانا جميعاً  
أعظم من كل واحد منهما وحده . فنقول الآن :

[ ج ] إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان<sup>(٢)</sup> لانهائية لهما ، أحدهما  
أقل من الآخر ، لأن الأقل يمتدّ الأكثر أو يمتدّ بمضه ،  
وكل ما عاد<sup>(٣)</sup> شيئاً فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء الممدود ؛  
وبعض ما لانهائية له متناه ، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه ؛  
فتدو اللانهائية الأقل متناه لا متناه<sup>(٤)</sup> ؛

هذا خلف ، فليس يمكن أن يكون شيء لانهائية له ، أكبر من شيء  
آخر لانهائية له .

المثال : أن يكون خط ا ب وخط ج د عظمين 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 متناهي .

فأقول : إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛  
البرهان : أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر ؛  
فإن أمكن فليكن  $ab$  أعظم من  $جد$  ، فـ  $جد$  أصغر من  $ab$  ، ففي  $ab$   
أضف  $جد$  أو زيادة على  $جد$  ؛  
فإن كان في  $ab$  أضف  $جد$  ، فـ  $جد$  يعمد  $ab$  مراراً ؛  
وإن كان فيه زيادة على  $جد$  ، فـ  $جد$  يعمد بعض  $ab$  ، وهو  $او$  ، يعمده  
مرة واحدة ؛  
فليكن ذلك البعض الذي يعمده  $جد$  مرة واحدة ، أو البعض المساوي<sup>(١)</sup>  
لأحد أضف  $جد$  ، عظم  $هـ و$  ؛  
وبعض عظم  $ab$  الذي لانهاية له متناه<sup>(٢)</sup> لأنه يمكن فيه الزيادة ؛  
فـ  $هـ و$  متناه ، لأنه يمكن فيه الزيادة ؛ والمساوي للمتناهى متناه ؛  
فـ  $جد$  متناه ؛

وقد كان تقدم أن  $[جد]$  لانهاية له ؛ فهذا خلف لا يمكن ، فليس يمكن ،  
إف كان عظامان<sup>(٣)</sup> لانهاية لهما متجانسين<sup>(٤)</sup> ، أن يكون أحدهما أصغر من  
الآخر ؛ وذلك ما أردنا أن نبين جد ا هـ و ب

[ د ] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه ، جهاتها متناهية .

المتال : ليكن عظم  $او ب$  متجانسين متناهيين ؛ فأقول إن جهتهما 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 : عظيمين .  
(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 لانهائية له ، والعظم الذي لانهائية له لا ينفذ إن  
أخذ منه أخذاً دائماً ؛

فإن أخذ منه <sup>(١)</sup> ، من ج د ، ونفد ، فهو متناه ؛

فناخذ من ج د عظماً مساوياً <sup>(٢)</sup> لعظم ا ، وهو ج ، وهظماً مساوياً <sup>(٣)</sup>

لعظم ب ، وهو د ؛

وجد إذا أخذ منه ج بقى د ، فإن أخذ منه د ، لم يبق منه شيء ؛

فج د إذن متناه ؛

فجملة عظمى ا [ و ] ب المتناهيين التي هي ج د متناهية ، وذلك ما أردنا

أن نبين ا ج د ب

• • \*

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرم لانهائية له ، فنقول :

إنه إن أمكن أن يكون جرم لانهائية له ، فقد يمكن أن يتوهم منه جرم

محدود الشكل متناه — ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات ؛

فإن كان جرم لانهائية له ، وتوهم منه جرم محدود ، فإما أن يكون إذا أُفرد

منه ذلك الجسم المحدود ، متناهياً أو لا متنهاها <sup>(٤)</sup> ؛

(٢) و(٣) في الأصل : عظم مساو

(١) هنا تكرار ، ولكن اللفظ واضح

(٤) في الأصل : متناهى أو لا متناهى

فإن كان متناهيا فإن جملتها جميعا متناهية ، لأنه قد تبين أن الأعظام التي كل واحد منها متناه جملتها متناهية ؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لانهاية له <sup>(١)</sup> متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن ؛

وإن كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لانهاية له ، فهو إذا زيد عليه أيضا مالا لانهاية له <sup>(٢)</sup> فإنه يعود كحال الأول ؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يُضم أحدهما إلى الآخر ، فإيهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا ، فالذي لانهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذي 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 <sup>(٣)</sup> :

وقد تبين أنه لا مساو <sup>(٤)</sup> له ، فهو مساو <sup>(٥)</sup> في العظم له لا ساو <sup>(٦)</sup> في 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 .

فهذا فيما وهدنا إيضاحه في كتابنا هذا كاف ؛ وقد حرصت على أن يكون هذا الكتاب مستغنيا بنفسه مع ما قدمت ؛ مع أنه قد كثرتنا للتأيس في هذه

(١) يعني بحسب الفرض .

(٢) يجب بحسب منطق الدليل هنا وفي رسائل أخرى كثيرة، أن يكون بدل عبارة : « مالا لانهاية له » عبارة : « ما أفرد منه » أو « المأخوذ منه » .

(٣) في الأصل : متساويين .

(٤) و(٥) و(٦) في الأصل مساوى .

الطلبية<sup>(١)</sup> في غير هذا الكتاب من كتبنا واجتلبنا<sup>(٢)</sup> هايتها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية ؛ فأما في كتابنا هذا فقد حرصت على تخفيف المثونة هناك فيه باستعمال الايضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل .

والله أسعوهب لك هدماً نافعاً يؤديك إلى أيسر هتاد وأسلم معاد — والحمد لله والشكر للنعم علينا بمعرفته والقوة<sup>(٣)</sup> 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 : اجتلبنا .  
(٣) ممطوفة على بمعرفته .

## رسالة الكندي

في مائة ما لا يمكن أن يكون لانهائية [ هـ ] وما القى يقال : « لانهائية له »

### مقدمة

تمثل هذه الرسالة أيضا طريقة الكندي المنهجية في تقديم المقدمات والبناء عليها ، وهي تبدأ ، بعد الديباجة المألوفة ، بذكر أربع مقدمات رياضية بديهية ، كما في الرسالة السابقة ، هي أساس لإقامة الدليل على أنه يستحيل وجود جرم بالفعل لانهائية له ، وذلك ببيان ما يفتأ عن ذلك من التناقض ؛ وهذا ما نجده أيضا في الرسالة التالية . ثم يثبت الكندي تنامي الجسم ، ويهدد أن يؤكد علاقة التوقف والتنازلي بين الزمان والحركة والجرم ، بمحاول إثبات أن الزمان متناه ، له أول ، لأنه - كالحركة - لا بد له من « من » و « إلى » وبما أنه لا يمكن أن يوجد اللاتناهي لاني الجرم ولا في الحركة ولا في الزمان من حيث الفعل ، فإن الكندي ينتهي إلى أن اللاتناهي لا يكون إلا بالقوة والإمكان .

وفي رسالة الكندي هذه عبارة ، ورواها 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 تحتمل الشك ، إن العالم وكل ما له من حركة وزمان مبدع ، أي أنه صنع حادثا عن شيء سابق ، فكان الجسم يوجد ويتحرك في وقت واحد ، فإنه يمكن السؤال عن قيمة رأى 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 هبادة بن سليمان وأبو علي الجبائي ؛ أم لا ساكن ولا متحرك ، كما يقول أبو الهذيل الملاف<sup>(١)</sup> ، كما يمكن السؤال أينما عن قيمة ما يحكيه الأشعري من قول بعض «المتفلسفة» إن الجسم « في حال خلق الله له يتحرك حركة هي المخرج من العدم إلى الوجود »<sup>(٢)</sup> ، وذلك بالنسبة لرأي الكندي في الإبداع عن لاشيء .

وهذا الكندي ما يمكن أن يسمى « حركة الإبداع » ، وهي مظهر الفعل الإلهي الخلاق ، وذكرها الكندي التوحيدى في « الامتاع والموانسة » ( ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤ ) .

والكندي يذكر في كتابه « في الفلاسفة الأولى » قول من يظن أن جرم العالم كان ما كنا ، ثم تحرك ، ويحاول أن يثبت أن كون العالم أو وجوده وحركته متلازمان ، لم يسبق أحدهما الأخرى . والمعروف أيضاً عند الكندي أن الوجود كون ، أي حدوث ، وأن الكون حركة .

ومدار هذه الرسالة حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل ؛ لا لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان .

وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته وحركته وزمانه وما يؤدي إليه ذلك من أن الامتئامى المؤلف قد وجد بالفعل ، وهذا ما يبطله الكندي بالدليل

وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناه 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 مائة<sup>(١)</sup> ، لا يمكن أن يكون لانهية [ له ] وما الذي يقال : « لانهية له »  
حاطك الله بتوفيقه ، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك ، وزين به كل  
أعمالك ١

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لانهية له وفي أي  
نوع يقال ذلك ، وما الذي لا يمكن أن يكون لانهية له وقد رسمت من ذلك  
بموجب ما رأيت لك كإيما بقدر . موضعك من النظر ، فكس به وبجميع ظاهرات  
الحق سعيداً — فنقول :

(١) إن كل شيء ينقص منه شيء ، فإن الذي يبقى أقل مما كان قيل 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 جمعت و متناه<sup>(٢)</sup> .

(د) فإذا<sup>(٣)</sup> كان شيئان ، أحدهما أقل من الآخر ، فإن الأقل يعدُّ  
الأكثر أو يعدُّ بعضه ، وإلا عدَّ كنه فقد عدَّ بعضه<sup>(٤)</sup> .

---

(١) أي مائة ، وكلمة « مائة » مصدر من « ما » ، وكلمة « ماهية » مصدر من  
سؤال : ما هو .  
(٢) لها : وإذا ، لأنه ليس للفناء ضرورة منطقية لوعية .  
(٣) لعلها : وإذا ، لأنه ليس للفناء ضرورة منطقية لوعية .  
(٤) معنى يعدُّ : أي أنه يصلح كجزء منه أو كوحدة لقياسه .

فإن فرض جرمٌ لا نهاية له فتوهم شيئاً نقص منه شيء ، فإن ما بقى منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً .

فإن كان ما بقى منه متناهياً ، فإنه إذا أُعيد إليه ما أخذ منه المتناهي كانت جملتهما<sup>(١)</sup> جميعاً متناهية ، وجملتهما هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً ، فإذاً الذى لا متناهٍ متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان إذا أخذ من الجرم الذى لا متناهٍ ، متناهٍ ما أخذ منه ، [ و ]<sup>(٢)</sup> كان الذى بقى لا نهاية له ، فهو<sup>(٣)</sup> أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه ، لأن كل شيء أخذ منه شيء ، فإن الذى يبقى منه أقل مما كان قبل أن يؤخذ منه .

فإذاً قد صار شيء لا نهاية له أقل من شيء آخر لا نهاية له ، وأقل الشئيين يمد أكثرهما أو يمدّ بعضه ، وإن كان يمدّه فهو يمدّ بعضه ، فإذاً الذى لا نهاية له [ هو ] الأكبر .

والأشياء المتساوية هي التى أبعاد [ ما بين ] نهاياتها المتشابهة . تساوية ، فكانت الأبعاد كية أو رتبة<sup>(٤)</sup> الذى لا نهاية له ، فالذى لا نهاية له الأصغر له نهايات ، وهذا خلف لا يمكن .

فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له بتة ، إذ كان فى جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناجات .

وما كان محصوراً فى المتناهي ، فهو متناهٍ بقتناهى حاصره ، فإن محمولات الجرم التى لا قوام لها إلا به<sup>(٥)</sup> ، المحصورة فيه ، متناهية بقتناهى الجرم .

(١) فى الأصل : جملتها .

(٢) زيادة لإيضاحية لاجل قراءة أقرب إلى المنطق .

(٣) فى الأصل . وهو — وقد صححتها ليستقيم الاستدلال .

(٤) بمد كلمة الأبعاد ما يشبه الذال متصلة بما بعدها ، بحيث يمكن أن نقرأ هذه

الكلمة التالية : خطية ( تخطيط — حدود ؟ ) لكنها لا تشبه كلمة الخطية فى الرسالة المتقدمة من حيث الخط . — فاستثرت تصحيحها كأحسن ما استطعت . (٥) فى الأصل إلا أنه .

والفعل خارج عن القوة ، إذ هي هلته ، والفعل متناه بتناهي القوة (١) ،  
والزمان مدة تعدّها الحركة ، فإن لم يكن حركة لم يكن زمان .

وإن لم يكن متحرك — الذى 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 تعدّها الحركة ، لأنه إن كانت حركة  
متتالية ، « فن . . . إلى (٢) » موجود ، أهى إنيّة [ (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 فى 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 هى علة الفعل ، وإن كانت  
الأشياء التى بالفعل تسبقها القوة عادة . ومن المعروف أن السكندى فى رسائل أخرى  
يقرر أن الشيء لا يصير بالفعل بعد أن كان بالقوة إلا بواسطة شيء بالفعل .  
(٢) يعنى لا يبدل 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 يؤكّد طرفى الحركة فهو أساس فكرة  
الزمان كما نرى .

(٣) بياض فى الأصل . (٤) هكذا فى الأصل : — ولعل الصواب : أى .

(٥) بياض فى الأصل لعله لا يتأمله ولا الذى قبله شيء — بل محو من النسخ .

(٦) فى الأصل : موجود .

(٧) لعله يقصد بدء الزمان بعد وجود الجرم وحركته ، وهذا ما يتفق مع رأى السكندى  
فى حدوث الجرم وحركته اللازمة لوجوده ولوجود الزمان — وإلا فلعلها يجب أن تكون :  
« من . . . إلى » أى أن الجرم متغير دائماً ، لأنه متحرك دائماً بأحد أنواع الحركة أو  
أنه موجود فى زمان متناه من أوله ومن آخره . وكل هذا موجود فى فلسفة السكندى .  
(٨) فى الأصل لهويته جرمية ، وكذلك العبارة من قوله لأنه . . . إلى جرمية — والمعنى  
ظامن بسبب سقوط بعض الكلمات فى الغالب . غير أن السياق يدل على أن المقصود هو  
أنه لا يمكن أن يكون الجرم إلا فى زمان ممتد ، وهذا يقتضى أن تكون هناك حركة  
أو اختلاف أحوال — راجع ص ١٦١ — ١٦٢ ما يلى ، 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 ينتاه<sup>(١)</sup> إلى زمن مفروض بتة ، لأنه<sup>(٢)</sup> إن أتى من لا نهاية [ ه ] إلى زمن مفروض ، فن لا نهاية [ ه ] إلى زمن مفروض محدود أجزاء متساوية<sup>(٣)</sup> من الزمان ، فإن كان من لا نهاية في الزمن إلى زمن مفروض محدود ، فن الزمن المفروض متصاهداً في الأزمنة التي سلفت مساو<sup>(٤)</sup> 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 المعدود المساوي لمعدود متناه<sup>(٥)</sup> متناه<sup>(٦)</sup> ، 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<sup>(٧)</sup> في بدو الإنسية .

فإذاً ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له<sup>(٨)</sup> ، فإذا إنما يوجد « لا نهاية »

(١) الأصل : ولم ينتاهي — 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 عدا الزيادات الايضاحية — كما في الأصل .

(٣) في الأصل : أجزاء المتساوية . (٤) في الأصل مساوياً .

(٥) في الأصل : متناهى . (٦) في الأصل ينتاهي .

(٧) يمكن أيضاً قراءتها : أولية ، والمقصود هنا هو الذات الالهية ، بحسب فلسفة الكندي . (٨) يقصد فيما له كنية ، وهذا لا يتناقض مع أرلية الباري ، وكونه تعالى بالفعل .

في الإمكان ]<sup>(١)</sup> ، فلا ، أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً ، فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهيًا ، وإن ضعف الشيء شيئان<sup>(٢)</sup> ، وضعف الشئتين أربعة<sup>(٣)</sup> ، خير أن الأعداد تخرج متضاعفة أبدأ ، فهي ممكن أن تزيد أبدأ ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء ، فهو متناهي المدد ، فلذلك ما نقول إنه ليس شيء لانهائية له بالفعل ، فأما بالقوة فليس يوجد « لانهائية » في غيرها — أعني بالقوة الإمكان .

فقد تبين ما الذي لانهائية له وما الذي لا يمكن أن يكون لانهائية له .

وهذا فيما سألت كافي ، كفاك الله اللهم في دنياك وآخرتك ، وأمانك على ذلك 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 يليها عليها ، وهو :

٣ - إثبات أنه يستحيل وجود جسم بالفعل لانهائه له . وهذا الإثبات هو صورة مفصلة مفصلة لفيل التطبيق المشهور عند منسكي الإسلام وفلاسفته في إقامتهم للبرهان على استحالة 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 فالامتتاهي أكبر وأصغر ، وهو تناقض .

٤ - إثبات تناهي الزمان ؛ وهو يرتبط بوجود تناهي الحركة ، وذلك قياماً على تناهي الجسم ، وبسبب الارتباط الذي لا ينفك بين الجسم والحركة والزمان وهم تقسم أحدهما على الآخر في الوجود ، نظراً لهذا الارتباط ،

وبناء على الأصل الأساسي عند الكندي ، وهو استحالة وجود ما لانهاية له  
بالفعل ، أيًا كان .

٥ — وبعد أن انتهى الكندي إلى وجوب تنامي الجسم والحركة والزمان  
يقرر أوليتها وحدونها جميعاً عن ليس ( لا شيء ) بفعل محدث ، وهذا  
الإحداث أو الإظهار لشيء عن 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 ذاتهم ، لأنهم لا بد أن يكونوا مشتركين في أمر  
واحد يسمونه ، وهو كونهم جميعاً فاعلين ؛ كما أنهم لا بد أن يختلفوا بفصول  
تخصصهم فكل منهم إذن مركب مما يخصه وما يسه ويم غيره ؛ وهذا  
يقتضى حدوث كل منهم ، لأنه يحتاج إلى مركب يركبه . وهذا الدليل نجده  
في جملته عند فلاسفة الإسلام بعد الكندي . ويختتم فيلسوفنا رسالته  
بعبارات ينزه بها الله عن مشابهة المخلوقين .

تدل رسالة الكندي هذه على أنه لا يقول بقدوم جرم العالم ولا بقدوم  
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 لأرسطو .

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 أو لا تنهايه من جهة، وبين إمكان إثبات الصانع من جهة أخرى

وهذه الرسالة — هذا الديباجة طبعاً — موجودة بجملةتها 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<sup>(١)</sup>  
في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

حاطك الله ، أيها الأخ المهود ، بصنعه ، وسدّدك بتوفيقه ، وحرستك  
بمافيته من كل زلّ ، ووفّقك بتطوّله لأزكى عمل ، وبلّغك من معرفته  
قرار<sup>(٢)</sup> رضوانه ومستحق إحسانه ؛

فهمت ما سألت من وضع ما كنت سمعتني 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 موجود في القوة لا في الفعل ، في  
كتاب<sup>(٣)</sup> يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم ، وأن  
أوجز<sup>(٤)</sup> لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريق لفهم ولا حاجز  
من حفظ<sup>(٥)</sup> .

وأنا أسأل واهب الخبرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لعلوبك ،

(١) هو الشاعر المشهور علي بن الجهم بن بدر بن الجهم ... الخراساني الأصل ، كان مختصاً  
بالتوكل ، ثم نفاه التوكل عام ٢٣٢ هـ أو ٢٣٩ هـ ، وتوفي عام ٢٤٩ هـ . كان شاعراً  
مطبوعاً عذب الألفاظ ، وصديقاً لأبي تمام . راجع ابن خنكّان ج ٢ ص ٣٩ وما يليها  
وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي ج ١١ ص ٣٦٧ وما بعدها .  
(٢) القرار من الأرض هو الاستقرار الثابت المطمئن ، وقرار الرضوان هنا هو مستقره  
ونهايته .

(٣) متعلق بكلمة وضع ، فيما تقدم . (٤) هذا المصدر معطوف على وضع .

(٥) بين كلمة حفظ وما بعدها بياض قليل ، قد يكون مقابلاً لبقيّة الكلمة (حفظه)

ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد ؛ ولعمري  
ما هذا الموضوع يستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من  
النظر وحسن الاعتبار ، وأيّدهم مثل فهدك ، وحرس من الميل إلى الهوى  
يمثل هزتك .

وقد رسمت لك في ذلك على قدر الطاقة على شرائطك ، ولم آلك في  
إيضاح ذلك جهداً ؛ فكن به سعيداً وقرّاً به حيداً ، أسعدك الله في دنياك  
وآخرتك ، وأجل لك جميع عواقبك !  
وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك :

إن المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير متوسط [ هي ] :

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

( ب ) والمتساوية ، أيما 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 يزداد عليه ذلك الجرم ،

( هـ ) وكل جرمن متناهي العظم ، إذا جمعا ، كان الجرم اللسكان هنيئا

متناهي العظم ؛ وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم .

( و ) وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يمدُّ الأَعْظَمُ منهما أو

يُمدُّ بَعْضُهُ (١) .

فإن كان جرمٌ لا نهاية له ، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم ، فإن الباقى

إما أن يكون متناهي العظم وإما لا متناهي العظم ؛

فإن كان الباقى متناهي العظم ، فإنه إذا زيد عليه المنفصل منه المتناهي

(١) أى هر جزء منه او يملح كوحدة لقياسه .

العظم ، كان الجرم السكّانَ منهما متناهي العظم ، والقى كان منهما هو القى  
كان ، قبل أن يفصل منه شيء ، لامتناهى العظم ، فهو<sup>(١)</sup> إذن متناهٍ لامتناهى ،  
وهذا خلف لا يمكن .

وإن كان الباق لامتناهى العظم ، فإنه إذا زيد عليه ما أخذ منه صار أعظم  
ما كان قبل أن يزداد عليه أو مساوياً له :

فإن كان أعظم مما كان ، فقد<sup>(٢)</sup> صار مالا نهاية له أعظم مما لانهاية له ،  
وأصغر الشبتين يعدّ أعظمهما ويعدّ جزءه ، وأصغر الجرمين اللذين لانهاية لهما  
يعدّ أعظمهما أو يعدّ جزءه لاحالة ، فأصغرهما مساو لجرم أعظمهما ، والمتساويان  
هما اللذان أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة<sup>(٣)</sup> ، فهما إذن ذوا<sup>(٤)</sup> نهايات ، لأن  
الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يعدّها جزء واحد وتختلف  
نهاياتها بالسّم والكيف أو معاً ، فهما متناهيان ، فالقى لانهاية له الأصغر  
متناهٍ — وهذا خلف لا يمكن ، فليس أحدهما أعظم من الآخر .

وإن كان [ ليس ]<sup>(٥)</sup> بأعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ، فقد زیده 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 أيضا 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 متشابهتهما 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 الذى هو فاصل الحركة ، وجهة كل  
ما هو محمول فى الجرم ، فمتناهٍ أيضاً ، إذ الجرم متناهٍ .

فجرم الكل متناهٍ ، وكل محمول فيه [ متناهٍ ]<sup>(١)</sup> أيضاً .

وإنما<sup>(٢)</sup> جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوم زيادة دأمة [ بـ ]<sup>(٣)</sup> أن  
يتوهم أعظم منه ، ثم أعظم من ذلك دائماً — فإنه لانهاية فى التزديد من جهة  
الإمكان — فهو بالقوة بلانهاية ، إذا القوة ليست شيئاً غير الإمكان ،  
[ أهى ] أن يكون الشيء المقول بالقوة ، فكل ما فى<sup>(٤)</sup> الذى لانهاية له بالقوة  
فهو أيضاً بالقوة لانهاية له .

ومن ذلك الحركة والزمان ؛ فإن الذى لانهاية له إنما هو فى القوة ، فأما  
فى الفعل فليس يمكن أن يكون شيئاً لانهاية له ، لما قدمنا ، وإن<sup>(٥)</sup> ذلك  
واجب .

فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لانهاية له ؛ والزمان  
زمان جرم الكل ، أهى مدته ؛ فإن كان الزمان متناهياً فإن إنية الجرم متناهية ،  
إذ الزمان ليس بوجود<sup>(٦)</sup> .

(١) زيادة للايضاح .

(٢) فى الأصل يمكن قراءتها : وإذا — أما فى الفلسفة الاولى : وإذا ، وهو أصح .

(٣) زيادة للايضاح ، هنا وفيما يلى .

(٤) فى الأصل : فكل ما — وقد أصلحتها طبقاً لكتاب الفلسفة الاولى .

(٥) هكذا فى الأصل ، وبعد كلمة واجب علامة نهاية الكلام — والمعنى مقبول من  
وجه ما . ولكن فى كتاب الفلسفة الاولى نجد : وإذا ذلك واجب — فلعل هذا هو  
الصواب على أن يكون الكلام متصلاً بما بعده .

(٦) هكذا فى الأصل وفى كتاب « الفلسفة الاولى » — ولعله يقصد بهذه الجملة  
أنه إذا كان الزمان زمان الجرم وكان متناهياً ، فإن الجرم متناهٍ ، لأنه لا يكون  
له الظرف المصاحب له . فكله : « إذا » يمكن فهمها على أنها تليلية أو ظرفية زمانية  
باعتبار عتلى ، أو ما معاً .

ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان إنما هو هدد الحركة ، أهى أنه مدّة  
تمدّها 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 : فنبدل مكان كل أجزاء الجرم فقط هو  
الحركة المكانية ؛ وتبدل مكان نهايته إما بالقرب من مركزه أو البعد منه  
هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كميّياته المحمولة فقط هو الاستحالة ،  
وتبدل جوهره هو السكون والفساد .  
وكل تبدل فهو عادّة مدّة التبدل ، أى الجرم ؛ فكل تبدل فهو لذى  
زمان<sup>(١)</sup> .

ومن التبدل الائتلاف والتركيب ، لأنه نظم الأشياء وجمها ؛  
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 لتركيب ؛ فالتركيب حركة ، وإن لم  
يكن حركة لم يكن التركيب .  
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 التبدل ؛  
فالزمان مدّة تمدّها بالحركة ؛

---

(١) إلى هنا ينتهى التقابل بين هذه الرسالة وبين كتاب الفلسفة الاولى ، وما بعد  
ذلك فهو يقابل الفلسفة الاولى فى موضع اخر ، بعد ذلك .

والكل جرم مدة هي الحال [ التي ]<sup>(١)</sup> هو فيها إنية ، أعني الحال التي هو فيها [ ما ]<sup>(٢)</sup> . والجرم لا يسبق الحركة ، كما أوضحنا ، والجرم لم يسبق مدة تمددتها الحركة ؛

فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ؛ فهي معاً ؛ فكل تبدل بفصل<sup>(٣)</sup> 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 غير ذلك ؛ .

فإن أمكن [ غير ]<sup>(٤)</sup> ذلك ؛ فإن [ كان ] خلف<sup>(٥)</sup> كل<sup>(٦)</sup> فصل من الزمان فصل بلا نهاية ؛ فإذا [ لا ]<sup>(٧)</sup> ينتهي<sup>(٨)</sup> إلى زمان مفروض ، أبدأ ، لأن لانهاية [ له ] في التقدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساو<sup>(٩)</sup> مدته لمدة من الزمان المفروض ، متضاهياً<sup>(١٠)</sup> في الأزمنة إلى الملائمة له ؛

وإن كان من لانهاية [ له ] إلى زمن محدود معلوم<sup>(١١)</sup> ، فإن من ذلك الزمن

- 
- (١) زيادة لتقريب فهم المعنى ، وإن كان يمكن فهم الكلام بدونها ، وذلك بأن تعود هو على الجرم ويسود الضمير في فيها على الحال .
  - (٢) زياده بحسب روح الدليل وطبقا 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 فعلا أو ظرفا — لكن مع تغيير في ضبط مايلي ويجوز أن يكون لفظ فان تحريفاً عن لفظ : كان .
  - (٦) هذه مفعول خلف إذا اعتبرناها فعلا — قارن الفلسفة الاولى ص ٥٦ .
  - (٧) في الاصل : فاذا ينتهي .
  - (٨) ويمكن بحسب الدليل نفسه في الرسالة السابقة وبحسب ما تجده في الفلسفة الاولى ( ص ٥٦ ) يمكن أن تكون العبارة : فاذا لا ينتهي .
  - (٩) في الاصل متساويا ، وهو خطأ — راجع الرسالة السابقة والفلسفة الاولى ص ٥٦ .
  - (١٠) في الرسالة السابقة متصاعدا ، 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 متناهيًا — وهذا خلف لا يمكن البتة<sup>(١)</sup> .

وأيضاً إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله وكذلك بلا نهاية — ومالا نهاية له لا تقطع مسافته ولا يؤتى على آخرها ، فإنه لا يقطع مالا نهاية له من الزمن ، حتى ينتهي إلى زمن محدود بته — والانتهاه<sup>(٢)</sup> إلى زمن محدود ، وجوده ؛ فليس الزمان متصلاً<sup>(٣)</sup> من لانهاية [ له ] ، بل من نهاية اضطرراً ، فلم يست مدة الجرم بلا نهاية<sup>(٤)</sup> .

وليس يمكننا أن يكون جرمٌ بلا مدة ، فإنسية الجرم ليست لانهاية لها ، وإنسية<sup>(٥)</sup> الجرم متناهية .

فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذاً يحدث اضطرراً ؛ والمحدث يحدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ؛ فلاكل محدث اضطرراً عن ليس<sup>(٦)</sup> .

(١) النص في هذا الجزء من الرسالة حسير الفهم بسبب تصور العبارة أو ربما بسبب سقوط بعض الكلمات أو العبارات . 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 متناهيًا ؛ 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 الانتهاه إليها إلا بقطع مالا أول له ولا نهاية ؛ وهو محال . وبما أنه يمكن الانتهاه إلى هذه النقطة الميمنة فلزمان أول .

(٥) هكذا الاصل ، ولعلها تعريف عن : فانية :

(٦) هكذا في الاصل ومن شكل ولعل الصواب . فلاكل محدث اضطرراً عن ليس

والحدِيث لا يخلو أن يكون واحداً أو كثيراً ؛  
فإن كان كثيراً فهم مركبون ، لأن لهم اشتراكاً<sup>(١)</sup> في حال واحدة  
لجميعهم ، أى لأنهم أجمعين فاعلون ؛

والشئ الذى يسمه شئ واحد إنما يتكثر [ بـ ] أن ينفصل بعضه من  
بعض بحال ما ؛ فإن كانوا كثيراً ، ففيهم فصول كثيرة ؛ فهم مركبون مما  
همهم ومن خواصهم ، [ لا ] أهى بالكل واحداً<sup>(٢)</sup> دون الآخر ؛

والمركبون لهم مركب ، لأن مركباً ومركباً من باب المضاف ؛ فيجب  
إذن أن يكون للفعل فاعل ؛ فان كان 'واحد'<sup>(٣)</sup> فهو للفعل الأول ؛ وان  
كان كثيراً ، وفاعل<sup>(٤)</sup> الكثير كثير دائماً ، وهذا يخرج بلانهاية ؛

وقد اتضح بطلان ذلك ، فليس للفعل فاعل ؛

فإذن ليس كثيراً ، بل واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات  
الملحدين هلواً كبيراً ، لا يشبه خاتمه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق موجودة ،  
وليست فيه بنة ، ولأنه مبدع ومبدعون ؛ ولأنه دائم وغير دائمين ، لأن  
ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو غير<sup>(٥)</sup> دائم .

فلاحظ هذه المعانى ، أيها الأخ المحمود ؛ بين عليك ، واتقنها لحياة نفسك  
الزكية ، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الحقية ، تفض بك الى صمة أوطان  
المعرفة ، ولين من تفق الراحة ، وظل رحمة مبدع الرحمة ، وإياه أسأل أن ينير  
فهمك ، ويوسع علمك ، ويسعد بذلك هواك .

تمت الرسالة ، والحمد لله رب العالمين ، والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين .

(١) فى الاصل : اشتراك  
(٢) فى الاصل : واحد .  
(٣) لعله يقصد : الملة الاولى الواحدة (٤) هكذا فى الاصل - ولعلها فاعل  
(٥) بين السطرين - فى الاصل - فوفق كلمة : فهو غير ، كلمة : فغير -

## استدراكات وتصويبات

| ص  | س            | اقرأ  |
|----|--------------|---|
| ٦  | السطر الأخير | الفاعلة لتكون 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 ،<br>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 منناه في س ٣ هامش رقم •<br>من الصفحة السابقة                                  |

| ص  | ش        | أقرأ                                       |
|----|----------|--|
| ٥٤ | ٤ (ها.ش) | ص ٢١ عما تقسم                              |
| ٦٥ | » ١٧٤١١  | مقول على كل واحد من أشخاصه                 |
| ٦٦ | ١٦       | فهي فيه                                    |
| ٦٧ | ٦        | فهي فيه                                    |
| ٦٧ | » ٤      | منبتين                                     |
| ٦٧ | » ١٠     | أثبت                                       |
| ٦٨ | ٣        | ليست بحقيقية                               |
| ٦٨ | ١١       | بنوع عرضي                                  |
| ٧٠ | ١٠       | [ لا بد من الوحدة مع الكثرة في المحسوسات ] |
| ٧٣ | ١٩       | لأن المعرفة برسم                           |
| ٧٨ | ٨        | لأنه إن لم تكن هناك كثرة                   |
| ٧٩ | »        | راجع ص ٢٩ عما تقدم                         |
| ٨٠ | ٧٤       | إذ هما متباينان                            |
| ٨٤ | ٤        | على ما يقال عليه العظيم                    |
| ٨٦ | » ٥      | وأن يكون حصراً للتقسيم                     |
| ٨٨ | » ٥      | والبريات إلى البرو                         |
| ٨٩ | » ٢      | ولعلها: بالاسم                             |
| ٩١ | ١٢       | من الواحد البسيط                           |
| ٩٢ | ١١       | فإذن الائمان أول العدد                     |
| ٩٤ | ١٦       | هإذ قد تبين                                |
| ٩٥ | » ٣      | في الأصل                                   |
| ٩٦ | » ١      | لأنها غير خفية المعنى                      |

| أقرأ                        | س        | ص   |
|-----------------------------|----------|-----|
| المشبهة                     | « ١٣٤١٠  | ٩٨  |
| يسنى فى الفكر أو فى الذهن   | ٢ (هامش) | ٩٨  |
| متجزىء                      | ٩        | ٩٩  |
| كجميع الأقسام               | ١١       | ١٠٠ |
| أما بالمرض                  | ١٣       | ٤٠٢ |
| فالكثرة إذن                 | ١٤       | ١٠٣ |
| يخفف هامش رقم ٣             |          | ١٠٥ |
| مبدأ حركة التنوى            | ١٤       | ١٠٦ |
| ولتعريف الكندي للصورة       | » ٨      | ١١٤ |
| κντισικαία                  | » ٣      | ١٢٦ |
| متضادين                     | ٥        | ١٢٨ |
| الجزبة                      | » ٦      | ١٢٨ |
| هنا تكرار، ولكن المعنى واضح | » ١      | ١٤٤ |
| قول أرسطو بازلية العالم     | ١٦       | ١٤٨ |
| وأيد بمنل 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 الاشياء ورسومها        |
| ١٣١     | » » الفاعل الحق التام والفاعل الناقص |
| ١٣٧     | » » إيضاح تناهي جرم العالم           |
| ١٤٧     | » » رسالة في ما لا نهاية له          |
| ١٥٤     | » » وحدانية الله وتناهي جرم العالم   |
|         | محتويات الكتاب                       |
|         | استدراكات وتصويبات                   |

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٥٨١ لسنة ١٩٧٨

مطبعة حسنة

٢٢٤١ شارع الجيوش - القاهرة ت ٨٢٣٥٤٠

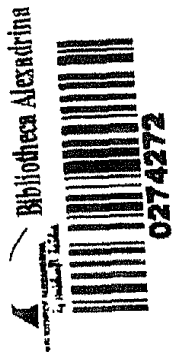


RASA'IL ALKINDI ALFALSAFIYYAH  
THE PHILOSOPHICAL TREATISES  
OF ALKINDĪ  
*First Part*

K. ALFALSAFAH AL-ŪLA, R AL-HUD  
R ALFĀ'IL AL-HAKK, R. TANĀHĪ DJIRMAKĀLAM  
R MALĀNIHĀTA LAHŪ, R. WAHDĀNIYYAT ALLĀH

*Edited by*  
*Mohammad Abd al-Hādī Abū Rīdah*

SECOND EDITION  
CAIRO 1978



مطبعة حسان  
٩٢٤١ شارع الجيوش - القاهرة ت ٨٣٣٥٤٠

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)