

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET SCIENTIFIQUES D'AL-KINDĪ

II

MÉTAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE

ISLAMIC PHILOSOPHY THEOLOGY AND SCIENCE

Texts and Studies

EDITED BY

H. DAIBER and D. PINGREE

VOLUME XXIX

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES ET SCIENTIFIQUES D'AL-KINDĪ

EDITÉES PAR

JEAN JOLIVET ET ROSHDI RASHED



ŒUVRES PHILOSOPHIQUES
ET SCIENTIFIQUES D'AL-KINDĪ

VOLUME II

MÉTAPHYSIQUE ET COSMOLOGIE

PAR

ROSHDI RASHED ET JEAN JOLIVET



BRILL
LEIDEN · BOSTON · KÖLN
1998

The paper in this book meets the guidelines for permanence and durability of the Committee on Production Guidelines for Book Longevity of the Council on Library Resources.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

LC card number 97-117998

ISSN 0169-8729

ISBN 90 04 11073 9

© Copyright 1998 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

SOMMAIRE

INTRODUCTION	vii
STRUCTURE DU <i>LIVRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE</i>	1
TEXTE ET TRADUCTION : <i>Livre d'al-Kindī sur la Philosophie Première, à al-Mu'tasim bi-llah</i>	7
NOTES COMPLÉMENTAIRES	101
FRAGMENT DE <i>PHILOSOPHIE PREMIÈRE</i> TRANSMIS PAR IBN HAZM	
Traduction	113
Commentaire	114
Note complémentaire	116
TÉMOIGNAGE DE YAḤYÀ B. 'ADĪ : OBJECTIONS D'AL-KINDĪ CONTRE LA TRINITÉ	
Introduction	119
Texte et traduction : <i>Exposition de l'erreur commise par al-Kindī dans son "Épître pour réfuter les chrétiens"</i>	121
Notes complémentaires	128
TÉMOIGNAGE D'IBN 'ABD RABBIH SUR UN PASSAGE DE LA <i>PHILOSOPHIE PREMIÈRE</i>	
Traduction	129
TÉMOIGNAGE TIRÉ DU <i>ŠIWÂN AL-ḤIKMA</i>	
Traduction	133
ÉPÎTRE SUR L'UNICITÉ DE DIEU ET LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE	
Introduction	135
Texte et traduction : <i>Épître de Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī, à Muḥammad b. al-Ġāhm, sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde</i>	136

ÉPÎTRE SUR LA QUIDDITÉ DE CE QUI NE PEUT ÊTRE INFINI ET DE CE QU'ON APPELLE <i>INFINI</i>	
Introduction	149
Texte et traduction : <i>Épître d'al-Kindī sur la quiddité de ce qui ne peut être infini et de ce qu'on appelle infini</i>	150
ÉPÎTRE POUR EXPLIQUER LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE	
Introduction	157
Texte et traduction : <i>Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. Muḥammad al-Ḥurāsānī pour expliquer la finitude du corps du monde</i> ...	158
ÉPÎTRE SUR L'AGENT VRAI	
Introduction	167
Texte et traduction : <i>Épître d'al-Kindī sur l'Agent vrai, Premier et Parfait, et sur l'agent déficient qui est agent par extension</i>	168
ÉPÎTRE SUR LA PROSTERNATION DU CORPS EXTRÊME	
Introduction	173
Texte et traduction : <i>Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. al-Mu'tasim pour expliquer ce qu'est la prosternation du corps extrême et son obéissance à Dieu, le Puissant, l'Exalté</i>	175
Notes complémentaires	201
GLOSSAIRE ARABE-FRANÇAIS	205
INDEX	
Index des traités cités	223
Index des noms propres	225
BIBLIOGRAPHIE	227
VOLUME I : <i>L'Optique et la Catoptrique, par Roshdi Rashed</i> <i>ADDENDA & CORRIGENDA</i>	233

INTRODUCTION

Les données certaines à partir desquelles on pourrait établir une biographie d'al-Kindī sont rares. Par recoupements on place la date de sa naissance tout au début du IX^e siècle, et celle de sa mort à la fin du deuxième tiers du même. Il reçut sa formation à Kūfa puis à Baġdād, deux villes où la vie intellectuelle était florissante. Le calife al-Ma'mūn se l'attacha et l'intégra à la "Maison de la sagesse", *Bayt al-ḥikma*, qu'il avait fondée; son successeur, al-Mu'taṣim, fit d'al-Kindī le précepteur de son fils Aḥmad. Moins bien en cour sous al-Wāṭiq il le fut de nouveau auprès d'al-Mutawakkil puis tomba en disgrâce pour quelque temps par suite des menées d'autres savants – les Banū Mūsā, Abū Ma'sar – qui étaient aussi ses rivaux. La plus grande partie de la vie d'al-Kindī se passa au moment même d'une activité scientifique particulièrement intense, entretenue, voire suscitée, par le premier des souverains qu'on a nommés et à laquelle al-Kindī lui-même participa activement. C'est l'époque où la culture arabo-islamique s'approprie puis développe pour son propre compte quantité d'éléments scientifiques et philosophiques élaborés en Perse, en Inde, et surtout en Grèce: de nombreux ouvrages écrits en grec sont alors traduits en syriaque et en arabe successivement ou concurremment; cette activité se poursuit jusqu'au siècle suivant. Al-Kindī y participa lui-même, ayant rassemblé autour de lui un cercle d'où sortirent traduits en arabe des ouvrages d'Aristote, de Plotin, de Proclus; il avait d'ailleurs été chargé par al-Ma'mūn de contrôler les traductions faites au *Bayt al-ḥikma* et d'en améliorer l'arabe. De nombreux thèmes et concepts élaborés chez les Grecs ont été choisis et repensés par al-Kindī, intégrés à l'œuvre originale qu'il a lui-même construite: le programme qu'il définit au début de sa *Philosophie Première* en particulier, mais aussi dans des ouvrages scientifiques, consiste à reprendre les résultats auxquels les anciens sont parvenus et à les "compléter", c'est-à-dire à les employer, de façon rigoureusement technique, à l'exégèse philosophique de la révélation.

Mais il est difficile de déterminer jusqu'à quel point al-Kindī a réalisé ce projet, car son œuvre philosophique, tout comme son œuvre scientifique, ne nous est parvenue que d'une façon très partielle. Les biobibliographes énumèrent dans les notices qu'ils lui ont respectivement consacrées un certain nombre d'ouvrages qui relèvent de la philosophie. On en compte une vingtaine sous les rubriques qu'al-Nadīm et al-Qifī consacrent explicitement à cette science, avec quelques différences de l'un à l'autre; si on leur ajoute, comme il se doit, les titres de logique ce nombre atteint la trentaine. Mais en d'autres endroits de ces listes on en rencontre d'autres encore: ainsi les deux historiens cités rangent parmi les livres de controverse théologique l'*Épître sur l'Agent vrai* qu'Ibn Abī Uṣaybi'a (qui

d'ailleurs ne met pas de sous-titres à sa liste) joint à bon droit aux livres de philosophie. D'autres titres évoquent des matières qu'on peut rattacher à la philosophie : ainsi la physique, la cosmologie, sont représentées par quelques livres considérés comme des ouvrages de controverse parce qu'ils traitaient des atomes et des corps ; nous en rapprocherons la dizaine de courts textes rassemblés dans le second volume de l'édition Abū Rīda et qui portent sur les éléments et les météores. Citons encore une épître perdue qui traitait *De la quiddité du temps, du moment et de l'instant* ; et des ouvrages sur la psychologie et la noétique, la politique et la morale, soit une douzaine de titres. On notera enfin que le prologue du commentaire de Ptolémée (*Fī l-ṣinā'at al-'uzmā*) traite d'épistémologie et que ce fait laisse ouverte la possibilité que d'autres ouvrages scientifiques qui sont perdus aient contenu des développements d'ordre philosophique. Sans pouvoir tenir de cela un compte précis ni même approximatif, et au simple vu des ouvrages que nous possédons et des titres connus seuls, on peut considérer raisonnablement que la production philosophique d'al-Kindī comptait plusieurs dizaines d'ouvrages – disons quatre-vingts à peu de chose près.

Or de ce nombre nous ne pouvons lire que le tiers tout au plus, soit : le *Livre de la Philosophie Première* ; trois ouvrages destinés à prouver que le corps de l'univers existe dans un temps fini de même qu'il est fini dans l'espace, et qui sont les épîtres *Sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde* ; *Sur la finitude du corps du monde* ; *Sur la quiddité de ce qui ne peut être infini et de ce que l'on appelle "infini"* ; un texte connu seulement dans une traduction latine, le *De quinque essentiis* (ces "cinq essences" sont la matière, la forme, le lieu, le mouvement, le temps) ; l'*Épître sur l'Agent vrai, Premier et Parfait, et sur l'agent déficient qui est agent par extension* ; deux grands ouvrages de cosmologie : l'*Épître sur la prosternation du corps extrême* et l'*Épître sur la cause agente prochaine de la génération et de la corruption* ; les épîtres sur les éléments et les météores qu'on a évoquées plus haut ; cinq écrits de genres très divers qui portent sur l'âme et sur l'intellect : l'*Épître sur l'existence des substances incorporelles*, le *Discours sur l'âme* et le *Propos sur l'âme* (celui-ci très bref), l'*Épître sur la quiddité du sommeil et du rêve*, l'*Épître sur l'intellect* ; un écrit de morale : l'*Épître sur la méthode pour chasser les tristesses* ; enfin l'*Épître sur le nombre des livres d'Aristote et sur ce dont on a besoin pour assimiler la philosophie*. On mettra à part l'*Épître sur les définitions et descriptions des choses*, dont l'attribution à al-Kindī n'est ni invraisemblable ni assurée. Ces écrits sont donc de genres divers, de l'ouvrage de grande ampleur qu'est le *Livre de la Philosophie Première*, dont nous n'avons que la première partie divisée en quatre chapitres, jusqu'au *Discours sur l'âme*, assemblage assez lâche de psychologie, de morale et d'eschatologie reçues des traditions platonicienne et hermétique, et à l'ample développement parénétiq ue qu'est l'*Épître sur la*

méthode pour chasser les tristesses. Mais le genre le plus souvent pratiqué par al-Kindī est celui de l'épître, de la *risāla* : c'est un texte qui peut être long mais assez court le plus souvent, qui traite d'un sujet bien délimité. Le développement y est organisé dans son ensemble de façon rigoureuse et le détail en est très concerté, parfois sur le modèle de la démonstration mathématique. Diversement modulé ce genre sera souvent pratiqué dans les siècles suivants par les philosophes d'expression arabe.

Ce rapide survol de l'œuvre philosophique d'al-Kindī met en évidence l'ampleur du champ traité par son auteur ; ce caractère, ainsi que la puissance et l'inventivité conceptuelles de celui-ci, en font une figure de première grandeur parmi ces philosophes et pouvaient laisser prévoir qu'il aurait une longue postérité intellectuelle. Or on constate que son influence a cessé assez tôt de s'exercer. Parmi ses disciples immédiats on cite al-Sarāḥsī, al-Balḥī qui fut lui-même le maître d'al-'Āmirī, chez lequel on peut retrouver quelque influence kindienne ; de même chez Miskawayh. À cette même époque les ouvrages du philosophe juif Isaac Israeli reprennent et suivent de très près des thèmes traités dans plusieurs épîtres d'al-Kindī ; Yaḥyā b. 'Adī écrit sous forme de dialogue une apologie de la croyance divine en la Trinité contre une réfutation qu'en avait faite al-Kindī ; celle-ci n'a pas été mentionnée expressément par les biobibliographes mais peut avoir figuré dans l'un ou l'autre des ouvrages sur l'unicité divine dont ils ont cité les titres. Un siècle plus tard Ibn Ḥazm écrit une *Réfutation d'al-Kindī le philosophe* où il reproduit des passages de la *Philosophie Première*. Mais tout cela ne témoigne pas de l'existence d'une école kindienne, ni même d'une longue survie de ce philosophe comme tel dans la tradition arabo-islamique : Ibn Ḥaldūn le cite certes dans sa *Muqaddima*, mais comme savant. On trouvera dans ce volume l'édition et la traduction des ouvrages suivants : – le *Livre de la Philosophie Première*, ou du moins de la seule de ses parties qui nous soit parvenue, avec quatre appendices : un fragment tiré de la réfutation d'Ibn Ḥazm et inconnu par ailleurs, et trois témoignages de, respectivement, Yaḥyā b. 'Adī, Ibn 'Abd Rabbih, le *Siwān al-ḥikma* ; – trois épîtres apparentées à la *Philosophie Première* et traitant de *L'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde*, *La quiddité de ce qui ne peut être infini*, *La finitude du corps du monde* ; – l'*Épître sur l'Agent vrai, Premier et Parfait* ; – l'*Épître sur la prosternation du corps extrême*. Les quatre premiers établissent le cadre de la doctrine, ils correspondent, du moins par leur objet, à la *Métaphysique* d'Aristote puisqu'ils traitent d'ontologie et de théologie ; le cinquième dissipe l'équivocité du mot "agent", *fā'il*, appliqué à Dieu et à la créature ; le sixième définit à partir d'un texte du Coran la manière dont les êtres célestes sont soumis à Dieu. La façon dont le cosmos est organisé est l'objet d'autres ouvrages d'al-Kindī qui figurent dans le volume suivant.

Édition et traduction des textes arabes

Le destin des travaux d'al-Kindī est bien singulier : un grand nombre de ses traités n'ont pas résisté à l'épreuve du temps et ont disparu au cours de la transmission ; en revanche ceux qui ont survécu nous sont le plus souvent parvenus en très peu de manuscrits, parfois en un seul. Ce destin n'a pas seulement frappé ses travaux scientifiques, mais également son œuvre philosophique. Ce phénomène mérite réflexion. S'agit-il de la mauvaise fortune des pionniers ? Était-il victime d'un changement du style philosophique engagé par les successeurs et bâtisseurs de synthèse, comme al-Fārābī et Ibn Sīnā ? Ces questions, et bien d'autres, méritent qu'on les examine pour elles-mêmes. Le fait est que la majeure partie de l'œuvre philosophique d'al-Kindī, et de loin la plus importante, nous est parvenue en un seul manuscrit découvert par H. Ritter [Abū Rīda, vol. I, p. 10 de l'introduction]. M.A. Abū Rīda a donné la seule édition valable de ce manuscrit en 1950. La difficulté de la lecture de ce manuscrit, ainsi que le recours d'al-Kindī au langage des mathématiciens, a rendu nécessaire de recommencer ce travail. C'est avec l'encouragement du regretté historien que nous avons repris la tâche.

Ce célèbre manuscrit se trouve à Istanbul, à la bibliothèque Süleymaniye, Aya Sofya n° 4832 (noté ici S). Ce manuscrit est une collection très précieuse puisqu'il comprend d'autres écrits d'une importance particulière, comme ceux de Tābit ibn Qurra. C'est précisément à l'occasion de l'établissement de certains travaux d'Ibn Qurra que l'on a tenté de retracer l'histoire de cette collection. Celle-ci appartient au legs du Sultan al-Ġāzī Maḥmūd Ḥān. Sur l'histoire de cette collection, on peut lire au folio 1r : "Il a été dit que ce livre appartenait à Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā, *qīla inna hādā l-kitāb kāna li-Abī 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā*". Invérifiable, cette affirmation pourrait être légendaire, mais elle témoigne du prestige dont jouissait – et jouit encore – cette collection. Ce qui nous importe, c'est la mention du nom de l'un des propriétaires, un certain Ibn al-Ḥamāmī, qui l'aurait achetée "le dix-neuf Raġab l'an cinq cent soixante-huit" de l'Hégire, c'est-à-dire le 6 mars 1173. La copie date donc tout au plus du VI^e siècle de l'Hégire, très vraisemblablement bien avant, peut-être un siècle. On lit également au folio 1r : "Il a été mentionné que cette écriture est l'écriture d'al-Šayḥ al-Ra'īs ... Abī 'Alī al-Ḥusayn 'Abd Allāh ibn Sīnā. Que Dieu soit Miséricordieux avec lui, *wa-dukira anna hādā al-ḥaṭṭ ḥaṭṭ al-Šayḥ al-Ra'īs ... Abī 'Alī al-Ḥusayn 'Abd Allāh ibn Sīnā. Raḥimahu Allāh*". Cette affirmation, qui n'est pas plus facile à vérifier que la première (la brève notice de la Bibliothèque nationale, n° 2859, fol. 1, de la main d'Ibn Sīnā, ne permet guère de conclure), traduit la ferme croyance que c'est une collection très ancienne. L'écriture est en *naskhī*, soigneuse, le papier est lisse, légèrement rougeâtre, en (21,8 / 11,6), et (17,9 / 9,1) pour le texte. Les feuilles sont toutes de la même fabrication. Le copiste a laissé des pages blanches,

dont certaines ont été ensuite utilisées par d'autres copistes, comme le folio 57, copié en l'an 700 de l'Hégire. Les pages ont été numérotées d'une main récente. La copie est à l'encre noire, alors que les figures tracées avec soin le sont à l'encre rouge. La reliure, enfin, est en carton renforcé et le dos en cuir brun, récemment restauré. Tous les textes d'al-Kindī sont de la main du copiste, sans ajouts ni gloses. Les seules notes marginales sont de la même main : ce sont des mots ou des phrases, d'ailleurs peu nombreux, oubliés au cours de la copie.

Les écrits d'al-Kindī se succèdent dans la seconde partie du manuscrit à partir du folio 153^r jusqu'au folio 222^v. Venons-en à ceux qui sont établis et traduits ici¹ :

1. *Livre d'al-Kindī sur la philosophie première à al-Mu'taṣim bi-llāh, Kitāb al-Kindī ilā al-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā*, fol. 196^r-206^r.

Ce livre a été établi par A.F. al-Ahwānī en 1948 : *Kitāb al-Kindī ilā al-Mu'taṣim bi-llāh fī l-falsafa al-ūlā*, Dār Iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire. Al-Ahwānī rappelle qu'Abū Rīda avait déjà publié trois épîtres d'al-Kindī et préparait l'édition de l'ensemble de ses épîtres (cf. p. 51). Abū Rīda a en effet fait paraître une meilleure édition en 1950 : *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, vol. I, p. 97-162.

2. *Épître sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde à Muhammad b. al-Ġahm, Risāla li-Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī ilā Muhammad b. al-Ġahm fī waḥdāniyya Allāh wa-tanāhī ġirm al-'ālam*. Ce texte a été établi à partir de deux manuscrits, le premier est toujours le même [S], fol. 157^r-158^r ; le second est le 634 de la bibliothèque Mağlis Sūrā de Téhéran, p. 323-324 [noté M].

Ce texte a été établi par Abū Rīda, *Rasā'il*, vol. I, p. 207-207.

3. *Épître sur la quiddité de ce qui ne peut être infini, Risāla al-Kindī fī mā'iyya mā lā yumkin an yakūna lā nihāya lahu wa-mā alladī yuqālu fī-hi lā nihāya lahu*.

Ce texte a été établi à partir du manuscrit [S], fol. 208^{r-v}. Cf. aussi Abū Rīda, *Rasā'il*, vol. I, p. 194-198.

4. *Épître pour expliquer la finitude du corps du monde, Risāla al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Hurāsānī fī idāḥ tanāhī ġirm al-'ālam*.

Ce texte a été établi à partir du manuscrit [S], fol. 165^r-166^r. Cf. aussi Abū Rīda, *Rasā'il*, vol. I, p. 186-192.

5. *Épître sur l'Agent vrai, premier et parfait et sur l'agent déficient qui est agent par extension, Risāla al-Kindī fī al-fā'il al-ḥaqq al-awwal al-tāmm wa-l-fā'il al-nāqiṣ alladī huwa bi-l-mağāz*.

¹ Ces textes ont été établis par Roshdi Rashed. Jean Jolivet en a fait la traduction, qui a été reprise par les deux auteurs.

Ce texte a été établi à partir du manuscrit [S], fol. 208^v. Cf. aussi Abū Rīda, *Rasā'il*, vol. I, p. 182-184.

6. *Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. al-Mu'taṣim pour expliquer ce qu'est la prosternation du corps extrême, Risāla al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Mu'taṣim fī l-ibāna 'an suḡūd al-ġirm al-aqṣā.*

Ce texte a été établi à partir du manuscrit [S], fol. 184^r-186^v. Cf. aussi Abū Rīda, *Rasā'il*, vol. I, p. 244-261.

Pour établir les textes, nous nous sommes conformé aux règles maintes fois expliquées [cf. Diophante, *Les Arithmétiques*, établi et traduit par R. Rashed, Paris, 1984, t. III, p. LXXIV et s.], et nous avons opté pour les signes suivants :

- <> Ces crochets isolent dans le texte arabe ce qui est ajouté pour combler une lacune du manuscrit. Dans la traduction française, ils sont introduits pour isoler un ajout au texte arabe, nécessaire à l'intelligence du texte français.
- [] Ces crochets sont utilisés seulement dans le texte arabe pour indiquer que le mot ou le passage ainsi isolés doivent être supprimés pour la cohérence du texte.
- / Ce signe indique la fin du folio d'un manuscrit.

Plusieurs de ces textes ont été traduits antérieurement. Ce sont :

– *Le Livre de la Philosophie Première*. Traduction anglaise : *Al-Kindi's Metaphysics. A translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy"* (fi al-Falsafa al-Ūlā). With Introduction and Commentary by Alfred L. Ivry, Albany, 1974. Traduction espagnole : R. Guerrero, E. Tornero, *Obras filosóficas de Al-Kindi*, Madrid, 1986, p. 46-87.

Une traduction française du même ouvrage a été entreprise au cours des années 1972-75 dans le cadre d'une Recherche Coopérative sur Programme (CNRS) consacrée à l'œuvre d'al-Kindī ; étaient membres de cette formation de recherche, et y ont donc diversement collaboré, A.R. Arfa, A. Ben Chehida, M. Bernand (†), A. Elamrani-Jamal, D. Gimaret, A. Hasnawi, H. Hugonnard-Roche, J. Jolivet, R. Rashed, A. Rashid. Inachevée, cette traduction est restée inédite.

– *Sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde*. Traduction française : dans Al-Kindī, *Cinq Épîtres*, Paris, Éditions du CNRS, 1976, p. 93-98 ; cette traduction a été faite dans les mêmes conditions que la précédente. Traduction anglaise : F.A. Shamsi, "Al-Kindī's Risāla fi wahdaniya Allah wa tanahi jirm al-'alam", *Islamic Studies*, 17, 1978,

p. 185-201. Traduction espagnole: R. Guerrero, E. Tornero, *op. cit.*, p. 95-99.

– L'Épître sur la quiddité de ce qui ne peut être infini. Traduction anglaise: F.A. Shamsi, "Al-Kindi's Epistle on what cannot be Infinite and of what Infinity may be attributed", *Islamic Studies*, 14 (1975), p. 123-144. Traduction espagnole: R. Guerrero, E. Tornero, *op. cit.*, p. 92-94.

– L'Épître pour expliquer la finitude du corps du monde. Traduction anglaise: N. Rescher and H. Khatchadourian, "Al-Kindi's Epistle on the Finitude of the Universe", *Isis*, 56, 1965, p. 426-433. Traduction espagnole: R. Guerrero, E. Tornero, *op. cit.*, p. 88-91.

– L'Épître sur l'Agent vrai. Traduction anglaise: dans A. Altmann, S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958, p. 68-69 ("The Agent in the Proper Sense, Being First and Perfect, and the Agent in the Metaphorical Sense, Being Imperfect"). Traduction française: A. Cortabarría, "Un traité philosophique d'al-Kindi", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales*, 12, 1974, p. 5-12. Traduction espagnole: R. Guerrero, E. Tornero, *op. cit.*, p. 100-101.

– L'Épître sur la prosternation du corps extrême. Traduction espagnole: R. Guerrero, E. Tornero, *op. cit.*, p. 117-127.

L'élaboration et la mise au point de la traduction ont été délicates. Al-Kindi écrit dans une langue difficile; il construit et volontiers prolonge ses raisonnements sur le modèle de la démonstration mathématique, où chaque détail compte; il ne s'interdit pas d'être, par endroits, rugueux. Son vocabulaire innove en une matière où il est un pionnier, et sans être déroutant suscite çà et là quelques difficultés. La traduction doit donc suivre le texte dans tous ses détails si elle veut rester fidèle à la méthode suivie par l'auteur; mais elle ne doit pas ajouter, à l'effort exigé du lecteur pour comprendre sa pensée, celui d'avoir à surmonter des difficultés évitables. Elle doit donc rester aussi claire que possible tout en observant les règles de la langue française, non sans lui demander parfois d'aller au bout de ses possibilités. Ainsi on a cherché ici à guider au plus juste le lecteur attentif.

STRUCTURE DU LIVRE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

Cet ouvrage, ou plutôt ce qui nous en est parvenu, se compose de quatre chapitres; nous en parcourons sommairement le contenu avant d'en mettre en lumière le mouvement d'ensemble.

Chapitre 1 - Adresse au dédicataire. Présentation de la philosophie comme étant "le plus haut des arts humains", "la science des choses en leurs vérités". Le vrai oriente la recherche théorique du philosophe et son action; il est aussi la cause par laquelle toute chose existe et dure. La philosophie première est la science du Vrai premier, cause de tout vrai.

- Les quatre causes (aristotéliennes), les quatre questions scientifiques, les trois prédicables principaux (le genre, la différence et l'espèce) auxquels on ajoute l'existence, forment ensemble un système théorique complet.
- Reprise de l'éloge de la philosophie première comme science de la Cause Première.
- Hommage aux philosophes du passé. Seule une recherche poursuivie au long des siècles peut faire avancer les hommes sur le chemin du vrai. Aristote a reconnu sa dette à l'égard de ses prédécesseurs.
- Qui est en quête du vrai doit l'accueillir d'où qu'il vienne, il faut donc s'assimiler les découvertes des anciens, les exposer et les compléter en les adaptant à la langue et au temps.
- Violente critique de ceux qui sous le couvert de la religion dénigrent la spéculation philosophique. La vérité philosophique s'accorde parfaitement avec la vérité révélée.
- Il faut toujours philosopher, même si l'on veut démontrer qu'il ne le faut pas.

Chapitre 2 - On peut le diviser en deux parties dont l'une pose des préliminaires gnoséologiques et méthodologiques, l'autre étant d'ordre physique ou plus précisément cosmologique.

A - Perception par les sens, spontanée, changeante, qui laisse des images dans l'âme; perception intellectuelle, qui porte sur les choses universelles.

- Les genres et les espèces n'ont pas d'image dans l'âme, mais sont objets de jugement et de certitude. Les principes premiers aussi sont saisis sans image.
- Rôle du sens universel dans la formation des images de ce qui est matériel, et de ce qui est immatériel mais saisi avec le matériel. Image et perception intellectuelle.

- Ce qui est sans rapport avec la matière n'est pas imaginé mais l'intellect le saisit avec nécessité. Exemple : démonstration qu'en dehors du corps de l'univers il n'y a ni vide ni plein.
 - Pour toute science il faut chercher la cause de son sujet. Chaque sorte de recherche a une méthode qui lui est propre ; cette spécificité doit être respectée toujours et nécessairement.
- B - Il est impossible que l'éternel n'existe pas ; il est sans cause, n'a pas de genre, ne se corrompt ni ne change. Il est parfait.
- Le corps a genre et espèce ; il n'est pas éternel.
 - Six prémisses pour la démonstration que ni le corps ni aucune quantité n'est infini en acte.
 - Démonstration que toute quantité est finie ; que le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent pas l'un l'autre. Conclusion : le corps de l'univers n'est pas éternel.
 - Autre démonstration, à partir du fait que le corps est composé, que le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent pas l'un l'autre.
 - Autre démonstration, à partir de la nature de l'infini, qu'il ne peut y avoir de temps infini en acte ni dans le passé ni dans l'avenir.

Chapitre 3 - Une chose ne peut être la cause de sa propre essence.

- Les mots universels signifient des choses, soit essentielles : la forme (l'espèce), le genre, l'individu, la différence, soit non essentielles : l'accident propre et l'accident commun.
- Le prédicat *un* s'attribue à ces six prédicables et à plusieurs autres. Dans aucun de ces cas l'*un* n'est essentiel, mais il y est adventice à une pluralité. Il y est donc un effet qui provient d'un effecteur.
- Dans aucun prédicable il ne peut y avoir seulement la pluralité ni seulement l'unité : aucune des deux n'y est sans l'autre.
- Elles y sont donc associées, et cette association est l'effet d'une cause autre qu'elles, supérieure, cause de leur être et de leur subsistance ; cette cause est une, et rien d'autre.

Chapitre 4 - Aucun des prédicats de quantité (*grand et petit ; long et court ; beaucoup et peu*) ne se prédique de façon absolue.

- Démonstration que *un* n'est pas un nombre.
- Chacun des prédicats de quantité s'attribue par relation et dans un seul genre. Mais l'Un vrai n'est pas relatif et n'a pas de genre ; il est donc éternel.
- L'Un vrai ne ressortit à rien de ce qui peut être prédiqué, il n'est qu'absolu sans aucune pluralité. Il est la cause première de l'unité dans les choses qui l'ont reçue.
- L'émanation de l'unité à partir de l'Un vrai et premier est l'existenciation

des choses et leur création. L'Un vrai est le Créateur, au-dessus de tout attribut.

Tel est donc le plan de la *Philosophie Première*, réduit à ses grandes lignes. Une réflexion plus précise permettra, sans s'attacher au détail des argumentations souvent complexes élaborées par al-Kindī, d'aller plus avant dans la compréhension de sa pensée philosophique telle qu'elle se présente dans cet ouvrage. La structure même de ce *Livre* est significative car, il faut le noter, ces quatre chapitres constituent bien un tout et peuvent être examinés comme tels. Les dernières lignes du chapitre 4 sont claires: "Fin de la première partie du livre de Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī".

En premier lieu, entre le tout début et l'extrême fin de l'ouvrage on perçoit des échos très nets. La première page présente "le Vrai premier" comme la *cause* de tout vrai, et "le vrai" comme "la cause de l'être de toute chose et de sa stabilité"; la conclusion présente "l'Un vrai" comme la *cause* de l'unité des choses, donc de leur existence. En outre, dans le système épistémologique et ontologique des questions, des prédicables et des causes la question *hal*, "est-ce que?" est rapportée explicitement à l'existence (*inniyya*) et mise en rapport de façon implicite avec la cause efficiente; à la fin on lit que la cause de l'existenciation (*tahawwi*) des choses est "l'Un vrai et premier". Tout l'intervalle entre les premières et les dernières pages n'est que le chemin qui relie l'un à l'autre leurs contenus respectifs.

Les quatre chapitres en lesquels il se répartit sont ordonnés de façon très concertée. Le chapitre premier contient à la fois un manifeste, la mise en place d'un programme de travail, une apologie défensive et offensive de la philosophie; c'est un prologue, bien qu'il ne porte pas ce titre ni non plus celui de chapitre (mais le titrage interne de la *Philosophie Première* n'est pas rigoureux). Il est dans l'ensemble dans la ligne aristotélicienne et reproduit plusieurs passages du livre α de la *Métaphysique*. On a vu que le chapitre 2 pouvait être divisé en deux parties, la première traitant de gnoséologie et de méthode, la seconde de cosmologie: mais de l'une à l'autre se déclare une rupture avec l'aristotélisme sur laquelle on reviendra. Le chapitre 3, logique et physique, met en jeu deux systèmes de concepts: celui des prédicables, revenant ainsi à Aristote au moins pour une analyse formelle, et le couple unité/pluralité – et c'est ici le néoplatonisme qui apparaît en pleine lumière et s'y maintiendra jusqu'à la fin du *Livre*. Le chapitre 4 reprend ces deux systèmes en les faisant travailler de façon différente: étant acquis, par le chapitre précédent, que toute chose comporte à la fois l'unité et la pluralité et que leur union est l'effet d'une cause plus haute et une, il établit qu'à tout prédicable l'unité est attribuée de façon relative, et à partir de là développe une hénologie d'où il ressort que l'*un* n'est pas un nombre mais le principe des nombres. Ce préambule ouvre la voie à une métaphysique: l'Un vrai,

radicalement dénué de toute pluralité, est l'unificateur, l'existenciateur, le créateur. Cette première partie du *Livre* se conclut par une brève allusion au problème des attributs divins, discuté comme on le sait en ce temps : l'Un vrai est "bien au-dessus des attributs que lui prêtent ceux qui dévient".

Dans le deuxième chapitre donc le tour, aristotélicien jusqu'ici, de l'ouvrage se modifie profondément avec l'apparition de "l'éternel" (p. 26, juste après le passage sur l'appropriation de chaque méthode à chaque science). Certes le mot et le concept sont loin d'être absents du corpus d'Aristote. Mais le site théorique de la notion y est principalement la cosmologie (*Physique*, *Traité du Ciel*, *Métaphysique* Λ); et, si l'on met à part les occurrences doxographiques et logiques, les autres le supposent plus ou moins¹. La théologie du livre Λ de la *Métaphysique* n'a de sens que pour un univers éternel "suspendu" à l'Acte pur. Tout à l'inverse al-Kindī va démontrer dans ce même chapitre que ce monde ne peut être éternel; rien n'y prépare non plus l'apparition du mot ni du concept, qui arrivent dans ce contexte par une manière de coup de force. À peine peut-on en supposer de discrets préludes dans le chapitre précédent: la présentation de la Cause première comme "cause du temps"; ou la mention de la *souveraineté* et de l'*unicité* qui sont le fait du Dieu des philosophes comme de celui des prophètes (p. 10; 14). On peut supposer que ce sont là certains des résultats dont al-Kindī fait globalement hommage aux philosophes du passé, c'est-à-dire aux Grecs: ainsi, après avoir recueilli chez Aristote certains outils théoriques préparatoires il se tourne vers d'autres doctrines pour les mener à leur achèvement, selon le programme de travail qu'il a résumé plus haut².

Jusqu'en ce point donc ce chapitre 2 reprenait à sa façon des thèmes aristotéliciens - disons, quels que puissent être les modes et les voies de son information, ceux du *Traité de l'âme* et des *Seconds Analytiques*. L'irruption de cet *éternel* qui ne saurait être le monde puisque ce prédicat lui est inapplicable ferme la porte à la cosmologie d'Aristote; de celui-ci al-Kindī ne gardera que des notions empruntées pour un usage descriptif, ou mieux, instrumental: les causes, les prédicables, les catégories. Ses argumentations décisives les mettront en œuvre dans des développements organisés autour des concepts d'unité et de pluralité: concepts principalement néoplatoniciens, plus spécifiquement proclusiens, et qui sont, eux, organisateurs

¹ Voir H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin, 1870; Graz, 1955², 14; G. Endress, D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon*, Leiden-New York-Köln, 1992-..., [208]-[209].

² *Tatmīm mā lam yaqūlū fī-hi qawlan tāmman*; al-Kindī s'inscrivait ainsi, avec sa *Philosophie première*, à la suite des philosophes qui ont poursuivi le travail d'Aristote et produit la *Théologie* à lui attribuée: voir F.W. Zimmermann, "The Origins of the So-called Theology of Aristotle", dans J. Kraye-W.F. Ryan-C.R. Schmitt (éd.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, Londres, 1986, p. 110-240 (137-138).

dans ce contexte. Or précisément la notion d'éternel, si elle ne peut lui venir d'Aristote dans la mesure où elle a chez celui-ci une application qu'il refuse, pourrait fort bien lui venir de cet autre courant de la philosophie grecque, avec ses instances situées au-dessus du temps telles qu'elles sont présentées dans la *Théologie d'Aristote* et le *Livre du Bien pur*. Cependant al-Kindî ne conserve pas les schèmes hiérarchiques de Plotin ni de Proclus – ni la procession des hypostases ni la causalité créatrice relayée. La dernière page de la *Philosophie Première* ne met aucun intermédiaire entre l'Un et les choses "unifiées"; elles évoquent certes une émanation, *fayḍ* (sans y insister d'ailleurs), mais ni un Intellect, ni une Âme, ni l'Être comme "première des choses créées". Al-Kindî montre ailleurs qu'il y a des relais à l'action divine (voir l'*Épître sur l'Agent vrai*), mais la création n'en a pas.

TEXTE ET TRADUCTION

*Livre d'al-Kindī sur la Philosophie Première
à al-Mu'taṣim bi-llah*

Kitāb al-Kindī ilā Mu'taṣim bi-llah fī l-falsafa al-ūlā

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux
Il n'y a de succès que par Dieu*

LIVRE D'AL-KINDĪ SUR LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE,
À AL-MU'TAŞİM BI-LLAH

Que Dieu te fasse vivre longtemps, fils des plus hauts princes grâce auxquels on jouit des plus hautes félicités ! Celui qui reste fermement dans leur voie sera heureux dans la demeure d'ici-bas et dans la demeure d'éternité. Que Dieu te revête de toutes les parures de la vertu et te purifie de toute souillure du vice.

Celui des arts humains qui a la dignité la plus haute, le rang le plus noble, est l'art de la philosophie. On définit celle-ci comme étant "la science des choses en leurs vérités dans la mesure où l'homme en est capable"¹. Le but du philosophe est en effet d'atteindre dans sa science le vrai, et dans son action d'agir selon le vrai² ; non pas l'activité sans fin car nous nous interrompons, et l'activité cesse, lorsque nous parvenons au vrai. Or, ce que nous cherchons du vrai, nous ne le trouvons pas sans lui avoir trouvé une cause³, et la cause de l'être de toute chose et de sa stabilité est le vrai puisque tout ce qui a une existence a une vérité et qu'ainsi, nécessairement, le vrai est, pour des existences qui sont. La philosophie la plus noble et du plus haut rang est la philosophie première : je veux dire la science du Vrai premier⁴ qui est la cause de tout vrai. Pour cette raison le philosophe accompli et le plus noble est l'homme qui possède cette science la plus noble : car la science de la cause est plus noble que la

¹ Voir note complémentaire.

² Cf. Aristote, *Méta.*, α, 1, 993 b 20-21. C. D'Ancona rapproche ce début, d'ici jusqu'au passage sur les causes secondes, du début de la *Théologie d'Aristote* (*Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindī sul primo principio*, p. 409-410). Voir note complémentaire.

³ Id., *ibid.*, 993 b 23-24 : "nous ne connaissons pas le vrai sans sa cause" ; voir note complémentaire.

⁴ Cf. Aristote, *Méta.*, α, 1, 993 b 27-30 ; voir note complémentaire. Commentaire détaillé de ces lignes (comparaison avec des passages d'Aristote et de ses commentateurs ; remarques sur la traduction de la *Métaphysique* par Uşât) dans A. Ivry, "Al-Kindī as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions" ; S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown (éd.), *Islamic Philosophy and The Classical Tradition*, p. 117-139 (124-133).

كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى

- 5 أطال الله بقاءك يا بن ذرا السادات وعرا السعادات، الذين من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد، وزينك بجميع ملابس الفضيلة، وطهرك من جميع طبع الرذيلة.
- 10 إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة. صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق؛ لا الفعل سرمداً، لأننا نمسك، وينصرم الفعل، إذا انتهينا إلى الحق. ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلّة وجود كل شيء، وثباته الحق، لأن كل ما له إنية له حقيقة، فالحق اضطراراً موجود إذًا لإنيات موجودة. وأشرف الفلسفة وأعلىها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق. ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف، لأن علم
- 15

5 يا بن : يا ابن [ط] / ذرا : ذرى [ا، س، ط] / عرا : عرى [ا، س، ط] - 7 طبع : بفتح الباء : الدنس - 8 أعلى : اعلا [س] - 10 سرمداً : أي دائماً - 11 وينصرم : مهملة [س] ويتصرم [ط] / انتهينا : كتب الناسخ «بلغنا» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 12 إنية : كتبها «أنية»، ولن نشير إليها فيما بعد [ا] - 13 إذًا : إذن [ا، ط] / لإنيات : اللام للسببية.

science de l'effet, puisque nous connaissons d'une science complète chacune de nos connaissances lorsque nous possédons nous-mêmes la science de sa cause.

En effet toute cause est soit matière, soit forme, soit cause agente, c'est-à-dire ce à partir de quoi est le début du mouvement, soit cause finale – je veux dire ce en vue de quoi est la chose. Et les questions scientifiques sont quatre, comme nous l'avons déterminé ailleurs dans nos traités de philosophie : ce sont *est-ce que, quoi, quel, pourquoi*⁵. *Est-ce que* s'enquiert seulement de l'existence ; mais toute existence a un genre et *quoi* s'enquiert de son genre ; *quel* s'enquiert de sa différence⁶, et *quoi* et *quel* ensemble s'enquiert de son espèce ; *pourquoi*, de sa cause finale, étant donné qu'elle s'enquiert de la cause absolue. Il est clair que lorsque nous possédons la science de la matière <d'une existence> nous possédons alors la science de son genre ; quand nous possédons la science de sa forme nous possédons alors la science de son espèce : or dans la science de l'espèce il y a la science de la différence. Donc quand nous possédons la science de sa matière, celle de sa forme et celle de sa cause finale, nous possédons alors la science de sa définition – et la vérité de tout défini est dans sa définition.

C'est donc à bon droit qu'on appelle *philosophie première* la science de la Cause première, étant donné que tout le contenu de la philosophie est inclus dans la science qu'on a de la Cause première et qu'ainsi elle est première par la noblesse, première par le genre, première par le rang du point de vue de ce qui est scientifiquement le plus certain, et première par le temps puisque la Cause première est la cause du temps⁷.

Il est de notre devoir le plus nécessaire de ne pas blâmer quiconque nous a aidés à acquérir des profits légers et menus ; que dire alors de ceux qui nous ont aidés à acquérir des profits importants, réels, considérables. Car, même s'ils ont manqué partiellement le vrai, ils furent nos alliés et nos associés puisqu'ils nous ont procuré les acquis de leur pensée qui ont été pour nous des voies et des instruments qui nous ont conduits à la science de ce dont ils n'ont pu atteindre la vérité⁸. Et cela, d'autant plus que, pour nous et pour les plus éminents de ceux qui se sont consacrés avant nous à la philosophie – des gens qui ne parlaient pas notre langue, il est clair que pas un homme, dans l'effort de sa recherche, n'a pu atteindre le vrai autant que le vrai l'exige, et que tous ensemble ne l'ont pas possédé ; mais chacun d'eux ou bien n'en a rien atteint ou bien n'en a atteint que peu de chose par rapport à ce qu'exige le vrai. Si donc on rassemble le peu qu'a atteint chacun de ceux qui ont atteint le vrai, la

⁵ Ces quatre questions remontent à Aristote, *Seconds Analytiques*, II, 1 ; l'ordre dans lequel les énumère al-Kindī est celui qui se trouve chez Elias (*op. cit.*, 3, 4-6) et David (*op. cit.*, 1, 14-15).

⁶ Voir note complémentaire.

⁷ Voir note complémentaire.

⁸ Cf. Aristote, *Méta.*, α, 1, 993 b 12-14. Voir note complémentaire.

العلة أشرفُ من علم المعلول؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته.

لأن كل علة إما أن تكون عنصراً، وإما صورة، وإما فاعلة - أعني ما منه مبدأ الحركة - وإما متممة، أعني ما من أجله كان الشيء؛ والمطالب العلمية أربعة، كما حددنا في غير موضع من أقاويلنا الفلسفية: إما هل، وإما ما، وإما أي، وإما لم. فأما «هل» فإنها باحثة عن الإتيّة فقط؛ فأما كل إتيّة لها جنس، فإن الـ «ما» تبحث عن جنسها؛ و«أي» تبحث عن فصلها، و«ما» و«أي» جميعاً تبحثان عن نوعها؛ و«لم» عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة. وبين أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها. وفي علم النوع علم الفصل. فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدّها. وكل محدود فحقيقته في حده.

فبحق ما سُمي علم العلة الأولى «الفلسفة الأولى»، إذ جميع ما في الفلسفة منطو في علمها. وإذا هي أولى بالشرف، وأولى بالجنس، وأولى بالترتيب من جهة الشيء الأيقن علمية، وأولى بالزمان، إذ هي علة الزمان. ومن أوجب الحقّ ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية، فكيف بالذين هم أكثر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديّة؟ فإنهم - وإن قصروا عن بعض الحقّ - فقد كانوا لنا أنساباً وشركاء، فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلاً وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، و«لا» سيّما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا، من غير أهل لساننا، أنه لم ينل الحقّ - بما يستأهل الحقّ - أحد من الناس بجهد طلبه، ولا أحاط به جميعهم، بل كل واحد منهم إما لم ينل منه شيئاً، وإما نال منه شيئاً يسيراً، بالإضافة إلى ما يستأهل الحقّ. فإذا جُمع يسير ما

1 علم: علة [س] - 6 فأما: وإن [أ] / إتيّة: كتب الناسخ قبلها «واحد» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 7 الـ «ما»: ما [أ] / أي: أي [أ] - 8 أي: أي [أ] - 13 ما في: باقي [أ، ط] وهو محتمل - 14 وإذا: وإذا [ط] وإذا [أ] / أولى (الأولى والثانية والثالثة): أول [س، ا، ط]، وهو جائز على ضعف، بتقدير مضاف إليه - 15 الأيقن: الأيقن [أ] / علمية: وضع الناسخ فوقها علامة + [س] علميه [أ] / أولى: أول [س، ا، ط] - 16 نذم: نذم أحد، ثم ضرب الناسخ بالقلم على «أحد» [س] - 17 أكثر: مهملة [س] أكبر [ط]، والأفضل ما أثبتناه ليناسب «أحد» قبله - 19 عن: من [أ، س] - 20 و«لا» سيّما: زادها محقق [ط] مع وحود «وسيما» في الأصل - 22 أحاط به: أحاطه [س] - 24 يسير: فمسر [س].

somme en est quelque chose d'imposant⁹. Il nous faut donc grandement remercier ceux qui nous ont procuré quelque chose du vrai et davantage encore ceux qui nous en ont procuré beaucoup, car ils nous ont fait participer aux acquis de leur pensée, ils nous ont rendu plus abordables les recherches <des choses> vraies et cachées en nous fournissant les prémisses qui aplanissent pour nous les chemins du vrai. Si en effet ils n'avaient pas existé jamais nous n'aurions rassemblé, même en les recherchant intensément tout au long de nos vies, ces principes vrais au moyen desquels nous parvenons au terme de nos recherches <des choses> cachées. Tout cela n'a pu se rassembler que dans les siècles précédents qui se sont écoulés, siècle après siècle, jusqu'au temps qui est le nôtre, au prix d'une recherche intense, d'une étude sans relâche, d'une fatigue assumée dans ce but. Il est impossible que se rassemble dans le temps imparti à un seul homme – et même si la durée en était prolongée, si sa recherche s'intensifiait, si sa spéculation s'affinait et s'il faisait passer l'étude avant tout – que s'y rassemble donc autant d'intensité dans la recherche, d'affinement dans la spéculation, de préséance accordée à l'étude, multipliées autant que se multipliaient toutes ces époques. Quant à Aristote, le plus éminent des Grecs en philosophie, il a dit ceci : "Nous devons remercier les pères de ceux qui ont apporté une part du vrai parce qu'ils ont été la cause de leur être, en sus de ce que nous devons à ceux-ci ; en effet ceux-là ont été pour eux la voie et c'est par leur moyen que nous pouvons atteindre le vrai"¹⁰. Comme il a bien dit cela !

Or nous ne devons pas rougir de trouver beau le vrai, d'acquérir le vrai d'où qu'il vienne, même s'il vient de races éloignées de nous et de nations différentes ; pour qui cherche le vrai rien ne doit passer avant le vrai, le vrai n'est pas abaissé ni amoindri par celui qui le dit ni par celui qui l'apporte, nul ne déchoit du fait du vrai mais chacun en est ennobli. Nous ferons donc bien, si nous désirons perfectionner notre espèce, étant donné que le vrai exige cela, de nous en tenir dans ce livre à ce qui a été nos habitudes dans tous les sujets que nous avons traités : ce que les anciens ont dit complètement, l'exposer selon la voie la plus directe et la plus aisée à emprunter pour ceux qui la prennent ; ce qu'ils n'ont pas dit complètement, le compléter en suivant la coutume de la langue et l'usage du temps, à la mesure de notre capacité et malgré le défaut qui résultera pour nous de l'impossibilité de nous étendre dans un discours qui défera les nœuds embrouillés des difficultés¹¹. Nous serons en garde contre les mauvaises interprétations de tant de nos contemporains qui se font un nom de la spéculation – gens étrangers au vrai bien qu'ils aient ceint illicitement les couronnes du vrai, ayant un entendement trop limité pour

⁹ Dans tout ce passage, de "pas un homme" à la mention explicite du nom d'Aristote, al-Kindi développe librement *Méta.*, α, 1, 993 a 30-b 4.

¹⁰ Voir note complémentaire.

¹¹ Voir note complémentaire.

- نال كل واحد من النائلين الحق منهم، اجتمع من ذلك شيء له قدرٌ جليلٌ. فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق، فضلاً عمّن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم، وسهلوا لنا المطالب الحقيّة الخفية، ممّا أفادونا من المقدمات المسهّلة لنا سبل الحق، فإنهم لو لم يكونوا لم يجتمع لنا، مع شدة البحث في مددنا كلها، هذه الأوائل الحقيّة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية، فإن ذلك إنّما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة، عصرًا بعد عصرٍ، إلى زماننا هذا، مع شدة البحث ولزوم الدأب/ وإيثار^{١٩٦-ظ} التعب في ذلك. وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد - وإن اتسعت مدته، واشتدّ بحثه، ولطف نظره، وأثر الدأب - ما اجتمع بمثل ذلك من شدة البحث، وإلطاف النظر، وإيثار الدأب، في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة. فأما أرسطوطاليس، مبرز اليونانيين في الفلسفة، فقال: «ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق، إذ كانوا سبب كونهم، فضلاً عنهم، إذ هم سبيلهم، وإذ هم سبب لنا إلى نيل الحق». فما أحسن ما قال في ذلك.
- 15 وينبغي لنا ألا نستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق، من أين أتى. وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمّ المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس يخس الحق ولا يصغر بقائله، ولا بالآتي به، ولا أحد يخس بالحق، بل كل يشرفه الحق. فحسن بنا - إذ كنا حراساً على تتميم نوعنا، إذ الحق في ذلك - أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا: من إحضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً، على أقصد سبله وأسهلها سلوكاً على أبناء هذه السبيل، وتتميم ما لم يقولوا فيه قولاً تاماً، على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، ويقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توكياً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن يتتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب
- 20
25
- 2 للآتين: للآتين [س] / أتى: اتا [س] - 3 الحقيّة الخفية: الخفية الحقيّة [أ] / ممّا: بما [أ، ط] وهو محتمل - 5 الحقيّة: مهملة [س] / تخرجنا: خرجنا [أ] - 6 الخفية: الحقيّة [أ] - 11 أرسطوطاليس: أرسطوطاليس [أ] - 12 أتوا: اتوا [س] / كونهم: أي كون الأبناء - 12-13 فضلاً عنهم: أي فضلاً عن شكرنا للأبناء - 13 عنهم، إذ هم سبيلهم: عن أنهم سبب لهم [أ] عنهم، إذ هم سبب لهم [ط] - 15 نستحي: نستحي [ط] - 17 يخس الحق: أي يكون مردولاً ناقص القدر. يُبخس الحق [أ] ونقرأ في [ط] «وليس ينبغي بخس الحق» بإضافة «ينبغي» ولا وجه له / يصغر: تصغير [ط]، وهو كسابقه - 18 يخس: بخس [أ، ط] / بالحق: الحق [أ] / فحسن: يحسن [أ] - 19 إذ الحق في ذلك: أي أن تتميم نوعنا هو ما يقتضيه الحق - 25 يتتوجوا: تتوجوا [أ، ط].

connaître les méthodes qui mènent au vrai¹², sachant peu ce que méritent les hommes de haute pensée qui font de grands efforts pour le bien public, pour tous, eux y compris ; souillés par l'envie qui s'est installée dans leurs âmes bestiales et dont les rideaux ténébreux dérobent aux yeux de leur pensée la lumière du vrai. Ils considèrent comme des ennemis audacieux et dangereux ceux qui ont les vertus humaines où ils n'ont pu atteindre, et dont ils sont bien loin, pour défendre leurs chaires usurpées qu'ils ont érigées sans en avoir le droit mais plutôt pour dominer et pour trafiquer de la religion alors qu'ils sont sans religion ; en effet celui qui trafique d'une chose la vend, et qui vend une chose ne l'a plus : donc celui qui trafique de la religion n'a plus de religion ; il mérite d'être dépouillé de la religion celui qui s'oppose avec acharnement à ce que l'on acquière la science des choses en leurs vérités et l'appelle incroyance. En effet, dans la science des choses en leurs vérités il y a la science de la Souveraineté, la science de l'Unicité¹³, la science de la vertu, la science entière de tout ce qui est utile, la voie qui y mène, l'éloignement et la vigilance à l'égard de ce qui est nuisible. Or l'acquisition de tout cela est ce qu'ont apporté les prophètes véridiques¹⁴ de la part de Dieu – que Sa louange soit exaltée. Car les prophètes véridiques – que Dieu les bénisse – nous apprennent à reconnaître la souveraineté de Dieu seul et à nous attacher aux vertus qu'il agréa, à nous écarter des vices, qui sont par essence contraires aux vertus, et à préférer celles-ci.

Ainsi donc nous devons tenir fermement cette acquisition, précieuse aux yeux de ceux qui possèdent le vrai, et travailler de tout notre effort à la rechercher, pour les raisons que nous avons dites et pour celles que nous allons dire maintenant. En effet il faut nécessairement, de l'aveu même de ceux qui s'y opposent, acquérir <la science des choses en leurs vérités> ; car, de deux choses l'une : ils diront soit qu'il faut l'acquérir, soit qu'il ne le faut pas. Or s'ils disent qu'il le faut, il leur faut la rechercher ; s'ils disent qu'il ne le faut pas, il leur faut en présenter la raison et en donner une démonstration : or donner une raison et une démonstration fait partie de l'acquisition de la science des choses en leurs vérités¹⁵. Ainsi donc de leur propre aveu il est nécessaire de rechercher cette acquisition, et forcément il est nécessaire de la tenir avec fermeté.

Quant à nous, nous prions Celui qui lit dans nos cœurs, qui connaît nos efforts pour établir la preuve de sa souveraineté, mettre en lumière son

¹² Voir note complémentaire.

¹³ Convergence de deux vocabulaires, le religieux et le philosophique : le thème de l'Un est caractéristique de la philosophie néoplatonicienne et le mot *Souveraineté*, *rubūbiyya*, apparaît dans le titre de la *Théologie d'Aristote* (éd. Badawi, *Plotinus apud Arabes*, Le Caire, 1955, p. 3 : *qawl 'alā l-rubūbiyya* ; répété p. 6).

¹⁴ La question de l'identité et de la dissemblance entre la science des philosophes et la science communiquée par Dieu aux prophètes sera traitée en détail dans l'*Épître sur les livres d'Aristote*.

¹⁵ Voir note complémentaire.

الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذؤو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل، الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية، والحاجب بسدف سجوفه أبطار فكرهم عن نور الحق، ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نبيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجريئة الواطرة، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماتها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحداية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع، والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتباس منه. فإقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه. فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليها - إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، ويلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها، وإيثارها.

فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمنا، ولما نحن قائلون الآن، وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب، أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب، وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهاناً. وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها. فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطراراً عليهم.

فنحن نسأل المطلع على سرائرنا، والعالم اجتهدنا في تثبيت الحجة على ربوبيته، وإيضاح وحدانيته، وذب المعاندين له، الكافرين به، عن ذلك

1 ذؤو: ذو [أ، س] - 2 ولدرانة: الدرانة بمعنى الدرّ وهو الوسخ، ولم يرد ذلك المصدر في اللسان - 3 بسدف: السدّف هي الظلمات / سجوفه: سحوقه [س] السجوف هي الأستار - 4 بموضع: لموضع [أ] - 5 الجريئة: الجريه [س] الجريّة [ط] الحربية [أ] / الواطرة: أي التي تصيب غيرها بظلم موجع، من الوتر وهو الثار / ذباً: أي دفاعاً - 6 للترؤس: للتراس [س] - 8 يتعرى: يبيعا [س] - 14 وإيثارها: يعود الضمير على الفضائل - 16 ولما: وما [أ] - 17 اقتناؤها: اقتناها [س] - 18 اقتناءها: اقتناها [س] - 19 إنها لا تجب: المقصود إن اقتناءها لا يجب / يحضروا: يحضروا [أ] - 22 نسأل: نسل [س].

unicité et mettre en fuite ceux qui le renient et ne croient pas en lui par des preuves qui répriment leur incroyance, écartent les voiles qui cachent leurs infamies et dénoncent les faiblesses de leurs sectes de perdition – nous Le prions qu’il nous abrite, ainsi que ceux qui suivent cette voie, dans la forteresse de sa puissance perdurable ; qu’il nous revête de son armure tutélaire ; qu’il daigne nous secourir en affûtant ses armes tranchantes et par le renfort puissant de sa force victorieuse, pour qu’il nous fasse parvenir ainsi au but de notre intention : faire triompher le vrai et soutenir la parole véridique ; qu’ainsi il nous fasse parvenir au rang de ceux dont il agrée l’intention, dont il accepte les actions, à qui il accorde le succès et la victoire sur ses adversaires, ceux qui nient ses bienfaits et dévient du chemin du vrai, qui a sa faveur.

Terminons maintenant ce chapitre avec le soutien de Celui qui accorde ses bienfaits et accueille les œuvres bonnes.

بالْحَجَجِ القامعة لكفرهم، والهاتكة لسُجُوفِ فضائحهم، المُخْبِرَةَ عن عَوْرَاتِ
 نَحْلِهِم المُرْدِيَةَ، أن يَحُوطَنَا وَمَنْ سَلَكَ سَبِيلَنَا، بِحِصْنِ عِزِّهِ الَّذِي لَا يُرَامُ، وَأَنْ
 يَلْبَسَنَا سِرَابِيلَ جَنَّتِهِ الوَاقِيَةَ، وَيَهَبَ لَنَا نُصْرَةَ غُرُوبِ أَسْلِحَتِهِ النَافِذَةِ،
 وَالتَّأْيِيدَ بَعَزِّ قُوَّتِهِ الغَالِبَةِ / حَتَّى يَبْلُغُنَا بِذَلِكَ نِهَآيَةَ نِيَّتِنَا مِنْ نُصْرَةِ الحَقِّ ١٩٧-و
 5 وَتَأْيِيدَ الصِّدْقِ، وَيَبْلُغُنَا بِذَلِكَ دَرَجَةَ مِنْ ارْتِضَى نِيَّتِهِ، وَقَبِلَ فِعْلَهُ، وَوَهَبَ لَهُ
 الفُلْجَ وَالظَّفَرَ عَلَى أَضْدَادِهِ الكَافِرِينَ نَعْمَتَهُ، وَالحَائِدِينَ عَنِ سَبِيلِ الحَقِّ
 المَرْتَضَاةَ عِنْدَهُ.
 وَلنُكْمَلِ الآنَ هَذَا الفَنَّ بِتَأْيِيدِ وِلِيِّ الخَيْرَاتِ، وَقَابِلِ الحَسَنَاتِ.

1 لسجوف : بسحوف [س] - 2 المردية : أي المهلكة - 3 غروب : الغروب مفردا غُرب وهو حدّ
 السلاح - 4 الغلبة : العالية [أ] - 6 الفُلج : الفلح [س، ط]، تصحيف، ومعناها الفوز والانتصار /
 والحائدين : والعابدين [س] والعاندين [أ].

Chapitre Deux
première partie de la Philosophie Première

Ayant introduit dans ce qui précède ce qu'il convenait de mettre en tête de notre livre, faisons suivre ce début de sa suite naturelle. Nous disons donc que l'existence¹⁶ pour les hommes consiste en deux existences. L'une est plus proche de nous et plus éloignée de la nature, c'est la perception au moyen des sens que nous possédons depuis le début de notre croissance et qui appartient au genre qui est commun à nous et à beaucoup des êtres autres que nous – j'entends par là le genre du vivant, qui est commun à l'ensemble des animaux. Cette perception par les sens, où le sens se conjoint à ce qu'il sent, se fait instantanément et sans effort. Elle est instable parce que ce à quoi nous nous conjoignons s'évanouit, s'écoule, change en chaque état selon l'une des espèces du mouvement : disparité de la quantité qui est en lui selon le plus et le moins, l'égalité et l'inégalité ; altération de la qualité qui est en lui selon le semblable et le dissemblable, le plus intense et le plus faible ; il est donc pour toujours dans une évanescence continue, un changement ininterrompu. Mais c'est aussi ce dont les images persistent dans l'imaginative qui les conduit ensuite à la mémoire ; il est donc représenté et imaginé dans l'âme du vivant, et ainsi, même s'il n'a pas de stabilité dans la nature et donc s'en tient à distance et de ce fait reste caché, il est pourtant tout proche de ce qui sent, étant perçu par le sens dès que le sens se conjoint à lui. Or tout ce qui est senti a toujours une matière, donc ce qui est senti est toujours un corps et <est senti> par un corps.

L'autre <perception> est plus proche de la nature et plus distante pour nous, c'est la perception de l'intellect. Certes la perception consiste en deux perceptions : perception sensible, perception intellectuelle, étant donné que les choses sont soit universelles soit singulières. J'entends par *universels* les genres par rapport aux espèces et les espèces par rapport aux individus ; j'entends par *singuliers* les individus par rapport aux espèces. Or les individus singuliers et matériels sont l'objet des sens ; quant aux genres et aux espèces ils ne sont pas l'objet des sens ni ne sont perçus d'une perception sensible, mais ils sont l'objet de l'une des puissances de l'âme accomplie, je veux dire de l'âme humaine : la puissance qu'on appelle l'intellect humain. Or, puisque les sens perçoivent les individus, tous les objets sentis qui sont représentés dans l'âme relèvent de la puissance qui met en œuvre les sens. Quant à toute notion spécifique et à ce qui est au-dessus de l'espèce, cela n'est pas représenté dans l'âme puisque toutes les images sont sensibles ; bien plutôt cela est objet

¹⁶ *Wuğūd* ; l'emploi de ce mot, traduit ici littéralement, a pour but de mettre en parallèle deux modes d'existence et deux modes de connaissance. Dans le présent contexte il sera traduit désormais par "perception".

الفن الثاني
وهو الجزء الأول في الفلسفة الأولى

فإذ قدّمنا ما يجب تقدّمه في صدر كتابنا هذا، فلنتل ذلك بما يتلوه تلوًا
طبيعيًا. فنقول إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منّا وأبعد عند
5 الطبيعة، وهو وجود الحواس التي هي لنا، منذ بدء نشوئنا، وللجنس العام
لنا ولكثير من غيرنا، أعني الحي العام لجميع الحيوان. فإن وجودنا بالحواس،
عند مباشرة الحس محسوسه، بلا زمان ولا مؤونة؛ وهو غير ثابت لزوال
ما نباشر، وسيلانه وتبدله في كل حال، بأحد أنواع الحركات، وتفاضل
الكمية فيه بالأكثر والأقل، والتساوي وغير التساوي، وتغاير الكيفية فيه
10 بالشبيه وغير الشبيه، والأشد والأضعف، فهو الدهر في زوال دائم، وتبدل
غير منفصل؛ وهو الذي تثبت صورته في المصور، فيؤديها إلى الحفظ، فهو
متمثل ومتصور في نفس الحي، فهو - وإن كان لا ثبات له في الطبيعة، فبعد
عندها، وخفي لذلك - فهو قريب من الحاس جدًا، لوجدانه بالحس مع
مباشرة الحس إياه. والمحسوس كله ذو هيولى أبدأ، فالمحسوس أبدأ جرم
15 وبالجرم.

والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا، وهو وجود العقل. وبحق ما كان
الوجود وجودين: وجود حسي ووجود عقلي، إذ الأشياء كلية جزئية.
أعني بالكلّي الأجناس للأنواع، والأنواع للأشخاص؛ وأعني بالجزئية
الأشخاص للأنواع. والأشخاص الجزئية الهيلونية واقعة تحت الحواس. وأمّا
20 الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس، ولا موجودة وجودًا حسيًا، بل
تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الإنسانية، هي المسماة العقل
الإنساني. وإذ الحواس واجدة الأشخاص، فكل متمثل في النفس من
المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس. فأما كل معنى نوعي وما فوق
النوع، فليس متمثلًا للنفس، لأن المثل كلها محسوسة، بل مصدق في

3 فإذ: فإذا [1] / فلنتل: فلنتل [1] - 4 وأبعد: في الهامش، وأشار الناسخ إلى موضعها [س] - 5
بدء: بدو [س] / نشوئنا: نسونا [س] - 6 مؤونة: معونة [1] - 7 نباشر: يباشر [1] - 8
بالشبيه: بالشبيه [1] / التشبيه: التشبيه [1] / الدهر: منصوب ظرف زمان، أي طوال الدهر - 11
تثبت: يثبت [1] / صورته: صورته [1] / المصور: المصورة [ط] / فيؤديها: فتؤديها [ط] / إلى الحفظ:
للحفظ [1] - 12 لا ثبات: لا مات [1] - 16 عندنا: عنا [1] - 17 الوجود: الوجود [1] / وجودين:
وجودان [1] - 21 المسماة: المسماة [1] - 22 واجدة الأشخاص: واجدة الأشخاص [1] - 24
متمثلًا: متمثل [س] يتمثل [1].

d'acquiescement dans l'âme, indubitable en raison de la certitude des principes intellectuels nécessairement intelligés. Par exemple, "elle est et elle n'est pas, ne sont pas tous deux vrais d'une seule et même chose": cela est une perception de l'âme, non sensible et nécessaire, qui n'a pas besoin de moyen terme; elle n'est pas représentée dans l'âme parce que ce n'est pas une image: ce n'est en effet ni une couleur, ni un son, ni une saveur, ni une odeur, ni un contact, mais une saisie qui n'est pas de l'ordre de l'image. Mais tout ce qui est matériel est de l'ordre de l'image; le sens universel¹⁷ s'en fait une image dans l'âme, et aussi de tout ce qui est immatériel mais peut être perçu avec ce qui est matériel, comme la figure qui est perçue avec la couleur puisqu'elle est la limite de la couleur: en effet il se produit que la figure est perçue par le sens de la vue parce qu'elle est la limite de ce qui est saisi par lui. On peut aussi croire qu'il se produit une image <de l'immatériel> dans l'âme parce que le sens universel le transmet et que sa représentation dans l'âme de l'homme est une annexe qui se joint à l'image colorée, comme le caractère annexe de la couleur: être la limite du <corps> coloré; de sorte que la perception de cette limite qui est la figure est une perception intellectuelle qui se produit par les sens sans être vraiment sentie. C'est pourquoi l'on peut croire que tout ce qui n'a pas de matière mais est perçu avec la matière, est représenté dans l'âme non par une image mais en effet par une intellection qui accompagne ce qui est senti¹⁸.

Quant à ce qui n'a pas de matière ni n'est proche de la matière, cela n'est nullement représenté dans l'âme et on ne peut croire que ce le soit. Bien plutôt nous l'admettons en raison de ce qui le nécessite, par exemple quand nous disons: "à l'extérieur du corps de l'univers il n'y a ni vide ni plein", c'est-à-dire ni vacuité ni corps. Ce propos n'a pas de représentation dans l'âme car "ni vide ni plein" est une chose que le sens ne perçoit pas et qui n'accompagne aucune sensation en telle sorte qu'il y en aurait une image dans l'âme ou qu'on croirait qu'il a une image: ce n'est qu'une chose que perçoit l'intellect nécessairement en vertu des prémisses qu'on pose.

Nous disons en effet, dans notre recherche à ce sujet, que *vide* signifie un lieu où rien n'est localisé. Or *lieu* et *localisé* sont des relatifs dont aucun ne précède l'autre, donc s'il y a un lieu il y a nécessairement quelque chose de localisé et s'il y a quelque chose de localisé il y a nécessairement un lieu. Ainsi donc il est impossible qu'il y ait un lieu sans que rien y soit localisé; mais nous entendons par *vide* un lieu où rien n'est localisé; ainsi donc il est impossible que le vide absolu ait quelque existence. Puis nous disons: si le plein est un corps, alors ou bien le corps de l'univers sera infini en quantité ou bien il sera fini en quantité. Mais il est impossible qu'il existe une chose infinie en acte, comme nous le démontrerons

¹⁷ Voir note complémentaire.

¹⁸ Voir note complémentaire.

النفس محققٌ متيقنٌ بصدق الأوائل العقلية المعقولة اضطراراً، كهو لا هو غير صادقين في شيء بعينه ليس بغيري، فإن هذا وجودٌ للنفس لا حسي، اضطراري، لا يحتاج إلى موّسط؛ وليس يتمثل لهذا مثال في النفس، لأنه لا مثال؛ لأنه لا لون ولا صوت ولا طعم ولا رائحة ولا ملموس، بل إدراكٌ لا مثالي. وكل ما كان هيولانياً فإنه مثالي، يمثله الحس الكلي في النفس، وكل ما هو لا هيولاني، وقد يوجد مع الهيولاني، كالشكل الموجود باللون، إذ هو نهاية اللون: فيعرض بالحس البصري أن يوجد الشكل، إذ هو نهاية المدرك بالحس البصري. وقد يُظن أنه يتمثل في النفس باجتلاب الحس الكلي له، وتمثله في نفس الإنسان لاحقةً تلحق المثال اللوني، كاللاحقة التي تلحق اللون أنه نهاية الملون، فوجود النهاية - التي هي الشكل - وجود عقلي عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة. فلذلك كلّ اللائي لا هيولي لها، وتوجد مع الهيولي، قد يُظن أنها تمثّل في النفس، وإنما تعقل مع المحسوس، لا يتمثل. فأما اللائي لا هيولي لها، ولا تقارب الهيولي، فليس تمثّل في النفس بتة، ولا نظن أنها تمثّل. وإنما تقرُّ بها لما يوجب ذلك اضطراراً، كقولنا: إن جسم الكلّ ليس خارجاً منه «خلاءً ولا ملاءً»، أعني لا فراغ ولا جسم. وهذا القول لا يتمثل في النفس، لأن «لا خلاءً ولا ملاءً» شيء لم يدركه الحس، ولا لحق الحس، فيكون له في النفس مثال، أو يُظن له مثال، وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات التي تُقدّم.

وذلك أن نقول في البحث عن ذلك: إن معنى الخلاء / مكانٌ لا متمكّن ١٩٧-ظ 20 فيه. والمكان والمتمكّن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً، فإن كان مكانٌ كان متمكّنٌ اضطراراً، وإن كان متمكّنٌ كان مكانٌ اضطراراً. فليس إذن يُمكن أن يكون مكانٌ بلا متمكّن. ونعني بخلاء مكاناً بلا متمكّن، فليس يُمكن إذن أن يكون للخلاء المطلق وجود. ثم نقول: والملاء إذا كان هو جسماً؛ فإما أن يكون جسم الكلي لا نهاية له في الكمية، وإما أن يكون متناهي الكمية. وليس يُمكن أن يكون شيءٌ لا نهاية له بالفعل، كما سنبيّن 25

1 كهو لا هو: وبالهيولي هم [أ] - 2 بغيري: يعرى [أ] - 3 اضطراري: اضطراري [س] / موّسط: متوسط [أ، ط]؛ من الوساطة - 5 هيولانياً: هيولاني [س] - 8 يُظن: نظن [أ] - 9 وتمثله: وتمثله [أ] - 10 فوجود: بوجود [أ] - 11 اللائي: الانى [س] اللاتي [أ، ط] - 12 وإنما تعقل: وأن ما يعقل [أ] / مع: من [ط] / يتمثل: يتمثل [أ] - 13 اللائي: اللاتي [أ، ط] / تقارب: تقارن [أ، ط] - 14 نظن: يُظن [أ] - 15 خارجاً: خارج [أ، س] - 17 مثال (الأولى): مثالا [س] - 19 إن: أن [أ] / معنى: معنا [س] - 22 مكان (الثانية): مكانا [س] / ونعني: ويُعني [ط] / مكانا: مكان [ط] - 24 جسماً: جسم [أ، س].

bientôt¹⁹; il est donc impossible que le corps de l'univers soit infini en quantité. Il n'y a donc pas de plein au-delà du corps de l'univers, parce que s'il y avait du plein au-delà de lui ce plein serait un corps, et s'il y avait au-delà de ce plein, du plein, et au-delà de tout plein, du plein, il y aurait du plein à l'infini et nécessairement il y aurait un corps infini en quantité, et nécessairement donc de l'infini en acte. Or il est impossible qu'il y ait de l'infini en acte. Ainsi donc il n'y a pas de plein au-delà du <corps de l'univers> parce qu'il n'y a pas de corps au-delà de lui. Mais il n'y a pas de vide au-delà de lui, comme nous l'avons montré. Or tout cela s'ensuit nécessairement et il n'y en a pas d'image²⁰ dans l'âme: c'est seulement une perception intellectuelle nécessaire²¹.

Donc, quiconque s'enquiert des choses qui sont au-dessus de la nature, je veux dire qui n'ont pas de matière ni ne sont proches de la matière, n'en percevra pas d'images dans l'âme mais les percevra au moyen d'enquêtes intellectuelles. Retiens donc – et que Dieu maintienne sur ta tête toutes les vertus et te garde de tous les vices – retiens ce préliminaire afin qu'il te soit un droit fil vers les vérités et un astre qui écartera de l'œil de ton intellect les ténèbres de l'ignorance et le nuage des perplexités. Car par ces deux voies le vrai sera facile à atteindre d'un côté et difficile de l'autre. En effet quiconque cherche à imaginer l'intelligible pour le percevoir de cette façon, malgré sa clarté pour l'intellect sera aveugle à son égard comme l'œil des chauves-souris est impuissant à atteindre les objets qui nous apparaissent clairement dans les rayons du soleil²². C'est pour cette raison que beaucoup d'hommes de spéculation sont perplexes à propos des choses qui sont au-dessus de la nature, parce que pour s'en enquérir ils s'emploient à les représenter dans l'âme, dans la mesure où ils sont habitués à la perception sensible, à l'instar de l'enfant. C'est qu'on s'instruit aisément dans les domaines dont on a l'habitude. La preuve en est la rapidité avec laquelle les gens s'instruisent en matière de discours et d'épîtres, ou de poésie, ou de récits, autrement dit ce qui est œuvres de langage: c'est parce qu'ils sont habitués aux œuvres de langage et aux légendes depuis qu'ils ont commencé à grandir. Il en est de même pour les choses naturelles, parce qu'ils utilisent la recherche mathématique. Car cela ne devrait être qu'à propos de ce qui est sans matière puisque la matière, étant sujette au pâtir, est en mouvement. Or la nature est la cause en premier de tout ce qui est en mouvement et en repos²³, par conséquent tout ce qui est naturel a une matière. Il est par conséquent impossible de mettre en œuvre, pour la perception des choses naturelles, la recherche mathématique, qui est propre à ce qui n'a pas de matière; et puisque c'est

¹⁹ Voir *infra*, p. 28-38.

²⁰ Voir note complémentaire.

²¹ L'exemple d'une pensée où l'image ne joue aucun rôle est en même temps la démonstration d'un point capital de la cosmologie aristotélicienne.

²² Aristote, *Métaphysique*, α, 1, 993 b 9-11.

²³ Aristote, *Physique*, II, 1, 192 b 21-22.

بعد قليل؛ فليس يمكن أن يكون جسم الكل لا نهاية له في الكمية. فليس بعد جسم الكل ملاء، لأنه إن كان بعده ملاء كان ذلك الملاء جسمًا؛ فإن كان ذلك الملاء بعده ملاء، وبعد كل ملاء ملاء كان ملاء بلا نهاية، فوجب جسم بلا نهاية في الكمية، فوجب «لا نهاية» بالفعل. و«لا نهاية» بالفعل ممتنع أن يكون. فإذا 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 اضطراري.

فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة، أعني التي لا هيولى لها، ولا تقارب الهيولى، فلن يجد لها مثلاً في النفس، بل يجدها بالأبحاث العقلية. فاحفظ - حفظ الله عليك جميع الفضائل، وصانك عن جميع الرذائل - هذه المقدمة، لتكون لك دليلاً قاصداً سواء الحقائق، وشهاباً حاسراً عن عين عقلك ظلم الجهل وكدر الحيرت. فإن بهاتين السيلين كان الحق من جهة سهلاً، ومن جهة عسيراً. لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك، مع وضوحه في العقل، عمي عنه كعشا عين الوطواط عن نيل الأشخاص البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس. ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة، إذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس، مثل الصبي، فإن التعليم إنما يكون سهلاً في المعتادات. ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب والرسائل، أو الشعر أو القصص، أي ما كان حديثاً، لعاداتهم للحديث والخرافات منذ بدء النشوء؛ وفي الأشياء الطبيعية إذ استعملوا الفحص التعليمي. لأن ذلك إنما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له، لأن الهيولى موضوعة للانفعال، فهي متحركة. والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن، فإذا كل طبيعي فدو هيولى. فإذا لم يمكن أن يستعمل في وجود الأشياء الطبيعية الفحص الرياضي، إذ هي خاصة ما لا هيولى له؛ فإذا

2 ملاء (الرابعة)؛ ملاء [1] - 5 فإذا؛ فإذا [1، ط] - 8 بحث؛ يبحث [1] / تقارب؛ تقارب [1، ط] - 11 ظلم؛ ظلمة [1] - 12 السيلين؛ المسألين [1] - 14 عمي؛ غشى [1] / كمشا؛ كعشى [1] كعشا [ط]. والعشا مقصور لا ممدود، وهو سوء البصر في الليل والنهار - 15 تحير؛ تحير عقولنا، ثم ضرب الناسخ على «عقولنا» بالقلم [س] - 18 والرسائل؛ أو الرسائل [1] / أي؛ إلى [1] - 19 منذ؛ من [1، ط] / بدء؛ بدو [س] / النشوء؛ النشو [ط] - 20 إذ؛ إذا [1، س] - 21 للانفعال؛ الانفعال [1] - 22 فإذا؛ فإذا [1] فإذا [ط] - 23 هي؛ المقصود الفحص الرياضي. وتأنيث الضمير هنا جائز لتأنيث الخبر «خاصة». وعلى هذا جرى التأنيث في بقية العبارة. وقد تصرف محقق [ط] في العبارة كلها بما غير المعنى ولا وجه له، فجاءت عنده كما يلي: «إذ هو خاصة ما لا هيولى له فإذا هو كذلك في الفحص به... فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حار وعدم الحق».

ainsi la recherche ainsi pratiquée s'applique à ce qui ne relève pas de la nature, et quiconque la met en œuvre dans une enquête sur les choses naturelles s'égare et manque le vrai.

Pour cette raison tout chercheur en quelque science doit s'enquérir d'abord de la cause du sujet sur lequel porte cette science. Quant à nous, si nous cherchons quelle est la cause de la nature, qui est la cause des choses naturelles, nous trouverons que c'est, comme nous l'avons dit à propos des principes de la nature²⁴, la cause de tout mouvement. Par conséquent le "naturel" est tout ce qui se meut, et la science des choses naturelles est donc la science de tout ce qui se meut. Par conséquent ce qui est au-dessus des choses naturelles ne se meut pas, parce qu'il est impossible qu'une chose soit la cause de l'être de son essence, comme nous le montrerons bientôt²⁵; ainsi donc la cause du mouvement n'est pas un mouvement, et la cause de ce qui se meut ne se meut pas: donc ce qui est au-dessus des choses naturelles ne se meut pas. Il est donc évident que la science de ce qui est au-dessus des choses naturelles est la science de ce qui ne se meut pas.

Ainsi on ne doit pas chercher, pour saisir tout objet de recherche, à ce que <l'intellect> le perçoive par la démonstration, car tout objet de recherche intellectuelle n'est pas perceptible par <l'intellect> à l'aide d'une démonstration. En effet il n'y a pas une démonstration pour toute chose, puisque la démonstration porte sur certaines choses et qu'il n'y a pas de démonstration de la démonstration. Si en effet il y a une démonstration de toute démonstration cela sera sans fin et <l'intellect> ne percevra jamais aucune chose puisque ce qui n'aboutit pas à la science de ses principes n'est pas connu: il n'y aura donc pas du tout de science²⁶. Si en effet nous souhaitons savoir ce qu'est l'homme, qui est "le vivant rationnel et mortel", et que nous ne savons pas ce qu'est le vivant, ce qu'est le raisonnable, ce qu'est le mortel, alors nous ne saurons pas ce qu'est l'homme. De la même façon nous ne devons pas demander de propos persuasifs dans les sciences mathématiques, mais bien la démonstration. En effet si nous usons de persuasion dans la science mathématique la connaissance que nous en avons sera alors de l'opinion et non de la science. De même, à toute spéculation distinctive correspond <pour l'intellect> une perception qui lui est propre et qui n'est pas la perception d'une autre. Pour cette raison aussi beaucoup d'hommes de spéculation font fausse route à propos des choses distinctives, car certains gardent l'habitude de rechercher la persuasion; certains, celle d'user d'images; certains, l'habitude des témoignages rapportés; certains, celle de se conformer à la sensation; certains, celle de vouloir démontrer alors qu'ils ne sont pas en mesure de distinguer les objets de leur recherche; certains veulent user de tout cela à la fois pour que <leur intellect> perçoive l'objet de leur recherche, que ce

²⁴ Voir note complémentaire.

²⁵ Au début du chapitre 3, p. 40-42.

²⁶ Aristote, *Seconds Analytiques*, I, c. 3. Voir note complémentaire.

هي كذلك، فالفحصُ بها على ما ليس بطبيعيٍّ، فمن استعملها في البحث عن الطبيعيات حادٍ وعدمِ الحقِّ.

فلذلك يجب على كل باحث علم من العلوم أن يبحث أولاً ما علته الواقع تحت ذلك العلم. فإننا إن بحثنا ما علة الطباع، الذي هو علة الأشياء الطبيعية، وجدناه - كما قد قلنا في أوائل الطبيعة - هي علة كل حركة، إذاً فالطبيعي هو كل متحرك. فإذا علم الطبيعيات هو علم كل متحرك. فإذا ما فوق الطبيعيات هو لا متحرك، لأنه ليس يمكن أن يكون الشيء علة كون ذاته، كما سنبين بعد قليل، فإذا ليس علة الحركة حركة، ولا علة المتحرك متحرك: فإذا ما فوق الطبيعيات ليس بمتحرك. فإذا قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك.

وقد ينبغي ألا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي موجوداً بالبرهان؛ لأنه ليس لكل شيء برهان، إذ البرهان لبعض الأشياء، وليس للبرهان برهان؛ لأن هذا يكون بلا نهاية إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود البتة، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علماً البتة؛ لأننا إن رُمنا علم «ما الإنسان»، الذي هو الحي الناطق الميت، ولم نعلم ما الحي وما الناطق وما الميت، لم نعلم ما الإنسان إذاً. وكذلك ينبغي ألا نطلب / الإقناعات في العلوم الرياضية، بل ١٩٨-و البرهان، فإننا إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ظنية لا علمية. وكذلك لكل نظرٍ تمييزي وجود خاص غير وجود الآخر. ولذلك ضل 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 الحسن، وبعضهم جرى على عادة البرهان لما قصروا عن تمييز المطلوبات، وبعضهم أراد استعمال ذلك <كله> في وجود مطلوبه، إما للتقصير عن علم أساليب المطلوبات، وإما

5 وجدناه: وجدناة [1] / قد: ناقصة [1] / إذا: إذن [1، ط] - 6 فإذا: فإذا [1، ط] - 8 فإذا: فإذا [1، ط] / علة: علة [1] / حركة: حركة [1] / متحرك: متحركاً [ط] - 9 وضح: وضح ذلك، ثم ضرب الناسخ على «ذلك» بالقلم [س] - 11 يُطلب: نطلب [1] / الوجود: الوجود [1] - 13 لبعض: بعض [س، ا] <في> بعض [ط] - 14 البتة: ألبتة [1] - 15 البتة: ألبتة [1] - 16 لم (الثانية): فلم [س، ا] - 17 إذا: إذن [1، ط] / ألا نطلب: ان نطلب [س] - 18 فإننا: فأما [ط] - 20 ضل: مثل [1].

soit à défaut de connaître les moyens d'y parvenir ou par un désir intense de multiplier les voies d'accès au vrai. En tout objet de recherche il faut donc avoir en vue ce qui est nécessaire, ne pas chercher à persuader dans la science mathématique, ni dans la science divine à sentir ou à se représenter, ni dans les principes de la science naturelle les compilations d'idées, ni dans l'éloquence la démonstration, ni pour les principes de la démonstration une démonstration. Et nous donc, si nous retenons ces conditions, les recherches que nous nous proposons seront aisées; si nous nous en écartons nous manquerons le but de nos recherches et il nous sera difficile de trouver ce que nous nous proposons.

Ces recommandations une fois proposées, il faut que le soient aussi les règles que nous avons besoin d'observer dans cet art. Nous disons donc: l'éternel est tel que ce qui n'est pas lui n'est absolument pas nécessaire, donc l'éternel, dans l'ordre de la génération, n'a rien d'antérieur à son existence; donc l'éternel est ce dont la subsistance ne provient de rien d'autre. Donc l'éternel n'a pas de cause, il n'a donc ni substrat ni accident, ni agent, ni cause finale²⁷, je veux dire ce pour quoi il serait, car en fait de causes antécédentes il n'y en a pas d'autre que celles-ci. L'éternel n'a donc pas de genre, car s'il avait un genre il serait une espèce; or l'espèce est composée de son genre, qui l'admet ainsi que d'autres, et d'une différence qui n'est en aucune autre qu'elle. Dans ce cas l'éternel aurait un substrat: le genre qui admettrait sa forme et la forme d'un autre, et aussi un accident: la forme qui lui serait propre à l'exclusion de toute autre; il aurait donc un substrat et un accident, or on a montré qu'il n'a ni substrat ni accident, ce qui est impossible et ne se peut pas; donc l'éternel n'a pas de genre.

Donc l'éternel ne se corrompt pas, parce que la corruption n'est rien d'autre que le changement de l'accident et non du sujet premier – car le sujet premier, qui est l'existant, ne change pas. En effet la corruption de ce qui se corrompt n'est pas l'existenciation de son existence et d'autre part le changement de tout ce qui change ne se produit que du fait de son contraire le plus proche (je veux dire celui qui est avec lui dans un même genre, par exemple la chaleur qui change sous l'action du froid) et non selon l'opposition la plus éloignée (comme si la chaleur changeait sous l'action du sec, ou du doux, ou du long, ou de quelque chose d'analogue). Or les contraires proches sont un genre unique, donc ce qui se corrompt a un genre; donc si l'éternel se corrompt c'est qu'il a un genre, mais il n'a pas de genre, ce qui est absurde et ne se peut pas. Donc il est impossible que l'éternel se corrompe²⁸.

L'altération est un changement, donc l'éternel ne s'altère pas puisqu'il ne change pas. Il ne passe pas non plus de la déficience à la perfection, puisque le fait de passer est une sorte d'altération; donc l'éternel n'est pas

²⁷ *Sabab*; ce mot désigne bien ici la cause finale, mais il paraît inusité dans cet emploi.

²⁸ Voir note complémentaire.

لعشق الكثير من سبل الحق. فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً، ولا في العلم الإلهي حساً ولا تمثيلاً، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهاناً، ولا في أوائل البرهان برهاناً. فإننا إن تحفظنا هذه الشروط سهلت علينا المطالب المقصودة؛ وإن خالفنا ذلك، أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا. 5

فإذ تقدمت هذه الوسايا فينبغي أن تقدم القوانين التي نحتاج إلى استعمالها في هذه الصناعة. فنقول: إن الأزلي هو الذي لم يجب <ما ليس هو مطلقاً، فالأزلي لا قبل كونياً لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره. فالأزلي لا علة له، فالأزلي لا موضوع له، ولا محمول، ولا فاعل، ولا سبب، أعني ما من أجله كان، لأن العلة المقدمة ليست غير هذه. فالأزلي لا جنس له، لأنه إن كان له جنس فهو نوع؛ والنوع مركب من جنسه القابل له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره. فله موضوع؛ هو الجنس القابل 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؛ فالأزلي لا جنس له. 10

فالأزلي لا يفسد، لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول، لا الحامل الأول. فأما الحامل الأول الذي هو الأيسر فليس يتبدل. لأن الفاسد ليس فساداً بتأسيس أيسيته، وكل متبدل وإنما تبدله بضده الأقرب - أعني الذي معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة - لا بالأبعد من المقابلة - كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول، أو ما كان كذلك. والأضداد المتقاربة هي جنس واحد، فللفاسد جنس، فإن فسد الأزلي فله جنس، وهو لا جنس له؛ هذا خلف لا يمكن. فالأزلي لا يمكن أن يفسد. 20

والاستحالة تبدل، فالأزلي لا يستحيل لأنه لا يتبدل. ولا ينتقل من النقص إلى التمام، فالانتقال استحالة ما؛ فالأزلي لا ينتقص إلى تمام، لأنه لا 25

1 لعشق: رسمها يحتمل وجهين: لعشق، للعشق [س] / لعشق الكثير: للعشق للكثير [ط] / بكل: لكل [ا] - 4 تحفظنا هذه الشروط: أي راعيناها وتمسكنا بها - 7 فإذ: فإذا [ا] / تقدم: تقدم [ا، ط] / القوانين: الفوائد [ط] - 9 كونياً: كونى [س، ا] - 12 جنس: جنسا [س] / القابل: مهمله، وانطمس رأس اللام [س] القائم [ا] العامى [ط] ولا يصح ذلك لأنه لا يتعدى لما بعده باللام. والسياق التالي يؤيد ما أثبتناه - 13-14 فله موضوع... دون غيره: أعادها الناسخ ثم ضرب عليه بالقلم [س] - 18 الأيسر: الجنس [ا] - 19 أيسيته: أيسته [ا] - 20 لا بالأبعد: لأننا لا نعد [س، ا، ط]؛ معطوف على قوله «الأقرب» - 22 فللفاسد: فالفساد [ا، ط] - 25 لا ينتقص: لا ينتقل [ا، ط]. ونرى أن تبقى كما هي، ومعناها أن الأزلي ليس ناقصاً فيحتاج إلى تمام.

en manque de perfection puisqu'il ne s'altère pas. Mais le parfait est ce à quoi on impute un état permanent en vertu duquel il est éminent, et que le déficient est ce qui n'a pas d'état permanent en vertu duquel il serait éminent. Il est donc impossible que l'éternel soit déficient parce qu'il est impossible qu'il passe à un état dans lequel il serait éminent : il est en effet tout à fait impossible qu'il s'altère en devenant plus éminent qu'il n'est, ni plus déficient qu'il n'est. Donc l'éternel est nécessairement parfait.

Puisque le corps a un genre et des espèces et que l'éternel n'a pas de genre, alors le corps n'est pas l'éternel. Disons donc maintenant qu'il est impossible qu'il existe un corps, ni rien d'autre qui ait quantité ou qualité, qui soit infini en acte, l'infini n'étant certes qu'en puissance. Je dis donc :

Parmi les prémisses premières, vraies et intelligibles immédiatement, il y a celles-ci :

- tous les corps parmi lesquels aucune chose n'est plus grande qu'une autre sont égaux ;
- sont égaux ceux dont les distances entre leurs limites sont égales en acte et en puissance ;
- ce qui a une limite n'est pas infini ;
- pour tous les corps égaux, si l'on ajoute à l'un d'eux un corps, il est alors le plus grand, et il est plus grand qu'il n'était avant qu'on n'y ajoutât ce corps ;
- si deux corps de grandeur finie sont réunis le corps qui en résulte est de grandeur finie ; cela est nécessaire aussi pour toute grandeur et pour tout ce qui a une grandeur ;
- la plus petite de deux choses homogènes mesure la plus grande ou en mesure une part.

Donc, si d'un corps infini on retranche un corps de grandeur finie, ce qui en reste sera soit de grandeur finie, soit de grandeur infinie. Mais si ce qui en reste est de grandeur finie et qu'on lui ajoute ce qui en a été retranché et qui est de grandeur finie, alors le corps qui résulte de tous deux sera de grandeur finie ; or ce qui résulte d'eux est cela qui, avant qu'on n'en retranchât quelque chose, était de grandeur infinie ; ainsi donc ce qui est fini est infini, ce qui est absurde et ne se peut pas. Et si le reste est de grandeur infinie, alors, si on lui ajoute ce qui a été pris du corps infini, il sera plus grand qu'il n'était avant qu'on ne lui ajoutât, ou il lui sera égal. Mais s'il est plus grand qu'il n'était, alors l'infini sera devenu plus grand que l'infini ; mais la plus petite de deux choses <homogènes> mesure la plus grande ou en mesure une part, donc le plus petit des deux corps infinis mesure le plus grand ou en mesure une part. S'il le mesure, indubitablement il en mesure une part, donc le plus petit des deux sera

يتسحيل، والتام هو الذي تُنسب له حالٌ ثابتة يكون بها فاضلاً، والناقص هو الذي لا حال له ثابتة يكون بها فاضلاً. فالأزلي لا يمكن أن يكون ناقصاً؛ لأنه لا يمكن أن ينتقل إلى حال فيكون بها فاضلاً؛ لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى أفضل منه، ولا إلى أنقص منه بته. فالأزلي تامٌ اضطراراً.

5 وإذ الجرم ذو جنس وأنواع، والأزلي لا جنس له، فالجرم «غير» الأزلي. فلتقل الآن إنه لا يمكن أن يكون جرمٌ [أزلي] ولا غيره، مما له كمية أو كيفية، لا نهاية له بالفعل، وإن «لا نهاية» إنما هو في القوة، فأقول:

إن من المقدمات الأول الحقيّة المعقولة بلا توسط:

10 - أن كل الأجرام، التي ليس منها شيءٌ أعظم من شيء، متساوية؛

- والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة؛

- وذو النهاية ليس لا نهاية <له>؛

- وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحد منها جرمٌ، كان أعظمها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم؛

15 - وكل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم؛ وهذا واجب أيضاً في كل عظم، وفي كل ذي عظم؛

- وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأكبر منهما أو يعد بعضه.

فإن كان جرمٌ لا نهاية له، فإنه إذا فصل منه جرم متناهي العظم، فإن الباقي منه إما أن يكون متناهي العظم، وإما لا متناهي العظم. فإن كان الباقي

20 منه متناهي العظم، فإنه إذا زيد / عليه المفصول منه، المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما جميعاً متناهي العظم؛ والذي كان عنهما هو الذي كان -

قبل أن يفصل منه شيء، - لا متناهي العظم، فهو إذن متناه لا متناه، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان الباقي لا متناهي 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 ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية <له>. وأصغر الشيين يعد

25 أعظمهما، أو يعد بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما يعد أعظمهما أو يعد بعضه. وإن كان يعدّه فهو يعد بعضه لا محالة، فأصغرهما مساوٍ

1 تنسب: يكون [أ] ليست [ط] واقترح حذفها - 5 <غير>: بياض في المخطوطة [س] - 6 إنه:

أنه [أ] / جرم: أثبتنا في الهامش مع بيان موضعها [س] - 7 «لا نهاية»: <ما لا نهاية له [ط] /

في القوة: كتبها الناسخ «بالقوة» ثم استبدل بالباء «في» [س] - 12 أعظمها: أعظم منها [أ] -

16 يعد (الأولى والثانية): بُعد [أ] بُعد [ط] - 22 وإن: فإن [أ] - 24 يعد: بعد [أ، ط] - 24

الشيئين: في رسالة الكندي إلى محمد بن الجهم نجد «الشيئين المتجانسين»، وهو الصحيح - 25

يعد (الأولى والثانية): بُعد [أ، ط] - 26 يعد (الأولى والثانية): بعد [أ، ط] / يعدّه: بعده [أ، ط].

égal à une part du plus grand ; or deux choses égales sont celles dont les distances entre les limites de celles qui leur sont semblables sont une et la même ; elles ont donc des limites, puisque des corps égaux qui ne sont pas semblables sont ceux que mesure par un même nombre un même corps mais dont les limites diffèrent par la quantité ou la qualité ou les deux ensemble. Donc ils sont tous deux finis, donc l'infini le plus petit est fini, ce qui est absurde et ne se peut pas ; aucun des deux n'est donc plus grand que l'autre. Et si cet ensemble n'est pas plus grand que ce qu'il y avait avant qu'on ne lui ajoutât, alors on a ajouté un corps à un corps sans qu'il soit augmenté et l'ensemble de tout cela sera égal à lui tout seul ; mais lui tout seul est une partie de cet ensemble ; mais cet ensemble est égal aux deux parties réunies, donc la partie est égale au tout, ce qui est absurde et ne se peut pas. On a donc montré qu'il n'est pas possible qu'il existe un corps infini, et par ce procédé, on montre qu'aucune quantité ne peut être infinie en acte.

Or le temps est une quantité²⁹, il est donc impossible qu'il y ait un temps infini en acte et le temps a un commencement fini. Or les choses qui sont des accidents dans le fini sont finies aussi, nécessairement, et tout accident dans le corps : quantité, lieu, mouvement, temps – qui est ce qui est partagé par le mouvement, et tout l'ensemble de ce qui est accident dans un corps en acte, est fini aussi puisque le corps est fini ; donc le corps de l'univers est fini et tout ce qui est accident en lui l'est aussi. Et puisqu'on peut ajouter continuellement par l'imagination au corps de l'univers, et sans cesse imaginer plus grand que lui, puis plus grand que celui-là, continuellement, et l'ajout sera donc à l'infini selon la potentialité, c'est donc en puissance qu'il est infini puisque la puissance n'est rien d'autre que la possibilité que la chose dont on dit qu'elle est en puissance, existe. Donc tout ce qui est dans un infini en puissance est aussi, en puissance, infini, entre autres le mouvement et le temps. Ainsi donc ce qui est infini ne l'est qu'en puissance et, quant à être en acte, il est impossible qu'une chose soit infinie selon ce que nous avons dit plus haut.

Puisque cela est nécessaire il est maintenant manifeste qu'il est impossible qu'il y ait un temps infini en acte. Or le temps est le temps du corps de l'univers, je veux dire qu'il est son extension³⁰. Donc si le temps est fini l'existence du corps est finie, puisque le temps n'est pas un existant³¹ et qu'il n'y a pas de corps sans temps, puisque le temps n'est rien d'autre que le nombre du mouvement – je veux dire qu'il est une extension mesurée par le mouvement et que s'il y a mouvement il y a temps et s'il n'y a pas de mouvement il n'y a pas de temps.

²⁹ Une quantité continue (Aristote, *Catégories*, c. 6) ; de toute façon, un accident.

³⁰ Voir note complémentaire.

³¹ Voir note complémentaire.

بعض أعظمهما؛ والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتها واحدة؛ فهما إذن ذوا نهايات، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة هي التي يعدها جرمٌ واحد عدداً واحداً، وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معاً. فهما متناهيان، فالذي لا نهاية له، الأصغر، متناه، وهذا خلف لا يمكن. فليس أحدهما أعظم من الآخر. وإن كان ليس بأعظم مما قبل أن يزداد عليه، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يزد شيئاً، وصار جميع ذلك مساوياً له وحده، وهو وحده جزء له، ولجزئيه اللذين اجتمعا. فالجزء مثل الكل. هذا خلف لا يمكن، فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له. وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيئاً من الكميات أن يكون لا نهاية لها بالفعل.

والزمان كمية، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل، والزمان ذو أول متناه، والأشياء أيضاً المحمولة في المتناهي متناهية اضطراراً، فكل محمول في الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذي هو مفصول بالحركة - وجملة كل ما هو محمول في الجرم بالفعل فمتناه أيضاً، إذ الجرم متناه، فجرم الكل متناه، وكل محمول فيه أيضاً. وإذ جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة: أن نتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان. فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة. فكل ما في الذي لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له. ومن ذلك الحركة والزمان. فإذا الذي لا نهاية له إنما هو في القوة، فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له لما قدمنا.

وإذ ذلك واجب، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له: والزمان زمان جرم الكل، أعني مدته. فإن كان الزمان متناهيًا فإن إنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بوجود، ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عدد الحركة - أعني أنه مدة تعدها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان، وإن لم تكن حركة لم يكن زمان.

1 نهاياتها: نهاياتهما [أ، س، ط] وما أثبتناه يناسب ما جاء في رسالة «مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له»: «والأشياء المتشابهة هي التي أبعاد نهاياتها المتشابهة متساوية» - 2 ذوا: ذو [أ] - 3 يعدها بعدها [أ] - 7 ولجزئيه: ولجزوه [س] ولجزئه [أ، ط] - 8 جرم: جرما [س] - 9 شيئاً: شيء [أ، س، ط]. والصواب ما أثبتناه لأنه مفعول به. والفاعل هو المصدر المؤول: «أن يكون ...» - 10 والزمان: فالزمان [ط] - 11 أيضاً ... اضطراراً: أعادها ثم ألغاه [س] - 13 إذ: إن [أ] / متناه: مناه [أ] - 14 فيه أيضاً: رسم الناسخ سهماً بين «فيه» و«أيضاً» [س] فيه بعد أيضاً [أ] فيه بعده أيضاً [ط] / وإذ: وأن [أ] - 15 أن نتوهم: بأن يتوهم [أ، ط] - 17 شيئاً: شيء [س] - 18 ومن: من [أ] - 19 فإذا: فإذا [أ] فإذ [س، ط] - 24 أنه: أنها [أ] / تعدها: بعدها [أ] / زمان: زمانا [س] - 25 زمان: زمانا [س].

Or le mouvement n'est que le mouvement du corps, donc s'il y a un corps il y a du mouvement et s'il n'y avait pas de corps il n'y aurait pas de mouvement. Or le mouvement est un certain changement. Le changement du lieu des parties du corps et de son centre, ou seulement de toutes ses parties, est le mouvement local; le changement du lieu auquel s'arrête le corps avec ses limites, soit qu'elles se rapprochent de son centre soit qu'elles s'en éloignent, est la croissance et la diminution; le changement de ses qualités accidentelles, sans plus, est l'altération; le changement de sa substance est la génération et la corruption. Or tout changement mesure le nombre de l'extension du corps, donc tout changement est le fait de ce qui a du temps. Donc s'il y a du mouvement il y a un corps, nécessairement, et s'il y a un corps il faut nécessairement qu'il y ait du mouvement ou qu'il n'y en ait pas.

Et alors, s'il y a un corps et qu'il n'y a pas de mouvement, ou bien il n'y a pas de mouvement du tout ou bien il n'y en a pas mais il est possible qu'il y en ait. S'il n'y en a pas du tout, alors le mouvement n'existe pas tandis que, puisque le corps existe, le mouvement existe: ce qui est absurde et ne se peut pas; il est donc impossible que, si un corps existe, il n'y ait pas de mouvement du tout. Et si, alors qu'un corps existe, il est possible que le mouvement existe, alors nécessairement le mouvement existe dans certains corps, parce que ce qui est possible à une chose existe dans certains des êtres qui ont la même substance que cette chose: ainsi l'art d'écrire existe par une potentialité chez Muḥammad sans y être en acte alors qu'il existe dans une part de la substance de l'homme, je veux dire chez un autre des humains. Donc le mouvement existe nécessairement dans certains corps, donc il existe dans le corps absolument parlant, donc il existe forcément dans le corps absolument parlant. Donc si le corps existe le mouvement existe, or on a dit que le mouvement n'existait pas alors que le corps existe; mais s'il en est ainsi il existe alors que le corps existe, sans exister alors que le corps existe: cela est impossible et absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible qu'il y ait un corps et pas de mouvement, ainsi donc quand il y a un corps il y a forcément du mouvement.

On peut aussi croire qu'il est possible que le corps de l'univers ait été d'abord en repos et qu'il était possible qu'il se mût, et qu'ensuite il s'est mû. Mais cette opinion est erronée, nécessairement, car si le corps de l'univers était d'abord en repos puis s'est mû, alors de deux choses l'une: ou bien le corps de l'univers est un être venu du non-être, ou bien il est éternel. S'il est un être venu du non-être, alors son existenciation en un être à partir du non-être existe; mais une existenciation est un

والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة، وإلا لم تكن حركة. والحركة هي تبدل ما، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه، أو كل أجزاء الجرم فقط، هو الحركة المكانية، وتبدل المكان الذي ينتهي إليه الجرم بنهاياته إما بالقرب من مركزه، وإما بالبعد منه، هو الربو والاضمحلال، وتبدل كيميائياته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون 5 والفساد. وكل تبدل فهو عادٌ عددٌ مدة الجرم، فكل تبدل فهو لذي الزمان، فإن كانت حركة كأن جرم اضطراراً، وإن كان جرمٌ وجب أن تكون حركة اضطراراً، أو لا تكون حركة.

فإن كان جرم ولم تكن حركة، فإما ألا تكون حركة بتة، وإما ألا تكون 10 ويمكن أن تكون. فإن لم تكن بتة فالحركة ليست موجودة، إذ الجرم موجود، وهي موجودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون - إن كان جرمٌ موجوداً - لا حركة بتة. وإن كان - إذا كان جرمٌ موجوداً - ممكناً أن تكون حركة موجودة، فإن الحركة بالاضطرار موجودة في بعض الأجرام، لأن الممكن له الشيء هو الموجود ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره: كالكتابة موجودة بالإمكان لمحمد وليست فيه بالفعل، إذ هي موجودة في بعض 15 جوهر الإنسان، أعني في آخر من الناس. فالحركة باضطرارٍ موجودة في بعض الأجرام، فهي موجودة في الجرم المطلق، فهي موجودة اضطراراً في الجرم المطلق. فإذا الجرم موجود فالحركة موجودة. وقد قيل إن الحركة لا تكون إذا كان الجرم موجوداً، فهي إذن تكون إذا كان الجرم موجوداً؛ لا 20 تكون إذا كان الجرم / موجوداً، وهذا محال وخلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرمٌ ولا حركة، فإذا متى كان جرم كانت حركة اضطراراً.

وقد يُظن أنه يمكن أن يكون جرم الكل كان ساكناً أولاً، وكان ممكناً أن يتحرك، ثم تحرك. وهذا ظن كاذب اضطراراً، لأن جرم الكل إن كان أولاً ساكناً ثم تحرك، فلا يخلو من أن يكون جرمٌ الكل كوناً عن ليس، أو لم 25 يزل. فإن كان كوناً عن ليس فإن تهويته أيساً عن ليس، يكون، فتَهْوِيَه

2 فتبدل: قد بدل [س، ا]، وأثبتت في هامش [ط]: «قد تبدل» - 3 هو: هي [س، ا، ط] - 4 منه: عنه [ا] - 6 لذي: لدى [ا] - 9 ولم: لم [ا، س] - 10 ليست: ليس [س، ط] - 11 موجود: موجوده [س] - 12 جرم (الثانية): جرماً [س] - 14 الموجود ذلك الشيء: «الشيء» نائب فاعل لاسم المفعول «الموجود» وتأويله هو الذي يوجد ذلك الشيء في بعض ذوات جوهره - 15 موجودة (الأولى): موجه [س] - 16 من: كتب بعدها «الإنسان» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 18 فإذا: فإذا [ط] - 20 الجرم: مكررة [ط] - 22 يُظن: نظن [ا، ط] - 24 يخلو: يخلوا [س] - 25 عن ليس: كتب بعدها «أو لم يزل» ثم ضرب عليها بالقلم [س] / تهويته: بهويته [ا] / أيساً: أشياء [ا]؛ خبر مقدم ليكون / يكون: فكون [ط] تكون [ا] / قتهويه: بهويته [ا].

mouvement, comme nous l'avons dit plus haut lorsque, décrivant le mouvement, nous avons dit que l'une des espèces du mouvement était la génération³². Mais si le corps n'a pas précédé celle-ci, alors elle en était l'essence; ainsi donc l'être du corps n'a nullement précédé le mouvement. Mais on avait dit qu'il était d'abord sans qu'il y eût de mouvement et que donc il était, lui, et il n'y avait pas de mouvement – et qu'il n'était pas et qu'il n'y avait pas de mouvement; ce qui est absurde et ne se peut pas; il est donc impossible, si le corps est un être venu du non-être, qu'il précède le mouvement. Et si le corps était éternellement en repos puis s'est mû parce qu'il était possible qu'il se mût, alors le corps de l'univers, qui est éternel, change du repos en acte au mouvement en acte; or ce qui est éternel ne change pas, comme nous l'avons montré plus haut. Mais alors il change et ne change pas, ce qui est absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible que le corps de l'univers ait été éternellement en repos puis ait changé en ce qui se meut en acte; or le mouvement existe en lui, donc le corps de l'univers n'a nullement précédé le mouvement.

Ainsi donc s'il y a un mouvement il y a un corps nécessairement, et s'il y a un corps il y a un mouvement nécessairement. Or, on l'a dit plus haut, le temps ne précède pas le mouvement; donc le temps ne précède pas le corps, nécessairement, puisqu'il n'y a pas de temps sinon par un mouvement et qu'il n'y a pas de corps sans qu'il y ait du mouvement et pas de mouvement sans qu'il y ait un corps, ni de corps sans extension puisque l'extension est ce dans quoi il y a une existence, je veux dire ce dans quoi un être est ce qu'il est, ni d'extension d'un corps sans mouvement puisque le corps est toujours associé à un mouvement comme cela est maintenant manifeste. Donc l'extension du corps, qui en est toujours inséparable, est mesurée par le mouvement du corps, toujours inséparable de lui; donc le corps ne précède jamais le temps, et donc le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent jamais l'un l'autre.

Ainsi donc il est maintenant manifeste qu'il est impossible qu'existe un temps infini, puisqu'il est impossible qu'existe une quantité, ou ce qui a une quantité, infinis en acte. Donc tout temps a une limite en acte; or le corps ne précède pas le temps, donc il est impossible que le corps de l'univers soit infini par son existence; donc l'existence du corps de l'univers est nécessairement finie, donc il est impossible que le corps de l'univers soit éternel.

Ce que nous avons dit a rendu cela manifeste mais nous allons le démontrer par un autre exposé qui rendra plus facile aux gens de spéculation d'entrer dans cette voie. Nous disons donc: parmi <les sortes du> changement il y a la composition et l'assemblage, car tels sont la combinaison et l'arrangement des choses. Or le corps est une substance longue, large et profonde, autrement dit ayant trois dimensions; il est donc

³² Le mot *kawn* a dans ce contexte deux sens, soit celui, le plus usuel, de "être", soit le sens aristotélicien de "génération" (*genesis*).

حركة، كما قدمنا، حيث وصفنا الحركة، أن أحد أنواع الحركة هو الكون. فإذا لم يسبق الجرم كان ذاته، فإذا لم يسبق كون الجرم الحركة بته. وقد قيل: إنه كان أولاً ولا حركة، فهو ولا حركة، ولم يكن ولا حركة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن، إن كان الجرم كوناً عن ليس، أن يسبق الحركة. فإن كان الجرم لم يزل ساكناً ثم تحرك، لأنه كان ممكناً له أن يتحرك، فقد استحال جرم الكل – الذي لم يزل – من السكون بالفعل إلى الحركة بالفعل، والذي لم يزل لا يستحيل، كما قدمنا بيان ذلك. فهو إذن مستحيل لا مستحيل، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرم الكل لم يزل ساكناً بالفعل، ثم استحال متحركاً بالفعل، والحركة فيه موجودة، فإذا لم يسبق الحركة بته.

فإذا، إن كانت حركة كان جرم اضطراراً، وإن كان جرم كانت حركة اضطراراً. وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الحركة، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً، إذ لا زمان إلا بحركة، وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم، ولا جرم إلا بلا مدة، إذ المدة هي ما هو فيه هوية، أعني ما هو فيه هو ما > هو، ولا مدة جرم إلا وحركة، إذ الجرم مع حركة أبداً، كما قد اتضح. فمدة الجرم اللازمة للجرم أبداً تعدّها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً؛ فالجرم لا يسبق الزمان أبداً، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً.

فإذا قد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهائية له، إذ لا يمكن أن تكون كمية أو ذو كمية لا نهاية له بالفعل. فكل زمان فذو نهاية بالفعل؛ والجرم لا يسبق الزمان، فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لإنهية؛ فإنّية جرم الكل مناهية اضطراراً، فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل.

وبين ذلك بقول آخر، بعد إذ اتضح بما قلنا، يزيد الناظرين في هذه السبيل تهوراً بتوابعها. فقول: إن من التبديل التركيب والانتلاف، لأن ذلك جمع أشياء، ونظمها. والجرم جوهر طويل عريض عميق، أي ذو أبعاد ثلاثة،

1 وصفتنا: صفتنا [أ] صفتنا [س] – 2 فإذا: فإذا [ط] / فإذا لم يسبق...: هذا تفسير لقوله «أو لم يزل»، والمعنى: إذا لم يسبق الجرم الكون، فالجرم عندئذ هو ذات الكون / كون: [أ] / الحركة: الحركة [أ] – 11 فإذا: فإذا [أ، ط] – 14 إلا بلا مدة: إلا مدة [أ] / إذ: [أ] / 20 هوية: هوية [ط] – 15 هو ما: هوية [أ] – 16 تعدّها: بعدما [أ] – 19 فإذا: فإذا [أ، ط] – 20 تكون: يكون [أ، ط] – 23 بعد: أثبتنا في الهامش مع بيان موضعها [س].

composé de la substance, qui est son genre, et du long, du large et du profond, qui sont sa différence. Il est aussi ce qui est composé d'une matière et d'une forme. Or la composition est le changement de l'état qui est non-composition, et elle est un mouvement car s'il n'y avait pas de mouvement il n'y aurait pas de composition ; or le corps est composé, donc s'il n'y avait pas de mouvement il n'y aurait pas de corps³³. Donc le corps et le mouvement ne se précèdent pas l'un l'autre.

D'autre part du fait du mouvement il y a le temps, car le mouvement est un changement et le changement est la mesure de l'extension de ce qui change ; donc le mouvement mesure l'extension de ce qui change ; donc le temps est une extension que mesure le mouvement ; et tout corps a une extension, comme nous l'avons dit plus haut, c'est-à-dire ce en quoi il est une existence, je veux dire ce en quoi il est un certain être. Or le corps ne précède pas le mouvement, comme nous l'avons montré : donc le corps ne précède pas une extension que mesure le mouvement. Donc le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent pas l'un l'autre dans l'existence, ils sont donc ensemble dans l'existence ; donc si le temps a une limite en acte l'existence du corps a nécessairement une limite en acte – si du moins la composition et l'assemblage sont une sorte de changement ; et si la composition et l'assemblage ne sont pas une sorte de changement, cette conclusion n'est pas nécessaire.

Montrons maintenant d'une autre façon qu'il est impossible qu'il y ait un temps infini en acte dans son passé et son avenir.

Nous disons donc : avant chaque intervalle du temps il y en a un autre, jusqu'à ce qu'on arrive à un intervalle du temps avant lequel il n'y en a pas d'autre, je veux dire à une extension découpée avant laquelle il n'y en a pas d'autre. Rien d'autre que cela n'est possible, car si autre chose était possible au-delà de chaque intervalle du temps il y en aurait un autre, à l'infini, et de cette façon on n'arriverait jamais à un temps donné puisque de l'infini dans la pré-éternité jusqu'à ce temps donné, il y aurait quelque chose d'extension égale à l'extension qui va de ce temps donné en remontant dans les temps successifs jusqu'à l'infini. Mais si <l'intervalle> à partir de l'infini jusqu'à un temps défini était connu, alors à partir de ce temps connu jusqu'à l'infini dans le temps <l'intervalle> serait connu ; ainsi donc un infini serait fini, ce qui est absurde et ne se peut pas. Et encore : si l'on ne parvient pas au temps défini sans être parvenu à un temps qui le précède, ni à celui qui le précède sans être parvenu à un temps qui le précède et ainsi à l'infini, et que <d'autre part> la distance de l'infini ne

³³ En rapportant à un mouvement la composition du corps en substance et dimensions, en matière et forme, al-Kindī prépare, peut-on penser, les conceptions théologiques du "mouvement de la création" et de la création assimilée à une "unification", qu'il exposera plus loin.

فهو مركب من الجوهر الذي هو جنسه، ومن الطويل العريض العميق الذي هو فصله، وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب تبدل الحال التي هي لا تركيب، والتركيب حركة، فإن لم تكن الحركة لم يكن التركيب. والجرم مركب، فإن لم <تكن> حركة لم يكن جرم. فالجرم والحركة لم يسبق بعضها بعضاً. 5

وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدل، والتبدل عدد مدة المتبدل؛ فالحركة عادة مدة المتبدل؛ فالزمان مدة تعدها الحركة، ولكل جرم مدة كما قدمنا، أي ما هو فيه إتيّة، أعني ما هو فيه هو ما. والجرم لا يسبق الحركة كما أوضحنا: فالجرم لا يسبق مدة تعدها الحركة. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الإتيّة، فهي معاً في الإتيّة، فإذا كان الزمان ذا نهاية بالفعل، فإتيّة الجرم ذات نهاية بالفعل اضطراراً، إن كان التركيب والتأليف تبدلاً ما؛ وإن لم يكن التركيب والتأليف تبدلاً ما، فليست هذه النتيجة بواجبة. 10

ولنوضح الآن بنوع آخر أنه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل في ماضيه ولا آتيه. 15

ف نقول: إن قبل كل فصل من الزمان فصلاً، إلى أن تنتهي إلى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله، أعني إلى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة. لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن ذلك فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية، فإذن لا تنتهي إلى زمن مفروض أبداً، لأن من لا نهاية في القدم منه إلى هذا الزمن المفروض مساوي المدة للمدة التي من هذا الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة إلى ما لا نهاية له. وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود، معلوماً، فإن «من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان»، معلوم؛ فيكون إذاً لا متناه متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن. وأيضاً، إن كان لا ينتهي إلى الزمان المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله، ولا إلى الذي قبله، حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية، وما لا نهاية له لا تقطع 20 25

2 تبدل: يبدل [أ] الحال: الحالة [أ، ط] - 4 جرم: جرماً [س] و«كان» هنا تامة - 7 فالزمان: والزمان [س، ا، ط] / تعدها: بعدها [أ] - 8 إتيّة: أنيته [أ] / هو ما: هويّا [أ] - 9 يسبق: تسبقه [أ] / تعدها: بعدها [أ] - 12 تبدلاً ما: ما ناقصة [ط] - 16 تنتهي: ينتهي [أ] - 17 إلى مدة: كتب بعدها «لا مدة» ثم ألغاهَا - 18 أمكن ذلك: يشير بكلمة «ذلك» إلى عبارة «غير ذلك» / فصلاً: فصل [س] - 19 تنتهي: ينتهي [أ، ط] / القدم منه: القدمه [س] القدمة [ط] - 20 مساوي: يساوي [أ] - 21 متصاعداً: مصاعداً [س] فصاعداً [أ، ط] - 22 معلوماً: معلوم [أ، س، ط] وهو خبر كان، وما قبله اسمها على الحكاية / معلوم: معلوماً [ط]، وهو خبر إن، وما قبله اسمها على الحكاية - 23 إذاً: إذن [أ، ط] - 25 تقطع: تقطع [أ].

peut être parcourue et qu'on ne peut en atteindre le bout, alors on ne peut absolument pas parcourir le temps infini afin de parvenir à un temps défini ; or il est de fait qu'on peut parvenir à un temps défini. Donc le temps ne s'avance pas à partir de l'infini, mais nécessairement à partir d'une limite. Donc l'extension du corps n'est pas infinie, or il est impossible qu'il y ait un corps sans extension, donc l'existence du corps n'est pas infinie ; donc l'existence du corps est finie et il est donc impossible qu'il existe un corps éternel³⁴.

Il est impossible aussi que le temps à venir soit infini en acte, car s'il est impossible que le temps écoulé jusqu'à un temps défini soit infini comme nous l'avons dit précédemment, et comme les temps se succèdent temps après temps, alors, chaque fois qu'un temps s'ajoute au temps fini défini, la somme du temps défini et de ce qui s'y est ajouté est quelque chose de défini. Donc si cette somme n'est pas quelque chose de défini, alors une chose de quantité définie a été ajoutée à une chose de quantité définie et il en est résulté une chose de quantité infinie. Or le temps appartient à la quantité continue, je veux dire qu'il a une intersection commune à son passé et à son futur, et son intersection commune est l'instant, qui est l'extrémité dernière du temps passé et l'extrémité première du temps à venir. D'autre part chaque temps défini a deux extrémités : une extrémité première et une extrémité dernière, et si deux temps définis se joignent par une extrémité unique qui leur est commune, alors la limite restante de chacun des deux est définie et connue ; or on avait dit que la somme définie des deux temps était indéfinie, elle est donc de limites indéfinies et de limites définies, ce qui est absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible, si l'on ajoute un temps défini quel qu'il soit à un temps défini, que la somme en soit indéfinie, car à mesure qu'on ajoute un temps défini au temps défini le tout a une limite dernière définie ; il est donc impossible que le temps à venir soit infini en acte³⁵.

Terminons donc maintenant ce chapitre deuxième.

³⁴ Voir note complémentaire.

³⁵ Cette dernière partie du chapitre 2 de la *Philosophie première* élimine la conception aristotélicienne, dualiste dans une perspective religieuse, selon laquelle le monde serait éternel.

- مسافته، ولا يُؤتى على آخرها، فإنه لا يُقطع ما لا نهاية له من الزمان حتى ينتهى إلى زمن محدود بته، والانتهاه / إلى زمن محدود موجود. فليس ١٩٩ - ظ
- الزمن مقبلاً من لا نهاية، بل من نهاية اضطراراً. فليست مدة الجرم بلا نهاية، وليس يمكن أن يكون جرم بلا مدة، فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها؛ فإنّية الجرم متناهية، فممتنع أن يكون جرم لم يزل. 5
- وليس يمكن أن يكون آتي الزمان لا نهاية له بالفعل، لأنه إن كان الزمان الماضي إلى زمن محدود ممتنعاً أن يكون لا نهاية له كما قدمنا، والأزمنة متتالية، زمان بعد زمان، فإنه كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان كانت جملة الزمان المحدود والمزيد عليه محدوداً. فإن لم تصر الجملة محدودة فقد زيد شيء محدود الكمية على شيء محدود الكمية، فاجتمع 10
- منهما شيء لا نهاية له في الكمية. والزمان من الكمية المتصلة، أعني أن له فصلاً مشتركاً للماضي منه والآتي، وفصله المشترك هو «الآن»، الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخيرة، ونهاية الزمان الآتي الأولى. ولكل زمان محدود نهايتان: نهاية أولى ونهاية آخرة، فإن اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما، فإن نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة. وقد كان قيل: إنه تصير جملة الزمانين المحدودة «لا محدودة»، فهي لا محدودة النهايات، وهي محدودة النهايات؛ وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إن زيد - ما زيد - على الزمن المحدود زمان محدود أن تكون الجملة لا محدودة، فكلما زيد على الزمن المحدود زمان محدود، فكله محدود النهاية من آخره، فليس يمكن أن يكون الزمان الآتي لا نهاية له بالفعل. 20
- فلنكمل الآن هذا الفن الثاني.

3 مقبلاً: فصلاً [س، ط] - 9 والمزيد: المزيد [إ] - 11 منهما: منها [إ] - 13 الأولى: الأول [إ] - 14 آخرة: أخرى [إ] - 16 تصير: يصير [إ] / المحدودة: محدودة [ط] - 18 ما زيد: حذف في [ط] ولا وجه لهذا الحذف، لأن العبارة يؤدي معنى «مهما زيد» - 19 فكلما: فكل ما [س] وكلما [إ].

Chapitre Trois de la première partie

À la suite de ce que nous avons dit peut venir l'enquête sur la chose : est-il possible qu'elle soit la cause de l'être de son essence³⁶, ou cela est-il impossible ? Nous disons donc qu'il est impossible qu'une chose soit la cause de l'être de son essence – en effet j'entends par "l'être de son essence" sa constitution en sujet³⁷ à partir d'une chose, ou d'aucune chose ; en effet on peut appeler *être*, en d'autres lieux, *ce qui est*, particulièrement, à partir d'une chose – parce que seuls ces cas sont possibles : la chose est un existant et son essence est un inexistant, ou bien elle est un inexistant et son essence est un existant, ou bien elle est un existant et son essence est un existant. Or, si elle est un inexistant et que son essence est un inexistant, alors elle est une non-chose et son essence est une non-chose ; mais une non-chose n'est ni cause ni effet, car cause et effet ne se disent que d'une chose qui a un certain être³⁸. Donc dans ces conditions la chose n'est pas la cause de l'être de son essence puisque absolument elle n'est pas une cause ; or on avait dit : elle est la cause de l'être de son essence, ce qui est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'elle soit la cause de l'être de son essence si elle est un inexistant et que son essence est un inexistant.

Il en va de même si elle est un inexistant et que son essence est un existant, parce que, ici aussi, si elle est un inexistant elle est une non-chose et qu'une non-chose n'est ni cause ni effet comme nous l'avons dit plus haut : elle n'est donc pas la cause de l'être de son essence ; or on avait posé plus haut qu'elle était la cause de l'être de son essence, ce qui est absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible qu'une chose soit la cause de l'être de son essence si elle est un inexistant et que son essence est un existant. Il résulte aussi de cela que son essence est autre qu'elle, puisque des sujets mutuellement différents sont tels qu'il est possible qu'arrive à l'un ce qui n'arrive pas à l'autre : donc s'il arrive à la chose d'être un inexistant et qu'il arrive à son essence d'être un existant, son essence n'est pas elle ; or pour toute chose son essence est elle : donc elle n'est pas elle, et elle est elle ; ce qui encore est absurde et ne se peut pas.

Il en va de même si la chose est un existant et que son essence est un inexistant, je veux dire : il arrive que son essence soit autre qu'elle, puisqu'il lui arrive ce qui n'arrive pas à son essence ; il s'ensuit nécessairement, comme nous l'avons dit plus haut, qu'elle est elle et qu'elle n'est pas elle, ce qui encore est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'elle soit un existant et que son essence soit un inexistant. – Il en va encore de même si la chose est un existant et que son essence est un existant, et qu'elle est la cause de l'être de son essence. Si en effet elle est

³⁶ Voir note complémentaire.

³⁷ Voir note complémentaire.

³⁸ *Wuğūd*, avec sans doute la nuance de "ce que peut percevoir le sens ou l'intellect".

الفن الثالث
من الجزء الأول

وقد يتلو ما قدّمنا البحثُ عن الشيء: هل يمكن أن يكون علةً كون ذاته، أم لا يمكن ذلك؟ فنقول: إنه ليس يمكن أن يكون الشيء علةً كون ذاته، أعني بكون ذاته: تَهْوِيَهُ من شيءٍ أو لا من شيءٍ، فإنه قد يقال: كون - في مواضعٍ أُخَرَ - للكائن من شيءٍ خاصّةً، لأنه لا يخلو من أن يكون أيّساً، وذاتهُ ليس، أو يكون ليساً، وذاتهُ أيّس، أو يكون أيّساً وذاتهُ أيّس: فإن كان ليساً، وذاتهُ ليس، فهو لا شيء، وذاتهُ لا شيء، ولا شيء: لا علة ولا معلول، لأن العلة والمعلول إنما هما مقولان على شيءٍ له وجودٌ ما، فهو إذاً لا علة كون ذاته، إذ ليس هو علةً مطلقاً، وقد قيل: إنه علةً كون ذاته. وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون علةً كون ذاته، إن كان ليساً، وذاتهُ ليس. وكذلك يعرض إن كان ليساً، وذاتهُ أيّس، لأنه أيضاً - إذ هو ليس - لا شيء، ولا شيء: لا علةً ولا معلول، كما قدّمنا، فهو لا علة كون ذاته. وقد تقدم أنه علةً كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون علةً كون ذاته، إن كان ليساً، وذاتهُ أيّس. ويعرض من ذلك أيضاً أن تكون ذاته غيره، لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر. فإذا عرض له أن يكون ليساً، وعرض لذاته أن تكون أيّساً، فذاتهُ هي لا هو، وكل شيءٍ فذاتهُ هي هو، فهو لا هو، وهو هو، وهذا خلف لا يمكن أيضاً.

وكذلك يعرض، إن كان أيّساً وذاتهُ ليس، أعني أن تكون ذاته غيره، إذ عرض له غير ما عرض لذاته، فيجب من ذلك - كما قدّمنا - أن يكون هو هو، وهو <لا> هو، هذا خلف لا يمكن أيضاً. فليس إذن يمكن أن يكون أيّساً، وذاتهُ ليس. وكذلك أيضاً يعرض، إن كان أيّساً وذاتهُ أيّس، وكان علةً كون ذاته، لأنه إن كان علةً ذاته المكوّنة لها، فذاتهُ معلولته، والعلة غير

3 يتلو: يتلوا [س] - 3-4 هل يمكن ... أم لا يمكن: استخدم المؤلف «هل» هنا والصواب استخراج الهمزة: أ يمكن ... - 4 يمكن [أ] ممكن [ط] - 5 بكون: يكون [أ] / تَهْوِيَهُ: مهوية [أ] / لا من: من لا [أ] - 6 لا يخلو: «لا يخلوا»، وهي عادة الناسخ، ولن نشير إليها مرة أخرى / أيّساً: ليساً [أ] - 7 أو يكون (الأولى): ويكون [أ]، س - 10 إذاً: إذن [أ] / علة (الثانية): كتبت في الهامش [س] علة [أ] / مطلقاً: مطلقة [أ]، س - 10-11 إذ ليس .. كون ذاته: كررها ثم ألغها [س] - 14-15 وهذا خلف ... كون ذاته: كتبت في الهامش [س] - 16 تكون: يكون [أ] - 17 لأحدهما: لأحدهما [أ]، س / للأخر: للأخر [ط] - 18 تكون: يكون [أ]، ط - 24 معلولته: معلولة [أ].

la cause de son essence, la cause qui la fait être, son essence est donc son effet ; or la cause est autre que l'effet ; mais il lui est arrivé ainsi d'être la cause de son essence et il est arrivé à son essence d'être son effet, donc son essence n'est pas elle ; mais pour toute chose, son essence, c'est elle ; ainsi donc il s'ensuit de ce point que la chose est elle et n'est pas elle ; or elle est elle : ce qui est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'elle soit un existant, que son essence soit un existant, et qu'elle soit la cause de l'être de son essence. Il arrive encore quelque chose de pareil si la chose est un inexistant³⁹ et que son essence est un inexistant, et qu'elle est la cause de son essence et que son essence est encore un effet : la chose est elle et elle n'est pas elle. – Ainsi donc il est impossible qu'une chose soit la cause de l'être de son essence, et c'est ce que nous voulions montrer.

Maintenant que cela est clair, nous disons : pour tout vocable, de deux choses l'une, ou il a un sens ou il n'en a pas ; en celui qui n'a pas de sens il n'y a rien à rechercher, et la philosophie ne retient que ce en quoi il y a quelque chose à rechercher ; ce n'est donc pas son lot de s'occuper de ce en quoi il n'y a rien à rechercher. Un vocable qui a un sens ne peut être qu'universel ou particulier ; or la philosophie ne recherche pas les choses singulières, parce que les choses singulières sont infinies et que nulle science ne peut embrasser ce qui est infini. La philosophie connaît les choses dont elle connaît les vérités, elle ne recherche donc que les choses universelles et finies, que la science peut embrasser, pour parvenir à connaître leurs vérités. Or les choses universelles et générales ne peuvent être qu'essentielles ou inessentielles. J'entends par *essentiel* ce qui fait subsister l'essence de la chose, ce qui par son existence est la subsistance de l'être⁴⁰ de la chose et sa permanence, tandis que par son inexistence la chose est détruite et se corrompt : comme la vie, par laquelle est la subsistance du vivant et sa permanence, et par son inexistence le vivant se corrompt et est détruit ; la vie est donc essentielle dans le vivant ; et l'essentiel est ce que l'on appelle *substantiel* parce que par lui est la subsistance de la chose. Or le substantiel, de deux choses l'une, ou rassemble ou sépare. Celui qui rassemble s'applique à une pluralité de choses, à chacune desquelles il donne sa définition et son nom : c'est par cela en effet qu'il les rassemble. Et ce qui s'applique à une pluralité de choses en donnant à chacune d'elles son nom et sa définition, ou bien s'applique à des individus : ainsi "homme", qui s'applique à tout un chacun des humains, je veux dire à tout individu humain ; c'est ce que l'on appelle une *espèce*⁴¹, c'est alors une forme unique qui s'applique à chacun de ces individus. Ou bien il s'applique à une pluralité d'espèces : ainsi "vivant", qui s'applique à

³⁹ Voir note complémentaire.

⁴⁰ *Kawn* ; l'être de la chose est engendré et en devenir, ce que n'est pas l'être de l'universel, auquel correspondrait mieux le mot *wuğūd*.

⁴¹ Dans ce contexte le mot *šūra* doit se comprendre selon son sens double : "forme" et "espèce", qu'il hérite du terme grec *eidōs*.

المعلول، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو، فيجب إذاً 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 ليساً، وذاته ليس، وهو علة ذاته، وذاته معلولة أيضاً، أن يكون هو هو، وهو لا هو، فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضح.

وإذ قد تبين ذلك، فنقول: إن كل لفظ فلا يخلو من أن يكون ذا معنى أو غير ذي معنى. فما لا معنى له فلا مطلوب فيه، والفلسفة إنما تعتمد ما كان فيه مطلوب، فليس من شأن الفلسفة / استعمال ما لا مطلوب فيه. وما كان ١٠ - ٢٠٠ و له معنى لا يخلو من أن يكون كلياً أو جزئياً، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهياً لم يحط به علم، والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها، فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم، لتنال علم حقائقها. والأشياء الكلية العامة لا تخلو من أن تكون ذاتية أو غير ذاتية، أعني بالذاتي ما هو مقوم ذات الشيء، وهو الذي بوجوده قوام كون الشيء وثباته، وبعده انتقاض الشيء وفساده، كالحياة التي بها قوام الحي وثباته، وبعدهمها فساد الحي وانتفاضه، فالحياة ذاتية في الحي، والذاتي هو المسمى جوهرياً، لأن به قوام جوهر الشيء. والجوهري لا يخلو من أن يكون جامعاً أو مفرقاً: أما الجامع ١٥ ٢٠ فالواقع على أشياء كثيرة يعطي كل واحد منها حده واسمه، فهو يجمعها بذلك. والواقع على أشياء كثيرة، بأن يعطي كل واحد منها اسمه وحده: إما أن يقع على أشخاص، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس، أعني على كل شخص إنساني، وهذا هو المسمى صورة، إذ هي صورة واحدة واقعة على كل واحد من هذه الأشخاص. وإما أن يقع على صور كثيرة،

2 معلولته: معلولة [أ] / إذا: إذن [أ، ط] - 12 ليست: ليس [س] - 14 لتنال: كمال [أ، ط] - 15 العامة: العامة [أ] - 16 بوجوده: وجوده [أ] / وبعدهم: وعدهم [أ] - 20 واسمه: وأيسه [أ] - 21 اسمه: أيسه [أ] - 22 أوحاد: كذا، ولم يرد ذلك جمعاً لواحد فيما رجعنا إليه من كتب اللغة، وإنما ورد جمعاً لأحد. انظر تاج العروس «وحد» - 24 صور: صورة [س].

chacune des espèces du vivant ; comme l'homme et le cheval ; on l'appelle un *genre*, puisque le vivant s'applique seul génériquement à chacune de ces espèces. Quant au substantiel qui sépare, c'est ce qui fait une séparation entre les définitions des choses : ainsi "rationnel", qui met une différence entre certains vivants et certains autres ; c'est ce que l'on appelle une *différence*, parce qu'il fait différer certaines choses des autres. Quant à ce qui n'est pas essentiel, c'est le contraire de ce que l'on a décrit précédemment : c'est ce qui subsiste et qui dure du fait de la chose qui est son substrat, et qui s'anéantit avec la chose qui est son substrat. C'est ainsi qu'il est dans la substance qui est son substrat, sans être substantiel mais bien adventice à la substance et pour cette raison il est appelé *accident*⁴² ; or étant dans la substance, de deux choses l'une, il est soit dans une chose unique et il lui appartient exclusivement, est propre à celle-ci et à nulle autre : ainsi le rire chez l'homme et le braiement chez l'âne, et pour cette raison on l'appelle *propre* puisque cela est propre à une chose unique ; soit dans une pluralité de choses auxquelles il est commun : ainsi le blanc dans le papier et dans le coton, et pour cette raison on l'appelle *accident commun*, conformément à son état puisque cela arrive à une pluralité de choses. – Donc tout vocable doué de sens est soit un genre, soit une espèce, soit un individu, soit une différence, soit un propre, soit un accident commun ; deux choses rassemblent tout cela, ce sont la substance et l'accident, car le genre, l'espèce, l'individu et la différence sont substantiels, le propre et l'accident commun sont accidentels. Ou encore le vocable doué de sens est soit un tout, soit une partie⁴³ ; ou bien il est dans un ensemble, ou bien il est à part⁴⁴.

Cela étant posé, disons de combien de façons on parle de l'*un*. Nous disons donc que *un* se dit de tout continu, et aussi de ce qui n'admet pas la pluralité. *Un* se dit donc en diverses sortes parmi lesquelles le genre, l'espèce, l'individu, la différence, le propre, l'accident commun, et de tout ce qui précède.

L'*individu* est soit naturel, comme l'animal, la plante et ce qui leur est similaire, soit artificiel, comme la maison et ce qui lui est similaire. Toutefois la maison est continue par nature et sa composition est continue par accident, je veux dire qu'elle est par le métier ; elle est donc une par nature et sa composition est une par le métier, puisqu'elle n'est devenue une que par l'unité accidentelle ; quant à la maison elle-même, elle est une par l'unité naturelle.

Un se dit aussi du tout, de la partie, de la totalité, de la part. On pourrait croire qu'il n'y a pas de différence entre le tout et la totalité,

⁴² Voir note complémentaire.

⁴³ Un tout : le genre pour les espèces ; une partie : les espèces pour le genre ; dans un ensemble : l'accident commun ; à part : le propre.

⁴⁴ Ces pages doivent beaucoup au commentaire d'Ammonius sur l'*Isagogè* de Porphyre, 31 et suiv.

- كالحَيِّ الواقع على كل صورة من صور الحي، كالإنسان والفرس، وهذا هو المسمى جنساً، إذ هو بجنس واحد واقع على كل واحد من هذه الصور. وأما الجوهري المفرق، فهو الفارق بين حدود الأشياء، كالناطق الفاصل لبعض الحي من بعض، وهذا هو المسمى فصلاً، لفصله بعض الأشياء من بعض. وأما الذي ليس بذاتي فهو ضد هذا المتقدم وصفه، وهو الذي قوامه بالشيء الموضوع له، وثباته به، وعدمه بعدم الشيء الموضوع له، فهو إذن في الجوهر الموضوع <له> وليس بجوهري، بل عارض لجوهر فسمي لذلك عرضاً، وهو الذي في الجوهر لا يخلو من أن يكون في شيء واحد منفرداً به، خاصاً له دون غيره، كالضحك في الإنسان، والنهيق في الحمار، فيسمى لذلك خاصة، لأنه يخص شيئاً واحداً. أو يكون في أشياء كثيرة يعمها، كالبياض في الورق والقطن، فسمي لذلك عرضاً عاماً على حاله، لأنه [لا] يعرض لأشياء كثيرة. فكل ملفوظ له معنى: إما أن يكون جنساً، وإما صورة، وإما شخصاً، وإما فصلاً، وإما خاصة، وإما عرضاً عاماً، وهذه جميعاً يجمعها شيئان، هما الجوهر والعرض. فالجنس والصورة والشخص والفصل جوهرية. والخاصة والعرض العام عرضية. وإما كلاً، وإما جزءاً، وإما مجتمعاً، وإما مفترقاً.
- وإذ قد تقدم ذلك، فلنقل على كم نوع يقال الواحد. فنقول: إن الواحد يقال على كل متصل، وعلى ما لم يقبل الكثرة أيضاً. فهو يقال إذاً على أنواع شتى، منها الجنس والصورة والشخص والفصل والخاصة والعرض العامي، وعلى جميع ما قد قدم.
- والشخص إما أن يكون طبيعياً كالحَيوان أو النَّبْت وما أشبه ذلك، وإما صناعياً كالبيت وما أشبه ذلك. فإن البيت متصل بالطبع، وتركيبه متصل بعرض، أعني بالمهنة، فهو واحد بالطبع، وتركيبه واحد بالمهنة، لأنه إنما صار واحداً بالاتحاد العرضي. فأما البيت عينه فبالاتحاد الطبيعي.
- ويقال أيضاً على الكل، ويقال على الجزء، ويقال على الجميع، ويقال على البعض. وقد يُظن أن الكل لا فصل بينه وبين الجميع، لأن الكل يقال على
- 2 هو بجنس واحد؛ أي إنه بكونه جنساً هو واحد / بجنس جنس [أ] / على ناقصة [ط] - 7
 جوهر: الجوهر [س]، [ط] للجوهر [أ]، فما قبلها هو اسم لا فعل / وهو: وهذا [أ] - 8 منفرداً:
 مفرداً [أ] - 17 إذاً: إذن [أ، ط] - 18 العامي: العام [أ] - 19 قَدَم تقدم [أ] - 20 النَّبْت: النبات
 [أ] - 21 ذلك ناقصة [أ] - 22 فهو... بالمهنة: كتبت في الهامش [س] - 22-23 وتركيبه...
 واحداً: أعاد كتابتها ثم ضرب عليها [س] - 23 بالاتحاد: بالإيجاد [أ] / عينه: كتب أولاً «هذه»
 ثم ضرب عليها بالقلم وكتبها فوقها [س] / فبالاتحاد: فبالإيجاد [أ] - 25 يُظن: نظن [أ].

puisque *tout* se dit de ce dont les parties sont semblables et de ce dont les parties ne sont pas semblables : ainsi quand nous disons “toute l’eau” – et l’eau est constituée de parties semblables ; et “tout le corps” – lequel est composé des os, de la chair et ce qui y tient, ce sont des parties différentes ; et “toute la foule”, laquelle consiste en des individus différents. Quant à *totalité*, on ne le dit pas de ce qui a des parties semblables, car on ne dit pas “la totalité de l’eau”, puisque *totalité* aussi se dit de tous différents par accident, ou unifiés par un certain caractère mais dont chacun subsiste en sa propre nature qui n’est pas celle de l’autre ; on leur applique donc le nom de *collection*. *Tout* se dit en effet de tout ce qui est unifié, de quelque sorte que soit cette unification ; c’est pour cette raison qu’on ne dit pas “la totalité de l’eau”, puisqu’elle n’est pas constituée de choses différentes dont chacune subsisterait par sa propre nature ; mais on dit “toute l’eau”, puisqu’elle est unifiée.

De la même façon on distingue entre la partie et la part, puisque *partie* se dit de ce qui mesure le tout et ainsi le divise en des grandeurs égales, alors que *part* se dit de ce qui ne mesure pas le tout et ainsi le divise en des grandeurs inégales ; il le répartit donc sans égaliser ses parts et ainsi la part n’est pas une partie du tout.

Ainsi donc *un* se dit de chacun des prédicables et de ce qui en est engendré en tant que genre, espèce, individu, différence, propre, accident commun, tout, partie, totalité, part. Or, puisque le genre est dans chacune de ses espèces, étant donné qu’il se dit par synonymie de chacune de ses espèces ; que l’espèce est dans chacun de ses individus, étant donné qu’elle se dit par synonymie de chacun de ses individus ; que l’individu n’est un que par convention puisque tout individu est divisible et ainsi n’est pas un par essence, que donc l’unité individuelle est séparée de l’individu et que donc il n’est pas un par essence, alors l’unité qui est en lui, qui est par convention, ne lui est pas essentielle et n’est donc pas pour lui unité en vérité⁴⁵. Or ce qui n’est pas essentiel dans une chose par sa vérité est en elle de façon accidentelle ; mais ce qui est adventice à une chose lui vient d’une autre, donc l’adventice est un effet dans ce en quoi il advient ; mais l’effet relève du relatif et l’effet vient donc d’un effecteur, donc nécessairement l’unité dans l’individu est un effet venu d’un effecteur⁴⁶.

L’espèce est ce qui se dit de plusieurs <choses> différentes en tant qu’individus, elle est donc multiple puisqu’elle a plusieurs individus et aussi parce qu’elle est composée de choses⁴⁷ : elle est en effet composée d’un genre et d’une différence, comme l’espèce “homme”, qui est composée de “vivant”, de “raisonnable”, de “mortel”. Donc l’espèce est par

⁴⁵ L’individu est donc composé de deux façons : physiquement, de ses membres, et ontologiquement, des universels dont il est prédiqué.

⁴⁶ Le mot *effecteur* est pris ici dans son sens philosophique, attesté à la fin du XVIII^e siècle, de “efficient, qui agit” (voir A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, s.v. *effet*). Le couple *effet/effecteur* transpose le couple *aṭar/mu’attir*.

⁴⁷ Voir au chapitre 2 la note sur la constitution de l’espèce.

- المشتبهة الأجزاء، وعلى اللاتي ليست بمشتبهة الأجزاء، كقولنا: كل الماء،
والماء من المشتبهة الأجزاء، وكل البدن المركب من عظم ولحم وما لحق ذلك،
من المختلفة الأجزاء، وكل الجبل، وهي أشخاص مختلفة. فأما الجميع فلا يقال
على المشتبهة الأجزاء، فلا يقال: جميع الماء: لأن الجميع أيضاً يقال على جمع
مختلفات بعرض، أو أن تكون موحدة بمعنى ما وكل واحد منها قائم بطباعه
5 غير الآخر، فيقع عليها اسم المجموعة. فأما الكل فيقال على كل متحد، بأي
نوع كان الاتحاد، فذلك لا يقال: جميع الماء؛ إذ ليس هو أشياء مختلفة،
قائم [على] كل واحد / <منها> بطباعه، بل يقال: كل الماء، إذ هو متحد. ٢٠٠ - ظ
- وكذلك بين الجزء والبعض فرق؛ لأن الجزء يقال على ما عد الكل، فقسمه
بأقدار متساوية. والبعض يقال على ما لم يعد الكل، فقسمه بأقدار ليست
10 بمساوية، فبعضه ولم يساو بين أبعاضه، فيكون جزءاً له.
- فالواحد إذاً 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 الجنس هو في
كل واحد من أنواعه - إذ هو مقول على كل واحد من أنواعه قولاً متواطئاً
15 - والنوع هو في كل واحد من أشخاصه، إذ هو مقول على كل واحد من
أشخاصه قولاً متواطئاً، والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع، لأن كل
شخص فمقسم، فهو إذن <غير واحد> بالذات، فالوحدة الشخصية مفارقة
للشخص، فهو غير واحد الذات، فالوحدة التي فيه، التي هي بالوضع، لا ذاتية
20 فيه، فليست هي إذن وحدة له بالحقيقة، وما لم يكن في الشيء بحقيقته
ذاتياً، فهو فيه بنوع عرضي، والعارض للشيء من غيره، فالعارض أثر في
المعروض فيه. والأثر من المضاف، والأثر من مؤثر، فالوحدة في الشخص أثر
من مؤثر اضطراباً.
- والنوع هو المقول على كثير مختلفين بالأشخاص، وهو كثير؛ لأنه ذو
25 أشخاص كثيرة؛ ولأنه مركب من أشياء أيضاً؛ لأنه مركب من جنس وفصل،
كنوع الإنسان الذي هو مركب من حي، ومن ناطق، ومن ميت. فالنوع

1 المشتبهة: المسه [س] المشتبه [ط] - 3 الجبل: الجبل [س، ا، ط] / هي: المقصود بها أجزاء،
الجبل، لأنه أخبر عنها بكلمة «أشخاص» / يقال: تقال [ا] - 5 موحدة: موجودة [ا] في [ط] أثر
عليها «وحدة» / بمعنى: معنى [ا، ط] - 6 بأي: لأي [ا] - 8 قائم [على]: قائمة على [ا] / بطباعه:
بطباعها [س] - 9 عد: عدا [ا، س] - 10 يعد: يعد [ا] - 12 إذا: إذن [ا، ط] / واحد: واحدة [ا]
- 14 هو: أضافها الناسخ فوق السطر [س] - 20 هي: ناقصة [ط] / بحقيقته: أثر في [ط]:
لحقيقته.

essence multiple eu égard à ses individus et eu égard à sa composition, et l'unité qu'elle a n'est, d'une certaine façon, que par convention et n'est pas essentielle. Donc l'unité qu'elle a ne l'est pas en vérité, ainsi donc elle est dans l'espèce de façon accidentelle; or ce qui est adventice à une chose lui vient d'une autre, donc l'accident est un effet dans ce en quoi il advient; mais l'effet relève du relatif, et l'effet vient donc d'un effecteur; donc nécessairement l'unité dans l'espèce est aussi un effet venu d'un effecteur.

Le genre est ce qui se dit de plusieurs <choses> qui diffèrent par l'espèce, et il informe de la quiddité de la chose; il est donc multiple puisqu'il a plusieurs espèces; chacune de ses espèces est ce qu'elle est, chacune de ses espèces est plusieurs individus, et chacun de ses individus est ce qu'il est aussi. Donc le genre est multiple de ce point de vue, ainsi donc l'unité qui est en lui n'est pas, elle non plus, en vérité; elle aussi est donc en lui de façon accidentelle; or ce qui est adventice à une chose lui vient d'une autre, donc l'accident est un effet dans ce en quoi il advient; mais l'effet relève du relatif et l'effet vient donc d'un effecteur, donc nécessairement l'unité dans le genre est elle aussi un effet venu d'un effecteur.

La différence est ce qui se dit de plusieurs <choses> qui diffèrent par l'espèce et elle informe de la *quellité*⁴⁸ (*ayyiyya*) de la chose: elle se dit donc de chacun des individus des espèces dont est dite la différence et elle informe de leur *quellité*; elle est donc multiple, eu égard aux espèces et aux individus dont sont dites ces espèces. Donc l'unité qui est dans la différence n'est pas, elle non plus, en vérité, ainsi donc elle est en elle de façon accidentelle; or ce qui est adventice à une chose lui vient d'une autre, donc l'accident est un effet dans ce en quoi il advient; mais l'effet relève du relatif et l'effet vient donc d'un effecteur; donc l'unité dans la différence est elle aussi un effet venu d'un effecteur.

Le propre est ce qui se dit d'une seule espèce et de chacun de ses individus, et il informe de l'existence de la chose sans être une partie de ce dont il informe de l'existence. Il est donc multiple puisqu'il existe dans plusieurs individus et qu'il est un mouvement⁴⁹; or le mouvement se divise en parties; donc l'unité n'est pas non plus en lui en vérité, elle est donc en lui de façon accidentelle; or ce qui est adventice à une chose lui vient d'une autre, donc l'accident est un effet dans ce en quoi il advient; mais l'effet relève du relatif; donc l'effet vient d'un effecteur, donc l'unité dans le propre est elle aussi un effet venu d'un effecteur.

L'accident commun aussi se dit de plusieurs <choses>, il est donc multiple puisqu'il existe chez plusieurs individus. Ou bien c'est une quantité et alors il admet l'augmentation et la diminution, l'accident commun se divise donc en parties; ou bien c'est une qualité et alors il admet la

⁴⁸ Voir note complémentaire.

⁴⁹ Voir note complémentaire.

بالذات كثيرٌ من جهة أشخاصه، ومن جهة تركيبه، والوحدة التي له إنما هي بالوضع من جهة لا ذاتية، فليست الوحدة له إذاً بحقيقة، فهي إذن فيه بنوعٍ عرضي، والعارضُ للشيء من غيره، فالعرضُ أثرٌ في المعروض فيه، والأثرُ من المضاف، فالأثرُ من مؤثر، فالوحدة في النوع أثرٌ من مؤثرٍ اضطراراً أيضاً.

5 والجنس هو المقولُ على كثيرين مختلفين بالنوع، منبىء عن مائبة الشيء، فهو كثير، لأنه ذو أنواع كثيرة، وكل نوعٍ من أنواعه فهو «هو هو»، وكل نوعٍ من أنواعه فهو أشخاص كثيرة، وكل شخص من أشخاصه فـ «هو هو» أيضاً، فهو كثير من هذه الجهة، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي فيه إذاً بنوعٍ عرضي، والعارضُ للشيء من غيره، فالعرضُ أثرٌ في المعروض فيه، والأثرُ من المضاف، فالأثرُ من مؤثر، فالوحدة في الجنس أثرٌ من مؤثرٍ اضطراراً أيضاً.

والفصل هو المقول على كثير مختلفين بالنوع، منبىء عن آيية الشيء، فهو مقولٌ على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل، منبىء عن آييتها، فهو كثير من جهة الأنواع والأشخاص التي تقال عليها تلك الأنواع، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي فيه إذاً بنوعٍ عرضي، والعارضُ للشيء من غيره، فالعرضُ أثرٌ في المعروض فيه، والأثرُ من المضاف. فالأثرُ من مؤثر، فالوحدة في الفصل أثرٌ من مؤثرٍ أيضاً.

والخاصة هي المقولة على نوع واحد، وعلى كل واحد من أشخاصه، منبئة عن إنية الشيء، وليس بجزء لما أنبأت عن إنيته، فهي كثير؛ لأنها موجودة في أشخاص كثيرة، ولأنها حركة، والحركة متجزئة، فالوحدة أيضاً فيها ليست بحقيقية، فهي إذاً بنوعٍ عرضي. والعارضُ للشيء من غيره، فالعرضُ أثرٌ في المعروض فيه، والأثرُ من المضاف، فالأثرُ من مؤثر، فالوحدة في الخاصة أثرٌ من مؤثرٍ أيضاً.

والعرض العام أيضاً مقول على أشخاص كثيرة، فهو كثير لأنه موجود في أشخاص كثيرة. وإما أن يكون كميةً فيقبل الزيادة والنقص، فهو متجزئ، وإما أن يكون كيفيةً فيقبل الشبه، ولا شبهه، والأشد والأضعف، فيقبل

2 إذاً: إذن [أ، ط] / بحقيقة: بحقيقية [أ] - 5 منبىء: كذا، فتكون خبراً ثانياً للجنس، والأصح نصبها على الحال؛ المنبىء [ط] مبين [أ] - 8 بحقيقية: مهملة، وكذا فيما بعد [س] - 9 إذاً: إذن [أ، ط] - 12 منبىء: مبين [أ] / آيية: آنية [أ] - 13 منبىء: مبين [أ] - 14 آييتها: أنيتها [أ] - 15 إذاً: إذن [أ، ط] - 18 منبئة: مبيئة [أ] - 19 وليس: وليست [أ] / أنبأت: انبت [س] أنبأت [أ] - 21 إذاً: إذن [أ، ط] - 26 الشبه: كتب أولاً «الأشد» ثم أثبت الصواب فوقها [س] / الشبه ولا شبهه: الشبيه ولا شبيهه [ط] الشبيه والأشبه [أ].

ressemblance et la dissemblance, le plus intense et le plus faible, il admet donc la différence et donc il est multiple. Donc l'unité qui est en lui n'est pas, elle non plus, en vérité, ainsi donc elle est en lui de façon accidentelle ; or ce qui est adventice, comme nous l'avons dit précédemment, est un effet venu d'un effecteur, donc l'unité dans l'accident commun est elle aussi un effet venu d'un effecteur.

Le tout qui se dit des prédicables a des parts, puisque chacun des prédicables en est une part ; le tout qui se dit d'un seul prédicable a aussi des parts, puisque chaque prédicable est un genre et que donc chaque prédicable a des espèces : or chaque espèce a des individus. Ainsi donc le tout est multiple, puisqu'il comporte plusieurs divisions ; donc l'unité n'est pas en lui en vérité, ainsi donc elle est en lui de façon accidentelle ; ainsi donc elle vient d'un effecteur, comme nous l'avons dit précédemment à propos de ce qui est de façon accidentelle.

De même aussi la totalité, car *totalité* se dit de plusieurs choses rassemblées, elle est donc multiple ; donc l'unité en elle n'est pas non plus en vérité, elle est donc en elle de façon accidentelle, ainsi donc elle est en elle un effet venu d'un effecteur comme nous l'avons dit précédemment.

La partie est soit substantielle, soit accidentelle. La partie substantielle comporte des parties semblables ou des parties dissemblables. Celle qui comporte des parties semblables est comme l'eau dont la partie est tout entière de l'eau, or toute eau admet d'être partagée, donc la partie de l'eau, puisqu'elle est entièrement de l'eau, est multiple. Quant à la partie qui comporte des parties dissemblables, je veux dire celle dont les parties diffèrent, elle est comme le corps du vivant qui est fait de chair, de peau, de nerfs, de veines, d'artères, de tendons, de derme, de membranes, d'os, de cerveau, de sang, de bile, de phlegme, et de tout ce dont est composé le corps du vivant ; et ce sont des parties dissemblables ; or chacune des parties du corps du vivant que nous avons mentionnées admet d'être partagée, elle est donc elle aussi multiple. Quant à la partie accidentelle elle est un attribut de la partie substantielle, je veux dire qu'elle est comme la longueur, la largeur et la profondeur pour la chair, l'os et autres parties du corps du vivant ; comme la couleur, le goût et autres accidents ; donc elle se divise du fait de la divisibilité de la <partie> substantielle, ainsi donc elle a des parties et donc est multiple elle aussi. Donc l'unité dans la partie n'est pas elle non plus en vérité.

Le continu naturel et le continu accidentel ont chacun des parties, ainsi la maison : en effet sa continuité naturelle est sa figure, et elle a des côtés ; et sa continuité accidentelle, je veux dire artificielle, consiste en la réunion de ce dont elle est composée, comme ses pierres, son mortier et les parties de son volume ; donc le continu est lui aussi multiple, donc l'unité en lui n'est pas en vérité.

الاختلاف، فهو كثير، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي إذن فيه بنوعٍ عرضي، والعارض - كما قدمنا - أثر من مؤثر. فالوحدة في العرض العام أثر من مؤثر أيضاً.

والكل المقول على المقولات ذو أبعاد، لأن كل واحد من المقولات بعضٌ له. والكل المقول على مقولة واحدة ذو أبعاد أيضاً، لأن كل مقولة جنسٌ، فكل مقولة ذات صور، وكل صورة ذات أشخاص، فالكل إذن كثير، لأنه ذو أقسام كثيرة، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي إذن فيه بنوعٍ عرضي، فهي إذن من مؤثر، كما قدمنا، فيما كان بنوعٍ عرضي.

وكذلك الجميع / أيضاً، لأن الجميع يقال على أشياء كثيرة مجتمعة، فهو ٢-١ - و 10 كثير، فالوحدة فيه أيضاً ليست بحقيقية، فهي فيه بنوعٍ عرضي، فهي إذاً فيه أثر من مؤثر كما قدمنا.

والجزء إما أن يكون جوهرياً وإما عرضياً، والجوهري إما مشتبه الأجزاء، وإما لا مشتبه الأجزاء. والمشتبه الأجزاء كالماء، الذي جزؤه ماءٌ بكماله، وكل ماء فهو قابل للتجزئة، فجزء الماء - إذ هو ماءٌ بكماله - كثيرٌ. وأما لا مشتبه الأجزاء - أعني مختلف الأجزاء - فكبدن الحي الذي هو من لحمٍ وجلدٍ وعصبٍ وعروقٍ وأوردةٍ وربطٍ وصفاقٍ وحجبٍ وعظمٍ ومخٍ ودمٍ ومرةٍ وبلغمٍ، وجميع ما ركب منه بدن الحي، التي ليست بمشتبهة. وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحي فقابلٌ للتجزئة، فهو كثير أيضاً. وأما الجزء العرضي فمحمولٌ في الجزء الجوهري، أعني كالطول والعرض والعمق، في اللحم والعظم وغير ذلك من أجزاء بدن الحي، واللون والطعم وغير ذلك من الأعراض، فهو منقسم بانقسام الجوهري، فهو إذن ذو أجزاء، فهو كثير أيضاً. فالوحدة في الجزء أيضاً ليست بحقيقية.

والمتصل الطبيعي، والمتصل العرضي، كل واحد منهما ذو أجزاء، كالبنت، فإن اتصاله الطبيعي شكله، وهو ذو جهات، واتصاله العرضي - أعني الصناعي - باجتماع ما ركب منه كحجارته وملاطه وأجزاء جرمه، فهو كثير أيضاً، فالوحدة فيه ليست بحقيقية.

7 بحقيقية: بحقيقة [س] - 8 فيما: في ما [س] - 10 إذ: إذ [أ، ط] - 14 وأما: وإما [أ] - 15 الحي: كتبها «الحيوان» ثم ضرب عليها بالقلم وكتب فوقها «الحي» [س] الحيوان [ط] - 16 وربط: ورثة [أ] - 20 بدن: كتبها أولاً «البدن» ثم ضرب على «الـ» بالقلم [س] البدن [أ، ط].

Un peut aussi se dire par relation à autre chose que lui, par certains de ces prédicables que nous avons mentionnés précédemment. Ainsi le mille : en effet on dit “un mille” parce qu’il est un tout pour les stades et une partie pour le parasange ; et parce qu’il est continu et assemblé, puisque ses stades sont continus et assemblés et que le mille est pour ses stades une totalité ; et parce qu’il est séparé d’autres milles, je veux dire de ceux dont l’ensemble constitue un parasange ; donc en cela aussi l’unité n’est pas en vérité mais est un accident.

Donc dans aucune des choses que nous avons déterminées l’unité n’est en vérité ; bien plutôt l’unité est en chacune d’elles simplement parce qu’elles ne sont pas divisées en tant qu’elles se présentent. Donc l’unité est en elles d’une façon accidentelle ; mais ce qui advient à une chose n’est pas de son essence et donc vient d’autre chose ; ainsi donc ce qui advient est, dans ce en quoi il advient, acquis d’autre chose ; il est donc acquis d’un dispensateur, et donc est un effet dans ce en quoi il advient ; or l’effet vient d’un effecteur, car l’effet et l’effecteur relèvent du relatif, où aucun des termes ne précède l’autre. En outre toute chose qui est un accident dans une autre est essentielle dans une autre chose, parce que toute chose qui est par accident dans une chose est par essence dans une autre chose. Et puisque nous avons montré que l’unité est par accident dans l’ensemble de ces prédicables, elle appartient donc à quelque autre chose par essence et non par accident. Donc l’unité, dans ce en quoi l’unité est acquise par accident, provient de ce en quoi elle est par essence : il y a donc là nécessairement un *Un* vrai dont l’unité n’est pas un effet⁵⁰. Il faut donc que nous éclaircissions cela plus amplement que nous ne l’avons fait.

Nous disons donc : la nature de tout prédicable en tout ce dont il est prédiqué – je veux dire tout ce que saisit le sens et dont l’intellect embrasse la quiddité – ne peut être que soit une, soit multiple, soit une et multiple à la fois ; ou bien certaines de ces choses sont unes et nullement multiples et certaines sont multiples et nullement unes.

Mais, si la nature de tout prédicable est la pluralité seulement, il n’y aura pas de conformité de participation à un même état ou à une même signification ; or la conformité existe, je veux dire la participation à un même état ou à une même signification, donc l’unité existe avec la pluralité ; mais nous avons supposé que l’unité n’existait pas, donc l’unité est et n’est pas, cela est absurde et ne se peut pas.

De même, si tout prédicable est pluralité seulement, alors rien ne différera de la pluralité puisque ce qui diffère de la pluralité est l’unité ; il n’y aura donc pas de différence, mais s’il n’y a pas de différence dans les prédicables, alors ils sont conformes ; et ils ne sont pas conformes puisque

⁵⁰ Voir note complémentaire.

وقد يقال الواحد أيضاً بالإضافة إلى غيره، بعض هذه التي قدّمنا ذكرها، كالميل، فإنه يقال: ميل واحد، إذ هو كل للغلوات، وجزء للفرسخ، ولأنه متصل ومجتمع، لأن علواته متصلة ومجمعة، فهو جميع للغلوات، ولأنه منفصل من أميال آخر، أعني اللاتي جميعها فرسخ، فليست الوحدة في ذلك أيضاً بحقيقية، بل عرض.

5

فليست الوحدة في شيء مما حدّدنا بحقيقية بل إنّما هي في كل واحد منها بأنها لا تنقسم من حيث وجدت، فالوحدة فيها بنوع عرضي، والعارض للشيء لا من ذاته، فالعارض للشيء من غيره، فالعارض إذاً في المعروض فيه مستفاد من غيره، فهو مستفاد من مفيد، فهو أثر في المعروض فيه، والأثر من مؤثر، لأن الأثر والمؤثر من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً. وأيضاً كل شيء كان في شيء آخر عرضاً، فهو في شيء آخر ذاتي، لأن كل شيء كان في شيء بعرض، فهو في شيء آخر بالذات. وإذا قد بينا أن الوحدة في هذه جميعاً بعرض، فهي لآخر بالذات لا بعرض، فالوحدة - فيما هي فيه بعرض مستفادة الوحدة له - مما هي فيه بالذات. فإذا هاهنا واحد حق اضطراراً لا معلول الوحدة، فلنبين ذلك بأكثر مما تقدم.

15

فنقول: لا تخلو طباع كل مقول، فيما عليه المقول، أعني كلّ ما أدركه الحس، وأحاط بمآبئته العقل، من أن يكون واحداً، أو كثيراً، أو واحداً وكثيراً معاً، أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتة، وبعضها كثيراً لا واحداً بتة. فإن كان طباع كلّ مقول الكثرة فقط، فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد. والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد، فالوحدة موجودة مع الكثرة، وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة، فالوحدة أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن.

20

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

3 علواته: غلواته [1] - 4 أميال آخر: أمثال أجزاء، [1] - 5 بحقيقية: بحقيقة [س، ط] / عرض: عرضية [1] - 6 بحقيقية: بحقيقة [س، ط] - 8 إذا: إذن [ط] - 9 فيه: ناقصة [1] - 12 بعرض: تعرض [1] - 13 بعرض (الأولى والثانية): تعرض [1] / لآخر بالذات لا بعرض: لا جزء <لا بالذات بل بعرض [ط] - 14 فإذا: فإذا [أ، ط] - 16 تخلو: نخلو [ط] - 17 بمآبئته: بما بينه [1] - 18 لا كثيراً: لا كثير [س] والكلام كله هنا على تقدير «يكون» / وبعضها: أو بعضها [ط] - 24 الوحدة: الوحدة [1] / فلا خلاف: خلاف [1].

la conformité est une participation à un même état ou à une même signification ; cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

De même, s'il y a seulement de la pluralité sans unité, alors les prédicables ne se ressemblent pas puisque des choses qui se ressemblent ont une chose qui leur est commune, grâce à laquelle ils se ressemblent ; or il n'y a pas l'*un* avec la pluralité, nous l'avons supposé ainsi ; il n'y a donc pas de *un* qui les comprenne, donc les prédicables ne se ressemblent pas ; mais ils se ressemblent du fait que l'unité n'y existe pas, ils sont donc à la fois ressemblants et non ressemblants, cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

De même, s'il y a seulement de la pluralité sans unité elle sera en mouvement, puisque s'il n'y a pas d'unité il n'y a pas un seul état et s'il n'y a pas un seul état il n'y a pas de repos, puisque ce qui est en repos est ce qui est dans un seul état, ne s'altère pas ni ne se déplace ; or s'il n'y a pas de repos il n'y a pas d'être en repos et s'il n'est pas en repos il est en mouvement. Mais s'il y a de la pluralité seulement, elle non plus n'est pas en mouvement puisque le mouvement est un changement soit par le lieu, soit par la quantité, soit par la qualité, soit par la substance ; or tout changement se fait vers autre chose ; mais l'autre de la pluralité est l'unité, donc s'il n'y a pas d'unité il n'y aura pas de changement vers la pluralité. Or nous avons supposé que l'unité n'existait pas, donc pour la pluralité le changement n'existe pas, donc le mouvement n'existe pas. Donc s'il y a de la pluralité seulement, sans unité, elle ne sera non plus ni en mouvement ni en repos, comme nous l'avons dit, cela est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

De même, s'il y a pluralité seulement, de deux choses l'une : ou bien elle aura des individus ou bien elle n'en aura pas du tout. Si elle a des individus, alors ou bien les individus de la pluralité seront des *uns* ou bien ils ne le seront pas. Mais s'ils ne sont pas des *uns* ni ne se réduisent aucunement à des *uns*, ils seront alors une pluralité infinie ; or si de l'infini on retranche une partie, et comme tout ce qui est partagé est plus grand que ce qui en est retranché, alors ce qui a été retranché sera d'une pluralité finie ou bien d'une pluralité infinie. S'il est d'une pluralité finie, et comme on l'a supposé d'une pluralité infinie, il sera par conséquent d'une pluralité finie et d'une pluralité infinie, cela est absurde et ne se peut pas. S'il est d'une pluralité infinie et qu'il est plus petit que ce qui a été partagé, alors un infini sera plus grand qu'un infini et cela est absurde et ne se peut pas, comme nous l'avons dit plus haut. Donc les individus de la pluralité seront nécessairement des *uns* ; ainsi donc l'unité existera puisque chaque individu sera un ; ils seront par conséquent pluralité seulement, et ne seront pas pluralité seulement puisque l'unité existera avec eux : cela

لا متففة، 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 يعمها تتشابه به، ولا واحد مع الكثرة، كما فرضنا، فلا واحد يعمها، فهي لا متشابهة، وهي متشابهة، بعدمها الوحدة، فهي متشابهة 5 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 سكون، لأن الساكن ما كان بحال واحدة، غير متغير ولا منقول. وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن، وإن لم يكن ساكن كان متحرك. وإن كانت كثرة فقط كانت 10

أيضاً غير متحركة، لأن الحركة تبدل، إما بمكان، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر، وكل تبدل فإلى / غير. وغير الكثرة فالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة. وقد فرضنا أن وحدة ليس، فتبدل كثرة ليس، فحركة ليس. فإن كانت كثرة فقط، بلا وحدة، فليست متحركة أيضاً ولا ساكنة، كما قد تقدم، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن إلا أن تكون وحدة. 15

وأيضاً، إن كانت كثرة فقط، فلا تخلو من أن تكون ذات أشخاص أو لا ذات أشخاص بته، فإن كانت ذات أشخاص: فإما أن تكون أشخاص الكثرة إما أحاداً وإما ألا تكون أحاداً، فإن لم تكن أحاداً ولم تنتقص إلى أحاد بته، فهي كثرة بلا نهاية. وإذا فصل، مما لا يتناهي، قسم، وكل مقسوم أعظم مما 20

يفصل منه، فالمفصول متناهي الكثرة، أو لا متناهي الكثرة. فإن كان متناهي الكثرة، وقد كان فرض لا متناهي الكثرة، فهو إذاً متناهي الكثرة، لا متناهي الكثرة، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان لا متناهي الكثرة، وهو أصغر من المقسوم، فلا متناه أعظم من لا متناه، وهذا خلف لا يمكن، كما قدمنا. فهي إذاً أشخاص الكثرة أحاداً اضطراراً، فالوحدة موجودة إذاً، لأن كل شخص 25

واحد، فهي إذاً كثرة فقط، وهي لا كثرة فقط، لأن الوحدة معها موجودة،

10 متحرك: متحركاً [أ، س] - 13 ليس: أيس [أ] / فتبدل: تتبدل [أ] / ليس: أيس [أ] - 14 ليس: أيس [أ] - 15 تكون: يكون [أ] - 16 تخلو: يخلو [أ، ط] - 19 وإذا فصل: وإذن فصل [أ] - 20 يفصل: يفصل [أ] / فالمفصول: فالمفصول [أ] - 21 إذاً: إذن [أ، ط] - 24 إذاً (الأولى والثانية): إذن [أ، ط] / أحاداً: أحاد [ط] - 25 إذاً: إذن [أ، ط].

est absurde et ne se peut pas. Si la pluralité n'a pas d'individus, et qu'il n'y a pas du tout de pluralité puisque *pluralité* signifie : des individus réunis, alors il n'y aura pas de pluralité et il y aura pluralité en même temps, cela est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'il y ait d'unité.

De même, s'il y a pluralité seulement sans unité, alors tout individu de la pluralité sera indéfinissable puisque la définition est une et s'applique à une seule notion. Donc si dans la pluralité il n'y a pas de *un*, il n'y aura pas de défini et s'il n'y a pas de défini il n'y aura pas de définition ; mais les individus de la pluralité sont définis, donc ils seront définis et ne seront pas définis ; cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

De même, s'il y a pluralité seulement, sans unité, alors la pluralité n'admettra pas le nombre puisque les principes du nombre sont les unités, parce que le nombre est une pluralité composée d'unités et qu'une part de la pluralité en dépasse une autre par des unités ; donc s'il n'y a pas d'unités il n'y aura pas de nombre. Et s'il y a pluralité sans unités elle ne sera pas mesurée ; or la pluralité est mesurée et il y a des unités avec la pluralité. Mais nous avons supposé qu'il n'y avait pas d'unités avec elle, cela est absurde et ne se peut pas, donc il est impossible qu'il n'y ait pas d'unités.

De même, s'il y a pluralité seulement sans unité il n'y aura pas de connaissance, puisque la connaissance est l'inscription du tracé de ce qui est connu dans l'âme de celui qui connaît, dans un seul et même état ; car si ce n'était pas dans un seul et même état où s'unissent l'âme de celui qui connaît et l'inscription de ce qui est connu, il n'y aurait pas de connaissance. Mais la connaissance existe, donc ce seul et même état existe, donc l'unité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, cela est impossible et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

De même, s'il y a seulement pluralité sans unité, et comme tout prédicat ou bien est une chose ou bien n'est pas une chose, alors, si le prédicat est une chose il est un et donc l'unité existera avec la pluralité, alors que nous avons supposé qu'il y avait seulement pluralité et que donc ce prédicat était pluralité seulement, sans unité : il sera pluralité et unité, cela est absurde et ne se peut pas. Et s'il n'est pas une chose il ne s'en constituera pas de pluralité et il ne sera pas non plus pluralité, alors que nous avons supposé qu'il était pluralité ; il sera donc pluralité et non-pluralité, cela est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'il n'y ait pas d'unité.

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

5 وأيضاً، إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فإن كل شخص من أشخاص الكثرة غير محدود، لأن الحدّ واحد يقع على معنى واحد، فإن لم يكن في الكثرة واحد فلا محدود، وإذا لم يكن محدود فلا حدّ، وأشخاص الكثرة محدودة، فهي محدودة، وهي لا محدودة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن ألا تكون وحدة.

10 وأيضاً، إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، لم تقبل الكثرة العدد، لأن أوائل العدد الآحاد، لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد، فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد.

وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودة، والكثرة معدودة، فالآحاد مع الكثرة. وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها، فهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا يكون آحاد.

15 وأيضاً، إن كانت كثرة فقط بلا واحد لم تكن معرفة، لأن المعرفة ترسمُ رسمُ المعروف في نفس العارف بحال واحدة، لأنها إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسمُ المعروف فلا معرفة. والمعرفة موجودة، فالحال الواحدة موجودة، فالوحدة موجودة، وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا تكون وحدة.

20 وأيضاً، إن كانت كثرة فقط بلا واحد، وكل مقول إما أن يكون شيئاً، وإما ألا 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 خلف لا يمكن. وإن لم يكن شيئاً فليس يأتلف منه كثرة ولا هو كثرة أيضاً، وقد فرض أنه كثرة، فهو كثرة لا كثرة، هذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا يكون وحدة.

25

3 إلا: في الهامش [س] / يكون: تكون [أ] - 6 فلا (الأولى): ولا [س] / وإذا: وإذا [أ] - 8 تكون: يكون [أ] - 9 تقبل: تصل [أ] - 10 آحاد: الحاد [س] / وتفاضل: ويفاضل [أ] - 14 ألا: إلا [أ] / يكون: تكون [أ، ط] / آحاد: آحاداً [أ، ط، س] - 15 تكن: يكن [أ] / ترسم: مهملة [س]، وهي خبر «أن» أضيف إلى «رسم». و«في نفس» متعلق بترسم. وقرأها في [أ، ط]: «برسم» - 16 رسم: رسم [أ] - 23 يكن: تكن [أ] - 25 يكون: تكون [أ].

Dès lors il est clair qu'il est impossible que certaines choses soient pluralité seulement, puisqu'il est impossible qu'une chose soit pluralité seulement. En effet, ou bien elle est une chose ou bien elle n'est pas une chose ; si elle est une chose elle est une, et si elle n'est pas une chose elle n'est pas une pluralité ; donc elle n'est pas une pluralité et elle est une pluralité, cela est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible que certaines choses soient pluralité seulement, sans unité.

Il est clair maintenant à la suite de toutes ces recherches, qu'il est impossible que les choses soient pluralité sans unité, puisqu'il est impossible que certaines choses soient pluralité sans unité. Or il est clair de même qu'il est impossible qu'il y ait unité sans pluralité et que certaines choses soient unité sans pluralité.

Nous disons donc : s'il y a unité seulement, sans pluralité, il n'y aura pas de contrariété puisque le contraire a pour autre le contraire ; mais le minimum où il puisse y avoir de l'altérité est *deux* ; or *deux* est une pluralité ; donc s'il n'y a pas de pluralité il n'y a pas de contrariété, et s'il y a contrariété il y a pluralité. Or la contrariété existe, donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, donc elle est un existant inexistant, cela est absurde et ne se peut pas ; il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité il n'y aura pas de soustraction puisque la soustraction porte sur une seule chose, ou plusieurs, inférieures aux choses dont elles sont soustraites⁵¹. Donc s'il y a soustraction la pluralité existe ; or la soustraction et ce qui est soustrait existent, donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle était inexistante, donc elle est un existant inexistant ; cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité il n'y aura pas de différence puisque le minimum où il puisse y avoir de la différence est *deux* ; or *deux*, et ce qui est au-dessus, sont une pluralité. Donc s'il n'y avait pas de pluralité il n'y aurait pas de différence, et s'il y a différence alors la pluralité existe ; or la différence existe, donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, elle est donc un existant inexistant ; cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité il n'y aura ni conformité ni différence, ni continuité ni séparation, puisque le minimum où il puisse y avoir conformité, séparation, différence et continuité est *deux* ; or *deux* est une pluralité. Donc s'il n'y avait pas de pluralité il n'y aurait ni conformité ni différence ; or la conformité et la différence existent,

⁵¹ Littéralement : "non soustraites".

وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثيرةً فقط، لأنه لا يمكن أن يكون شيءٌ كثيرةً فقط، لأنه إما أن يكون شيئاً وإما ألا يكون شيئاً، فإن كان شيئاً فهو واحد، وإن لم يكن شيئاً فليس هو كثيرة، <فليس هو كثيرة> وهو كثيرة، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون بعض الأشياء كثيرةً فقط بلا وحدة. 5

وقد تبين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون الأشياء كثيرةً بلا وحدة، لأنه لا يمكن أن يكون بعض الأشياء كثيرةً بلا وحدة. وكذلك تبين أنه لا يمكن أن تكون وحدةً بلا كثيرة، ولا بعض الأشياء وحدةً بلا كثيرة. فنقول: إنه إن كانت وحدةً فقط بلا كثيرة، لم تكن مضادةً، لأن الضدَّ 10 غيرُه الضدُّ، والغيرية أقلُّ ما تقع في الاثنين، والاثنان كثيرة، فإن لم تكن كثيرة لم تكن مضادةً، وإن كانت مضادةً كانت كثيرة، والمضادة موجودة، فالكثرة موجودة. وقد فرضنا أنها ليست موجودة، فهي أيسرُ ليس، وهذا خلفٌ لا يمكن، فليس يمكن ألا تكون كثيرة.

وأيضاً، إن كانت وحدةً فقط بلا كثيرة فلا استثناء، لأن الاستثناء إنما يكون لواحد أو لأكثر من واحد دون أشياء غير المستثناء، فإن كان استثناءً 15 فالكثرة موجودة، والاستثناء والمستثنى موجودان فالكثرة موجودة. وقد فرضنا أنها / ليس، فهي أيسرُ ليس، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا ٢٠٢ - و تكون كثيرة.

وأيضاً، إن كانت وحدةً فقط بلا كثيرة فلا تباين، لأن أقل ما فيه التباين 20 اثنان، والاثنان وما فوقهما كثيرة. فإن لم تكن كثيرة لم يكن تباين، وإن كان تباين فالكثرة موجودة، والتباين موجود. فالكثرة موجودة. وقد فرضنا أنها ليست موجودة فهي أيسرُ ليس، هذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا تكون كثيرة.

وأيضاً، إن كانت وحدةً فقط بلا كثيرة، فلا اتفاق ولا اختلاف، ولا اتصال، 25 ولا افتراق، لأن أقل ما يكون الاتفاق والافتراق والاختلاف والاتصال، في اثنين، فالاثنان كثيرة، فإن لم تكن كثيرة لم يكن اتفاق ولا اختلاف [ولا

1 تبين : يتبين [ط] - 2 شيئاً (الثانية) : كتب أولاً « بعض » ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 6 تكون : يكون [ا] - 10 غيرُه : غيرية [ا] / تقع : يقع [ا] - 15 المستثناء : المستثنى [س] المستثنى [ا] - 17 فهي : وهي [س] وهو [ا] - 18 تكون : يكون [ا] - 21 موجودة : مكررة [س] / وقد فرضنا : كتب « وأيضاً قد فرضنا » ثم ألغى « أيضاً » [س] وأيضاً قد فرضنا [ا، ط] - 22 موجودة : موجودة [ط] هذا : وهذا [ا، ط] - 26 اتفاق : اتفاقا [س].

donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, donc elle est un existant inexistant ; cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité il n'y aura ni commencement, ni milieu, ni fin, puisque cela ne se trouve que dans ce qui a des parties, or l'*un* n'a ni commencement, ni milieu, ni fin. Or le commencement, le milieu et la fin existent, donc ce qui a des parties existe ; mais tout ce qui a des parties est plus que *un*, donc la pluralité y existe. Or nous avons supposé qu'elle n'existait pas, cela est absurde et ne se peut pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité, il n'y aura pas de figure, puisque les figures sont ou bien faites d'arcs ou de cordes, ou bien composées d'arcs et de cordes, ou de surfaces arquées ou planes⁵², ou bien composées des deux. D'autre part la figure circulaire et la figure sphérique ont un centre et un périmètre ; celle qui est composée d'arcs ou de surfaces arquées, ou d'une ligne ou de surfaces planes⁵², ou bien d'arcs ou de surfaces arquées, ou bien d'une corde ou de surfaces planes à la fois, ont des angles et des côtés⁵³ : il y a donc en elles de la pluralité. Donc si les figures existent la pluralité existe, or la figure existe, donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, donc la pluralité est un existant inexistant, c'est une contradiction impossible, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité.

De même, s'il y a unité seulement sans pluralité, elle ne sera ni en mouvement ni en repos puisque le mobile se meut par un déplacement vers quelque chose d'autre, soit lieu, soit quantité, soit qualité, soit substance : or tout cela est pluralité. Ce qui est en repos est en repos dans un lieu, et de même certaines de ses parties sont en repos dans certaines parties <de ce lieu> ; or le lieu et les parties sont, chacun, pluralité, puisque les parties sont plus qu'une partie, que le lieu est un haut, un bas, un avant, un arrière, une droite, une gauche. Le lieu par sa nature implique une pluralité, puisque le lieu est autre que ce qui est localisé et qu'il est le lieu de ce qui est localisé. La croissance implique quelque chose qui croît, la diminution implique quelque chose qui diminue, l'altération implique quelque chose qui s'altère, la génération implique quelque chose d'engendré, la corruption implique quelque chose qui se corrompt ; et la négation de tout cela implique une pluralité, car <dans> "n'est pas engendré", "ne se corrompt pas", "ne croît pas", "ne diminue pas", "ne s'altère pas", il y a un sujet et un prédicat : un sujet dont est prédiquée la négation qui porte sur des choses définies ; donc s'il y a repos il y a pluralité. Donc s'il n'y a pas de pluralité il n'y a ni repos ni mouvement ; or le repos et le mouvement existent, donc la pluralité existe ; mais nous avons supposé qu'elle n'existait pas, donc elle est un existant inexistant, cela est absurde et ne se peut

⁵² Littéralement : "cordées".

⁵³ Littéralement : "extrémités".

اتفاق]، والاتفاق والاختلاف موجودان، فالكثرة موجودة. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فهي أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن، <فليس يمكن> ألا تكون كثرة.

5 وأيضاً، إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فلا ابتداء ولا توسط ولا آخر له؛ لأن ذلك لا يكون إلا في ذي أجزاء. والواحد لا ابتداء <له> ولا وسط ولا آخر له، 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 ألا تكون كثرة.

10 وأيضاً، إن كانت وحدة فقط بلا كثرة، فلا شكل، لأن الأشكال إما من قسي وإما من أوتار، وإما [من] مركبة من قسي وأوتار، أو من سطوح قوسية أو وترية، أو مركبة منهما. فالمستدير والكروي لهما مركز وإحاطة، والمركب من قسي أو قوسية، أو خط أو خطية، أو من قسي أو قوسي، أو وتر أو وترية معاً، لها زوايا وأطراف، ففيها كثرة. فإن كانت الأشكال موجودة فالكثرة موجودة، والشكل موجود، فالكثرة موجودة. وقد كنا فرضنا أنها لا موجودة، فالكثرة أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن ألا تكون كثرة.

15 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 وسفل، وأمام ووراء، ويمين وشمال. والمكان بطباعه يوجب كثرة، لأن المكان غير المتمكن ومكان المتمكن. والربو يوجب رايياً، والنقص يوجب ناقصاً، والاستحالة توجب مستحيلاً، والكون يوجب كائناً، والفساد يوجب فاسداً، ونفي هذه جميعاً يوجب كثرة، لأن لا كائن لا فاسد لا راب لا مضمحل لا مستحيل؛ موضوع ومحمول: موضوع محمول عليه 25 النفي لأشياء محدودة، 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 أيسر ليس، هذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن تكون كثرة. وهناك تبين أنه لا يمكن أن يكون ولا واحد من الأشياء

1 موجودة: مكررة [I] - 4 توسط: وسط [I] - 7 لا موجودة: «لا» فوق السطر [س] - 9 فلا: ولا [س]، | - 24 نفي: ناقصة [I] / جميعاً: جميعاً [ط] / لأن: لأنه [I] - 25 لا راب: لا رابي [I]، [س] - 26 كانت: كان [I] - 29 أن: ألا [I] / وهناك: وهناك [I] / تبين: يتبين [ط].

pas, il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité. Dès lors il est clair qu'il est impossible qu'une chose quelconque n'ait pas en elle de pluralité, puisque s'il n'y avait pas de pluralité en elle, elle ne serait ni en mouvement ni en repos, et qu'aucune des choses sensibles, ni rien de ce qui s'attache aux choses sensibles, n'est dénué de quelque espèce de mouvement et de repos; il est donc impossible qu'il y ait une seule chose qui n'ait pas en elle de pluralité.

De même, s'il y avait seulement unité sans pluralité il n'y aurait ni partie ni tout, puisque le tout réunit les parties et que le minimum de ce qui est réuni est *deux* – or *deux* est une pluralité; donc s'il n'y avait pas de pluralité il n'y aurait pas de tout. Et s'il n'y avait pas de tout il n'y aurait pas de parties, puisque le tout et la partie relèvent du relatif, où chacun de ses termes est nécessité par l'autre: autrement dit, quel que soit celui des deux qui disparaisse sa disparition entraîne celle de l'autre; il n'y aurait ainsi, pour les choses, ni tout ni partie. Or il y a, pour les choses, tout et parties, donc le tout, la partie, sont <chacun> un existant inexistant, cela est absurde et ne se peut pas. En outre la partie est une seule partie, donc s'il y a partie il y a unité, et s'il y a partie il y a tout, donc s'il n'y avait pas de partie il n'y aurait pas un tout, et s'il n'y avait ni partie ni tout il n'y aurait pas de chose; et s'il n'y avait pas de chose il n'y aurait absolument rien de sensible ni d'intelligible ni absolument pas d'unité dans aucun sensible ni aucun intelligible. Donc s'il n'y avait pas de partie il n'y aurait pas d'unité car s'il n'y avait ni partie ni tout il n'y aurait pas d'unité. Mais nous avons supposé qu'il y avait unité, donc l'unité est un existant inexistant, cela est absurde et ne se peut pas, non plus; il est donc impossible qu'il n'y ait pas de pluralité. Dès lors il est clair qu'il est impossible qu'aucune des choses que nous avons mentionnées soit unité sans pluralité, puisqu'il n'y aurait ni partie ni tout comme nous l'avons dit plus haut.

Il est donc clair, après toutes ces recherches, qu'il est impossible qu'il y ait pluralité sans unité dans aucune des choses que nous avons mentionnées; et d'après certaines de ces recherches, qu'il est impossible qu'il y ait une chose qui soit unité sans pluralité absolument. Il est donc évident qu'il est impossible qu'il y ait unité seulement sans pluralité, ni pluralité seulement sans unité, et aucune des choses que nous avons mentionnées n'est dépourvue de pluralité ni d'unité. Ainsi donc les choses que nous avons mentionnées sont multiples et unes <à la fois> nécessairement. En outre, puisqu'il est clair que la nature des choses est unité et pluralité, de deux choses l'une: ou l'unité est distincte de la pluralité ou elle en participe. Si l'unité est distincte de la pluralité, nécessairement il s'ensuivra, pour ce qui est seulement unité, l'absurdité qui s'ensuivait pour l'unité que nous avons précédemment exposée, et pour ce qui est seulement pluralité, ce qui s'ensuivait pour la pluralité que nous avons précédemment exposée. Ainsi donc il reste encore que l'unité participe de la pluralité, c'est-à-dire

ليس فيه كثرة، لأنه إن لم يكن فيه كثرة، لم يكن متحركاً ولا ساكناً، وليس يخلو شيء من نوع حركة وسكون من المحسوسة وما يلحق المحسوسة، فليس يمكن أن يكون شيء واحد لا كثرة فيه.

وأيضاً، إن كانت وحدة فقط بلا كثرة لم يكن جزء ولا كل، لأن الكل 5
جامع الأجزاء، وأقل ما يكون المجتمع اثنان، والاتنان 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، أو أيهما بطل؛ بطل بطلانه الآخر، فلا كل ولا جزء إذا للأشياء، وللأشياء كل وجزء، فالكل والجزء أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن. والجزء أيضاً جزء واحد، فإن كان 10
جزء كانت الوحدة، وإن كان جزء كان كل، فإن لم يكن جزء لم يكن كل، وإن لم يكن جزء ولا كل فلا شيء. وإن لم يكن شيء فلا محسوس ولا معقول بته، ولا وحدة في محسوس ولا معقول بته. فإن لم يكن جزء فلا وحدة، فإذا لا جزء ولا كل، فلا وحدة. وقد كنا فرضنا [أن] وحدة، فالوحدة أيسر ليس، وهذا خلف لا يمكن أيضاً، فليس يمكن ألا تكون كثرة. وهنالك 15
تبيين أنه لا يمكن أن يكون شيء من التي ذكرنا وحدة بلا كثرة، لأنه يكون لا جزء ولا كل، كما قدمنا.

فقد تبيين من جميع هذه الأبحاث أنه لا يمكن أن تكون كثرة 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 يكون وحدة فقط بلا كثرة، ولا كثرة فقط 20
بلا وحدة، ولا يعبرى شيء مما ذكرنا من كثرة ولا من وحدة. فواجب إذاً أن تكون الأشياء التي ذكرنا كثيرة وواحدة.

وأيضاً، فإذا قد تبيين أن طباع الأشياء وحدة وكثرة، فلا تخلو الوحدة من أن تكون مباينة للكثرة أو مشاركة لها. فإن كانت الوحدة مباينة للكثرة 25
وجب أن يلزم ما كان وحدة فقط ما لزم الوحدة التي قدمنا ذكرها من الحلف، وما كان كثرة فقط ما لزم الكثرة التي قدمنا ذكرها. فيبقى إذاً أيضاً

4 جزء : جزء [أ، س] / كل : كلاً [إ] - 7 الآخر : الأجزاء [إ] / أو : [أ، ط] - 8 إذاً للأشياء : في الأشياء [إ] إذن للأشياء [ط] - 10 جزء (الأولى) : جزء [س] - 12 فلا : ولا [أ، س] وأبقاها في [ط] فغاب المعنى، واقترح الاستعاضة عن «إذ» بـ «إذن» ولا وجه له - 13 فإذا : فإذا [إ] / جزء : جزء [إ] / كل : كل [إ] - 14 تكون : يكون [إ] - 15 تبيين : يتبين [ط] / لأنه يكون : لأنه لا يكون [ط] - 16 جزء : جزء [أ] / كل : كلاً [إ] - 20 من وحدة : «من» ناقصة في [ط] / إذاً : إذن [أ، ط] - 25 إذاً : إذن [أ، ط].

en participe dans toutes les choses sensibles et dans tout ce qui s'attache aux choses sensibles : c'est-à-dire, que dans celles où se trouve la pluralité il y ait l'unité, et que dans celles où se trouve l'unité il y ait la pluralité. Or, puisqu'il est clair que la pluralité et l'unité participent dans tout sensible et dans tout ce qui s'attache au sensible, cette participation ne peut qu'être soit par hasard, c'est-à-dire par rencontre, sans cause, soit par une cause. Mais si elle est par hasard, alors que la pluralité et l'unité étaient d'abord distinctes, il s'ensuivra alors pour elle les absurdités qui apparaissaient dans les recherches quand nous étudions l'existence d'une pluralité sans unité.

Mais comment est-il possible que pluralité et unité soient ensemble tout en étant distinctes ? La pluralité n'est rien d'autre qu'une pluralité d'unités, c'est-à-dire une réunion d'unités ; donc avec la pluralité il y a nécessairement l'unité, rien d'autre n'est possible. Et comment cela est-il possible, étant donné qu'elles – qui sont distinctes – sont une unité seulement alors qu'elles sont deux choses ? Mais deux choses sont une pluralité, il est donc impossible qu'elles soient ainsi. Serait-il possible qu'elles retournent à la distinction où elles se trouvaient du fait du hasard, et soient deux existences, il en résulterait encore pour elles les absurdités dont nous avons parlé plus haut. Il est donc impossible qu'elles aient été distinctes puis se soient rencontrées par hasard, je veux dire sans cause. Ainsi il reste donc que leur participation soit le fait d'une cause dès le début de leur venue à l'être⁵⁴.

Puisqu'il est clair que leur participation est due à une cause, alors de deux choses l'une : ou cette cause dépend de leur essence, ou leur association a une autre cause qui dépend d'autre chose que de leur essence, lui est extérieure et en est distincte. Or si la cause de leur participation dépend de leur essence, elle en est une part, c'est pourquoi cette part est antérieure au reste de l'essence. Mais, puisque la cause est antérieure par essence à l'effet comme nous l'avons montré dans notre livre sur la distinction⁵⁵, une chose qui est l'une des choses sensibles ou de ce qui tient au sensible – je veux dire la totalité des choses – est ou unité seulement ou pluralité seulement, ou pluralité qui participe de l'unité. Mais il s'attache à "unité seulement" ce qui s'attachait à la pluralité et l'unité telles que nous en avons discuté plus haut ; il faut donc qu'unité et pluralité participent <l'une de l'autre> et que leur participation soit par hasard, ou bien par une cause qui dépende d'elles deux, ou par quelque autre chose qu'elles. Mais il s'attache au hasard l'absurdité dont nous avons parlé plus haut, et il s'attache à leur participation dépendant de leur essence le fait que la participation est une cause qui dépend de l'essence, et cela irait à l'infini puisqu'il y aurait une cause de la cause et une cause de la cause à l'infini. Or on a montré qu'il est impossible qu'une chose en acte soit infinie, il est

⁵⁴ "Venue à l'être" traduit *kawn* : unité et pluralité sont créées, comme il sera établi dans le chapitre suivant ; elles sont donc le résultat d'une sorte de genèse.

⁵⁵ Voir note complémentaire.

أن تكون الوحدة مشاركةً للكثرة، أي مشاركةً لها في جميع المحسوسات، وما يلحق المحسوسات، أي أن ما فيه الكثرة منها ففيه الوحدة، وما فيه الوحدة ففيه الكثرة. فإذا قد تبين أن اشتراك الكثرة والوحدة في كل محسوس وما يلحق المحسوس، فلا يخلو ذلك الاشتراك من أن يكون بالبخت، أي الاتفاق، بلا علة، أو بعلّة. فإن كان بالبخت وقد كانت متباينة، فيلزمها الحالات التي لزمّت في الأبحاث؛ إذ بحثنا عن وجود كثرة بلا وحدة.

وكيف يمكن أن تكون كثرة ووحدة معاً، وهما متباينتان. والكثرة إنما هي كثرة الأحاد، أي جماعة وحدانيات، فمع الكثرة الوحدة اضطراباً، لا يمكن غير ذلك. وكيف يمكن أن يكون؟ إذ هما - وهما متباينان - وحدة فقط وهما شيئان. وشيئان كثرة، فليس يمكن أن يكونا كذلك. وقد يمكن أن ترجع إلى ما كانت عليه بالبخت من التباين، وهي إتيّات، فيلزم فيها أيضاً ما قدّمنا من الخلف. فليس يمكن أن تكون كانت متباينة ثم اتفقت بالبخت، أعني بغير علة، فبقي إذن أن يكون اشتراكهما بعلّة منذ بدء كونها. فإذا قد تبين أن اشتراكها بعلّة، فلا تخلو العلة من أن تكون من ذاتها، أو يكون لاشتراكها علةً أخرى من غير ذاتها خارجةً بئنة عنها. فإن كانت علةً اشتراكها من ذاتها فهي بعضها، فذلك البعض أقدم من باقيها، ولأن العلة قبل المعلول بالذات، كما بينّا في كتابنا على «المباينة»، فيكون الشيء الذي هو أحد المحسوسات، أو ما يلحق المحسوسات، أعني جميع الأشياء: إمّا وحدة فقط، وإمّا كثرة فقط، وإمّا كثرة مع وحدة مشتركة. ويلحق في وحدة فقط ما لحق في الكثرة والوحدة التي قدّمنا البحث عنهما، فينبغي أن تكون وحدة وكثرة مشتركة، ويكون اشتراكهما بالبخت، أو بعلّة منهما، أو من غيرهما، فيلحق في البخت ما قدّمنا من الخلف، وفي اشتراكهما من ذاتهما أن يكون الاشتراك علةً من الذات. ويخرج هذا بلا نهاية فيكون علة لعلّة، وعلّة لعلّة، إلى ما لا نهاية. وقد تبين أنه لا يمكن أن يكون شيء بالفعل بلا

3 فإذا [ط] - 5 وقد [أ، س، ط] - 6 الأبحاث: الاتحاد [ط] - 10 وهما: ناقصة في [ط] - 12 ترجع: نرجع [أ، ط] / عليه بالبخت: علته بالبخت [أ، ط]. والبخت عند الكندي هو الاتفاق، فلا علة معه، ولذا لا يمكن الأخذ بقراءة «علته»، والكلمة في الأصل مهملة - 14 اشتراكهما: اشتراكها [أ، ط] / بدء: بدو [س] - 21 لحق: يلحق [أ] / التي: كذا، والصواب: اللتين.

donc impossible que la participation de l'unité et de la pluralité soit le fait d'une cause qui dépendrait de leur essence à elles deux. Il reste donc seulement que leur participation ait une autre cause qui ne soit pas leur essence, une cause plus haute et plus noble qu'elles et qui leur soit antérieure, puisque la cause est par essence avant l'effet comme nous l'avons dit précédemment dans les traités où nous parlons de la distinction ; elle n'en participe pas puisque la participation est nécessaire dans les choses participantes, comme nous l'avons dit plus haut, par une cause extérieure aux choses participantes : car s'il en était ainsi les causes iraient à l'infini ; or l'infini dans les causes est impossible comme nous l'avons dit plus haut, puisqu'il est impossible qu'une chose en acte soit infinie.

En outre cette cause ne leur est pas non plus homogène puisque dans ce qui est de même genre rien n'est antérieur à un autre par essence : ainsi l'humanité et la chevalinité, qui sont dans le genre du vivant et dont aucune des deux n'est antérieure à l'autre par essence ; or la cause est par essence antérieure à l'effet, donc la cause de la participation de la pluralité et de l'unité n'est pas dans un même genre avec les choses multiples et unes. Et parce qu'elle n'est pas avec elles dans un même genre elle n'est pas avec elles dans une même similarité, puisque les choses similaires sont dans un même genre et une même espèce, comme une rougeur et une rougeur, une figure et une figure, et choses analogues. Donc la cause de la participation de la pluralité et de l'unité n'est pas, avec les choses multiples et unes, dans un même genre, une même similarité, une même configuration ; bien plutôt elle est la cause de leur être⁵⁶ et de leur permanence, elle est plus haute qu'elles, plus noble et antérieure.

On a ainsi montré que toutes les choses ont une cause première qui n'est pas de même genre, ni de même configuration, ni de même similarité, ni ne participe avec elles ; en revanche elle est plus haute qu'elles, plus noble et antérieure, et elle est la cause de leur être et de leur permanence. Or cette cause doit être soit une, soit multiple⁵⁷. Mais si elle est multiple il y a en elle de l'unité, puisque la pluralité n'est rien d'autre qu'une réunion d'unités ; elle est donc pluralité et unité à la fois, de sorte que la cause de la pluralité et de l'unité est l'unité et la pluralité, et ainsi une chose est la cause de son essence ; or la cause est autre que l'effet, donc une chose est autre que son essence, c'est absurde et ne se peut pas. Donc la cause première n'est pas multiple, ni multiple et une <à la fois>. Il reste donc seulement que cette cause soit une seulement, sans pluralité qui l'accompagne sous aucun point de vue.

⁵⁶ *Kawn* ; on peut comprendre ce mot soit comme "genèse" soit comme être – voire les deux à la fois.

⁵⁷ Voir note complémentaire.

نهاية، فليس يمكن أن يكون اشتراك الوحدة والكثرة بعلّة من ذاتهما . فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علّةً أخرى غير ذاتهما، أرفع وأشرف منهما وأقدم، إذ العلّة قبل المعلول بالذات، كما قدّمنا في المقالات التي قلنا فيها على «المباينة»، وليست بمشاركة لهما، لأن المشاركة تجب في المشتركات، كما قدّمنا، بعلّة خارجة عن المشتركات. فإن كانت كذلك خرجت العلل بلا نهاية، ولا نهاية في العلل ممتنع كما قدّمنا، إذ ليس يمكن أن يكون شيء بالفعل لا نهاية له.

وأيضاً ليست بمجانسة لهما، لأن اللواتي في جنس واحد ليس منها شيء أقدم من شيء بالذات، كالإنسانية، والفرسية، اللتين في جنس الحي، اللتين ليست واحدةً منهما أقدم من الأخرى بالذات، والعلّة أقدم من المعلول بالذات، فليس علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة، في جنس. وإذ ليست هي معها في جنس، فليست معها في شبه واحد، لأن المتشابهة في جنس واحد، وفي نوع واحد، كالحمرة والحمرّة، والشكل والشكل، وما كان كذلك. فليست علّة اشتراك الكثرة والوحدة مع الأشياء الكثيرة الواحدة في جنس ولا شبه ولا مشاكلة، بل هي علّة كونها وثباتها، <وهي> أعلى وأشرف وأقدم منها.

فقد تبين أن للأشياء جميعاً علّةً أولى، غير مجانسة ولا مشاكلة ولا مشابهة، ولا مشاركة لها، بل هي أعلى وأشرف وأقدم منها، وهي سبب كونها وثباتها. وهذه العلّة لا تخلو من أن تكون واحدة أو كثيرة: فإن كانت كثيرة، ففيها الوحدة، لأن الكثرة إنما هي جماعٌ أوحاد. فهي إذاً كثرةٌ ووحدة معاً. فتكون علّة الكثرة والوحدة الواحدة والكثرة، والشئ إذاً علّة ذاته، والعلّة غير المعلول، فالشئ غير ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس العلّة الأولى / كثيرة، ولا كثيرةً وواحدةً. فلم يبق إلا أن تكون العلّة واحدةً فقط لا كثرةً ٢٠٣ - و معها بجهةٍ من الجهات.

12 ليست : ليس [ا، س، ط] / معها (الثانية): معهما [ا، ط] - 18 أعلى : اعلا [س] - 20 إذا : إذن [ا، ط] - 21 والشئ : فالشئ، [ط] / إذا : إذن [ا، ط] - 23 يبق : يبق إذن [ا].

Ainsi donc il est évident que la cause première est une. Or l'*un* existe dans les choses causées, et nous avons dit plus haut de combien de façons l'*un* se dit des choses sensibles et de ce qui s'attache au sensible. Il faut donc que nous montrions, dans ce qui suit ce chapitre, de quelle façon existe l'unité dans les choses causées, ce qu'est l'unité vraie, et ce qu'est l'unité par extension et non en vérité. Terminons donc ce chapitre.

فإذا اتضح أن العلة الأولى واحدة، والواحد موجود في الأشياء المعلولة. وقد قدمنا على كم نوع يقال الواحد في الأشياء المحسوسة، وما يلحق المحسوسة، فقد ينبغي أن نبيّن بأي نوع توجد الوحدة في المعلولات، وما الوحدة الحق، وما الوحدة بالمجاز، لا بالحقيقة، فيما يتلو هذا الفن. ولنكمل هذا الفن. 5

*Chapitre Quatre,
de la première Partie*

Disons donc maintenant de quelle façon l'unité existe dans les prédicaments, ce qu'est l'Un en vérité, et ce qu'est l'un par extension et non en vérité. Introduisons ce qu'il faut placer d'abord, et disons donc : *grand* et *petit*, *long* et *court*, *beaucoup* et *peu*, aucun de ces termes ne se dit d'une chose absolument, mais en relation. En effet, on ne dit *grand* que par rapport à ce qui est plus petit que lui ; *petit*, que par rapport à ce qui est plus grand que lui ; c'est ainsi qu'on dit qu'un malheur est grand quand on le rapporte à un malheur moindre que lui ; qu'une montagne est petite, quand on la rapporte à une autre montagne plus grande qu'elle. Si l'on disait *grand*, absolument, de ce qu'on appelle grand, et de même *petit*, l'infini n'aurait aucune existence ni en acte ni en puissance : en effet il serait impossible qu'une chose autre fût plus grande que ce qu'on appelle *grand* absolument parlant.

Mais le *grand* absolu n'est infini ni en acte ni en puissance. En effet, si une chose autre était plus grande que lui en acte ou en puissance, il ne serait pas grand absolu puisqu'il lui serait advenu d'être petit, étant donné qu'un autre serait plus grand que lui – car s'il n'en était pas ainsi ce qui serait plus grand que lui serait plus petit que lui ou lui serait égal, et cela est absurde et ne se peut pas ; ainsi donc aucune chose ne peut être plus grande que le grand absolu, ni en acte ni en puissance. Ainsi donc il existerait un *grand* qui n'aurait pas de double, ni en acte ni en puissance. Mais le doublement d'une chose est la duplication de sa quantité, et la duplication de sa quantité existerait en acte ou en puissance, ainsi donc la duplication du grand absolu existerait en acte ou en puissance, ainsi donc le grand absolu aurait un double. Mais le double est un tout pour ce qui a un double, ce qui a un double est la moitié de ce double et la moitié est la partie du tout : donc ce qui a un double serait la partie du double, ainsi donc le grand absolu serait un tout et le grand absolu serait une partie. Mais si le double du grand absolu n'est pas plus grand que le grand absolu, alors il lui est égal ou inférieur ; or s'il lui est égal il advient de cela une impossibilité monstrueuse, à savoir que le tout est égal à la partie, et cela est absurde et ne se peut pas ; et de même il adviendra, si le double du grand absolu est plus petit que lui, que le tout sera plus petit que la partie, et cela est encore plus invraisemblable et abominable. Mais si le tout est plus grand que la partie, alors le double du grand que l'on croyait absolu

الفن الرابع
وهو الجزء الأول

فلنقل الآن بأي نوع توجد الوحدة في المقولات، وما الواحد بالحق، وما
الواحد بالمجاز لا بالحقيقة. ولنقدم لذلك ما يجب تقديمه، فنقول: إن العظيم
5 والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يقال شيء منها على شيء
قولاً مرسلًا، بل بالإضافة. فإنه إنما يقال: عظيم عند ما هو أصغر منه،
وصغير عند ما هو أعظم منه؛ وكذلك يقال للهاته: عظيمة، إذا أضيفت إلى
هناه أصغر منها؛ ويقال للجبل: صغير، إذا أضيف إلى جبل آخر أعظم منه.
ولو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم، وكذلك الصغير، لم
يكن لما لا نهاية له وجود، لا بالفعل ولا بالقوة بتة، لأنه لم يكن يمكن أن
10 يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه: عظيم، قولاً مرسلًا.
فكان العظيم المرسل ليس له نهاية له بالفعل ولا بالقوة، لأنه إن كان
شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة، فليس هو عظيمًا مرسلًا، لأنه قد
عرض له أن يكون صغيرًا، إذ آخر أعظم منه. فإن لم يكن كذلك فالذي هو
15 أعظم منه أصغر منه أو مثله، وهذا خلف لا يمكن. فإذا ليس شيء يمكن أن
يكون [شيء آخر] أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة؛ فإذا قد
وجد عظيم لا ضعف له، لا بالفعل ولا بالقوة. وتضعيف الشيء تثنية كميته،
وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة. فإذا تثنية العظيم المرسل موجودة
بالفعل أو بالقوة، فإذا للعظيم المرسل ضعف. والضعف كل لذي الضعف، وذو
20 الضعف نصف للضعف، والنصف جزء الكل، فذو الضعف جزء الضعف. فإذا
العظيم المرسل كل، والعظيم المرسل جزء. فإن لم يكن ضعف العظيم 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 يعرض - إن كان أصغر منه - أن يكون الكل أصغر من الجزء، وهذا
25 أشد إحالة وشناعة. فإذا <كان> الكل أعظم من الجزء، فإن ضعف العظيم -

3 نوع: أثبتها في الهامش [س] - 4 لذلك: كذلك [ا، ط] - 7 وكذلك: ولذلك [س] - 12 إن: في
الهامش [س] - 13 عظيمًا: عظيم [ا، س] - 15 فإذا: فإذا [ا، ط] - 16 فإذا: فإذا [ا، ط] -
17 لا (الثانية): ناقصة [ا، ط] - 18 فإذا: فإذا [ا، ط] / موجودة: موجود [ا، س] - 19 فإذا:
فإذا [ا، ط] - 20 فإذا: فإذا [ا، س] - 21 العظيم (الأولى): للعظيم [س] وصححها في [ا، ط] دون
إشارة لذلك - 23 شنيع: بشع [ا] / يكون: في الهامش [س] - 25 وشناعة: وبشاعة [ا] / فإذا
<كان>: فإذا [ا] فإذا [ط].

est plus grand que le grand dont on croyait qu'il était le grand absolu – or par *grand absolu* on ne veut rien dire d'autre que ce qui n'a rien de plus grand que lui. Ainsi donc le grand absolu n'est pas un grand absolu, et alors ou bien il n'y a pas de *grand* du tout, ou bien il y a un *grand* relatif, puisque l'on ne dit *grand* qu'absolument ou relativement. Mais si le grand absolu n'est pas grand, il est ce qu'il n'est pas, et cela est absurde et ne se peut pas ; et si le grand absolu est le grand relatif, alors *absolu* et *relation* sont deux noms synonymes pour une même chose et celle dont une autre chose est plus petite qu'elle, puisqu'on a démontré qu'il n'existe pas de chose, ni en puissance ni en acte et d'aucune façon, qui n'ait de chose plus grande qu'elle. Par ce procédé on montre que le petit n'est pas un petit absolu et que lui aussi est seulement relatif ; et que *grand* et *petit* se disent de toute quantité.

Quant à *long* et *court*, ils se disent de toute quantité continue et ils lui sont propres, à l'exclusion des autres quantités. Eux aussi ne se disent que relativement et non absolument, on démontre cela de manière analogue à celle qui précède à propos du grand et du petit.

Quant à *peu* et *beaucoup*, ils sont un propre de la quantité discontinue, et il peut advenir à *beaucoup* ce qu'il advient à *grand*, *petit*, *long* et *court* : qu'on ne le dit pas absolument mais relativement ; on le montre par ce qui précède car le procédé est le même. Quant à *peu*, on peut croire qu'on le dit absolument ; on le croit parce que, si le premier des nombres est *deux*, et tout nombre autre que *deux* étant plus grand que *deux*, alors *deux* est le moindre des nombres ; donc *deux* est le *peu* absolu car il n'est aucunement *beaucoup*, puisqu'il n'y a pas de nombre moindre que lui.

Si d'autre part *un* est un nombre, et qu'il n'y a rien de moindre que l'unité, alors *un* est le moindre absolu. Mais cette opinion n'est pas vraie car si nous disons "*un* est un nombre", il est sûr que nous nous entachons d'une abomination monstrueuse. En effet, si *un* est un nombre il est une certaine quantité, et, si *un* est une quantité, alors le propre de la quantité s'y attache inséparablement : je veux dire qu'il est égal et inégal⁵⁸. Si donc *un* a des *uns* dont certains lui sont égaux et certains ne le sont pas, alors *un* se divise puisque le plus petit *un* mesure le plus grand *un* ou mesure sa part⁵⁹, et qu'ainsi le plus grand *un* a une part et donc se divise. Or l'*un* ne se divise pas : donc sa division existe et n'existe pas, cela est absurde et ne se peut pas et *un* n'est donc pas un nombre. Et ne va pas penser, quand

⁵⁸ "Ce qui est le plus propre à la quantité, c'est qu'on peut en prédiquer l'égal et l'inégal" ; Aristote, *Catégories*, 6, 6 a 26-27. Voir aussi *infra*, p. 74.

⁵⁹ Voir note complémentaire.

الذي ظن أنه مرسل - أعظم من العظيم المظنون أنه العظيم المرسل؛ والعظيم المرسل إنما يراد به ما لا شيء أعظم منه. فإذا العظيم المرسل لا عظيم مرسل، فإما ألا يكون عظيم بته، وإما أن يكون عظيم بالإضافة، إذ لا يقال: عظيم، إلا مرسلًا أو بالإضافة. فإن كان العظيم المرسل لا عظيمًا فهو لا هو، وهذا خلف لا يمكن؛ وإن كان العظيم المرسل هو العظيم بالإضافة، فالمرسل 5
والإضافة اسمان مترادفان لشيء واحد، وهو ما كان شيء آخر أصغر منه، إذ قد تبين أنه لا يكون شيء لا شيء أعظم منه، لا بالقوة ولا بالفعل بته. وبهذا التدبير يتبين أنه لا يكون <الصغير> صغيراً مرسلًا؛ وإنما يكون الصغير بالإضافة أيضًا؛ والعظيم والصغير يقالان على كل كمية.

فأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة <وهما> خاصان لها دون غيرها من الكميات. وإنما يقالان بالإضافة أيضًا لا قولاً مرسلًا، وبيان ذلك بمثل ما قدمنا في العظيم والصغير.

فأما القليل والكثير فإتتهما خاصة للكمية المنفصلة، وقد يعرض للكثير ما يعرض للعظيم والصغير والطويل والقصير: من أنه لا يقال قولاً مرسلًا <بل> بالإضافة؛ وبيان ذلك بما قدمنا، فإن التدبير واحد. فأما القليل فقد يُظن أنه 15
يقال مرسلًا؛ وذلك أنه يُظن أنه إن كان أول العدد اثنين - وكل عدد غير الاثنين أكثر من الاثنين - فإن الاثنين أقل الأعداد؛ فالاثنتان هو القليل المرسل، إذ ليس هو كثيرًا بته، إذ لا عدد أقل منه.

وإن كان الواحد عددًا، ولا شيء أقل من الوحدة، فالواحد هو الأقل المرسل. وهذا ظن ليس بصادق، لأننا إن قلنا إن الواحد عددٌ نظن أنه تلحقنا 20
من ذلك شناعة قبيحة جداً، لأنه إن كان الواحد عددًا / فهو كمية ما، وإن ٢٠٣ - ط
كان الواحد كمية، فخاصة الكمية تلحقه وتلزمه، أعني أنه مساوٍ ولا مساوٍ. فإن كان للواحد أوحاد، بعضها مساوية له، وبعضها لا مساوية له، فالواحد ينقسم، لأن الواحد الأصغر يعدُّ الواحد الأكبر، أو يعدُّ بعضه، فالواحد الأكبر <له> بعض، فهو منقسم. والواحد لا ينقسم، فانقسامه أيسر ليس.

2 فإذا: [ط] - 4 مرسلًا: مرسل [س] - 7 إذ: [أ] / تبين: [ب] - 8 يتبين: تبين [أ] / صغيرًا: صغير [ط] - 9 كل: في الهامش [س] - 10 خاصان: في الأصل و [أ]، ط. وعندئذ يجب نصبها على الحال. أو يذكر «هما» قبلها ليصح الرفع / لها: [ب] - 11 لا ناقصة [أ] - 14 للعظيم: العظم [أ] - 15 يُظن: نظن [أ] - 16 مرسلًا: مرسلًا بالإضافة [أ] / إن ناقصة [أ] / أول: أول [أ] / غير: غير [أ] - 17 أكثر: أكبر [أ]، ط [مهمل في [س]، والصحيح «أكثر» لتقابل «أقل» - 18 كثيرًا: كثير [أ]، س، ط، وهي جائزة هنا على ضعف - 19 الوحدة: الواحد [س]، أ، ط - 20 نظن: هنا بمعنى «نعتقد»، وهو استعمال قرآني / تلحقنا: يلحقنا [أ]، ط - 22 مساوٍ ولا مساوٍ: مساوي ولا مساوي [س] - 24 ينقسم: منقسم [أ]، ط / لأن: بأن [أ] / يعد: بعد [أ]، ط / يعد: بعد [أ]، ط.

nous disons : *un*, à une matière de l'*un*, je veux dire à l'élément unifié par l'*un* en sorte qu'il devient un, car cela existe mais n'est pas un, et ce qui est composé de cela, ce sont des choses nombrées, pas un nombre. Ainsi, quand nous disons : "cinq chevaux", les chevaux sont nombrés par le *cinq*, qui est un nombre qui n'a pas de matière, la matière est seulement dans les chevaux⁶⁰. Ne va donc pas penser, quand nous disons : *un*, à ce qui est unifié par le *un*, mais plutôt à l'unité même ; or l'unité ne se divise certes pas. Donc, si *un* est un nombre et non une quantité, et si les autres nombres, je veux dire *deux* et ce qui est au-dessus de *deux*, sont chacun une quantité, alors *un* ne se range pas sous la quantité, il se range donc sous un autre prédicament ; ainsi donc *un* et les autres nombres se disent des nombres par équivocité, non par nature. Ainsi donc *un* n'est pas un nombre par nature mais par équivocité, étant donné que les nombres ne se disent que par relation à une chose, les choses médicales à la médecine et les choses saines à la santé⁶¹.

Mais comment est-il possible que cette opinion soit vraie, à savoir que, si *un* est un nombre, le propre de la quantité, qui est "égal et inégal", lui est nécessairement attaché, si bien que *un* a des *uns* dont certains lui sont égaux et certains sont plus grands que lui ou plus petits que lui ? Car si cela est attaché nécessairement à *un* ce le sera aussi à tout nombre, je veux dire : que tout nombre a un homonyme qui lui est égal, un homonyme plus petit que lui, un homonyme plus grand que lui ; ainsi *trois* aurait des *trois*, dont certains lui seraient égaux et certains seraient plus petits que lui, et certains plus grands que lui ; et il en serait de même nécessairement pour tout nombre, car s'il n'en était pas nécessairement de même pour les nombres au sujet desquels il n'y a pas de doute, cela ne serait pas nécessaire pour l'unité. Et si le sens de notre propos : "le propre du nombre et de toute quantité est <d'être> égal et inégal", est que tout nombre a un nombre qui lui est égal et un nombre qui ne lui est pas égal, c'est-à-dire plus grand que lui et moindre que lui, alors donc *deux* n'est pas un nombre puisqu'il n'y a pas de nombre plus petit que lui et qu'il n'en a que de plus grands que lui ; et s'il est nécessaire que *deux* soit un nombre parce qu'il en a un qui lui est égal, qui est un autre *deux*, et un qui ne lui est pas égal, qui est plus grand que lui, alors il faut que *un* soit un nombre étant donné qu'il en a un qui lui est égal, qui est un autre *un*, et un qui ne lui est pas égal, qui est plus grand que lui, je veux dire *deux* et ce qui est au-dessus. Ainsi donc *un* est une quantité et alors *un* et les autres nombres sont rangés sous la quantité ; et étant donné que *un* n'est pas un nombre par équivocité il l'est par conséquent par nature.

⁶⁰ Ni *un* ni un nombre quelconque ne sont la *forme* d'un groupe dont les objets qui le constituent seraient la matière : ceux-ci *ont* leur matière mais ne *sont* pas la matière du groupe.

⁶¹ Littéralement : "les choses qui mènent à la guérison, par rapport à la guérison".

وهذا خلف لا يمكن، فليس الواحد إذاً عدداً. ولا تذهبن - من قولنا : واحدٌ - إلى هيولى الواحد، أعني العنصر الذي يوحد بالواحد، فصار واحداً، فإن ذلك موجود لا واحداً، والمؤلفه من ذلك معدودات لا عدد؛ كقولنا : خمسة أفراس، فإن الأفراس معدودة بالخمسة التي هي عددٌ لا هيولى له، وإنما الهيولى في الأفراس، فلا تذهبن - من قولنا : واحدٌ - إلى الموحد بالواحد، بل إلى الوحدة عينها، فالوحدة لا تنقسم بتة. فإن كان الواحد عدداً وليس بكمية، وباقي الأعداد - أعني الاثنين وما فوقه - كميةً، فإن الواحد ليس تحت الكمية، فهو تحت مقولة أخرى. فإذاً الواحد وباقي الأعداد إنما يقال إنها أعداد باشتباه الاسم لا بالطبع. فإذاً الواحد ليس بعدد بالطبع، بل باشتباه الاسم، إذ ليس تقال الأعداد <إلا> بالإضافة إلى شيء واحد : فالطبيات إلى الطب، والمبرئات إلى البرء .

ولكن كيف يمكن أن يكون هذا الظن صادقاً، أعني أن الواحد إن كان عدداً، لزمته خاصة الكمية التي هي مساو ولا مساو، فيكون للواحد آحاد، بعضها مساو له، وبعضها أكثر أو أقل؛ لأنه إن كان هذا يلزم الواحد، فهو أيضاً يلزم كل عدد، أعني أن يكون له سمي مساو له، وسمي أقل منه، وسمي أكثر منه، فيكون للثلاثة ثلاثات، 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 الوجدانية. وإن كان معني قولنا : إن خاصة العدد وجميع الكمية مساو ولا مساو، أن لكل عدد عدداً مثله، وعدداً لا مثله، أي أكثر منه وأقل منه، فالاثنتان إذاً لا عدد، إذ ليس عدد أقل منه، وإنما له أكثر منه، وإن كان يجب أن يكون الاثنان عدداً، إذ له مساو - هو اثنان آخران - ولا مساو، هو أكثر منه، فإنه يجب أن يكون الواحد عدداً، إذ له مساو - وهو واحد آخر - ولا مساو، هو أكثر منه، أعني اثنين وما فوق ذلك. فإذاً الواحد كمية، فالواحد وباقي الأعداد تحت الكمية، فإذاً ليس الواحد عدداً باشتباه الاسم، فإذاً هو بالطبع.

1 إذا : إذن [ط] / تذهبن : نذهبن [ا] - 2 يوحد : يوجد [ا، ط] - 5 تذهبن : نذهبن [ا] - 8 فإذا : فإذا [ا، ط] / وباقي : هو [و]باقي [ا] - 9 فإذا : فإذا [ا، ط] - 10 تقال : يقال [ا] - 11 فالطبيات : كالطبيات [ا] / البرء : البرو [س] - 15 مساو : مساوياً [ا، س] - 16 فيكون : فتكون [ا، ط] / للثلاثة ثلاثات : للثلاثة ثلاثات [س] - 20 أكثر : أكبر [ط]، وهي مهملة في الأصل / إذا : إذن [ا، ط] - 21 أكثر : أكبر [ط]، وهي مهملة في الأصل - 22 هو : وهو [ا] - 23 إذ : أو [ا] / أكثر : أكبر [ط]، وهي مهملة في الأصل - 24 فإذا : فإذا [ا، ط] - 25 الاسم : الأيس [ا، س] واتبته إليها في [ط] / فإذا : فإذا [ا، ط] .

De même, de deux choses l'une, ou bien *un* est un nombre ou bien il n'est pas un nombre : s'il est un nombre il est soit pair, soit impair ; s'il est pair il est divisible en deux parties d'égales unités ; or *un* ne se divise pas, donc il ne se divise pas et il est divisible, cela est absurde et ne se peut pas. De même s'il y a en lui des *uns* il est donc composé d'*uns*, il est donc composé en son essence et il est *un* et il est *des uns* ; or *un* est seulement *un*, et non *des uns* ; il est donc *des uns* et il n'est pas *des uns*, et cela est absurde et ne se peut pas non plus. – Et s'il n'est pas pair il est donc impair ; or l'impair est celui dont les deux parties en lesquelles il se divise ne sont pas d'égales unités ; ainsi donc *un* est divisible et n'est pas divisible, il est *des uns* et il n'est pas *des uns*, et cela est absurde et ne se peut pas. Ainsi donc *un* n'est pas un nombre.

Mais, peut-on penser, cette définition par laquelle on définit le nombre impair n'est nécessaire qu'après qu'on ait montré que *un* n'est pas un nombre. Sinon, si quelqu'un dit que *un* est un nombre, qu'est-ce qui l'empêche de définir le nombre impair comme le nombre tel que, s'il se divise en deux parties, ses deux parties ne sont pas d'égales unités ? Ainsi *un* y entrerait étant donné qu'il devrait nécessairement n'être pas divisible.

Mais s'il n'apparaît pas nécessaire au terme de cette recherche que *un* ne soit pas un nombre, nous dirons : l'élément d'une chose, ce à partir de quoi elle est construite, je veux dire ce dont la chose est composée, n'est pas cette chose ; ainsi les lettres vocales et dont est composé le discours ne sont pas le discours, puisque celui-ci est "un son composé, conventionnel, signifiant une chose avec un temps"⁶², alors que la lettre est un son naturel non composé. Si donc le nombre est composé d'unités, comme chacun en est d'accord, alors *un* est l'élément du nombre et donc n'est pas un nombre. Mais *un* n'a pas d'élément dont il serait composé et qui serait donc aussi un élément de ce qui est composé à partir de *un* (de sorte que *un* serait un nombre dont l'élément serait l'élément de tous ceux dont on s'accorde à dire que ce sont des nombres et qu'il serait donc possible que *un* soit un nombre). On peut aussi croire que *un* est l'élément de *deux*, et *deux* l'élément de *trois* étant donné que dans *trois* il y a *deux* ; et l'on croira à cause de cela – puisque *deux* est un nombre, l'élément de *trois* – que *un* est un nombre et qu'il est l'élément de *deux*. Or cette opinion n'est pas vraie ; *deux*, en effet, même si l'on croit qu'il est l'élément de *trois*, a un élément qui est *un* ; et *un*, même s'il est l'élément de *deux*, n'a pas d'élément ; il n'est donc pas composé et se sépare donc de *deux* en ce qu'il est simple, alors que *deux* est un composé : il est composé de *un*, qui est simple. Il est donc impossible que, parmi les nombres, une partie soit

⁶² Cette formule combine les définitions aristotéliennes du discours et du verbe : *Catégories*, 4, 16 b 26-27 et 3, 16 b 6.

وأيضاً، لا يخلو الواحد من أن يكون عدداً أو لا عدداً. فإن كان عدداً؛
فإما أن يكون زوجاً أو فرداً؛ فإن كان زوجاً فهو منقسم قسمين متمائلي
الوحدانيات، والواحد لا ينقسم، فهو لا ينقسم، وهو منقسم، هذا خلف لا
يمكن. وأيضاً، إن كانت فيه أحاد، فهو مركب من أحاد، فهو مركب من
ذاته؛ وهو واحد، وهو أحاد؛ والواحد واحد فقط لا أحاد؛ فهو أحاد لا
5 أحاد، وهذا خلف لا يمكن أيضاً. وإن لم يكن زوجاً فهو فرد؛ والفرد هو
الذي كل قسمين ينقسم إليهما غير متمائلي الوحدانيات، فالواحد إذاً هو
منقسم لا منقسم، وأحاد لا أحاد، وهذا خلف لا يمكن. فإذاً ليس الواحد
عدداً.

10 ولكن هذا الحد الذي حد به العدد الفرد يُظن أنه لا يجب إلا بعد أن
يُبين أن الواحد ليس بعدد. وإلا فما يمنع من قال إن الواحد عدد، من أن
يحد العدد الفرد بأنه هو العدد الذي إن انقسم بقسمين، فإن قسميه غير
متمائلي الوحدانيات؟ فيدخل فيه الواحد، إذ ليس يوجب أنه منقسم
اضطراراً.

15 فإذا لم يظهر أنه واجب من هذا البحث أن الواحد ليس بعدد، فنقول إذاً:
إن ركن الشيء الذي يبني منه الشيء - أعني الذي ركب منه الشيء - ليس
هو الشيء؛ كالحروف الصوتية التي ركب منها الكلام، فإنها ليست هي
الكلام، لأن الكلام صوت مؤلف موضوع دال على شيء مع زمان، والحرف
صوت طباعي لا مؤلف. فإن كان العدد المقر به عند الكل مؤلفاً من أحاد،
20 فالواحد ركن العدد، فليس بعدد. وليس للواحد ركن ركب منه، فيكون
ركناً لما ركب من الواحد أيضاً، فيكون الواحد عدداً ركنه ركن كل التي يُقر
بأنها أعداد. فيمكن أن يكون الواحد عدداً. وقد يُظن أن الواحد ركن
الاثنتين، والاثنتين ركن الثلاثة، إذ في الثلاثة اثنتان موجودان، فيظن / لذلك ٢٠٤ - و
- إذ كان الاثنان، وهما عدد، ركن الثلاثة - أن الواحد عدد وهو ركن
الاثنتين. وهذا الظن غير صادق؛ لأن الاثنتين - وإن ظن أنه ركن الثلاثة - فله
25 ركن هو الواحد، والواحد وإن كان ركن الاثنتين فليس له ركن؛ فهو لا
مركب، فقد فارق الاثنتين بأنه بسيط، والاثنتان مركب ركب من الواحد

1 أو لا عدداً؛ أو لا عدد [س] - 2 أو؛ وإما [س، ا، ط] / متمائلي؛ مما يلي [ا] مماثل [س] - 7
إذاً؛ إذن [ا، ط] - 8 لا (الثانية)؛ ولا [ا] / فإذا؛ فإذا [ا، ط] - 11 يبين؛ نين [ا] - 13 يوجب؛
ما يوجب [ط] ولا حاجة إلى هذه الزيادة - 15 إذاً؛ إذن [ا، ط] - 23 الثلاثة؛ الثلاثة [س]، ولن
نشير إلى مثيلاتها مرة أخرى / فيظن؛ فظن [ا] / لذلك؛ كذلك [ا] - 25 الاثنتين؛ الاثنتين
<مركب> [ط]، والزيادة هنا تُعد ما قصده الكندي / وإن؛ فإن [س، ط].

simple et qui en soit l'élément – j'entends par "simple" ce qui n'est composé d'aucune chose – et que l'autre partie soit composée de ce simple.

Mais, peut-on croire, il est possible qu'il en aille de même pour la substance composée, c'est-à-dire le corps, qui est composé de deux substances simples, c'est-à-dire la matière et la forme, conformément à ce qu'on a dit⁶³ : qu'il y a trois substances, deux simples, ce sont la matière et la forme, et un composé des deux, c'est la matière informée, je veux dire le corps. On croira donc qu'il est possible que dans le nombre aussi il y en ait un qui soit simple : le *un*, à partir duquel est composé le nombre qu'on reconnaît pour tel, et d'autre part le nombre reconnu pour tel, composé à partir du *un*, qui est simple. Or cette opinion n'est pas vraie parce que la comparaison va à l'inverse. En effet les substances premières et simples à partir desquelles est composé le corps sont la matière et la forme ; mais il est advenu que le corps, étant composé de substances : la matière et la forme, fût *des substances* parce qu'il est des substances et rien d'autre ; mais il est par nature un corps, c'est-à-dire un composé d'une matière et de dimensions qui sont sa forme ; mais il n'est pas advenu que la matière prise à part, ni la dimension, qui est une forme, prise à part, fussent chacune d'elles un corps, étant donné que ce qui en est composé est un corps. De même il n'est pas nécessaire que *un* soit un nombre parce qu'il est l'élément du nombre reconnu comme tel ; bien plutôt le nombre, puisqu'il est composé d'unités, est des unités de la même façon que le corps, étant composé de substances, est des substances. En vérité à partir des choses sont composées des choses, celles-là sont comme des éléments, des parties des choses qui en sont composées, et rien n'empêche qu'on donne à celles-ci les noms et les définitions de celles-là, comme "le vivant" pour les vivants, "la substance" pour les substances, c'est-à-dire leurs noms substantiels et non leurs noms accidentels. – Ainsi donc le *un* est l'élément du nombre et n'est nullement un nombre.

Puisqu'on a montré maintenant que *un* n'est pas un nombre, la définition que l'on énonce du nombre inclura entièrement celui-ci, c'est-à-dire : le nombre est l'arrangement des unités, l'ensemble des unités, l'assemblage des unités. Ainsi donc *deux* est le commencement du nombre, et quand on parle du *deux* selon sa nature sans imaginer autre chose que lui on dira qu'il n'est pas, de sa nature, *peu*, et donc la paucité ne s'attache à lui que si on le rapporte à ce qui est plus grand que lui, et ainsi il n'est *peu* que du fait que tous les nombres sont plus grands que lui. En effet il n'est *peu* que lorsque l'on le rapporte aux nombres, mais quand on se représente sa nature il est le double de *un*, il est donc la réunion de deux

⁶³ *Supra*, ch. 2, p. 36.

البيسط . فليس يمكن أن يكون العدد ، بعضه بسيط ، هو ركنه ، أعني ببسيط
لا مركب من شيء ، وبعضه مركب من ذلك البسيط .

ولكن قد يُظن أنه ممكن أن يكون كذلك الجوهر المركب ، أعني الجسم
الذي هو مركب من جوهرين بسيطين ، أعني العنصر والصورة ، لما قد قيل

5 إن الجواهر ثلاثة : بسيطان ، هما العنصر والصورة ، ومركب منهما ، هو
العنصر المصور أعني الجسم . فيظن أنه يمكن أن يكون العدد أيضاً منه بسيط :

هو الواحد الذي ركب منه العدد المقر به ، ومنه العدد المقر به ، المركب من
الواحد البسيط . وهذا ظن غير صادق ، لأن التمثيل عكسي . وذلك أن

الجواهر الأولى البسيطة التي يركب الجسم منها هي العنصر والصورة ؛ فعرض
للجسم - إذ هو مركب <من> جواهر : العنصر والصورة - أن يكون جواهر ،

إذ هو جواهر فقط ، وهو بطباعه جسم ، أعني مركباً من عنصر وأبعاد ، التي
هي صورته ؛ ولم يعرض للعنصر وحده ، وللبعد الذي هو صورة وحده . أن

يكون كل واحد منهما جسماً ، إذ كان المركب منهما جسماً . وكذلك لا
يجب أن يكون الواحد - لأنه ركن العدد المقر به - عدداً ؛ بل لأن العدد

15 مركب من أحاد ، فهو أحاد ، كما أن الجسم - إذ هو مركب من جواهر -
فهو جواهر . وبحق أن الأشياء [التي] تتركب منها أشياء فتكون تلك كالأركان

أجزاء للمركبة منها ، لا شيء يمنع من أن نعطيها أساميها وحدودها ، كالحي
في الأحياء ، والجوهر في الجواهر ، أعني أسماءها الجوهرية ، لا العرضية . فإذا

الواحد ركن العدد ، لا عدد بته .

20 فإذا قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد المقول على العدد إذاً هو محيط
بالعدد ، أعني أنه نظم الوجدانيات ، وجميع الوجدانيات ، وتأليف

الوجدانيات . فإذاً الاثنان أول العدد ، والاثنان إذا قيل بطباعه ولم يتوهم
غيره ، لم يكن بطباعه قليلاً ، فإذاً إنما تلحقه القلة إذا أضيف إلى ما هو أكثر

25 منه . فإذاً إنما هو قليل ، إذ جميع الأعداد أكثر منه . فإذاً إنما هو قليل إذا
أضيف إلى الأعداد ؛ فأما إذا توهم طبعه فهو تضعيف الواحد ، فهو جمع من

2 مركب (الأولى) : مركباً [1] - 3 الجوهر : بالجواهر [1] ، س ، ط - 4 لما : كما [1] ، س - 5 الجواهر :

الجوهر [ط] / ومركب : مركب [س] ، وفي الأصل مكان للواو - 6 فيظن : فنظن [1] - 8 عكسي :

عكس [1] - 10 يكون : تكون [1] - 14 بل : ناقصة [1] - 16 وبحق : ويحق [1] / أن الأشياء : إذن

للأشياء [1] - 17 نعطيها : مهملة [س] يعطيها [1] / أساميها : أساسها [1] / فإذا : فإذا [1] ، ط -

20 إذا : إذن [1] ، ط - 21 نظم : عظم [ط] عظيم [1] - 22 فإذا : فإذا [1] ، ط / قيل : أقول [س]

أفرد [1] - 23 فإذا : فإذا [1] ، ط / القلة : العلة [1] ، س - 24 فإذا (الأولى والثانية) : فإذا [1] ، ط .

unités ; il est donc composé de deux unités, or un composé a des parties et donc est un tout pour ses parties, et le tout est plus grand que la partie : donc *deux* n'est pas *peu* par sa nature.

Étant donné qu'on ne peut pas parler absolument de *grand* et de *petit*, de *long* et de *court*, de *beaucoup* et de *peu* : on ne peut en parler qu'en relation ; chacun des deux en effet est rapporté à un autre de son genre et non d'un autre, la grandeur par exemple : s'il s'agit d'un solide on ne peut le mettre en relation qu'avec un autre solide et non avec une surface, une ligne, un lieu, un temps, un nombre, un discours. En effet on ne dit pas : un solide plus grand, ou plus petit, qu'une surface, une ligne, un lieu, un temps, un nombre ou un discours, mais bien : plus grand ou plus petit qu'un solide. De même donc pour chacune des autres grandeurs ce ne serait pas parler correctement que dire qu'elle est plus grande ou plus petite que ce qui n'est pas de son genre, et l'on ne dit pas : une surface plus grande ou plus petite qu'une ligne, un lieu, un temps, un nombre, un discours, mais bien : plus grande ou plus petite qu'une surface ; ni : une ligne plus grande ou plus petite qu'un lieu, un temps, un nombre ou un discours, mais bien : qu'une ligne ; ni : un lieu plus grand ou plus petit qu'un temps, un nombre ou un discours, mais bien : qu'un lieu ; ni : un temps plus grand ou plus petit qu'un nombre ou un discours, mais bien : qu'un temps ; ni : un nombre plus grand ou plus petit qu'un discours, mais bien : qu'un nombre ; ni : un discours plus grand ou plus petit qu'aucune des autres grandeurs, mais bien : qu'un discours.

De même on ne dit pas, si l'on parle correctement, qu'un solide est plus long ou plus court qu'une surface, une ligne, un lieu, un temps, un nombre ou un discours ; et si l'on croit qu'un volume est plus long ou plus court qu'une surface, une ligne ou un lieu, c'est là une croyance fautive puisqu'en croyant que la longueur d'un volume est plus longue ou plus courte que la longueur d'une surface, d'une ligne ou d'un lieu, on ne prend pas garde que la longueur de chacune de ces grandeurs est une seule des dimensions qui lui sont attribuées. Or une seule dimension est une ligne, et donc nous passons simplement de : "un volume est plus long ou plus court" – ou "une surface, une ligne, un lieu" – à : "cette ligne est plus longue que cette ligne". Certes ces ensembles relèvent de la quantité continue, et le temps aussi relève de la quantité continue ; mais puisqu'il apparaît avec une évidence parfaite qu'il n'y a pas de ligne du temps, on ne dira pas : "un volume plus long, ou plus court, qu'un temps".

Il est donc clair qu'on attribue le long et le court, à propos de ce qu'on appelle *long* et *court*, seulement à ce qui est dans un genre unique, c'est-à-dire à un volume seulement, à une surface seulement, à un lieu seulement, à un temps seulement. Quant à un nombre, ou un discours, il n'est pas sujet au long ni au court par son essence, mais on les lui attribue eu égard au temps dans lequel il est ; on dit donc : "un nombre long" et cela veut

واحدين؛ فهو مركب من واحدين، والمركب ذو أجزاء، فهو كلٌّ لأجزائه،
والكل أكبر من الجزء: فليس الاثنان قليلاً بطباعه.

فإذ كان العظيم والصغير، والطويل والقصير، والكثير والقليل، لا يقال
واحد منهما مرسلًا <بل> بالإضافة؛ وإنما يضاف كل واحد منهما إلى آخر
من جنسه، لا من غير جنسه، كالعظم: فإنه إن كان جسمًا فإنه إنما يضاف
إلى جسم آخر، لا إلى سطح، ولا إلى خط، ولا إلى مكان، ولا إلى زمان، ولا
إلى عدد، ولا إلى قول. فإنه لا يقال: جسم أعظم أو أصغر من سطح أو خط
أو مكان أو زمان أو عدد أو قول؛ بل من جسم. فكذلك كل واحد من باقي
الأعظام، لا يقال أعظم ولا أصغر مما ليس في جنسه قولًا صادقًا، 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 عدد أو قول؛ بل من زمان، ولا عدد أعظم أو أصغر
من قول؛ بل من عدد، ولا قول أعظم أو أصغر من واحد من باقي الأعظام؛
بل من قول.

وكذلك لا يقال، قولًا صادقًا: 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 بُعد
واحد من أبعاد ما نسبت إليه. والبعد الواحد خط، فإذا نذبت من أن
جرمًا ما أطول وأقصر - أو سطحًا، أو خطًا، أو مكانًا - إلى أن خط هذا
أطول من خط هذا. فإن هذه جماعات من الكمية المتصلة، والزمان أيضًا من
الكمية المتصلة، فلأنه لا / خط للزمان يظهر ظهورًا تامًا، فإنه لا يقال: جرم - ٢٠٤ - ظ
أطول وأقصر من زمان.

فبين أن لا يقال الطول والقصر لما يقال له: الطول والقصر، إلا لما كان في
جنس واحد، أي في جرم فقط، أو سطح فقط، أو مكان فقط، أو زمان فقط.
فأما عدد أو قول، فلا يقع عليه طول ولا قصر بذاته، بل يقال ذلك عليه من

2 أكبر: أكثر [1] - 3 فإذا [2] - 12 مكان: مكان [3] - 13 زمان: زمان [4] - 14 قول: قول
[5] - 17 جرمًا: جزء، ما [6] - 18 أو (الثالثة): و [س] - 21 ما: ناقصة [7] / وأقصر: أو أقصر
من سطح [8] / أو سطحًا أو خطًا أو مكانًا: أو سطح أو خط أو مكان [أ، س] - 23 فإنه: انه [س]
- 25 لما كان: لمكان [أ، س] - 27 يقع: يقال [9].

dire “dans un temps long” ; de même “un discours long”, et cela veut dire “dans un temps long”, sans que le discours ni le nombre n’admettent par leur essence d’être dénommés par “long” ni par “court”. – De même *beaucoup* et *peu* ne se disent de ce à quoi on les attribue que dans un genre unique, je veux dire ce dont on dit les noms de *nombre* et de *discours*. Donc on ne dit pas, à parler correctement, “un discours plus nombreux, ou moindre, qu’un nombre”, ni “un nombre plus grand, ou moindre, qu’un discours”, mais bien “un nombre plus grand, ou plus petit, qu’un nombre”, “un discours plus abondant, ou moindre, qu’un discours”.

Donc, ce qui précède étant démontré, l’Un en vérité n’est pas susceptible d’être mis en relation avec quelque chose du même genre, ni d’avoir eu un genre susceptible d’être mis en relation à quelque chose du même genre. Par conséquent l’Un vrai n’a absolument aucun genre. Or nous avons dit plus haut que ce qui a un genre n’est pas éternel et que l’éternel n’a pas de genre : par conséquent l’Un vrai est éternel, il ne se multiplie aucunement, en nulles espèces et à jamais. On ne le dit pas *un* en relation à quelque chose d’autre, car il est celui qui n’a pas de matière par laquelle il se diviserait, ni de forme composée d’un genre et d’espèces⁶⁴, car ce qui est ainsi se multiplie du fait de ce dont il est composé ; il n’est aucunement une quantité et il n’a pas de quantité, puisque ce qui est ainsi se divise aussi, car toute quantité ou tout ce qui a une quantité est susceptible d’augmentation et de diminution ; or ce qui est susceptible de diminution se divise et ce qui se divise se multiplie en quelque espèce <de division>. On a dit aussi que la pluralité est dans chacun des prédicaments et dans les genres, espèces, individus, différences, propres et accidents communs qui s’y attachent, et qu’elle est dans le tout, la partie et l’ensemble. Et de même *un* se dit de tout ce qui les suit, ainsi donc l’Un vrai n’est pas l’*un* de ceux-ci.

Or le mouvement est dans ce qui relève de ceux-ci – je veux dire dans le corps, qui est une matière informée – puisque le mouvement est seulement déplacement d’un lieu vers un lieu, ou croissance ou diminution, ou génération ou corruption, ou altération. D’autre part le mouvement <local> se multiplie, en effet le lieu est une quantité et donc il se divise ; mais ce qui existe dans des divisions se divise du fait des divisions du lieu et donc se multiplie ; donc le mouvement local se multiplie. De même le mouvement de croissance et de diminution se multiplie, puisque le mouvement des extrémités de ce qui croît et diminue se divise du fait qu’il existe dans les parties du lieu qui est intermédiaire entre l’extrémité du corps avant la croissance et son extrémité à la fin de la croissance ; de même pour ce qui est entre l’extrémité du corps avant sa diminution et son extrémité à la fin de la diminution. De même la génération et la corruption se multiplient, car du début de la génération et de la corruption

⁶⁴ *Forme* est ici *ṣūra*, qui n’a plus le sens d’espèce, exprimé ici par *naw’*.

- 5 جهة الزمان الذي هو فيه؛ فإنه يقال: عدد طويل، أي في زمان طويل: وكذلك يقال: قول طويل، أي في زمان طويل، لا أن القول والعدد يحتمل كل واحد منهما اسمَ الطول واسمَ القصر بذاته. وكذلك الكثيرُ والقليل لا يقالان فيما يقالان عليه إلا في جنس واحد، أعني فيما يقال عليه العدد والقول. فإنه لا يقال، قولاً صادقاً، قولٌ أكثر أو أقل من عدد، ولا عددٌ أكثر أو أقل من قول؛ بل عدد أكثر أو أقل من عدد، وقولٌ أكثر أو أقل من قول.
- 10 فإذا قد تبين ما قدمنا، فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مُجانسه؛ وأن كان له جنس قبيل أن يضاف إلى مُجانسه. فإذاً لا جنس للواحد الحق بته. وقد قدمنا أن ما له جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له. فإذاً الواحد الحق أزلي، ولا يتكثر بته بنوع من الأنواع أبداً. ولا يقال: واحد، بالإضافة إلى غيره، إذ هو الذي لا هيمولى له ينقسم بها، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع - فإن الذي هو كذلك يتكثر بما ألف منه - ولا هو كمية بته، ولا له كمية، لأن الذي هو كذلك أيضاً ينقسم، لأن كل كمية أو ذي كمية يقبل الزيادة والنقص. وما قبل النقص منقسم، والمنقسم متكثر بنوع ما. وقد قيل إن الكثرة تكون في كل واحدة من المقولات، وفيما يلحقها من الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض العام، والكل والجزء، والجميع. وكذلك الواحد يقال على كل واحد من بعده، فإذاً الواحد الحق ليس هو واحداً من هذه.
- 20 والحركة فيما هو من هذه - أعني الجسم الذي <هو> هيمولى مصورة - إذ الحركة إنما هي نقلة من مكان إلى مكان، أو ربو أو نقص، أو كون أو فساد، أو استحالة. والحركة متكثرة، لأن المكان كمية، فهو منقسم؛ فالموجود في أقسام منقسم بأقسام المكان، فهو متكثر؛ فالحركة المكانية متكثرة. وكذلك الربوية والنقصية متكثرة، فإن حركة نهايات الربوي الناقص 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 الكون والفساد، فإن من بدء الكون والفساد إلى نهاية

2 لا أن: إلا ان [أ، س] - 8 فاذن: فأقول [أ] - 10 فإذا: فاذن [أ، ط] - 11 إذ: فإذا [أ، س].
وصححت في [ط] على أنها: فاذن. ولا نرى وجهاً لذلك - 15 واحدة: واحد [أ، ط] - 17 فإذا:
فاذن [أ، ط] - 18 واحداً: واحد [س] وهي جائزة هنا على ضعف - 26 بدء: بدو [س، ط].

jusqu'à leur fin il y a une division, du fait de la division du temps dans lequel se produisent la génération et la corruption⁶⁵. Donc le mouvement de croissance et de diminution, le mouvement de génération et de corruption, sont tous divisibles. De même l'altération par substitution <de qualités>, et l'altération qui conduit à l'entéléchie⁶⁶, sont divisés selon la division du temps de l'altération. Ainsi tous les mouvements se divisent ; or ils s'unifient aussi puisque la totalité de tout mouvement est une, car l'unité se dit du *tout* absolument parlant ; et que sa partie est une, car l'*un* se dit de la *partie* absolument parlant. – Par conséquent, étant donné que la pluralité existe dans le mouvement, l'Un vrai n'est pas un mouvement.

Et, comme ce qui est perçu par le sens ou l'intellect existe soit en soi-même ou dans notre pensée d'une existence naturelle, soit dans notre parole ou notre écriture d'une existence accidentelle, alors le mouvement existe dans l'âme, je veux dire que la pensée se déplace de certaines formes des choses à d'autres. Il y a aussi beaucoup de dispositions attachées à l'âme, et d'affections comme la colère, la peur, la joie, la tristesse, et choses semblables. Donc les pensées se multiplient et s'unifient, car de toute pluralité il y a tout et partie puisqu'elle est nombrable ; ce sont des accidents de l'âme, donc celle-ci se multiplie aussi et s'unifie de cette façon, donc l'Un vrai n'est pas une âme.

Et puisque⁶⁷ la fin des pensées quand elles cheminent par des voies droites jusqu'à l'intellection, ce sont les espèces des choses⁶⁸ – car l'espèce est intelligible ainsi que ce qui est au-dessus d'elle, tandis que les individus sont sensibles (par "individus" je veux dire les particularités des choses, qui ne donnent pas aux choses leurs noms et leurs définitions) – lorsque donc les espèces se sont unies à l'âme elles sont intelligées, et l'âme est intelligente⁶⁹ en acte quand les espèces s'unissent à elle alors qu'avant cette union elle était intelligente en puissance. Or toute chose est en puissance pour une chose, et c'est seulement autre chose qui la fait passer à l'acte ; cette chose qui fait passer de la puissance à l'acte, est en acte ; or ce qui a conduit l'âme qui était intelligente en puissance à devenir intelligente en acte, c'est-à-dire en unissant à elle⁷⁰ les espèces des choses et leurs genres, c'est-à-dire leurs universaux, ce sont les universaux eux-mêmes ; en effet par leur union à l'âme celle-ci est devenue intelligente, autrement dit elle a une certaine intellection, ou encore contient les universaux des choses. Donc les universaux des choses étant dans l'âme qui est passée de la puissance à acte, sont l'intellect acquis de l'âme, qui était à elle en puissance ; ils sont donc l'intellect qui est en acte et qui a fait passer

⁶⁵ Voir note complémentaire.

⁶⁶ Cf. Aristote, *Traité de l'âme*, II, 5, 417 b 14-16.

⁶⁷ Voir ci-contre l'apparat critique du texte arabe, *ad* l. 14-15

⁶⁸ Sur le processus de l'intellection, voir *Épître sur l'intellect*, Abū Rida, II, p. 353-358.

⁶⁹ Voir note complémentaire.

⁷⁰ Voir note complémentaire.

الكون والفساد منقسماً بقسَمِ الزمان الذي فيه الكون والفساد . فحركة الربو والنقص، والكون والفساد، منقسمةً جميعاً . وكذلك الاستحالة بتبديل، والاستحالة إلى التمام، منقسمة بأقسام زمان الاستحالة . فجميع الحركات منقسمة؛ وهي أيضاً متوحدة لأن كل حركة فكليتها واحدة، إذ الوحدة تقال على الكل المطلق، وجزؤها واحد، إذ الواحد يقال على الجزء المطلق . فإذا إذ الكثرة موجودة في الحركة، فالواحد الحق لا حركة .

وإذ كل مدرك بالحس أو العقل إما أن يكون موجوداً في عينه، أو في فكرنا وجوداً طبيعياً، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً، فإن الحركة موجودة في النفس، أعني أن الفكر ينتقل من بعض صور الأشياء إلى بعض . ومن أخلاق لازمة للنفس شتى، وآلام كالغضب والفرق والفرح والحزن، وما كان كذلك . فالفكر متكررة ومتوحدة، إذ لكل كثره كل وجزء، إذ هي معدودة، وهذه أعراض النفس، فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع، فالواحد الحق لا نفس .

ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبل مستقيمة إلى العقل، وهو أنواع الأشياء، إذ النوع معقول، وما فوقه، والأشخاص محسوسة، أعني بالأشخاص جزئيات الأشياء التي لا تعطي الأشياء أساميها ولا حدودها، فإذا اتحدت بالنفس فهي معقولة، والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها وقبل اتحادها بها كانت عاقلة بالقوة . وكل شيء هو لشيء بالقوة، وإنما يخرجها إلى الفعل شيء آخر، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل، بالفعل؛ والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة / بالفعل، ٢٠٥ - و
أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها، أعني كلياتها، هي الكليات أعيانها؛ فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة، أي لها عقل ما، أي بها كليات الأشياء . فكلليات 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 . والكليات متكررة، كما

1 فحركة: بحركة [ا] - 3 بتبديل: ببديد [س] شديد [ا] للضد [ط] - 4 فكليتها: فكلها [ا] - 6 فإذا: فإذا [ا، ط] - 10 شتى وآلام: إلى سرور وإلى آلام [ا] / كالغضب: كالغضت [ط] / والحزن وما: كتب بعدها «شاكل ذلك» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 14-15 ولأن ... وما فوقه: كذا في الأصل، ولعل هناك نقصاً أو تحريفاً في بعض الكلمات . وقد يمكن قراءتها «ولأن نهاية الفكر إذا سلكت (أي الفكر) على سبل مستقيمة إلى العقل، هي أنواع ...» - 15 فوقه: فوقها [ط] - 16 الأشياء، (الثانية): شيا [س] شيئاً [ا] - 18 لشيء،: كشيء، [ا] - 21 هي: وهي [ا] - 22-23 أي بها: اتى لها [س] اتى لها [ا] .

l'âme de la puissance à l'acte. Or les universaux se multiplient, comme nous l'avons dit plus haut, donc l'intellect se multiplie. On peut croire qu'il est un premier multiple qui est unifié d'une certaine façon puisqu'il est un tout, comme nous l'avons dit plus haut, et que l'unité se dit du *tout* ; mais l'unité en vérité n'est pas un intellect.

Et puisque parmi les mots dont nous nous servons il y a les noms synonymes – tels *coutelas*, *couperet*, *couteau*, synonymes de *fer qui sert à égorger* – on peut appeler *un* les synonymes, et de fait on dit : “couperet, coutelas, couteau, c'est tout un”. Or cet *un* se multiplie aussi, puisque sa matière et ce qui se dit de sa matière est quelque chose de multiple : en effet, “fer qui sert à égorger”, qui est la matière des synonymes que sont le couperet, le coutelas, le couteau, se divise en parties et se multiplie ; et les noms qu'on leur attribue se multiplient aussi. Donc l'Un vrai n'a rien à voir avec des noms synonymes.

De même certaines de nos expressions signifient des choses homonymes : ainsi, la bête qu'on appelle *un chien* et la constellation appelée *le Chien*, dont on dit qu'elles ne sont *un* que par le nom *chien*⁷¹. Or la matière de ce *chien* se multiplie – j'entends par là la bête et la constellation – et de ces homonymes aucun n'est la cause de l'autre puisque la constellation n'est pas la cause de la bête ni la bête la cause de la constellation. Il peut certes y avoir des homonymes dont certains sont la cause des autres, ainsi ce qui est écrit, ce qui est exprimé, ce qui est pensé, et l'essence subsistante. En effet l'écrit, qui est une substance, fait connaître l'expression, qui est une substance ; l'expression, qui est une substance, fait connaître ce qui est pensé, qui est une substance ; ce qui est pensé, qui est une substance, fait connaître l'essence, qui est une substance, et on peut les dire *un* tous ensemble, c'est-à-dire l'essence en elle-même, et dans la pensée, et dans l'expression, et dans l'écrit. L'essence en elle-même est la cause de l'essence dans la pensée, l'essence dans la pensée est la cause de l'essence dans l'expression, l'essence dans l'expression est la cause de l'essence dans l'écrit. Mais cette espèce de *un* se multiplie aussi étant donné qu'il est dit de plusieurs choses ; donc l'Un vrai n'est pas *un* par l'espèce de l'homonymie.

Et puisqu'on peut dire *un* des choses dont la matière est une mais qui diffèrent d'une certaine façon : action, passion, relation, ou toute autre différence – tels une porte et un lit dont la matière est une, à savoir du bois ou toute autre matière dont on fabrique des choses de divers modèles, de sorte qu'on dit : “la porte et le lit sont *un* par la matière” – toutefois ces choses sont aussi multiples quant à leur matière, puisque celle-ci se multiplie et se partage, et quant à leurs modèles. De même les choses qui sont unes du fait de la matière première, je veux dire la possibilité⁷², se multiplient quant à la matière puisque celle-ci est dans plusieurs modèles.

⁷¹ Exemple très souvent repris depuis Aristote (*Métaphysique*, Γ, 2, 1003 b 1-3).

⁷² Approfondissement du concept de matière, de la physique à l'ontologie.

قدمنا ، فالعقل متكثر . وقد يُظنّ أنه أول متكثر ، وهو متوحد بنوع ما ، إذ هو كلُّ كما قدّمنا ، وأن الوحدة تقال على الكل ؛ والوحدة بحق لا عقل .

وإذ في ألفاظنا الأسماء المترادفة - كالشفرة والمديّة <والسكين> المترادفة <على> حديدة الذبح - فقد يقال واحد للمترادفة ، وإنه يقال : المديّة والشفرة <والسكين> واحد . وهذا الواحد متكثر أيضاً ، لأن عنصره وما يقال على عنصره متكثر ، فإن حديدة الذبح ، التي هي عنصر المترادفة ، التي هي المديّة والشفرة والسكين ، متجزئة متكثرة ؛ وأيضاً ، الأسماء المقولة عليها متكثرة . فالواحد الحق لا أسماء مترادفة .

وأيضاً ، إذ في ألفاظنا المشتبهة بالاسم ، كالسبع المسمّى كلباً ، والكوكب المسمى كلباً ، فإنه يقال : إنهما واحد بالاسم ، أي كلب . وعنصر هذا الكلب متكثر - أعني السبع والكوكب - وهذه المشتبهة بالاسم ليس منها شيء علة لشيء ، لأن الكوكب ليس علة السبع ، ولا السبع علة الكوكب . وقد توجد متشابهة بالاسم ، بعضها علة بعض ، كالمخطوط ، والمفلوظ ، والمفكر فيه ، والعين القائمة . فإن الخط - الذي هو جوهر - منبىء عن اللفظ الذي هو

جوهر ، واللفظ - الذي هو جوهر - منبىء عن المفكر فيه ، الذي هو جوهر ؛ والمفكر فيه - الذي هو جوهر - منبىء عن العين ، الذي هو جوهر ، وقد يقال لهذه جميعاً واحد ، أعني في العين ذاتها وفي الفكرة ، وفي اللفظ وفي الخط . والعين في ذاتها علة العين في الفكر ، والعين في الفكر علة العين في اللفظ ، والعين في اللفظ علة العين في الخط . وهذا النوع من الواحد متكثر أيضاً ، إذ هو مقول على كثير ، فليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم .

وإذ قد يقال : واحد ، للتي عنصرها واحد ، إلا أنها تغايرٌ بغيريّة ما : إما فعل ، أو انفعال ، أو إضافة ، أو غير ذلك من التغاير - كالباب والسرير ، التي عنصرها واحد ، أعني خشباً أو أي عنصر صنع منه أشياء مختلفة المثل ، فإنه يقال : الباب والسرير واحد بالعنصر - وهذه أيضاً كثير من جهة عنصرها ، إذ عنصرها متكثر متجزى ، ومن جهة مثلها . وأيضاً اللاتي هي واحدة بالعنصر الأول ، أعني بالإمكان ، متكثرة من جهة العنصر ، إذ هو موجود لمثل

1 يُظنّ : نظن [أ] - 4 وإنه : وأنه [أ] - 5-6 على عنصره : كتب بعدها « واحد » ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 15 منبىء : كتب بعدها « على لفظ » ، ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 17 واحد : واحداً [أ] ، س [/ في العين : العين في [أ] العين [ط] - 20 واحداً : واحد [س] - 21 تغاير : تتغاير [ط] - 25 إذ : إن [س] / عنصرها : كتبها « عنصر » ثم كتب الصواب في الهامش مع الإشارة [س] / متجزى : متجزء [أ] - 26 من جهة : أثبتتها في الهامش [س].

On peut dire aussi que sont *un* par la matière les choses qui se disent d'une chose en telle sorte qu'une autre chose leur est nécessairement attachée : telle la corruption qu'on attribue à ce qui se corrompt alors que s'y attache nécessairement la génération, puisque la corruption de ce qui se corrompt est la génération d'autre chose : on dit en effet que ce qui est engendré est, par la matière, ce qui se corrompt, et cela en acte⁷³ ; mais cela aussi peut se multiplier, car la matière est pour plusieurs modèles⁷⁴. On peut attribuer cette espèce d'*un* en puissance – c'est-à-dire l'*un* par la matière – aux choses qui se disent d'une chose alors que leur est attachée une autre chose : ainsi l'accroissement se dit de ce qui s'accroît et à qui la diminution⁷⁵ est attachée ; en effet ce qui a un accroissement a aussi une diminution en puissance, si bien qu'on dit *un* ce qui s'accroît et qui diminue ; en d'autres termes, ce qui s'accroît est ce qui diminue. Et cela se multiplie aussi quant à la matière puisque la matière est pour de multiples modèles, je veux dire l'accroissement et la diminution. Donc l'Un vrai ne se dit absolument pas d'après l'espèce de la matière ; il ne se dit d'après aucune des espèces de *un* par la matière.

On peut aussi appeler *un* ce qui ne se divise pas, comme nous l'avons dit plus haut ; et si quelque chose ne se divise pas c'est soit en acte soit en puissance. Ce qui ne se divise pas en acte, c'est comme ce qui ne se divise pas à cause de sa dureté, comme le diamant, je veux dire qu'il est difficile à diviser – or cela a nécessairement des parties, parce que c'est un corps, donc il se multiplie ; ou bien c'est comme ce qui est beaucoup trop petit pour l'outil de découpage, et alors on dit que cela ne se divise pas parce qu'il n'y a pas d'outil qui puisse le diviser – or cela a des parties parce que c'est une certaine grandeur puisque la petitesse lui est attachée, et donc cela se multiplie. On dit aussi que ne se divise pas en acte, ce qui se laisse découper encore et encore sans quitter sa nature pour une autre, mais que tout ce qui en est découpé conserve sa définition et son nom ; comme toutes les grandeurs continues, je veux dire le volume, la surface, la ligne, le lieu, le temps. En effet ce qui est découpé d'un volume est un volume ; d'une surface, une surface ; d'une ligne, une ligne ; d'un lieu, un lieu ; d'un temps, un temps : de tout cela rien ne se divise, en acte ou en puissance, jusqu'à changer d'espèce ; or chacun est constamment susceptible d'être découpé et de se multiplier en son espèce.

Le volume se multiplie aussi selon ses trois dimensions et ses six limites ; la surface, selon ses deux dimensions et ses quatre limites ; la ligne, selon sa dimension unique et ses deux limites. De même le lieu se

⁷³ La persistance de la matière sous des formes différentes fait le lien entre la génération et la corruption.

⁷⁴ Voir note complémentaire.

⁷⁵ Voir note complémentaire.

كثيرة. وأيضاً قد يقال: واحد بالعنصر للأشياء التي تقال على شيء، فيلحقها شيء آخر اضطراراً، كالفساد المقول على الفاسد، فإنه يلحقه الكون، إذ فسادُ الفاسد كون لآخر، فإنه يقال إن الكائن هو الفاسد بالعنصر، وهذا بالفعل؛ وقد يتكرر هذا أيضاً، إذ العنصر لعدة مثل. وقد يقال هذا النوع من الواحد بالقوة - أعني الواحد بالعنصر - للأشياء التي تقال على شيء، فيلحقها شيء آخر، كالربو المقول على الرابي، فإنه يلحقه الضمر، فإن الذي له ربو، له ضميرٌ بالقوة، فيقال: واحد، الرابي الضامر؛ أي أن الرابي هو الضامر. وهذا متكرر أيضاً من جهة العنصر، إذ العنصر لعدة من جهة المثل، أعني الربو والضمير. فالواحد الحق لا يقال بنوع العنصر بته، فليس يقال بواحد من أنواع الواحد الذي بالعنصر.

وقد يقال الواحد للذي لا ينقسم كما قدمنا، والذي لا ينقسم إما لا ينقسم بالفعل وإما بالقوة. أما الذي لا ينقسم بالفعل فكالذي لا ينقسم لصلابته، كحجر الماس، أعني أنه عسير الانقسام، وهذا هو ذو أجزاء اضطراراً، إذ هو جسم، فهو متكرر، أو كالذي يصغر جداً عن الآلة القاسمة، فإن ذلك يقال له: لا ينقسم، إذ ليس آلة تقسمه، وهو ذو أجزاء، لأنه عظمٌ ما، إذ لحقه الصغر، فهو متكرر.

ويقال: لا ينقسم بالفعل أيضاً، وإن فصل تفصيلاً دائماً لم يخرج عن طباعه إلى غيره، بل كل مفصول منه يحتمل حده واسمه، كجميع الأعظام المتصلة، أعني الجرم والسطح والخط والمكان والزمان. فإن مفصول الجرم جرمٌ، ومفصول السطح سطحٌ، ومفصول الخط خطٌ، ومفصول المكان مكانٌ، ومفصول الزمان زمان. / فهذه جميعاً لا تنقسم بالفعل ولا بالقوة إلى غير ٢٠٥ - ظ نوعها، وكل واحد منها قابل للتفصيل والتكثير قبولاً دائماً إلى نوعه. وأيضاً فإن الجرم يتكرر بأبعاده الثلاثة ونهاياته الست، والسطح ببُعديته ونهاياته الأربع، والخط ببُعده ونهايته. وكذلك المكان يتكرر بقدر أبعاده

1 للأشياء: الأشياء [أ، س، ط] - 5 للأشياء: الأشياء [أ، س] - 10 بواحد: واحد [ط] - 11 الواحد للذي: للواحد الذي [أ، س] / إما: مكررة، ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 15 عظم: عظيم [أ] - 16 إذ: إذا [أ] - 23 يتكرر: تكثير [أ].

multiplie selon les dimensions de ce qui est localisé et de ses limites ; de même le temps se multiplie selon ses limites, qui sont les instants du temps, qui définissent ses limites comme les points définissent les limites de la ligne.

De même tout ce qui a des parties semblables est appelé *un* parce qu'il ne se divise pas en ce sens que tout ce qui en est découpé conserve sa définition et son nom ; or cela aussi se multiplie, puisque cela ne se divise pas au sens où tout ce qui est découpé est susceptible de se multiplier continuellement. On appelle aussi indivisible, en acte et en puissance, cela dont l'essence est anéantie s'il est divisé ; ainsi l'homme individuel, qui est un comme Muḥammad et Sa'īd ; ainsi le cheval individuel, qui est un comme al-Rā'id et Dū al-'Uqqāl ; et de même tout individu naturel qui a un modèle, ou tout individu accidentel de même, ou toute espèce, tout genre, toute différence, tout propre ou tout accident commun : en effet si cela est divisé il ne sera plus ce que c'était, et il est multiple en raison de ce dont il est composé et aussi si on le découpe continuellement. Tout cela ressortit aussi au prédicat *un* parce que c'est un continu.

On appelle aussi *un* parce que c'est indivisible d'une autre façon, ce qui est indivisible parce que ce n'est pas un continu. Ce qui est ainsi est dit *un* de deux façons ; l'une, parce que ce n'est pas un continu, il n'a pas de position⁷⁶ et n'est pas commun, comme l'*un* arithmétique. En effet il n'est pas une chose continue – c'est-à-dire qui a des dimensions et des extrémités, car c'est cela une chose continue – mais il ne se divise ni ne se découpe ; or cela est multiple aussi sous l'aspect de ses substrats, qu'il mesure ; et cela est l'*un* arithmétique, mesure d'un tout. L'autre sorte, ce sont les lettres articulées⁷⁷ ; en effet elles ne sont pas continues, et il n'y a pas de place ici pour les causes par lesquelles l'un arithmétique ne se divise pas ; les lettres, articulées sont simplement les mesures des mots.

On appelle aussi *un* parce que c'est indivisible, d'une autre façon, ce qui est ainsi parce qu'il n'a pas de partie qui lui soit semblable ni qui soit semblable à une autre chose que lui, et qui aussi est commun. Ce qui est ainsi se dit de deux espèces ; l'une a une position, comme le point de la ligne qui en est la limite, et n'a donc pas de partie puisqu'il est la limite d'une dimension unique et que la limite de la dimension n'est pas une dimension ; or il se multiplie en raison des choses sur lesquelles il porte, je veux dire le temps passé et le temps futur auxquels le point est commun. On appelle aussi *un* ce qui est indivisible si on le considère quant à son intégralité ; on dit en effet qu'un *raṭl*⁷⁸ est *un* parce que, si quelque chose est retranché de l'intégralité du *raṭl*, le *raṭl* s'annule, il ne sera donc pas un tout pour un *raṭl* entier. De même ce qu'on dit : la circonférence du cercle

⁷⁶ Aristote, *Métaphysique*, Δ, 6, 1016 b 24-25 : "Ce qui est indivisible en tant que quantité, et qui est indivisible absolument et sans position, s'appelle unité" (trad. Tricot).

⁷⁷ Littéralement "les lettres vocales" : non les caractères mais les phonèmes.

⁷⁸ Mesure de poids qui peut correspondre à une livre.

المتمكن ونهاياته؛ وكذلك الزمان يتكثر بنهاياته التي هي آتات الزمان الحادة لنهاياته، كحدّ العلامات لنهايات الخط .

كذلك كلُّ مشتبه الأجزاء يقال له: واحد، لأنه لا ينقسم، أي كلّ مفصول منه محتملٌ حدّه وأسمه، وهذا أيضاً يتكثر، لأنه لا ينقسم، أي كلُّ قابلٌ <للتكثير> قبولاً دائماً. ويقال أيضاً: لا ينقسم - بالفعل ولا بالقوة - الذي

5 إن قُسم بطلتْ ذاته، كالإنسان الواحد، كمحمد وسعيد؛ وكالفرس الواحد كالرائد وذو العقّال؛ وما كان كذلك من كل شخص طبيعي ذي مثال، أو عرضي كذلك، أو نوع أو جنس أو فصل أو خاصّة أو عرض عام، فإنه إن قسم لم يكن هو ما هو، وهو متكثر بما رُكب منه، وبالتفصيل دائماً أيضاً. وهذه جميعاً من المقول: واحد، لاتصاله أيضاً.

10 ويقال: واحد، لأنه لا ينقسم - بنوع آخر - ما كان لا ينقسم، لأنه ليس متصلاً. وما كان كذلك فإنه يقال على نوعين: أحدهما لأنه ليس بمتصل، ولا وضع له، ولا مشترك كالواحد العددي، فإنه ليس شيئاً متصلاً - أعني أن له أبعاداً ونهايات، فهو شيء متصل - بل هو لا منقسم ولا منفصل؛ وهذا متكثر أيضاً من جهة موضوعاته التي يعدها؛ وهذا هو الواحد العددي مكيال كل. والأخر حروف الأصوات فإنها ليست بمتصلة، ولا وضع للعلل التي بها الواحد العددي لا منقسم؛ وهي مكيال للألفاظ فقط.

15 ويقال: واحد، لأنه لا ينقسم بنوع آخر، وهو ما كان كذلك، لأنه لا جزء له مثله، ولا مثل 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 بُعد واحد، ونهاية البعد لا بُعد، وهي متكررة بحاملاتها، أعني الزمان الماضي، والزمان الآتي، التي هي مشتركة لهما. ويقال: واحد أيضاً للذي لا ينقسم من جهة الكلية؛ فإنه يقال: رطل واحد، لأنه إن انفصل من كلية الرطل شيء بطل الرطل، فلم يك كلاً لرطل واحد. وكذلك ما يقال إن خط

1 آتات: الآتات [ا، س] - 4 حدّه: حدّاً [ا، س] / واسمه: واسماً [ا] / كل: أي كل مفصول / قابل: قابلاً [ا، س] - 5 <للتكثير>: للانقسام [ط] - 7 الرائد وذو العقّال: اسما فرسين من خيول العرب - 9 بما: لما [ا] - 10 واحد: واحدة [ا] - 13 شيئاً متصلاً: شيء متصل [س] بشيء متصل [ا] - 15 يعدها: مهملة [س] نعدّها [ط] - 16 كل: كلها [ا] / التي: كتبت أولاً «الذي» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 17 للألفاظ: الألفاظ [ا] - 20 جزء: آخر [ا] - 22 التي: في الهامش [س] / للذي: الذي [ا، س] - 24 وكذلك: ولذلك [س، ط].

mérite plus que toute autre ligne d'être le *un*, étant donné qu'elle est la limite tout entière, car elle n'a en elle ni manque ni excès mais est un tout parfait; or tout ce qui est ainsi se multiplie donc en se découpant également.

Il convient mieux que l'indivisible soit celui qui mérite le plus l'unité, parmi toutes les espèces restantes qu'on appelle *un*, et celui dont l'unicité est la plus forte. Il est clair d'après ce que nous avons dit que *un* est dit soit par essence soit par accident. Par accident, c'est par exemple cette sorte d'attribution qui se fait par un nom homonyme ou bien par des noms synonymes, ou qui réunit plusieurs accidents comme quand nous disons: "l'écrivain et l'orateur sont un" parce que ces noms sont dits d'une même personne ou de l'homme en général; ou bien: "l'homme et l'écrivain sont un", et propos semblables. Par essence, ce sont tous les autres cas que nous avons mentionnés, de ceux desquels on dit *un*; ce sont tous ceux dont la substance est une, et ils se divisent d'une première division: ou bien en leur continuité et c'est dans le domaine de la matière, ou bien en leur forme et c'est le domaine de l'espèce, ou bien en leur nom et c'est dans ces deux domaines à la fois, ou bien dans leur genre et c'est dans le domaine du principe. L'un par continuité, c'est l'un par la matière ou par l'assemblage, c'est ce qu'on appelle un par le nombre ou par la figure; l'un par la forme⁷⁹, ce sont les choses dont la définition est une; l'un par le genre, ce sont celles dont la définition de leur attribut est une. Les choses unes par le nom – je veux dire celles qui le sont par l'égalité – sont un (l'*un* par l'égalité, ce sont les choses dont le rapport est un, telles les choses médicales qui sont toutes rapportées à la médecine⁸⁰).

Or de toutes les espèces que nous avons mentionnées – je veux dire l'un par le nombre, puis l'un par la forme, puis l'un par le genre, puis l'un par l'égalité – les dernières suivent les premières mais les premières ne suivent pas les dernières. Je veux dire que ce qui est un par le nombre est un par la forme, ce qui est un par la forme est un par le genre, ce qui est un par le genre est un par le rapport; mais ce qui est un par le rapport n'est pas un par le genre, ce qui est un par le genre n'est pas un par la forme, ce qui est un par la forme n'est pas un par le nombre⁸¹. Il est donc clair que l'opposé de l'unité est la pluralité, ainsi donc la pluralité se dit en autant de façons que celle-là; on appelle donc *multiple* ou bien ce qui n'est pas continu, ce sont donc des choses séparables; ou bien ce dont la

⁷⁹ *Śūra*, "forme" donc; mais la mention du *genre* qui vient aussitôt ramène au sens double (et cette dualité n'est pas sans fondement) du mot: "forme", "espèce"; voir *supra*, p. 82.

⁸⁰ Cet exemple est tiré d'Aristote: *Méta*. Γ, 2, 1003 b 1-3; K, 3, 1060 b 36-1061 a 5.

⁸¹ Voir note complémentaire.

الدائرة أشد استحقاقاً للواحد من غيره من الخطوط، إذ هو كل الحد، لأنه لا نقص فيه ولا زيادة، بل كلُّ كامل؛ وما كان كذلك فهو متكثر بتفصله أيضاً. وأحرر بأن يكون الذي لا ينقسم أشدّ التي يقال: واحد استحقاقاً للوحدة من باقي أنواع الواحد، وأشدّها توحداً. فقد تبين مما قلنا أن الواحد يقال 5 إما بالذات وإما بالعرض. أمّا بالعرض فكنوع المقول بالاسم المشترك، وإمّا بالأسماء المترادفة أو جامع أعراض كثيرة كقولنا: الكاتب والخطيب واحد، إذا كانا يقالان على رجل واحد، أو على الإنسان، أو: الإنسان والكاتب واحد، وما كان كذلك. وأمّا بالذات فبإني ما يقال عليه الواحد مما ذكرنا أنه يقال: واحد؛ وهي جميعاً ما جوهرها واحد، وتنقسم بقسمة أولى إما بالاتصال، وهو من حيز العنصر، وإما بالصورة، وهو من حيز النوع، وإما 10 بالاسم، وهو من حيزهما جميعاً، وإما بالجنس وهو من حيز الأول. فالواحد بالاتصال هو الواحد بالعنصر أو بالرباط، وهو الذي يقال له: واحد بالعدد، أو بالشكل؛ والواحد بالصورة هي التي حدّها واحد؛ والواحد بالجنس هي التي حدُّ محمولها واحد. والتي بالاسم - أعني بها ما هي بالمساواة - واحد؛ والواحد بالمساواة هي التي نسبتها واحد، كالأشياء الطبية المنسوبة جميعاً 15 إلى الطب.

وجميع هذه الأنواع التي ذكرنا - أعني الواحد بالعدد، ثم الواحد بالصورة، ثم الواحد بالجنس، ثم الواحد بالمساواة - تتبع أواخرها أوائلها، ولا تتبع أوائلها أواخرها. أعني أن ما كان واحداً بالعدد فهو واحد بالصورة، وما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالجنس، وما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالنسبة. وليس ما كان واحداً بالنسبة فهو واحد بالجنس، ولا ما كان واحداً بالجنس فهو واحد بالصورة، ولا ما كان واحداً بالصورة فهو واحد بالعدد. فبين أن مقابل الوحدة الكثرة، فالكثرة إذا تقال بكل نوع من هذه؛ فيقال: كثير، إمّا لأنه لا متصل، فهي منفصلة، أو لأن عنصرها ينقسم للصور، 20

1 الخطوط: كتب بعدها «لا» ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 2 بتفصله: بتفصله [ا] - 3 وأحر: وأحرى [ا] وأخر [ط] / التي: حذف موصوفها، وتقديره «الأشياء» - 9 وهي: وهن [ا] / وتنقسم: وينقسم [ا، ط] / بقسمة: قسمة [ا، ط] - 13 هي التي (في الموضعين): جاء بالابتداء، وهو الضمير، مؤنثاً لتأنيث الخبر، وهذا جائز - 18 تتبع: يتبع [ا، ط] - 19 تتبع: يتبع [ا، ط] - 23 إذا: إذن [ا، ط] - 24 كثير: كثيراً [س] / أو لأن: ولأن [ا، ط] غير واضحة الرسم، وقد تقرأ «ولأن، ولا من»، وما أثبتناه ضروري لمعادلة «إمّا».

matière se divise selon les formes, ou ses formes selon le genre ; ou bien ce à quoi cela est rapporté ; et il est clair que “sujet” (*huwwiyya*) se dit de tout ce dont la cause est *l’un*, donc “sujet” se dit selon ce qu’énumèrent les espèces de *un*.

Dès lors il est clair que l’Un vrai n’est aucun des intelligibles : ni matière, ni genre, ni espèce, ni individu, ni différence, ni propre, ni accident commun, ni mouvement, ni âme, ni intellect, ni tout, ni partie, ni ensemble, ni part, ni *un* relativement à un autre ; mais il est un *un* absolument, il n’est pas susceptible de se multiplier, il n’est pas le composé de plusieurs, il n’est pas un *un* d’entre ceux dont nous avons mentionné qu’il existe en eux telle ou telle des espèces de *un* que nous avons mentionnées, et rien de ce qui s’attache à quelqu’une d’entre elles ne s’attache à lui. Mais étant donné que ces <notions> que nous avons mentionnées sont plus simples que ce à quoi elles appartiennent, je veux dire ce dont elles sont dites, et que ce dont elles sont dites est d’une plus grande pluralité, par conséquent l’Un vrai n’a ni matière, ni forme, ni quantité, ni qualité, ni relation, il ne peut être décrit par aucun des autres intelligibles, il n’a pas de genre, pas de différence, pas d’individu, pas de propre, pas d’accident commun, il ne se meut pas, il ne peut être décrit par rien de ce dont on nie que ce soit *un* en vérité. Ainsi donc il est unité, sans plus et purement, je veux dire qu’il n’est rien d’autre qu’unité ; et tout *un* autre que lui se multiplie⁸².

Ainsi donc l’unité, parce qu’elle est un accident dans toutes les choses est autre que l’Un vrai, comme nous l’avons dit plus haut. L’Un vrai est *l’un* par essence qui ne se multiplie nullement et sous aucun aspect, ni ne se divise par aucune des espèces de division : ni quant à son essence, ni par rapport à autre que lui, ni par un temps, ni un lieu, ni un sujet, ni un attribut, ni un tout, ni une partie, ni du fait de la substance ni du fait de l’accident, ni par absolument aucune des espèces de division ou de multiplicité.

Quant à *l’un* de toutes les espèces, autre que lui, puisqu’il est par accident dans ce en quoi il est, alors, pour tout ce qui est par accident dans une chose, ce qui en fait un accident en lui est autre que lui ; quant à cette chose⁸³, elle est en lui soit par accident soit par essence ; or il est impossible que des choses soient infinies en acte, donc la cause première de l’unité dans les choses rendues unes est l’Un vrai, qui n’acquiert l’unité de la part de rien d’autre puisqu’il est impossible que les choses qui dispensent <l’unité> les unes aux autres soient infinies du côté du commencement. Donc la cause de l’unité dans les choses rendues unes est l’Un vrai premier, et tout ce qui reçoit l’unité est causé. Ainsi tout *un* autre que l’Un en vérité est *l’un* par extension et non en vérité. Donc chacun des

⁸² Voir note complémentaire.

⁸³ Voir note complémentaire.

أو صورها للجنس، أو إلى ما ينسب إليه؛ وبين أن الهوية تقال / على كل ٢٠٦- و ما علته الواحد، فالهوية تقال لما تعدّه أنواع الواحد.

فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات: ولا عنصر، 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 <من> كثير، ولا <هو> واحدٌ مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التي ذكرنا، ولا يلحقه ما يلحق شيئاً منها. وإذ هذه التي ذكرنا أبسط بما هي له، أعني ما تقال عليه. فما تقال عليه أشد تكثراً. فالواحد الحق إذاً لا ذو هيولى، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات، ولا ذو جنس، ولا ذو فصل، ولا ذو شخص، ولا ذو خاصة، ولا ذو عرض عام، ولا متحرك، ولا موصوف بشيء مما ينفي أن يكون واحداً بالحقيقة. فهو إذن وحدة فقط محض، أعني لا شيء غير وحدة، وكل واحد غيره فمتكثر.

فإذاً الوحدة إذ هي عرضٌ في جميع الأشياء، فهي غير الواحد الحق، كما قدمنا. والواحد الحق هو الواحد بالذات، الذي لا يتكثر بتهً بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا بزمان، ولا مكان، ولا حامل، ولا محمول، ولا كل، ولا جزء، ولا للجوهر، ولا للعرض، ولا بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتهً.

فأما الواحد بجميع الأنواع غيره، فإذ كان فيما هو فيه بالعرض، فكل ما كان في شيء بعرض فمعرضه فيه غيره، إمّا ما ذلك الشيء فيه بعرض، وإمّا بالذات، وليس يمكن أن تكون الأشياء بلا نهاية بالفعل، فأول علة للوحدة في الموحدات هو الواحد الحق، الذي لم يُفد الوحدة من غيره، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها لبعض بلا نهاية في البدء. فعلة الوحدة في الموحدات هو الواحد الحق الأول وكل قابل للوحدة فهو معلول. فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز لا بالحقيقة. فكل واحد من المعلولات

2 علته: عليه [] / تعدّه بعده [] - 6 غيره بل: غير مثل [] / بل واحد مرسل: كتب «بل واحد بالإضافة مرسل»، ثم ضرب على «بالإضافة» بالقلم [س] - 6-7 ولا <هو> ... واحد: ولا <هو> المركب، <ولا> كثير، ولا واحد [ط] - 8 شيئاً منها: مُسامتها [] أساميتها [ط] - 9 بما: بما [] ما [ط] / تقال (الأولى والثانية): يقال [] - 10 إذا: إذن [ا، ط] - 11 المعقولات: المفعولات [س] - 13 ينفي: بقی [] نفي [ط] - 15 فإذا: فإذا [ا، ط] - 18 ولا بزمان: ولا زمان [] - 18-19 ولا بزمان ... ولا بنوع: ولا <هو> زمان ... ولا جوهر ولا عرض ولا <ينقسم> بنوع [ط]. وقوله: بزمان «معطوف على» بنوع ولم يكرر حرف الجر مع الكلمات التالية، وهو جائز - 21 بعرض: يعرض [] - 24 البدء: البدو [س، ط] / فعلة: وعلّة [ا] فعله [ط].

effets de l'unité va de son unité à sa non-existence⁸⁴, je veux dire qu'il ne se multiplie pas en tant qu'il existe ; mais il est multiple et non *un* absolu, je veux dire absolument *un*, qui ne se multiplie aucunement et dont l'unité n'est rien d'autre que son existence. Et puisque chacun des êtres sensibles, et ce qui s'attache aux sensibles, a en lui l'unité et la pluralité ensemble et qu'en eux tous l'unité est l'effet d'un effecteur, adventice en chacun et non par nature, et que la pluralité est nécessairement une réunion d'unités, alors nécessairement s'il n'y a pas d'unité il n'y a absolument pas de pluralité. Ainsi donc l'existenciation de tout ce qui est multiple est du fait de l'unité, et s'il n'y a pas d'unité la pluralité n'a aucune existence.

Ainsi donc toute existenciation n'est autre qu'un pâtir⁸⁵ qui fait exister ce qui n'était pas. Ainsi donc l'émanation⁸⁶ de l'unité à partir de l'Un vrai premier est l'existenciation de tout sensible et de tout ce qui s'attache au sensible, chacun d'eux existe donc lorsque l'Un vrai premier les existencie par son existence. Ainsi donc la cause de l'existenciation vient de l'Un vrai⁸⁷ qui n'acquiert l'unité de rien qui la lui dispenserait, au contraire il est un par son essence⁸⁸ tandis que ce qui est existencié n'est pas éternel. Or ce qui n'est pas éternel est créé, autrement dit son existenciation provient d'une cause. Donc ce qui est existencié est créé, et, puisque la cause de l'existenciation est l'Un vrai premier, la cause de la création est l'Un vrai premier. Or la cause d'où provient le début du mouvement, je veux dire le moteur, c'est l'agent ; donc l'Un vrai premier, puisqu'il est la cause du début du mouvement d'existenciation⁸⁹, c'est-à-dire du pâtir, est celui qui crée toutes les choses existenciées. Et puisqu'il n'y a d'existence que par ce qu'elle contient d'unité, et le fait qu'elle est une est son existenciation, c'est donc par l'unité que le tout subsiste et si les choses créées se séparaient de l'unité elles flueraient et se répandraient du même coup et instantanément.

Ainsi donc l'Un vrai est le premier, le créateur, celui qui maintient tout ce qu'il a créé en sorte qu'aucune chose n'échappe sa prise ni à sa puissance, sinon elle fluerait et se répandrait. Et puisqu'on a montré ce que nous voulions éclaircir à propos de la distinction entre les unités pour que soit manifeste l'Un vrai, le Dispensateur, le Créateur, le Puissant, Celui qui maintient, et ce que sont les unités par extension, je veux dire par la

⁸⁴ Voir note complémentaire.

⁸⁵ Voir *Épître sur l'Agent vrai*, *infra*, p. 168-170.

⁸⁶ Voir note complémentaire.

⁸⁷ Voir note complémentaire.

⁸⁸ Voir note complémentaire.

⁸⁹ Voir note complémentaire.

للوحدة إنما يذهب من وحدته إلى غير هويته، أعني أنه لا يتكثر من حيث يوجد؛ وهو كثير لا واحد مرسل، أعني مرسلًا واحدًا لا يتكثر بتةً، وليس وحدته شيئًا غير هويته. فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معًا، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر، عارضاً فيه، لا بالطبع، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً، 5 فباضطرار إن لم تكن وحدة لم تكن كثرةً بتةً. فإذا تهوي كل كثير هو بالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بتةً.

فإذا كلُّ تهوٍ إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن. فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوي بهويته إياها. فإذا علة التهوي من الواحد الحق الذي لم يُفد الوحدة من مفيد، بل هو بذاته واحد، والذي يهوي ليس هو لم يزل. والذي ليس هو لم يزل، مبدعٌ، أي تهويه عن علة. فالذي يهوي مبدعٌ، وإذا كانت علة التهوي الواحد الحق الأول، فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول. والعلة التي منها مبدأ الحركة - أعني المحرك - هي الفاعل. فالواحد الحق الأول، إذ هو علة مبدأ حركة التهوي، أي الانفعال، فهو المبدع جميع المتهويات. فإذا لا هوية إلا بما فيها من الوحدة، وتوحدتها هو تهويها، فبالوحدة قوام الكل، فلو فارقت الوحدة غارت ودبرت، مع الفراق معاً بلا زمان.

فالواحد الحق إذاً هو الأول المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا غار ودبر. فإذا قد تبين ما أردنا إيضاحه من تمييز 20 الواحدات ليظهر الواحد الحق المفيد المبدع، القوي الممسك، وما الواحدات

1 هويته: هوية [أ] - 2 مرسلًا واحدًا: مرسل واحد [أ، س] - 3 شيئًا: شيء [س] - 5 وكانت: كتب أولاً «ولا كانت» ثم ضرب على «لا» بالقلم [س] ولا كانت [أ] - 6 فإذا: فإذا [أ، ط] - 7 فلا: ولا [أ، س] / للكثير: الكثير [أ] - 8 فإذا (الأولى والثانية): فإذا [أ، ط] / تهو: تهوي [س] متهو [أ، ط] - 10 واحد: واحد [أ] / إذا: إذن [أ، ط] / تهوي: يهوي [أ] / بهويته بهوية [أ] / فإذا: فإذا [أ، ط] - 12 والذي ليس هو: كتبها «والذي هو ليس هو» ثم ضرب على «هو» الأولى بالقلم [س]، ولم يتببه لهذا [ط] فأتبتها / تهويه: تهوية [ط] بهوية [أ] - 14 مبدأ... المحرك: مكررة [أ، س] - 16 فإذا: فإذا [أ] - 17 فلو: طمست الفاء [س] لو [أ، ط] / غارت ودبرت: مهملة [س] عادت ودبرت [ط] عادت ودبرت [أ] - 19 إذا: إذن [أ، ط] / هو الأول المبدع: كتب «هو المبدع الأول المبدع» ثم ضرب على «المبدع» الأولى بالقلم [س] - 20 غار ودبر: مهملة [س] عاد ودبر [ط] عاد ودبر [أ].

dispensation de l'Un vrai, exalté bien au-dessus des attributs que lui prêtent ceux qui dévient, achevons donc ce chapitre et faisons-le suivre de ce qui est la suite naturelle de tout cela, avec le soutien de Celui à qui sont la pleine puissance, la force parfaite et la générosité qui s'épanche.

Fin de la première partie du livre de Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī.

Louange à Dieu le Seigneur des mondes.

Ses bénédictions sur Muḥammad le Prophète et sur toute sa famille.

بالمجاز، أعني بإفادة الواحد الحق، جلّ وتعالى عن صفات الملحدّين، فلنكمل هذا الفن ولننتله بما يتلو ذلك تلواً طبيعياً، بتأييد ذي القدرة التامة والقوة الكاملة والجود الفائض.

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

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Notes complémentaires de PhPr 1

Ad note 1.

La première partie de cette définition peut être rapprochée d'Aristote, *Métaphysique*, α , 1, 993 b 19-20 ("la philosophie est la science de la divinité"); mais la définition dans son ensemble paraît inspirée des prologues des commentateurs alexandrins Ammonius, Élias, David, à l'*Isagogè* de Porphyre. Tous trois donnent et commentent plusieurs définitions de la philosophie dont la première est: "la philosophie est la science des êtres en tant qu'ils sont des êtres", et la quatrième (tirée de Platon, *Théétète*, 176 a-b): "la philosophie consiste à s'assimiler à Dieu autant qu'il est possible à l'homme" (Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, 2, 23-25 et 3, 8-9; Élias, *In Porph. Isag.*, 8, 8 et 17, 9-13; David, *In Porph. Isag.*, 20, et 36, 14-23). Al-Kindī paraît avoir formé sa définition à partir d'éléments puisés chez ces auteurs. Sur les définitions de la philosophie chez les Alexandrins, dans l'*Épître des définitions* attribuée à al-Kindī, et chez Isaac Israeli qui le suit de près, voir A. Altmann-S.M. Stern, *Isaac Israeli*, I, 1.

Ad note 2.

Quelques termes et syntagmes de ces lignes se lisent dans la traduction de la *Métaphysique* par Uṣṭāt (notamment *iṣābat al-ḥaqq*; *al-'amal bi-l-ḥaqq*; *lā sarmadiyyan*): voir Averroès, *Tafsīr mā ba'd at-Ṭabī'at*, I, 11.

Ad note 4.

Aristote, *Méta.*, α , 1, 993 b 23-24: "nous ne connaissons pas le vrai sans sa cause"; et Uṣṭāt, *op. cit.*, 12. – On notera que *Vrai* et *Premier* sont des noms divins.

Ad note 6.

"Quel", *ayy*, ne réfère pas au prédicament de qualité (*kayf* et *kayfiyya* chez al-Kindī), mais est mis en rapport avec la différence spécifique. Cela remonte à Porphyre: "la différence est ce qui est prédiqué de plusieurs sujets, spécifiquement différents, dans l'*être-quel* (*en tōi poion ti esti*)... et non dans l'*être quidditatif* (*en tōi ti estin*). Si l'on nous demande ce qu'est l'homme il est convenable de dire: un animal; mais si l'on s'enquiert de *quel* animal (*poion de zōon*) il s'agit, nous répondrons: rationnel et mortel"

(*Isagogè*, 11, 6-12); dans sa traduction de ce passage al-Dimašqī rend *poion* par *ayy* (Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on Porphyry's Eisagoge*, 132). Ailleurs Porphyre analyse ainsi le statut de la différence spécifique : "Aristote dit qu'elle n'est ni seulement qualité (*poiotēs*) car elle serait alors un accident, ni seulement substance (*ousia*) car elle viendrait s'ajouter au nombre des substances secondes; mais en tant que qualité substantielle (*poiotēs ousiōdēs*) elle est tout cela ensemble; c'est pourquoi elle n'est pas prédiquée quidditativement (*en tōi ti esti*, dans l'être quidditatif) de chaque chose dont elle est prédiquée, mais qualitativement (*en tōi poion ti estin*, dans l'être-quel)" (*In Aristotelis Categorias*, 95, 17-20). La même idée est reprise par Ammonius (*In Porph. Isag.*, 106, 12-13), Élias (*In Porph. Isag.*, 87, 21-28), David (*In Porph. Isag.*, 141, 19-20; 173, 3-4). Le mot *ayyiyya*, formé sur *ayy*, apparaîtra dans le chapitre 2.

Ad note 7.

Dans cette page al-Kindī rassemble en un système plusieurs aspects importants de la philosophie d'Aristote : la physique (les quatre causes), l'ontologie formelle (la théorie aristotélico-porphyrine des prédicables), l'épistémologie (les quatre questions). On notera que son tableau des correspondances entre les causes et les questions laisse une place vide, et cela conduit à associer la question de "l'existence sans plus" et la cause efficiente : cette connexion implicite est une deuxième pierre d'attente pour une doctrine de la création qui se constituera dans la suite de l'ouvrage. On notera encore à ce propos que dès son début al-Kindī entre dans le vif de son sujet d'une façon quasi agressive, tacitement au moins, avec sa mention initiale de la philosophie.

Ad note 8.

Dans le prologue de son *Livre sur les causes des diversités dans la perspective* al-Kindī se place, inversement, par rapport à tel de ses successeurs et le prie "de ne pas se hâter d'en penser du mal avant d'avoir compris véritablement tous les traités qui ont été publiés sur les espèces de quantités, car le nôtre se place à leur suite"; et aussi de suppléer à ce qu'il aurait omis, "selon ce que réclameront les hommes de son époque" (*Œuvres philosophiques & scientifiques d'al-Kindī. Volume 1. L'optique et la catoptrique*, par R. Rashed, Leiden-New York-Köln, 1997, p. 438-440).

Ad note 10.

On pourrait penser ici à *Méta.*, α, 1, 993 b 11 et suiv., mais les deux textes sont bien différents, et celui d'al-Kindī est très éloigné de la traduction d'Uṣṭāt correspondant à ce passage. Dans le *Livre sur les causes des*

diversités dans la perspective al-Kindī parle ainsi de l'un de ses prédécesseurs qu'il ne nomme pas: "nous ne devons pas mal juger du propos de cet auteur, ni l'assimiler à une erreur, parce que nous savons qu'il occupe un rang éminent en cette science et qu'il a été l'une des causes de ce que nous avons acquis d'excellentes connaissances; nous devons au contraire le considérer favorablement et remettre son propos dans la bonne voie, puisque au surplus celle-ci nous est ouverte" (*L'optique et la catoptrique*, p. 464).

Ad note 11.

Le programme de travail et la méthode exposés dans cette perspective philosophique sont les mêmes que ceux qu'al-Kindī expose dans des ouvrages scientifiques: prendre comme un acquis les résultats obtenus par les anciens, qui sont des Grecs, et poursuivre dans la même voie pour les développer (voir *Fī l-ṣinā' at al-'uẓmā*, éd. 'Azmi Tāha Aḥmad al-Sayyid, Chypre, 1987, p. 129-130; *Livre sur les causes des diversités de la perspectives, Volume I, L'optique et la catoptrique*, p. 438-441).

Ad note 14.

La question de l'identité et de la dissemblance entre la science des philosophes et la science communiquée par Dieu aux prophètes est traitée en détail par al-Kindī dans l'*Épître sur les livres d'Aristote*.

Ad note 15.

Ce dilemme très connu se trouve dans le *Protreptique* d'Aristote; il est transmis notamment par Alexandre d'Aphrodise dans son commentaire des *Topiques*, par Élias dans son commentaire de l'*Isagogè*, par David dans son *Prologue*, entre autres; voir Ross, *Aristotelis Fragmenta selecta*, p. 27-29; *Aristotle, Select Fragments*, trad. Ross, p. 27-29.

Notes complémentaires de PhPr 2

Ad note 17.

Le "sens universel" correspond, pour la formulation au moins, au "sens commun" d'Aristote (*Traité de l'âme*, c. 1 et 2), tandis que la façon dont sa fonction est décrite évoque plutôt celle de l'imagination (*ibid.*, c. 3).

Ad note 18.

Le sens universel étant intermédiaire entre la perception sensible et la perception intellectuelle, son rôle peut s'interpréter de deux façons: au plus près du sensible il opère une sorte d'abstraction en y faisant percevoir des

différences, par exemple entre les couleurs de deux surfaces voisines ; et l'on peut aussi considérer que cette perception s'opère au niveau de l'image qu'il a constituée dans l'âme et que c'est là, déjà, un fait d'intellection par dépassement de l'image. Comparer avec Aristote, *Traité de l'âme*, II, 2, 426 b 8-22.

Ad note 20.

Dans cette page les deux aspects de l'image (voir note précédente) sont signifiés par des mots de deux racines : la racine MTL pour l'image comme copie interne du sensible, la racine ŞWR pour l'image conceptualisée – le même mot *şūra* pouvant signifier aussi la forme par opposition à la matière et même l'espèce (voir *supra* p. 82 ; ce dernier sens est ancien dans la littérature philosophique arabe, il apparaît déjà chez Ibn al-Muqaffa', *Al-Manṭiq*, p. 4-5 et passim).

Ad note 24.

A. Ivry (*Al-Kindi's Metaphysics*, p. 141) suggère qu'al-Kindī fait allusion ici à l'une ou l'autre de deux de ses œuvres dont les titres apparaissent dans le *Fihrist* mais qui sont perdues : le *Livre des natures premières, l'active et la passive*, et le *Livre des principes des choses sensibles*.

Ad note 26.

La page qui suit, sur la spécificité des méthodes de chaque discipline et de chaque pratique intellectuelle en général, est très voisine d'un passage d'Aristote, *Méta.*, α, 3, 995 a 6-20 : on y trouve non seulement le principe général, "il faut apprendre comment démontrer chaque chose", mais des exemples et des termes qui figurent chez al-Kindī : les exemples, les témoignages, la démonstration mathématique, l'impuissance à enchaîner le raisonnement. Les exemples de la persuasion et de la démonstration se trouvent dans l'*Éthique à Nicomaque*, I, 3, 1094 b 23-27. – Il est piquant de voir al-Qifṭī reprocher à al-Kindī "tantôt de formuler des arguments qui ne sont pas décisifs, tantôt de fournir des propos rhétoriques et des cautions poétiques, de négliger l'art de l'analyse" (*Ta'riḥ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 367-368).

Ad note 28.

Ce passage difficile destiné à montrer que l'éternel ne se corrompt pas peut s'interpréter de la façon suivante. La corruption ne touche pas le "substrat premier" (ce qui existe absolument parlant), même pas au sens où elle serait corrélative d'une génération (la génération d'un être est la corruption d'un autre : voir *Méta.*, α, 2, 994 b 5-6), car cette génération ne pourrait être qu'une instauration de l'existence (*ta'yyis*) du substrat premier, ce qui est

inconcevable. D'autre part ce changement impliquerait une contrariété qui elle-même impliquerait un genre commun aux deux contraires (*Catégories*, 6, 6 a 17-18); or l'éternel n'a pas de genre (proposition démontrée): donc la corruption ne le touche pas.

Ad note 30.

Mudda: ce mot a généralement le sens spécifique d'extension temporelle, mais il faut le comprendre en un sens absolument général étant donné le rôle qu'il jouera dans l'argumentation d'al-Kindī dans la dernière partie de ce chapitre.

Ad note 31.

En effet il est soit un accident, soit une mesure (celle du mouvement) selon la façon dont on le considère. S'il était un existant il aurait une subsistance propre et l'on ne pourrait conclure de sa finitude à celle du corps du monde (voir J. Jolivet, "Al-Kindī, Vues sur le temps", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, 1993, p. 55-75). Sur cette démonstration de la non-éternité du monde et notamment sur la relation en ce point entre al-Kindī et Jean Philopon, voir H.A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, Oxford, 1987.

Ad note 34.

L'argument d'al-Kindī fondé sur l'impossibilité de traverser l'infini se trouve aussi chez le théologien mu'tazilite al-Nazzām. Celui-ci avance aussi, sous une forme très enveloppée, un second argument fondé sur une autre propriété de l'infini: l'éternité du monde impliquerait des infinis inégaux du fait des révolutions inégales des divers cieux; voir al-Ḥayyāt, *Kitāb al-Intiṣār*, éd. A.N. Nader, Beyrouth, 1957, p. 33 (ar.) et 32 (fr.); H.A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalām*, Cambridge, Mass.-London, 1976, p. 416-417; pour la comparaison avec Philopon, Davidson, *op. cit. supra*. On remarquera qu'al-Kindī n'a pas ce second argument bien qu'il utilise ailleurs dans ce même chapitre (p. 28-29) l'impossibilité qu'il y ait des infinis inégaux.

Notes complémentaires de PhPr 3

Ad note 36.

Être traduit ici *kawn*; ce terme, employé par les traducteurs pour rendre le grec *genesis*, "génération", implique ici l'idée plus globale de genèse, connotation cohérente avec la première signification. On pourrait aussi comprendre "qu'elle soit la cause de soi-même", si la suite ne supposait que

la chose et son essence puissent être distinguées – du moins formellement, car réellement, “pour chaque chose, son essence est elle”, comme il est dit un peu plus bas.

Ad note 37.

Tahawwī, mot formé sur *huwa*, qui dénote un être singulier, un *sujet* au sens qu’a le latin scolastique *subjectum*: ce qui existe en soi, en-dehors de l’esprit (par opposition à *objectum*). Al-Kindī a soin de signaler l’ambiguïté du mot *kawn*; dans ce contexte il signifie un mode de changement. On sait (voir la note précédente) qu’il a souvent aussi le sens de “génération” par opposition à la corruption (*phtora*, *fasād*). Ici la connotation en est plus ontologique que physique et il implique le rapport d’un effet à sa cause généralement parlant, plutôt que le résultat d’un processus.

Ad note 39.

Ce cas dialectique avait été considéré plus haut quant à l’implication de la causalité à l’existence; il est repris ici quant à la différence entre la cause et l’effet.

Ad note 42.

Ici et ailleurs les deux mots “adventice” et “accident” traduisent respectivement les mots ‘*arīd* et ‘*arad*, tous deux de la même racine ‘*RD*: l’*accident* est ce qui *advient* à la substance; la langue française ne peut rendre cette parenté étroite des termes arabes.

Ad note 48.

Quelleté: terme que nous forgeons (cf. Ivry, p. 123: *quoddity*) pour traduire le mot *ayyiyya*, construit sur *ayy*, “quel”. Dès le début de *PhPr* al-Kindī énonce que “la science de la différence (*faṣl*) est contenue dans la science de l’espèce” et que c’est la question *ayy* qui s’enquiert de la différence. La connexion entre la différence qui détermine l’espèce dans le genre, et une certaine sorte de qualité, se lit chez Porphyre et ses commentateurs alexandrins Ammonius, Élias, David; il est précisé que cette sorte de qualité ne doit pas être confondue avec le prédicament de qualité: elle est, dit Porphyre, une “qualité substantielle” (voir *supra*, p. 10, et note complémentaire correspondante). Dans son ouvrage d’astronomie *Fī l-ṣinā’at al-’uzmā* al-Kindī use aussi du mot *ayyiyya* dans un passage, très voisin de celui du début de la *Philosophie Première* (*supra*, p. 10), où il énumère les “quatre questions” et leurs objets respectifs (éd. ‘Azmi Ṭāha Aḥmad al-Sayyid, Chypre, 1987, p. 121).

Ad note 49.

Voir *supra*, ch. 2, p. 36: la composition du corps par genre (la substance) et différence (les dimensions) est comme telle un changement d'état, donc un mouvement. Ici encore il s'agit d'un mouvement qui affecte des prédicables. La différence entre les deux passages est que la composition par genre et différence détermine l'essence de la chose (le corps en l'occurrence), tandis que le propre "fait connaître" (empiriquement, pourrions-nous dire) "l'existence de la chose" (ainsi: cet être qui parle est donc un homme) "sans être un composant" essentiel de son essence. On voit par là que dans ce contexte le mot *inniyya*, "existence", connote la spécificité.

Ad note 50.

C. D'Ancona Costa met ce passage en parallèle avec deux lignes de la traduction arabe des *Éléments de théologie* de Proclus, proposition 2, qui sont ajoutées au texte grec: "Il est clair donc que toutes les choses sont en même temps *un* et *non-un* de la façon que l'on vient de dire, et que la Cause Première est seulement unité, à laquelle rien d'autre n'est mêlé absolument et que toute multiplicité est un effet" (trad. C. d'A. C., *Recherches sur le Liber de Causis*, p. 185-186; texte arabe dans G. Endress, *Proclus Arabus*, p. 6 de l'arabe, p. 254 de l'allemand). Voir la note complémentaire *ad note 55*.

Ad note 52.

Cette référence n'est pas claire. Ivry traduit: "our writing concerning the separation (between cause and effect)" (*Al-Kindi's Metaphysics*, p. 93); dans son commentaire (p. 178) il renvoie aux épîtres *Sur l'Agent vrai* et *Sur la cause prochaine de la génération et de la corruption*, en ajoutant toutefois que "ces traités supposent cette proposition plutôt qu'ils ne l'établissent".

Ad note 55.

Ces pages sur l'unité et la pluralité, depuis "Nous disons donc: la nature de tout prédicable" (p. 52) jusqu'ici, dépendent sans doute possible, pour le thème général et certaines formules, de Proclus: *Théologie platonicienne* et *Livre du Bien pur*, qui comme on le sait est composé à partir des *Éléments de théologie*. Sur ces deux références voir respectivement: J. Jolivet, "Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindi et la Théologie platonicienne", *Studia Islamica*, XLIX, 1979; repris dans J.J., *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paris, 1995; et C. D'Ancona Costa, "Al-Kindi et l'auteur du *Liber de Causis*", dans C. D'A.C., *Recherches sur le Liber de Causis*, Paris, 1995.

*Notes complémentaires de PhPr 4**Ad note 59.*

Il s'agit dans ce développement de groupes d'objets dont chacun peut être, en tant que groupe, qualifié de *un*. *Un* serait ainsi à la fois un nombre et un prédicament, de là viendrait la contradiction dans la théorie même du nombre. – Que “le plus petit mesure une part du plus grand” est la sixième des prémisses énumérées dans le chapitre 2, au début du développement où al-Kindī démontre la finitude du corps du monde (*supra*, p. 28).

Ad note 65.

Selon Aristote la génération va d'un non-sujet à un sujet; la corruption, d'un sujet à un non-sujet: ce sont donc des changements selon la contradiction, donc sans état intermédiaire à la différence des trois autres sortes (dans la quantité, la qualité, le lieu) qui vont d'un contraire à un autre et ainsi sont continus. C'est pourquoi la génération et la corruption ne peuvent être appelés des mouvements, mais des changements, à parler à la rigueur (ce qu'Aristote ne fait pas toujours): voir notamment *Physique*, V, 224 a 35-225 b 8. On peut cependant parler d'une vitesse de la génération et de la corruption, considérées alors comme termes d'un processus (*ibid.*, VII, 249 b 19-22).

Ad note 69.

Adjectif verbal, inexistant, du verbe *inte'liger*. On ne peut dire “pensante”, le mot “pensée” traduisant ici *fikr*, “pensée discursive” par opposition à ‘*aql*, “intellection” (immédiate) ou “intellect”; ces termes attestés en français appellent le verbe *intelliger* (qui l'est moins) avec ses diverses formes, comme aussi *intelligées* dans ce même contexte.

Ad note 70.

Voir l'*Épître sur l'intellect*: “l'âme se conjoint à l'intellect – je veux dire aux formes hors de la matière et des images. Alors ces formes s'unissent à l'âme, c'est-à-dire qu'elles existent en acte dans l'âme; elles y étaient déjà auparavant, non pas existantes en acte, mais en puissance. Or ces formes sans matière ni images sont l'intellect acquis par l'âme... Quand l'âme se conjoint à l'intellect premier jusqu'à être pensante en acte la forme intelligible s'unit à elle et il n'y a plus de différence réciproque entre elle et la forme intelligible... Elle et l'intellect sont [alors] une seule chose: elle est donc intelligente et intelligée”; J. Jolivet, *L'intellect selon Kindī*, Leiden, 1971, p. 3-4 (traduction remaniée).

Ad note 74.

Muṭul : reprise ici dans un contexte plus général d'un terme qui figurait plus haut (p. 86) dans un exemple emprunté à la menuiserie. Dans la littérature philosophique arabe ce mot désigne aussi les Idées platoniciennes, mais celles-ci ne sont pas en jeu ici.

Ad note 75.

Dumr, littéralement "maigreur", pour traduire *meiōsis*; ailleurs on trouve dans les mêmes emplois *naqṣ* et *idmihāl*.

Ad note 81.

Ces développements sur l'*un* ont beaucoup de ressemblance avec ceux de *Métaphysique*, Δ, 6, sans qu'on puisse déceler de transposition directe, sinon que les dernières lignes (à partir de "ils se divisent d'une première division") en reprennent presque littéralement les divisions énumérées aux lignes 1016 b 31-1017 a 3.

Ad note 82.

Cette page se lit comme un *tawhīd* philosophique; on la mettra en parallèle avec les *tawhīds* théologiques qu'énonce al-Aṣ'arī à deux endroits de ses *Maqālāt al-islāmiyyīn* (éd. H. Ritter, Wiesbaden, 1963²), au début de son exposé sur les mu'tazilites (p. 155-156) puis au début du chapitre sur les divergences à propos des attributs divins (p. 483; dans ce second passage il associe explicitement les mu'tazilites et les philosophes). Dans le *Livre du Bien pur* on trouve les formules *Un vrai*, *Un vrai et pur*, *Unité pure* (A. Badawi, *Neoplatonici apud Arabes*, Le Caire, 1955, p. 4; p. 13, 18; p. 22), dont l'écho se perçoit dans cette *Philosophie Première* et notamment dans ces dernières pages.

Ad note 83.

À savoir, l'*un* dont il vient d'être question et dont le substrat: la "chose unifiée" comme dit al-Kindī quelques lignes plus bas, peut être soit par accident soit par essence. L'unité reçue peut être adventice même à l'essence, c'est là le point capital de cette conclusion.

Ad note 84.

Sur ces deux points: la différence entre l'unité pure et l'unité participée, et la destruction qu'entraîne pour la créature la perte de son unité, avec leur rapport à la philosophie de Proclus, voir C. D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, p. 159-161.

Ad note 86.

Fayd, terme néoplatonicien; voir par exemple *Livre du Bien pur*, prop. 19, à propos de la Cause première; Badawi, *Neoplatonici apud Arabes*, Le Caire, 1955, p. 20. Sur les conséquences noétiques de cette “émanation” voir *Muntaḥab Šiwān al-ḥikma*, éd. Badawi, Téhéran, 1974, p. 283; éd. Dunlop, The Hague-Paris-New York, 1979, p. 114; et *infra*, p. 132.

Ad note 87.

Sur l’Un créateur, et sur les rapports étroits de cette page avec la dernière proposition du *Liber de Causis*, voir C. D’Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de Causis*, p. 163-164. On remarquera d’autre part que dans le présent passage il n’est pas dit que l’Un vrai soit la *cause* de l’existenciation qui, peut-on penser, en procède comme le *kun* divin (voir *Épître sur les livres d’Aristote*, Abū Rīda, I, p. 375): voir J. Janssens, “Al-Kindī’s Concept of God”, *Ultimate Reality and Meaning*, 17, 1994, p. 4-16 (7-8). Mais quelques lignes plus bas al-Kindī le présente bien comme *étant* cette cause et ainsi donne prise à la critique que lui adressera Ibn Ḥazm (voir *infra*, p. 114).

Ad note 88.

Bī-dātihi; on pourrait comprendre “par soi-même”, mais le mot *dāt* est trop spécialisé et chargé de sens chez al-Kindī pour qu’on traduise ces mots autrement que “par son essence”; cela implique, notons-le, une analyse ontologique de l’Un vrai qui n’en compromet pas l’unité puisque “pour chaque chose, son essence est elle” (*supra*, p. 42).

Ad note 89.

Si Dieu est à la fois créateur et moteur (*Épître sur l’Agent vrai, infra*, p. 168) et s’il n’y a pas de corps sans mouvement ni de mouvement sans corps (*supra*, p. 32-36), création et mouvement sont associés. Cependant “la cause du mouvement n’est pas un mouvement et la cause de ce qui se meut ne se meut pas” (*supra*, p. 24). Il faut donc que la création soit un mouvement à part: donation d’unité et d’existence à la fois, elle fonde le monde physique sans lui appartenir. C’est pourquoi, au témoignage d’al-Tawḥīdī, la création doit être considérée comme une cinquième sorte de mouvement: “Al-Kindī disait: il y a ici un mouvement autre, qui est le mouvement de la création. Mais il diffère du mouvement de la génération en ce qu’il n’est fondé sur aucun substrat tandis que le mouvement de la génération vient de la corruption d’une substance qui le précède en son instauration; c’est pour cela qu’on dit que la génération va d’un état vil à un état noble” (*Al-Imtā’ wa-l-mu’ānasa*, éd. Aḥmad Amin-Aḥmad Al-Zayn, Beyrouth, III, 133).

Dans *Fī l-ṣinā'at al-'uẓmā* Dieu est certes présenté comme la cause du “premier mouvement de l’univers, celui qui va de l’Est vers l’Ouest” et comme “premier moteur non mû”, mais sans mention d’un “mouvement de la création” (éd. citée, p. 124-125).

FRAGMENT DE *PHILOSOPHIE PREMIÈRE*
TRANSMIS PAR IBN ḤAZM

اعلم أن الدهر هو بناء غاية الإمكان التي يقوم الإمكان بها دائماً ما بقيت تلك الغاية ساكنة في حال واحدة أو <في> حركة واحدة لا ضد لها. واعلم أنهما غايتان : إحداهما ساكنة والأخرى متحركة؛ فالمتحركة تحمل الساكنة، لأننا لا نجوز أن يكون ساكن قبل حركته، لأنه لا يكون قبل حركة إبداعه وكونه ولا قبل حركة انفعاله، فالساكن من حركة فصل، ولم تفصل الحركة من ساكن.

Traduction

Sache¹ que la durée perpétuelle est à la base² de l'extrémité du possible, sur laquelle s'établit continuellement le possible tant que cette extrémité est en repos dans un même état ou qu'elle est dans un même mouvement sans contraire. Sache que ce sont deux extrémités, l'une en repos et l'autre en mouvement. Celle qui est en mouvement porte celle qui est en repos, car nous n'admettons pas qu'un être en repos préexiste à son mouvement puisqu'il ne préexiste pas au mouvement de sa création et de sa génération, ni au mouvement de son pâtir. Donc ce qui est en repos se sépare d'un mouvement tandis que le mouvement ne se sépare pas d'un être en repos.

¹ Ce texte est traduit à partir de l'édition de Iḥsān 'Abbāsī, que nous reproduisons ici à l'identique : *Al-Radd 'alā Ibn al-Nağrila al-yaḥūdī wa-rasā'il uḥrā*, éd. Iḥsān 'Abbāsī, Le Caire, 1380/1960, p. 189-216 (p. 207). Sur cette réfutation voir H. Daiber, "Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindi's Metaphysik", *Der Islam*, 63 (1986), p. 284-302.

² Littéralement : "la construction".

Commentaire

Ce texte, présenté comme une citation, figure dans la réfutation d'al-Kindi par Ibn Ḥazm ; il provient très probablement de la partie perdue de la *Philosophie Première*. En effet cette réfutation commence par une série de citations textuelles (à quelques détails près) de l'ouvrage d'al-Kindi qu'elle appelle plus loin "son livre sur l'unicité divine (*tawḥīd*)" – le titre même qu'al-Nadīm lui donne³. Ces premières citations en reproduisent des paragraphes entiers ; d'autres, généralement plus courtes, apparaissent à divers autres endroits. Il faut donc tenir compte de ce passage d'autant plus difficile à comprendre qu'il est séparé de son contexte. On en suggère ici un début d'analyse à défaut d'une véritable interprétation.

Le mot rendu plus haut par "durée perpétuelle" est *dahr*, que nous garderons sous cette forme ; il peut traduire le grec *aiōn*⁴. Mais il figure aussi dans la réfutation d'al-Kindi par Ibn Ḥazm. Le principal reproche que celui-ci fait au philosophe est d'avoir appliqué à Dieu le concept de cause qui nécessairement implique son corrélatif, l'effet ; dire que Dieu est cause revient à assigner au Créateur sa place dans la grille ontologique que les philosophes ont élaborée et qui ne peut valoir que pour les créatures. Le contexte immédiat du fragment est "la question du possible". En analysant d'un point de vue théologique l'action divine Ibn Ḥazm identifie le possible à la Volonté de Dieu, et en considérant celle-ci il rencontre le concept de *dahr* et définit celui-ci comme "l'extrémité du temps". C'est dans ce contexte qu'il fait apparaître le passage d'al-Kindi ; il y voit "comme un commentaire de la volonté première et de la volonté instaurée". Le *dahr*, le temps perpétuel donc dans notre traduction, est associé ici au possible en ce qu'il en marque "l'extrémité". Il n'a pas, autant qu'on puisse en juger par ces lignes isolées, la situation métaphysique que lui assigne, par exemple, le *Livre du Bien pur* de Proclus : au niveau de l'Intelligence, entre la Cause première et l'Âme qui est elle-même la cause du temps ; d'autant moins qu'al-Kindi n'a pas faite sienne cette hiérarchie des néoplatoniciens. Il reste à s'interroger sur le sens que cela peut avoir dans ce texte. Ainsi, peut-on y supposer une allusion à un ordre cosmique ? Car al-Kindi y évoque le mouvement et parle d'un "mouvement sans contraire", donc circulaire dans un contexte aristotélicien. On pourrait donc penser au mouvement du Ciel et notamment au livre Λ de la *Métaphysique* d'Aristote et plus encore au livre A du *Traité du Ciel*, l'un

³ *Kitāb al-Fihrist li-l-Nadīm*, éd. R. Tağaddud, p. 315 : "Livre de la philosophie première, sur ce qui est au-delà de la nature et sur le *tawḥīd*".

⁴ Voir note complémentaire.

et l'autre à la disposition d'al-Kindī dans des traductions arabes. On y lit ceci : "l'extrémité (*telos*) qui enveloppe le temps de la vie de chaque être et en dehors de laquelle il n'y a rien selon la nature, est appelée l'*aiōn* de chacun ; analogiquement l'extrémité de tout le Ciel, l'extrémité qui enveloppe le temps entier, voire l'infinité, est un *aiōn*" (*Du Ciel*, A, 9, 279 a 23-28). *Telos* est en arabe *ḡāya*, comme dans le texte d'al-Kindī ; *aiōn*, c'est *dahr*⁵. Il reste à comprendre cette dualité des "extrémités" dont parle al-Kindī, et comment celle qui est en mouvement "porte" celle qui est en repos. En conservant la représentation cosmique il faudrait supposer qu'une partie du Ciel est immobile ; mais cela est incompatible avec la cosmologie d'Aristote et d'al-Kindī, et avec la doctrine de celui-ci, selon laquelle il n'est pas de corps qui ne soit en mouvement. Nous avouons notre incapacité à résoudre cette question.

⁵ La traduction du *Traité du Ciel* éditée par A. Badawi (Le Caire, 1961) a, pour *aiōn*, *hayya*, "chose vivante" (p. 194). En revanche le lemme correspondant au passage d'Aristote dans le commentaire moyen d'Averroès a bien le mot *dahr* (éd. G. Al-'Alawī, Fès, 1404/1984, p. 140).

Note complémentaire

Ad note 4.

Ainsi le syntagme *ton apanta aiōna* (“pendant toute l’éternité”, traduction Tricot) est rendu par *fī ġami’ al-dahr* dans la traduction d’Uṣṭāt ; celui-ci pourtant laisse tomber le mot quand il traduit le passage où Aristote attribue au Premier Moteur “la durée continue et éternelle” (Tricot), *aiōn sunekhēs kai aiōdios*¹. Le sens précis du terme grec est difficile à déterminer ; Tricot hésite entre “éternité” et “durée” ; dans le second passage Aristote qualifie d’éternel l’*aiōn*, il ne le ferait pas si cette épithète était impliquée par ce nom. En revanche, là où Platon distingue le temps, *khronos*, et l’*aiōn*, l’opposition binaire autorise à traduire *aiōn* par “éternité”. Dans sa traduction du *Timée* Calcidius le rend par *aevum* et il reprend ce mot dans son commentaire (*mundus intelligibilis... per omne aevum manet inconcussa stabilitate*), qu’il a donc préféré au mot *aeternitas*, classique lui aussi². Dans tous ces cas c’est l’opposition temps/*aiōn* qui reste pertinente, et aussi bien quand le terme reparaît dans des textes néoplatoniciens : citons seulement Plotin, *Ennéades*, III 7 – ce texte a pour titre *De l’aiōn et du temps*, et Proclus, *Éléments de théologie*, prop. 54, entre autres. Dans le lexique philosophique grec *aiōn* a donc quelque chose à voir avec le temps, ne serait-ce que pour le nier ; mais à part cela on ne cherchera pas à lui supposer un sens univoque qu’il aurait gardé au long de plusieurs siècles et dans des contextes philosophiques divers.

Que dire alors de *dahr* ? Il convient de s’en tenir à l’époque où vivait al-Kindī. Nous avons vu un passage d’Uṣṭāt qui a traduit la *Métaphysique* d’Aristote et qui appartenait à tout un groupe de traducteurs dont certains étaient liés au philosophe. Dans les vingt fragments de l’*Elementatio theologica* de Proclus édités par G. Endress le mot *dahr* apparaît une fois, ici encore il traduit *aiōn*³. La *Théologie d’Aristote* et le *Livre du Bien pur* témoignent que pour Plotin et pour Proclus le *dahr* est “au-dessus du temps”. Selon le premier “le monde supérieur” (*al-’ālam al-a’lā*) est “dans l’orbite du *dahr*” (*waqa’a tahta l-dahr*) et les choses qui y sont ont été engendrées “hors de tout temps” (*bi-ġayri zamānin*)⁴. Selon le *Livre du Bien pur* toute existence

¹ Aristote, *Métaphysique*, Λ, 9, 1075 a 10 ; 7, 1072 b 29-30 ; *La Métaphysique*, traduction par J. Tricot, Paris, 1953, p. 706 ; p. 683 ; Averroès, *Tafsīr mā ba’d at-Tabī’at*, éd. J. Bouyges, III, Beyrouth, 1973², p. 1705 ; p. 1624.

² Platon, *Timée*, 37 d-e ; *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, éd. J.H. Waszink, London-Leiden, p. 30 ; p. 154.

³ *Pas aiōn metron esti tōn aionōn ; inna l-dahr huwa ‘add al-aṣiyā’ al-dā’ima* ; p. 53 de la partie arabe de G. Endress, *Proclus Arabus*, Beyrouth, 1973.

⁴ A. Badawi, *Plotinus apud Arabes*, Le Caire, 1955, p. 30.

(*inniyya*) réelle est, soit plus élevée que le *dahr* et avant lui – c’est la Cause première, qui en est la cause ; soit “avec le *dahr*” – c’est l’Intelligence ; soit “après le *dahr* et au-dessus du temps” – c’est l’Âme ; il est précisé un peu plus bas que l’Intelligence va de pair avec le *dahr* parce qu’elle a même extension (*mumtadd ma’ahu*) et ne s’altère ni ne change⁵. On voit que depuis Aristote et même Platon la relation du *dahr* au temps est devenue plus complexe : la superposition d’une topologie métaphysique, instaurée par Plotin, à la topologie cosmique de l’ancienne philosophie a fait éclater l’alternative simple temps/éternité.

⁵ Ainsi commence la proposition 2 du *Livre* ; A. Badawi, *Neoplatonici apud Arabes*, Le Caire, 1955, p. 4-5.

TÉMOIGNAGE DE YAḤYĀ B. 'ADĪ: OBJECTIONS D'AL-KINDĪ CONTRE LA TRINITÉ

Introduction

Une “Exposition de l’erreur commise par Abū Yūsuf Ya’qūb b. Ishāq al-Kindī dans son *Épître pour réfuter les chrétiens*”, par Yaḥyā b. ‘Adī, a été l’objet de deux publications quasi simultanées dues l’une et l’autre à Augustin Périer: “Un traité de Yaḥyā Ben ‘Adī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d’al-Kindī” (texte arabe et traduction), *Revue de l’Orient Chrétien*, 3^e série, Tome II (XXII), 22^e volume, 1920-1921, p. 3-21¹; et *Petits traités apologétiques de Yaḥyā Ben ‘Adī. Texte arabe édité pour la première fois d’après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français par Augustin Périer*, Paris, 1920; ce volume ne contient pas le texte arabe de notre traité (un manuscrit décisif étant parvenu trop tard à son auteur), mais en revanche apporte “d’importantes améliorations” à la traduction publiée dans la *Revue de l’Orient Chrétien*. L’ouvrage de Yaḥyā présente alternativement des objections contre le dogme de la Trinité attribuées à al-Kindī et les réponses que fait à chacune le philosophe chrétien. Il s’agit là, évidemment, d’un débat fictif puisqu’un siècle en sépare les deux protagonistes prétendus; d’autre part les biobibliographes n’attribuent pas à al-Kindī d’ouvrage tel que celui dont Yaḥyā semble donner le titre. Rien ne garantit donc l’authenticité des arguments qu’il expose sous le nom du philosophe musulman. Il reste que Yaḥyā les lui attribue sans que cela, autant qu’on sache, ait été contesté par la tradition. D’autre part “al-Kindī” suit dans les courts morceaux mis sous son nom, et dans leur enchaînement, d’une façon sommaire sans doute mais nette, une méthode argumentative qu’on peut voir à l’œuvre dans la *Philosophie Première*: à savoir, appliquer au sujet étudié la grille que fournissent l’*Isagogè* de Porphyre et les divers sens du mot *un* (*supra*, p.44-52; 82-94). Ces arguments peuvent être considérés comme des corollaires ou des appendices du chapitre 4 de cet ouvrage: en deux mots, ils disent qu’on ne peut considérer la Trinité chrétienne comme une autre façon de désigner l’Un vrai, parce qu’elle tombe sous la même critique par laquelle on écarte de celui-ci tous les prédicats qui d’une façon ou d’une autre impliquent quelque pluralité. D’un autre côté, les arguments opposés aux chrétiens supposent que ceux-ci professent l’unicité divine, le *tawḥīd*: on peut donc imaginer qu’ils sont

¹ C’est ce texte que l’on reproduit ici tel quel. Bien entendu la traduction est nouvelle; il existe une traduction espagnole par R. Guerrero et E. Tornero, *op. cit.*, p. 279-283.

extraits du livre *Sur les divergences des religions à propos du tawḥīd alors qu'elles le reconnaissent unanimement et que chacune est en désaccord avec les autres*; ou qu'ils sont reformulés à partir de lui. Cela bien entendu ne va pas plus loin que l'hypothèse. Il paraît cependant de notre devoir de faire état de ce texte sans aller jusqu'à le présenter sans restriction comme étant constitué d'extraits authentiques d'une œuvre perdue d'al-Kindī et autrement ignorée.

TEXTE ET TRADUCTION

Yaḥyā b. 'Adī

*Exposition de l'erreur commise par Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī
dans son "Épître pour réfuter les chrétiens"*

(1) Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī a dit: “Le propos destiné à répondre aux chrétiens et à réfuter leur Trinité, sur la base de la logique et de la philosophie, et à le réfuter brièvement, il en existe; cela va contraindre les chrétiens et tous autres qui transgressent la doctrine de l’unicité divine et professent la multiplicité, et ceux qui les suivent et ajoutent foi à leur enseignement. En effet la composition en Père, Fils et Esprit saint – je veux dire les trois Personnes dont ils affirment l’existence et que leurs enseignements confirment – apparaît manifestement dans leurs prédications. En effet leurs sectes affirment unanimement que trois personnes éternelles sont une substance unique; ils entendent par “Personnes” des individus, et, par “substance unique”, que chacune d’elles existe par sa propriété²: ainsi donc le concept de substance se trouve dans chacune des Personnes et elles s’y rencontrent, et chacune possède éternellement une propriété par laquelle elle diffère des deux autres. De cela il résulte nécessairement que chacune d’elles se compose de la substance qui leur est commune et de la propriété qui est proprement la sienne. Or tout composé est causé³ et rien de ce qui est causé n’est éternel: ainsi donc ni le Père ni le Fils ni l’Esprit saint n’est éternel, ils sont éternels et non éternels, et cela est une énorme impossibilité”⁴.

(2) Al-Kindī a dit ensuite: “Maintenant que nous voyons la fausseté de la prédication des chrétiens, en nous fondant sur la logique et au moyen de concepts qui le montrent clairement à quiconque a lu le livre intitulé *Isagogè*, “Livre de l’introduction”, nous disons donc: si ces trois sont des genres éternels, et que le genre est genre d’espèces et l’espèce, espèce d’individus, ils sont donc éternellement trois genres d’espèces d’individus. Or le genre existe dans la nature des individus avec des accidents, donc ce qui est éternel est composé; or tout ce qui est composé est causé, et rien de ce qui est causé n’est éternel; ainsi donc ce qui est éternel n’est pas éternel et cela est une énorme impossibilité”⁵.

(3) Al-Kindī a dit: “Si les trois sont des espèces toutes éternelles, et que l’espèce est particulière par rapport au genre et universelle par rapport aux individus; que le genre existe dans la nature de l’espèce avec des différences et que l’espèce existe dans la nature des individus avec des accidents, nécessairement il y a là pluralité et composition, et ils sont éternels et non éternels comme nous l’avons montré dans le premier article, et cela est une impossibilité”.

² *Hāssa*, “le propre”, l’un des cinq prédicables.

³ Voir *Philosophie Première*, p. 36.

⁴ Voir note complémentaire.

⁵ Voir note complémentaire.

قال أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي فأمّا القول في الردّ على النصارى وابطال تثليثهم على أصل المنطق والفلسفة وتمثّل هذا القول من الاختصار فإنّ ذلك موجود على النصارى وغيرهم ممّن يجاوز التوحيد وقال بالتكثير ولمن يتبعهم ويعتقد مذاهبهم وذلك أنّ التركيب في الاب والابن والروح القدس أعني الثلاثة الاقانيم التي (fol. 89) يثبتونها مقرّون بها في أقاويلهم ظاهر في دعواهم وذلك أنّ فرقههم جميعاً يقرّون أنّ ثلاثة أقانيم لم تزل جوهر واحد يريدون بالاقانيم أشخاصاً وبجوهر واحد أنّ كلّ واحد منهم موجود بخاصّته فاذن معنى الجوهر موجود في كلّ واحد من الاقانيم وهي فيه متّفقة ولكلّ واحد خاصّة لم تزل بها تخالف بينه وبين صاحبيه فيجب من هذا أنّ كلّ واحد منها متركّب من الجوهر الذي عمّها ومن الخاصّة التي خصّته وكلّ مركّب معلول وكلّ معلول ليس بأزليّ فاذن لا الاب أزلي ولا الابن أزلي ولا الروح القدس أزلي وهي أزليّة لا ازليّة وهذا من أشنع المحال .

(fol. 91v) ثمّ قال الكندي - وهذا حين نرى فساد دعوى النصارى على أصل المنطق بالمعاني المظهرة ذلك لمن قرأ الكتاب المرسوم بالساغوجي وهذا كتاب المدخل فنقول أنّ هذه الثلاثة ان كانت أجناساً لم تزل والجنس جنس انواع والنوع نوع اشخاص فلم تزل اذن ثلاثة اجناس أنواع أشخاص والجنس موجود في طبيعة الاشخاص مع أعراض فما لم يزل مركّب وكلّ مركّب معلول وكلّ معلول ليس لم يزل فاذاً ما لم يزل ليس لم يزل وهذا من اشنع المحال .

قال الكندي - وان كانت الثلاثة أنواعاً كلّها لم تزل والنوع جزئيّ لجنس كليّ لاشخاص والجنس موجود في طبيعة النوع مع فصول والنوع موجود في طبيعة الاشخاص مع أعراض وجب التكثير والتركيب وان تكون ازلية لا أزليّة كما بيّنا في الباب الأوّل وهذا محال .

(4) Al-Kindī a dit ensuite : “Si les trois sont des différences éternelles et que les différences sont des différences d’espèces sous un genre, et que les différences et les genres existent dans la nature de l’espèce, existent dans la nature de l’individu avec des accidents, il résulte nécessairement de cela la même chose que dans le premier article, à savoir qu’il y a plus de trois éternels ; et cela est une impossibilité”.

(5) Al-Kindī a dit ensuite : “Si les trois sont des accidents communs éternels et que les accidents communs sont communs à des espèces, et que les espèces sont sous des genres, il résulte nécessairement de cela la même chose que dans l’article précédent, à savoir qu’il y a plus de trois éternels non éternels ; et cela est une impossibilité”.

(6) Al-Kindī a dit ensuite : “Si les trois sont des accidents propres éternels, je veux dire des propres, et que les propres ne le sont que pour des espèces et que les espèces sont composées de genres et de différences, il résulte nécessairement de cela la même chose que dans l’article précédent, à savoir qu’il y a plus de trois éternels non éternels ; et cela est une énorme impossibilité”.

(7) Al-Kindī a dit ensuite : “Si les trois sont les uns des genres et les autres des différences, ou bien les uns des genres et les autres des espèces, ou bien ont en commun les cinq expressions⁶ qui sont mentionnées dans le *Livre de l’introduction* – pour autant que l’on professe chez eux⁷ qu’ils sont éternels, nécessairement il y a là pluralité et composition et nécessairement ils sont éternels et non éternels, et il surgit ici une impossibilité analogue à ce que nous avons dit précédemment”.

(8) Al-Kindī a dit ensuite : “Si les trois Personnes sont réellement des individus éternels, et que les individus sont sous une espèce et qu’ils sont les substrats d’accidents, et que l’espèce est composée d’un genre et de différences, il résulte nécessairement de cela encore qu’il y a plus de trois éternels non éternels ; et cela est une impossibilité”.

(9) Al-Kindī a dit ensuite : “Ce sont là des choses par lesquelles on réfute les propos des chrétiens : qu’il y a trois éternels. Bien que la réfutation de cela soit manifeste de beaucoup de façons je me suis pourtant servi pour

⁶ *Alfāz* ; ce sont les *phōnai* des commentateurs alexandrins, les *voces* des latins médiévaux.

⁷ Les chrétiens.

ثمّ قال الكندي - وان كانت الثلاثة فصولاً لم تنزل والفصول فصول أنواع تحت جنس والفصول والاجناس موجودة في طبيعة النوع موجودة في طبيعة الشخص مع اعراض وجب من هذا ما وجب في الباب الأوّل أنّها أكثر من ثلاثة أزليّة وهذا محال .

ثمّ قال الكندي - وان كانت الثلاثة أعراضاً عاميّة لم تنزل والاعراض العاميّة تعمّ أنواعاً والانواع تحت أجناس وجب من هذا ما وجب في الباب الذي قبله أنّها أكثر من ثلاثة أزليّة لا أزليّة وهذا محال .

ثمّ قال الكندي - فان كانت الثلاثة أعراضاً خاصيّة لم تنزل اعني خواصّ والخواصّ إنّما تكون للأنواع والانواع مركبة من أجناس وفصول وجب من هذا ما وجب في الباب الذي قبله من أنّها أكثر من ثلاثة أزليّة لا أزليّة وهذا من أشنع المحال .

ثمّ قال الكندي - وان كانت الثلاثة بعضها اجناس وبعضها فصول أو بعضها اجناس وبعضها انواع او اشتراك هذه الخمسة الالفاظ المذكورة في كتاب المدخل بقدر المدعاة عندهم أنّها لم تنزل وجب التكثير والتركيب ووجب أنّها أزليّة لا أزليّة وعرض المحال بمثل ما قدمنا .

ثمّ قال الكندي - وان كانت الثلاثة اقانيم بالحقيقة اشخاصاً لم تنزل والاشخاص تحت نوع وهي محتملة أعراضاً والنوع مركّب من جنس وفصول وجب من ذلك أيضاً أنّها أكثر من ثلاثة أزليّة لا أزليّة وهذا محال .

ثمّ قال الكندي - (fol. 95v) فهذا من الاشياء التي يبطل بها قول النصارى من أنّ ثلاثة لم تنزل وان كان بطلان ذلك يظهر من وجوه كثيرة وأنما قصدت لذلك من

la réfutation de cela du *Livre de l'introduction*, car c'est sur lui que les adolescents s'exercent et par lui que commencent les étudiants, afin de rendre cela assez proche de la compréhension de quiconque a la moindre pénétration et l'instruction la plus modeste ; et aussi parce qu'il y a bien des chances pour que ce livre dont je me suis servi pour gronder les chrétiens ne se trouve pas dans les maisons de la plupart. Peut-être cela ajoutera-t-il à leur embarras et aidera-t-il à les réveiller de leur sommeil".

(10) Al-Kindī a dit : "Quant à leur affirmation : trois sont un, un est trois, c'est une erreur manifeste. En effet nous disons : "il est lui-même un", mais nous disons *un* de trois façons comme il est dit au *Livre des Topiques*, qui est le cinquième⁸ ; ou bien on dit : "il est lui-même un par le nombre", comme on dit pour le *un* : il est lui-même un ; ou bien on dit : "il est lui-même un par l'espèce", comme on dit : Ḥālid et Zayd sont un par ce qui leur est commun du fait de leur espèce, qui est l'homme ; ou bien on dit : "il est lui-même un par le genre", comme on dit : l'âne et l'homme sont un par ce qui leur est commun du fait de leur genre, qui est le vivant. Or si par "trois sont un, et un est trois", ils voulaient dire : "par le nombre", *trois* est un nombre composé de trois *uns*, mais les trois sont un, et un *un* est composé de trois unités ; mais *un* est une partie de *trois*, [il reste que] *un* est une partie de soi-même ; mais *trois* est un multiple de *un*, [donc] *un* est un multiple de soi-même⁹ ; mais on a vu plus haut qu'il est une partie de soi-même ; donc cela est une affirmation d'une détestable absurdité, d'une énorme impossibilité. Mais si par "trois est un", ils entendent par *trois* des individus et par *un* une espèce qui est leur – or nous avons vu plus haut que la nature de l'espèce existe dans la nature des individus avec des accidents, que l'espèce est composée d'un genre et de différences, que le genre et la différence se disent de plus d'une espèce et que l'espèce se dit de plusieurs individus, il en résulte nécessairement qu'il y a composition des trois Personnes et de la substance qui leur est commune ; il en résulte nécessairement qu'il y a plus de trois éternels, comme nous l'avons dit précédemment, et il en résulte nécessairement une impossibilité. Et si par *trois* ils entendent des espèces et par *un* un genre, il résulte nécessairement ici comme ce qui résultait d'abord : composition et pluralité, et qu'ils sont des éternels non éternels, et cela est une énorme impossibilité".

(11) Al-Kindī a dit : "Cela suffit pour ce que nous voulions".

⁸ Le cinquième traité de l'*Organon* ; trois façons de dire *un* : voir *Topiques*, I, 7, 103 a 9-14.

⁹ Voir note complémentaire.

كتاب المدخل لأنه الذي يرتاض به الاحداث ويبتدأه المتعلمون ليقترب ذاك من فهم له ادنى نظر وأيسر معتبر ولأن هذا الكتاب ايضاً الذي منه استعملنا التوبيخ لهم لا يكاد يخلو منه منازل أكثرهم فلعل ذلك يزيد في شبههم ويعين على ايقاظهم من رقتهم .

قال الكندي - (fol. 96) أما قولهم إن ثلاثة واحد وواحدًا ثلاثة فهذا ظاهر الخطأ وذلك أن ما نقول أنه هو هو واحد أما نقول واحدًا بثلاثة وجوه كما قيل في كتاب طوبيقا وهو الخامس أما أن يقال هو هو واحد بالعدد كما يقال للواحد هو هو واحد وأما أن يقال هو هو واحد بالنوع كما يقال خالد وزيد واحد بما عمهما من نوعهما الذي هو انسان وأما أن يقال هو هو واحد بالجنس كما يقال الحمار والانسان واحد بما عمهما من جنسهما الذي هو الحي فان كانوا ارادوا بقولهم ثلاثة هي واحد والواحد هو ثلاثة بالعدد والثلاثة هي عدد مركب من احاد ثلاثة والثلاثة هي واحد والواحد مركب من احاد ثلاثة والواحد جزء للثلاثة فهو اذن جز لذاته والثلاثة أضعاف للواحد فالواحد اذن (fol. 96v) اضعاف لذاته وقد تقدم أنه جزء لذاته . فهذا قول قبيح الاحالة ظاهر الامتناع وان كانت الثلاثة واحدًا يعنون بالثلاثة أشخاصاً ويعنون بالواحد نوعاً لها وقد تقدم أن النوع موجود طبيعته في طبيعة الاشخاص مع أعراض والنوع مركب من جنس وفصول والجنس والفصل يقالان على أكثر من نوع والنوع يقال على عدة أشخاص وجب التركيب في الاقانيم الثلاثة والجوهر العام لها ووجب كون أكثر من ثلاثة أزلية كما قدمنا ووجب المحال وان كانوا أعنوا بالثلاثة أنواعاً وبالواحد جنساً ووجب في ذلك مثل الذي وجب أولاً من التركيب والتكثير وأنها أزلية لا أزلية وهذا من اشنع المحال .

قال الكندي - وهذا فيما اردنا كاف به .

*Notes complémentaires**Ad note 4:*

Les prédicables forment une hiérarchie telle que les plus généraux regroupent les moins généraux, ou leur appartiennent, selon qu'on les considère en extension ou en compréhension; de la seconde façon les moins généraux impliquent les plus généraux. Assimiler une Personne à un prédicable revient donc à mettre en elle de la multiplicité et donc, comme elle est éternelle, à poser "plusieurs éternels": la croyance en la Trinité serait donc la négation de l'unité et de l'unicité divine. Voir la note complémentaire suivante.

Ad note 5:

Assimiler, fût-ce par hypothèse dialectique, une Personne à un prédicable suppose, par réciprocity, une conception réaliste extrême des universaux. Quand le texte évoque, par exemple, le rapport du genre aux individus, il faut donc prendre le mot *mawḡūd* en ce sens réaliste: "le genre *existe* dans la nature des individus"; dire qu'il "s'y trouve" (Périer) transpose certes le terme arabe de la façon la plus directe et la plus prudente, étant donné le sens de l'expression française. Mais cela reste trop vague et n'est pas en accord avec l'ontologie impliquée dans ces textes.

Ad note 9:

La réfutation prend ici la forme d'un sorite où les propositions 1, 4 et 6 relèvent de la pure arithmétique; la proposition 2 rappelle la thèse trinitaire; les propositions 3, 5 et 7 sont les conclusions absurdes qui résultent du rapprochement entre la proposition 2 et les trois autres. - Pour l'analyse des réponses de Yaḥyā voir H.A. Wolfson, "The Philosopher Kindi and Yahya ibn 'Adi on the Trinity", *Études Philosophiques offertes au Dr. Ibrahim Madkour*, O. Amine éd., Gebo, 1974, p. 49-64.

TÉMOIGNAGE D'IBN 'ABD RABBIH' SUR UN PASSAGE DE LA PHILOSOPHIE PREMIÈRE

قال الكندي في الفن التاسع من التوحيد : اعلم أن العالم كله مسوس بالقضاء والقدر ؛ أعنى بالقضاء : ما قسم لكل مفعول مما هو أصلح وأحكم وأتقن في بنية الكل ، لأنه جل ثناؤه خلق وأبدع مضطرا ومختارا بتمام القدرة ، فلما كان المختار <عاجزا> عن تمام الحكمة - لأن تمام الحكمة لمبدع الكل - كان لو أطلق [و]اختياره لاختار كثيرا مما فيه فساد الكل ، فقدر جل ثناؤه بنية لكل تقديرا محكما ، فصير بعضه سوانح لبعض ، يختار بإرادته ومشينته غير مقهور ما هو أصلح وأحكم في بنية الكل ؛ فتقدير هذه السوانح هو القدر . فبالقضاء والقدر ساس جل ثناؤه جميع ما أبدع ، فهذه السياسة المحكمة المثقنة التي لا يدخلها زلل ولا نقص . فاتضح أن كل مفعول فيما قسم له ربه من الأحوال لا خارج عنها ، وأن بعض ذلك باضطرار وبعضه باختيار ، وأن المختار عن سوانح قدره وإرادته لا بالكراهة فعل .

Traduction

Dans le chapitre neuf du *Tawhīd*² al-Kindī dit ceci :

¹ Aḥmad b. Muḥammad Ibn 'Abd Rabbih al-Andalusī, *al-'Iqd al-farīd*, éd. Muḥammad Sa'īd al-'Aryān, Le Caire, I, p. 205-206. – Sur Ibn 'Abd Rabbih, poète et auteur de ce livre d'*adab* (246/860-328/940), voir C. Brockelmann, *Ibn 'Abd Rabbih*, *EI*², III, p. 698-699.

² Dans leurs bibliographies respectives d'al-Kindī, al-Nadīm (*Kitāb al-Fihrist*, éd. R. Tagaddud, p. 315-320), al-Qiftī (*Ta'riḥ al-hukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903, p. 368-376), et Ibn Abī Uṣaybi'a [IAU] (*'Uyūn al-anbā' wa-tabaqāt al-aṭibbā'*, éd. A. Müller, Königsberg, 1299/1882, I, p. 209-212), citent, avec quelques variantes, plusieurs titres où figure le mot *tawhīd*. On peut éliminer l'*Épître sur le tawhīd du point de vue du nombre*, rangée parmi les ouvrages d'arithmétique ; il y a aussi deux ouvrages de controverse intitulés *Sur le tawhīd avec des commentaires* (al-Nadīm, IAU ; *Sur les tawhīdāt*, Qiftī) et *Sur les divergences des religions à propos du tawhīd alors qu'elles le reconnaissent unanimement et que chacune est en désaccord avec les autres*. IAU est le seul à citer *La disputation* (kalām) avec Ibn Rāwandī sur le tawhīd (p. 212) ; et al-Qiftī, *Sur le tawhīd, un livre selon la méthode des logiciens, qui suit les catégories de la démonstration* (p. 368) ; il emprunte explicitement cette information à Ibn Ḡulḡul (voir *Les générations des médecins et des sages*, éd. Fu'ād Sayyid, Le Caire, 1955, p. 74), chez qui c'est le seul titre qui comporte le mot *tawhīd*. Mais le plus vraisemblable est que Ibn 'Abd Rabbih veut parler de celui que citent les trois auteurs susnommés : le *Livre de la philosophie première, sur ce qui est au-delà de la nature et sur le tawhīd*. On sait que cet ouvrage (qui est probablement celui que cite Ibn Ḡulḡul) nous est parvenu incomplet ; le thème du témoignage ici rapporté est cohérent avec son intention principale, qui est celle de constituer une théologie philosophique, et avec l'importance qu'y a le

“Sache que le monde entier est gouverné par le jugement divin (*qadā'*) et la destinée (*qadar*)³. J'entends par jugement divin ce qui a été imparti de meilleur⁴, de plus sage, de plus parfait, à tout ce qui est fait dans la structure de l'univers; car Dieu, exaltée soit sa louange, a formé et créé⁵ nécessairement et par choix, par la puissance parfaite. Mais alors ce celui qui choisit reste incapable de la sagesse parfaite – puisque la sagesse parfaite appartient au Créateur de l'univers – et que si son choix était laissé libre il choisirait bien des choses qui entraîneraient la corruption de l'univers, Dieu, exaltée soit sa louange, a déterminé parfaitement une structure pour l'univers et a fait que ses parties se prêtent les unes aux autres, choisissant par sa volonté⁶ et son vouloir, sans y être contraint, ce qui est le meilleur et le plus parfait dans la structure de l'univers; or la détermination de ces choses qui se prêtent <les unes aux autres> est la

thème de l'*un*; c'est sous ce même titre que Ibn Ḥazm le cite dans sa critique (*supra*, p. 114 et suiv.); voir aussi la note suivante.

³ Diverses traductions de ces deux termes ont été proposées: ainsi “décret prééternel/décret particulier” (L. Gardet, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 117), “décret/détermination” (D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*, Paris-Leuven, 1980, p. 75). L'opposition sémantique essentielle des deux mots est celle de l'éternel et du temporel, et d'autre part les différentes écoles ont conçu diversement les rôles respectifs de la volonté et de la sagesse divines (auxquelles il est fait allusion plus bas) qui y sont impliquées. Voir *EI*¹, p. 642, s.v. *qadā'* (D.M. Macdonald): d'après cet auteur le *qadā'* est “le décret universel et éternel de Dieu”, et le *qadar* son “application dans le temps”; il note aussi que “les philosophes sont enclins à confondre le *qadā'* avec la science de Dieu ou avec son éternelle providence”, évoquant des philosophes postérieurs à al-Kindī; de toute façon il ne paraît pas que cette expression à deux termes figure dans les écrits connus de ce dernier. Cela dit, la doctrine exposée dans ce témoignage ne trahit pas la pensée du philosophe, dans la mesure où le concept de *qadā'* y est associée d'emblée à celui d'*aṣṭaḥ* qui est, lui, bien présent dans son œuvre: voir les épîtres *Sur la cause agente prochaine de la génération et de la corruption* (Abū Rīda, I, p. 215, 236-237) et *Sur la prosternation du corps extrême* (*infra*, p. 196); et que ce thème se poursuit tout au long du texte ci-dessus. Ainsi le mot *qadā'*, qui semble impliquer la prédétermination divine, dénote ici la doctrine du meilleur, l'une de celles où al-Kindī est proche du mu'tazilisme; voir, outre les passages indiqués plus haut, ce titre de lui cité par IAU: *Livre sur ce que les actes du Créateur sont tous justes* ('adl) et *ne comportent aucun mal* ('Uyūn al-anbā', I, p. 209).

⁴ Voir la note précédente.

⁵ *Halaqa wa-abda'a*; les deux mots désignent l'acte caractéristique du Dieu créateur. Le second est familier à al-Kindī; on le trouve notamment avec d'autres de la même série paronymique, à la fin de la *Philosophie Première* (*supra*, p. 96), dans l'*Épître sur l'Agent vrai* (*infra*, p. 168), dans l'*Épître des définitions* à lui attribuée (Abū Rīda, I, p. 165); il se traduit normalement par “créer”. Le premier, *halaqa*, a le même référent mais du point de vue philologique il implique l'idée de “mesurer” et reviendrait à “faire exister selon une certaine modalité” (voir D. Gimaret, *Les noms divins en islam*, Paris, 1988, p. 280-281): d'où le choix de le traduire ici par “former” (voir Littré, *Dictionnaire de la langue française*, s.v. *former*: “1 - Donner l'être et la forme. Dieu a formé l'homme à son image”).

⁶ Voir la définition du choix dans l'*Épître des définitions* (Abū Rīda, I, p. 167): “une volonté (*irāda*) qu'a précédée une réflexion (*rawīya*) accompagnée d'une discrimination (*tamyiz*)”.

destinée. Donc par son jugement et la destinée Dieu, exaltée soit sa louange, gouverne l'ensemble de ce qu'il a créé et ce gouvernement parfait et précis est celui où il n'entre ni erreur ni défaut. Il est donc évident que rien de ce qui se fait ne reste, quant aux états que son Seigneur lui a impartis, extérieur à ce gouvernement ; que cela est par nécessité pour une part et par choix pour une autre, et que ce qui a été choisi relève de ce qui se prête à la destinée et qu'il l'a fait par sa volonté et non par contrainte⁷".

⁷ Ces derniers mots sont une allusion à la polémique entre al-As'arī et les mu'tazilites à propos de la volonté divine et de sa définition comme attribut de l'essence ou attribut de l'agir ; voir M. Allard, *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-As'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth, 1965, p. 233-237 ; D. Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'arī*, Paris, 1990, p. 196-197, 291-292. Ici encore Ibn 'Abd Rabbih reflète une problématique postérieure à al-Kindi et son texte ne peut être exploité comme s'il était une citation littérale.

TÉMOIGNAGE TIRÉ DU *ŞIWÂN AL-ĤIKMA*¹

فمن ذلك قوله: إذا كانت العلة الأولى - تعالى! - متصلاً بنا لفيضه علينا، وكنا غير متصلين به إلا من جهة فيضه، فقد يمكن فينا ملاحظته على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض. فيجب ألا ننسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنها أعز وأوفر وأشد استغراقاً لنا. - فإذا كان هذا هكذا. فقد بُعد عن الحق بُعداً كثيراً من ظن أن العلة الأولى لا تعلم الجزئيات.

Traduction

Voici l'un des propos d'al-Kindi :

“Puisque la Cause première, <Dieu, qu’Il> soit exalté, est joint à nous en raison de son émanation² sur nous tandis que nous ne sommes joints à lui que sous l’aspect de son émanation, il nous est possible de le regarder dans la mesure où ce qui reçoit l’émanation peut regarder ce qui émane. Mais il ne faut pas rapporter la grandeur de la connaissance qu’il a de nous au regard que nous portons vers lui, car la connaissance qu’il a de nous est plus puissante, plus abondante, et tant elle nous submerge³”.

Donc s’il en est ainsi ils sont bien écartés du vrai, ceux qui croient que la Cause première ne connaît pas les choses singulières⁴.

¹ Abû Sulaymân al-Sijistâni, *Muntakhab Siwân al-Hikmah et trois traités*, publiés, annotés et préfacés par ‘Abdurrahman Badawi, Téhéran, 1974, p. 273 ; *The Muntakhab Siwân al-ĥikmah of Abû Sulaimân as-Sijistâni*, Arabic Text, Introduction and Indices, edited by D.M. Dunlop, The Hague-Paris-New York, 1979, p. 114.

² *Fayḍ* ; voir *Philosophie Première*, supra, p. 96.

³ L’idée qu’il n’y a pas de rapport entre la connaissance que Dieu a de nous et celle que nous avons de lui est cohérente avec la théologie négative exposée dans le chapitre 4 de la *Philosophie première* : l’Un vrai ne se range sous aucun concept hors celui de *un*, qui précisément exclut tous les autres comme al-Kindi le montre en détail dans le même chapitre. Comme il est dit dans ce contexte qu’il n’est pas un intellect (p. 94), le mode de la connaissance qu’il a de nous ne peut être précisé. Al-Kindi se sépare donc d’Aristote, pour qui Dieu est un intellect et ne pense que soi-même (*Métaphysique*, Λ 9). Mais puisqu’al-Kindi reconnaît le fait de la prophétie, et sans la médiation d’un Intellect agent comme ce sera le cas pour al-Fārābī et Ibn Sīnā, il ne peut supposer un Dieu qui n’aurait des hommes aucune connaissance.

⁴ Cette dernière phrase est selon toute vraisemblance une remarque de l’auteur du *Şiwân*.

ÉPÎTRE SUR L'UNICITÉ DE DIEU ET LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE

Introduction

La première partie de cette épître en précise le sujet et le mode d'écriture ; sa très courte conclusion consiste en une exhortation à son dédicataire, avec des propos aimables en accord avec ceux du début. Quant à la partie centrale, pour l'essentiel elle correspond, souvent à l'identique, à un passage qui figure à la fin du chapitre 2 de la *Philosophie Première* (*supra*, p. 28-38), mais elle en diffère aussi sur des points importants. D'abord, l'argumentation contre l'éternité du monde *a parte ante* est notablement plus courte et sa partie la plus difficile ne figure pas ici. Ensuite, l'épître ne contient aucune argumentation contre l'éternité du monde *a parte post*. Enfin elle énonce une preuve de l'existence de Dieu et de son unicité qui ne figure pas dans la *Philosophie Première*.

On se demandera si elle est antérieure ou postérieure à la *Philosophie Première*. À simple lecture on penche pour la seconde branche de l'alternative : on y verrait mal une première ébauche qui aurait été ensuite considérablement augmentée, et surtout introduite dans un contexte dense ; mais beaucoup mieux, un extrait aménagé à l'usage d'un destinataire cultivé. Selon le manuscrit d'Aya Sofya, cette épître aurait été dédiée au poète 'Alī b. al-Ġahm ; cela peut étonner car celui-ci avait pris un parti tout différent de celui d'al-Kindī à l'égard de la politique religieuse du calife al-Mu'tašim, qui de ce fait l'avait tenu à l'écart¹. Or le second manuscrit donne à la place de ce nom celui de Muḥammad b. al-Ġahm ; F. Rosenthal avait subodoré que celui-ci devait être le véritable dédicataire², et c'est son nom qui est associé à cette épître chez Ibn Abī Uṣaybi'a³. Ce que l'on sait de ce personnage⁴ et de l'intérêt qu'il portait à la philosophie rend cette dédicace tout à fait vraisemblable ; l'erreur de la tradition manuscrite représentée par le manuscrit d'Istanbul s'explique certainement par la notoriété de 'Alī b. al-Ġahm.

¹ Sur 'Alī b. al-Ġahm voir dans *EP*, I, p. 397, la notice de H.A.R. Gibb.

² F. Rosenthal, "Al-Kindī als Literat", *Orientalia*, N.S., 11, Rome, 1942, p. 262-288 (275-288) ; repris dans F.R., *Muslim Intellectual and Social History*, Variorum, 1990.

³ Éd. A. Müller, I, p. 212.

⁴ Voir G. Lecomte, "Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī, gouverneur philosophe", *Arabica*, V, 1958, p. 263-271 ; du même, notice dans *EP*, VII, p. 402-403 ; et aussi S.M. Stern, "The First in Thought is the Last in Action" : the History of a Saying Attributed to Aristotle", *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, p. 234-252 (240-241) ; repris dans S.M.S., *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Variorum, 1982.

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux
Il n'y a de succès que par Dieu, l'Immense*

ÉPÎTRE DE YA'QŪB B. ISHĀQ AL-KINDĪ,
À MUḤAMMAD B. AL-ĠAḤM, SUR L'UNICITÉ DE DIEU
ET LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE

Que Dieu veille sur toi par sa bonté, frère digne de louange ; qu'il te soutienne et te guide, qu'il te garde en te préservant de toute chute, qu'il te soutienne en t'accordant d'accomplir les actions les plus vertueuses ; que pour prix de la science que tu as de lui il te fasse gagner sa faveur constante et mériter sa bienveillance !

J'ai compris ce que tu demandais : que je mette par écrit les propos que tu m'avais entendu tenir sur l'unicité de Dieu, que son Nom soit vénéré, sur la finitude du corps du monde, l'impossibilité qu'une chose en acte soit infinie et le fait que l'infini n'existe qu'en puissance et non en acte ; <que donc j'écrive cela> dans un livre qui conserve en ta pensée l'image des paroles jusqu'à ce que tu les comprennes parfaitement ; <tu demandais> que je résume pour toi ce qui fut dit, d'une façon qui ne disperse pas les pensées ni ne fasse obstacle à ce qu'on s'en souvienne. Quant à moi, je demande à Celui qui dispense les biens et accueille les bonnes actions qu'il fasse aboutir cette requête que tu présentes et qu'il t'y guide généreusement vers le chemin sûr et éloigné des terreurs du Retour. Et, par ma vie ! ce thème ne peut aller sans longueur et prolixité, sauf pour qui est parvenu à ton niveau dans le discernement et la perfection du savoir, conforté par un entendement pareil au tien et gardé d'incliner vers la passion par une détermination pareille à la tienne. J'ai donc écrit pour toi là-dessus dans la mesure où j'ai pu me conformer aux conditions que tu as posées, et je n'ai épargné aucun effort pour t'expliquer cela clairement : sois-en heureux et reçois-le favorablement. Que Dieu te rende heureux dans ta vie d'ici et dans l'autre et qu'il fasse réussir tout ce qui vient de toi. Ainsi commence notre propos relatif à ce que tu demandes :

رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلى محمد بن الجهم في وحدانية الله وتناهي جرم العالم

5 حاطك الله، أيها الأخ المحمود، بصنعه، وسددك بتوفيقه، وحرسك بعافيته من كل زلل، ووقفك بتطوله لأزكى عمل، وبلغك من معرفته قرار رضوانه ومستحق إحسانه.

فهمتُ ما سألتَ من وضع ما كنتَ سمعتني أوضحه بالقول، من وحدانية الله عزَّ ذِكْرُه، ومن تناهي جرم العالم، وامتناع شيءٍ بالفعل من أن يكون لا نهاية له، وأن ما لا نهاية له، إنما هو موجود في القوة لا في الفعل، في كتاب 10 يكون حافظاً على فكرك صورة القول إلى استحكام الفهم، وأن أوجز لك القول في ذلك إيجازاً لا يكون معه تفريقٌ للفهم، ولا حاجز عن حفظ. وأنا أسأل وأهب الخيرات وقابل الحسنات أن يوفق ذلك لمطلوبك، ويحسن به هدايتك إلى سبيل الرشاد البعيدة من أهوال المعاد. ولعمري ما هذا الموضوع 15 من القول بمستغن عن الإطالة والإطناب إلا عند من بلغ درجتك من النظر وحسن الاعتبار، وأيد بمثل فهمك، وحرس من الميل إلى الهوى بمثل عزمك. وقد رسمتُ لك في ذلك على قدر الطاقة، على شرائطك، ولم ألك في إيضاح ذلك جهداً، فكن به سعيداً، وقرَّ به حميداً، أسعدك الله في دنياك وآخرتك، وأجمل لك جميع عواقبك. وهذا مبدأ قولنا من مطلوبك:

3 محمد: علي [س، ط] - 4 في وحدانية... العالم: في الإبانة عن وحدانية الله تعالى جل ثناؤه وعن تناهي جرم الكل [م] - 5-7 حاطك... إحسانه: نجد مكانها «وأنه لا يمكن شيء أن يكون شيء، بفعل لا نهاية له إنما هو موجودة (هكذا) في الصورة لا في الفعل» [م] - 9 عزَّ ذِكْرُه: تعالى جل ثناؤه [م] / العالم: الكل [م] - 12 للفهم: الفهم [م] - 13 أسأل: اسل [س، م] - 14 البعيدة: المباحة [م] - 15 من القول: ناقصة [س] / بمستغن: بمستغني [س] - 16 وحرس: وتحرس [م] / الهوى: أهوا [م] - 17 على (الأولى): ناقصة [م] / ألك: أكد [م] - 19 وأجمل لك: واجهد على [م] / وهذا: فهذا [م] / من: في [م].

Les prémisses premières¹, évidentes, vraies et immédiatement intelligibles <en sont celles-ci> :

- tous les corps parmi lesquels aucune chose n'est plus grande qu'une autre sont égaux ;
- sont égales <les choses> dont les distances entre leurs limites sont une et la même en acte et en puissance ;
- ce qui a une limite n'est pas infini ;
- des corps égaux étant donnés, si l'on ajoute à l'un d'eux un corps il est alors le plus grand, et il est plus grand qu'il n'était avant qu'on n'y ajoutât ce corps ;
- si deux corps de grandeur finie sont rassemblés le corps qui en résulte est de grandeur finie ; cela est nécessaire aussi pour toute grandeur et pour tout ce qui a une grandeur ;
- la plus petite de deux choses homogènes mesure la plus grande ou mesure sa part.

Soit donc un corps infini, si l'on en retranche un corps de grandeur finie, ce qui en reste ou bien sera de grandeur finie, ou bien ne sera pas de grandeur finie. Mais si ce qui en reste est de grandeur finie et qu'on y ajoute ce qui en a été retranché et qui est de grandeur finie, le corps qui résulte de ces deux sera de grandeur finie ; or ce qui résulte d'eux est cela qui, avant qu'on en retranchât quelque chose, était de grandeur infinie : ainsi ce qui est fini est infini, cela est absurde et ne se peut pas. Et si le reste <du retranchement qu'on a supposé> est de grandeur infinie, alors, si l'on y ajoute ce qui a été pris <du corps infini>, il sera plus grand qu'il n'était avant qu'on y ajoutât, ou il lui sera égal. Mais s'il est plus grand que ce qu'il y avait en lui, alors un infini est devenu plus grand qu'un infini ; mais la plus petite de deux choses homogènes mesure la plus grande ou mesure sa part, donc le plus petit des deux corps infinis mesure le plus grand ou mesure sa partie. S'il le mesure, indubitablement il mesure sa partie, donc le plus petit des deux sera égal à une partie du plus grand ; or deux choses égales sont celles dont les distances entre les limites de celles qui leur sont semblables sont une et la même : elles ont donc des limites, puisque des corps égaux qui ne sont pas semblables sont ceux que mesure un corps unique selon un nombre unique mais dont les limites

¹ Ici commence le passage parallèle à *PhPr*, p. 28-32.

- إن المقدمات الأولى الواضحة الحقية المعقولة بلا متوسط:
- أن كل الأجرام، التي ليس منها شيء أعظم من شيء، متساوية؛
- والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة؛
- وذو النهاية ليس لا نهاية له؛
- 5 - وكل الأجرام المتساوية، إذا زيد على واحد منها جرمٌ كان أعظمها، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد عليه ذلك الجرم؛
- وكل جرمين متناهيي العظم، إذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم، وهذا واجب أيضاً في كل عظم، و«في» كل ذي عظم؛
- وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين، يعدُّ الأعظم منهما أو يعدُّ بعضه.
- 10 فإن كان جرمٌ لا نهاية له، فإنه إذا فصل منه جرمٌ متناهي العظم، فإن الباقي إما أن يكون متناهي العظم وإما ألا يكون متناهي العظم. فإن كان الباقي متناهي العظم، فإنه إذا زيد عليه المفصول منه، المتناهي العظم، كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم؛ والذي كان عنهما هو الذي كان، قبل أن يفصل منه شيء، لا متناهي العظم، فهو إذن متناه لا متناه، وهذا خلفٌ لا يمكن.
- 15 وإن كان الباقي لا متناهي 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 ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له؛ وأصغر الشيين المتجانسين يعدُّ / أعظمهما، أو يعدُّ بعضه، فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما يعدُّ أعظمهما م- ٣٢٤ أو يعدُّ جزأه. وإن كان يعدُّه فهو يعدُّ جزأه لا محالة، فأصغرهما مساوٍ لجزء أعظمهما، والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتها واحدة، فهما إذن ذوا نهايات، لأن الأجرام المتساوية التي ليست متشابهة، هي التي يعدُّها جرم واحد «عددًا واحداً»، وتختلف / نهاياتها بالكم س- ١٥٧-ظ

1 الحقية: ناقصة [س] / بلا: بغير [س، ط] - 3 ما: وما [م] / والقوة: أو بالقوة [م] - 4 ليس: ناقصة [م] - 5 المتساوية ... أعظمها: ناقصة [م] - 6 من: ناقصة [م] - 7 متناهي: متناهي [س] - 8 أيضاً: ناقصة [س] كتب قبلها «العظم» [م] - 9 يعدُّ (الأولى والثانية): بعد [ط] - 11 ألا يكون: لا [س] - 12-13 كان الجرم ... العظم: ناقصة [م] - 14 فهو: وهو [س، ط] / متناه لا متناه: متناهي لا متناهي [س] - 15 أخذ: يوخذ [م] - 16 فقد: فيه [س، ط] - 17 المتجانسين: ناقصة [س] / يعدُّ: بعد [ط] - 18 أعظمهما: أعظمها [ط] / أو يعدُّ: أو بعد [ط] / بعضه: جزوه [س] جزأه [ط] / فأصغر: وأصغر [س، ط] / يعدُّ: بعد [ط] - 18-19 فأصغر ... أو يعدُّ جزأه: ناقصة [م] - 19 جزأه (الأولى والثانية): جزوه [س] / وإن كان ... جزأه: ناقصة [ط] / لجزء: قد تقرأ «لجزء» أو «لجرم» [س] لجرم [ط] - 20 أعظمهما: كتب بعدها «أو بعضه» [م] / ما بين: كتب بعدها «أبعاد» [م] / نهاياتها: نهاياتهما [س، م، ط] - 21 ذوا: ذو [س، م] - 22 جرم: جزء [س، ط].

diffèrent par la quantité ou la qualité ou les deux ensemble. Donc <le corps infini et ce qui en a été retranché> sont finis, donc l'infini le plus petit est fini, cela est absurde et ne se peut pas, donc aucun des deux n'est plus grand que l'autre. Et si <le corps infini dont on a retranché quelque chose puis à qui l'on a ajouté> n'est pas plus grand que ce qu'il y avait avant qu'on y ajoutât, alors un corps a été ajouté à un corps sans qu'il soit augmenté en rien et l'ensemble de tout cela est égal à lui tout seul, mais lui tout seul est une partie de cet ensemble, mais cet ensemble est égal aux deux parties réunies, donc la partie est comme le tout. Cela est absurde et ne se peut pas. On a donc démontré qu'il n'est pas possible qu'il existe un corps infini.

Or les choses qui sont des accidents dans des choses finies sont finies aussi, nécessairement, donc toute quantité qui est un accident dans le corps : lieu, mouvement, temps – qui est ce qui partage le mouvement – et tout l'ensemble de ce qui est un accident dans le corps est fini aussi puisque le corps est fini : donc le corps de l'univers est fini et tout ce qui est un accident en lui l'est aussi. Et puisqu'on peut ajouter continuellement par l'imagination au corps de l'univers, et sans cesse imaginer plus grand que lui puis plus grand que celui-là, dans cet ajout il y a de l'infini selon la potentialité. C'est donc en puissance que <le corps de l'univers> est infini puisque la puissance n'est rien d'autre que la potentialité qu'existe la chose dont on dit qu'elle est en puissance. Mais tout ce qui est dans un infini en puissance est aussi infini en puissance, entre autres le mouvement et le temps. Ainsi donc ce qui est infini ne l'est qu'en puissance et, quant à être en acte, il est impossible qu'une chose soit infinie selon ce que nous avons dit plus haut.

Et si cela est nécessaire, il est alors manifeste qu'il est impossible qu'il y ait un temps infini en acte. Or le temps est le temps du corps de l'univers, je veux dire son extension. Donc si le temps est fini l'existence du corps est finie, puisque le temps n'est pas quelque chose d'existant et qu'il n'y a pas de corps sans temps, puisque le temps n'est que le nombre du mouvement – c'est-à-dire qu'il est une extension nombrée par le mouvement, et que s'il y a mouvement il y a temps et s'il n'y a pas de mouvement il n'y a pas de temps. Or le mouvement n'est que le mouvement du corps, donc s'il y a un corps il y a du mouvement et s'il n'y avait pas de corps il n'y aurait pas de mouvement. Or le mouvement est le changement des états : le changement du lieu de toutes les parties du corps et de son centre ou de toutes les parties du corps seulement est le mouvement local ; le changement du lieu de ses limites, soit qu'elles se rapprochent de son centre soit qu'elles s'en éloignent, est la croissance et

والكيف أو معاً. فهما متناهيان، فالذي لا نهاية له الأصغرُ متناه، وهذا خُلفٌ لا يمكن، فليس أحدهما أعظمَ من الآخر. وإن كان ليس بأعظمَ مما كان قبل أن يَزَادَ عليه، فقد زيد على جرمٍ جرمٌ فلم يَزِدْ شيئاً، وصار جميعُ ذلك مساوياً له وحده، وهو وحده جزءٌ له، ولجزئيه اللذين جمعا، فالجزءُ مثلُ الكلِّ، هذا خلفٌ لا يمكن؛ فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له. 5

والأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضاً اضطراراً، فكل محمول في الجرم، من كم، أو مكان، أو حركة، أو الزمان الذي هو فاصلُ الحركة، وجملة كلِّ ما هو محمولٌ في الجرم، فمتناه أيضاً، إذ الجرم متناه. فجرمُ الكلِّ متناه، وكلُّ محمولٍ فيه أيضاً. وإذ جرمُ الكلِّ ممكنٌ أن يزداد فيه بالوهم زيادةً دائمةً: أن يتوهم أعظمُ منه، ثم أعظمُ من ذلك دائماً، فإنه لا نهاية في التزديد من جهة الإمكان. فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان أن يكون الشيء المقول هو بالقوة. فكلُّ ما في الذي لا نهاية له بالقوة، فهو أيضاً بالقوة لا نهاية له، ومن ذلك الحركة والزمان. فإذا الذي لا نهاية له إنما هو في القوة، فأما في الفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له، لما قدمنا. 15

وإذ ذلك واجب، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمانٌ بالفعل لا نهاية له. والزمانُ زمانُ جرمِ الكلِّ، أعني مدته. فإن كان الزمان متناهيًا فإن إنية الجرم متناهية، إذ الزمان ليس بوجود ولا جرم بلا زمان، لأن الزمان إنما هو عددُ الحركة - أعني أنه مدةٌ تعدها الحركة، فإن كانت حركةٌ كان زمانٌ، وإن لم تكن حركةٌ لم يكن زمانٌ. والحركة إنما هي حركةُ الجرم، فإن كان جرمٌ كانت حركةٌ، وإن لم يكن جرمٌ لم تكن حركة. والحركة هي تبدل الأحوال: فتبدلُ مكان كلِّ أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الأجرام فقط هو الحركة المكانية؛ وتبدلُ مكان نهاياته إما بالقرب من مركزه أو بالبعد منه 20

1 معاً: المعاً [م] / متناهيان: متناهيات [م] متناهان [ط] / فالذي: والذي [م] / متناه: متناهي [س]
 2 - ليس: ناقصة [س] - 3 جميع: ناقصة [م] - 4 وهو وحده: ناقصة [م] / ولجزئيه اللذين جمعا: ناقصة [س] / جمعا: جميعا [م] - 5 هذا خلف لا يمكن: هف ولا يمكن [م] / فقد تبين أنه لا يمكن: ناقصة [م] / جرم: ناقصة [م] - 6 فكل: وكل [س، م، ط] - 7-8 من كم ... في الجرم: ناقصة [م]
 8 - فمتناه: فمتناهي [س] / متناه: متناهي [س] - 9 متناه: متناهي [س] / وإذ: وإذا [س] / إنما [ط] / بالوهم: بالوهم [م] - 10 دائمة: قايمة [م] وكتب بعدها «الـى» - 11 إذ: إذا [س] / شيئاً: شيء [م] / غير: عين [م] - 12 هو: ناقصة [س] / فكل ما في: وكل ما [م] فكلما ما في [س] - 13 بالقوة فهو ... لا نهاية له: ناقصة [م] / فإذا: فان [س، ط] - 15 قدمنا: قدمناه [م] - 16 وإذ: وان [س، ط] / اتضح: وضح [م] / زمان: زمانا [م] - 17 جرم: ما لجرم [م] - 19 تعدها: تعده [م] / كان: كانت [م] - 22 ومركزه ... الأجرام: ناقصة [س] - 23 وتبدل: وتبديل [م] / بالبعد: البعد [س، ط].

la diminution ; le changement des qualités qui sont ses accidents, sans plus, est l'altération ; le changement de sa substance est la génération et la corruption. Or tout changement mesure l'extension de ce qui change, c'est-à-dire du corps ; donc tout changement est le fait de ce qui a un temps².

Or parmi les <sortes de> changement³ il y a l'assemblage et la composition, car tels sont l'arrangement des choses et leur combinaison. Or le corps est une substance qui a trois dimensions, je veux dire une longueur, une largeur et une profondeur ; il est donc composé de la substance, qui est son genre, et des dimensions, qui sont sa différence. Il est aussi ce qui est composé d'une matière et d'une forme. Or la composition est le changement de l'état qui est non-composition et elle est un mouvement, car s'il n'y avait pas de mouvement il n'y aurait pas de composition ; or le corps est composé, comme nous l'avons montré ; donc s'il n'y avait pas de mouvement il n'y aurait pas de corps. Donc le corps et le mouvement ne se précèdent pas l'un l'autre.

D'autre part du fait du mouvement il y a le temps, car le mouvement est un changement et le changement mesure l'extension de ce qui change ; donc le mouvement mesure l'extension de ce qui change, donc le temps est une extension que mesure le mouvement, et tout corps a une extension dans laquelle il est une existence, je veux dire l'état dans lequel il est ce qu'il est. Or le corps ne précède pas le mouvement, comme nous l'avons montré, donc il ne précède pas une extension que mesure le mouvement. Donc le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent pas l'un l'autre dans l'existence, ils sont donc ensemble dans l'existence.

Mais tout changement <déterminé par> quelque chose qui le découpe est une extension, et l'extension découpée est le temps. Or avant chaque section du temps il y en a une autre, jusqu'à ce qu'on arrive à une section avant laquelle il n'y en a pas d'autre, c'est-à-dire à une extension découpée avant laquelle il n'y en a pas d'autre. Rien d'autre que cela n'est possible, car si autre chose que cela était possible au-delà de chaque section du temps il y en aurait une autre, à l'infini, et de cette façon il serait impossible d'arriver jamais à un temps fixé d'avance puisque de l'infini dans la prééternité jusqu'à ce temps-ci, fixé d'avance, l'extension serait égale à une extension allant de ce temps fixé d'avance, en remontant dans les

² Ici *PhPr* a un développement qui ne figure pas dans cette épître (voir *PhPr*, p. 32-34).

³ Reprise du parallélisme avec *PhPr*.

هو الرُّبُوُّ والاضمحلال؛ وتبدلُ كَيْفِيَّاتِهِ المحمَّولةُ فقط هو الاستحالة؛ وتبدلُ جوهره هو الكونُ والفساد. وكلُّ تبدلٍ فهو عادٌ مدةً المتبدلِ، أي الجرم، فكل تبدل فهو لذي زمان.

5 ومن التبدلِ الائتلافُ والتركيبُ، لأنه نظْمُ الأشياءِ وجمعُها. والجرمُ جوهر ذو أبعادٍ ثلاثة، أعني الطول والعرض والعمق؛ فهو مركب من الجوهر، الذي هو جنسه، ومن الأبعاد التي هي فصوله، وهو المركب من هيولى وصورة. والتركيب هو تبدل الحال التي هي لا تركيب؛ والتركيبُ حركةٌ، فإن لم تكن حركة لم يكن التركيب. والجرمُ مركب، كما أوضحنا؛ فإن لم تكن حركة لم يكن جرمٌ. فالجرم والحركة لا يسبق بعضُهما بعضاً.

10 وبالحركة الزمان، لأن الحركة تبدلُ ما، والتبدلُ عادٌ مدةً المتبدلِ؛ فالحركة عادة مدةً المتبدلِ، فالزمان مدةُ تعدُّها الحركة، ولكل جرمٍ مدةٌ هي الحال التي هو فيها إتيّةٌ، أعني الحال التي هو فيها ما هو، والجرمُ لا يسبق الحركة كما أوضحنا، فالجرمُ لم يسبق مدةً تعدُّها الحركة. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضُهما بعضاً في الإتيّة، فهي معاً <في الإتيّة>.

15 فكل تبدل بفاصل مدةً، والمدة المفصولة هي الزمان. وقبل كل فصل من الزمان فصلٌ، إلى أن ينتهي إلى فصل ليس قبله فصلٌ، أي إلى مدة مفصولة ليس قبلها مدةً <مفصولة>. ولا يمكن غير ذلك، فإن أمكن ذلك، فإن خلف كل فصل من الزمان فصلاً بلا نهاية، فإذا لا يمكن أن يتناهي إلى زمان مفروض أبداً، لأن ما لا نهاية له في القدم منه إلى هذا الزمان المفروض مساوية مدته لمدةً من هذا الزمان المفروض متصاعداً في الأزمنة إلى ما لا

20

2 المتبدل أي: ناقصة [م] / فكل: وكل [م] - 5 أبعاد: ابعاده [م] / أعني: ناقصة [م] / الطول والعرض والعمق: طولاً وعرضاً وعمقاً [س، ط] - 6 ومن: من [س، ط] - 7 هو: ناقصة [س] / الحال: الاحوال [س] / هي: ناقصة [م] / تركيب: تركيب له [م] / والتركيب: فالتركيب [س] / فإن: وان [س، ط] - 8 حركة (الأولى): الحركة [م] - 9 فالجرم: ناقصة [م] / لا: ناقصة [م] - 10 الزمان: والزمان [م] / ما: زائدة في [س]، ناقصة في الفلسفي الأولى، ربما زادها ناسخ [س] من عنده / عاد مدةً المتبدلِ فالحركة: ناقصة [م] - 10-11 فالحركة... المتبدلِ: ناقصة [ط] - 11 عادة: عاد [س] / تعدُّها: يعده [م] / جرم: ناقصة [م] / التي: ناقصة [س] - 12 ما هو: ناقصة [س] - 13 فالجرم: أو [م] والجرم [س] / فالجرم: والجرم [م] - 15 فكل: وكل [م] - 16 فصل (الأولى والثانية): كتبها «فصل» [م]، ولن نشير إليها فيما بعد - 17 أمكن: المقصود «إن أمكن غير ذلك» - 18 فصلاً: فصل [س، ط] / فإذا: فإذا [س] / لا يمكن أن: ناقصة [س] / زمان: زمن [م] - 19 ما: ناقصة [ط] / له: ناقصة [س] / منه: كتبت فوق السطر [س] / الزمان: الزمن [م] - 20 مساوية: متساويا [م، س] مساوٍ [ط] / هذا: ناقصة [س] / الزمان: الزمن [م] / متصاعداً: متضاعفاً [س، ط].

temps successifs, jusqu'à l'infini. Mais si le temps allant de l'infini à un temps défini était déterminé, alors de ce temps déterminé jusqu'à l'infinité du temps il y aurait un temps déterminé : ainsi donc un infini serait fini, cela est absurde et ne se peut absolument pas. Et encore : si l'on ne parvient pas au temps défini sans être parvenu à un temps qui le précède, ni à un temps qui le précède sans être parvenu à un temps qui le précède, et avant lui de même à l'infini, et la distance de l'infini ne peut être franchie et l'on ne peut en atteindre le bout, alors on ne peut absolument pas franchir le temps infini pour parvenir à un temps défini ; or il est de fait qu'on peut parvenir à un temps défini. Donc le temps n'est pas quelque chose qui s'avance à partir de l'infini, mais nécessairement à partir d'une limite, donc l'extension du corps n'est pas infinie. Or il est impossible qu'il y ait un corps sans extension, donc l'existence du corps n'est pas infinie ; donc l'existence du corps est finie et il est donc impossible qu'il existe un corps éternel⁴.

Ainsi donc⁵, nécessairement le corps est instauré ; or un instauré est l'instauré d'un instaurateur, puisque l'instaurateur et l'instauré relèvent de la relation ; donc l'univers a nécessairement un instaurateur <qui l'a fait sortir> de l'inexistence. Mais, de deux choses l'une, l'instaurateur doit être soit unique soit plusieurs. S'il est plusieurs, alors <ces instaurateurs> sont composés puisqu'ils participent d'un état unique pour eux tous, à savoir : qu'ils sont tous des agents, et qu'une chose qu'englobe une chose unique ne peut que se multiplier en ce que chaque part d'elle se sépare de chaque autre par un certain état ; mais s'ils sont plusieurs, alors il y a en eux plusieurs différences ; ils sont donc composés de ce qui les englobe et de leurs singularités (sans comprendre par *tout* un *un* à l'exclusion d'un autre). Mais des êtres composés ont quelque chose qui les compose puisque ce qui est composé et ce qui compose sont du domaine du relatif. Ainsi donc il est nécessaire que l'agent ait un agent ; si celui-ci est un il est l'Agent premier ; s'ils sont plusieurs et que sans fin l'agent de ce qui est plusieurs est plusieurs, alors cela va à l'infini et donc une chose en acte

⁴ En ce point figure dans *PhPr* une démonstration de l'impossibilité d'un temps infini dans le futur (voir *PhPr*, p. 38).

⁵ *PhPr* n'a rien qui corresponde au développement qui commence ici.

نهاية له. وإن كان من لا نهاية إلى زمن محدود معلوماً، فإن من ذلك الزمن المعلوم إلى ما لا نهاية له من الزمان معلومٌ، فيكون إذن لا متناه متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن البتة. وأيضاً، إن كان لا ينتهي إلى الزمن المحدود حتى ينتهي إلى زمن قبله ولا إلى زمن قبله حتى ينتهي إلى زمن قبله، وكذلك بلا نهاية قبله - وما لا نهاية له لا تقطع مسافته، ولا يوتى على آخرها، فإنه لا يُقَطَع ما لا نهاية له من الزمان، حتى ينتهي إلى زمن محدود بتة، والانتهاه إلى زمن محدود موجود. فليس الزمان مقبلاً من لا نهاية له، بل من نهاية اضطراراً، فليست مدة الجرم بلا نهاية. وليس ممكناً أن يكون جرم بلا مدة، فإنّية الجرم ليست لا نهاية لها؛ فإنّية الجرم متناهية، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل.

10 فالجرم إذن محدث اضطراراً؛ والمحدث محدث المحدث، إذ المحدث والمحدث من المضاف، فللكل محدث اضطراراً عن ليس. والمحدث لا يخلو من أن يكون واحداً أو كثيراً، فإن كان كثيراً فهم مركبون، لأن لهم اشتراكاً في حال واحدة، لجميعهم، أي لأنهم أجمعين فاعلون، والشئ / الذي يعمه س-١٥٨-و
15 شئ، واحد وإنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما؛ فإن كانوا كثيراً ففيهم فصول كثيرة؛ وهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم، «لا أعني بالكل واحداً دون الآخر. والمركّبون لهم مركّب، لأن مركّباً ومركّباً من باب المضاف. فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل؛ فإن كان واحداً، فهو الفاعل الأول؛ وإن كانوا كثيراً، ففاعل الكثير كثير دائماً، فهذا يخرج بلا نهاية،

1 وإن: فان [م] / معلوماً: معلوم [س، م، ط]، وهو خبر كان، وما قبله اسمها على الحكاية - 2 الزمن: الزمان [م] / له: ناقصة [س] / الزمان: الزمن [م] / معلوم: معلوماً [س، م، ط]، وهو خبر إن، وما قبله اسمها على الحكاية / إذن: إذا [س] / متناه: متناهيًا [س، ط] - 3 متناهيًا: كرر بعدها «فإن كان ما لا نهاية له من الزمان معلوماً فيكون إذن لا متناه متناهيًا» [م] / البتة: ناقصة [م] / ينتهي: متناهيًا [م] / الزمن: الزمان [م] - 4-5 ولا إلى ... زمن قبله: ناقصة [س] - 5 قبله (الثانية): ناقصة [س] - 6 فإنه: فاذن [م] / الزمان: الزمن [س، ط] / ينتهي: يتناهي [س، ط] - 7 بتة ... محدود: ناقصة [م] / والانتهاه: والا ينتهي [س] / مقبلاً: متصلاً [س، ط] - 8 له: ناقصة [س] / بل: ناقصة [م] / ممكناً: يمكننا [س] - 9 جرم: جرماً [م] / فإنّية (الثانية): وانية [س، ط] - 11 إذن: إذا [م، ط] / محدث: محدث [ط] / إذ المحدث: ناقصة [م] إذا المحدث [س] - 12 المضاف: الاختلاف [م] / عن: أعني [م] / يخلو: نخ [م] يخلوا [س] - 13 من: ناقصة [س] / اشتراكاً: اشتراك [س] - 14 لأنهم أجمعين: انهم يجمعون [م] - 15 بأن: ان [س، م] / ما: ناقصة [م] - 16 وهم: فهم [ط، م] - 17 واحداً: واحد [س، م] / مركّباً: ناقصة [م] / من باب: في [م] - 18 المضاف: الاضافة [م] / واحداً: الواحد [س] - 19 كانوا: كان [س، ط] / ففاعل: وفاعل [س] / فهذا: وهذا [س].

est infinie du côté de son commencement. Il est clair que cela ne peut être, donc l'Agent n'a pas d'agent. Ainsi donc l'Agent n'est pas plusieurs, mais il est un *un* qui n'est nullement plusieurs – qu'Il soit exalté immensément au-dessus des attributs <que lui prêtent> ceux qui dévient⁶. Il ne ressemble pas à ses créatures, parce que la pluralité existe en toutes les créatures et n'est aucunement en lui ; et parce qu'il est créateur et qu'elles sont créées ; et parce qu'il est perpétuel et qu'elles ne le sont pas, car de tout ce qui se meut les états changent et que ce qui change n'est pas perpétuel.

Considère ces idées, frère digne de louange, de l'œil brillant de ton intellect, fais-les tiennes pour que vive ton âme intègre, habitue ton âme à s'approprier leurs conséquences cachées qui te mèneront aux vastes régions de la connaissance et au doux séjour du repos, à l'ombre de la miséricorde du Créateur de la miséricorde, auquel je demande d'éclairer ton entendement, d'élargir ta science et d'assurer ainsi le bonheur de tes entreprises.

L'épître est finie. Louange à Dieu le seigneur des mondes. Que ses bénédictions soient sur Muḥammad son prophète et sur toute sa famille.

⁶ Voir la conclusion de *PhPr*, *supra* p. 98.

فيكون شيء، بالفعل في بدئه بلا نهاية. وقد اتضح بطلان ذلك، فليس للفاعل فاعل. فإذاً ليس الفاعل كثيراً، بل واحدٌ غير كثير بته - سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كثيراً. لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق موجودة، وليست فيه بته، ولأنه مبدع وهم مبدعون؛ ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما يتحرك تبدلت أحواله، وما تبدل فغير دائم.

5 فلاحظ هذه المعاني، أيها الأخ المحمود، بعين عقلك الجليلة، واقتنها حياة نفسك الزكية، وصابر نفسك على اقتفاء آثارها الخفية، تُفض بك إلى سعة أوطان المعرفة، ولين مرتفق الراحة، وظلّ رحمة مبدع الرحمة، وإياه أسأل أن ينير فهمك، ويوسع علمك، ويسعد بذلك عواقبك.

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

1 فيكون ... بلا نهاية: ناقصة [س] / اتضح: اوضحنا [س] - 2 للفاعل فاعل: الفاعل فاعلا [م] / فإذاً: واذن [م] / الفاعل: ناقصة [س] / كثير بته: متكثر [س] - 5 يتحرك: تبدل، ثم صحح عليها [س] تبدل [ط] / فغير: فهو غير [س]، ثم كتب «غير» فوقها، مما يبين أنه وجدها في نسخة أخرى - 6 فلاحظ: فلاحظ في، ثم ضرب على «في» بالقلم [م] / الجليلة: ناقصة [س] / حياة: بقوة [م] - 7 وصابر: واصبر [م] / اقتفاء: اقتفنا [س] / تُفض بك: تفضي بك [س] توصل [م] / أوطان: اقطار [م] - 8-9 ولين ... عواقبك: ناقصة [م] - 10-11 تمت ... أجمعين: تمت الرسالة بعون الله وحسن توفيقه [م].

ÉPÎTRE SUR LA QUIDDITÉ DE CE QUI NE PEUT ÊTRE INFINI ET DE CE QU'ON APPELLE *INFINI*

Introduction

Cette épître reprend avec quelques différences le développement du chapitre 2 de la *Philosophie première* destiné à démontrer l'impossibilité que le monde et le temps soient infinis. Ces deux textes sont présentés comme des démonstrations *more geometrico*. L'épître commence par quatre prémisses mathématiques ; puis on suppose un corps infini duquel on ôte quelque chose de fini et l'on se demande si ce qu'il en reste est fini ou infini. On montre alors que l'une et l'autre de ces hypothèses conduisent à des contradictions et l'on en conclut qu'il ne peut exister de corps infini. Il en est donc de même pour les accidents du corps et notamment pour le temps ; or le temps, le mouvement et le corps s'impliquent réciproquement. On montre ensuite qu'il n'y a pas de temps infini *a parte ante* et que ni le corps ni le mouvement ni le temps ne sont éternels. Il n'y a donc pas de chose éternelle, il n'y a d'infini qu'en puissance, comme dans le cas du nombre.

On constate qu'ici comme dans l'*Épître sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde* al-Kindî ne dit rien de l'éternité *a parte post* alors qu'il le fait dans la *Philosophie Première* ; peut-on en conclure que les deux épîtres sont de la même époque ? Cela est sans doute insuffisant pour qu'on l'affirme. Remarquons en outre que, à la différence de l'*Épître* qu'on vient de nommer, les prémisses ici énumérées ne sont pas les mêmes que dans la *Philosophie Première*. Celle-ci en a six, notre épître en a quatre, dont les deux premières ne figurent pas explicitement dans la liste de la *Philosophie Première* mais y sont présentes, explicitement pour l'une, à titre d'inférence immédiate pour l'autre, dès le début de sa démonstration. Inversement celles qui manquent dans la liste de notre épître apparaissent ou sont présumées dans le raisonnement qui la suit.

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux
La puissance est à Dieu*

ÉPÎTRE D'AL-KINDĪ SUR LA QUIDDITÉ DE CE QUI NE PEUT ÊTRE INFINI ET DE CE QU'ON APPELLE *INFINI*

Que par son assistance Dieu te garde, qu'il te fasse parvenir jusqu'où tu espères aller dans la perception du vrai, qu'il rende belles toutes tes actions !

J'ai compris ce que tu demandais : que j'écrive un traité qui t'explique ce qu'est l'infini et de quelle façon on en parle, et ce qu'est ce qui ne peut être infini. J'ai donc écrit là-dessus ce que je pensais devoir te suffire, en tenant compte de ta position dans l'étude. Sois-en heureux, ainsi que de toutes les manifestations du vrai.

Nous disons donc :

- De toute chose dont on retranche une chose, ce qui reste est plus petit que ce qui était avant qu'elle ne fût diminuée.
- De toute chose si l'on retranche une chose, si l'on restitue à celle-là ce qu'on en avait retranché, elle revient à la quantité initiale.
- Pour toutes choses finies, si on les réunit, on obtiendra une chose finie.
- Si l'on a deux choses dont l'une est plus petite que l'autre, alors la plus petite mesure la plus grande ou en mesure une part, et si elle la mesure tout entière, alors elle en mesure une part.

Si l'on suppose donc un corps infini et qu'on imagine une chose dont on a retranché une chose, alors ce qu'il en reste ne manque pas d'être soit fini soit infini. Or si ce qu'il en reste est fini, alors, si on lui restitue le fini qui en avait été retiré, leur somme sera finie ; mais cette somme finie est

رسالة الكندي في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية <له> وما الذي يقال <فيه> : لا نهاية له

5 حاطك الله بتوفيقه، وبلغك من درك الحق نهاية آمالك، وزين به كل أعمالك.

فهمت ما سألت من رسم قول يتضح لك به ما الذي لا نهاية له، وفي أي نوع يقال ذلك، وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له. وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافيًا، بقدر موضعك من النظر. فكن به وبجميع ظاهرات الحق سعيداً. 10
فنقول:

- إن كل شيء ينقص منه شيء، فإن الذي يبقى أقل مما كان قبل أن يُنقص منه.

- وكل شيء نقص منه شيء، فإنه إذا ما رد إليه ما كان نقص منه، عاد إلى المبلغ الذي كان أولاً. 15

- وكل أشياء متناهية، فإن الذي يكون منها - إذا جمعت - متناه. -
- وإذا كان شيئان، أحدهما أقل من الآخر، فإن الأقل يعدُّ الأكثر أو يعدُّ بعضه، وإن عدَّ كلُّه فقد عدَّ بعضه.

فإن فرض جرم لا نهاية له - فتوهم شيء نقص منه شيء، فإن ما بقي منه لا يخلو من أن يكون متناهياً أو لا متناهياً. فإن كان ما بقي منه متناهياً، فإنه إذا أعيد إليه ما أخذ منه المتناهي، كانت جملتهما جميعاً متناهية. 20

5 درك (بفتح الراء وسكونها): هو الإدراك - 9-10 وبجميع ظاهرات الحق: أثبتتها في الهامش [س] - 16 متناه: متناهيه [س] - 17 وإذا: فادا [س] / يعد: يُعدُّ [ط] / يعد: بعد [ط] - 18 وإن: واد [س] - 19 فتوهم شيء: صححها في [ط] «فتوهم شيئاً»، ولا حاجة إلى ذلك - 20 لا يخلو: لا يخلو [س] / متناهياً أو لا متناهياً: متناهي أو لا متناهي [س] وصححها في [ط] دون إشارة. وكذلك فعل في أمثال ذلك هنا، ولن نشير إليه مرة أخرى / متناهياً: متناهي [س] وصححها في [ط] أيضاً دون إشارة - 21 جملتهما: جملتها [س].

ce qui était initialement supposé infini : ainsi donc ce qui est infini est fini, cela est absurde et ne se peut pas. Si l'on avait retiré un fini du corps infini, ce qui reste serait infini et plus petit que ce qu'il y avait avant que <le fini> lui soit retiré, car si l'on retire d'une chose, une chose, ce qu'il en reste sera plus petit que ce qu'il y avait avant qu'on en retire <la chose> : par conséquent une chose infinie est devenue plus petite qu'une autre chose infinie. Or la plus petite de deux choses mesure la plus grande ou en mesure une part et si elle la mesure elle en mesure une part : par conséquent l'infini le plus petit mesure une part de l'infini le plus grand. Mais des choses égales sont celles dont les dimensions de ce qui est entre leurs limites semblables sont égales ; or les dimensions sont linéaires ou sont un rang de ce qui est infini : donc l'infini le plus petit a des limites et cela est absurde et ne se peut pas. Ainsi donc il est complètement impossible qu'il existe un corps infini puisque dans toutes ces sections il n'y a que ces impossibilités et ces difficultés.

Or ce qui est inclus dans le fini est fini, en raison de la finitude de ce qui l'inclut : ainsi donc les accidents du corps, qui n'ont de subsistance que par lui et sont inclus en lui, sont finis en raison de la finitude du corps ; l'acte dérive de la puissance puisque celle-ci est sa cause, et l'acte est fini en raison de la finitude de la puissance. Or le temps est une extension que mesure le mouvement, donc s'il n'y avait pas de mouvement il n'y aurait pas de temps ; et s'il n'y avait pas un mobile qui est le corps il n'y aurait pas de mouvement. Donc s'il n'y avait pas de corps il n'y aurait ni temps ni mouvement, et s'il y a temps il y a mouvement et s'il y a mouvement il y a corps. Donc s'il n'y avait pas de temps il n'y aurait pas d'extension que mesure le mouvement, puisque s'il y a un mouvement successif il existe <quelque chose qui va> "de ... à", c'est-à-dire une existence, autrement dit une extension qui va "de ... à". Donc s'il n'y avait pas de mouvement il n'existerait ni extension ni mouvement ; et s'il n'y avait pas de mouvement ni de temps il n'y aurait pas de chose qui va "de ... à" ; et s'il n'y avait pas de chose qui va "de ... à" il n'y aurait pas d'extension ; et s'il n'y avait pas d'extension il n'y aurait pas de corps, puisque le corps est dans une extension qui va "de ... à", car s'il n'y en avait pas eu un et s'il n'y en avait pas un, il n'y aurait absolument pas d'état ni d'être pour une existence corporelle. Donc s'il n'y avait pas de mouvement ni de temps il n'y aurait pas de corps ; par conséquent le corps, le mouvement et le temps ne se précèdent pas l'un l'autre.

وجملتُها هذه المتناهية هي ما كان أولاً مفروضاً لا متناهياً: فإذاً الذي لا متناهٍ متناه، وهذا خُلف لا يمكن. وإن كان إذا أخذ من الجرم الذي لا متناه، متناهٍ ما أخذ منه، كان الذي بقي لا نهاية له، وهو أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه، لأنَّ كلَّ شيءٍ أخذ منه شيءٌ، فإن الذي يبقى منه أقلُّ مما كان قبل أن يؤخذ منه: فإذاً قد صار شيءٌ لا نهاية له، أقلُّ من شيءٍ آخر لا نهاية له. 5 وأقلُّ الشيئين يعدُّ أكثرهما، أو يعدُّ بعضه. وإن كان يعدُّ فهو يعدُّ بعضه: فإذاً الذي لا نهاية له <الأصغر يعدُّ بعض الذي لا نهاية له> الأكثر. والأشياء المتساوية هي التي أبعاد <ما بين> نهاياتها المتشابهة متساوية؛ فكانت الأبعاد خطيةً، أو رتبة الذي لا نهاية له: فالذي لا نهاية له، الأصغر، له نهايات، وهذا خُلف لا يمكن. فإذاً ليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له 10 بته، إذ كان في جميع أقسامه هذه الإحالات والامتناعات.

وما كان محصوراً في المتناهي فهو متناهٍ بتناهي حاصره: فإذاً محمولاتُ الجرم، التي لا قوام لها إلا به، المحصورة فيه، متناهية بتناهي الجرم؛ والفعل خارج عن القوة، إذ هي علته، والفعل متناهٍ بتناهي القوة. والزمان مدةٌ تعدُّها الحركة، فإن لم تكن حركة لم يكن زمان؛ وإن لم يكن متحرك - الذي هو الجرم - لم تكن حركة. فإن لم يكن جرم لم يكن زمان ولا حركة، وإن كان زمان فحركة، وإن كانت حركة فجرم. فإن لم يكن زمان لم تكن مدةٌ تعدُّها الحركة، لأنه إن كانت حركة متتالية «فمن إلى» موجوداً، أعني إنية، أي مدة «من إلى». فإن لم تكن حركة فليس موجوداً مدةً، ولا حركة، وإن لم تكن حركة ولا زمان فلا شيء «من إلى»؛ وإن لم يكن «من إلى» فلا مدة، وإن لم تكن مدة فلا جرم، لأن الجرم في مدة «من إلى»، لأنه - وإن لم يكن ولا الآن واحد - فلا حال البتة، ولا وجود لهوية جرمية. فإن لم يكن حركة ولا زمان فلا جرم. فإذاً الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً.

1 وجملتُها: وجملتُهما [س] / مفروضاً لا متناهياً: مفروض لا متناهي [س] وصححها في [ط] دون إشارة - 2 متناه: متناهي [س]، ولن نشير إليها فيما بعد - 3 كان الذي ... وهو: وكان الذي ... فهو [ط]. ويبدو لنا أن جواب الشرط هو «كان الذي ...» وليس «فهو أقل ...» بحسب تصحيح [ط]، ويجب أن تبقى الجملة على حالها في الأصل، فالكندي يبين هنا أنه إذا نقصنا مما لا نهاية له متناهياً بقي ما لا نهاية له - 4 يبقى: ببقا [س] - 5 آخر: كتبت فوق السطر [س] - 6 يعدُّ (الأولى والثانية): بُعِد [ط] / يعدُّه: بعده [ط] / يعدُّ: بعد [ط] - 7 الأكثر: الأكبر [ط]، وهي خبر «الذي» - 8 التي: كتبت فوق السطر [س] - 9 خطية: مهملة [س] كمية [ط] - 12 محصوراً: محصوراً [س] - 13 به: انه [س] - 17 كانت: كان [ط] - 18 أي: الى [س] - 19 موجوداً: موجود [س] - 22 لهوية: لهويته [س].

Or il est impossible qu'il y ait un temps infini du côté du commencement, car s'il y avait un temps infini du côté du commencement il ne parviendrait jamais à un temps déterminé. En effet, s'il vient de l'infini jusqu'à un temps déterminé, alors de l'infini jusqu'à un temps déterminé et mesurable il y a des parties de temps égales. Si donc de l'infini dans le temps jusqu'à un temps déterminé, c'est mesurable, alors, à partir du temps déterminé en remontant dans les temps qui précèdent, c'est égal à ce qui va de l'infini au temps déterminé, car à partir de l'infini jusqu'au temps déterminé, en avançant, c'est exactement le même temps à partir du temps déterminé jusqu'à l'infini, en revenant. Par conséquent le mesurable qui est égal à un mesurable fini, est fini, puisque des nombres égaux sont ceux qui ne s'excèdent pas les uns les autres, même pas d'une seule unité. Le temps infini est donc fini, cela est absurde et ne se peut pas, par conséquent l'existence du temps est finie.

Or nous avons indiqué que le temps, le mouvement et le corps ne se précèdent pas l'un l'autre dans l'existence : ainsi donc ni le corps ni le mouvement ni le temps ne sont éternels, mais une essence infinie au commencement de l'existence.

Par conséquent il n'est absolument pas de chose en acte qui soit infinie ; ainsi donc il n'existe d'infini qu'en potentialité. Je ne dis donc pas que "pour toute quantité il y a un double" soit toujours en potentialité, car à mesure qu'une chose de cela passe à l'acte, elle le fait en tant que finie ; et le doublement d'une chose c'est deux choses, le doublement de deux choses c'est quatre choses. si ce n'est que les nombres se doublent toujours et il est donc possible qu'ils s'accroissent sans cesse ; et tout ce qui est passé est une chose de cette croissance dans le temps, et donc il est fini en nombre. Pour cette raison ce que nous disons est qu'il n'y a pas de chose infinie en acte ; mais quant à être en puissance, il n'existe pas d'infini en dehors d'eux¹ ; et par "puissance" je veux dire "potentialité". On a donc montré ce qu'est l'infini et ce qui ne peut pas être infini.

Cela suffit pour ce que tu as demandé ; que Dieu suffise à t'occuper l'esprit dans ta vie d'ici-bas et dans l'autre, qu'il t'aide à percevoir le vrai et à tirer avantage de ses fruits ; que par sa direction il te garde de toute erreur, qu'il te dirige par son assistance vers les actions les plus pures !

L'épître est finie. Louange à Dieu le maître des mondes. Que sa bénédiction soit sur son prophète Muḥammad et sur toute sa famille.

¹ Les nombres.

وليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له في البدء ، لأنه إن كان زماناً لا
نهاية له في البدء ، لم ينتاه إلى زمن مفروض بته . لأنه إن أتى من « لا
نهاية » إلى زمن مفروض ، فمن « لا نهاية » إلى زمن مفروض معدود أجزاءً
متساوية من الزمان . فإن كان من « لا نهاية » في الزمن إلى زمن مفروض
معدود ، فمن الزمن المفروض متصاعداً في الأزمنة التي سلفت مساوٍ 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 . فإذن ، المعدود
المساوي لمعدود متناه ، يتناهي ، لأن الأعداد المتساوية هي التي لا يزيد
بعضها على بعض ، ولا واحداً واحدة . فإن الزمن لا نهاية له متناه ، وهذا
خلف لا يمكن . فإذن إنية الزمن متناهية . وقد أنبأنا أن الزمان والحركة
والجرم لا يسبق بعضها بعضاً في الإنية ، فإذن لا الجرم ولا الحركة ولا الزمان
أزلية ، بل ذات أزلية في بدء الإنية .

فإذن ليس شيء البتة بالفعل لا نهاية له ، فإذن إنما يوجد « لا نهاية » في
الإمكان . فلا أقول إنه يمكن أن يكون لكل كمية ضعف إمكان دائماً ، /
فكلما خرج من ذلك شيء إلى الفعل خرج متناهياً ، فإن ضعف الشيء ،
شيئان ، وضعف الشئيين أربعة ، غير أن الأعداد متضاعفة أبداً ، فهي ممكن أن
تتزايد أبداً ، وكل ما مضى فهو من هذا التزايد في الزمان شيء ، فهو متناهي
العدد . فلذلك ما نقول : إنه ليس شيء لا نهاية له بالفعل ؛ فأما بالقوة فليس
يوجد « لا نهاية » في غيرها ، أعني بالقوة : الإمكان . فقد تبين ما الذي لا
نهاية له ، وما الذي لا يمكن أن يكون لا نهاية له .
وهذا فيما سألت كاف ، كفاك الله المهيم في دنياك وآخرتك ، وأعانك على
درك الحق والانتفاع بشماره ، وحاطك بتسديده من كل زلل ، وسددك بتوفيقه
الأزكي عمل .

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

1 البدء : البدو [س] وهي عادة الناسخ ولن نشير إلى ذلك ثانية - 2 لم يتناه : ولم يتناهي [س] -
4 متساوية : المتساوية [س] - 5 مساو : مساويا [س] - 7 من : رسمت فوق السطر [س] - 15
فكلما : فكل ما [س] - 16 شيئان : شئيين [س] / أربعة : أربع [س] .

ÉPÎTRE POUR EXPLIQUER LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE

Introduction

Cette épître appartient au même groupe que celles qui s'intitulent *De l'unicité de Dieu et de la finitude du corps du monde* et *De la quiddité de ce qui ne peut être infini...* : d'une façon ou d'une autre chacune traite d'un thème exposé au chapitre 2 du *Livre de la Philosophie Première*.

*Au nom de Dieu le Clément le Miséricordieux
Il nous suffit de Dieu seul*

ÉPÎTRE D'AL-KINDĪ À AḤMAD B. MUḤAMMAD AL-ḤURĀSĀNĪ
POUR EXPLIQUER LA FINITUDE DU CORPS DU MONDE

Les choses familières¹, ô frère honorable, sont les premières de celles que nous avons le plus impérieux besoin d'expliquer ; et, puisque beaucoup de ceux pour qui des principes familiers sont devenus des prémisses pour les démonstrations de ce qu'ils ont senti le besoin d'expliquer, ont été contraints par l'opiniâtreté et l'aversion pour le vrai à rejeter les choses familières posées comme prémisses et à les refuser, ainsi que la question de la preuve de leur validité – ce sont les moyens d'expliquer leurs propos – nous t'offrons un propos simple et nous présentons à ta vue ce que pensent ceux à qui est arrivé ce que nous avons rappelé, des démonstrations de choses familières qui pour tout le monde, ou pour la plupart des gens, ou pour les plus remarquables, ont à peine besoin d'être démontrées, pour en finir avec les maladies du lexique et pour que cela te soit un chemin vers ce que je désire t'expliquer : à savoir, qu'il est impossible que le corps de l'univers soit infini comme l'ont cru beaucoup de ceux qui n'étaient pas versés dans l'art des mathématiques, qui n'ont pas approfondi les syllogismes de la logique ni ne se sont mis sur les traces de la nature – un chemin tout proche, facile à suivre, clairement indiqué. Avec l'aide de Dieu nous réussirons à percevoir tout le vrai et à atteindre tout ce que nous recherchons.

Énonçons d'abord les conventions que nous posons, expliquons leurs significations, par lesquelles nous parviendrons à notre but, pour que la confusion que cause l'ambiguïté des termes n'affecte pas nos propos. Nous disons donc :

Par le mot “grandeur” que nous employons dans cet art nous n'entendons que l'une des trois choses : soit ce qui a seulement une longueur, c'est-à-dire la ligne ; soit ce qui a seulement une longueur et une largeur, c'est-à-dire la surface ; soit ce qui a une longueur, une largeur et une profondeur, c'est-à-dire le volume. Je dis que par notre expression :

¹ “Choses familières”, au sens de “notions communes” ou qui s'y rattachent directement.

رسالة الكندي إلى أحمد بن محمد الخراساني
في إيضاح تناهي جرم العالم

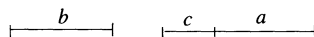
- 5 إن الأشياء المألوفة، أيها الأخ المحمود، أخرى ما قدمت في إيضاح ما دعت الحاجة إلى إيضاحه؛ ولأن كثيراً من صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات لبراهين ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه، تضطربهم [إليه] اللجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها - إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم - قدمنا من بسط القول، وأوقفنا تحت الحس، ما يظنه من عرض له ما ذكرنا، براهين / أشياء مألوفة، 10 تكاد أن تكون عند الناس كلهم أو جلهم، أو المحمودين منهم، غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ، وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك من أنه لا يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له - كما ظن كثير ممن لم يتخرج في صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية، ولم يقف آثار الطبيعة - قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم. وبالله توفيق وجداننا كل 15 حق، ونيلنا كل مطلوب.
- فلنقدم الآن الشرائط الوضعية، ولنبيين معانيها التي نقصد بها قصدها، لئلا يلزم أقاويلنا اللبسُ باشتباه الاسم. فأقول:
- 20 إن قولنا في هذه الصناعة «عظم» إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء: إما ما له طول فقط، أعني <به> الخط؛ وإما ما له طول وعرض فقط، أعني به السطح؛ وإما ما له طول وعرض وعمق، أعني به الجرم. وأقول: إننا نعني

“grandeurs homogènes” nous entendons les grandeurs qui sont toutes des lignes, ou toutes des surfaces, ou toutes des volumes, car le genre des grandeurs linéaires recouvre toutes les lignes et non les surfaces ni les volumes; le genre des grandeurs planes recouvre toutes les surfaces et non les lignes ni les volumes; le genre des grandeurs solides recouvre tous les volumes et non les lignes ni les surfaces. Quant au genre qui recouvre tout cela, c’est la grandeur, qui recouvre la ligne, la surface et le volume. Donc par “les grandeurs homogènes” nous entendons ce qui tombe sous un seul des genres de grandeurs, je veux dire la ligne, la surface ou le volume. Voici maintenant un énoncé qui concerne universellement les grandeurs homogènes.

1 - Des grandeurs homogènes qui ne sont pas plus grandes les unes que les autres sont égales. Exemple : soient deux grandeurs a et b , homogènes et dont aucune des deux n’est plus grande que l’autre : je dis qu’elles sont égales. Démonstration : si elles n’étaient pas égales, alors l’une des deux serait plus grande que l’autre ; soit a plus grande que b si cela est possible ; donc a est plus grande que b , or elle n’était pas précédemment plus grande qu’elle ; cela est absurde et ne se peut pas, ainsi donc elles sont égales, ce qu’il fallait démontrer.



2 - Si l’on ajoute à l’une des grandeurs homogènes égales une grandeur qui leur est homogène, elles deviennent inégales. Proposition certaine², en effet si elle n’était pas ainsi elle serait la contradictoire de cela, et ce serait donc : “si l’on ajoute à l’une des grandeurs homogènes égales une grandeur qui leur est homogène, elles sont égales” ; nécessairement donc la partie d’une chose serait égale à son tout, ou plus grande que son tout. Exemple : les deux grandeurs a et b sont homogènes et égales ; on a ajouté à la grandeur a une grandeur qui leur est homogène, la grandeur c ; je dis donc que la grandeur ac est plus grande que b . Démonstration : il ne peut pas en être autrement, car si c’était possible alors b serait soit égale à ac soit plus grande qu’elle. Or si b était égale à ac alors qu’on a dit précédemment que b était égale à a , a serait donc égale à ac ; or a est une part de ac , donc la part serait comme le tout et cela est absurde et ne se peut pas : donc b n’est pas égale à ac . Si b était plus grande que ac alors que b est comme a , donc a serait plus grande que ac , donc la part serait plus grande que le tout et cela est affreusement absurde et ne se peut pas. Ainsi donc ac est plus grande que b , ce qu’il fallait démontrer.



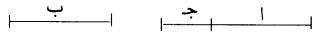
² Il s’agit, semble-t-il, d’une expression consacrée pour désigner une “notion commune” ou ce qui en est très proche.

بقولنا: «أعظام متجانسة» الأعظام التي هي خطوطٌ كلها، أو سطوح كلها، أو أجرام كلها، لأن جنس الخطية يقع على الخطوط كلها، ولا يقع على السطوح، ولا على الأجرام؛ و5 جنس السطحية يقع على السطوح كلها، ولا يقع على الخطوط، ولا على الأجرام؛ و5 جنس الجرمية يقع على الأجرام كلها، ولا يقع على الخطوط والسطوح. فأما الجنس الواقع عليها كلها فالعظم الذي هو واقع على الخط والسطح والجرم. فالأعظام المتجانسة إنما نعني بها ما وقع تحت جنس واحد من أجناس الأعظام، أعني خطأً أو سطوحاً أو جرمًا. فنقول الآن قولاً كلياً على الأعظام المتجانسة.

أ - <الأعظام المتجانسة> التي ليس بعضها بأعظم من بعض متساويةً. المثال: أن عظمي أ وب متجانسان، وليس أحدهما بأعظم من الآخر، فأقول: 10 إنهما متساويان. البرهان: أنهما إن لم يكونا متساويين، فأحدهما أعظم من الآخر، فليكن أ أعظم من ب إن أمكن ذلك؛ فـ أ أعظم من ب، وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه؛ هذا خُلفٌ لا يمكن، فهما إذن متساويان، وذلك ما أردنا أن نبين.

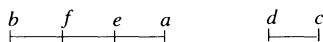


ب - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها، صارت غير متساوية. قضيةٌ حقٌّ. فإن لم تكن كذلك كانت نقيض ذلك، فيكون إذن: إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظمٌ مجانس لها كانت متساويةً. فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكه، أو أعظم من كته. والمثال: أن عظمي أ وب متجانسان متساويان؛ وقد زيد على عظم أ عظمٌ 20 مجانس لهما وهو عظم ج، فأقول: إن أ ج أعظم من ب. البرهان: أنه لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن فإما أن يكون ب مساوياً أ ج أو أعظم منه. فإن كان ب مساوياً أ ج، وقد كان تقدم أن ب مساوٍ أ، فـ أ إذن مساوٍ أ ج؛ وأ بعض أ ج فالبعض مثل الكل، وهذا خُلفٌ لا يمكن، فـ ب ليس بمساوٍ أ ج. وإن كان ب أعظم من أ ج وب مثل أ، فـ أ أعظم من أ ج، فالبعض أعظم من 25 الكل، وهذا خُلفٌ شنيع لا يمكن. فـ أ ج إذن أعظم من ب، وذلك ما أردنا أن نبين.

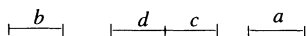


1 أعظام: أعظاما [س، ط] / خطوط: خطوطا [س] / سطوح: سطوحا [س] - 2 أجرام: اجراما [س] - 7 واحد: واحدة [س] - 9 <الأعظام المتجانسة>: أضافها [ط] - 10 متجانسان: متجانسين [س] - 11 لم: أثبتها فوق السطر [س] - 15 عظم مجانس: عظما مجانسا [س] - 17 عظم مجانس: عظما مجانسا [س] - 18 إذن: من ذلك، ثم ضرب عليها بالقلم وكتب «إذن» فوقها [س] - 19 متجانسان متساويان: متجانسين متساويين [س] - 21 مساوياً: مساوي [س] - 22 مساوياً: مساوي [س] / مساوٍ (الأولى والثانية): مساوي [س]، ولن نشير إليها فيما بعد.

3 - Dès lors on montre que, si à toute grandeur on ajoute une grandeur qui leur est homogène, les deux réunies seront plus grandes que chacune d'elles toute seule. Nous disons alors: il est impossible que, de deux grandeurs homogènes infinies, l'une soit plus petite que l'autre, puisque la plus petite mesure la plus grande ou en mesure une part. Mais tout ce qui mesure une chose est égal en quantité à une part des parties de la chose mesurée. Or une part de ce qui est infini est finie et ce qui est égal en quantité au fini, est fini; donc l'infini le plus petit serait fini et infini, ce qui est absurde; il est donc impossible qu'une chose infinie soit plus grande qu'une autre chose infinie. Exemple: soient une droite ab et une droite cd , deux grandeurs homogènes infinies, si cela est possible; je dis alors qu'il est impossible que l'une des deux soit plus grande que l'autre. Démonstration: il est impossible que l'une des deux soit plus grande que l'autre; si cela était possible, que ab soit plus grande que cd ; donc cd est plus petite que ab , donc dans ab il y a des multiples de cd ou un excédent sur cd . S'il y avait dans ab des multiples de cd , alors cd mesurerait plusieurs fois ab , et s'il y avait en elle, ab , un excédent sur cd , alors cd mesurerait une part de ab : soit af , qu'elle mesurerait une seule fois. Soit donc cette part que mesure une seule fois cd , ou bien la part égale à l'un des multiples de cd : la grandeur ef . La part de la grandeur ab , qui est infinie, est finie puisqu'il est possible de l'augmenter; donc ef est finie puisqu'il est possible de l'augmenter; or ce qui est égal au fini est fini, donc cd est finie; elle était précédemment infinie, cela est absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible que, de deux grandeurs infinies homogènes, l'une des deux soit plus petite que l'autre, ce qu'il fallait démontrer.



4 - Les grandeurs homogènes dont chacune est finie ont une somme finie. Exemple: soient deux grandeurs a et b , homogènes et finies, je dis que leur somme est finie. Démonstration: menons une droite c égale à la grandeur a , prolongeons-la par la droite d , et faisons d égale à la grandeur b ; nous allons démontrer que cd est égale à la somme de a et de b . La grandeur cd est donc finie, il ne peut pas en être autrement. En effet si cela était possible, alors que la grandeur cd soit infinie; or une grandeur infinie ne peut être épuisée si l'on en soustrait continuellement; donc si l'on soustrait cd et qu'elle s'épuise, elle sera donc finie. Soustrayons alors de cd une grandeur égale à la grandeur a , qui sera c , et une grandeur égale à la grandeur b , qui sera d . Quand on a soustrait c de cd il reste d , et si on lui soustrait d il n'en restera rien, par conséquent cd est finie.



ج - وهنالك يتبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له كان جميعاً أعظم من كل واحد منهما وحده. فنقول الآن: إنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل يعد الأكثر، أو يعد بعضه؛ وكل ما عد شيئاً فهو مساوٍ في الكمية لبعض أجزاء المعدود. وبعض ما لا نهاية له متناه، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه. فذو اللانهاية الأقل متناه لا متناه. هذا خلف، فليس يمكن أن يكون شيءٌ لا نهاية له أكبر من شيءٍ آخر لا نهاية له. المثال: أن يكون خط $أ ب$ وخط $ج د$ عظمين متجانسين لا نهاية لهما إن أمكن ذلك. فأقول إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر. البرهان: أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر؛ فإن أمكن فليكن $أ ب$ أعظم من $ج د$ ؛ ف $ج د$ أصغر من $أ ب$ ، ففي $أ ب$ أضعاف $ج د$ أو زيادة على $ج د$. فإن كان في $أ ب$ أضعاف $ج د$ ، ف $ج د$ يعد $أ ب$ مراراً، وإن كان فيه زيادة على $ج د$ ، ف $ج د$ يعد بعض $أ ب$ وهو $أ و$ ، يعده مرةً واحدة. / فليكن ذلك البعض الذي يعده $ج د$ مرةً واحدة، أو البعض المساوي لأحد أضعاف $ج د$ عظم $ه و$. وبعض عظم $أ ب$ الذي لا نهاية له متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة، ف $ه و$ متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة، والمساوي للمتناهي متناه، ف $ج د$ متناه؛ وقد كان تقدم أنه لا نهاية له. فهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن - إن كان عظمان لا نهاية لهما متجانسان - أن يكون أحدهما أصغر من الآخر؛ وذلك ما أردنا أن نبين.

ج د

د - الأعتام المتجانسة التي كل واحد منها متناه، جملةً متناهية. المثال: ليكن عظمًا $أ و ب$ متجانسين متناهيين، فأقول إن جملةً متناهية. البرهان: أن نخرج خط $ج$ مساوياً لعظم $أ$ ، ونصله بخط $د$ على الاستقامة، ونصير $د$ مساوياً لعظم $ب$ ؛ فنبين أن $ج د$ مساوٍ لجملة $أ و ب$. فعظم $ج د$ متناه، لا يمكن غير ذلك. فإن أمكن فليكن عظم $ج د$ لا نهاية له؛ والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذ دائم؛ فإن أخذ [منه] من $ج د$ ونفد فهو متناه. فلنأخذ من $ج د$ عظمًا مساوياً لعظم $أ$ وهو $ج$ ، وعظمًا مساوياً لعظم $ب$ وهو $د$. وجد $د$ إذا أخذ منه $ج$ بقي $د$ ، فإن أخذ منه $د$ لم

أ ب ج د

3 عظمان متجانسان: عظمين متجانسين [س] - 3 يعد بُعد [ط]، وكذلك فيما بعد - 4 عد: عاد [س، ط] - 6 اللانهاية: الانهاية [س] - 14 المساوي: المساو [س] - 16 المساوي: المساو [س] / أنه: أن [ط] - 17 عظمان: عظمين [س] - 18 متجانسان: متجانسين [س، ط] - 20 عظما: عظم [س، ط] - 21 ونصله: ويصله [ط] / بخط: خط [ط] / الاستقامة: استقامة [ط] - 22 ونصير: ويصير [ط] - 24 أخذ دائم: اخذا دائما [س، ط] - 25 فلنأخذ: فنأخذ [ط] / عظماً مساوياً: عظم مساو [س] - 25-26 وعظماً مساوياً: وعظم مساو [س].

Donc la somme des deux grandeurs finies a et b , qui est cd , est finie, ce qu'il fallait démontrer.

Expliquons maintenant qu'il est impossible qu'il y ait un corps infini ; nous disons : s'il est possible qu'il y ait un corps infini, alors on peut imaginer à partir de lui un corps de figure limitée, fini, comme une sphère, un cube, ou tout autre des corps finis. Mais si on a un corps infini et qu'on imagine à partir de lui un corps limité, alors quand on en isole ce corps limité le corps infini sera ou bien fini ou bien infini. S'il est fini, alors la somme de tous les deux sera finie, puisqu'on a démontré que la somme de grandeurs dont chacune est finie, est finie ; il en résulte nécessairement que l'infini est fini, et cela est absurde et ne se peut pas. Et si, après qu'on en aura isolé le corps limité, le corps restant est infini, alors si on lui ajoute encore l'infini il reviendra à son premier état ; or il est clair d'après ce qui précède, que si l'on joint deux corps quelconques l'un à l'autre tous les deux réunis ont <une somme> plus grande que chacun d'eux pris isolément ; donc la somme de l'infini et du limité qu'on lui a ajouté est plus grande que l'infini tout seul ; mais tous les deux sont infinis. Ainsi donc ce qui est infini sera devenu plus grand qu'un infini ; mais on a expliqué précédemment qu'il était impossible qu'un corps infini fût plus grand qu'un corps infini, et que deux grandeurs homogènes dont aucune n'est plus grande que l'autre, sont égales ; mais on a montré qu'elle ne lui était pas égale. Donc ce qui lui est égal en grandeur ne lui est pas égal en grandeur, cela est absurde et ne se peut pas. Il est donc impossible qu'il y ait un corps infini. Il est donc impossible que le corps de l'univers soit infini, donc le corps de l'univers est fini, et tous les corps qu'inclut l'univers sont finis.

C'en est assez pour ce que nous avons promis d'expliquer dans notre livre que voici. J'ai tenu à ce que ce livre se suffît à soi-même avec ce que j'y ai présenté, alors que nous avons multiplié les raisonnements syllogistiques sur cette question dans d'autres de nos livres, et fourni à ce sujet des témoignages incontestables tirés des choses naturelles ; quant à ce livre que voici, j'ai tenu à t'en rendre plus assimilable la substance qu'il contient en usant d'explications mathématiques intermédiaires entre le sens et l'intellect.

À Dieu je demande qu'il te dispense une science utile qui te conduise à la disposition la plus aisée et au Retour le plus sûr. Louange à Dieu, rendons grâces à Celui qui nous accorde la faveur de le connaître et la capacité qui nous rendra aptes à le satisfaire.

L'épître est finie. Louange à Dieu le Seigneur des mondes ; que sa bénédiction soit sur son prophète Muhammad et sur toute sa famille.

يبقُ منه شيء، ف جَد إذن متناه. فجملة عَظْمِيَّ أَب المتناهيين التي هي جَد متناهية، وذلك ما أردنا أن نبين.

فلنوضح الآن أنه لا يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له، فنقول: إنه إن أمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له، فقد يمكن أن يتوهم منه جرمٌ محدود الشكل متناه ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات؛ فإن كان جرمًا لا نهاية له، وتوهم منه جرمٌ محدود، فإما أن يكون - إذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود - متناهيًا، أو لا متناهيًا. فإن كان متناهيًا فإن جملةتهما جميعًا متناهية، لأنه قد تبين أن الأقسام التي كل واحد منها متناه جملةتها متناهية؛ فيجب من ذلك أن يكون الذي لا نهاية له متناهيًا، وهذا خلف لا يمكن. وإن كان - بعد أن أفرد منه الجرمُ المحدود - لا نهاية له، فهو إذا زيد عليه أيضًا ما لا نهاية له فإنه يعود كحاله الأولى؛ وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضمُّ أحدهما إلى الآخر، فإنهما جميعًا - مجموعين - أعظم من كل واحد منهما مفردًا؛ فالذي لا نهاية له، والمحدودُ المزيدُ عليه جميعًا، أعظم من الذي لا نهاية له وحده، وهما جميعًا لا نهاية لهما. فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له إذن. وقد أوضحنا، فيما قدمنا، أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له، وأن كل عظيمين متجانسين - ليس أحدهما أعظم من الآخر - متساويان؛ وقد تبين أنه لا مساو له. فهو مساو في العظم له، لا مساو في العظم له، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن أن يكون جرمٌ لا نهاية له. فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له. فجرم الكل إذن متناه، وكل جرم يحصره الكل متناه.

فهذا، فيما وعدنا إيضاحه في كتابنا هذا، كافٍ. وقد حرصتُ على أن يكون هذا الكتاب مستغنيًا بنفسه مع ما قدمت؛ مع أننا قد كثرتنا المقاييس في هذه الطلبة في غير هذا الكتاب من كتبنا، واحتلينا عليها الشهادات الصادقة من الأمور الطبيعية. فأما في كتابنا هذا فقد حرصتُ على تخفيف المؤونة عنك فيه باستعمال الإيضاحات الرياضية المتوسطة للحس والعقل.

والله أستوهب لك علمًا نافعًا يؤدِّيك إلى أيسر عتاد، وأسلم معاد، والحمد لله، والشكرُ للمنعم علينا بمعرفته، والقوة المخرجة إلى مرضاته.

تمت الرسالة، والحمد لله رب العالمين

والصلاة على نبيه محمد وآله أجمعين.

7 متناهيًا أو لا متناهيًا: متناهي أو لا متناهي [س] - 8 منها: كتبت فوق السطر [س] - 9 متناهيًا: متناهي [س] - 17 أعظم: في الهامش [س] / متساويان / متساويين [س] - 22 مع ما: معما [س] - 23 احتلينا: مهملة [س] اجتلنا [ط] - 25 المؤونة: المثونة [ط].

ÉPÎTRE SUR L'AGENT VRAI

Introduction

Cette épître, qui ne porte aucun nom de dédicataire, répond cependant à une question qui avait été posée à al-Kindī si l'on en croit sa dernière ligne. Quant à la forme, elle a celle d'une note lexicographique à propos des mots *fi'l*, "agir", et *fā'il*, "agent". L'agir véritable est de deux sortes : l'existenciation, qui fait venir quelque chose à l'être hors du néant, la création donc ; et la production d'un effet par un agent qui n'en subit aucun. L'une et l'autre est réservée à Dieu, tout autre agent que lui est en fait un "agent par extension" dont l'"agir" est en vérité un "pâtir" ; ainsi ce que nous appellerions la causalité physique consiste en sa totalité en la propagation d'un pâtir (*infī'āl*), d'agent par extension à agent par extension. Dans le détail cet "agir par extension" se divise à son tour en deux sortes selon que son effet disparaît avec lui (c'est le cas de la marche par exemple) ou persiste après sa cessation (cas de la gravure ou de la construction). On voit ainsi qu'en son contenu ce texte précise par un autre biais et dans un vocabulaire différent la description de l'action divine que la *Philosophie Première* présente comme étant essentiellement une "unification". D'autre part il donne un cadre général et formel à la relation des créatures au Créateur, qui est détaillée notamment dans les épîtres *Sur la prosternation du corps extrême* et *Sur la cause agente prochaine de la génération et de la corruption*. Il occupe donc une place précise dans le projet kindien de montrer que les deux voies, celle de la religion et celle de la philosophie, conduisent à la même vérité, et ici en particulier de construire une doctrine philosophique de l'action divine qui complète la physique aristotélicienne en lui assurant un fondement. On notera que al-Nadīm et al-Qifṭī à sa suite ne rangent pas cette épître parmi les ouvrages de philosophie mais bien parmi les livres de controverse. Mais Ibn Abī Uṣaybi'a, qui n'a pas de telles rubriques mais qui énumère cependant les œuvres d'al-Kindī de façon raisonnée, la place en vingtième position entre l'*Épître sur l'intellect* et l'*Épître à al-Ma'mūn sur la cause et l'effet* (perdue et non répertoriée par al-Nadīm ni al-Qifṭī) ; et celle-ci précède immédiatement les œuvres de logique. Cette différence de points de vue entre des auteurs dont les deux derniers étaient des contemporains invite à donner quelque souplesse à nos propres nomenclatures.

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux
Il n'y a de succès que par Dieu*

ÉPÎTRE D'AL-KINDĪ SUR L'AGENT VRAI, PREMIER ET PARFAIT ET SUR L'AGENT DÉFICIENT QUI EST AGENT PAR EXTENSION

Il dit: il nous faut expliquer ce qu'est l'agir et en combien de façons on dit *agir*. Nous disons donc que le premier agir véritable est l'existenciation des existants à partir de l'inexistence. Il est évident que cet agir est le propre de Dieu, le Très Haut, qui est le terme¹ de toutes les causes, car existencier les existants à partir de l'inexistence n'appartient qu'à lui. À cet agir est donné en propre le nom de *création*. Quant au second agir véritable, qui vient à la suite de celui-ci, c'est l'effet d'un effecteur sur ce en quoi il est effectué; or pour ce qui est de l'Agent vrai il est celui qui l'effectue en lui sans être affecté lui-même d'aucun des genres de l'effectuation. Ainsi donc l'Agent vrai est l'agent de ses actions sans pâtir aucunement lui-même; quant à ce qui pâtit, c'est ce qui est affecté par l'effectuation exercée par l'effecteur, je veux dire: ce qui pâtit du fait d'un agent.

Ainsi donc l'Agent vrai qui ne pâtit aucunement est le Créateur, l'Agent de l'univers, que sa louange soit exaltée; et ce qui est au-dessous de lui, je veux dire toutes ses créatures, on les appelle des agents par extension et non en vérité; je veux dire que toutes en vérité sont passives². Quant au premier agent par extension, c'est à partir de son Créateur, le Très Haut;

¹ Le terme auquel s'arrête la série des causes quand on la remonte. Rapprocher de *Kitāb fi l-Ṣinā'at al-'uzmā*, p. 131: "À qui veut savoir quelle est la cause première du mouvement premier je déclarerai que c'est un Dieu invisible et qui ne se meut pas, quand la recherche a remonté par ordre dans les causes des mouvements, et qu'à la fin de la recherche c'est de lui que proviennent toutes choses parce qu'il est le terme des causes du mouvement (*ġāyat 'ilal al-ḥaraka*)".

² Malgré la grande différence des perspectives théologiques associées, voir Aristote, *Physique* 8, 4, 255 b 29-31: "Qu'aucune de ces choses ne se meuve soi-même, cela est clair; mais elles ont un principe de leur mouvement – non de mouvoir ni de faire, mais de pâtir (*ou tou kinein oude tou poiein alla tou paskhein*)".

رسالة الكندي في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

- 5 قال: ينبغي أن نبين ما الفعل، وعلى كم ضرب يُقال الفعل. فنقول: إن الفعلَ الحَقِّيَّ الأولَ تأييسُ الأيساتِ عن لَيْسٍ. وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة؛ فإن تأييس الأيساتِ عن ليس ليس لغيره. وهذا الفعل هو المخصوص باسم الإبداع. فأما الفعل الحَقِّيَّ الثاني الذي يلي هذا الفعل فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه؛ فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه، من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثير. فإذا الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفع هو بته؛ فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر، أعني المنفعل عن الفاعل.
- 10 فإذا الفاعل الحق الذي لا ينفع البتة هو البارئ، فاعل الكل، جل ثناؤه؛ وأما ما دونه، أعني جميع خلقه، فإنها تُسمى فاعلات بالمجاز، لا بالحقيقة؛ أعني أنها كلها منفعلة بالحقيقة. أما أولها فعن بارئه تعالى، وبعضها عن
- 15

6 الأيسات: الاسيات في المخطوطة، وتقرأ «الأيسيات». وربما كان جمعها على هذا. ولكننا نعرف من القاموس أن هذا اللفظ السامي يدل على الكينونة والوجود. ونقل الزبيدي في «تاج العروس» عن الخليل بن أحمد أنه قال «العرب تقول: جي، به من حيث أيس وليس، لم تستعمل أيس إلا في هذه الكلمة، وإنما معناها كمعنى حيث هو في حال الكينونة والوجد، وقال: إن معنى ليس لا أيس، أي لا وجد». وجمع هذا اللفظ على أيسات، وسأخذ بهذا الجمع / خاصة: كتب بعدها «لان الفعل الحقى الأو»، ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 6 الأيسات: الاسيات [س] - 10 التأثير: التأثير [ط] - 11 تأثير: تاثر [س] - 13 البتة: بته [ط] - 15 أما: فأما [ط].

puis les uns à partir des autres. En effet le premier d'entre eux pâtit, puis à partir de son pâtre un autre pâtit, puis un autre pâtit à partir de celui-ci, et ainsi jusqu'à ce que l'on parvienne au dernier d'entre eux à pâtre. Donc le premier d'entre eux à pâtre est appelé agent par extension pour celui qui pâtit à partir de lui, puisqu'il est la cause prochaine du pâtre de celui-ci ; et de même le deuxième, puisqu'il est la cause prochaine du troisième en son pâtre, jusqu'à ce que l'on arrive au dernier de ceux qui pâtitent. Quant au Créateur, le Très Haut, il est la cause première de tous ceux qui pâtitent médiatement et immédiatement ; il l'est en vérité, puisqu'il est un agent qui ne pâtit aucunement ; néanmoins il est la cause prochaine de ce qui pâtit le premier et cause médiate de ses actions après le premier qui pâtit.

Cette espèce de l'agir se partage en deux, je veux dire l'agir de ceux qui pâtitent, qui est par extension et non en vérité étant donné qu'aucun agent parmi ceux qui pâtitent n'est un pur agent mais bien un pur patient dont le pâtre est la cause du pâtre d'un autre. À la première division est attaché le nom commun, je veux dire *agir*, celui dont l'effet qu'il implique cesse dès que cesse le pâtre de son agent, comme la marche d'un marcheur : en effet quand on s'arrête de marcher la marche cesse du fait que le pâtre du marcheur a cessé, sans qu'il en reste de trace pour les sens. La seconde division, c'est la persistance de l'effet dans ce qui pâtit après que celui qui est effecteur par son pâtre s'arrête de pâtre – ainsi graver, bâtir, et tous les ouvrages d'art analogues, car la gravure, le bâtiment et tous les ouvrages d'art sont leur effet – c'est-à-dire le pâtre qui était la cause de leur effectuation ; et cette espèce de l'agir reçoit en propre le nom d'*œuvre*.

Cela suffit pour ce sur quoi tu m'as interrogé.

L'épître est finie.

Louange à Dieu le Seigneur des mondes. Que la bénédiction de Dieu soit sur son prophète Muḥammad et sur toute sa famille.

بعض. فإنّ الأوّل منها ينفعل، فينفعل عن انفعاله آخر، <ثم> ينفعل عن انفعال ذلك آخر، وكذلك حتى ينتهي إلى المنفعل الأخير منها. فالمنفعل الأوّل منها يسمى فاعلاً بالمجاز للمنفعل عنه، إذ هو علّة انفعاله القريبة؛ وكذلك الثاني، إذ هو علّة الثالث القريبة في انفعاله، حتى ينتهي إلى آخر المفعولات. 5
فأمّا البارئ تعالى، فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التي بتوسط والتي بغير توسط، بالحقيقة، لأنه فاعل لا منفعل بته، إلا أنه علّة قريبة للمنفعل الأوّل، وعلّة بتوسط لما بعد المنفعل الأوّل من مفعولاته.

وقد ينقسم هذا النوع من الفعل، أعني فعل المنفعلات الذي إنما هو بالمجاز لا بالحقيقة - إذ ليس فاعل من هذه المنفعلات فاعلاً محضاً، بل منفعل محض، انفعاله علّة لانفعال غيره - قسمين: أحدهما يلزمه هذا الاسم العام، 10
أعني الفعل، وهو ما كان يتصرّم الأثر فيه مع تصرّم انفعال فاعله، كالمشي للماشي؛ فإنه إذا أمسك عن المشي تصرّم المشي بتصرّم انفعال الماشي، ولم يبق له أثر في الحسن. والقسم الثاني ثبات الأثر في المنفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال، كالنقش والبناء وما أشبهه من جميع 15
المصنوعات؛ فإنّ النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثرها، أعني المنفعل الذي كان علّة تأثيرها؛ وهذا النوع من الفعل يخصّ باسم العمل. وهذا كافٍ فيما سألت فيه.

تمت الرسالة.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على نبيه محمد وآله أجمعين.

ÉPÎTRE SUR LA PROSTERNATION DU CORPS EXTRÊME

Introduction

Cette épître est présentée par son auteur comme constituant une réponse à une question explicite du dédicataire, Aḥmad b. al-Mu'taṣim, le fils donc du calife, à qui al-Kindī a dédié également plusieurs autres épîtres selon Ibn Abī Uṣaybi'a¹. Elle a été écrite après l'*Épître sur la cause agente prochaine de la génération et de la corruption*, à laquelle elle se réfère à deux reprises sans entrer dans aucun détail. Mais elle donne de l'action des cieux sur la Terre une vue plus globale que celle-ci, avec des considérations et démonstrations philosophiques telles qu'on peut la considérer, quant à son contenu, comme préliminaire aux vues exprimées dans cette autre épître. D'autre part cette dernière se raccorde mieux aux épîtres qui traitent de physique et de cosmologie dont Abū Rida a procuré une première édition au tome second des *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, et qui trouveront leur place dans un autre volume de celle-ci. En un mot, cette *Épître sur la prosternation du corps extrême* donne, après la *Philosophie Première*, les épîtres sur la finitude du corps du monde, et l'*Épître sur l'Agent vrai*, le début d'une suite cosmologique que complètent l'*Épître sur la cause prochaine de la génération et de la corruption* et les épîtres qui lui sont apparentées. Telles sont les raisons qui ont fait passer outre à l'ordre chronologique des compositions respectives de ces deux ouvrages.

Celui-ci comporte deux parties. La première consiste en une étude philologique d'une phrase du Coran dont l'interprétation est : "l'étoile et l'arbre se prosternent" et dont le fils du calife avait demandé à al-Kindī une interprétation "rationnelle". Le philosophe commence donc par chercher ce que peut signifier la "prosternation" d'une étoile ; l'examen lexicographique aboutit à donner à ce mot le sens de "obéissance" : les "êtres d'en haut" *obéissent* à la volonté du Créateur. Ce résultat une fois obtenu conduit à un autre projet : montrer que ces êtres sont "des vivants doués de discernement" – statut qu'implique la notion d'obéissance volontaire –

¹ 'Uyūn al-anbā', éd. Müller : *Épître sur la façon de pratiquer le calcul indien* (p. 210) ; *Abrégé de musique sur la composition des mélodies et la fabrication du luth* (ibid.) ; *Épître sur ce qu'il faut appliquer sur le fer et les sabres pour éviter qu'ils ne s'ébrèchent et s'émoussent* (p. 213) ; *Épître sur la possibilité que Dieu réponde favorablement à la prière de qui l'a invoqué* (p. 214). Les listes d'al-Nadīm et d'al-Qiftī sont incomplètes par rapport à celle d'IAU, et aucune des deux ne signale les dédicaces à Aḥmad b. al-Mu'taṣim.

et donc à une démonstration qui se déploie en un vaste tableau cosmologique. Al-Kindī établit successivement et en détail que le corps extrême, la sphère céleste, est un vivant et qu'il est la cause agente de tout vivant engendré; qu'il a la vie en lui par nature; qu'il est toujours en acte, animé d'un mouvement continu qui est un mouvement animal; qu'il n'est engendré de rien d'autre mais créé à partir de l'inexistence; qu'il n'est pas destiné par nature à se corrompre mais que Dieu lui a assigné, comme à toute créature, une certaine durée d'existence; qu'il n'a pas les sens qui sont au service de la génération et de la nutrition: goût, odorat, toucher, mais bien les deux "sens nobles", l'ouïe et la vue. Les corps célestes sont doués eux aussi de ces deux sens et d'aucun autre; ils sont "la cause agente de notre espèce"; ils ont la puissance rationnelle mais non l'irascible ni la concupiscible. Aux preuves philosophiques de la rationalité des êtres célestes al-Kindī ajoute un argument tiré de la cosmographie: la place infime qu'occupent dans l'univers la Terre et les hommes exclut que ceux-ci y soient les seuls êtres raisonnables. Dieu a créé l'univers en mode de substances, simples et composées, vivantes et non vivantes, raisonnables et non raisonnables; parmi les raisonnables les unes sont assujetties à la corruption, ce sont les hommes; les autres, ce sont les êtres célestes, ne le sont pas (sous la réserve déjà notée). L'univers est structuré en fonction des sortes de mouvements: le mouvement circulaire est celui de la sphère et des êtres célestes, il a pour centre la terre qu'accompagnent les autres éléments, divers selon leurs mouvements rectilignes. L'épître s'achève par un appel à considérer la grandeur de l'œuvre divine, notamment dans le cas de l'homme dont le corps, en ses diverses parties, constitue "un petit univers".

TEXTE ET TRADUCTION

*Épître d'al-Kindī à Aḥmad b. al-Mu'taṣim pour expliquer
ce qu'est la prosternation du corps extrême*

*Risālat al-Kindī ilā Aḥmad b. al-Mu'taṣim
fī al-ibāna 'an suḡūd al-ġirm al-aqṣā*

*Au nom de Dieu le Clément, le Miséricordieux.
Il n'y a de succès que par Dieu*

ÉPÎTRE D'AL-KINDĪ À AHMAD B. AL-MU'TAŞIM POUR
EXPLIQUER CE QU'EST LA PROSTERNATION DU CORPS
EXTRÊME ET SON OBÉISSANCE À DIEU,
LE PUISSANT, L'EXALTÉ

Que Dieu te donne une longue vie, fils des guides éminents et des dirigeants souverains, phare de la religion, honneur des mondes, choix de Dieu parmi toutes créatures ! Qu'il fasse durer ton intégrité en te soutenant et t'assurant le succès, en t'indiquant la voie droite et en te protégeant ; qu'il te mette parmi ceux dont les actions lui agrément et dont la condition est heureuse ! J'ai compris – que Dieu t'enseigne toutes les choses bonnes et t'assure le succès dans l'accomplissement des œuvres justes – j'ai compris le désir que tu as exprimé – que Dieu te fasse chérir la voie droite en toutes tes œuvres ; <tu désirais> trouver l'explication de cette parole de Dieu, exaltée soit sa louange et bénis soient ses noms : *wal-naġmu wal-şaġaru yasġudāni*, “L'étoile et l'arbre se prosternent”¹ ; et que ce soit par des déductions rationnelles. Or, par ma vie, ce qu'a dit Muġammad le véridique – que les bénédictions de Dieu soient sur lui – ce qu'il a transmis de la part de Dieu, Grand et Puissant, se retrouve entièrement au moyen des déductions rationnelles que refusent, seuls de tous les hommes, ceux qui sont privés de la forme de la raison et se sont unis à la forme de l'ignorance². Quant à ceux qui ont ajouté foi en la mission de Muġammad – que Dieu le bénisse et lui accorde le salut – et l'ont tenu pour véridique puis ont refusé ce qu'il a apporté et ont rejeté l'interprétation qu'en ont faite des gens de foi et d'intelligence parmi ceux qui ont reçu son enseignement – la bénédiction de Dieu soit sur lui – ceux-là font montre d'un discernement bien faible quand ils nient ce qu'il affirme alors qu'ils ne comprennent pas ce qu'il a apporté en cette matière ou qu'ils ignorent la raison³ transmise par le prophète – les bénédictions de Dieu soient sur lui ; ce qu'il en est de l'ambiguïté des noms, la flexion grammaticale, la dérivation, qui certes sont fréquentes dans la langue

¹ *Coran*, sourate 55 (*Al-Raġmān*), verset 6.

² Voir note complémentaire.

³ C'est-à-dire la raison du verset, transmise par le prophète.

رسالة الكندي إلى أحمد بن المعتصم
في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى
وطاعته لله عز وجل

5

أطال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام، والقادة الحكام، منار الدين وشرف
العالمين، وخيرة الله من الخلق أجمعين. وأدام صلاحك بحياطته وتوفيقك
بإرشاده وحرزه، وصيرك ممن تُرتضى أفعاله، ويسعد حاله. فهمت، أفهمك
الله جميع الخيرات، ووفقك لفعل الصالحات، ما ذكرت من محبتك، أحب الله
لك الرشيد في جميع أعمالك، لوجدان ما فسّر به قول الله جل ثناؤه
10 وتقدّست أسماؤه: «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» بمقاييس عقلية. ولعمري إن
قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جلّ وعزّ، لموجود
جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفّعها إلا من حُرّم صورة العقل واتحد
بصورة الجهل من جميع الناس. فأما من آمن برسالة محمد صلى الله عليه
15 *<وسلم>*، وصدّقه، ثم جحد ما أتى *<به>*، وأنكر ما تأوّل ذوو الدين
والألباب، ممن أخذ عنه صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه، إذ يبطل
/ ما يثبتته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك، أو يكون ممن جهل العلة التي أتى
بها الرسول صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف
والاشتقاقات اللواتي، وإن كانت كثيرة في اللغة العربية، فإنها عامة لكل

١٨٤-ظ

7 العالمين: العلمين [س] - 8 تُرتضى: يرضا [س] - 15 *<وسلم>*: أضافها [ط] دون إشارة /
<به>: أضافها [ط] - 17 يثبتته: ثبته [س] - 18 بها: أثبتتها فوق السطر [س].

arabe mais communes à toutes les langues. En arabe, en effet, l'ambiguïté des noms a beaucoup de sortes, à tel point qu'un seul nom en vienne à être donné à deux contraires à la fois : par exemple, quand on appelle le juste, je veux dire celui qui donne à chaque chose ce qui lui revient : "juste", 'ādil, et qu'on appelle son contraire, celui qui est inique : "juste", 'ādil⁴.

Or, on appelle *prosternation*, en arabe, le fait de poser le front sur la terre dans la prière et d'appuyer la paume des mains et les genoux sur la terre ; et dans cette langue on appelle aussi *prosternation* l'obéissance, dans le cas de ce qui n'a ni front ni paumes ni genoux, et généralement de ce qui ne se prosterne pas dans la prière ; et alors "sa prosternation" signifie *obéissance*. Ainsi Nābiga al-Dūbyāni a dit :

"Prosternés devant lui, ils espèrent qu'ils en auront profit,

Gassān, et les Turcs, et le peuple des Persans, et Kāhil"⁵,

et "leur prosternation" veut donc dire "leur obéissance" ; il est en effet impossible qu'il ait voulu signifier la prosternation de la prière puisqu'il dit : "ils sont prosternés devant lui" ; cela montre qu'il s'agit d'une prosternation qui dure, alors que la prosternation de la prière ne dure pas ; il n'a rien voulu dire d'autre que "ils obéissent". On appelle aussi *obéissance* le changement qui va du manque à l'achèvement. On le dit par exemple à propos de la végétation, quand elle a prospéré on dit : "la végétation a obéi" ; ainsi le poète a dit : "les plantes lui ont obéi dans les jardins", c'est-à-dire qu'elles ont fructifié, prospéré, abondé. Ainsi encore le poète a dit : "le lever du Simāk⁶ lui a obéi et le temps s'est rasséréiné" ; il voulait dire que le lever "a obéi" au sens qu'il a passé de la puissance à l'acte et donc à l'achèvement après le manque.

Mais on appelle encore *obéissance*, en arabe, le fait de se joindre à l'ordre de celui qui ordonne, dans des cas où il n'y a pas de manque et où l'on ne change pas en passant d'un manque à un achèvement, et où le sens de *obéissance* est donc "se joindre à l'ordre de celui qui ordonne". Or se joindre à l'ordre de celui qui ordonne ne peut résulter que du vouloir, et le vouloir est pour ceux qui ont des âmes accomplies, c'est-à-dire rationnelles. Ainsi donc⁷ les êtres d'en haut, puisqu'en fait de sens du mot *prosternation* il ne leur reste que celui de "se joindre à l'ordre de celui qui ordonne", étant donné qu'ils n'ont pas les membres par lesquels on accomplit la prosternation de la prière, et que d'autre part ils ne se portent pas d'un manque à un achèvement puisqu'il ne leur advient ni altération ni génération (j'entends par *altération* le changement des accidents et par *génération* le changement du substrat), <les êtres d'en haut donc>

⁴ Voir note complémentaire.

⁵ Les vers cités sont de Nābiga al-Dūbyāni, poète fameux de la période antérieure à l'islām ; voir *EP*², VII, p. 841-844 (A. Arazi). Voir note complémentaire.

⁶ Voir note complémentaire.

⁷ L'exégèse philologique du Coran, que vient de proposer al-Kindī, mène donc à une théorie cosmologique, développée selon des concepts reçus de la philosophie et de la science grecques.

لغة. فإن في اللغة العربية أنواعاً كثيرةً من تشابه الأسماء، حتى إن الاسم الواحد ليوضع على الصّدين جميعاً، كقولهم للعدل، أعني معطى الشيء، حقّه: عادلٌ، ولضده، الذي هو الجائر: عادلٌ.

5 والسجود في اللغة العربية يُقال على وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفّين والركبتين الأرض. ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما ليست له جهةٌ ولا كفّان ولا ركبتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة؛ فمعنى سجوده الطاعة. وقال النابغة الذبياني:

سجودٌ له غسانٌ، يرجون نفعه
وتركٌ ورهط الأعجمين وكاهلٌ.

فمعنى سجودهم طاعتهم، فإنه لا يمكن أن يكون عني سجود الصلاة، لأنه يقول: سجودٌ له؛ وهذا يدلّ على أنه سجودٌ دائم، وسجود الصلاة ليس

10 يكون دائماً؛ إنما عني: طائعين. والطاعة تقال على التغيير من النقص إلى التمام، كالذي يقال في النبت؛ فإنه إذا زكي، قيل: أطاع النبت، كقول الشاعر: «أطاع لها بالروضة البقل»، أي أثمر وزكي وكثر، وكقول الشاعر أيضاً: «أطاع له نوّ السمك وأنجما»، أراد أن النوّ أطاع، أعني خرج من القوة إلى الفعل، فخرج إلى التمام من النقص.

15 ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر، فيما لم يكن فيه نقصٌ ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام؛ فمعنى الطاعة فيه إذاً الانتهاء إلى أمر الأمر. والانتهاء إلى أمر الأمر إنما يكون بالاختيار، والاختيار لذي الأنفس التامة، أعني المنطقية. وإذاً الأشخاص العالية - إذ لم يبق من معنى السجود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر، إذ ليس لها الآلة التي

20 يكون بها السجود للصلاة، ولا هي منتقلة من نقص إلى تمام، إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون، أعني بالاستحالة تغيير المحمولات فقط، وأعني بالكون تغيير الحامل - ذوات طاعة. وبين أنها منتبهة إلى أمر الأمر، جل

2 للعدل: العادل [س] - 5 وإلزام: والرمام [س] - 9 عني: عنا [س] - 10 يقول: يقود [ط] - 12 يقال: قال [س] / زكي: زكا [س] - 13 وزكي: وزكا [س] - 17 إذا: إذن [ط] - 18 الانتهاء (الثانية): انتهى [س] - 19 وإذا: وإذن [ط] - 23 ذوات: <هي> ذوات [ط].

sont astreints à une obéissance. Or il est évident qu'ils se joignent à l'ordre de Celui qui ordonne, exaltée soit sa louange, étant donné qu'ils tiennent par leur mouvement des parcours invariables, et c'est ainsi pour eux dans les périodes reculées jusqu'au terme présent. De leur mouvement résulte le changement des saisons, et par le changement des saisons s'accomplit tout ce qui est culture et croît, l'ensemble de ce qui s'engendre et se corrompt; en effet ils sont tenus par un ordre unique qu'ils ne transgresseront pas tant que leur Créateur, exaltée soit sa louange, les fera durer. Par la génération de tout ce qui s'engendre existe ce qu'il a voulu qu'il fût⁸, car il n'a voulu, exaltée soit sa louange, rien qui fut corruptible en tant que tel dans sa génération, et il n'en fut pas⁹; et les mouvements des êtres d'en haut dans leurs parcours invariables sont ordonnés selon un ordre invariable, ils sont engendrés. Ainsi donc ils obéissent d'une obéissance évidente à ce que leur Créateur, exaltée soit sa louange, a voulu: un acte en lequel persisteront leurs êtres immenses jusqu'au terme auquel il leur a été imposé de persister, et persistera ce qu'il leur a imposé en leur mouvement¹⁰.

Ayant dit ce que nous voulions dire d'abord dans ce traité, reprenons-en maintenant l'explication à propos du corps qui dans le monde est le plus élevé, avec tous les êtres qui s'y trouvent: il est un vivant doué de discernement, afin qu'il soit clair qu'il obéit d'une obéissance volontaire, par des énoncés rationnels d'une clarté évidente. Disons donc qu'il a été démontré que la sphère céleste est la cause de tout ce qui est engendré ou se corrompt dans ce qu'elle enveloppe, sa cause prochaine selon ce que nous avons dit déjà à propos de la cause agente prochaine de la génération¹¹; et ce que nous allons dire maintenant, nous, est démontré aussi, et nous allons le montrer avec l'aide de Celui qui détient la puissance parfaite, le Seigneur, le Guide, exaltée soit sa louange, sanctifiés soient ses noms.

Nous disons donc que la sphère céleste est un corps; or tout corps étant, de deux choses l'une, soit vivant soit non vivant, la sphère céleste est soit vivante soit non vivante. D'autre part toute cause naturelle est soit une matière, soit une forme, soit un agent, soit ce en vue de quoi l'agent fait ce qu'il fait. Or la sphère céleste n'est pas une matière pour les êtres engendrés puisque la matière engendrée change en passant d'une forme à une autre et que la sphère céleste ne change pas. Elle n'est pas non plus une forme puisqu'une forme n'est pas séparée de sa matière et qu'ensemble elles ne font qu'un; or la sphère céleste est séparée des êtres engendrés. Elle n'est pas non plus ce en vue de quoi se produit la génération, puisque ce en vue de quoi se produit la génération est une chose

⁸ Dans tout ce contexte les mots de la racine KWN connotent l'*être* et la *génération*: là où l'un des sens prévaut l'autre reste impliqué.

⁹ Voir note complémentaire.

¹⁰ Voir note complémentaire.

¹¹ Voir l'introduction à cette épître, et *supra* la note 8.

- 5 ثناؤه؛ إذ هي لازمة أسراعاً من الحركة بلا تغيير، موجودٌ ذلك لها في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية؛ وموجودٌ بحركتها تغييرُ الأزمان، وبتغيير الأزمان يتم كلُّ الحرث والنسل وجميع ما يكون ويفسد؛ فهي لازمة أمراً واحداً، لا تخرج عنه ما أبقاها بارئها، جلّ ثناؤه. وبكُون كل كائن يكون ما أراد كونه، لأنه لم يردُّ، جل ثناؤه، فاسداً على ما هو عليه في كونه، ولم يكن؛ وتحريكاتها المسرّحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون. فهي إذن مطيعةٌ بينة الطاعة لما أراد بارئها، جلّ ثناؤه، من فعل ما به بقاء ذواتها العظام إلى ما فرض لها من البقاء وبقاء ما يفرض له بحركتها.
- 10 فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول، فلنقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه: إنه حيٌّ مُميّزٌ، ليتضح أنه مطيع طاعة اختيارية، بأقوايل منطقية ظاهرة الإيضاح. فنقول إنه قد تبين أن الفلك علة كونه كلُّ كائن أو فاسد أحاط به الفلك، القريبة، بما قدمنا في القول على علة الكون الفاعلة القريبة. وتبين أيضاً ما نحن قائلون الآن، فسنيين ذلك بعون ذي القدرة التامة والسيد الهادي، جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه.
- 15 فنقول إن الفلك جرمٌ، وكلُّ جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً، وإما لا حياً؛ والفلك إما حي وإما لا حي.
- 20 وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً وإما صورة، وإما فاعلاً، وإما <ما> من أجله فعل الفاعل مفعوله. والفلك ليس بعنصر للمكونات، لأن العنصر المكوّن يستحيل من صورة إلى صورة؛ والفلك غير مستحيل. ولا هو صورة، لأن الصورة غير مُفارقة عنصرها، وهما موحدان؛ والفلك مفارق للمكونات. ولا هو ما من أجله كان الكون، لأن ما من أجله كان الكون، شيءٌ يلحق

1 أسراعاً: بمعنى المجاري السهلة الجري- 4 بارئها: باريها [ط] - 7 فعل: فعلى [ط] - 8 له: له <الكون أو البقاء> [ط] - 10 إنه: أنه [ط] - 12 علة: علة، ثم أثبت الصواب فوق السطر [س] - 15 يخلو: يخلوا [س]، وهي عادة الناسخ، ولن نشير إليها فيما بعد / حياً: حي [س] - 16 حياً: حي [س] - 17 فاعلاً: فاعل [س] / <ما>: أضافها [ط] - 21 ما (الأولى): أثبتتها فوق السطر [س].

attachée au corps : ainsi le fait d'enclorre est ce en vue de quoi la maison existe, mais le fait d'enclorre est une chose attachée à la maison et n'est donc pas un corps¹². Il reste donc seulement que la sphère céleste soit une cause agente de tout ce qui est engendré, une cause prochaine.

Or ce qui est engendré se répartit en vivant engendré et non-vivant engendré ; à partir du vivant sujet à la génération il y a du non-vivant et de même à partir du non-vivant sujet à la génération il y a du vivant¹³. Mais, comme nous l'avons dit plus haut, la sphère céleste est la cause prochaine agente de tout être généreux-corruptible qu'elle enferme : donc la sphère céleste est la cause agente prochaine de tout vivant généreux-corruptible ; et le vivant généreux-corruptible est un corps sensible et mobile. Or le corps¹⁴ n'est pas quelque chose d'engendré ni de corruptible : bien plutôt il est créé à partir de rien, l'être n'est qu'adventice en lui ; alors il sera un vivant et il peut advenir au corps qui est vivant de n'être pas vivant. Ainsi donc la sphère céleste est la cause prochaine de la vie du corps engendré en tant que vivant ; donc la vie dans le corps engendré en tant que vivant est pour lui une forme que la sphère céleste imprime en lui.

Or la cause agente est, en raison de ce par quoi elle est cause, plus noble que le causé en tant qu'il est causé, et tout corps qui est une cause pour une chose corporelle opère en lui un effet. Cet effet¹⁵ est, ou bien une nature dans l'effecteur, à laquelle se prête de force¹⁶ ce en quoi elle est effectuée, telle la chaleur du feu qui est en lui une nature qu'il fait advenir dans ce qu'il chauffe de sorte que cette nature est dans ce qui est chauffé un effet adventice. Ou bien l'effet n'est pas une nature dans l'effecteur, tel le fait d'être un mur, qui n'est pas une nature dans le maçon, et cet effet n'existe pas dans autre chose que ce en quoi il est imprimé ; tel encore l'amour qui imprime dans l'amant de l'aimé l'amour de celui-là pour celui-ci¹⁷.

Ainsi donc tout corps qui imprime ce qui n'est pas en sa nature dans un autre corps, ou bien imprime cela en lui par le mouvement de l'effecteur – dans le cas du fait d'être un mur dans ce qui devient un mur par le mouvement du maçon ; ou bien il imprime cela en lui sans mouvement – tel l'amour, sans mouvement de l'aimé dans ce qui est un amant de l'aimé. Or l'amour est engendré ou bien par la médiation de la sensation en acte, tel l'amour d'un amant pour ce dont il a la sensation ; ou bien sans la

¹² Comme la sphère céleste en est un.

¹³ On sait que selon Aristote la génération survient à partir d'un "non-sujet", c'est-à-dire qu'elle suppose une corruption antérieure ; voir *Physique*, V 1, 224 b 36-225 a 17 ; *Génération et corruption*, 318 a 23-25, 29-31.

¹⁴ Le corps en général. Voir *supra* note 8 ; en outre *kā'in* signifie tantôt un statut ("généreux", notamment dans le syntagme *kāin fāsīd*), tantôt un état ("engendré").

¹⁵ Voir note complémentaire.

¹⁶ Voir note complémentaire.

¹⁷ Voir note complémentaire.

الجسم، كالتحصين الذي من أجله كان البيت؛ فإن التحصين شيء يلحق البيت، <فهو> لا جسم. فلم يَبْقَ إلا أن يكون الفلكُ علةً فاعلةً لكل مكوّن، قريبةً.

5 ومن المكوّن حيّ مكوّن ولا حيّ مكوّن؛ فالحيّ الذي تحت الكون منه لا حيّ، وكذلك اللاحيّ الذي تحت الكون ما يكون منه حيّ. فالفلك، كما قدمنا، هو العلة القريبة الفاعلة لكل كائن فاسد أحاط به الفلك: فالفلك هو العلة الفاعلة القريبة للحيّ الكائن الفاسد؛ والحيّ الكائن الفاسد جرمٌ حسّاس متحرك. والجرم / ليس الذي بكائن ولا فاسد، بل مُتَدَعٌ لا من شيء، وإنما ^{١٨٥} يعرض الكون فيه، فيكون حيّاً ويعرض في الحيّ منه ألا يكون حيّاً. فالفلك إذن <هو> العلة القريبة لحياة الجرم الكائن حيّاً؛ فالحياة في الجرم الكائن حيّاً 10 صورةٌ للجرم الكائن حيّاً، أثرها فيه الفلك.

والعلة الفاعلة بما هي به علة أشرف من المعلول بما هو معلول؛ وكل جرم علةٌ لشيء جرمٍ فإنه فاعلٌ فيه أثراً. وإن ذلك الأثر: إما أن يكون طباعاً في المؤثر يعترضه المؤثر فيه بالغلبة، كحرارة النار التي هي فيها طباعاً، تُعْرَضُه 15 فيما سخنت، فيكون في المسخّن أثراً عارضاً؛ وإما أن يكون الأثر ليس في المؤثر طباعاً كالحيطيّة التي ليس في الباني طباعاً، وليس بوجود في غير المؤثر فيه، أو كالعشق المؤثر في العاشق للمعشوق عشق العاشق له.

فإذا كل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرمٍ آخر: إما أن يؤثر فيه ذلك بحركة المؤثر، في الحيطيّة في الذي كان حائطاً، بحركة الباني؛ وإما أن 20 يؤثره فيه بلا حركة، كالعشق في الذي كان عاشقاً بلا حركة المعشوق. والعشق إما أن يكون بتوسط الحسّ بالفعل كعشق العاشق محسوسه، وإما

2 <فهو>: أضافها [ط] - 5 اللاحي: الاحي [س]، وصححها [ط] دون إشارة / الذي: الذي يكون، ثم ضرب على «يكون» بالقلم [س] / ما يكون: [ما يكون] [ط] - 6-7 الفاعلة ... القريبة: أثبتتها في الهامش مع بيان موضعها [س] - 8 الذي: الذي <هو> [ط] - 9 منه: ناقصة [ط] - 10 <هو>: أضافها [ط] / حياة: لحسائه [س] / حيّاً (الأولى): بحياة [س]، ط] - 11 صورةً ... حيّاً: أثبتتها في الهامش مع بيان موضعها [س] - 12 بما: إنما [س] - 15 الأثر: كتب بعدها «العارض»، ثم ضرب عليها بالقلم [س] - 17 أو: ناقصة [ط] - 18 فإذا: فإذا [ط].

médiation de la sensation, tel l'amour qui porte la nature du fer vers l'aimant et sa jonction avec lui par un mouvement vers lui étant donné que cela est sa nature et rien d'autre, sans médiation d'une sensation; telle la vie dans le corps engendré vivant sans la médiation d'une sensation, puisqu'il n'est pas sentant en acte avant d'être vivant¹⁸; par conséquent l'amant aime sans la médiation d'une sensation en acte ou bien il n'en est pas ainsi, je veux dire qu'il n'aime pas du tout. Or l'amour sans la médiation de la sensation est une conduite naturelle vers l'union à l'aimé, par le corps ou par la nature. Par "conduite naturelle vers l'union à l'aimé par le corps" j'entends comme la conduite du fer vers l'aimant pour que son corps s'unisse à son corps; et par "conduite naturelle vers l'union par la nature" j'entends comme la conduite, vers ce qui est excellent par nature, de ce qui est moins excellent et qui devient ainsi plus excellent, tel le passage de la puissance à l'acte.

Ainsi tout corps qui imprime un effet dans un autre: – ou bien imprime cela par nature, telle la chaleur du feu que nous avons mentionnée plus haut, et donc il imprime un effet qui est dans sa nature; – ou bien il imprime en cet autre par le désir naturel, je veux dire le passage de la puissance qui est dans ce qui reçoit l'effet, à l'acte qui est en celui qui imprime; – ou bien cela consiste en ce qu'il imprime, dans ce en quoi il imprime, quelque chose qui n'est pas dans sa nature à lui: tel le fait d'être un mur, qui n'est pas dans la nature du maçon (c'est-à-dire que celui-ci n'est nullement un mur), opéré dans le mur.

Tout corps qui imprime ce qui n'est pas dans sa nature dans un autre corps que le sien, c'est au moyen d'un instrument animal qu'il imprime cela en lui; et tout corps qui imprime dans un autre que lui ce qui n'est pas en cet autre par nature, peut bien imprimer cela au moyen d'un instrument qui n'est pas extérieur à <lui> qui imprime, tels les mains, les pieds, et tout instrument animal, je veux dire au moyen d'un instrument qui se meut de soi-même dans le corps et qui n'est pas extérieur au corps. Quant au corps qui imprime dans son effet ce qui est en lui par nature, il ne le fait pas au moyen d'un instrument animal. Or la sphère céleste est un corps qui imprime la vie dans ce qui est au-dessous d'elle, et alors de deux choses l'une: ou bien elle l'imprime en eux au moyen d'un instrument animal, elle est donc un animal; et si elle ne l'imprime pas au moyen d'un instrument animal, alors elle imprime ce qu'il est dans sa nature de faire

¹⁸ La vie est donc un acte (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X 4, 1175 a 12), mais le vivant l'acquiert, par génération, sans en avoir conscience puisqu'il ne sent qu'après avoir été engendré.

بلا توسط الحسّ كعشق طباع الحديد حجر المغناطيس واتصاله به بحركة إليه، حيث كان طبيعته فقط لا بتوسط حسّ، كالحياة في الجرم الكائن حياً بلا توسط الحسّ، لأنه لم يكن حاساً بالفعل قبل أن يكون حياً. فإذن إما أن يكون يعشق بلا توسط الحسّ بالفعل، وإما ألا يكون كذلك، أي لا يعشق بتة. والعشق بلا توسط الحسّ هو سلوك طبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق، إما بالجسم، وإما بالطبع. أعني السلوك الطبيعي إلى الاتحاد بالمعشوق، بالجسم كسلوك الحديد إلى حجر المغناطيس ليتحد جسمه بجسمه؛ وأعني بالسلوك الطبيعي إلى الاتحاد بالطبع، كسلوك الذي <لا> يكون أفضل إلى الفاضل بالطبع، فيكون أفضل، كالخروج من القوة إلى الفعل.

فإذن كل جرم يؤثر في جرم أثراً؛ إما أن يؤثر ذلك بالطبع كحرارة النار التي قدمنا ذكرها، فإذن إنما يؤثر أثراً، هو في طباعه؛ وإما أن يؤثر فيه بالشوق الطبيعي، أعني الخروج من القوة التي في المؤثر <فيه> إلى الفعل الذي في المؤثر؛ وإما أن يكون ذلك بأن يؤثر في المؤثر فيه ما ليس في طباعه كالحيطية - التي ليس في طباع الباني، أي ليس هو حائطاً بتة - في الحيط.

وكل جرم يؤثر ما ليس في طباعه في جرم آخر غيره فباله حيوانية يؤثر ذلك فيه، وكل جرم يؤثر في غيره ما ليس فيه طباعاً، فإما أن يؤثر ذلك بآلة غير خارجة عن المؤثر، كاليدّين والرجلين وجملة آلة حيوانية، أعني بآلة متحركة في الجرم من ذاتها، غير خارجة عن الجرم. فأما الجرم المؤثر في معلوله ما هو فيه طباعاً، فليس يؤثر ذلك بآلة حيوانية. والفلك جسم يؤثر فيما تحته الحياة؛ فليس يخلو من أن يكون يؤثر فيها بآلة حيوانية، فهو حيوان؛ وإن كان لا يؤثر بآلة حيوانية فإما يؤثر إذاً ما هو في طباعه أن

2 حيث: حيث [ط] / كان: كان <ذلك العشق> [ط] - 8 إلى: إي [س] / <لا>: أضافها [ط] - 12 <فيه>: أضافها [ط] - 14 حائطاً: حايط [س] - 16-17 وكل جرم يؤثر... ذلك فيه: ناقصة [ط] - 17 غيره: غير [س] - 22 فإما: فإما <أن> [ط] / إذا: إذن [ط].

soit par le désir, soit par prééminence¹⁹, car ce qui est en acte en elle est dans sa nature ; donc la vie est en elle par nature ; ainsi donc nécessairement elle est un animal²⁰.

Nous disons également : les choses, comme nous l'avons déjà dit et expliqué dans la *Philosophie Première*²¹, sont chacune une chose ou bien toujours en acte, ou bien toujours en puissance, ou bien en puissance et qui passe ensuite à l'acte. Or ce qui est toujours en acte est antérieur à ce qui est en puissance et passe ensuite à l'acte, puisqu'il est la cause de son passage à l'acte, puisque tout ce qui passe de la puissance à l'acte, c'est par une chose qui est cette chose en acte et qui a fait passer à l'acte ce qui était en puissance. En effet, s'il n'en était pas ainsi c'est par sa propre essence qu'il passerait à l'acte ; alors cela, s'il a une essence, est toujours en passage à l'acte, et il est par conséquent toujours en ce passage – mais on a dit que cela passait de la puissance à l'acte ; et si cela n'a pas d'essence, alors cela n'est la cause d'absolument rien²².

Ainsi donc toute chose qui passe de la puissance à l'acte est sujette à la génération puisqu'elle est toujours en passage d'un état à un état qu'elle avait en puissance ; et s'il existe une chose toujours en acte elle n'est pas en puissance, alors elle est l'essence qui n'est pas sujette à la génération ; ainsi donc ce qui n'est pas sujet à la génération est la cause du passage de ce qui est sujet à la génération à l'être qu'il avait en puissance. Ainsi donc le corps extrême, étant donné qu'il se meut d'un mouvement continu qui n'inclut pas de génération et qui a un parcours invariable et régulier, est la cause de ce que ce mouvement fait passer de la puissance à l'acte. Or le mouvement essentiel, régulier et de parcours invariable, dans les corps sujets à la génération, est le mouvement animal ; en effet l'âme est quelque chose de permanent dans le vivant, avec régularité et parcours invariable, jusqu'à ce que se produise pour elle la corruption de ce mouvement ; on appelle ce qui vient à cela : non-vivant, privé de vie, mort.

Ainsi donc ce mouvement – je veux dire celui qui est d'une essence permanente par une régularité et un parcours invariable, dans le corps extrême, est un mouvement animal qui n'est pas reçu d'un autre corps comme en reçoit de lui²³ le corps assujetti à la génération. Ainsi donc le corps extrême est un vivant toujours en acte qui nécessairement dispense la vie au corps inférieur assujetti à la génération. Ainsi donc il est clair

¹⁹ *Ġalaba* ; voir *supra* n. 16.

²⁰ *Animal*, au sens du grec *zōon* et du latin philosophique *animal* ; on a gardé ce terme didactique à cause des paronymies qui tiennent au fond même du texte (*animé, animal*), mais il ne faut pas oublier le concept de *vie* qui y est impliqué (*zōē, anima*).

²¹ Le passage auquel al-Kindī fait allusion ne nous est pas parvenu, comme le fait remarquer Abū Rida (p. 251, n. 3).

²² C'est la chose postérieure à la chose toujours en acte et qui, passée à l'acte à son tour peut en faire passer à l'acte une autre ; cela ne se produirait pas si elle n'achevait jamais son passage à l'acte ou si elle n'avait pas d'essence.

²³ C'est-à-dire : du corps extrême.

que le corps de l'univers est vivant – je veux parler du corps extrême – et que la vie de ce qui lui est inférieur a pour cause la vie du corps extrême, continue, de parcours invariable et de régularité; et que, étant donné qu'il est impossible qu'un effet égale sa cause en ce en quoi elle lui est une cause, le corps engendré²⁴ ne peut être continuellement en vie en un individu comme l'est le corps extrême: il est donc continuellement en vie quant à l'espèce. Pour cette raison²⁵ aussi le corps extrême est un vivant en mouvement, étant donné que sa cause est un vivant qui n'a ni corps ni mouvement²⁶. Donc parmi les animaux certains sont engendrés d'un autre et se corrompent en autre chose, et certains ne sont pas engendrés ni corruptibles: car la sphère céleste, on l'a dit clairement plus haut²⁷, n'est engendrée de rien d'autre mais bel et bien créée à partir de l'inexistence. Elle ne se corrompt pas en quelque chose d'autre, puisqu'on sait déjà que tout ce qui se corrompt se corrompt en le contraire de sa corruption²⁸ et qu'il n'est pas de contraire de la sphère céleste, comme il a été dit dans le propos sur la sphère céleste²⁹. Mais puisque parmi les vivants les uns s'accroissent et les autres ne s'accroissent pas, et que la propriété qui reste au vivant est d'être sensible et mobile³⁰, la sphère céleste, étant un vivant, est donc sensible et mobile, c'est-à-dire qu'elle a la puissance de sentir.

Mais, les choses engendrées l'étant pour une certaine cause, si l'on supprime cette cause on supprime l'effet. Or certains organes de la sensation chez ce qui s'accroît lui viennent en vue de sa croissance et de rien d'autre: ainsi l'organe du goût, parce qu'il sert à la nutrition et que la nutrition sert à la croissance. Or la sphère céleste ne s'accroît pas, donc elle ne se nourrit pas, donc elle ne goûte pas et n'a pas le goût ni l'organe du goût. Elle n'a pas non plus d'odorat parce que l'odorat lui aussi sert à la nutrition, puisqu'il sert à distinguer ce qui est savoureux de ce qui est nuisible à l'instinct selon ce qu'on en prend; et la nutrition sert à ce qui s'accroît; or la sphère céleste ne s'accroît pas, comme nous l'avons dit plus haut, donc elle ne sent pas et n'a donc pas l'organe de l'odorat. Elle n'a pas non plus l'organe du toucher puisqu'elle ne subit l'action de rien d'autre, étant donné que, on l'a dit clairement, absolument aucun changement ne s'attache à elle. C'est seulement des deux sens nobles – je veux dire l'ouïe et la vue qui chez le vivant engendré-corruptible sont la cause des sciences véritables – que la sphère céleste n'est pas dénuée, puisqu'ils ne sont pas l'organe de la croissance, même s'ils sont grandement utiles pour la croissance; mais c'est pour l'acquisition des

²⁴ L'ensemble des vivants considéré ici comme leur genre suprême.

²⁵ Parce qu'un effet ne peut égaler sa cause.

²⁶ Voir note complémentaire.

²⁷ P. 182 et p. 186.

²⁸ En la génération d'un autre.

²⁹ Voir aussi Aristote, *Traité du Ciel*, I, ch. 4 et ch. 10-12.

³⁰ Cette formule laisse supposer que l'âme rationnelle soit "un autre genre d'âme" que celle qui confère le mouvement et la sensation; voir Aristote, *Traité de l'âme*, II, 413 a 20-414 a 5, et notamment 413 b 24-27.

الجرم الأقصى، وأن حياة الأدنى منه، علته حياة الجرم الأقصى الدائمة
 المسرحة ذات النظم؛ وأنه، إذ لا يمكن المعلول أن يساوي العلة فيما هي فيه
 له علة، لم يمكن الجرم الكائن أن يكون دائمة الحياة بالشخص، كالجرم
 الأقصى. فصار دائمة الحياة في النوع. لذلك أيضاً صار الجرم الأقصى حياً
 5 بحركة، إذ علته حي بلا جرم ولا حركة. فمن الحيوان إذاً كائن من غيره
 فاسد إلي غيره، ومنه لا كائن ولا فاسد، لأن الفلك قد تقدم الإيضاح أنه
 غير مكون من غيره، بل مُبتدعٌ إبداعاً عن ليس. وليس بفاسد إلى غيره،
 لأنه قد تقدم أن كل فاسد فإلى ضد فساده يفسد، وأنه لا ضد للفلك، كما
 تقدم في القول على الفلك؛ وأن الحي إذن منه نام ومنه لا نام؛ فالخاصة إذن
 10 الباقية للحي أنه حساس متحرك؛ فالفلك حي، فهو حساس متحرك، أي له
 قوة الحس.

والأشياء الكائنة لعله ما، إذا ارتفعت تلك العلة ارتفع المعلول. وبعض آلات
 الحس في النامي عرضت للنمو لا لغير، وهو المذاق، لأن المذاق للغذاء،
 والغذاء للنمو. والفلك لا نام، والفلك لا يعتدى، والفلك لا ذائق، وآلة حس
 15 المذاق ليس له. وليس له حس الشم، لأن الشم أيضاً للغذاء، لأنه لتمييز
 المذاق والمفاسد للفريزة بما يقبل منه؛ والغذاء للنامي؛ والفلك لا نام، كما
 قدمنا، <الفلك لا مشم>، فآلة حس المشم ليس له. وأيضاً ليس له آلة
 المجس، لأنه لا ينفعل من غيره، إذ قد اتضح أنه لا يلحقه استحالة بتة. وإنما
 الحسّان الشريفان، أعني السمع والبصر، اللذان هما في الحي الكائن الفاسد
 20 سبب العلوم الحقية، فلم يعدّهما الفلك، لأنهما ليستا بآلة النمو، وإن كانتا

3 له: ناقصة [ط] - 5 إذا: إذن [ط] - 9 منه (الأولى): مكررة [س] / نام (الأولى والثانية): نامي [س]، ولن نشير إليها فيما بعد - 16 والمفاسد للفريزة: وفسد للفريزة [س] / كما: لما [س] - 17 قدمنا: كتب بعدها « وآلة حس » [س] - 19 اللذان: اللتان [س] - 20 الحقية: الحفيه [س] / يعدّهما: يعدهما [س].

vertus étant donné que c'est par leur aide qu'on acquiert les mathématiques, qui ouvrent la voie à la science entière de la philosophie, qui donne toute vertu.

Cherchons maintenant si les corps célestes sont doués de raison ou non, et disons donc, puisqu'il est clair d'après ce qui précède que les corps célestes sont des vivants, et que le propre nécessaire du vivant est la sensation, et que parmi les diverses espèces de la sensation les corps célestes ont seulement celles de la vue et de l'ouïe, ces deux sensations étant le moyen de parvenir à ces vertus³¹, alors, s'ils n'appartiennent pas aux corps célestes, les corps célestes ne peuvent obtenir les vertus; et ce n'est pas par ce que chacun a pour sa croissance, puisqu'il ne croît pas³², donc ils lui appartiennent sans cause, ils sont donc sans cause. Or dans la nature il n'y a rien qui soit sans but et sans cause, ainsi donc ces deux sens sont là pour ce dont ils sont la cause ou pour ce à cause de quoi ils sont: je veux dire pour le discernement; donc les corps célestes ont la capacité de discerner, ainsi donc nécessairement ils sont raisonnables. En outre, de deux choses l'une, ou ils sont raisonnables ou ils ne le sont pas. Mais un corps raisonnable est plus noble que celui qui n'est pas raisonnable, donc s'ils ne sont pas raisonnables nous sommes plus nobles qu'eux. Or ils sont la cause prochaine de notre génération, ainsi les a situés hiérarchiquement le Créateur, exaltée soit sa louange, comme nous l'avons montré dans le *Livre de la cause prochaine de la génération et de la corruption*³³. Donc ils sont la cause de notre génération, la cause agente de nous, c'est-à-dire de notre espèce et donc la cause agente de notre raison, qui est notre espèce³⁴, et ils ne seraient pas raisonnables! L'effet serait donc plus noble que la cause et il serait abominable que quelqu'un eût cette opinion. De deux choses l'une, donc: ou bien ils nous ont faits raisonnables en imprimant en nous ce qui est en eux, par nature, ou au moyen d'un instrument animal³⁵. S'ils ont produit en nous la raison en imprimant ce qui est en eux par nature, ils sont raisonnables; et s'ils ont fait cela au moyen d'un instrument animal, alors l'instrument au moyen duquel ils agissent est le plus parfait et le plus sage étant donné que la puissance rationnelle est la plus parfaite des puissances et que c'est au moyen d'un instrument qu'ils ont imprimé en nous la puissance rationnelle; or l'instrument du discernement s'appelle *raison*. Ainsi donc nécessairement ils sont raisonnables; mais ce que nous avons supposé est qu'ils n'étaient pas raisonnables: ils sont donc raisonnables et non raisonnables, cela est

³¹ Les sciences, qui ont été évoquées quelques lignes plus haut.

³² C'est-à-dire au moyen des autres sens – que la sphère céleste n'a pas puisqu'elle ne croît pas.

³³ Cf. Abū Rīdā, I, p. 214-237.

³⁴ L'espèce humaine est désignée par la *forme* en laquelle elle est apparentée aux êtres célestes.

³⁵ Ce sont deux des modes selon lesquels un agent "imprime" une forme dans un patient; voir *supra*, p. 184.

عظيمتي الغناء في النماء، ولكن لنيل الفضائل، إذ بهما جميع التعاليم
المطرقة إلى جميع علم الفلسفة المعطية كل فضيلة.
فلنبحث الآن هل الأجرام الفلكية ذات نطق أم لا، فنقل: إذ اتضح ما
قدمنا، إن الأجرام الفلكية حية، وإن الخاصة اللازمة للحي هي الحس، وإن
5 للأجرام الفلكية الحس البصري والحس السمعي فقط من بين أنواع الحس؛
وهاتان الحاستان، لأن بهما السبيل إلى تلك الفضائل، فإن لم تكن بالأجرام
الفلكية، <لم يكن للأجرام الفلكية> نيل الفضائل، فليس بما له للنمو، لأنه لا
نام. فكونهما له لا لعلّة، فهما إذن لا علة. وليس في الطبيعة شيء عبث
وبلا علة، فهما إذن لما هما سببه أو لهما بسببه: أعني بتمييز - فالأجرام
10 الفلكية إذن لها قوة التمييز، فهي إذن ناطقة اضطراراً. وأيضاً لا تخلو أن
تكون ناطقة، أو لا ناطقة. والجرم الناطق أشرف من الذي لا ناطق، فإن
كانت لا ناطقة، فنحن أشرف منها، وهي علة كوننا القريبة، كذلك رتبها
البارئ، جل ثناؤه - كما قد أوضحنا في كتاب علة الكون والفساد القريبة.
فهي علة كوننا الفاعلة لنا، أعني لنوعنا، فهي فاعلة نطقنا، الذي هو نوعنا،
وهي لا ناطقة! فالمعلول إذن أشرف من العلة، وقبيح أن يظن هذا أحد. فلا
15 يخلو أن تكون فعلتنا ناطقين بأن أثرت فينا ما هو فيها طباعاً، أو بآلة
حيوانية. فإن كانت فعلت فينا النطق بتأثير ما هو فيها طباعاً، فهي ناطقة؛
وإن كانت فعلت ذلك بآلة حيوانية، فالآلة التي تفعل بها <هي> الأتقن
الأحكم، إذ القوة المنطقية أتقن القوى - فبآلة أثرت فينا القوة المنطقية؛ وآلة
20 التمييز تسمى النطق، فهي إذن ناطقة اضطراراً؛ والذي فرضنا أنها لا ناطقة:
فهي <ناطق> لا ناطقة، هذا خلف لا يمكن، فلم يبق إلا أن تكون ناطقة.

1 ولكن: ولاكن [س] - 2 جميع علم: نجد فوقها «علم جميع» [س] - 3 إذ اتضح: إذا اتضح [ط]
4 - إن الأجرام: <من> أن الأجرام [ط] / وإن: وأن [ط] / هي: هو [س، ط] / وإن: وأن [ط] -
7 بما له: ما لها [ط]، الضمير يعود إلى الفلك - 8 لا علة: لا علة <لهما> [ط] - 11 الذي: الذي
<هو> [ط] - 13 الباري: الباري [ط] / قد: ناقصة [ط] - 14 لنا ... فاعلة: ناقصة [ط] - 16
فيها: فيه [س] - 18 <هي>: أضافها [ط] - 20 تسمى: سمى [س] - 21 <ناطق>: إضافها [ط].

absurde et ne se peut pas, il reste donc seulement qu'ils soient raisonnables.

Nous disons encore : il a été montré que les puissances psychiques sont trois, la rationnelle, l'irascible et la concupiscible ; et que le vivant a besoin de la concupiscible et de l'irascible pour que sa forme dure et que soit remplacé ce qui, de son corps, s'est écoulé. Ces deux puissances sont donc judicieusement imparties au vivant engendré-corruptible pour compenser son imperfection ; et la puissance rationnelle, pour parachever sa vertu. Or si les corps célestes n'ont pas besoin de conserver leur forme³⁶ par naissances et enfantements ni de remplacer ce qui de leur corps s'est écoulé, parce que leur forme n'est pas astreinte à passer d'un individu dans un autre, alors ils n'ont pas ces puissances établies pour cela que sont l'irascible et la concupiscible. Donc s'ils n'ont pas la puissance rationnelle ils ne sont pas des vivants, puisque ce qui est dénué de ces trois puissances n'est aucunement un animal ; or nous avons dit plus haut qu'ils étaient vivants, ainsi donc nécessairement ils sont raisonnables si ce que nous avons avancé est vrai.

Nous disons aussi qu'il a été exposé dans les traités de mathématiques que le diamètre de la sphère terrestre est de 7636 milles et trois huitièmes de mille moins une partie de quatre-vingt-huit parties d'un mille ; donc si les humains étaient alignés, debout, sur la surface de la sphère terrestre, la couche supérieure de la sphère qui en résulterait serait de sept empan : rapportée à la sphère terrestre dont la dimension est ce que nous avons dit elle n'aurait pas de dimension perceptible. Or il a été exposé dans les traités de mathématiques que la sphère terrestre est, dans la sphère des étoiles fixes, comme un point qui n'a pas de grandeur perceptible³⁷, car le diamètre de la sphère dans le plan duquel se trouve le centre des étoiles fixes est de vingt mille fois le diamètre de la Terre. Cette sphère étoilée, moins la sphère non étoilée comme la sphère terrestre, est huit mille fois la sphère terrestre. Donc, à rapporter les humains qui n'ont pas assez de grandeur pour remplir d'eux la face de la Terre, à cette sphère que nous avons décrite, c'est-à-dire la sphère étoilée et ce qu'elle contient, ils n'auront pas de dimension perceptible et peu s'en faut qu'ils ne soient rien du tout. Mais s'ils sont les seuls à être raisonnables, et ce qui est raisonnable étant meilleur que ce qui ne l'est pas, alors ce qui est le meilleur dans tout l'univers est ce qui n'est presque rien à cause de sa petitesse et ce qui est logé au plus bas. Quiconque a cette opinion fait la puissance de Dieu, exaltée soit sa louange, qui n'a aucune borne, plus bornée que celle d'un homme vertueux dont la plupart des actions portent

³⁶ L'espèce humaine se perpétue par transmission de la *forme* du fait des générations successives.

³⁷ Voir al-Kindī, *Fī l-ṣinā' at al-'uẓmā*, éd. 'Azmi Ṭāha Aḥmad al-Sayyid, Chypre, 1987, p. 204.

- ونقول أيضاً إنه قد تبين أن القوى النفسانية ثلاثة : نطقية وغضبية وشهوية، وأن الشهوية والغضبية حاجة للحي إليها لبقاء صورته وإخلاف ما سال من جرمه. فهما عارضتان للحي الكائن الفاسد عرضاً، لإصلاح الخلل فيه؛ والمنطقية لتمام فضيلته. وإن كانت الأجرام الفلكية لا تحتاج إلى حفظ صورتها بالولاد والتناسل و«لا» لإخلاف السائل من أجرامها، لأنها لا تلحقها استحالة من شخص إلى شخص، فإن القوتين اللتين لذلك / ثابتتان - ١٨٦ و- هما الغضبية والشهوية - ليست لها. فإن لم تكن القوة المنطقية لها، فهي لا حية؛ لأن ما عدَم هذه الثلاث، فليس بحيوان بته. وقد قدمنا أنها أحياء، فهي إذن ناطقة اضطراراً - إن كان ما قدمنا حقاً.
- ونقول أيضاً إنه قد تقدم في الأقاويل الرياضية أن قطر كرة الأرض ٧٦٣٦ ميلاً وثلاثة أثمان ميل إلا جزءاً من ثمان وثمانين ميل؛ فلو رُصِف الناس على ظاهر كرة الأرض قياماً، كانت الكرة الحادثة منهم سمكها سبعة أشبار؛ فإن أضيفت إلى كرة الأرض التي قدرها ما ذكرنا، لم يكن لها فيها قدرٌ محسوس. وقد تقدم في الأقاويل الرياضية أن كرة الأرض في فلك الكواكب الثابتة كالعلامة لا قدر لها فيه محسوساً، لأن قطر الكرة التي [من] مراكز الكواكب الثابتة في سطحها عشرون ألف ضعف لقطر كرة الأرض. فهذه الكرة المكوكبة سوى الكرة التي ليست بمكوكبة مثل كرة الأرض ثمانية آلاف أضعاف لكرة الأرض، فإذا أضيف الناس الذين لا قدر لهم، ملاً وجه الأرض منهم، إلى هذه الكرة التي وصفنا، أعني الكرة المكوكبة وما فيها، لم يكن لهم قدرٌ محسوس، وكادوا لا يكونون شيئاً بته، قلةً. فإن كانوا هم فقط ناطقين - والناطق أفضل من لا ناطق - فإن الأفضل من جميع الكل هو الذي كاد أن يكون لا شيء، لقلته، عند الأخس. ومن ظن ذلك، صير قدرة الله، جل ثناؤه، التي لا تضيق عن شيء، أضيّق من قدرة الرجل الصالح،

6 اللتين: اللتين <هما> [ط] / ثابتتان: ثابتين [س] - 7 هما: <وما> [ط] - 11 جزء: جزء، [س]، [ط] / ثمان وثمانين: غير واضحة، قد تقرأ «١٦ من ثمن» [س] من ثمن [ط] - 16 عشرون: عشرين [س].

sur l'affaire la meilleure. Or cette propriété est sans ressemblance à la très haute glorification qui lui est due, exaltée soit sa louange ; bien plutôt sa puissance n'est tenue en échec par rien, sa création est très parfaite et très excellente.

Par sa puissance il a fait que le temps de l'extension qu'il a assignée³⁸, exaltée soit sa louange, aux êtres qui ne sont pas assujettis à la corruption, fût beaucoup plus long que celui des êtres qui sont assujettis à la corruption – j'entends par "être assujetti à la corruption" le fait d'être déplacé d'une existence individuelle à une autre existence individuelle³⁹. Et puisque la puissance consiste à mener les idées à la génération⁴⁰ il a créé l'univers en mode de substances, soit simple soit composée. La simple n'est pas la matière mais la forme, et la composée est une matière informée. La matière composée est soit un vivant soit un non-vivant ; la substance qui est non-vivante est la substance inanimée, et la substance animée ce sont les êtres d'en haut, et la culture et le croît. Il a fait la substance animée soit raisonnable soit non raisonnable ; la raisonnable ce sont les êtres d'en haut et l'homme, la non-raisonnable c'est la culture et le croît. Il a fait la substance raisonnable soit assujettie à la corruption, soit non assujettie à la corruption pour la durée qui lui a été assignée, à elle en sa totalité et à chacun des individus qui lui appartiennent à la fois : celle qui est ainsi ce sont les êtres d'en haut⁴¹ ; celle dont tout individu est assujetti à la corruption et à qui est attachée l'altération, l'un après l'autre, c'est l'homme. Et celle qui est non raisonnable se divise en sensible, c'est l'animal non raisonnable, et non sensible, c'est tout ce qui s'accroît⁴².

Et le non-vivant comporte le chaud et sec, c'est le feu ; le chaud et humide, c'est l'air ; le froid et humide, c'est l'eau ; le froid et sec, c'est la terre.

Le Créateur a fait que toutes les créatures se meuvent d'un mouvement local qui, ou bien a un contraire, ou bien n'en a pas ; il a mis le mouvement qui n'a pas de contraire là où la corruption n'advient pas, c'est-à-dire dans le corps le plus haut, puisque les contraires ne font que s'altérer et se corrompre l'un dans l'autre tandis que ce qui n'a pas de contraire n'a rien absolument en quoi il s'altère, et il a fait que celui qui a ce mouvement fût le plus grand de l'univers ; ce mouvement est le mouvement circulaire. Quant au mouvement qui a un contraire, c'est le mouvement rectiligne qui commence en un lieu et se termine en un autre ; il peut donc avoir un contraire, c'est celui qui commence là où s'est achevé le premier et s'achève à l'endroit où celui-ci a commencé. Mais, puisque ce qui est circulaire ne peut se mouvoir qu'en s'appuyant sur

³⁸ Voir *Philosophie Première*, supra p. 38, p. 96.

³⁹ Voir *supra*, n. 28.

⁴⁰ Voir note complémentaire.

⁴¹ Parmi les êtres d'en haut, chacun des individus vit la plénitude de la durée assignée à l'espèce.

⁴² Le végétal.

الذي أكثرُ أعماله الأمرُ الأفضل. وهذه الصفة لا تشبه ما يستحقّ جلّ ثناؤه من التمجيد الأعلى، بل قدرته <هي> التي لا تعجز عن شيء، وخلقُه الأتقن الأفضل.

ومن ذلك صيّر اللاتي لا تقع تحت الفساد زمن مدتها التي فرض لها، جلّ ثناؤه، أعظمَ كثيراً من اللاتي تقع تحت الفساد - أعني بالوقوع تحت الفساد الانتقال من عين إلى عين. ولأن القدرة <هي> إخراج المعاني إلى الكون، خلُق الكلّ جواهر: إما بسيطة، وإما مركبة. والبسيط لا العنصر و<لكن> الصورة؛ والمركبة عنصرٌ مصوّر. والعنصر المركبة إما حي، وإما لا حي؛ والجوهر الذي لا حي <هو> الجوهر الذي لا نفساني، والجوهر النفساني <هو> الأشخاص العالية والحرث والنسل. وصيّر الجوهر النفساني إما ناطقاً وإما لا ناطقاً؛ والناطق <هو> الأشخاص العالية والإنسان، و<الذي> لا ناطق <هو> الحرث والنسل. وصيّر الناطق: إما واقعاً تحت الفساد، وإما لا واقعاً تحت الفساد مدته التي فرضت له كله ولكل شخص منه معاً، فالذي هو كذلك الأشخاص العالية؛ والواقع كل شخص <يكون كل شخص منه تحت الفساد، اللازمة له الاستحالة أولاً فأولاً، هو الإنسان. و<الذي> لا ناطق منه حساس، هو الحيوان غير الناطق، ومنه لا حساس، هو النامي أجمع. ولا حي منه حار يابس، وهو النار؛ ومنه حار رطب، وهو الهواء؛ ومنه بارد رطب، وهو الماء؛ ومنه بارد يابس، وهو الأرض.

وصيّر جميع الخلق متحركاً حركة مكانية: إما ذات ضدّ وإما لا ذات ضدّ؛ وصيّر اللاتي لا ضدّ لها فيما لا يعرض فيه الفساد، أعني في الجرم الأعلى، لأن الأضداد إنما يستحيل ويفسد بعضها إلى بعض؛ فأما ما لا ضدّ له فليس له ما يستحيل إليه بتّة؛ وصيّر الذي له هذه الحركة أكبر الكلّ؛ وهذه الحركة هي الحركة المستديرة. وأما الحركة المتضادة فهي المستقيمة، التي تبتدئ من موضع وتنتهي إلى غيره، فإنه يمكن أن يكون لها ضدّ، وهي التي ابتدأت من تمام <الأولى> وثمّت في موضع ابتداء الأولى. فلأن المستدير لا يمكن أن

2 <هي>: أضافها [ط] / وخلقُه: وخلقُه <هو> [ط] - 5 من: مما [س] - 6 القدرة <هي>: <له> القدرة <على> [ط] - 7 جواهر: جواهر [س] - 10 والحرث: أو الحرث [ط] / ناطقاً (الأولى والثانية): ناطق [س] - 12 واقعاً (الأولى والثانية): واقع [س] - 13 فرضت: فرض [س، ط] / كل شخص: كل سى شخص [س] - 17 ومنه: ومن، ثم صححها فوقها [س] - 21 يستحيل: تستحيل [ط] - 25 الأولى: الاول [س].

quelque chose de stable qui soit en son milieu, le Créateur a fait un corps stable en son milieu, je veux dire au milieu de l'univers : c'est la Terre, qu'il a fait suivre par l'eau ; il lui a imprimé de manière contraignante un mouvement naturel vers le milieu de l'univers pour qu'elle fût stable en ce milieu et n'en bougeât pas, et tel que ce qui, de la Terre, s'est éloigné de son lieu par violence revienne vers le centre par un comportement naturel. Mais puisque le mouvement vers le centre a un contraire, le Créateur a fait un second corps qui se meut en partant du milieu : c'est le feu, et l'air, puisque la qualité active est en eux une et la même ; et puisque ce sont des contraires le changement en leurs parties s'attache nécessairement à eux⁴³. Et puisque toutes les qualités se trouvent dans tout ce qui est culture et croît, leurs individus se corrompent tous et la forme subsiste⁴⁴ pour la durée que le Créateur lui a assignée. Et puisque le mouvement est ou bien local, celui qui s'attache à tout corps, ou bien autre que local : croissance, ou diminution, ou génération, ou corruption, ou altération⁴⁵, et qu'eux tous sont un pâtre résultant de ces mouvements qui sont dans le corps le plus bas et qui pâtre, Dieu en a exempté le corps le plus haut. Telle est donc la puissance vraie, agente du vrai puisqu'elle consiste à faire passer tout ce qui est en puissance à l'acte qui n'est pas impossible ; et telle est la vraie prosternation devant le Généreux⁴⁶, dans l'émanation de tout acte qui n'est pas impossible ; tel est le vrai gouvernement du Gouverneur vrai, l'acte le plus droit parmi toutes les actions.

C'est par cela qu'il faut percevoir l'ampleur de la puissance de Dieu, exaltée soit sa louange, l'étendue de sa générosité, l'émanation de ses bontés, la perfection de son régime. C'est de cela que doivent s'émerveiller ceux qui ont des esprits éclairés, et non pas de la hauteur d'un arbre ou de l'énormité d'animaux tels qu'une baleine, un serpent ou une tortue géants, un éléphant et semblables choses, car cela ressemble plutôt à des merveilles qu'à sa puissance générale. Il faut se représenter l'univers comme un animal unique aux membres bien distincts, car c'est un corps qui n'a pas de vide en lui ; dans sa partie la plus grande – je veux dire le corps d'en haut, le plus noble – réside la noble faculté psychique ; dans ce qui est au-dessous de lui, ces facultés psychiques, selon la puissance de l'ordre le plus droit, dans chacun des êtres doués d'une âme. Il faut se le représenter comme un homme unique, c'est pourquoi des gens qui avaient du discernement, des sages anciens qui ne parlaient pas

⁴³ Voir note complémentaire.

⁴⁴ Les individus se corrompent mais la *forme* se perpétue dans l'*espèce* ; voir réciproquement note 34.

⁴⁵ Ce sont les quatre "changements" selon Aristote ; voir par exemple *Physique*, V 1, 224 b 35-225 a 20.

⁴⁶ Voir note complémentaire.

يتحرك إلا على ثابت في وسطه، فصير جرمًا ثابتًا في وسطه، أعني وسط الكَلِّ: وهي الأرض، وتلاها بالماء، وصير لها حركة طباعية قسراً إلى الوسط، لتثبت في الوسط، وتقف هناك؛ ويسلك ما تباعد عن مكانه منها قسراً إلى الوسط سلوكًا طبيعيًا. ولأن الحركة إلى الوسط ذات ضد، صير جرمًا ثانيًا يتحرك من الوسط، وهو النار والهواء، لأن الكيفية الفاعلة فيهما واحدة؛ 5 ولأن هذه أضداد، لزمها التغير في أجزائها. ولأن الجميع من الحرث والنسل توجد فيه جميع الكيفيات، تفسد أشخاصها جميعاً وتبقى الصورة، ما فرض لها لصورتها من المدة. ولأن الحركة إما مكانية، وهي اللازمة لكل جرم، وإما غير مكانية، وهي: <إما> رُبُو، وإما نقص، وإما كَوْن، وإما فساد، وإما استحالة، وهذه جميعاً انفعال من هذه الحركات في الجرم الأسفل / المنفعل، 10 وأعدمها الجرم الأعلى. فهذه هي القدرة الحق الفاعل للحق، إذ هي إخراج كل ما هو بالقوة إلى الفعل الذي ليس بمحال؛ وهذا هو السجود الحق للجواد في الفيض بكل فعل غير محال؛ وهذه هي السياسة الحق من السائس الحق، هي الفعل الأصلح من كل مفعول.

فهذه التي ينبغي أن تحس بها عظم قدرة الله جل ثناؤه، وسعة جوده، 15 وفيض فضائله، وإتقان تدبيره، وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجة أو فيل وما أشبه ذلك، فإن هذه أشبه بعجائب منها بقدرته العامة، وأن تتوهم الكَلِّ حيواناً واحداً مُفصلاً، إذ هو جرم ولا فراغ فيه؛ وفي أكثره - أعني الجرم العالي الأشرف - 20 القوة النفسانية الشريفة، <و>فيما دونه هذه القوى النفسانية، على قدرة الأمر الأصلح في كل واحد من ذوات الأنفس، كإنسان واحد؛ ولذلك ما سمى ذوو التمييز، من حكماء القدماء من غير أهل لساننا، الإنسان عالماً صغيراً؛ إذ فيه جميع القوى التي هي موجودة في الكَلِّ، أعني النماء

5 فيهما: فيها [س] - 6 هذه: هذا [س] / التغير: التغيير [ط] - 7 جميعاً: ناقصة [ط] - 13 هذه: أثبتتها فوق السطر [س] - 15 التي: الذي [س] - 18 بعجائب منها: بعجائبها [س] بعجائبها [ط] - 20 <و>فيما: <الفاعلة> فيما [ط] / قدرة: قدر [ط] - 22 ذوو: ذوى [س].

notre langue⁴⁷, ont appelé l'homme un petit univers⁴⁸, étant donné qu'il a en lui toutes les facultés qui se trouvent dans l'univers, je veux dire la croissance, l'animalité et la rationalité. Il y a en lui la nature de la terre : tels sont les os et les choses qui leur sont analogues ; la nature de l'eau, telle les humeurs qu'il a en lui, tels les veines et les bassins que sont les veines, l'estomac, la vessie et les choses qui leur sont analogues, et, comme des mines, les entrailles, et la résine à quoi ressemblent le cerveau et les nerfs ; et, analogues à l'air, le gaz de son ventre et de tout son intérieur ; analogue au feu, sa chaleur instinctive ; comme les plantes sont ses cheveux ; de même il y a des animaux qui s'engendrent en lui, tels les vers qui s'engendrent dans son intérieur et son extérieur ; comme aussi les phénomènes qui se produisent sous la sphère de la Lune : pluie, tonnerre, vent, nuages, éruption de pierres, tremblement de terre, etc., il y a en lui quelque ressemblance à chacune de ces choses.

Aussi que peut-on nier du fait que la puissance vraie et parfaite a fait ressembler l'univers à un animal unique, dans lequel se trouve tout ce qu'on trouve dans l'univers et aussi un homme en qui se trouve tout cela ? D'autant plus que le message de Muḥammad, le véridique, sur lui soit le salut, comme nous l'avons dit en tête de notre livre ne contredit pas cela.

Puisqu'est démontré maintenant ce que nous voulions démontrer, achevons ce traité avec l'aide et le soutien de Celui qui a la puissance et donne le succès.

L'épître est finie. Louange à Dieu le Seigneur des mondes, que ses bénédictions soient sur Muḥammad, l' élu, et sur sa famille, les purs.

⁴⁷ Voir *Philosophie Première*, supra, p. 10.

⁴⁸ Un "microcosme" ; pour ce schème du grand monde et du petit monde, qui remonte à Démocrite et Platon, voir Aristote, *Physique*, VIII 2, 252 b 26-28.

والحيوانية والمنطقية؛ وفيه الأرضية كالعظام وما أشبهها، والمائية كالرطوبات التي فيه وكالأوردة وكالنفق من الأوردة والمعدة والمثانة وما أشبه ذلك، وكالمعادن المنبثة، والصفغة كالمخ والعصب، وكالهواء جو باطنه وجميع جوفه، وكالنار حرارته الغريزية، وكالنبات شعره، وكالحيوانات المتولدة فيه الحرشات المتولدة في باطنه وظاهره، وكالأحداث التي تحدث دون فلك القمر من مطر ودوى وريح وخسف وقذف وزلزلة وغير ذلك، فإن لكل واحد من هذه فيه شيئاً.

فما الذي يُنكر من أن تكون القدرة الحقة التامة مثلت الكلّ مثال حيوان واحد، موجود في جميع ما يوجد في الكل، وإنساناً واحد توجد فيه جميع هذه؟ و«لا» سيما ليس يخالف ذلك خبر الصادق محمد عليه السلام - كما قدمنا في صدر كتابنا.

وإذ قد تبين ما أردنا تبينه فلنكمل هذا القول بتأييد ذي القدرة وتوفيقه.

تمت الرسالة. والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد المصطفى وآله الطاهرين.

3 المنبثة: المنبثة [ط] مهملة [س]؛ وربما كانت «المنبت» بمعنى «منبت الولد»، أي الرحم أو الأحشاء، كما يبدو من السياق.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

Ad note 2.

Ce paragraphe illustre la façon dont al-Kindī comprend le rapport entre le Coran et la philosophie : celle-ci doit expliciter par les méthodes qui lui sont propres les vérités que le Livre expose sous une forme condensée ; c'est ainsi qu'il procède, par exemple, dans la partie centrale de l'*Épître sur les livres d'Aristote* (Abū Rīda, I, p. 372-376). On lira plus loin (p. 190) que la raison est la forme spécifique de l'homme ; ne pas avoir en soi "la forme de l'intellect" et "s'unir à la forme de l'ignorance" est donc s'exclure de l'humanité : on sait d'autre part que ceux qui taxent d'infidélité les philosophes, ont "des âmes bestiales" (*supra*, p. 14). Ce trait polémique a donc des fondements théoriques précis.

Ad note 4.

Ce sont les *addād*, fait linguistique bien connu de la langue arabe ; voir *EI*², p. 189-191 (G. Weil) ; J. Berque et J.-P. Charnay (édd.), *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, 1967, où une dizaine d'articles portent sur les *addād*.

Ad note 5.

Al-Kindī paraît estimer ici que dans ce vers le poète a eu recours au pluriel *sugūd* au lieu de *sāgidūn* pour marquer la durée de l'action.

Ad note 6.

Deux étoiles portent le nom de *Simāk* : *al-Simāk al-rāmiḥ*, étoile de la constellation du Bouvier, c'est α du Bouvier, ou Arcturus ; et *al-Simāk al-a'zal*, étoile de la constellation de la Vierge, c'est α de la Vierge, ou Épi de la Vierge. Cette dernière constitue à elle seule la 14^e mansion lunaire et pour cette raison elle est appelée *al-Simāk*, tout court (P. Kunitzsch, *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961, p. 269).

Ad note 9.

Ces lignes doivent se lire sur deux registres à la fois. Que Dieu veuille que les choses soient et non qu'elles "se corrompent" absolument paraît être l'écho, en négatif, d'un des versets commentés par al-Kindī dans l'*Épître sur les livres d'Aristote* (voir *supra* note 2) : "quand Il veut une chose il lui dit : Sois, et elle est" (sourate 36, *Yā' Sīn*, verset 82). Il y a là aussi une allusion à la doctrine aristotélicienne de la génération et de la corruption, sous-jacente également à un passage du texte cité (p. 374-375)

qui se termine ainsi: “tout ce qui est engendré, l’est à partir de ce qui n’est pas lui”.

Ad note 10.

Les mouvements des sphères sont donc soumis à l’*ordre* divin de deux façons: quant à leur durée et quant à leur allure propre. Mais celle-ci obéit à “un ordre et des parcours invariables”; les lois de la nature sont ainsi garanties tout en étant entièrement dépendantes du Créateur dans leur principe.

Ad note 15.

Le développement qui suit commence par une reprise implicite de la théorie aristotélicienne des causes non matérielles: cause formelle, cause agente, cause finale dans l’ordre du texte, et en tire les conséquences quant au rapport de la sphère céleste à “ce qui est au-dessous d’elle”.

Ad note 16.

Ġalaba; ce mot dont le sens usuel est *victoire*, et qui constamment dans la littérature philosophique arabe traduit le grec *neikos*, “discorde”, quand il est question de la doctrine d’Empédocle (par homonymie avec *nikos*), signifie ici la “violence”, *bia*, concept de la physique d’Aristote: “ce qui, contre l’impulsion et le choix délibéré, fait obstacle et empêchement” (*Métaphysique*, Δ 5, 1015 a 26-27; trad. J. Tricot).

Ad note 17.

Ce dernier cas – celui de l’effet “qui n’est pas une nature dans celui qui l’imprime” – rassemble deux types de causalité formelle et finale à la fois analysés par Aristote: celui où la fin est constituée par une représentation (*eidōs*, *logos*) dans l’esprit, telle la forme de la santé dans l’âme du médecin (*Métaphysique*, Z 7, 1032 b 1-2; 23) – ici, la forme du mur dans celle du maçon; et celui qui n’implique pas de causalité agente ni d’initiative de la part de l’objet pris pour fin: c’est le cas de l’amour, “forme” induite dans l’âme de l’amant par la seule existence ou forme de l’aimé (*Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 2-3). On sait qu’al-Kindī disposait de la traduction de la *Métaphysique* par Uṣṭāt et qu’il lui était donc loisible d’en remanier et redistribuer les thèmes selon son projet personnel.

Ad note 26.

“Le Vivant”, *al-Hayy*, est un nom divin qui figure en plusieurs endroits du Coran (sourate 2, *al-Baqara*, verset 255; s. 3, *Al ‘Imrān*, v. 2; s. 40, *al-Mu‘min*, v. 65). D’autre part, dans la page de théologie négative qui figure à la fin de la partie connue de la *Philosophie Première* la vie, contrairement à un grand nombre d’autres prédicats philosophiques, n’est pas niée de l’Un vrai (sans toutefois lui être expressément attribuée). Que

Dieu soit vivant ne pouvait être suggéré à al-Kindī par l'ensemble des philosophes : selon la *Théologie d'Aristote* le Créateur Premier, Existence (*inniyya*) Première, est bien ce dont la vie s'épanche mais il n'est pas vie lui-même (Badawi, p. 26, 27). De même selon le *Livre du Bien pur* la Cause Première est ce qui "épanche la vie sur les choses créées", mais la première de celles-ci est l'existence (*inniyya*), qui est antérieure au "vivant" (Badawi, p. 20 ; p. 6 ; p. 3). Aristote attribue au Premier Moteur, Acte pur, une *diagōgē* (*Métaphysique*, Λ 7, 1072 b 14) ; cela n'est pas exactement une "vie", comme le voudrait la traduction Tricot (II, p. 681), mais une manière d'être durable : Uṣṭāt traduit ce mot par *ḥulūl* (Bouyges, III, p. 1609 ; mal traduit *inhésion* par A. Martin, p. 230 et n. 17, mieux en *sojourn* par C. Genequand, p. 155 et n. 145). Mais plus bas (1072 b 26-30) Aristote emploie le mot *zōē* et dit clairement que "Dieu est un vivant éternel et parfait".

Ad note 40.

Cette formule pose plusieurs problèmes. D'abord parce qu'on ne voit pas clairement l'extension qu'al-Kindī donne ici au concept de puissance ; le contexte invite à y voir la puissance divine, mais selon la lettre il peut s'agir aussi de toute puissance en général. Ensuite le mot *ma'nā*, pluriel *ma'ānī*, peut avoir en philosophie des sens très différents ; en le traduisant par *idées* on ne tente pas d'en induire une interprétation mais au contraire de réserver le sens d'une phrase peu claire. Il pourrait s'agir ici des formes qu'un agent intelligent introduit dans des substrats matériels comme le dit Aristote dans *Métaphysique* Z 7, 1032 b 1-23 ; c'est précisément le mot *eidos*, "forme", qu'il emploie ; Uṣṭāt le traduit par *kalima* puis par *ṣūra*. Mais si l'on comprend ainsi la puissance divine il faut admettre que Dieu est ou a un intellect, ce que nie la *Philosophie Première* (*supra*, p. 94) ; et qu'en est-il du statut de la forme par rapport à lui (sans parler de celui de la matière) ? Pourtant, et dans le présent contexte même, al-Kindī affirme que Dieu agence les choses selon le meilleur (*aṣlah*). Cette notion et ce terme même peuvent être légitimement considérés comme un des points où se croisent la philosophie d'al-Kindī et le *kalām* mu'tazilite ; mais il serait incongru d'évoquer ici l'usage que les théologiens faisaient du mot *ma'nā* : entre cette philosophie et la physique de Mu'ammār, par exemple et notamment sur ce point, les différences sont trop importantes.

Ad note 43.

Cette dernière proposition explique pourquoi le feu et l'air sont comptés ensemble : on a vu (p. 194) que, conformément à la théorie aristotélicienne des éléments, le feu était chaud et sec, et l'air chaud et humide ; ils ont donc en commun la même qualité active, le chaud.

Ad note 46.

Al-Ġawād, nom divin; on ne le trouve pas dans le Coran (non plus que la racine ĠWD, deux occurrences très particulières mises à part). C'est, dit D. Gimaret, "un terme de théologiens et de philosophes, très attachés à affirmer la 'générosité' de Dieu" (*Les noms divins en Islam*, p. 402). On peut préciser que le thème de la générosité divine est d'abord platonicien – on le trouve dans le *Timée*, 29 e – et qu'il apparaît dans la traduction arabe, par Ḥunayn ou l'un de ses disciples, de l'*Abrégé* qu'en fit Galien: voir *Galenī Compendium Timaei Platonis*, éd. P. Kraus et R. Walzer, Londres, 1951, p. 5: "la cause de la génération du monde est la générosité de Dieu (*ġūd Allah*)".

GLOSSAIRE ARABE-FRANÇAIS

effet 47, 21, 22 ; 49, 3, 4, 9, 10, 16, 17, 22, 23...	أثر
imprimer 183, 11, 18, 20 ; 191, 19	أثر
effectuation ; imprimer 169, 10, 11 ; 171, 16 ; 191, 17	تأثير
être affecté 169, 10	تأثر
effecteur 47, 22, 23 ; 49, 4, 10, 17, 22, 23 ; 51, 3, 8, 11 ; ...	مؤثر
unité 55, 18, 24 ; 57, 10, 11, 12, 13, 14 ; 65, 9 ; 75, 13 ; 77, 4...	أحد ج أحاد
Terre 193, 13, 14, 16, 17, 18, 19	أرض
éternel 27, 8, 9, 10, 11, 16, 17, 22, 23, 24, 25...	أزلي
composer 83, 12	ألف
assemblage 37, 11, 12 ; 79, 21	تأليف
composé 75, 3 ; 77, 18, 19	مؤلف
se constituer 57, 23	اختلف
assemblage 35, 24 ; 143, 4	اختلف
composé 83, 12	مؤلف
ordre 197, 21	أمر
existence 9, 12, 13 ; 11, 6 ; 31, 22 ; 35, 21, 22 ; 37, 8, 10, 11 ; 39, 4...	إنية
homme 21, 9 ; 25, 15, 17 ; 33, 16 ; 43, 22 ; 45, 9 ; 47, 26 ; 93, 7 ; 195, 11, 15...	إنسان
humain 15, 4 ; 19, 4, 21, 22 ; 43, 23	إنساني
humanité 67, 9	إنسانية
les humains 33, 16 ; 43, 22	ناس
premier 27, 17, 18 ; 29, 8 ; 39, 14 ; 67, 17, 22 ; 69, 1 ; 79, 9 ; commencement 31, 11 ; 79, 22 ; principe 13, 5 ; 21, 1 ; 25, 5, 14 ; 27, 3 ; 57, 9 ; 93, 11 ; 159, 6	أول ج أوائل
premier 23, 21	أولي

instrument 185, 16, 17, 18, 20, 21, 22 ; 189, 12, 14, 17 ; 191, 16...	آلة
quel ? 11, 6, 7, 8	أَيّ
quelleté 49, 12, 14	أَيّّة
existant 27, 18 ; 33, 25 ; 41, 6, 7, 8, 15, 18, 20, 23 ; 43, 4...	أَيّس
existence 27, 19	أَيّسيّة
existenciation 27, 19 ; 169, 6, 7	تَأَيّيس
s'enquérir, rechercher 23, 8 ; 25, 3, 4 ; 65, 6	بَحْث
enquête, recherche 13, 5, 7, 9, 10 ; 21, 19 ; 23, 9, 16 ; 25, 1 ; 41, 3 ; 59, 6...	بَحْث
hasard 65, 5, 12, 13	بَحْث
créer 97, 19	أَبْدَع
création 97, 13 ; 113, 4 ; 169, 8 ; 189, 7	إِبْدَاع
créateur 97, 15, 19, 21 ; 147, 4	مُبْدِع
créé 97, 12 ; 147, 4	مُبْدِع
créé 183, 8 ; 189, 7	مُبْتَدِع
substitution 85, 3	تَبْدِيل
changer 27, 18	تَبَدَّل
changement 19, 8, 10 ; 27, 17, 24 ; 33, 2, 3, 5, 6 ; 37, 2, 6...	تَبَدَّل
qui change 27, 19 ; 37, 6, 7 ; 143, 2	مَتَبَدِّل
Créateur 169, 13, 15 ; 171, 5 ; 181, 4, 7 ; 191, 13	بَارئ
froid 195, 17, 18	بَارِد
froid 27, 20	بُرُودَة
démonstration 15, 20 ; 25, 12, 13, 14, 18, 23 ; 27, 3, 4 ; 159, 7, 8...	بُرْهَان
simple 77, 27 ; 79, 1, 2, 4, 5, 6, 8, 9 ; 195, 7	بَسِيْط
se conjindre 19, 8	بَاشِر
conjonction 19, 7, 14	مُبَاشِرَة

vue 189, 19	بَصَر
dimension 35, 25 ; 79, 11 ; 81, 19, 20 ; 89, 23, 24 ; 91, 14, 21 ; 143, 5, 6...	بُعْد
distance, éloignement 29, 10 ; 31, 1 ; 33, 4 ; 139, 3	
part 29, 16, 25, 26 ; 31, 1 ; 45, 25 ; 47, 9, 10, 11 ; 51, 4, 5...	بَعْض
répartir 47, 11	بَعْض
montrer, démontrer 21, 25 ; 23, 6 ; 25, 8 ; 35, 23 ; 53, 15 ; 77, 11	بَيَّن
il a été montré, il est clair 27, 15 ; 31, 8, 9 ; 43, 8 ; 59, 1, 6, 7 ; 61, 29 ; 63, 15, 17, 22...	تَبَيَّن
distinct 63, 23	مُبَيَّن
distinction 65, 12 ; différence 59, 19, 20, 21	تَبَايُن
distinct 65, 5, 8, 10, 13	مُتَبَايِن
s'achever 195, 25	تَمَّ
achèvement 179, 12, 15, 17, 21 ; 195, 25 ; entéléchie 85, 3	تَمَام
finale (cause) 11, 8, 11 ; 169, 3	تَمَامِيَّة
accompli, complet, parfait 9, 15 ; 13, 20, 21 ; 19, 21 ; 29, 1, 4 ; 99, 21 ; 199, 8	تَامَّ
finale (cause) 11, 4	مُتَمِّمَة
persister 19, 11	ثَبَّت
stable, permanent 19, 7 ; 29, 1, 2	ثَابِت
stabilité, permanence, fait de durer 9, 12 ; 19, 12 ; 43, 16, 17 ; 45, 6 ; 67, 15, 19	ثَبَات
soustraction 59, 14, 15, 16	اِسْتِثْنَاء
corps 19, 14, 15 ; 29, 5, 6, 9, 12, 13, 14, 17, 20...	جُرْم
volume 81, 17, 18, 21, 23 ; 89, 19, 20, 23 ; 159, 21 ; 161, 2, 3...	جَرْمِي
corporel 153, 22 ; solide 161, 4	
partie 31, 7 ; 33, 2, 3 ; 45, 15, 24 ; 47, 1, 2, 3, 4, 9...	جُزْء
singulier 19, 17, 18, 19 ; 43, 11, 12	جُرْثِي
particularité 85, 16	جُرْثِيَّة
qui se divise, se partage 49, 20, 25 ; 87, 7, 25	مُتَجَزِّئ
toucher 189, 18	مَجَسَّس
corps 21, 14, 15, 24 ; 23, 1, 2, 4, 5 ; 79, 3, 6, 9... ; solide 81, 5, 6, 7, 8, 16	جِسْم

rassembler, réunir 29, 14 ; 43, 20 ; 45, 13	جمع
ensemble, totalité 31, 6 ; 45, 24, 25 ; 47, 3, 4, 7, 14 ; 53, 4 ; 65, 19 ; 79, 24...	جميع
ensemble 31, 13 ; somme 39, 9, 16, 19 ; 165, 7, 8	جُملة
genre 11, 7, 9, 14 ; 19, 5, 18, 20 ; 27, 11, 12, 13, 16... ; race 13, 16	جنس
homogène 67, 8 ; 161, 15, 17, 20 ; 163, 1	مجانس
homogène 29, 16 ; 139, 9, 17 ; 161, 1, 6, 8, 10, 15, 17, 19...	متجانس
générosité 197, 15	جود
généreux 197, 12	جواد
	مجاز
par extension 69, 4 ; 71, 4 ; 95, 26 ; 99, 1 ; 169, 4, 14 ; 171, 3, 8	بالمجاز
substance 33, 5, 14, 16 ; 35, 25 ; 43, 19 ; 45, 6, 7, 8 ; 55, 12 ; 61, 19 ; ...	جَوْهر
substantiel 43, 18, 19 ; 45, 3, 7, 14 ; 51, 12, 19, 21 ; 79, 18	جوهرى
	حجر المغناطيس
aimant 185, 1, 7	
définir 77, 10, 12	حدّ
définition 9, 9 ; 11, 12 ; 43, 20, 21 ; 45, 3 ; 57, 5, 6 ; 77, 10 ; 79, 17 ; 85, 16... ;	حدّ
limite 93, 1	
déterminer 11, 5 ; 53, 6	حدّد
	حدث
instaurateur 145, 11, 12	مُحدّث
instauré 145, 11, 12	مُحدّث
	حرّكة
mouvement 11, 4 ; 19, 8 ; 25, 5 ; 31, 12, 13, 18, 24 ; 33, 1, 2, 7...	
mouvement 181, 6	تحريك
moteur 97, 14	مُحرّك
se mouvoir 25, 10 ; 33, 23, 24 ; 35, 5, 6 ; 61, 18	تحرّك
en mouvement 23, 21, 22 ; 25, 6, 7, 8, 9 ; 35, 9 ; 55, 7, 10, 11...	مُتحرّك
	حارّ
chaud 195, 16, 17	
chaleur 27, 20	حرارة

sens 19, 5, 6, 7, 13, 14, 19, 20, 22, 23 ; 21, 5...	حسّ
sensible 19, 17, 20 ; 21, 2	حسيّ
sensible, senti 19, 7, 14, 23, 24 ; 21, 11 ; 63, 2, 11, 12 ; 65, 1, 2...	محسوس
sensible, qui sent 183, 7 ; 189, 10 ; 195, 15, 16	حساس
mémoire 19, 11	حفظ
vrai 9, 10, 11, 12, 14 ; 11, 18, 21, 23 ; 13, 1, 2, 4... ; devoir 11, 16	حقّ
vrai 13, 3, 5 ; 29, 8	حقيّ
vérité 9, 9, 12 ; 11, 20 ; 15, 8, 9, 20 ; 21, 11 ; 23, 11 ; 43, 13, 14...	حقيقة
réel 11, 17	حقيقيّ
sage 197, 22	حكيم ج حكماء
sujet, substrat 27, 17, 18 ; 95, 18 ; 179, 23	حامِل
accident 27, 10, 14, 15, 17 ; 31, 11, 12, 13, 14 ; 33, 5 ; 95, 18... ;	محمول
attribut, prédicat 51, 19 ; 61, 25 ; 93, 14	
état 29, 1, 2, 3 ; 37, 2 ; 53, 19, 20 ; 55, 1, 8, 9 ; 57, 16	حال
changer, passer (d'un état à un autre) 27, 24 ; 29, 1, 3 ; 35, 6, 7, 9 ; 181, 19 ;	استحال
195, 21, 22	
altération 27, 24, 25 ; 33, 5 ; 61, 23 ; 83, 21 ; 85, 2, 3 ; 143, 1 ; 179, 22 ; 195,	استحالة
15...	
vivant 19, 6, 12 ; 25, 16 ; 43, 17, 18 ; 45, 1, 3 ; 47, 26 ; 51, 15, 17...	حيّ
vie 43, 17, 18 ; 183, 10 ; 185, 2, 21 ; 187, 19, 23 ; 189, 1, 3, 4	حياة
animal 19, 6 ; 45, 20 ; 187, 2 ; 189, 5 ; 197, 18	حيوان
animal 185, 16, 18, 20, 21, 22 ; 187, 17, 21 ; 191, 17, 18	حيوانيّ
animalité 199, 1	حيوانية
propre, réservé à 23, 23 ; 25, 19 ; 27, 14 ; 45, 8 ; 73, 10, 13	خاصّ
propre (prédicable) 45, 9, 13, 14, 18 ; 47, 13 ; 49, 18, 23 ; 73, 22 ; 75, 13, 19...	خاصّة
ligne 61, 12 ; 81, 6, 10, 11, 12, 19, 20, 21, 22... ; écriture 85, 8 ; 87, 14, 17, 19	خطّ
linéaire 153, 9 ; 161, 2	خطّيّ
vide 21, 15, 16, 19, 22, 23 ; 23, 5	خلاء

différence 51, 1 ; 59, 24, 25, 26 ; 61, 1	اختلاف
différent 47, 3, 5, 7, 24 ; 49, 5, 12 ; 51, 15 ; 87, 23	مختلف
créer 195, 6	خَلَقَ
création, créatures 169, 14 ; 195, 2, 19	خَلْق
le vouloir 179, 18, 19	اختيار
volontaire 181, 11	اختياري
régime 197, 16	تدبير
durée 113, 1	دَهْر
circulaire 195, 23, 25	مستدير
essence 15, 14 ; 25, 7 ; 33, 14 ; 35, 2 ; 41, 3, 4, 5, 7, 8, 10...	ذات
essentiel 43, 15, 18 ; 45, 5 ; 47, 19, 21 ; 49, 2 ; 53, 11 ; 187, 16	ذاتي
goût 189, 13, 15, 16	مَذَاق
croissance 33, 4 ; 61, 22 ; 83, 20, 24, 25 ; 85, 2 ; 89, 6, 7, 9 ; 143, 1...	رَبْو
qui croît 61, 22, 25 ; 83, 23 ; 89, 6, 7	رَابٍ
Souveraineté divine 15, 9, 13, 23	رُبُوبِيَّة
humide 195, 17	رَطْب
synonyme 73, 6 ; 87, 3, 4, 6, 8 ; 93, 6	مُتْرَادِف
composer 77, 16, 17, 20, 27 ; 79, 7, 9, 16	رَكَّبَ
composition 35, 24 ; 37, 2, 3, 11, 12 ; 45, 21, 22 ; 49, 1 ; 143, 4, 7...	تَرْكِيْب
composé 27, 12 ; 37, 1, 4 ; 47, 2, 25, 26 ; 57, 10 ; 61, 10, 11, 12 ; 77, 4...	مَرْكَّب
centre 33, 2, 4 ; 141, 23 ; 193, 15	مَرْكَز
élément 77, 16, 21, 22, 23, 24, 25, 26 ; 79, 1, 14, 19...	رُكْن
mathématique 23, 23 ; 25, 17, 18 ; 27, 2 ; 159, 14 ; 165, 25 ; 193, 10, 14	رِيَاضِي
temps 11, 15 ; 13, 22 ; 19, 7 ; 31, 10, 12, 19, 21, 22, 23, 24...	زَمَان

éternel 33, 24-25 ; 35, 6, 22 ; 39, 5 ; 97, 11, 12	لم يَزَلْ
angle 61, 13	زاوية
ajouter 29, 12, 13, 19, 23 ; 31, 5, 6, 15 ; 39, 8, 18, 19...	زاد
ajout, augmentation 31, 15 ; 49, 25 ; 83, 14 ; excédent 163, 11, 12, 15, 16	زيادة
ajout 31, 16	تزيد
question 159, 8	مسألة
cause 13, 12, 13 ; 27, 10 ; 67, 18 ; 191, 9	سَبَب
surface 61, 10 ; 81, 6, 7, 10, 11, 16, 17, 19, 21, 26...	سَطْح
plan 161, 3	سطحي
repos 35, 6 ; 55, 8, 9 ; 61, 26, 27 ; 63, 2	سكون
en repos 23, 22 ; 33, 22, 24 ; 35, 5, 9 ; 55, 9, 10, 15 ; 61, 17, 19	ساکن
ouïe 189, 19	سمع
gouvernement 197, 13	سياسة
gouverneur 197, 13	سائس
égaliser 47, 11	ساوى
analogie 93, 14, 15, 18	مُساواة
égal 29, 23, 26 ; 31, 6 ; 37, 20 ; 73, 22, 23 ; 75, 13, 14, 15, 16	مُساوٍ
égalité 19, 9	تساوى
égal 29, 9, 10, 12 ; 31, 1, 2 ; 47, 10, 11 ; 139, 2, 3, 5...	متساوى
ressemblance, similarité 49, 26 ; 67, 12	شِبْه
semblable 19, 10	شبيه
ambiguïté 179, 1	تشابه الأسماء
semblable, similaire 31, 1, 2 ; 55, 3, 5, 6 ; 67, 13 ; 139, 20...	متشابه
homonyme 87, 13	متشابه بالاسم
équivoque, homonymie, ambiguïté 75, 9, 10, 25 ; 87, 20 ; 159, 18 ; 177, 18	اشتباه الاسم
semblable 47, 1, 2, 4 ; 51, 12, 13, 15, 17 ; 91, 3	مشتبه
homonyme 87, 9, 11	مشتبه بالاسم

individu 19, 18, 19, 22 ; 43, 22, 23, 24 ; 45, 12, 14, 18, 20... ; objet 23, 14	شَخْصٌ
les êtres d'en haut 179, 19 ; 195, 9-10, 11, 13-14	الأشخاص العالِيَّة
individuel 47, 18	شخصي
condition 27, 4 ; 159, 17	شريطة ج شرائط
participation 67, 4	مشاركة
participant 63, 23 ; 65, 1, 4	مشارك
participation 53, 19, 20 ; 55, 1 ; 65, 3, 4, 14, 15, 16, 17...	اشترك
commun 39, 12, 15 ; 91, 19, 22 ; participant 67, 4, 5 ; 91, 13 ; homonyme 93, 5	مَشْتَرِكٌ
figure 21, 6, 7, 10 ; 51, 24 ; 61, 9, 13, 14 ; 67, 13, 14 ; 93, 13	شَكْلٌ
même configuration 67, 15	مُشَاكَلَةٌ
de même configuration 67, 17	مُشَاكَلَةٌ
odorat 189, 15	شَمٌّ
qui sent 189, 17	مُشِمٌّ
concupiscible 193, 2, 7	شهوية
désir 185, 12 ; 187, 1	شوق
chose 9, 9, 12 ; 11, 22 ; 13, 16 ; 15, 7, 8, 9 ; 19, 17 ; 21, 2, 17...	شيءٌ
certitude 21, 1 ; parole véridique 17, 5	صَدَقَ
vrai, correct 21, 2 ; 73, 20 ; 75, 12 ; 77, 25 ; 79, 8 ; 81, 9, 16 ; 83, 5 ;	صَادِقٌ
véridique 15, 11, 12 ; 199, 10	مُصَدِّقٌ
objet d'acquiescement 19, 24	أصلح
le plus droit 197, 14, 21	صناعة
art 9, 8 ; 27, 8 ; 159, 14, 19	صناعي
artificiel, relevant de l'art 45, 21 ; 51, 24	صُورَةٌ
forme 11, 3, 10, 11 ; 27, 13, 14 ; 37, 2 ; 79, 4, 5, 9, 10... ;	مَصَوَّرٌ
espèce 43, 23 ; 45, 1, 2, 12, 14, 18 ; image 19, 11 ; 23, 6	مَصَوَّرٌ
informé 79, 6 ; 83, 19 ; 195, 8	مَصَوَّرٌ
l'imaginative 19, 11	مَصَوَّرٌ

contraire 27, 19, 21 ; 45, 5 ; 59, 9, 10 ; 113, 2 ; 179, 2 ; 189, 8 ; 195, 19, 20...	ضدّ
contrariété 59, 9, 11	مُضَادَّة
qui a un contraire 195, 23	مُتَضَادّ
double 71, 17, 19, 20, 21, 25	ضِعْف
doublement, duplication 71, 17	تَضْعِيف
diminution 33, 4 ; 143, 1	اَضْمِحْلال
qui diminue 61, 25	مَضْمِحِلّ
diminution 89, 6, 7, 9	ضَمْر
qui diminue 89, 7, 8	ضامر
rapporter (mettre en relation) 71, 7, 8 ; 79, 23, 25 ; 81, 4, 5 ; 83, 8	أضاف
relation 53, 1 ; 71, 6 ; 73, 3, 4, 5, 6, 9, 11 ; 75, 10 ; 81, 4...	إضافة
relatif 21, 20 ; 47, 22 ; 49, 4, 10, 16, 22 ; 53, 10 ; 63, 7 ; 145, 12, 18...	مُضَاف
nature 45, 21, 22 ; 47, 5, 8 ; 75, 9, 25 ; 79, 25 ; 185, 8, 9, 10...	طباع ج طباع
nature 25, 4 ; 53, 16, 19 ; 61, 21 ; 63, 22 ; 79, 11, 22, 23 ; 81, 2 ; 89, 18...	طباع
naturel 77, 19	طباعي
nature 19, 5, 12, 16 ; 23, 8, 15, 19, 21 ; 25, 5	طبيعة
naturel 23, 22, 23 ; 25, 1, 2, 5, 6, 7 ; 27, 3 ; 45, 20, 23 ; 51, 24...	طبيعي
rechercher, demander 23, 13 ; 25, 11, 17 ; 27, 2 ; 43, 11, 13	طَلَب
recherche 15, 16, 18, 21 ; 25, 21	طَلَبٌ
recherche 27, 4, 5 ; question 11, 4 ; 13, 3	مَطْلَب
objet de recherche 25, 11, 12, 23, 24 ; 27, 1 ; 43, 9, 10	مطلوب
long, longueur 27, 21 ; 51, 19 ; 81, 18, 19, 25, 27 ; 83, 3 ; 143, 5 ; 159, 20, 21...	طول
long 35, 25 ; 37, 1 ; 71, 5 ; 73, 10, 14 ; 81, 3 ; 83, 1, 2	طويل
croire 21, 12, 14, 17 ; 33, 22 ; 45, 25 ; 73, 1, 15, 16, 20 ; 77, 10...	ظَنّ
opinion 33, 23 ; 73, 20 ; 75, 12 ; 77, 25 ; 79, 8 ; 81, 18	ظَنٌّ
qui relève de l'opinion 25, 18	ظني
mesurer 29, 16, 24, 25, 26 ; 31, 3, 24 ; 35, 16 ; 37, 7, 9 ; 47, 9...	عدّ
nombre 31, 3, 24 ; 33, 6 ; 37, 6 ; 57, 9, 10, 11 ; 73, 16, 17, 18...	عدّد
arithmétique 91, 15, 17	عددي

arriver, advenir 41, 12, 16, 21, 23 ; 43, 1, 4 ; 45, 11 ; 71, 14, 22, 24...	عَرَضَ
accident 45, 7, 11, 14, 15, 18, 22 ; 47, 13 ; 49, 3, 9, 16...	عَرَضَ
accidentel 45, 15, 23 ; 47, 21 ; 49, 3, 9, 15, 21 ; 51, 2, 7, 8...	عَرَضِي
adventice 45, 7 ; 47, 21 ; 49, 3, 9, 15, 21 ; 51, 2 ; 53, 7, 8 ; 97, 5...	عارض
faire advenir 183, 14	أعرض
se prêter 183, 14	اعترض
large, largeur 51, 19 ; 143, 5 ; 159, 20, 21	عَرْضَ
large 35, 25 ; 37, 1	عريض
amour 183, 17, 20, 21 ; 185, 1, 4, 5	عِشْقَ
amant 183, 17, 20, 21	عاشق
aimé 183, 17, 20 ; 185, 6	معشوق
grandeur 29, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 22 ; 81, 5, 9 ...	عَظْمَ
grand 71, 4, 6, 7, 9, 11, 12, 13, 16, 17, 18...	عَظِيمَ
plus grand 29, 9, 12, 13, 23, 24, 25 ; 31, 1, 5, 15 ; 71, 8...	أعظم
intellect 19, 16, 21 ; 21, 18 ; 23, 11, 13 ; 53, 17 ; 85, 7, 14, 24 ; 87, 1...	عَقْلَ
intellectuel, rationnel 19, 17 ; 21, 1, 10 ; 23, 7, 9 ; 177, 11, 13	عَقْلِي
intelligé, intelligible 21, 1 ; 23, 13 ; 29, 8 ; 63, 12 ; 85, 15, 17 ; 95, 11 ; 139, 1	مَعْقُولَ
cause 9, 12, 14 ; 11, 1, 2, 3, 8, 9, 11, 13, 15... ; défaut 13, 22	عِلَّةَ
effet 11, 1 ; 41, 9, 13, 24 ; 43, 1, 2, 5 ; 53, 15 ; 65, 18 ; 67, 3...	مَعْلُولَ
science 9, 9, 10, 14, 15 ; 11, 2, 9, 10, 11, 13, 14...	عِلْمَ
instruction 23, 17	تَعْلِيمَ
les mathématiques 191, 1	تعاليم
mathématique 23, 20	تعليمي
monde 181, 10	عالم
point 193, 15	علامة
commun, général 19, 5, 6 ; 45, 11, 13, 15 ; 47, 14 ; 49, 24 ; 51, 2 ; 83, 16 ; 91, 8...	عَامَ
profondeur 51, 19 ; 143, 5 ; 159, 21	عَمَقَ
profond 35, 25 ; 37, 1	عميق

action 9, 10 ; 195, 1	عَمَل
matière 11, 3, 9, 11 ; 75, 2 ; 79, 4, 5, 6, 9, 10, 11...	عُنْصُر
sens, signification 21, 19 ; 43, 8, 9, 11 ; 45, 12 ; 53, 20 ; 55, 1 ; 57, 1, 5 ; 75, 18... ; notion 19, 23 ; caractère 47, 5 ; idée 195, 6	مَعْنَى
habitude 23, 16, 19 ; 25, 21, 22, 23	عَادَة
œil 23, 11, 14 ; essence 87, 14, 16, 17, 18, 19 ; existence individuelle 195, 6	عَيْن
extrémité, terme 113, 1, 2 ; 169, 7 ; 181, 2	غَايَة
nutrition 189, 13, 14, 15, 16	غِذَاء
se nourrir 189, 14	اِغْتَذَى
irascible 193, 1, 2, 7	غَضَبِيَّة
de force 183, 14 ; par prééminence 187, 1	بِالْغَلْبَةِ
altérité, différence 59, 10 ; 87, 21	غَيْرِيَّة
changement 181, 2	تَغْيِير
différer 87, 21	غَايَر
changer 179, 17	تَغَيَّرَ
changement, variation 179, 11, 22, 23 ; 197, 6	تَغْيِير
différence 87, 22 ; altération 19, 9	تَغَايُر
recherche 23, 20, 23 ; 25, 1	فَحْص
impair 77, 2, 6, 10, 12	فَرْد
chevalinité 67, 9	فَرَسِيَّة
se corrompre 27, 17, 22, 23 ; 181, 3 ; 189, 8	فَسَد
corruption 27, 17, 18 ; 33, 6 ; 43, 17 ; 61, 24 ; 83, 20, 26 ; 85, 1, 2 ; 89, 2...	فَسَاد
qui se corrompt 27, 18, 22 ; 61, 24 ; 89, 2, 3 ; 181, 5, 12 ; 183, 6, 7, 8...	فَاسِد
supposer 53, 21 ; 55, 4, 13, 21 ; 57, 13, 18, 22, 24 ; 59, 12, 17...	فَرَضَ
donné, fixé d'avance 37, 19, 20 ; 143, 19, 20 ; 153, 1 ; 155, 2, 3, 5	مَفْرُوض

retrancher 29, 17, 21 ; 55, 19, 20 ; 139, 10, 14	فَصَلَ
section 39, 12 ; 143, 15, 16, 18 ; intervalle 37, 16, 17, 18 ;	فَصْلٌ
différence spécifique 11, 7, 11 ; 27, 13 ; 37, 2 ; 45, 4, 13, 14, 18, 25 ; 47, 13...	
vertu 15, 3, 10, 13, 14 ; 23, 10 ; 191, 1, 2, 6, 7 ; 193, 4...	فَضِيلَةٌ
éminent 29, 1, 2, 3	فَاضِلٌ
plus éminent 29, 4	أَفْضَلٌ
activité, action 9, 10, 11 ; 17, 5 ; l'agir 169, 5, 6, 8, 9 ; 171, 8, 11	فَعَلَ
en acte 21, 25 ; 23, 4 ; 29, 10 ; 31, 9, 10, 13, 19, 21 ; 33, 15 ; 35, 6...	بِالْفِعْلِ
pâtir 169, 11, 13 ; 171, 1	انْفَعَلَ
le pâtir 23, 21 ; 87, 22 ; 97, 8, 15 ; 113, 4 ; 171, 1, 2, 3, 4, 10...	انْفِعَالٌ
agent 11, 3 ; 27, 10 ; 97, 14 ; 169, 3, 4, 9, 10, 12, 13, 14...	فَاعِلٌ
pensée 11, 19 ; 13, 3 ; 15, 3 ; 85, 8 ; 87, 18	فِكْرٌ
pensée 85, 11, 14 ; 87, 17	فِكْرَةٌ جِ فِكْرٍ
philosophie 9, 4, 8, 13, 14 ; 11, 14 ; 13, 11 ; 43, 9, 10, 11, 13...	فِلْسَفَةٌ
philosophe 9, 9, 15	فَيْلَسُوفٌ
qui se consacre à la philosophie 11, 20	مُتَّفَلِّسِفٌ
sphère céleste 181, 11, 12, 15, 16, 18, 19, 20 ; 183, 5, 6, 9...	فَلَكٌ
céleste 191, 3, 4, 5, 7, 10 ; 193, 4	فَلَكِيٌّ
acquérir 95, 23 ; 97, 11	أَفَادَ
dispensation 99, 1	إِفَادَةٌ
dispensateur 53, 9 ; 97, 11, 21	مُفِيدٌ
recevoir 187, 21	اسْتَفَادَ
acquis, reçu 53, 9, 14 ; 85, 24 ; 187, 21	مُسْتَفَادٌ
émanation 97, 8 ; 197, 13, 16	فَيْضٌ
qui émane 99, 3	فَائِضٌ
admettre 45, 17 ; 49, 25, 26 ; 57, 9 ; être susceptible de 83, 8, 14 ; 95, 6	قَبِلَ
qui admet 27, 12, 13 ; 51, 14, 18 ; susceptible de 83, 7 ; 89, 22 ; 91, 4 ;	قَابِلٌ
qui reçoit 95, 25	

dimension 193, 13, 15, 18, 20	قَدْر
puissance 193, 22 ; 195, 2, 6 ; 197, 11, 20 ; 199, 8	قُدْرَة
prééternité 37, 19 ; 143, 19	قَدَم
prémisse 13, 4 ; 21, 18 ; 29, 8 ; 139, 1 ; 159, 6 ; préliminaire 23, 10	مُقَدِّمَة
diviser 47, 10 ; 91, 6, 9	قَسَم
division, partie 51, 7 ; 55, 19 ; 77, 2, 7, 12 ; 83, 22, 24 ; 85, 3	قِسْم
division 93, 9 ; 95, 19	قِسْمَة
se diviser, être divisé 53, 7 ; 73, 24, 25 ; 75, 6 ; 77, 3, 7, 12 ; 83, 11, 13 ; 89, 11...	اِنْقَسَم
divisibilité, division 51, 21 ; 73, 25	اِنْقِسَام
(le) court 81, 25, 27 ; 83, 3	قَصْر
court 71, 5 ; 73, 10, 14	قَصِير
proposition 161, 16	قَضِيَة
diamètre 193, 10, 15, 16	قُطْر
paucité 79, 29	قَلَّة
peu 71, 5 ; 73, 13, 15, 17 ; 79, 23, 24 ; 81, 3	قَلِيل
acquisition 15, 8, 15, 20, 21	قُنِيَة
acquérir 15, 18	اِقْتَنَاء
arc 61, 10, 12	قَوْس
arqué 61, 11, 12	قَوْسِي
dire de (prédiquer) 45, 17, 24, 25 ; 47, 3, 4, 9, 10, 12...	قَالَ عَلَي
discours 81, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 27...	قَوْل
dit de (prédiqué) 41, 9 ; 47, 15, 16, 24 ; 49, 5, 12, 18, 24 ; 51, 4, 5...	مَقْوَل عَلَي
prédicat 57, 20	مَقْوَل
prédicable 47, 12 ; prédicament 51, 4, 5, 6 ; 71, 3 ; 75, 8 ; 95, 3, 11	مَقْوَلَة
subsistance 27, 9 ; 43, 16, 17, 18 ; 45, 5 ; 97, 17 ; 153, 13	قَوَام
ce qui fait subsister 43, 15	مَقْوَم
subsistant 47, 5, 8	قَائِم
rectiligne 195, 23	مَسْتَقِيم

puissance 19, 21, 23 ; 29, 7, 10 ; 31, 16, 17, 18, 19 ; 85, 20, 23...	قُوَّة
puissant 97, 21	قَوِيّ
syllogisme 159, 14 ; raisonnement syllogistique 165, 22 ; déduction 177, 11, 13	مِقْيَاس ج مَقَائِيس
quantité 31, 3 ; pluralité 45, 17 ; 53, 19, 21, 23, 24 ; 55, 3, 4, 7, 10, 12...	كثرة
beaucoup 71, 5 ; 73, 13, 18 ; 81, 3	كثير
se multiplier 83, 10, 12 ; 89, 4, 23, 24 ; 91, 1, 4 ; 95, 16 ; 97, 1, 2...	تَكَثَّر
qui se multiplie 83, 14, 21, 22, 23 ; 85, 11, 12, 25 ; 87, 1, 5, 6...	مُتَكَثِّر
sphère 165, 5 ; 193, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19...	كُرَّة
cube 165, 5	مكعب
incroyance 15, 9 ; 17, 1	كُفْر
tout 31, 7 ; 45, 15, 24, 25 ; 47, 1, 2, 3, 6, 8, 9...	كُلّ
l'univers 21, 15, 24 ; 23, 1, 2, 5 ; 31, 14, 22 ; 33, 22, 23, 24...	الكل
universel 19, 17, 18 ; 21, 5, 8 ; 43, 11, 14	كُلِّي
totalité, intégralité 85, 4 ; 91, 23	كَلِيَّة
universaux 85, 21, 23, 25	كليات
quantité 31, 12 ; 55, 11 ; 61, 18 ; 139, 22 ; 141, 7	كَمّ
quantité 19, 9 ; 21, 24, 25 ; 23, 1, 4 ; 29, 6 ; 31, 9, 10 ; 35, 20 ; 39, 10...	كَمِيَّة
les étoiles fixes 193, 14-15, 16	كوكب
étoilé 193, 17, 19	الكواكب الثابتة
	مُكوكب
être 13, 12 ; 25, 7 ; 33, 24, 25 ; 35, 2 ; 41, 4, 5, 10, 11, 14... ;	كون
génération 33, 5 ; 35, 1 ; 61, 23 ; 83, 20, 26 ; 85, 1, 2 ; 89, 2, 3 ; 179, 22...	كائن
engendré 61, 23, 24 ; 89, 3 ; 181, 4, 12 ; 183, 6, 7, 8 ; 185, 2 ; 189, 3...	مُكُون
qui fait être 41, 24	مُكُون
engendré 181, 18, 19, 20 ; 183, 4 ; 189, 7	مُكُون
lieu 21, 19, 20, 21, 22 ; 31, 12 ; 33, 2, 3 ; 55, 11 ; 61, 18, 19...	مكان
local 33, 3 ; 83, 22 ; 141, 23 ; 195, 19 ; 197, 8	مكاني
qualité 31, 3 ; 55, 11 ; 61, 18 ; 141, 1	كيف
qualité 19, 9 ; 29, 6 ; 33, 5 ; 49, 26 ; 143, 1 ; 197, 5, 7	كَيْفِيَّة

qui dévient 99, 1 ; 147, 3	مُلْحِدُونَ
mot, vocable, expression 43, 8 ; 87, 3, 9, 14, 15, 17, 18, 19 ; 91, 17 vocable 45, 12	لَفْظٌ مَلْفُوظٌ
non-être, inexistence 33, 24, 25 ; 35, 4 ; 169, 6, 7 inexistant 41, 7, 8, 12, 13, 15, 17, 20, 23 ; 43, 5 ; 53, 22...	لَيْسَ لَيْسَ
pourquoi ? 11, 6, 8	لِمَ
quoi ? 11, 5, 7	مَا
quiddité 49, 5 ; 53, 17	مَائِيَّةٌ
égal 71, 15, 22, 23 ; 75, 20 image 19, 24 ; 21, 3, 4, 9, 17 ; 23, 9 ; 25, 21; modèle 87, 23, 25, 26 ; 89, 4, 8 ; 91, 7 ; exemple 161, 19 ; 163, 7, 20	مِثْلٌ مِثَالٌ جِ مِثْلٌ
extension 31, 22, 24 ; 33, 6 ; 35, 14, 15, 16 ; 37, 7, 9, 17, 20...	مُدَّةٌ
possible 31, 14 ; 33, 10, 12, 14, 22 ; 35, 5 ; 79, 3 potentialité 31, 16, 17 ; 33, 15 ; 113, 1 ; 141, 11, 12 ; 155, 14, 19 localisé 21, 19, 20, 21, 22 ; 61, 22 ; 91, 1	مُمْكِنٌ إِمْكَانٌ مَتَمَكِّنٌ
plein 21, 15, 16, 23 ; 23, 2, 3, 5	مَلَأَ
discernement 177, 16 ; 189, 15 ; 191, 9, 10, 20 ; 197, 22 doué de discernement 181, 10	تَمْيِيزٌ مُمَيِّزٌ
raison 191, 3, 14, 17, 20 rationnel 193, 1 raisonnable 25, 16 ; 45, 3 ; 47, 26 ; 191, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 20... rationnel 179, 19 ; 181, 11 ; 191, 19 ; 193, 4, 7 ; logique 159, 14 rationalité 199, 1	نُطْقٌ نَطْقِيٌّ نَاطِقٌ مَنْطِقِيٌّ مَنْطِقِيَّةٌ
arrangement, ordre 143, 4 ; 181, 6	نَظْمٌ
âme 15, 2 ; 19, 12, 21, 22, 24 ; 21, 1, 2, 3, 5, 9... psychique 193, 1 ; 195, 9, 10 ; 197, 20	نَفْسٌ نَفْسَانِيٌّ

retrancher 151, 12, 13, 14, 19	نَقَصَ
déficience, manque 27, 24 ; 93, 2 ; 179, 11, 15, 17, 21 ;	نَقْصٌ
diminution 49, 25 ; 61, 23 ; 83, 14, 20, 25, 26 ; 85, 2	
limite 21, 7, 10 ; 29, 10, 11 ; 31, 1, 2, 3 ; 33, 4 ; 35, 20 ; 37, 10...	نِهَآيَةٌ
infini 21, 24, 25 ; 23, 1, 3, 4 ; 29, 7, 17, 24, 25 ; 31, 4...	لَا نِهَآيَةَ
finitude 137, 4, 9 ; 153, 13	تَنَاهٍ
fini 21, 25 ; 29, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22 ; 31, 4, 11...	مُتَنَاهٍ
espèce 11, 8, 10 ; 13, 19 ; 19, 8, 18, 19, 20, 24 ; 27, 12 ; 29, 5...	نَوْعٌ
croissance 189, 13, 14, 20 ; 191, 7	نُمُوٌ
croissance 191, 1 ; 197, 23	نَمَاءٌ
qui s'accroît 189, 9, 13, 14, 16 ; 191, 8 ; 195, 16	نَامٍ
est-ce que ? 11, 5, 6	هَلْ
existence 27, 9 ; 35, 14 ; 97, 1, 3, 7, 10, 16 ; 153, 22	هُوِيَّةٌ
existencier 97, 10, 11, 12	هُوِيٌّ
existenciation 33, 25 ; 41, 5 ; 97, 6, 8, 9, 10, 12, 13, 15, 16	تَهُوٌّ
matière 19, 14 ; 21, 11, 12, 13 ; 23, 8, 9, 20, 21 ; 37, 2 ; 75, 2...	هَيُولَى
matériel 19, 19 ; 21, 5, 6	هَيُولَانِيٌّ
corde 61, 10, 13	وَتْرٌ
plan ("cordé") 61, 11, 13	وَتْرِيٌّ
nécessaire 15, 15 ; 23, 6 ; 31, 21 ; 37, 13 ; 63, 20 ; 77, 15	وَاجِبٌ
être, existence 9, 12 ; 19, 4 ; 21, 23 ; 41, 10 ; 43, 16	وَجُودٌ
perception 19, 5, 6, 16, 17, 20 ; 21, 2, 10 ; 23, 7, 23	
perception 19, 13 ; 27, 5	وَجْدَانٌ
qui existe, existant 9, 13 ; 31, 23 ; 33, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18... ;	مَوْجُودٌ
perçu 19, 20 ; 21, 6	
unité 47, 18, 19, 20, 22 ; 49, 1, 2, 4, 8, 10, 15...	وَاحِدَةٌ
unité 65, 9 ; 75, 18 ; 77, 3, 7, 13 ; 79, 21, 22 ; 97, 5 ;	وَاحِدَانِيَّةٌ
Unicité divine 15, 9, 23 ; 137, 8 ; 155, 9	
un, unique 31, 2, 3 ; 39, 15 ; 45, 16, 22, 23 ; 47, 12 ; 53, 1, 2, 14...	وَاحِدٌ
unifié 47, 5 ; 75, 5 ; 95, 23, 25 ; 181, 20	مَوْحِدٌ

s'unir 57, 17 ; 85, 17 ; 185, 7	اتَّحَدَ
unité 45, 23 ; 47, 7 ; 85, 18	اتِّحَاد
attribut 99, 1 ; 147, 3 ; propriété 195, 1	صِفَة
continuité, jonction 51, 24 ; 59, 24, 25 ; 93, 10, 12 ; 185, 1	اتِّصَال
continu 39, 11 ; 45, 17, 21 ; 51, 23 ; 53, 3 ; 73, 10 ; 81, 22, 23 ; 89, 19 ; 91, 12...	مُتَّصِل
position 91, 13, 16, 20 ; convention 47, 17, 19 ; 49, 2	وَضْع
substrat, sujet 27, 10, 13, 14, 15 ; 45, 5, 6, 7 ; 61, 25 ; 91, 15	مَوْضُوع
synonyme 47, 15, 17	مُتَوَاطِئ
chauve-souris 23, 14	وَطَّوَات
conformité 53, 19, 20 ; 55, 1 ; 59, 24, 25, 26 ; 61, 1	اتِّفَاق
s'appliquer 43, 22, 24 ; 47, 6 ; 57, 5	وَقَعَ
imagination 31, 15 ; 141, 9	وَهْم
imaginer, se représenter 31, 15 ; 79, 22, 25 ; 141, 10 ; 151, 19 ; 165, 4, 6 ; 197, 18	تَوَهَّمَ
sec 27, 21	يُبَيْس
sec 195, 17, 18	يَابِس

INDEX DES TRAITÉS CITÉS

- Alexandre d'Aphrodise
Commentaire des Topiques : 103
- Ammonius
In Porphyrii Isagogen : 44 n. 44, 101, 102
- Aristote
Catégories : 30 n. 29, 72 n. 58, 76 n. 62, 105
De l'âme : 4, 84 n. 66, 103, 104, 188 n. 30
Du Ciel : 4, 114, 115, 115 n. 5, 188 n. 29
Éthique à Nicomaque : 104, 184 n. 18
Génération et corruption : 182 n. 13
Métaphysique : ix, 3, 4, 8 n. 2-4, 10 n. 8, 12 n. 9, 22 n. 22, 86 n. 71, 90 n. 76, 92 n. 80, 101, 102, 104, 109, 114, 116, 116 n. 1, 133 n. 3, 202, 203
Organon : 126 n. 15
Physique : 4, 22 n. 23, 108, 168 n. 2, 182 n. 13, 196 n. 45, 198 n. 48
Protreptique : 103
Seconds Analytiques : 4, 10 n. 5, 24 n. 26
Topiques : 126, 126 n. 15
- [Aristote]
Liber de Causis : 110
Théologie : 4 n. 2, 5, 8 n. 2, 14 n. 13, 116, 203
- al-As'arī
Maqālāt al-islāmiyyin : 109
- Coran
 Sourate 2, verset 255 : 202
 Sourate 3, verset 2 : 202
 Sourate 36, verset 82 : 201
 Sourate 40, verset 65 : 202
- Élias
In Porphyrii Isagogen : 10 n. 5, 101-103
- David
In Porphyrii Isagogen : 10 n. 5, 101, 102
Prologue : 103
- Ibn Abi Uṣaybi'a
'Uyūn al-anbā' : vii, 129 n. 2, 130 n. 3, 135, 167, 173, 173 n. 1
- Ibn 'Adī, Yaḥyā
Exposition de l'erreur commise par al-Kindī dans son Épître pour réfuter les chrétiens : 119
- Ibn Ġulḡul
Les générations des médecins et des sages : 129 n. 2
- Ibn Ḥazm
Réfutation d'al-Kindī le philosophe : ix
- Ibn Ḥaldūn
Muqaddima : ix
- Ibn al-Ṭayyib
Commentary on Porphyry's Eisagoge : 102
- al-Kindī
Abrégé de musique sur la composition des mélodies : 173 n. 1
De la quiddité du temps : viii
De quinque essentiis : viii
Discours sur l'âme : viii
Disputation avec Ibn Rāwandī sur le tawḥīd : 129 n. 2
Épître à al-Ma'mūn sur la cause et l'effet : 167
Épître sur ce qu'il faut appliquer sur le fer : 173 n. 1
Épître sur l'Agent vrai : vii-ix, xi-xiii, 5, 96 n. 85, 107, 110, 130 n. 5, 173
Épître sur la cause agente prochaine de la génération et de la corruption : viii, 107, 130 n. 3, 167, 173

- Épître sur l'existence des substances incorporelles* : viii
- Épître sur la façon de pratiquer le calcul indien* : 173 n. 1
- Épître sur la finitude du corps du monde* : viii-ix, xi, xiii, 157-165, 173
- Épître sur l'intellect* : viii, 84 n. 68, 108, 167
- Épître sur les livres d'Aristote* : viii, 14 n. 14, 103, 110, 201
- Épître sur la méthode pour chasser les tristesses* : viii-ix
- Épître sur la possibilité que Dieu réponde favorablement à la prière de qui l'a invoqué* : 173 n. 1
- Épître sur la prosternation du corps extrême* : viii, ix, xii, xiii, 130 n. 3, 167, 173-204
- Épître sur la quiddité de ce qui ne peut être infini* : viii-ix, xi, xiii, 149-155, 157
- Épître sur la quiddité du sommeil et du rêve* : viii
- Épître sur le tawhīd du point de vue du nombre* : 129 n. 2
- Épître sur l'unicité de Dieu et la finitude du corps du monde* : viii-ix, xi, xii, 135-147, 149, 157, 190
- Fī l-ṣinā' at al-'uzmā* : viii, 103, 106, 111, 168 n. 1, 192 n. 37
- Livre sur ce que les actes du Créateur sont tous justes* : 130 n. 3
- Livre sur les causes des diversités dans la perspective* : 102, 103
- Livre sur les divergences des religions à propos du tawhīd* : 120, 129 n. 2
- Livre des natures premières, l'active et la passive* : 104
- Livre de la Philosophie Première* : vii-ix, xi, xii, 1-111; 114, 119, 122 n. 3, 129, 130 n. 5, 133 n. 2, 135, 138 n. 1, 142 n. 2-3, 144 n. 4-5, 146 n. 6, 149, 157, 167, 173, 186, 194 n. 38, 198 n. 47, 203
- Livre des principes des choses sensibles* : 104
- Livre sur le tawhīd avec des commentaires* : 129 n. 2
- Livre sur le tawhīd, un livre selon la méthode des logiciens* : 129 n. 2
- Propos sur l'âme* : viii
- [al-Kindī]
- Épître sur les définitions* : viii, 101, 130 n. 5-6
- al-Nadīm
- Kitāb al-Fihrist* : vii, 114, 129 n. 2, 167, 173 n. 1
- Platon
- Théétète* : 101
- Timée* : 116, 116 n. 2, 204
- Plotin
- Ennéades* : 116
- Porphyre
- In Aristotelis Categorias* : 102
- Isagogè* (Livre de l'introduction) : 101, 102, 119, 122, 124, 126
- Proclus
- Éléments de théologie* : 107, 116
- Livre du Bien pur* : 5, 107, 109, 110, 114, 116, 117, 203
- Théologie platonicienne* : 107
- al-Qiftī :
- Ta'riḥ al-ḥukamā'* : vii, 104, 129 n. 2, 167, 173 n. 1
- al-Sigistānī
- Ṣiwān al-ḥikma* : ix, 133
- Tawhīdī
- al-Imtā' wa-l-mu'ānasa* : 110

INDEX DES NOMS PROPRES

- 'Abbāsī, I. : 113 n. 1
 Abū Ma'sar : vii
 Abū Rida : viii, x-xii, 84 n. 68, 110, 130
 n. 3, n. 5-6, 173, 186 n. 21, 190
 n. 33, 201
 al-Ahwānī : xi
 al-'Alawī, G. : 115 n. 5
 Alexandre d'Aphrodise : 103
 Allard, M. : 131 n. 7
 Altmann, A. : xiii, 101
 Amīn, A. : 110
 Amine, O. : 128
 al-'Āmirī : ix
 Ammonius : 44 n. 44, 101, 102, 106
 Arazi, A. : 178 n. 5
 Arfa, A.R. : xii
 Aristote : ix, 1, 3-5, 8 n. 2-4, 10 n. 5,
 n. 8, 12, 12 n. 9, 22 n. 22-23, 30
 n. 29, 72 n. 58, 84 n. 66, 86 n. 71, 90
 n. 76, 92 n. 80, 101-104, 108, 114-
 117, 133 n. 3, 168 n. 2, 182 n. 13,
 184 n. 18, 188 n. 29-30, 196 n. 45,
 198 n. 48, 202, 203
 al-'Aryān, M.S. : 129 n. 1
 al-As'arī : 109, 131 n. 7
 Averroès : 101, 115 n. 5, 116 n. 1

 Badawī, A. : 109, 110, 115 n. 5, 116
 n. 4, 117 n. 5, 133 n. 1, 203
 al-Balḥī : ix
 Banū Mūsā : vii
 Ben Chehida, A. : xii
 Bernand, M. : xii
 Berque, J. : 201
 Bonitz, H. : 4 n. 1
 Bouyges, J. : 116 n. 1, 203
 Brockelmann, C. : 129 n. 1
 Brown, V. : 8 n. 4

 Calcidius : 116
 Charnay, J.-P. : 201
 Cortabarría, A. : xiii

 D'Ancona Costa, C. : 8 n. 2, 107, 109,
 110
 Daiber, H. : 113 n. 1
 David : 10 n. 5, 101-103, 106
 Davidson, H.A. : 105
 Démocrite : 198 n. 48
 al-Dimašqī : 102
 Dunlop, D.M. : 110, 133 n. 1

 Elamrani-Jamal, A. : xii
 Élias : 10 n. 5, 101-103, 106
 Empédocle : 202
 Endress, G. : 4 n. 1, 107, 116, 116 n. 3

 al-Fārābī : x, 133 n. 3

 Galien : 204
 Gardet, L. : 130 n. 3
 Genequand, C. : 203
 Gibb, H.A.R. : 135 n. 1
 Gimaret, D. : xii, 130 n. 3, n. 5, 131 n. 7
 Guerrero, R. : xii, xiii, 119 n. 1
 Gutas, D. : 4 n. 1

 al-Ġāzi Maḥmūd Ḥān : x

 Hasnawī, A. : xii
 Hourani, A. : 8 n. 4
 Hugonnard-Roche, H. : xii
 Ḥunayn : 204

 al-Ḥayyāt : 105

 Ibn 'Abd Rabbih : ix, 129-131
 Ibn Abī Uṣaybi'a : vii, 129 n. 2, 130
 n. 3, 135, 167, 173, 173 n. 1
 Ibn 'Adī, Yahyā : ix, 119, 128
 Ibn al-Gahm, 'Alī : 135, 135 n. 1
 Ibn al-Gahm, Muḥammad : 135, 135
 n. 4, 136
 Ibn Gulḡul : 129 n. 2
 Ibn al-Ḥamāmī : x
 Ibn Ḥazm : ix, 110, 113, 114, 130 n. 2
 Ibn Ḥaldūn : ix
 Ibn Muḥammad al-Ḥurāsānī, Aḥmad :
 158
 Ibn al-Muqaffa' : 104
 Ibn al-Mu'tašim, Aḥmad : vii, 173, 173
 n. 1
 Ibn Qurra, Ṭābit : x
 Ibn Rušd : voir Averroès
 Ibn Sinā : x, 133 n. 3
 Ibn al-Tayyib : 102
 Isaac Israeli : ix, 101
 Ivry, A.L. : xii, 8 n. 4, 104, 106, 107

 Janssens, J. : 110
 Jean Philopon : 105
 Jolivet, J. : xii, 105, 107, 108
 Khatchadourian, H. : xiii

- al-Kindī : *passim*
 Kraus, P. : 204
 Kraye, J. : 4 n. 2
 Kunitzsch, P. : 201

 Lecomte, G. : 135 n. 4
 Lippert, J. : 104, 129 n. 2
 Littré, E. : 130 n. 5

 Macdonald, D.M. : 130 n. 3
 al-Ma'mūn : vii
 Martin, A. : 203
 Miskawayh : ix
 Mu'ammār : 203
 Müller, A. : 129 n. 2, 135 n. 3, 173 n. 1
 al-Mu'tašim : vii, 8, 135
 al-Mutawakkil : vii

 Nābiga al-Dubyāni : 178, 178 n. 5
 Nader, A.N. : 105
 al-Nadīm : vii, 114, 129 n. 2, 167, 173
 n. 1
 al-Nazzām : 105

 Pérrier, A. : 119, 128
 Platon : 101, 116, 117, 198 n. 48
 Plotin : vii, 5, 116, 116 n. 2, 117
 Porphyre : 44 n. 44, 101, 102, 106, 119
 Proclus : vii, 5, 107, 109, 114, 116
 Ptolémée : viii

 al-Qiftī : vii, 104, 129 n. 2, 167, 173
 n. 1

 Rashed, R. : xii, 102
 Rashid, A. : xii
 Rescher, N. : xiii
 Rey, A. : 46 n. 46
 Ritter, H. : x, 109
 Rosenthal, F. : 135, 135 n. 2
 Ross, D. : 103
 Ryan, W.F. : 4 n. 2

 al-Sarahsi : ix
 al-Sayyid, 'A.T.A. : 103, 106, 192 n. 37
 Sayyid, F. : 129 n. 2
 Schmitt, C.R. : 4 n. 2
 Shamsi, F.A. : xii, xiii
 al-Sigistāni : 133
 Stern, S.M. : xiii, 8 n. 4, 101, 135 n. 4

 Tağaddud, R. : 114 n. 3, 129 n. 2
 al-Tawhīdī : 110
 Tornero, E. : xii, xiii, 119 n. 1
 Tricot, J. : 90 n. 76, 116, 116 n. 1, 202,
 203

 Uṣṭāt : 8 n. 4, 101, 102, 116

 Walzer, R. : 204
 al-Wāṭiq : vii
 Waszink, J.H. : 116 n. 2
 Weil, G. : 201
 Wolfson, H.A. : 105, 128

 al-Zayn, A. : 110
 Zimmermann, F.W. : 4 n. 2

BIBLIOGRAPHIE

- M. A. Rida, *Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya*, I, Muqaddima (p. 1-105), Le Caire 1369/1950.
- M. Allard
“Comment al-Kindī a-t-il lu les philosophes grecs?”, *Mélanges de l'Institut Saint-Joseph*, 46, 1970, p. 451 [1]-465 [15].
Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples, Beyrouth, 1965.
- A. Altmann, S.M. Stern, *Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958.
- Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, éd. A. Busse, Berlin, 1891 ; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 3.
- A. Arazi, “Nābigat al-Ḍubyānī”, *EP*², p. 841-844.
- Aristote
Select Fragments, trad. D. Ross, Oxford, 1952.
Aristotelis Fragmenta selecta, éd. D. Ross, Oxford, 1955.
- al-Aṣ'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, Wiesbaden, 1963².
- Averroès, Voir Ibn Ruṣd, M. Bouyges, C. Genequand.
- A. Badawi
Neoplatonici apud Arabes, Le Caire, 1955.
Plotinus apud Arabes, Le Caire, 1955.
- J. Berque, J.P. Charnay (édd.), *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, 1967.
- H. Bonitz, *Index aristotelicus*, Berlin, 1970 ; Graz, 1955².
- M. Bouyges, *Averroès. Tafṣīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at*, 3 vol., Beyrouth, 1938-1952.
- C. Brockelmann, “Ibn ‘Abd Rabbih”, *EP*², III, p. 698-699.
- Calcidius, Voir Platon.
- A. Cortabarría, “El metodo de Al-Kindi visto a traves de sus risālas”, *Orientalia Hispanica, sive Studia F.M. Pareja octogenario dicata, I*, Leiden, 1974, p. 209-225.

- H. Daiber, "Die Kritik des Ibn Ḥazm an Kindi's Metaphysik", *Der Islam*, 63, 1986, p. 284-302.
- C. D'Ancona Costa
 "Aristotele e Plotino nella dottrina di al-Kindi sul primo principio", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, III, 1993, p. 363-422.
Recherches sur le Liber de Causis, Paris, 1995.
- David, *In Porphyrii Isagogen*, éd. A. Busse, Berlin, 1904; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 2.
- H.A. Davidson
Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford, 1987.
 "John Philoponus as a source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, 98, 1969, p. 357-391.
- A. Elamrani-Jamal, A. Hasnaoui, "KINDĪ Abū Yūsuf Ya'qūb Ishāq al-", *Encyclopédie Philosophique Universelle. Les œuvres philosophiques*, I, Paris, 1992, p. 655-657.
- Elias, *In Porphyrii Isagogen*, éd. A. Busse, Berlin, 1900; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1.
- G. Endress, *Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologica in arabischer Übersetzung*, Beyrouth, 1973.
- G. Endress, D. Gutas, *A Greek and Arabic Lexicon*, Leiden-New York-Köln, 1992-...
- Galien, *Compendium Timaei Platonis*, éd. P. Kraus et R. Walzer, Londres, 1951.
- L. Gardet
Dieu et la destinée de l'homme, Paris, 1967.
 "Le problème de la 'philosophie musulmane'", *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 261-284.
- C. Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Book Lām, Leiden, 1986.
- D. Gimaret
La doctrine d'al-Ash'ari, Paris, 1990.
Les Noms divins en islam, Paris, 1988.
Théories de l'acte humain en théologie musulmane, Paris-Leuven, 1980.
- R. Guerrero, E. Tornero, *Obras filosóficas de Al-Kindi*, Madrid, 1986.

- al-Ḥayyāt, Abū l-Ḥusayn, *Kitāb al-Intiṣār*, éd. A.N. Nader, Beyrouth, 1957.
- Ibn 'Abd Rabbih al-Andalusī, *al-'Iqd al-farid*, éd. M. Sa'id al-'Aryān, Le Caire, s.d.
- Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' wa-ṭabaqāt al-aṭibbā'*, éd. A. Müller, Königsberg, 1259/1882.
- Ibn Ġulġul al-Andalusī, *Les générations des médecins et des sages (Ṭabaqāt al-'aṭibbā' wal-ḥukamā')*, éd. Fu'ād Sayyid, Le Caire, 1955.
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Al-Radd 'alā Ibn al-Naġrila al-yahūdī wa-rasā' il uhrā*, éd. Iḥsān 'Abbāsi, Le Caire, 1380/1960.
- Ibn al-Muqaffa', *Ḥudūd al-Manṭiq*, éd. M.T. Dāneshpazhūh, Téhéran, 1978/1398.
- Ibn Ruṣd, *Talḥiṣ al-Samā' wa-l-'ālam*, éd. Ġamāl al-dīn al-'Alawī, Fès, 1404/1984. Voir aussi Averroès.
- Ibn al-Ṭayyib's *Commentary on Porphyry's Eisagoge*, by K. Gyerkye, Beyrouth, 1986.
- A.L. Ivry
 "Al-Kindī as Philosopher: The Aristotelian and Neoplatonic Dimensions", dans S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown (édd.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Cassirer, 1972, p. 117-132.
Al-Kindī's Metaphysics. A Translation of Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī's Treatise "On First Philosophy" (fī al-Falsafah al-Ūlā) With Introduction and Commentary; Albany, 1974.
- J. Janssens, "Al-Kindī's Concept of God", *Ultimate Reality and Meaning*, 17, 1994, p. 4-16.
- Jean Philopon, *In Aristotelis Physicorum libros quinque posteriores commentaria*, éd. H. Vitelli, Berlin, 1888; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVII.
- J. Jolivet
L'intellect selon Kindī, Leiden, 1971.
 "Pour le dossier du Proclus arabe: Al-Kindī et la Théologie platonicienne", *Studia Islamica*, 49, 1979, p. 55-75.
 "L'action divine selon al-Kindī", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50, 1984, p. 313-329.
 "Al-Kindī, vues sur le temps", *Arabic Sciences and Philosophy*, 3, 1993, p. 55-75.
Philosophie médiévale arabe et latine, Paris, 1995.

al-Kindī

Cinq Epîtres, Paris, 1976.

Fī l-ṣinā'at al-'uzmā, éd. 'Azmi Ṭāha Aḥmad al-Sayyid, Chypre, 1987.

Œuvres philosophiques et scientifiques. Volume 1 - L'optique et la catoptrique, par R. Rashed, Leiden-New York-Köln, 1997.

Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya, éd. M. A. Abū Rīda, Le Caire, I, 1369/1950 ; II, 1372/1953.

Voir A.L. Ivry.

P. Kunitzsch, *Untersuchungen zur Sternnomenklatur der Araber*, Wiesbaden, 1961.

G. Lecomte, "Muḥammad b. al-Ġahm al-Barmakī, gouverneur philosophe", *Arabica*, 5, 1958, p. 263-271.

D.M. Macdonald, "Qaḍā'", *EP*, p. 642.

al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, éd. R. Taġaddud, Téhéran, 1391/1350/1971.

A. Périer

Petits traités apologétiques de Yahyā Ben 'Adī, Paris, 1920.

"Un traité de Yahyā Ben 'Adī. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindī", *Revue de l'Orient Chrétien*, 3^e série, Tome II (XXII), 22^e volume, 1920-1921, p. 3-21.

Platon, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, éd. J.H. Waszink, Londres-Leyde, 1962.

Porphyre, *Isagogè*, éd. A. Busse, Berlin, 1887 ; *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1.

Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other Texts, édd. J. Kraye, W.F. Ryan, C.B. Schmitt, Londres, 1986.

al-Qifṭī, *Ta'riḥ al-ḥukamā'*, éd. J. Lippert, Leipzig, 1903.

F. Rosenthal, "Al-Kindī als Literat", *Orientalia*, N.S., 11, 1942, p. 262-288 ; repris dans F.R., *Muslim Intellectual and Social History*, Variorum, 1990.

al-Sigistānī

Muntaḥab Siwān al-ḥikma, éd. A. Badawi, Téhéran, 1974.

Muntaḥab Siwān al-ḥikma, éd. D.M. Dunlop, The Hague-Paris-New York, 1979.

S.M. Stern, "The First in Thought is the last in Action' : the History of a Saying Attributed to Aristotle", *Journal of Semitic Studies*, 7, 1962, p. 234-252 ; repris dans S.M.S., *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, Variorum, 1982.

- al-Tawhīdī, *Al-Imtā' wa-l-mu'ānasa*, éd. Aḥmad Amīn, Ahmad al-Zayn, Beyrouth, 1373/1953.
- Themistius, *In Aristotelis Physicam paraphrasis*, éd. M. Wallies, Berlin, 1920, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V.
- E. Tornero Poveda, *Al-Kindī. La transformación de un pensamiento religioso en un pensamiento racional*, Madrid, 1992.
- J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, 1953.
- H.A. Wolfson, "The Philosopher Kindi and Yahya ibn 'Adi on the Trinity", *Études philosophiques offertes au Dr. Ibrahim Madkour* (O. Amine éd.), Gebo, 1974, p. 49-64.
- F.W. Zimmermann, "The Origins of the So-called *Theology of Aristotle*", dans *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (voir *supra*), p. 110-240.

L'OPTIQUE ET LA CATOPTRIQUE (VOLUME I)
ADDENDA & CORRIGENDA

par Roshdi Rashed

L'Optique et la Catoptrique (premier volume des *Œuvres philosophiques et scientifiques*) comprend entre bien d'autres travaux d'al-Kindī son livre sur les *Rayons*. On y trouve en effet l'*editio princeps* de cet écrit, ainsi que la première traduction, du seul manuscrit alors connu (noté B) (voir pp. 154-157). Ce manuscrit a été transcrit le sept Dhū al-qa'da 890 de l'hégire, c'est-à-dire le 15 novembre 1485, au Caire. Le copiste nous informe très précisément du lieu de la transcription ainsi que de la date de son achèvement, mais omet de se nommer (cf. p. 418-419). Quelques mois à peine après la parution de *L'Optique et la Catoptrique*, j'ai eu connaissance de l'existence d'un autre manuscrit du même texte dans une collection privée. Le propriétaire, M. Tariq Rajab, a bien voulu m'expédier généreusement une reproduction photographique de ce manuscrit (noté A) d'une qualité exceptionnelle. Le colophon nous informe que celui-ci a été confronté à son modèle au mois de Shawwāl 290 de l'hégire, c'est-à-dire le mois de septembre 903. Il ne s'agit donc pas d'un manuscrit autographe, mais d'un texte copié 35 ans tout au plus après la mort de l'auteur. On a donc le plus ancien manuscrit scientifique que je connaisse, qui succède de peu à l'auteur, et qui de plus est l'unique modèle de B. En effet, on lit à la dernière page de A à côté du colophon, mais d'une main différente, la phrase suivante :

نقلت منه نسخة بخطي داعياً لملكه بطول البقاء في ذي القعدة الحرام سنة ٨٩٠ هجرية، وكتبه
عمر بن عبد العزيز الفيومي.

J'en ai transcrit une copie de ma main, en invoquant Dieu pour que son propriétaire ait une longue vie, le mois sacré de Dhū al-qa'da l'an 890 de l'hégire ; cela a été écrit par 'Umar ibn 'Abd al-'Aziz al-Fayyūmī.

On voit bien qu'il s'agit là de la date donnée par le copiste de B, et aussi de son écriture. Le copiste de B n'est autre que ce al-Fayyūmī et son modèle est A. L'étude rigoureuse des deux textes, A et B, (omissions, ajouts, fautes, ainsi que toutes les autres variantes) ne laisse planer l'ombre d'un doute sur cette conclusion. Plus encore, lorsqu'al-Fayyūmī n'arrivait pas à lire un mot transcrit de manière fautive dans A, il le dessinait en mettant au-dessus "*kadhā*", c'est-à-dire "*sic*".

Compte-tenu de l'importance propre de A comme manuscrit, de son rôle dans la tradition textuelle du livre d'al-Kindī, il a fallu reprendre l'apparat critique, de sorte que le lecteur pourra, s'il le désire, substituer le nouvel appareil critique à l'ancien, page par page. Il a fallu aussi lui fournir un recensement de toutes les omissions commises par al-Fayyūmī

lors de sa transcription. Le lecteur verra avec quelle rigueur ce dernier a copié son modèle, et que les accidents commis n'altèrent en rien le texte. Le manuscrit A était à l'origine en 37 feuillets, dont deux ont été perdus avant 1485. Ce sont deux feuillets qui manquent à B et qu'al-Fayyūmī n'a pas manqué d'en signaler la perte en laissant chaque fois un espace blanc. Il s'agit du second et du trente-cinquième feuillet. Il nous est donc parvenu 35 feuillets, chaque page de 12 lignes et chaque ligne de 8 mots environ, en écriture *naskhī* soignée à l'encre noire – seules les lignes géométriques sont à l'encre rouge. Les seuls ajouts en marge sont cinq fois le mot "*balagha*", de la main du copiste, pour indiquer la confrontation avec le modèle. On lit sur la première page en coufique le titre de l'ouvrage et le nom de l'auteur.

- p. 361, l. 9: العاكسة لها
lire: العاكسة لها
- p. 370, l. 15 : ajouter après "angle *EBD*": "donc l'angle *ADB* est égal à l'angle *EBD*"
- p. 371, l. 8: كتابنا هذا
lire: كتابنا هذا
- p. 371, l. 11: زاوية $\overline{ه ب د}$
lire: زاوية $\overline{ه ب د}$ ، فزاوية $\overline{ا د ب}$ مساوية زاوية $\overline{ه ب د}$
- p. 379, l. 13: <و> يقطع
lire: يقطع
- p. 384, l. 10: Soit
lire: Supposons le miroir l'arc *AB*, de centre *C*, et le grand cercle de la sphère qui l'achève
- p. 385, l. 8: <لتكن>
lire: فنفرض المرأة قوس $\overline{ا ب}$ ومركزها $\overline{ج}$ والدائرة العظمى من الكرة المتممة لها
- p. 393, l. 9: دائرة
lire: دائرة $\overline{ا ب ج د}$
- p. 396, l. 19: ajouter après "qui achève": "le miroir. Exemple: Que le miroir soit l'arc *AB* et supposons que *AB* est plus grand qu'un tiers et plus petit qu'un demi et que le grand cercle qui se trouve sur la sphère qui achève"
- p. 397, l. 13-14: <فلكن> لكرتها.
lire: للمرأة. مثال ذلك: أن يكون المرأة قوس $\overline{ا ب}$ ونفرض $\overline{ا ب}$ أكثر من ثلث وأقل من نصف والدائرة العظمى الواقعة على الكرة المتممة لكرتها
- p. 399, l. 18: <زك>
lire: زك
- p. 400, l. 3: ajouter après "donc la corde *BG* est connue": "et la corde de l'arc *ACB*, qui est *AIB*, est connue"
- p. 400, l. 22: ajouter après "ce rayon": "que nous avons posé"
- p. 401, l. 3: فوتر $\overline{ب ز}$ معلوم
lire: فوتر $\overline{ب ز}$ معلوم ووتر قوس $\overline{ا ج ب}$ الذي هو $\overline{ا ط ب}$ معلوم
- p. 401, l. 16: الشعاع
lire: الشعاع الذي وضعنا
- p. 402, l. 14: plus petits
lire: un peu plus petits
- p. 403, l. 11: وأصغر منها
lire: وأصغر منها شيئاً
- p. 403, l. 14: <فيكون>
lire: وهي
- p. 404, l. 15: <la droite>
lire: la droite
- p. 404, l. 18: Or ... *EF*
lire: Or les apothèmes de l'hexagone *ABCDEF*

- p. 405, l. 13 : وقاطع $\overline{أَب}$: lire: وقاطع خط $\overline{أَب}$
- p. 405, l. 15-16: $\overline{أَب جَد ه و}$ < أضلاع > والأعمدة < الخارجة من $\overline{ض}$ على $\overline{أَب ج د ه و}$:
lire: وأعمدة مسدس $\overline{أَب ج د ه و}$
- p. 409, l. 11: < على نقطة واحدة > : lire: على نقطة واحدة
- p. 412, l. 19: *auparavant* : lire: avant cette proposition
- p. 413, l. 14: أوضحنا قبل : lire: أوضحنا قبل هذا الشكل
- p. 414, l. 19: LIN : lire: angle LIN
- p. 415, l. 12: $\overline{ل ط ن}$: lire: زاوية $\overline{ل ط ن}$

page 361

3 بن: ابن [ب] - 5 عزه: عزازه [ا] - 7 الخطر: مهملته [ب] - 10 المعمية: كذا، والصواب «المعمية» بتشديد الميم الثانية، وفعلها «عمى»، أو «المعمية» بضم الميم الأولى وتسكين العين، وفعلها «أعمى» - 11 أعني: بعدها بياض في الأصل حتى نهاية الصفحة، وقصد به ناسخ [ب] بيان ضياع ورقة من [ا] وهي بالفعل الورقة المفقودة. أضفنا هذه الفقرة من ترجمة أنثامبوس العربية التي حققناها ونقلناها إلى الفرنسية لسببين: أولهما، أن الفقرة التالية هي نفسها في هذه الترجمة العربية، وثانيهما أن الكندي نفسه يعقب على هذه الفقرة بقوله «فهذا قول أنثامبوس» وهو صحيح. وهذا النص الذي أضفناه يسد جزءاً كبيراً من الثغرة ولكن لا يسدها كلها، فما زال ينقص ما قاله الكندي حول «خاصة جنس» علم مخارج الشعاعات الشمسية، كما زال ينقص السؤال الذي وضعه، وهو نفس سؤال أنثامبوس: كيف نصير شعاعاً شمسياً إلى موضع يبعد عنا بما لا يقل عن ملقى سهم؟

page 363

3 واضعون: واصفون [ا، ب] - 4 لتهيئة: لتهيئة [ا، ب] / وأشياء: اشيا [ا، ب] / تهيئة: تهيئه [ا] تهيئه [ب] - 6 أنثامبوس (الأولى والثانية): أنثامبوس [ا، ب] / ألا: كتبت كما في الإملاء القديم «أن لا»، ولن نشير لهذا مرة أخرى - 8 وعشرون: وعشرين [ا] - 9 يبين: بين [ا] / كَوْنُ: يكون [ا] - 13 بعد أن: بعد إذ [ا، ب]، وهذا ممكن مع التأويل - 14 غابتنا: عاتنا [ا] - 16 زاوية: زاوية [ب] - 19 اللذين: الذين [ا، ب] - 21 يلتقي: كتب الناسخ في الهامش أمام «واحد يلتقي»: كذا [ب] بلسمى [ا] بالخط: من الخط [ا، ب] - 22 الشعاعان: الشعاعات [ا، ب] / مركزاً: مركز [ا، ب] - 24 المستقيما: المستقيم [ا، ب] - 25 بَ وقسمها: بَ وقسمها [ا] - 26 إلى: من [ب] ناقصة [ا].

page 365

1 واحد: واحدا [ا] - 3 هَ زَبَ (الثانية): هَ طَبَ [ب] هَ دَبَ [ا] - 5 وخط: أضافها الناسخ في الهامش مع الإشارة إلى موضعها [ب] - 7 خط (الثانية): ناقصة [ا] - 8 لدائرة تماس: الدائرة تماس [ا] - 9 يعكس: تعكس [ا، ب] / ذات: دَا بَ [ا] - 10 أحد: احدى [ا] - 11 مستوية: من استوى، أي تماثل وتعادل، وفي موضع آخر نجد «متساوية» وهي الكلمة المستعملة - 13 نعلم: كتبها [ا، ب] فيما بعد «نتعلم»، والأخيرة هي لغة الكندي / جنبي: جنبتى [ا]، وكلاهما صحيح - 14 علامتين: علامتان [ا، ب] - 17 يعكس: تعكس [ا، ب].

page 367

2 اللذين: الذين [ا، ب] / يعكسان: تعكسان [ا] - 3 ونصير: وتصير [ا] / يُعَدّ: بعد [ا] - 5 ونخط: ونخط [ا] / زَ وببعد: زَ وببعد [ا] - 6 علامتي: علامتا [ا، ب] - 8 يعكس: تعكس [ا] / ضلعاها: معلها [ا، ب]، ثم كتب ناسخ [ب] فوقها «كذا» وأضاف في الهامش «صوابه ضلعاها»، وهو ما أخذنا به / الشعاع: أي الشعاعان الواقعان في كَ وِجَ - 10 موازياً: موازى [ا] موازٍ [ب] - 13 ينعكس: تنعكس [ا] / ضلعيها: صلعتها [ا] - 14 يعكس: تعكس [ا].

page 369

1 ينتهيا: ينتهيان [أ] ينتهيان [ب] - 4 ز ح ك: ز ح ط ي [أ، ب] - 5 ينعكس: تنعكس [أ] -
 5-6 ز ح ك و ز ح ك ... مثل زاوية: مكررة، والكلمة «نقطة» سقطت أثناء التكرار [أ] - 8
 مساوٍ: مساوي [أ] - 9 ح م (الأولى): ج م [أ] - 11 مساويي: مساوي [أ، ب] - 12 هي: ناقصة
 [أ] كتب الناسخ فوقها حرف الخاء، ولعل الخطأ الذي يشير إليه هو عدم استقامة العبارة [ب] /
 مساوٍ: مساوي [أ، ب] - 14 عليها: إليها [أ] - 16 التي تقاطع عليها: الذي يقاطع عليه [أ] - 17
 أب ج: أب د [أ، ب] - 20 إليها: لا نجد هذه الكلمة إلا في هذا الموضع وفي السطر الذي يليه مما
 يرجح وجود تصحيف في النص / بين: سن [أ] - 21 ج د ه: د ج ر ه [أ] / ج د: ج ز [أ] - 22
 آ د: آ ك [أ] - 24 د ج ب ه: و ج ب د [أ] - 25 وضلعاً: وضع [أ، ب].

page 371

1 مساوياً: مساوي [أ، ب] / ضلعاً: ضلع [أ] - 2 د أب: ك أب [أ] - 3 مساوٍ: مساوي [أ] -
 4 واحد: واحداً [ب] - 6 متساويتين: متساويتان [أ، ب] / فالباقيتان: الباقيتان [أ] - 7 سطحي:
 سطح [أ، ب] / أب د و ج ب د ه: أب د ه ج ب د و [أ] - 8 ج د ب: ج ز ب [أ] - 9 فإذن:
 فاذ [أ] / خط (الثانية): ناقصة [أ] / د ب: ج ب [أ] - 10 متساوي: مساوي [أ، ب] / ومساوٍ:
 ومساوية [أ، ب] - 11 ه ب د: ه ب ك [أ] - 13 ب ح: ز ج [أ] - 14 ز د ح ب: ز ك ح ب [أ] /
 ب د: ب ز [أ].

page 373

2 والشعاعات: الشعاعات [أ] / فالشعاعات: الشعاعات [أ]، وكتب الناسخ قبلها «فاكتف»، وقد
 تقرأ «فأكتف» - 3 شعاعات: الشعاعات [أ] كتبها الشعاعات ثم صححها [ب] - 5 وجه: بعد [أ]
 7 - أب ج د: أب ز ج [أ، ب] / ينعكس: تنعكس [ب] مهملة [أ] - 10 تُرى: سرى [أ] - 12
 المنعكسة: المنعكس [أ].

page 375

4 كداثرة: كداير [ب] - 6 أقطارها: القطارها [أ] - 7 بزوايا: نزولها [أ] كتبها الناسخ «نزولها»
 ثم كتب فوقها «كذا» [ب] / كخطي: كحطا [أ] - 8 تدور: يدور [أ، ب] / وترسم: ونرسم [أ]
 - 9 شعاعات: شعاعا [أ] - 10 يقع: يقطع [أ، ب] / آ ز ج: ناقصة [أ] - 11 مساوٍ: مساوي [أ]
 - 13 والخطوط: وخطوط [أ] - 16 ينعكس: تنعكس [أ] - 17 هذا الشكل ليس في المخطوطتين.

page 377

1 استقامة: استقام [أ] - 2 حتى يلتقيا: حتى يلتقيان [أ] أضافها الناسخ في الهامش مع الإشارة
 إلى موضعها هكذا «حتى يلتقيان» [ب] / وزاويتا: وزاويتي [أ] - 3 ه آ ز ه: آ ز ه [ب] آ ز [أ] - 5
 مساوٍ: مساوي [أ، ب] / للذي: الذي [أ] / به و: به و [أ] به [ب] - 8 مساوٍ: مساوي [أ] - 10
 مزيداً: مزاد [أ] مزاد [ب]، على أنها اسم مفعول من «أزاد» ولا وجود لهذا الفعل في الفصحى،
 ولقد وجدناه من قبل في ترجمة قسطا بن لوقا لكتاب ذيوفنطس في المسائل العددية، فعمله من
 استعمال المولدين - 12 المنعكس: للمنعكس [ب] - 16 أب ح: أب ج [أ، ب] - 17 أب ح د:
 أب ج د [أ، ب] - 20 فزاوية: وزاوية [أ، ب] - 21 ح ب د: ج ب د [أ، ب] / ب د: ج ب [أ،
 ب] / ح ب: ب د [أ، ب] / مساوية: مساوي [أ، ب] / ه ب آ: ب ه آ [ب].

page 379

1 هـ ب: ج ب [ب] / ولأن: لأن [أ، ب] - 2 خطأ: خطي [أ، ب] / متساويتان: المتساويان [أ، ب] - 3 متساويان: متساويتان [أ، ب] - 10 الأخرى: الحراه [أ] الاجراه [ب]، وكتب ناسخ [ب] فوقها كلمة «كذا» / فالقطر: القطر [أ، ب] - 11 ب و الموازي: ب و الموازي [أ] - 12 ج د: ج ز [أ] - 13 خطأ: كتب بعدها «ب ز وتعلم حيث قاطع خط ج هـ» ثم ضرب عليها بالقلم [أ] / مساويًا: مساوي [أ، ب] / ب و: د و [أ] - 15 يمر: تمر [أ].

page 381

3 و ب: د ب [أ] - 4 ب: ب أ [ب] با [أ] / لأن: لا [أ] / و ب: و هـ [أ] / ب ز: د ز [ب] د ب [أ] - 5 و ب ط: و ب ك [أ، ب] / و ب: و ب ك [أ] / مواز: موازي [أ] / فخط ب ز: ف ب ر أ [أ] - 6 فخط: ف [أ] - 11 يُعكس: ينعكس [أ] - 13 كخط ج ط: كخط [أ] - 14 ط ج ب (الثانية): ط ج أ [أ، ب] - 15 ف ط ج ب البعض: ف ط ج ب البعض [أ] - 16 إلا: إلى [أ، ب] / ج هـ د: ج هـ ز [أ، ب] - 17 ا ج ب: ا د ب [ب] ا د ت [أ] - 18 نبين: سن [أ].

page 383

3 مساوٍ: مساوي [أ] - 4 بُعد واحد: بعدا واحدا [ب] بعدا واحد [أ] - 6 مساوٍ: مساوي [أ] / ب ل: د ل [أ] / مساوٍ: مساوي [أ] / ك أ ج: ك أ د [أ، ب] - 7 و ي أ ز: ز ي أ ز [أ] / ز ب ج: ز ب [أ، ب] - 8 ل أ ج: ل أ د [أ، ب] / ز ب ل: ز د ل [ب] ح د ل [أ] / ك أ ل: أ ل [أ، ب] - 9 ح ب: ح ل [أ، ب] - 10 ك: ك أ د [أ، ب] - 11 ح أ ج أعظم: ح أ ج أعظم [أ] - 13 لأن: لانه [أ] / ك أ ج: ح أ ج [أ، ب] / تكون: يكون [أ] - 14 ك أ: د أ [أ، ب] - 15 فخطا: فخط [أ] / ب ز: أ ز [ب] ا ز ب [أ].

page 385

1 تبين: نبين [أ، ب] - 2 بُعد واحد: بعدا واحدا [أ، ب] - 3 العظمى: العظيمة، واقترح الناسخ في الهامش تصحيحها [ب] - 9 ج هـ د: كتبها أولاً ج د، ثم أضاف الهاء فوق السطر [ب] ج ز [أ] - 11 موازيًا: موازي [أ، ب] - 12 و ب: د و ز د [أ، ب].

page 387

5 خطأ: خطي [أ، ب] / و ب ب هـ: و ب هـ [أ، ب] / خطأ: خطي [أ، ب] / ه ب ب ز: ه ب ز [أ، ب] - 7 المنعرج: وهي لا ترد إلا هذه المرة بمعنى المنعكس، والأصل يدل على ميل كما يقول ابن فارس في مقاييس اللغة. ويقال للطريق إذا مال: انعرج - 8 يمر: تمر [أ، ب] - 14 الدائرة: كتب بعدها «الواقعة»، ثم ضرب عليها بالقلم [أ].

page 389

5 ج هـ د: ب ج هـ [أ] - 10 نبين: سن [أ] - 12 تعكس: فتعكس [أ، ب] / أوسع: كتبها أعظم ثم حذف «عظم» وزاد «وسع» [ب] - 14 ج وأعظم: ج وأعظم [أ] - 17 ونرسم: وترسم [أ] / ج د: ج ب [أ، ب].

page 391

3 خط (الثانية): ناقصة [ا] / جَد : جَد ك [ا، ب] - 5 التدبير: الرديس [ا] / يتبين: سس [ا] /
 ينعكس: تنعكس [ا] - 6 ز: جَد [ا، ب] / ويمر على اَب: المقصود هنا الشعاع المنعكس من أ أو
 من ب، أما الشعاعات المنعكسة على النقط الأخرى فتمر على ز فقط - 7 إلى: التي [ا، ب] /
 نهائي: كتبها «نهاية» ثم صححها عليها [ب] - 8 الأطراف: أطراف [ا، ب] - 13 ا ج د:
 ا ج ز د [ا، ب] / الخارج: الخارج [ا، ب] - 14 ه ج ه د: ج د ه ز [ا] / والشعاعان الخارجان:
 والشعاعين الخارجين [ا] - 15 أ: اَب [ا] / شعاعا: شعاعي [ا] - 17 بُعد واحد: بعدا واحدا [ا، ب]
 - 19 مساوية: مساوي [ا، ب] / قوس: كتب بعدها «زاً فقوس ز ح و ب»، ثم ضرب عليها
 بالقلم [ا] - 20 نيين: سن [ا].

page 393

2 مساوية: مساوي [ا، ب] - 3 زد و: زد [ا، ب] / فقوس: وقوس [ا، ب] - 5 ز ب و:
 د ب و [ا، ب] - 6 ويلقى: والمقصود ويلقى قوسا زح زو من نصفي الدائرة زح ب و ز د ب
 على التوالي / فيبقى قوسا: فيبقى قوس [ا، ب] / متساويتين: متساويتان [ا، ب] - 8 ب ح:
 ب ج [ا، ب] - 9 لخط: يعني «على خط» - 12 كقوس: قموسي [ا، ب] - 13 أحد نهائي:
 احديها هي [ا، ب].

page 395

1 على قوس: أضاف قوس في الهامش مع العلامة المعروفة لبيان موضعها [ب] - 9 متساويان:
 متساويتان [ا، ب]، وكلاهما صحيح / خطي: خطا [ا، ب] - 14 متبادلتا: متبادلتني [ا، ب] /
 المتوازيين: المتوازيان [ا، ب] - 15 قوسي: قوس [ا، ب] / اح ب ط: اح ب ط [ا، ب] /
 وزاويتي: وزاويتا [ا، ب] / ح ي ب: ح ي د [ا، ب].

page 397

6 ب: أضافها الناسخ فوق السطر مع إشارة الصواب [ب] - 8 أقطار: لقطار [ا] - 9-10 المقابلة
 ... أعني الجهة: أثبتها فوق السطر [ا] - 11 التي: الى [ا، ب] - 15 ج ه د: ج ه ط [ا].

page 399

1 علامة ح: كتب ناسخ [ا] «علامة من الخط ... على استقامة كعلامة ج»، وربما غيرها ناسخ
 [ب] عن قصد - 2 د ه ج: د ه ب [ا] - 4 ج د: د [ب] ك [ا] / يقطع: يقتطع [ا، ب] - 5 ب ج:
 د ج [ا] - 6 ود و: فزو [ا، ب] - 7 د ج: زد [ا] - 8 وج ح: و ز ج [ا] / ب ط ج:
 ط ب ز: ب ز ط ب ز [ب] ب ط ج ط ب ز [ا] - 12 فيما: فيها [ا] - 17 ز: د [ا] - 18 ز ك:
 ناقصة [ب] - 19 يكون: أثبتها في الهامش [ا] / معلوماً: معلوم، وصحح عليها وكتب بعدها
 «فقوس»، ثم ضرب عليها بالقلم [ا].

page 401

1 معلومة: معلوم [ا، ب] / ي د و: ي د و [ا] / المساوية لها معلومة: المساوي له معلوم [ا، ب]
 - 2 فتبقى: فبيقا [ا] / معلومتين: معلومان [ا، ب] / معلومة: معلوم [ا، ب] - 4 ج ز ب:
 ج ب ز [ب] / معلومة (الأولى): معلوم [ا، ب] / معلومة (الثانية): معلوم [ب] / فتبقى: فبيقا [ا]

5 - فخط: ف [ب] - 6 ب ك: ب ط [ب، ا] / معلوماً: معلوم [ب، ا] - 7 فمثلثا: فمثلثنا [ب] - 8 ب ك (الثانية): ب ط [ب، ا] - 9 ط ح: ح [ب، ا] / فاذن [ب] - 17 الشعاعات: للشعاعات [ب] - 18 وتحيط: تحيط [ب، ا] - 21 اثناميوس: اثناميوس [ب] اساموس [ب] / والعشرين: وعشرين [ب، ا] - 22 وإيضاحه: ايضاح [ب] - 23 وعشرون: وعشرين [ب].

page 403

1 ا ب ج د ه و المتساوي: ا ب ج د ه و المتساوي [ب] - 4 ب ب ر ما ذ ج ا ت: ب ب ر ما ذ ج ا ت [ب] / لنفرج: لنفرج [ب] لنفرج [ب] - 5 ا ب ي ط ح ز: ا ب ي ط ح ج ز [ب] / ب ج: ب د [ب، ا] - 7 د ع ف ص ق ه: د ع ف ص و ه [ب، ا] - 8 ه ق ش ت ث و: ه ق س ب ب و [ب، ا] - 9 و ث خ ذ ز ا: و ب ح د ز ا [ب، ا] / ز ح: د ح [ب، ا] / ك ل: ط ل [ب] - 10 ق ش ش ت ت ث ث خ خ ذ: ق س س ب ب ب ب ح ح د [ب] - 11 ذ ز: مطموسة [ب] د ر [ب] / مرايا شبيهة بها: مطموسة [ب] - 12 من أضلاع مرأة: مطموسة [ب] / ا ب ج د ه و: ا ب ج د ه [ب] / شعاع (الأولى): وشعاع [ب، ا] / وهي: وهو [ب، ا] - 14 ثمانية: مطموسة [ب].

page 405

1 وعشرون: وعشرين [ب] - 1-2 الثماني عشرة: الثمانية عشر [ب] الثمانية عشر [ب] - 2 هي: أي الشعاعات - 6 والعشرون: وعشرين [ب] وعشرون [ب] - 8 ض: ص [ب، ا] - 9 ر: ز [ب، ا] - 10 ظ: ط [ب، ا] / ض: ص [ب، ا] / ج م ن س ع د: ج م ز س ع د [ب، ا] - 11 غ: ع [ب، ا] / ض: ص [ب، ا] - هذان الشكلان لإيضاح برهان الكندي ولا وجود لهما في المخطوطتين - 12 جد: جد ه [ب، ا] - 13 ظ: ط [ب، ا] / هه: كتب الناسخ فوقها «كذا» [ب] - 14 غ: ع [ب، ا] / م: م [ب، ا]، ثم كتب ناسخ [ب] فوقها كلمة «كذا» / جد (الأولى): جد ه [ب، ا].

page 407

1 هه: كتب الناسخ فوقها كلمة «كذا» [ب] / ض: ص [ب، ا] / جد: جد ز [ب، ا] - 2 م: كتب فوقها كلمة «كذا» [ب] / ظ ض: ط ط م [ب، ا] / غ ض: ع م [ب، ا] / لأن مثلث: ومثلث [ب، ا] - 3 ظ ض هه: ط م هه [ب، ا] / غ ض م: ع ض م [ب] ع ص م [ب] - 4 أقيتا: التقتا [ب] القينا [ب] - 5 لا ض م: ر ص م [ب] ز ص م [ب] / بقيت: بقيتا [ب، ا] / ظ ض ر: ط ص و [ب] ط ص [ب] / غ ض لا: ع ص ر [ب] و ع ص ز [ب] / متساويتين: متساويتان [ب، ا] - 6 زاويتي: زاويتا [ب، ا] / ض ظ هه: ص ط هه [ب، ا] / ض غ م: ص ع م [ب، ا] / المتساويتين: المتساويتان [ب، ا] - 7 ض ظ ر لا غ ض: ص ط د ع ص ز [ب] / ص ط د ع ص ن [ب] / متساويتان: متساويتين [ب، ا] / ظ ر ض غ لا ض: ط ز ص ع د ص [ب] ط ز ص ع د ص [ب] - 8 متساويتين: متساويتان [ب، ا] / ر ظ ض: ب ط ص [ب، ا] / لا غ ض: ز ع ص [ب، ا] - 9 ضلعان: ضلعي [ب] أحدهما: كتب بعدها «مساوي الضلع»، ثم ضرب عليها بالقلم [ب] / فاذن: فإذا و [ب، ا] - 10 ظ ر: ط ز [ب] ظ ز [ب] / غ لا: ع ز [ب، ا] - 11 غ ض ظ: ع ص ط [ب، ا] / ر: ز [ب، ا] - 12 تلتقي: بلقى [ب] - 13 ر: ز [ب، ا] - 19 الذي: مكررة [ب].

page 409

4 هـ وَزَهْ دَر [ا، ب] - 5 عمود: عمودا [ب] / دَ: دَب [ا، ب] / دَز: دَر [ب] - 6 وَزَد: وَبَد [ب] فَبَد [ا] / دَزَب: دَر [ب] دَز [ا] / بَز: حَز [ا، ب] - 10 يمكننا: يمكن [ا] - 11 على نقطة واحدة: ناقصة [ب] / اثناميوس: انداموس [ا] اثناميوس [ب] - 12 سديداً: شديداً [ا، ب]، والمقصود اتفاقاً سديداً - 13 ونخط: وتخط [ا] / شكلاً: شكل [ا] - 16 وعشرين: وعشرون [ب].

page 411

1 ونفصل: ونفصله [ا] - 3 زَ: دَ [ب] - 4 آه ومثل: آه ومثل [ا] - 5 آه ووزه ج: آه ووزه ج [ا] / متساوية (الأولى): متساوية [ا، ب]، وهو جائز أيضاً على اعتبار أن أقل الجمع اثنان / فَا وَوَجَزَ: فَا وَوَجَزَ [ا] - 6 فزاوية: فزاوية [ب] / وَاجَزَ: وَاجَزَ [ا] / وَوَجَزَ: وَوَجَزَ [ا] - 8 أَوْجَزَ (الأولى والثانية): أَوْجَزَ [ا] - 11 مركز: كتبها «المركز» ثم حذف «ال» [ب] - 12 أَوْجَزَ: أَوْجَزَ [ا] / المتساويين: المتساوس [ا] - 13 وَحَ: وَحَ طَ: وَحَ هَ طَ [ا] - 14 فِذَن: فاذا [ا].

page 413

2 انعكست: جواب الشرط في قوله «إذا توهمنا» - 3 مثلث: مثلثه [ا، ب] / مركباً: مركب [ا، ب] - 4 السوق (الأولى والثانية): الاسوق [ا] - 5 ومتساويتها: ومتساويتها [ا] - 9 إذا: ان [ا] - 11 النقطة: النقطة [ب] - 11-12 نقطة ح... المنعكس من: أضافها الناسخ في الهامش مع الإشارة إلى موضعها في النص [ب] - 14 فالشعاع: اسم جنس لمطلق الشعاعات / حَ طَ: حَ طَ [ا، ب] / شعاعاً: شعاعي [ا] - 15 كَح (الأولى): طَ حَ [ا، ب] - 16 أخرجنا: خرجنا [ا] - 17 هَ طَ: حَ طَ [ا، ب] / نَ: زَ [ا، ب] - هذان الشكلان لإيضاح برهان الكندي ولا وجود لهما في المخطوطتين:

page 415

1 نَ طَ: حَ يَ حَ [ا، ب] / كَح: طَ حَ [ا، ب] / 2 فِذَن: فاذا [ا] / كَح: طَ حَ [ا، ب] / عمودان: عمودين [ا، ب] - 4 صدر: انظر شكل يَج، ويقصد بالصدر هنا ما سبق ما نحن فيه؛ نجد في هامش [ا] الأعلى كلمة «خامسة» - 5 متساوي: مساوي [ا، ب] - 7 خطان: خطين [ا، ب] - 9 الثالث (الأولى والثاني): الثاني [ا، ب] - 10 كَح هَ: دَح هَ [ا، ب] - 11 لَ طَ نَ: أَطَ زَ [ا، ب] - 17 مشترك: مشتركه [ا، ب] - 18 يَ حَ هَ: زَ حَ هَ [ا، ب] / نظيرتها: يعقبها بياض في الأصل حتى آخر الصفحة، وقصد به ناسخ [ب] بيان ضياع ورقة من [ا] وهي بالفعل الورقة المفقودة.

page 417

5 يقسم: نقسم [ا] - 7 يَ سَ دَ: حَ سَ دَ [ا، ب] / بَخط: فخط [ا، ب] - 8 يقسم: نقسم [ا] - 9 ونصل: ونصل [ا، ب] / يَ يَ: يَ يَ [ا، ب] / هَ فَ: هَ وَ [ا، ب] / فَ دَ: وَدَ [ا، ب] / هَ فَ دَ: هَ وَ دَ [ا، ب] / فَ صَ: وَمَ [ا، ب] - 10 كَزَ: دَر [ب] دَز [ا] - 11 ينعكس: كرر بعدها «أيضاً» [ا] - ليس هذا الشكل في المخطوطتين. ولعله كان في الصفحة التي كانت تتضمن ما فقد من الشكل.

1 ق ا د : و ا د [ب، ا] / ق ا ط : و ا ط [ب، ا] - 2 ق ا م (الأولى والثانية): و ا م [ب، ا] - 3 منعكس: وهو صحيح إلا أننا نعتقد أنها كانت في الأصل «ينعكس» - 5 ح ز ك: ح ز د [ب، ا] - 7 ك ز: د ز [ب، ا] / ز: د [ب، ا] / د: ز [ب، ا] - 8 س ع ف: س ع ر [ب، ا] - 9 ي ع ف (الأولى والثانية): ي ع و [ب، ا] - 10 ف ع د (الأولى والثانية): و ع د [ب، ا] - 12 د ص: ب ص [ب، ا] / متساويتان: متساويتين [ب، ا] - 13 ف ص د: و ص د [ب، ا] / ش ص د: س ص د [ب، ا] / ف ش: فس [ب، ا] - 17 حسب: نسب [ب، ا] / م ز س: ر س [ب، ا] / س ع ف: ع ص [ب، ا] / ومتساوية: ومساوية [ب، ا] - 19-25 هذا ما كتبه ناسخ [ب، ا] وفي الأصل الذي نقل عنه [ب، ا] نجد «تم الكتاب وصلى الله على محمد النبي وآله وسلم تسليمًا، وحسبنا الله ونعم الوكيل. بلغت المقابلة وصح في شهر شوال سنة تسعين ومائتين»، ونجد بخط ناسخ [ب، ا] على نفس صفحة [ب، ا] التعليق التالي «نقلت منه نسخة بخطي داعياً لملكه بطول البقاء في ذي القعدة الحرام سنة ٨٩٠ هجرية، وكتبه عمر بن عبد العزيز الفيومي».

CORRIGENDA

- p. 34, n. 23: *Litterargeschichtliche* lire: *Literargeschichtliche*
p. 37, l. 31: *li-sur'at* lire: *li-sur'at*
p. 49, l. 1: *l. 28* lire: *l. 18*
p. 50, l. 2 cit.: *αἰσθητηρίων* lire: *αἰσθητηρίων*
p. 54 n. 46: Appenidce lire: Appendice
p. 58, l. 3: *montreront* lire: *montreron*
p. 58, l. 8: *précédait* lire: *précédait*
p. 61, l. 1: *(des grandeurs)* (de grandeurs)
p. 62, l. 9-11 de la citation arabe, lire:
نهايتا ذلك النور الخارج من البصر المماس لنهايتي [الجرم المنظور إليه تحيطان من الناظر إلى المنظور إليه بزاوية عظيمة، / رئي ذلك الجرم المنظور إليه عظيماً، وما كان نهايتا ذلك النور الخارج من البصر المماس لنهايتي الجرم المنظور إليه تحيطان من الناظر إلى المنظور إليه بزاوية صغيرة رئي ذلك الجرم المنظور إليه صغيراً...]
p. 62, l. 7 trad. cit: C'est lire: Ce
p. 62, l. 12: tout ... lesquels lire: donc des corps tout ce que le rayon touche (et ce sur quoi)
p. 62, l. 18: l'œil lire: la pupille
p. 63, 1° cit, l. 2: vues lire: sont vues
p. 65, 2° col., l. 13: arrondi lire: arrondie
p. 163, l. 19: يحيطان lire: تحيطان
p. 403, l. 4, 11: ببرماذجات lire: بنرماذجات
p. 568 n. 13, A.K. Ma'ānī lire: A.G. Ma'ānī, *Fihrist Kutub Khaṭṭi Kitābkhāna Āstān Quds Raḍavi* (1350/1972), vol. VIII.
p. 705: برماذجات lire: نرماذجات
p. 775: A.K. Ma'ānī lire: A.G. Ma'ānī, *Fihrist Kutub Khaṭṭi Kitābkhāna Āstān Quds Raḍavi* (1350/1972), vol. VIII.

ISLAMIC PHILOSOPHY, THEOLOGY AND SCIENCE

TEXTS AND STUDIES

ISSN 0169-8729

8. FAKHRY, M. *Ethical Theories in Islam*. Second expanded edition. 1994. ISBN 90 04 09300 1
9. KEMAL, S. *The Poetics of Alfarabi and Avicenna*. 1991. ISBN 90 04 09371 0
10. ALON, I. *Socrates in Medieval Arabic Literature*. 1991. ISBN 90 04 09349 4
11. BOS, G. *Qusṭā ibn Lūqā's Medical Regime for the Pilgrims to Mecca*. The Risāla fī tadbīr safar al-ḥajj. 1992. ISBN 90 04 09541 1
12. KOHLBERG, E. *A Medieval Muslim Scholar at Work*. Ibn Tāwūs and his Library. 1992. ISBN 90 04 09549 7
13. DAIBER, H. *Naturwissenschaft bei den Arabern im 10. Jahrhundert n. Chr.* Briefe des Abū l-Faḍl Ibn al-ʿAmīd (gest. 360/970) an ʿAḍudaddaula. Herausgegeben mit Einleitung, kommentierter Übersetzung und Glossar. 1993. ISBN 90 04 09755 4
14. DHANANI, A. *The Physical Theory of Kalām*. Atoms, Space, and Void in Basrian Muʿtazili Cosmology. 1994. ISBN 90 04 09831 3
15. ABŪ MAʿŠĀR. *The Abbreviation of the Introduction to Astrology*. Together with the Medieval Latin Translation of Adelard of Bath. Edited and Translated by Ch. Burnett, K. Yamamoto and M. Yano. 1994. ISBN 90 04 09997 2
16. SĀBŪR IBN SAHL. *Dispensatorium Parvum (al-Aqrābādḥīn al-ṣaḡhīr)*. Analysed, Edited and Annotated by O. Kahl. 1994. ISBN 90 04 10004 0
17. MARÓTH, M. *Die Araber und die antike Wissenschaftstheorie*. Übersetzung aus dem Ungarischen von Johanna Till und Gábor Kerekes. 1994. ISBN 90 04 10008 3
18. IBN ABĪ AL-DUNYĀ. *Morality in the Guise of Dreams*. A Critical Edition of *Kitāb al-Manām*, with Introduction, by Leah Kinberg. 1994. ISBN 90 04 09818 6
19. KÜGELGEN, A. VON. *Averroes und die arabische Moderne*. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam. 1994. ISBN 90 04 09955 7
20. LAMEER, J. *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics*. Greek Theory and Islamic Practice. 1994. ISBN 90 04 09884 4
22. ADANG, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. 1996. ISBN 90 04 10034 2
23. DALLAL, A.S. *An Islamic Response to Greek Astronomy*. *Kitāb Taʿdīl Hayʾat al-Aflāk* of Ṣadr al-Sharīʿa. Edited with Translation and Commentary. 1995. ISBN 90 04 09968 9
24. CONRAD, L.I. (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl*. *Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy ibn Yaqzān*. 1995. ISBN 90 04 10135 7
25. HERMANSEN, M.K. (tr.). *The Conclusive Argument from God*. Shāh Wali Allāh of Delhi's *Ḥujjat Allāh al-Bāligha*. 1996. ISBN 90 04 10298 1
26. ABRAHAMOV, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Qurʾān in the Theology of al-Qāsim ibn Ibrāhīm*. *Kitāb al-Mustarshid*. 1996. ISBN 90 04 10408 9
27. WILD, S. (ed.). *The Qurʾan as Text*. 1996. ISBN 90 04 10344 9

28. RIDDELL, P.G. and T. STREET (eds.). *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society*. A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns. 1997. ISBN 90 04 10692 8
29. JOLIVET, J. and R. RASHED (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. Volume I. *L'Optique et la Catoptrique*. ISBN 90 04 09781 3
JOLIVET, J. and R. RASHED (eds.). *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī*. Volume II. *Métaphysique et Cosmologie*. ISBN 90 04 11073 9
30. RUDOLPH, U. *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*. 1997. ISBN 90 04 10023 7