

الكشفي

فيلسوف العرب

مؤلفه: الشيخ محمد باقر
مؤسسه: مصرى القضاة
مطبعة: المطبعة الخيرية

أعلام العرب

٢٦

الكبرى

فيلسوف العرب

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار النشر: دار الفكر
مكتبة المصطفى العائلي
طبعة الأولى: ١٩٨٥

فيلسوف العرب

فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام .
قضية اختلف القدماء في شأنها عند اختيار اللقب الذي
ينعتون يعقوب الكندي به ، فسماه بعضهم فيلسوف العرب ،
وأطلق عليه البعض الآخر فيلسوف الاسلام .
قال ابن النديم في الفهرست : « فاضل دهره ، وواحد عصره
في معرفة العلوم القديمة بأسرها ، ويسمى فيلسوف العرب »
وقال القفطى في أخبار الحكماء : « أبو يوسف الكندي ،
المشتهر في الملة الاسلامية بالتبحر في فنون الحكمة اليونانية
والفارسية والهندية . متخصص بأحكام النجوم وأحكام سائر
العلوم . فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » .
وذكر ابن نباتة المصري في شرح العيون شرح رسالة ابن
زيدون : « الكندي هو يعقوب بن الصباح المسمى في وقته
فيلسوف الاسلام » .

وانما وقع هذا التباين لأن دائرة العروبة لا تطابق تمام
المطابقة دائرة الاسلام . فقد كان من العرب نصارى وصابئة
ويهود ومجوس ، كما كان من المسلمين ترك وعجم وغير ذلك من
أهل الأجناس الأخرى غير العربية . وفي الوقت الذي ظهر الكندي
فيه على مسرح الفكر كان معظم المشتغلين بالعلم والفلسفة ان

لم يكن جميعهم نصارى وصابئة ، وكان من الطبيعي أن يعنى
بالفلسفة أولئك الذين كانوا من المشتغلين بها قبل دخولهم في
الاسلام ، وكان أغلبهم من السريان والصابئة .

ولكن العامل المشترك بينهم جميعا ، سواء أكانوا مسلمين أم
أصحاب ديانات أخرى غير الاسلام ، وسواء أكانوا عربا أم من
أجناس أخرى غير عربية ، هو اصطلاحهم اللغة العربية أداة للتعبير
عن الفلسفة ، بعد أن كانت مدونة باليونانية أو السريانية أو
الفارسية أو الهندية . لا نزاع أن اللغة أساس هامة من أسس
القومية أن لم يكن رأسها ، إلا أنه ليس الأساس الوحيد ، إذ
لابد أن يضاف إليه التاريخ المشترك ، والقيم الروحية ، والحضارة
المشتركة . ولقد كتب كثير من اليهود والنصارى والصابئة مؤلفات
باللسان العربي بعد انتشار الاسلام واستقرار قواعد الدولة
الاسلامية ، من مثل حنين بن اسحاق ، وابنه اسحاق بن حنين ،
وثابت بن قرّة ، وقسطا بن لوقا ، وغيرهم كثيرون ، ولم يقل أحد
أن أى واحد منهم هو فيلسوف العرب .

كانت علوم الطب والهندسة والهيئة والحساب والفلسفة
احتكارات في أيدي نصارى السريان ، وفي أيدي الصابئة ، وكذلك
بعض الفرس . ذلك أن علوم اليونان وفلسفتهم كانت قد انتقلت
من أثينا إلى الاسكندرية ، ثم من الاسكندرية إلى مدن الشام ،
كما انتقلت العلوم والفلسفة بطريق آخر إلى جنديسابور بعد
أن أمر الأمبراطور جستنيان بإغلاق المدارس الفلسفية في أثينا .
وفي مدينة جنديسابور نقلت هندسة أفليدس ، وطبيعة أرشميدس ،

وفلك بطليموس ، وطب بقراط وجالينوس ، وفلسفة أرسطو
وشراحه كالاسكندر الأفروديسي وثامسطيوس الى السريانية ،
ونقل القليل منها الى الفارسية . ولما تولى أبو جعفر المنصور
الخليفة وأنشأ مدينة بغداد استدعى الطبيب جورجيس بن
بختيشوع من جنديسابور الى دار السلام سنة مائة وثمان وأربعين
ليعالجه ، واتخذ طيبه الخاص ، وكان من قبل رئيس أطباء
جنديسابور . ومنذ ذلك الوقت بدأت حركة الترجمة الى العربية
— وبخاصة كتب الطب — تقوى ، وظل العلاج في أيدي النقلة
من نصارى السريان الذين كان المسلمون يثقون بهم ولا يثقون
بغيرهم ، كما روى الجاحظ في كتاب البخلاء متحدثا عن أسد
ابن جاني ، قال : « وكان طبيبا فأكمد مرة ، فقال له قائل :
السنة ويئة ، والأمراض فاشية ، وأنت عالم ولك صبر وخدمة ،
ولك بيان ومعرفة ، فمن أين توثى في هذا الكساد ؟ قال : أما
واحدة فاني عندهم مسلم ؛ وقد اعتقد القوم قبل أن أتطبب ،
لا قبل أن أخلق ، أن المسلمين لا يفلحون في الطب . واسمى
أسد ، وكان ينبغى أن يكون اسمى صليبا ، ومراسل ، ويوحنا ،
ويرا . وكنتي أبو الحارث ، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ،
وأبو زكريا ، وأبو ابراهيم . وعلى رداء قطن أبيض ، وكان
ينبغي أن يكون على رداء حرير أسود . ولغظي عربي ، وكان
ينبغي أن تكون لغتي لغة أهل « جنديسابور » .

لم يكن غريبا إذن أن ينهض أطباء النصارى للدفاع عن
أنفسهم ضد ذلك الذي يريد أن ينتزع منهم الصناعة التي يزهون

بها على غيرهم ، ويكسبون بها القوة والمنزلة ، وتجلب لهم المال الوفير ، وتقربهم من السلطان . ولقد ذهبت العصبية بأهل جنديسابور الى الحد الذي جعلهم ينكرون على غيرهم تعلم صناعة الطب ، وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن وقفا عليهم لا ينافسهم فيه أحد غيرهم من نصارى أو مسلمين . ويؤيد ما نقوله ما ذكره ابن أبي أصيبعة أن : « حنين بن اسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومي والسرياني بهروميس . وكان حنين إذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب على يوحنا . وكان يباعده أيضا من قلبه أن حينما كان من أبناء الصيارفة من أهل الحيرة ، وأهل جنديسابور خاصة ومتطبيوها ينصرفون عن أهل الحيرة ، ويكرهون أن يدخل في صناعتهم أبناء التجار » .

وقد أورد ابن النديم عند ذكر تأليف الكندي الطبيات أسماء يضع وعشرين رسالة ، لم يبق منها مع الأسف شيء نستطيع أن نعرف مذهبه في الطب والعلاج ، منها رسالته في الطب البقراطي ، ورسالته في تدبير الأصحاء ، ورسالته في كيفية الدماغ وغيرها . وقد حفظ لنا القفطي قصة — ان صحت — قائما تدل على شهرة الكندي في الطب ، ورسوخ قدمه في هذه الصناعة . ونحن ذاكرون هذه القصة بتسامها لطرافتها ، قال :

« وقد ذكروا من عجيب ما يحكى عن يعقوب بن اسحاق الكندي هذا ، أنه كان في جواره رجل من كبار التجار موسع عليه في تجارته . وكان له ابن قد كفاه أمر بيعه وشرائه ، وضبط

دخله وخرجه . وكان ذلك التاجر كثير الازراء على الكندى ،
والطمع عليه ، مدمنا لتعكيره والاغراء به . فعرض لابنه مسكنة
فجأة ؛ فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقي لا يدري ما الذى له
في أيدي الناس وما لهم عليه ، مع ما دخله من الجزع على ابنه .
فلم يدع بمدينة السلام طبيبا الا ركب اليه واستركبه لينظر ابنه
ويشير عليه من أمره بعلاج . فلم يجبه كثير من الأطباء لكبر
العلة وخطرها الى الحضور معه . ومن أجابه منهم ، فلم يجد
عنده كبير غناء .

ف قيل له : أنت في جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج
هذه العلة ، فلو قصدته ، لوجئت عنده ما تحب . فدعته الضرورة
الى أن تحمّل على الكندى بأحد اخوانه ، فثقل عليه في الحضور ،
فأجاب ، وصار الى منزل التاجر . فلما رأى ابنه ، وأخذ مجسه ،
أمر بأن يحضر اليه من تلاميذه في علم الموسيقى من قد آتقن
الحذق بضرب العود ، وعرف الطرائق المحزنة والمزعجة والمقوية
للقلوب والنفوس . فحضر اليه منهم أربعة نفر ، فأمرهم أن
يديموا الضرب عند رأسه ، وأن يأخذوا في طريقة أوقفهم عليها ،
وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على الدساتين وقلها . فلم
يزالوا يضربون في تلك الطريقة والكندى أخذ مجس الغلام ،
وهو في ذلك يمتد لثعسته ، ويقوى نبضه ، ويرجع اليه نفسه
شيئا بعد شيء ، الى أن تحرك ، ثم جلس وتكلم ؛ وأولئك
يضربون في تلك الطريقة دائما لا يفترون . فقال الكندى لأبيه :
سل ابنك عن علم ما تحتاج الى علمه ، مما لك وعليك ، وأثبتته .

فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئا بعد شيء . فلما أتى على جميع ما يحتاج اليه غفل الضاربون عن تلك الطريقة التي كانوا يضربونها وفتروا . فعاد الصبي الى الحال الأول وغشيه السكات . فسأله أبوه أن يأمرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به ؛ فقال : هيات ! انما كانت صباية قد بقيت من حياته ، ولا يمكن فيها ما جرى ، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر الى الزيادة في مدة مَن انقطعت مدته ، اذ قد استوفى العطية ، والقسم الذى قسم الله له .

هذه الحكاية ان دلت على شيء فانما تدل على تربع الكندى على عرش الشهرة في صناعة الطب ، بل في ابتكار العلاج أيضا بما يناسب حالة المريض .

ومما يدل على مزاحمة الكندى لأطباء النصارى ، واقتزاعه قصب السبق منهم ، أن ثابت بن قرّة كان معاصرا له ، مشهورا بالترجمة ، بارزا في الطب والفلسفة . ذكره ابن أبى أصيبعة وقال ان من تأليفه : « كتاب الوقفات التي في السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين ، مقالتان . صنف هذا الكتاب سريانيا ، لأنه أوما فيه الى الرد على الكندى ، ونقله الى العربى تلميذ له يعرف بعيسى بن أسيد النصرانى ، وأصلح ثابت العربى . وذكر قوم أن الناقل لهذا الكتاب حبش بن الحسن الأعسم ؛ وهذا غلط . وقد رد أبو أحمد الحسين بن اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن كرنيب على ثابت في هذا الكتاب ، بعد وفاة ثابت ، بما لا فائدة فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أهذه لما صنفه الى

اسحاق بن حنين ، فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب في آخره بخطه يقرظ أبا الحسن ثابتا ، ويدعو له ، وينصفه .

ذكرنا هذه القصة نبغى من اثباتها بيان المنافسة الشديدة بين أطباء النصارى وبين الكندي الطبيب المسلم . وقد انحاز الى جانب ثابت تلميذه عيسى النصراني ، وقيل حبيش وهو نصراني كذلك ، ثم أيد اسحاق بن حنين ثابتا ، واستحسن رأيه ، وقرظه ، وأنصفه ، وحرص أن يثبت هذا كله بخط يده . وسنشير الى هذه القصة فيما بعد للاستشهاد على معرفة الكندي اللغة السريانية . أما الآن ، فالذي يعيننا أنه كان أول فيلسوف عربي مسلم ، انتزع هذه الصناعة من أيدي نصارى السريان الذين لم تكن لغتهم الأصلية العربية .

* * *

قلنا في ابتداء هذا الحديث ان القدماء اضطربوا في وصفه أهو فيلسوف العرب أم فيلسوف الاسلام ، حتى اذا كنا في القرن التاسع الهجري نجد أن ابن حجر يضطرب كذلك ، فيترجم له مرتين في موضع متقارب جدا ، وكأنه يترجم لشخصين مختلفين . ففي لسان الميزان ، الجزء السادس صفحة ٣٠٥ ، الترجمة رقم ١٠٩١ ، يقول ابن حجر عنه : « يعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الأشعث الكندي ، فيلسوف العرب ، يكنى أبا يوسف ... » وفي صفحة ٣٠٧ ، الترجمة رقم ١١٠٢ ، يقول عنه : « يعقوب بن الصباح .. ابن الأشعث الكندي ، فيلسوف الاسلام » . ويبدو أن ابن حجر

قد خيّل إليه أن فيلسوف العرب شيء ، وفيلسوف الاسلام شيء آخر ، وذلك على الرغم من أنه أورد اسمه واسم آباءه وأجداده كاملا ، مما كان ينبغي أن يظن معه الى أن الرجل واحد. حتى اذا مضينا عبر التاريخ من القرون التاسع الى الرابع عشر الهجرى ، نجد أن أستاذنا الجليل المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق قد فصل في هذه القضية التي عرضنا لها في أول هذا الكلام بحيث يمزج بين العروبة والاسلام . فهو فيلسوف العرب، ولكنه في الوقت نفسه عربى مسلم . وهذا نص عبارته : « والكندى كان جديرا بهذه التسمية في وقته وسيظل بها جديرا . فانه أول عربى مسلم مهد للفلسفة مسيل الانتشار بين العرب وفي ظل الاسلام » (١) .

ويبدو أن الأستاذ مصطفى عبد الرازق كان في الواقع مضطربا في ترجيح أى الوصفين ، ولو أنه كان يميل الى القول بأنه فيلسوف العرب . فقد بدأ العبارة بأنه « فيلسوف العرب » كما جاء عند القفطى وابن أبى أصيبعة ، ثم نقل رأى ابن نباته من أنه « فيلسوف الاسلام » ، وعقب على هذا كله ، وبعد ذلك ، بأنه : « كان جديرا بهذه التسمية » . فأى تسمية لعربى يقصد ، العرب أم الاسلام ؟

والرأى عنده — كما ذكرنا — أنه أول عربى مسلم . أما أنه عربى فلاه :

(١) مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — القاهرة ١٩٤٥ ، ص ٤٨ .

(أولاً) : مهد للفلسفة سبيل الانتشار بين العرب .
(ثانياً) : لأن النقلة قبله كانت ترجمتهم حرفية وبيانهم العربي ضعيفاً ، حتى جاء الكندي يترجم بنفسه ويصلح هذه التراجم ليسهل تناولها ، ولكيلا تنفر من أساليبها أذواق العرب .
(ثالثاً) : أنه يسر الموضوعات الفلسفية المترجمة ولخصها ، وجاهد في تزيين الفلسفة في أعين العرب .
أما أنه مسلم ، فلأنه :

(أولاً) : « لم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بمعاونة علوم الفلسفة حتى مسوه فيلسوفاً غير يعقوب هذا » كما ذكر ابن أبي أصيبعة .
(ثانياً) : أنه هو الذي وجه الفلسفة الإسلامية وجهتها ، فسارت في سبيلها على أيدي تلاميذه .
(ثالثاً) : أنه عاش في ظل الدولة الإسلامية (١) .



ونود قبل أن ننظر الى الكندي في ضوء العصر الحاضر أن نثبت رأى مؤرخ اعتبر فيلسوفنا اسلامياً لا عربياً ، فقال انه :
« أول من تبحر من المسلمين في الفلسفة ومائر أجزائها من المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات ، مع تبحره في علوم العرب ، وبراعته في الآداب من النحو والشعر . وكان يعرف الطب ، والنجوم وأحكامها ، وضروباً من الصناعات والمعارف التي قل »

(١) المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٩ ، ملخصاً .

أن تجتمع في انسان واحد . وفهرسة كتبه تزيد على دست
كاغد .. » .

و « الكاغد » بالفارسية يعنى الورق ، و « دست » هي
اللفظة التي درجت في اللغة العامية بقولنا « دسته » أى اثنا عشر.
ولا غرابة أن يستخدم الشهرزورى^(١) هذه الألفاظ الفارسية ،
لأنه فارسى متعصب لقوميته ، وهذه هي العلة التي جعلته يؤثر
أن يجعل الكندى أول فلاسفة الاسلام .

* * *

ونمضى عجلة التاريخ في الوقت الحاضر في سرعة سريعة
تطبق بعصر الذرة والصواريخ الذي نعيش فيه ، فننظر اليوم الى
القضية بمنظار هذا العصر ، عصر القومية العربية ، فاذا بالكندى
يبدو لنا « فيلسوف العرب » بحق . لا لأنه كان مسلما ، فقد ظهر
كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابى المعلم الثانى ، والشيخ
الرئيس ابن سينا ، والرازى الطبيب ، والبيرونى ، وابن باجة ،
وابن طفيل ، وابن رشد ، وغيرهم وغيرهم ممن كانوا يدينون
بالاسلام ، ولكن لم ينمت أحدهم بأنه « فيلسوف العرب » ،
والما جرت على أقلام المؤرخين أنهم الفلاسفة الاسلاميون . وكان
معظمهم من أجناس غير عربية ، كالفارابى الذي كان تركيا ، وابن
سينا الذي كان فارسيا . ونحن نعلم أن الشيخ الرئيس على
الرغم من أنه كتب معظم مؤلفاته باللغة العربية الا أنه كتب أيضا
بالفارسية بعض مؤلفاته . وللقزالي وهو حجة للاسلام تأليف بالفارسية :

(١) الشهر زورى - نزعة الارواح - مخطوط .

لقى العرب في أثناء تاريخهم الطويل منذ ظهور الاسلام حتى الوقت الحاضر هجوما عنيفا من جميع الشعوب المحيطة بهم ، القرية منهم والبعيدة على حد سواء . ولكن الطعنات القائلة جاءتهم من جيرانهم الأقربين ، ومن أولئك الذين انضوا تحت لواء الاسلام ووجهوا اليهم الطعنة من الداخل .

نجح الشعوبيون في بث الفكرة القائلة بأن العرب أبعد الناس عن العمران والمدنية حتى ان ابن خلدون كتب في مقدمته يقول ان العرب أبعد الناس عن الصنائع وأن السبب في ذلك أنهم أعرق في البدو ، وعن العمران الحضري وما يدعو اليه من الصنائع . وأن العجم من أهل المشرق وأمم النصرانية عدوة البحر الرومي أقوم الناس عليها ، لأنهم أعرق في العمران الحضري ، مما يتنافى مع حقيقة واقع التاريخ ، ولكنها نغمة الشعوبية لا تكاد تخبو حتى تستيقظ مرة أخرى .

ليست العروبة جنسا ، ولا لغة ، ولا دينا ، ولا آمالا وآلاما مشتركة فقط ، وانما هي حضارة معينة تحوى هذا كله ، وتهتدى بمثل عليا تجعل الناس يتمسكون بهذه القومية ، ويقبلون عليها ، ويقبلونها .

والعلوم المختلفة هي الأساس الذي تقوم عليه الحضارات . والفلسفة هي التاج الذي يجمع أطراف هذه الحضارة . والدين هو الروح الذي ينفع فيها الحياة . وقد استطاع الكندي أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الاسلام ، ومن جهة العلوم الحضارية التي ترفع من شأن الأمم ، فألم بهذه العلوم

وأحسن تلخيصها ، وكتبها بلغة عربية سليمة ، ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية في الاستعمال مقبولة عند الذوق . وهكذا أثبتت اللغة العربية بألفاظها وتراكيبها أنها لغة حضارة ، فاستطاعت القومية العربية أن تقف على قدميها ثابتة في معركة القوميات ، وأن تنتصر في هذه المعركة عدة قرون من الزمان .

إن ما فعله الكندي ، سليل العرب جنسا ولغة ودينا ، يدحض بآيين دليل وأوضح برهان ما ذهب إليه ابن خلدون من أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب ، وأنهم أبعد الناس عن الصنائع وال عمران .

لقد ظلت راية القومية عالية خفاقة ما تمسك العرب بالعلوم والفلسفة لأنها الأساس الوطيد الذي يقوم عليه بنيان الأمم . فلما انصرفوا عن العلوم المختلفة ، وهجروا الفلسفة وطعنوها الطعنة النجلاء ، فقدوا السلاح الذي يستطيعون به الدفاع عن أنفسهم في معركة الحياة المريرة مع غيرهم من الدول . وفي أحياء ذكرى الكندي بعد ألف عام من وفاته تجديد للقومية العربية ، وتذكير للعرب أن قوة القومية في تعزيد أهلها لها بالاقبال على العلوم والمعارف حتى يرتفع أمام القوميات الأخرى قدرها .

إن التاريخ ليعيد نفسه في هذه الأيام ، إذ ارتفعت نعمة القومية العربية مرة أخرى ، وأثبت العرب أنهم أكفاء في هذه المعركة بالأفعال لا بالأقوال ، فساروا على النهج نفسه الذي سار فيه الكندي من قبل ، مع تغيير طفيف في الصورة يقتضيه المقام . ذلك أنهم بدعوا بالنقل عن الغرب ، ثم اجتازوا مرحلة الترجمة

الى مرحلة الاستقلال في الفكر ، والابتكار في العلم ، والمساهمة في الاختراعات . ثم أصبحت لهم بعد ذلك فلسفة عربية تستمد كيانه من صميم تراثهم العربي الاسلامي ، وتقوم على أسس من العلوم الحديثة .

وقد كان الكندي فيلسوفا عربيا ، جمع في شخصه معارف زمانه ، ونقلها الى اللسان العربي حتى عد من جملة الثقلة ، واهتم بالعلوم الرياضية والطبيعية وبرز فيها ، ثم أقام فلسفة عربية تستند الى هذا الأساس العلمي من جانب ، والى الروح الاسلامية من جانب آخر .

ولكننا لم نعرف حتى الآن مَنْ هو الكندي ، ومن آباؤه وأجداده ، وكيف نشأ وتعلم ، وما شخصيته ، وما تأليفه ، وما هي اتجاهاته العلمية والفلسفية ؟ فلنشرع في بيان ذلك .

سليح الملك

« يعقوب بن اسحاق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » هو العنوان الذي وضعه ابن أبي أصيبعة لترجمة أول الأطباء العراقيين وأطبائ الجزيرة . ثم ساق بعد ذلك نسبه على النحو التالي :

« أبو يوسف ، يعقوب ، بن اسحاق ، بن الصباح ، بن عمران ، ابن اسماعيل ، بن محمد ، بن الأشعث ، بن قيس ، بن معدى كرب ، بن معاوية ، بن جبلة ، بن عدى ، بن ربيعة ، بن معاوية الأكبر ، بن الحارث الأصغر ، بن معاوية ، بن الحارث الأكبر ، بن معاوية ، بن ثور ، بن مرتع ، بن كندة ، بن عفير ، بن عدى ، بن الحارث ، ابن مرة ، بن أدد ، بن زيد ، بن يشجب ، بن عريب ، بن زيد ، ابن كهلان ، بن سبأ ، بن يشجب ، بن يعرب ، بن قحطان » .

ينقسم هذا النسب قسمين : الأول في الجاهلية ، والثاني في الاسلام . وهمزة الوصل بينهما هو « الأشعث بن قيس » الذي عاش في الجاهلية ، وقدم على الرسول مع وفد كندة ، وأسلم على يديه .

ويرتفع نسبه في الجاهلية الى قحطان .

قال اليعقوبي في تاريخه : ذكرت الروايات ومَن يدعى العلم

بالأخبار وأحوال الأمم والقبائل أن أول من ملك من ولد قحطان سبأ بن يعرب بن قحطان ، وكان اسم سبأ « عبد شمس » ، لأنه أول من ملك من ملوك العرب ، وساد في الأرض ، وسبى السبائا . وكان يعرب بن قحطان أول من حيا بأنعم صباحا آيت اللعن .

وقد ملك أبناء يعرب بن قحطان على اليمن ، ووقعت لهم أحداث وحروب مشهورة . وتفرعت عن شجرة قحطان قبائل شتى . وكان أول من ذكر اسمه وعرف قدره سبأ ، ومن ولده « كهلان » و « حمير » . ومن قبائل كهلان : طيء ، والأشعر ، وجذام ، ولخم ، ومذحج ، والأزد ، وغيرها .

وكان ملوك اليمن يدينون بعبادة الأصنام في صدر من ملوكهم ، ثم دانوا بدين اليهود ، وتلوا التوراة ؛ وذلك أن أحبارا من اليهود صاروا اليهم فعلموهم دين اليهودية .

ووقعت بين كندة وحضرموت حروب أفنت عامتهم ، ودخل أهل اليمن التشتيت والتفريق . حتى إذا انتشروا في البلاد صارت كندة إلى أرض معد فجاورتهم ، ثم ملكوا رجلا منهم كان أول ملوكهم يقال له : مرتع . ثم ملك بعده ابنه ثور ، ومن بعده ابنه معاوية ، ثم ابنه الحارث الأكبر . قال اليعقوبي : « ثم ملك وهب ابن الحارث عشرين سنة ، ثم ملك بعده حجر بن عمرو آكل المرار ثلاثا وعشرين سنة . وهو الذي حالف بين كندة وربيعة » . ونود أن نقف قليلا عند « آكل المرار » ما معناه ، لأن خبره سيأتي عند الكلام عن الأشعث بن قيس حين قدومه على الرسول عليه السلام .

المرار بالضم شجر مر من أفضل العشب وأضخمه ، اذا أكلته
الابل قلصت عنها مشافرها ، فبنت أسنانها . قيل سمي حنجر
آكل المرار لكثرة كان به . وقيل : لأن ابنة له سبها ملك من
ملوك سليح يقال له زياد بن هبولة ، فقالت له ابنة حجر : كآلك
بأبي قد جاء كأنه جمل آكل المرار ؛ تعنى كاشرا عن أنيابه . وقيل
انه كان في هر من أصحابه في سفر فأصابهم الجوع ؛ فأما هو
فأكل المرار حتى شبع ونجا ؛ وأما أصحابه فلم يطيقوا ذلك حتى
هلك أكثرهم ، ففضل عليهم بصبره على أكله المرار . وتوفي حجر
ابن عمرو هذا سنة ٤٥٠ ميلادية .

وذكر أبو العرج الأصفهاني في الأغاني خبر كندة في الجاهلية،
فقال : ان كندة لا يعدون من أهل البيوتات ، وانما كانوا ملوكا .
وذكر أن الأشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر ، وأن
كسرى دعا أشرف قبائل العرب فاجتمعوا عنده ، وتكلم كل ناطق
بلسان قبيلته ، الى أن قام الأشعث فقال : لقد علمت العرب أنا
نقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ، وأنا غياث الزبات .
فقتل : لم يا أخا كندة ؟ فأجاب : لأننا ورثنا ملك كندة ،
فاستظللنا بأفيائه ، وتقلدنا منكبا الأعظم ، وتوسطنا بحبوحه
الأكرم .

كان ذلك خبر كندة في الجاهلية ، وقفنا به عند الأشعث بن
قيس ، وهو الذي كان على رأس وفد كندة الى الرسول . وقد
أورد ابن هشام في سيرته خبره ، نذكره مطولا لأنه يصور أخلاق
كندة أبلغ تصوير . قال ابن هشام ناقلا عن ابن اسحاق :

« وقدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الأشعث بن قيس في وفد كندة ، فحدثني الزهري بن شهاب أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمانين راكبا من كندة ، فدخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجده ، وقد رجلوا جمعهم ، وتكحلوا ، عليهم جيب الحيرة وقد كففوها بالحرير . فلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ألم تسلموا ؟ قال : بلى . قال : فما بال هذا الحرير في أعناقكم ؟ قال : فشقوقه منها ؛ فألقوه .

ثم قال له الأشعث بن قيس : يا رسول الله ، نحن بنو آكل المرار ، وأنت ابن آكل المرار ؛ قال : فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقال : ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب ، وربيعة بن الحارث . وكان العباس وربيعة رجلين تاجرين ، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فستلا ممن هما ، قالوا : نحن بنو آكل المرار ، يتعززان بذلك ؛ وذلك أن كندة كانوا ملوكا . ثم قال لهم : لا ، بل نحن بنو النضر بن كنانة ، لا نقفوا أمنا ، ولا ننتفى من أيمننا . فقال الأشعث بن قيس : هل فرغتم يا معشر كندة ؟ والله لا أسمع رجلا يقولها إلا ضربته ثمانين » .

ثم ساق ابن هشام حديثا طويلا يفسر به معنى آكل المرار ، ونسب ذلك إلى الحارث بن عمرو بن حجر بن معاوية بن الحارث ابن معاوية بن ثور . وذكر خبرا آخر يتفق مع ما قرره اليعقوبي من أن آكل المرار هو حجر بن عدي ، سمي كذلك لأنه آكل شجرا يقال له المرار .

ولما ارتدت العرب بعد موت النبي عليه السلام ، أرسل أبو بكر الجيوش لحربهم ، وكانت كندة فيمن ارتد . ودارت الحرب ، وكثر القتل في كندة ، فخرج الأشعث بن قيس ومعه تسعة نفر من حصنهم يطلبون الأمان من زياد بن ليلى الأنصاري قائد المسلمين ، فأجابهم الى ذلك ، وقال : اكتبوا ما شئتم ، ثم هلموا الكتاب حتى أختمه . ففعلوا ، ونسى الأشعث أن يكتب فيه . ثم فتحوا باب الحصن ، ودخل المسلمون ، فلم يدعوا مقاتلا الا قتلوه ، وأخذوا الأموال والسبي . فلما قرعوا منهم ، دعا الأشعث أولئك النفر والكتاب معهم ، فعرضهم ، فأجاز من في الكتاب ، فاذا الأشعث ليس منهم ، فأخذ أسيرا الى أبي بكر . ولما خشي القتل قال الأشعث : أو تحتمس في خيبر ، فتطلق أسارى ، وتقبلني عشرين ، وتعمل بي مثل ما فعلت بأمثالي ، وترد علي زوجتي ؟ — ذلك أنه كان قد خطب أم فروة أخت أبي بكر ، فلما قدم على النبي أخرها الى أن يقدم الثانية ، فمات النبي ، وارتد — فان فعلت ذلك تجدني خير أهل بلادى لدين الله ، فحقق دمه ، ورد عليه أهله .

وقد أنجب الأشعث من أم فروة أخت أبي بكر ابنه «محمد» الجد الرابع ليعقوب الكندي .

حسن اسلام الأشعث ، وشارك في الفتح ، وأبلى بلاء حسنا . شهد اليرموك بالشام ، وسار الى العراق فشهد القادسية ، وكان في جملة الوفد الذي أرسله سعد بن أبي وقاص الى يزيد جرد يدعو الى الاسلام أو الحرب . ثم شهد حرب المدائن

وجعلوا ونهاوند ، ونزل الكوفة وابتنى بها دارا ، فاستقرت أسرة الكندي بها الى أن انتقل يسقوب منها الى بغداد .

حضر الأشعث مع علي بن أبي طالب صفين ، وكان على راية كندة ، وشهد الحكمين بدومة الجندل ، وقاتل الخوارج بالهروان ، وعاد الى الكوفة ، وتوفي بها بعد مقتل علي بزمان قليل . وهكذا استقر به النوى بعد حياة حافلة بالمطامع والآمال ، تحول فيها من ملك الى عبد من عباد الله ، وانتقل فيها من دين الجاهلية الى الاسلام ، وترك بلاده في اليمن واستقر في كوفة العراق .

ولكن الملك عز وسلطان ، وهيل وهيلمان ، ونفوذ وأبهة وهيمنة . ومن أجل ذلك يلعب بخيال الناس ، ويجري في أحلامهم ، يصبون اليه ، ويتطلعون الى الظفر به . فان كان من الناس من بلغ الملك ، وتربع على العرش ، وذاق حلاوته ، ثم نزل عن العرش ، فلا جرم يظل الملك أملا يراوده ، يسعى اليه ويدبر له ، ويحيط نفسه برسومه ان لم يستطع بلوغه . وقد ظل هذا الأمل يلعب بخيال بني الأشعث .

ولم يكن من اليسير أن يحقق محمد بن الأشعث أمله في الملك ابان حكم معاوية بن أبي سفيان ، الذي قبض بيد من حديد على الدولة في أثناء ملكه الذي دام عشرين عاما . فلما تولى ابنه يزيد ، طمع الطامعون ، وتعاونوا بايادهم أصحطاب المطامع . ولاحق لمحمد بن الأشعث فرصة تحقيق أمله في بلوغ شيء من النفوذ والسلطان ، فالضم الى ابن الزبير الذي استعمله أميرا على الموصل . واضطربت الحوادث التاريخية بسبب ضعف يزيد بن

معاوية ، ومقتل الحسين ، وظهور شوكة الخوارج ، واشتداد سلطة المختار الذي وثب على الكوفة فبايعه أهلها ، وشرع ييسر نفوذه على البلاد ، فبعث إلى الموصل أميرا من طرفه هو عبد الرحمن بن سعيد . قال ابن الأثير في الكامل ما فحواه : ان محمدا بن الأشعث سار عن الموصل إلى تكريت ينظر ما يكون من الناس . ثم سار إلى المختار فبايعه . ولكن هذه البيعة لم تكن خالصة مخصصة ، لأنه لم يصل إلى بغيته في ظل المختار ، فلما ولي مصعب بن عبد الله بن الزبير ، انضم إليه . وعندئذ أرسل المختار إلى محمد بن الأشعث وهو في قرية له إلى جنب القادسية ، فطلبوه فلم يجدوه ، وكان قد هرب إلى مصعب . قال ابن الأثير : « فهدم المختار داره ، وبنى بلبنها وطينها دار حجر بن عدي الكندي » . ولكن محمدا بن الأشعث لعب على الجواد الخاسر ، فلم يلبث حين اشتبك مصعب والمختار أن قتل محمد سنة سبع وستين . وورث عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الأمل في الإمارة ، ولعب على مسرح الحياة السياسية دورا كبيرا في ذلك الحين . خرج على الحجاج ، ووقف في وجه عبد الملك بن مروان ، فأوغر صدر الأمويين ، وانتهت حياته بمأساة . لم يخرج من أول الأمر على الحجاج ، الذي استعمله على سجستان ، وعينه قائدا على جيشي البصرة والكوفة ، وكان الحجاج — كما يقول ابن الأثير — يفضله ، ويقول : « ما رأيته قط إلا أردت قتله . وسمع الشعبي ذلك من الحجاج ذات يوم ، فأخبر به عبد الرحمن ، فقال : والله لأحاولن أن أزيل الحجاج عن سلطانه . فلما أراد

الصجاج أن يبعث عبد الرحمن على ذلك الجيش ، أتاه اسماعيل ابن الأشعث ، فقال له : لا تبعثه ، فوالله ما جاز جسر الفسرات خراى لوال عليه طاعة ، وانى أخاف خلافه ... » . . . وبالفعل ، ما لبث عبد الرحمن أن انتهز الفرصة وخرج على الصجاج ، وأقبل لحربه ، وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين . وانتصر عبد الرحمن حتى خلع عبد الملك بن مروان نفسه ، ودخل البصرة ، واستمرت الحرب بينهما ثلاث سنوات الى أن هلك عبد الرحمن . قيل انه ألقى بنفسه من سطح قصر فمات ، ودفن معه الأمل في الملك طول عهد بنى أمية .

* * *

ولم يكن غريبا بعد أن ولي العباسيون الحكم أن يسترجع بنو الأشعث ما كان لهم من جاه . وهم وإن لم يطمعوا في الملك كما طمع محمد أو ابنه عبد الرحمن ، فقد اكتفوا بتقلد المناصب التى تلى الملك ، كالولاية من قضاء أو امارة أو شرطة . فقد تولى اسحاق بن الصباح ، والد يعقوب الكندى ، الكوفة سنة ١٥٩ هجرية ، في عهد الخليفة المهدى . وتولى كذلك الشرطة ، كما تولوها زمان الهادى والرشيد .

ويرجع أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق أن : « اسحاق ابن الصباح توفى في أواخر عهد هارون الرشيد المتوفى سنة ١٩٣ هجرية » . وظلت قرابته تتصل بخدمة الخلفاء بعد ذلك . وقد جرت العادة أن يسكن الولاة بالكوفة في قصر الامارة الذى يقع خلف المسجد الجامع الكبير . ولا يزال هذا المسجد

موجودا في موقعه حتى اليوم ، وقد كشف حديثا عن آثار قصر
الامارة . ولما كان اسحاق بن الصباح أميرا على الكوفة ، فمن
الطبعي أن يسكن هو وأهله في ذلك القصر الذي ولد فيه
فيلسوفنا يعقوب .

ولسنا ندرى على التحقيق أكان اسحاق بن الصباح شيعيا
أم سنيا ، لأننا لا نجد عند القدامى من المؤرخين ذكرا لمذهبه .
ويرجح بعض الكتاب المحدثين أنه كان شيعيا لصلة جده الأشعث
بعلی بن أبی طالب ، وحربه الى جانبه في صفين ، ومؤازرته له في
حرب الخوارج ، ثم لاتخاذ بني الأشعث الكوفة مقرا لهم ،
وكانت الكوفة حصنا للشيعه العلوية . أما الذين ينفون عنه
شيعيته فيذهبون الى أن الكوفة لم تكن وقفا على الشيعة ، بل
كان يعيش فيها سنيون كثيرون ، وإلى أن العباسيين ناهضوا
العلويين أصحاب الشيعة الامامية ، ووقعت بين خلفائهم وبين
الأئمة منازعات انتهت بعدم السماح للأئمة بالظهور ، ولذلك
وقعت سلسلة الأئمة عند الحصن العسكري ، وهو الامام الحادي
عشر المتوفى سنة ٢٦٠ هجرية . أما الامام الثاني عشر فهو المهدي
المنتظر .

ولهذه الظروف التاريخية نميل الى ترجيح وجهة النظر
الثانية ، اذ ليس من المعقول أن يولى المأمون والرشيد اسحاق
ابن الصباح أميرا على الكوفة ، وهما يعلمان أنه من الشيعة العلوية .
ولما توفي اسحاق خرجت والدته يعقوب الكندي بأسرتها من

قصر الامارة وعادت الى دارها بالكوفة ، وهي التي تربى فيها
يعقوب الكندي صبياً .

* * *

واذا كان الغموض قد أحاط بالسنة التي توفي فيها اسحاق
ابن الصباح ، فإن السنة التي ولد فيها ابنه يعقوب أشد غموضاً ،
ولذلك كان تحديد مولده أقرب الى الظن والتخمين . وقد ذهب
ديبور الى أن « فيلسوفنا ولد في أوائل القرن التاسع الميلادي
(أواخر القرن الثاني للهجرة) على الأرجح في الكوفة ، وكان
أبوه أميراً عليها »^(١) . ويوافقه مصطفى عبد الرازق على ذلك ،
ويحدد ميلاده بأنه سنة ٨٠١ م — ١٨٥ هـ . وفي ذلك يقول :
« تاريخ ميلاد الكندي غير معروف الا ظناً . وقد أشرنا فيما مضى
على أن الأرجح أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي في
زمان الرشيد ، والرشيد توفي سنة ١٩٣ هـ — ٨٠٨ م . فالغالب
أن الكندي ولد في مطلع القرن التاسع الميلادي حوالي ٨٠١ م —
١٨٥ هـ ، كما رجحه ديبور . ولما كان يعقوب بن اسحاق الكندي
قد توفي في أواسط القرن الثالث الهجري ، ولم يكن أحد ممن
ترجموا له أشار الى أنه كان من المعمرين ، فمن المرجح أنه ولد في
عواقب عمر أبيه ، ، وأن أباه تركه طفلاً ، فنشأ في الكوفة في أعقاب
تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفي حضن اليتيم وظل الجاه الزائل .
هكذا كان جاه بنو الأشعث لم يزل يزوال اسحاق ، فان عهدهم

(١) دي بور ، ص ١١٥ .

الزاهر في الكوفة قد تولى بموته ، وكانوا قد انتشروا في البلاد ، فلم يبق للصبي اليتيم الا أمه التي لا تعرف من شأنها قليلا ولا كثيرا» (١) .

ومع أن الكندي نشأ يتيما الا أنه رأى آثار أبهة الامارة وهو صبي فانطبعت في صفحة خياله ، وذلك حين كان أبوه أميراً على الكوفة . ولا ريب أنه سمع عن حربه ونسبه كل شيء ، وعرف أخبار أجداده الذين طمعوا في الملك ، وآباء أجداده الذين كانوا ملوكا في اليمن . وما بالك بالعرب واعتزازهم بالأنساب ، ومعرفتهم بالأخبار .

انه سليل الملك ، وريب المجد ، وورث تقاليد جرت في أصلاب الأسرة جيلا بعد جيل .

ورث بالكوفة بيتا يليق بمن كان أبوه أميراً عليها ، ولا بد أنه كان من أفخم الدور . فلما انتقل الى بغداد — ولا تدري متى كان ذلك — لم تكن داره فيها أقل فخامة . وقد ذكرنا من قبل قصة التاجر الثري الذي كان يسكن جواره ، وكيف لبى اليه يعالج ابنه ، فلا غرابة أن تكون الدار في أفخم أحياء بغداد . وذكر الجاحظ في كتاب الحيوان قصة يتضح منها أن الدار كانت تجمع الى الفخامة أسباب الترف والنعيم ، مما لا يوجد الا عند المرفهين . قال : « وكان عند يعقوب بن الصباح الأشعثي هران ضخمان أحدهما يكوم الآخر متى أراد من غير إكراه ، ومن غير أن يكون

(١) فيلسوف العرب ص ١٨ .

المسعودي يريد من السافد مثل ما يريد منه السافد . وهذا الباب شائع في كثير من الأجناس ، إلا أنه في هذه الأجناس أوجد ^(١) . وذكر القصة بعينها بعد قليل في مناسبة أخرى فقال : « فخيرني صاحبنا هذا أن في منزل أبي يوسف يعقوب بن اسحاق هربن ذكرين عظيمين يكوم أحدهما الآخر ، وذلك كثيرا ما يكون » ^(٢) . وليست العلة في اقتناء نواذر الحيوان راجعة الى الزينة أو التفاخر فقط ، بل كان العلماء من أمثال الكندي وابن سينا وغيرهما يهتمون بملاحظة الطبيعة من واقعها ، ويأخذون المعرفة عن التجارب لا الكتب . ولهذا السبب كانوا يزرعون البساتين ويحبون لها أغرب النبات ، ويقتنون فيها نواذر الحيوان . ولقد شاعت في عصر الكندي هذه النزعة التجريبية .

حكى المسعودي في مروج الذهب ^(٣) عن الواثق الذي حكم من سنة ٢٢٧ الى ٢٣٢ هجرية ، أنه كان محبا للنظر ، مكرما لأهله ، مبغضا للتقليد وأهله ، محبا للإشراف على علوم الناس وآرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة . فحضره ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمتطبيين ، فجرى بحضرته أنواع من علومهم في الطبيعيات وما بعد ذلك من الالهيات . فقال لهم الواثق : قد أحببت أن أعلم كيفية ادراك معرفة الطب وماخذ أصوله ،

(١) الحيوان للجاحظ - طبعة هارون - ج ٣ : ١٨٦ .

(٢) المرجع السابق ، ج ٥ : ٣١٦ .

(٣) مروج الذهب ٣ : ٧٨ .

أذلك من الحس " أم من القياس والسنة ، أم يدرك بأوائل العقل ، أم علم ذلك وطريقه يعلم عندكم من جهة السمع كما يذهب إليه جماعة من أهل الشريعة ؟ وقد كان ابن بختيشوع ، وابن ماسويه ، وميخائيل فيمن حضر . وقيل إن حنين بن اسحاق ، وسلمويه ، فيمن حضر هذا المجلس أيضا .

هل كان الكندي ممن حضر هذا المجلس أو غيره من المجالس التي كان يعقدها الوراق والخلفاء من قبله ومن بعده ؟ لنا ندرى شيئا من ذلك على التحقيق . حقا كان سلمويه أحد تلاميذه ، كما كان الكندي مؤدبا لأحمد بن المعتصم بالله ، فهو على صلة بالبلاط ، فلا غرابة أن يحضر هذه المجالس التي كانت ندوات للعلم ، وحلقات للبحث .

نرجع إلى حديث التجربة الذي بسطه المسعودي في عدة صفحات ، فلخصها في أن بعض الأطباء كان يذهب إلى أن الطريق الذي يدرك به الطب هو التجربة فقط ، وأنها ترجع إلى مبادئ أربعة هن لها أوائل ومقدمات ، الأول القسم الطبيعي وهو ما تفعله الطبيعة في الصحيح والمريض من الرعاف والعرق والاسهال ؛ والثاني قسم عرضي وهو ما يعرض للحيوان من الحوادث والنوازل كما يعرض للإنسان أن يجرح ؛ والثالث قسم ارادي وهو ما يقع من قبل النفس الناطقة كالذي يرى في المنام أنه عالج مريضا من مرضه بدواء معروف فيجربه بأن يفعله . كما يرى في منامه ؛ والرابع قسم هو نقل فقط ، كالذي ينقل

الدواء الواحد من مرض الى مرض يشبهه ، واما من عضو الى عضو يشبهه كالنقلة من العضد الى الفخذ .

* * *

وكان الكندي أقرب الى المعتصم بالله ، فهو مؤدب ابنه ، واليهما كتب كثيرا من رسائله قال الشهرزورى : « وكان أستاذ أحمد بن المعتصم ، وباسمه عمل التركيبة ، واليه كتب يحمل رسائله وأجوبته . وهو من أحقق هذه الطريقة التى أخذها من جاء بعده من الاسلاميين ؛ وان كان قد تقدمه من ارتفع اسمه وحسنت حاله فى أيام المأمون ، الذين كانوا جلهم لصارى ، وتصانيفهم تجرى على الرسم القديم » .

فالكندى ان تكن فاتته ولاية احدى الامارات فى الدولة ، الا أنه كان يعيش من اغداق الخليفة ونعمه الجزيلة . ولا شك أنها كانت غزيرة جعلته يسط لسان الشكر فى رسائله . ولذلك قال المسعودى يصف سيرة المعتصم : « وللمعتصم أخبار حصان ، وما كان من أمره فى فتح عمورية ، وما كان من حروبه قبل الخلافة فى أسفاره نحو الشام ومصر وغير ذلك ؛ وما كان منه بعد الخلافة ؛ وما حكى عنه من حسن السيرة واستقامة الطريقة أحمد بن أبى دؤاد القاضى ، ويعقوب بن اسحاق الكندى فى لمع أوردها فى رسالته المترجمة بسيل الفضائل » (١) .

وقد ذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة هذه الرسالة

(١) مروج الذهب ، ج ٤ : ٦٤ .

باسم « تسهيل سبل الفضائل » ، ولكنها مع الأسف مفقودة .
كان الكندي خليقا أن يماثر الخلفاء ، فهو من أبناء الملوك ،
واسع العلم والثقافة ، وذو منزلة رفيعة في اللغة والأدب ، بلغ
هذه المرتبة عن جدارة وبصر . وإن كانت المناصب السياسية
قد فاتته ، فقد رفع نفسه فوق منزلة أصحاب السلطان بما حصله
من علم وأدب .

الطالب

نستطيع أن نتصور أنه تعلم في صباه كما يتعلم أبناء المسلمين القراءة والكتابة وبعض النحو والعربية ، وحفظ القرآن وبعض الحديث والفقه ، كما حفظ كثيرا من الشعر وأحاط بأسرار البلاغة ومواطن الفصاحة . وهذا هو المنهج الابتدائي الذي جرت العادة أن يتعلمه جميع الصبيان .

ولعل من أسرار تقدم الحضارة العربية وازدهارها أن التعليم كان حرا من كل قيد ، اللهم الا الميل والرغبة . هذا يهوى العلوم الشرعية فيتجه اليها ، وذاك يعشق الحديث فيرحل لطلبه من رجاله ، وثالث يميل الى علم الكلام ، أو التصوف ، أو الطب ، أو الرياضيات ، فيتعمقها . وأفضل دراسة ما كانت عن ميل أصيل في النفس.

كان علم الكلام البضاعة الرائجة في ذلك العصر الذي ظهر فيه المعتزلة سواء بالبصرة أم بدار السلام . وكثرت المقالات ، وتعددت الفرق ، وانتشرت الآراء ، وشجع الخلفاء أنفسهم في مجالسهم حرية الرأي ولو بلغت تلك الآراء من التطرف ما تمس العقيدة . وشغل الناس بالجدال ، وحدثت محن وفتن . قال المسعودي في مروج الذهب :

« وكان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء ، فإذا

حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ... ويناظروهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين ، فلا يزالون كذلك الى أن تزول الشمس ... » وكان المأمون الى ذلك يناظر مدعى النبوة ، والزنادقة ، وأصحاب المقالات ، بما يدل على عميق الاطلاع ، وقوة الحجة ، وسرعة البديهة . ذكره ابن اللديم فقال : « انه أعلم الخلفاء بالفقه والكلام » ، وأورد له تصانيف منها رسالة في أعلام النبوة . ونحن نعلم أنه احتضن المعتزلة وشجعهم .

والمأمون هو الذي شجع الفلسفة ، وأمر بإرسال من يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم ، وأنشأ بيت الحكمة للترجمة الى اللسان العربي .

فاذا كان الكندي قد تعلم الكلام وحصل علوم الفلسفة ، فانما كان يسلك في ذلك سبيل الملوك أنفسهم حتى يرتفع لمجالستهم ، ويسمو الى مقامهم ، ويساير تيار العصر الذي كان يعيش فيه . وكثير من الأمراء كانوا يفعلون مثل ذلك ، ويحذون حذو الخلفاء ، باقتناء الكتب ، وتشجيع العلماء .

وقد مالت نفس الكندي عن علم الكلام ، وآثر أن يتجه الى الفلسفة وعلومها فأحاط بجميع فروعها . أما الطب فكان المأثور معرفة كتب أبقراط ، وكتب جالينوس الستة عشر . وقامت مدرسة أبقراط على العلاج الطبيعي ، والاعتقاد بمبدأ التوازن ، وامتزاج الأخلاط الأربعة ، وهي الحار والبارد والرطب

واليابس . فالصحة اعتدال الأخلاط الأربعة والمرض اختلالها .
ويبدو أن الكندي كان من أنصار هذه المدرسة . أما جالينوس
فكان يعتمد على التجارب ، وأول كتبه التي يدرسها طالب الطب
هو كتاب « الفرق » الذي يدرس فيه قوانين العلاج على رأى
أصحاب التجربة ، وعلى رأى أصحاب القياس .

ورث العرب فلسفة أفلاطون وأرسطو والاسكندرانيين ،
ولكنهم مالوا الى المشائية ، وترجمت معظم كتب أفلاطون ،
وسائر مؤلفات أرسطو ، كما ترجمت تاسوعات أفلوطين ونسبت
خطأ الى أرسطو ، ترجم الكتاب ابن ناعمة الحمصي وأصلحه
لأحمد بن المعتصم بالله يعقوب بن اسحاق الكندي .

ولم يكن ثمة سبيل لطالب الفلسفة في ذلك العصر الذى بدأت
تنقل فيه بطريق الترجمة ، الا أن يتبع أجزاءها عن طريق الكتب .
وهذا ما فعله الكندي ، فقد شارك النقلة ، وسعى الى الحصول
على ما يفييه بأن تترجم له بعض الكتب ، وأخذ يفعل كما هي
العادة الجارية ، أن يلخص ، وأن يفسر . تتبع كتب أرسطو في
المنطق ، والطبيعة ، وما بعد الطبيعة ، والأخلاق ، والسياسة ، ولم
يقنع بمجرد اقتنائها ودرسها ، بل شارك في اختصارها وتفسيرها .
ويكفى أن نلقى نظرة الى مؤلفات أرسطو التي ذكرها ابن النديم
في الفهرست لنجد أنه كان يزاحم النقلة المعاصرين له . وقد فسر
واختصر من الكتب المنطقية ، المقولات ، والعبارة (بارى

ارمياىس^(١) ، وأفالوطيقا الأولى (القياس) ، وأفالوطيقا الثانية (البرهان) ، وسوفسطيقا ، والشعر (ابوطيقا) . ولم يذكر أنه فسر أو شرح كتاب الجدل ، أو كتاب الخطابة .

أما الكتب الطبيعية فلم يذكر ابن النديم أن الكندي ترجمها أو نقلت له ، أو لخصها ، أو شرحها وفسرها ، وهذه الكتب هي السماع الطبيعي ، والسماء والعالم ، والكون والفساد ، والنفس ، والحس والمحسوس ، والحيوان .

وأما كتاب ما بعد الطبيعة ، وهو المعروف بكتاب الحروف لأنه مرتب عدة مقالات على حسب الحروف الأبجدية اليونانية ، فقد نقلت للكندي ، والذي نقلها هو « أسطاث » .



على أن نزعة الكندي الحقيقية كانت إلى الرياضيات التي لبغ فيها وعنى بها ، آية ذلك وفرة تأليفه عنها . وكانت الرياضيات تؤخذ عن أفقليدس صاحب الهندسة ، وبطليموس صاحب المجسطى — وهو كتاب في علم الفلك — وعن الاسكندرانيين من علماء الرياضة . وقد ذكر ابن النديم عند الكلام عن بطليموس أن له : « كتاب جغرافيا في المعمور وصفة الأرض . وهذا الكتاب ثمان مقالات ، نقل للكندي قهلا رديثا ، ثم نقله ثابت إلى العربي قهلا جيدا ، ويوجد سرياني » . وأورد القفطى الخبر مع شيء من

(١) الموضوع بين قوسين اسم الكتاب باليونانية كما ورد عند صاحب الفهرست .

الاختلاف ، فقال ان الذى نقله الى العربية قلا جيدا هو الكندى ،
وجعل اسم الكتاب : « الجغرافيا في المعمورة من الأرض » (١) .
وكان الكندى على معرفة وثيقة بالعلوم اليونانية وبخاصة
الرياضيات ، وكيف انتقلت الى العرب ، فقد ذكر ابن النديم عند
الكلام عن أقليدس ما نصه : « وذكر الكندى في رسالته في
أغراض كتاب أقليدس أن هذا الكتاب ألفه رجل يقال له ابلينس
النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولا . فلما تقدم عهد هذا
الكتاب وانهل ، تحرك بعض ملوك الاسكندرانيين لطلب علم
الهندسة ، وكان على عهدة أقليدس ، فأمر بإصلاح هذا الكتاب
وتفسيره ففعل ، فنسب اليه . ثم وجد بعد ذلك بمسقلوس
— تلميذ أقليدس — مقالتين ، وهى الرابعة عشرة والخامسة
عشرة ، فأهداهما الى الملك ، وانضافت الى الكتاب ، وكل ذلك
بالاسكندرية » .

أما متى تعلم الكندى الرياضيات ، وعلى يد من من
الأساتذة أخذها ، وهل بدأ يتعلمها في الكوفة ثم انتقل بعد ذلك
الى بغداد ، أم أنه لم ينهل من معين الفلمنة والعلوم الرياضية
الا في دار السلام ، فأمر لا تقطع به ، ولما نستنبطه استنباطا من
روايات المؤرخين . فهذا ابن جليل يقول في طبقات الأطباء ان
الكندى « شريف الأصل ، بصرى ، كان جده ولى الولايات
لبنى هاشم ، وترك البصرة وضيعته هناك . وانتقل الى بغداد ،

(١) ذكر ابن جليل في طبقات الأطباء ان هذا الكتاب من تأليف
الكندى ، وانفرد ابن جليل بهذا الخبر .

وهناك « أدب » . أما أن الكندي كان بصريا فبيد ، لأن آباءه خدموا بالكوفة . وإن صحت رواية ابن جليل من أنه « أدب » بعد انتقاله الى بغداد ، فلا بد أنه نزع إليها في شبابه ، اجتذبه أنوارها وحضارتها ومجالس علمائها . وأكبر الظن أنه بدأ يأخذ علومه الدينية والأدبية بالكوفة ، ثم أكملها بالعلوم الفلسفية والرياضية في بغداد . وينص ابن نباتة على أن يعقوب انتقل الى بغداد واشتغل بعلم الأدب ثم بعلوم الفلسفة جميعها . وقد هيأت له معارفه الواسعة بهذه العلوم أن يرتفع الى منزلة كبيرة في خلافة المأمون (١٩٧ — ٢١٨ هـ) والمعتصم (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وابنه أحمد .

قال ابن أبي أصيبعة : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندي عظيم المنزلة عند المأمون ، والمعتصم ، وعند ابنه أحمد » . وقال ابن جليل : « وخدم الملوك مباشرة بالأدب » . وقال ابن نباتة : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته ، وهي كثيرة جدا » .



والأرجح أن يكون الكندي قد تعلم الفلسفة وما يتصل بها من علوم طبيعية ورياضية في بغداد . وكانت تلك العلوم لا تزال في أيدي قلة قليلة من السريان ، شرعوا في نقلها عن اليونانية وعن السريانية . وبعد ، فالها علوم يونانية في أساسها ، وإن يكن بعضها فارسيا أو هنديا . ولم يكن ثمة سبيل لمن يرغب في الاطلاع على حقيقة هذه العلوم الا أن يردّها في منابعها ، ويأخذها عن

أصولها ، ولا مناص لمن يفعل ذلك إلا أن يتعلم اللغتين اليونانية
والسريانية ، أو يلجأ الى من ينقل له عنها .

ولعل عناية الكندي بعلوم اليونان ، وطلبه لها ، واشتغاله بها
— ولم يكن أحد من أبناء العرب المسلمين يفعل ذلك — هو
الذى جعل الرواية تستفيض عنه بأنه يخلط نسب قحطان يونان،
وهي تهمة هو منها براء . وإن صحت ، ولصقت به ، لا جرم تنزع
عنه لقبه الذى يفخر به ، نعلنى فيلسوف العرب .

روى المسعودى فى بدء أنساب اليونانيين أقوالا كثيرة ،
بعضها يجعلهم ينتسبون الى الروم ؛ وبعضها الآخر أن يونان هو
ابن يافث بن نوح ؛ وبعضهم الثالث أنهم قبيل متقدم فى الزمان
الأول ، الى أن قال : وقد ذكر ذوو العناية بأخبار المتقدمين أن
يونان أخو قحطان ، وأنه من ولد عابر بن شالح ، وأن أمره فى
الانفصال عن دار أخيه كان سبب الشك فى الشركة فى النسب ؛
وأنه خرج عن أرض اليمن فى جماعة من ولده وأهله ومَن انضم
الى جملة حتى وافى أقاصى بلاد الغرب ، فأقام هنالك ، وأنسل
فى تلك الديار ، واستعجم لسانه ، ووازى مَن كان هنالك فى
اللغة الأعجمية من الأفرنجة والروم ، فزالت نسبته ، وانقطع
سببه ، وصار منسيا فى ديار اليمن ، غير معروف عند النسابين
منهم .

وقد كان يعقوب بن اسحاق الكندى يذهب فى نسب يونان
الى ما ذكرنا ، من أنه أخ لقحطان ، ويحتج لذلك بأخبار يذكرها

في بدء الأنساب ، ويوردها من حديث الآحاد والأفراد ، لا من حديث الاستفاضة والكثرة .

وقد رد عليه أبو العباس عبد الله بن محمد الناشئ في قصيدة له طويلة ، وذكر خطه نسب يوثان بقططان ، فقال :

أبا يوسف اني نظرت فلم أجد
على الفحص رأيا صح منك ولا عقدا
وصرت حكيما عند قوم اذا امرؤ

بلاهم جميعا لم يجد عندهم عندا
أقرن الحسادا بدين محمد

لقد جئت يا أخا كنيسة اذا
وتخط يوثانا بقططان ضلّة

لعمري لقد باعدت بينهما جدا
والناشئ — ويعرف بالأكبر تميزا له عن الناشئ الأصغر —
من الشعراء المجيدين ، كان نحويًا ، عروضيًا ، متكلمًا ، أقام
ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج الى مصر ، وأقام بها الى آخر عمره .
وكان متبحرا في عدة علوم من جبلتها المنطق ، وكان بقوة علم
الكلام قد هض غل النحاة (١) .

وكان معاصرا للكندي ، مشارك له في علم المنطق ، فلا غرابة
أن تنشأ بينهما منافسة كما هي الحال بين الأدباء والشعراء في ذلك
العصر وفي كل عصر ، فضلا عن التنافس في المعرفة بعلم
الكلام والمنطق . ولستأ نحمل شعر الناشئ على محمل

(١) ابن خلكان : ترجمة رقم ٣١٨ .

الجند ، وأنه يؤمن بأن الكندي يمتحقا بصلة النسب
الى يونان ، وانما هذا من قبيل التشنيع قاله على ميل
الرمز الى أن الكندي كان يتعلق بالعلوم اليونانية ويرفع من
شأنها ، وكان ينبغي أن ينصرف عنها الى علوم العرب .

* * *

لم يكن الكندي بعيدا عن الأدب ، فهو صاحب أسلوب عربى
حسن ، وصاحب ذوق فى النقد ، كما أنه قرض بعض الشعر .
فمن شعره ما ذكره ابن أبى أصيبعة — وذكره الشهرزورى
أيضا — قال : « قال الشيخ أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن
سعيد العسكري اللغوى فى كتاب الحكم والأمثال ، أنشدنى
أحمد بن جعفر ، قال : أنشدنى أحمد بن الطيب السرخسى ،
قال : أنشدنى يعقوب بن اسحاق لنفسه :

أناف الذئب على الأرواس

فغمض جفونك أو لكس

وضائل سوادك واقبض يديك

وفى قعر بيتك فاستجلس

وعند ملكك فابغ العسلو

وبالوحدة اليوم فاستأنس

فان الغنى فى قلوب الرجال

وان التمسزز بالأنفس

وكائن ترى من أخى عسرة

غنى وذى ثروة مفلس

ومن قسائم شسخصه ميت
على أنه بعد لسم يرمن
فان تطعم النفس ما تشتهي
تقيسك جبيع الذى تحشى

وهو شعر كما ترى تفوح منه نسائم الفلسفة والحكمة . وان
صحت نسبته اليه لا جرم أن يكون ما شاع من بخل الكندى
صحيحا ، كما يتضح من البيت الثانى الذى يطلب فيه العزلة مع
قبض اليد والسعى الى الاتصال بالله .

ومما يدل على ذوقه ومنهجه فى النقد الأدبى ما ذكره ابن
نباته ، قال :

« حكى أنه كان حاضرا عند أحمد بن المعتصم وقد دخل
أبو تمام ، فأنشده قصيدته السينية ، فلما بلغ الى قوله :

اقدام عمرو فى ساحة حاتم

فى حلم أحنف فى ذكاء اياس

قال الكندى : ما صنعت شيئا . قال : كيف ؟ قال : ما زدت
على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ؛ وأيضا ان
شعراء دهرنا تجاوزوا بالممدوح من كان قبله . ألا ترى الى قول
المكوك فى أبى دلف :

رجل أبر على شجاعة عامر

باسما وغير فى محيا حاتم

فأطرق أبو تمام ثم أنشد :

لا تنكروا ضربى له من دونه
مثلا شرودا فى الندى والباس
فالله قد ضرب الأقل لنوره

مثلا من المشكاة والنبراس
ولم يكن هذا فى القصيدة ، فتعجب منه . ثم طلب أن تكون
الجائزة ولاية عمل ، فاستصغر عن ذلك . فقال الكندى : ولوه ،
فانه قصير العمر ، لأن ذهنه ينحت من قلبه ، فكان كما قال « .
لم يكن الكندى اذن بعيدا عن مجال الأدب ، لأن هذه
الصناعة كانت تؤلف جزءا لا يتجزأ من الثقافة الرفيعة فى ذلك
العصر ، لابد من تحصيلها ، ولابد له وهو سليل الملك أن يكون
على اطلاع واسع بها .
ولكنه ، كما يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق : « ومع
ذلك فان الأدب لم يكن هو الميدان الذى ظهرت فيه مواهب
الكندى وآثار عبقريته » .
وهذا صحيح ، لأن مواهبه تجلت فى علوم الفلسفة التى
لبغ فيها .

هذه الألوان المختلفة من الدراسات ، لغوية وأدبية ،
ودينية ، وعلمية ، وفلسفية ، كانت جذيرة بمن يشعر فى قرارة
نفسه أنه سليل الملك أن ترفعه الى مصاف الملوك يصطفونه ،
ويجملون به بلاطهم .
ولقد عاصر عددا كبيرا من الخلفاء العباسيين ، ولد فى عهد

الرشيدي ، ونبغ في عصر المأمون ، وازدهر في حكم المعتصم ،
وحدثت له محن في أثناء خلافة المتوكل . ويبدو أنه أكثر الابتعاد
عن عواصف السياسة وتقلباتها ، فانعزل بنفسه عن محيط الخلفاء
الذين تعاقبوا على الحكم حتى زمان المستعين بالله الذي قتل اثر
فتنة سنة ٢٥٢ هجرية . والأرجح أن الكندي توفي في تلك السنة
أيضا ، كما ذهب الى ذلك مصطفى عبد الرازق بعد مناقشة
الروايات المختلفة التي أوردها الباحثون في سنة وفاته . وهي
روايات شتى :

الأستاذ ماسينيون يحدد هذه السنة بأنها ٢٤٦ هـ — ٨٦٠ م .
تليو في كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب يجعلها ٢٦٠ هـ
— ٨٧٣ م .

ديور يذهب في مقاله عن الكندي في دائرة المعارف الى أنها
٢٥٧ هـ — ٨٧٠ م .

ويرجح مصطفى عبد الرازق أنه توفي في أواخر ٢٥٢ هجرية
— ٨٦٤ م ، لأن الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ يذكر الكندي في
«الحيوان» وفي «البخلاء» بصيغة الماضي ، ولأن رسالة الكندي
في « ملك العرب وكميته » تدل على أنه شهد عهد الخليفة
المستعين والفتنة التي قتل فيها سنة ٢٥٢ هـ .

أما علة وفاته كما أوردها القفطي عن أبي معشر ، فقصة
تحتاج الى تمحيص ، ويبدو فيها كثير من الوضع والاغراب .
واليك القصة بتمامها :

« وكانت علة يعقوب بن اسحاق أنه كان في ركبته خام ،

وكان يشرب له الشراب العتيق فيصلح . فتأب من الشراب ،
وشرب شراب العسل ، فلم تنفتح له أقواه العروق ، ولم يصل
الى أعماق البدن وأسافله شيء من حرارته . فقوى الخام ، فأوجع
العصب وجعا شديدا ، حتى تأنى ذلك الوجع الى الرأس والدماغ
فمات الرجل ، لأن الأعصاب أصلها من الدماغ .

ان وصف صاحب القصة الكندى بأنه « الرجل » يدل على
الزراية لا على التوقير ، ويقصص عن شيء من الحسد كامن في
نفس قائلها ومذيعها . وقد كان الكندى هدفا لسهام الحساد ،
كما سنبين في الفصل التالى .

المحذور

يلوح أن كل ميدان خاضه الكندي وجد فيه منافسين يحسدونه على تقدمه في هذا الميدان ، فهاجموه من كل جانب وبكل سلاح ، ان في الأدب والعربية ، أو في الطب ، أو الرياضيات ، أو الفلسفة . ومن هنا شاعت عنه الشائعات التي تروى في كتب التاريخ والسير تشوه قدره ، وتسيء الى منزلته .

وعلى الرغم من أن القاضي صاعد الأندلسي ممن هاجم الكندي في كتابه « طبقات الأمم » فإنه ابتداء ترجمته بامتداحه ، ومهد لذلك بالتأريخ للعلوم والفلسفة عند العرب ، فذكر أنها لم تكن تهتم في صدر الاسلام بشيء من العلم ، حتى اذا كانت الدولة العباسية ، وأفضت الخلافة الى المأمون أقبل على طلب العلم في مواضعه ، وجلب كتب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وأقليدس وبطليموس ، وأمر بترجمتها ، الى أن قال : « ولم يزل خواص من المسلمين وغيرهم من المتصلين بملوك بني العباس وسواهم من ملوك الاسلام مذ ذلك الزمن الى وقتنا هذا يعتنون بصناعة النجوم والهندسة والطب وغير ذلك من العلوم القديمة ، ويؤلفون فيها الكتب الجليلة ، ويظهرون منها النتائج الغريبة . فمن اشتهر منهم باحكام العلوم ، والتوسع في فنون الحكمة ، يعقوب بن اسحاق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء

ملوكها» (١) . فإذا أضفت الى ذلك ما وصفه به الشهرزورى من التبحر فى الفلسفة وأجزائها من منطق وطبيعات ورياضيات والهيأت ، مع تبحره فى علوم العرب وبراعته فى الآداب من النحو والشعر ، عرفت أن هذه الاحاطة بجميع ألوان المعرفة هى التى جعلت القدماء يسمونه فيلسوفا لا منجبا فقط أو مهندسا أو طبيا لاغير . فكان لهذه العلة أول من سمى عند العرب والمسلمين فيلسوفا . وهذا أمر يجبطه لا شك موضع حصد أقرانه ، لأنه بلغ منزلة لم يبلغها غيره .

ثم ان قرب العلماء من السلطان أكبر باب يدخل منه الحسد . وقد كان الكندى مقربا الى المأمون ، عظيم المنزلة عند المعتصم ، مما دعا علماء عصره الى اصطناع الدسائس لإبعاده عن البلاط ، حتى تيسر لهم ذلك زمان المتوكل .

وقد ذكرنا طرفا من هجوم الناشئ عليه ، وأرجعنا ذلك الى نار الحسد . ونذكر الآن لونا آخر من الغمز فى علمه بالنحو والبلاغة . فقد أورد عبد القاهر الجرجاني فى « دلائل الإعجاز » فصلا عن الفروق الخفية بين مواضع الألفاظ واختلاف المعانى باختلاف التراكيب ، وكيف أن العامة وكثيرا من الخاصة تجهل هذه الفروق ، ونقل فيه حكاية عن ابن الأنبارى يؤيد بها وجهة نظره ، قال : « ركب الكندى « المتفلسف » الى أبى العباس ، وقال له : انى لأجد فى كلام العرب حشوا ؟ فقال له أبو العباس :

(١) طبقات الأمم ، ص ٦٩ .

في أى موضع وجدت ذلك ؟ فقال : أجده العرب يقولون : عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله قائم ، ثم يقولون : ان عبد الله لقائم والألفاظ متكررة والمعنى واحد . فقال أبو العباس : بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ ؛ فقولهم : عبد الله قائم ، اخبار عن قيامه ؛ وقولهم : ان عبد الله قائم ، جواب عن سؤال سائل ؛ وقولهم : ان عبد الله لقائم ، جواب عن افكار منكر ؛ فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني . قال : فما أحرار المتفلسف جوابا . وإذا كان الكندي يذهب هذا عليه حتى يركب فيه ركوب مستتهم أو معترض ، فما ظنك بالعامية ومَن هو في عداد العامة ممن لا يخطر شبه هذا بباله . واعلم أن ههنا دقائق لو أن الكندي استقرى ، وتصفح ، وتتبع مواقع « ان » ، ثم ألطف النظر ، وأكثر التدبر ، لعلم ضرورة أن ليس سواء دخولها وأن لا تدخل . فانظر معي الى هذا الغمز والتشنيع ؟ ويلوح لنا أن الحكاية موضوعة ملفقة ، لأن الكندي لم يكن من الجهل والعامية بحيث تخفى عليه هذه المسائل البسيطة في اللغة العربية . ثم انظر معي بعد ذلك الى تعليق عبد القاهر ، وتصفيه الكندي ، وأخذه الحكاية قضية مسلمة لا سبيل الى الشك فيها .

على أن النزاع بين النحويين والمناطقة كان أمرا مشهورا في ذلك العصر ، وقد رويت فيه روايات كثيرة ، وذكر أبو حيان التوحيدي في مقابساته مناظرات تفصح عن هذا النزاع . ومن الطبيعي أن يصوب النحاة سهام تقديم الى رمز الفلاسفة وأولهم في الاسلام ليكون ذلك شاملا لطائفتهم كلها ، ونعني برمز

الفلاسفة يعقوبيا الكندي الذي لم يكن له يد في ذلك سوى أنه كان أول فلاسفة الإسلام . انها ضريبة الشهرة . ويؤيد ما نذكره ، وما ذكرناه من قبل عن فيلسوف العرب ، ما قرره صاعد الأندلسي في طبقات الأمم ، حيث يقول : « فهذا ما كان عند العرب من المعرفة . وأما علم الفلسفة ، فلم يمنحهم الله عز وجل شيئا منه ، ولا هيا طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحدا من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني » (١) .



فهذا ما كان من أمر النحو والعربية وسلة يعقوب الكندي بهما .

ولننظر الآن في أمر الفلك والرياضيات وهي العلوم التي نبغ فيها فيلسوفنا حتى لقد عرف في أوروبا اللاتينية أنه أحد كبار الفلكيين في العالم . ولن نعرض الآن آراءه في هذا الصدد ، مرجعين ذلك الى ما بعد ، وسنكتفي ببيان حصد المعاصرين له حصدا بلغ حد الايذاء والدس عند الخلفاء .

كانت عناية الخلفاء بالعلوم الرياضية شديدة حتى ان المنصور رأس الدولة العباسية لم يأمر ببناء بغداد ووضع خططها الا بأمر المهندسين . واعتنى المأمون بالهندسة والفلك عناية فائقة ، فرتب المنجمين للرصد ، وأمر بترجمة كتب أقليدس وبطليموس ، ومن

(١) طبقات الأمم ص ٥١ .

اشتهر بخدمته في هذا الشأن سند بن علي ، وبنو موسى ،
وأبو معشر البلخي .

كان سند بن علي يهوديا وأسلم على يد المأمون . وهو منجم
فاضل عالم بتفسير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب ،
وندبه المأمون الى اصلاح آلات الرصد ، وأن يرصد بالشماسية
بيفداد .

أما أبو معشر ، فهو جعفر بن محمد بن عمر ، كان عالما بالسير
والتاريخ ، وانتقل من ذلك الى علم النجوم والأحكام . قال
صاعد الأندلسي ، وتبعه القعطي ، انه كان مدمنا على شرب الخمر
مشتهرا بمعاقرتها ، يعتريه صرع عند أوقات الامتلاءات القمرية ،
وكان معاصرا لأبي جعفر محمد بن سنان البتاني ، وكان البلخي
منجما للموفق أخى المعتمد . ويقال انه تعلم علم النجوم بعد سبع
وأربعين سنة من عمره .

وأما بنو موسى (محمد وأحمد والحسن) فسيرتهم أعجب .
كان أبوهم موسى بن شاكر في حدائقه قاطع طريق ، يصلي العشاء
في المسجد ، ثم يغير زيّه ، فيقطع الطريق على فراسخ كثيرة من
طريق خراسان ، وينصرف من ليلته فيصلي الصبح مع الجماعة
في المسجد ، ثم تاب بعد ذلك . واتصل بالمأمون وبعد من منجيه .
ولما توفي موسى خلفه أبناءه صفارا ، فوصى بهم المأمون اسحاق
ابن ابراهيم ، وأثبتهم مع يحيى بن أبي منصور في بيت الحكمة .
وكانت حالتهم رثة رقيقة ، وأرزاقهم قليلة ، لأن أصحاب المأمون
كلهم كانت قليلة الأرزاق على رسم أهل خراسان . فخرج بنو

موسى نهاية في علومهم ؛ ثم واثقهم الحظ والثروة حتى كان فيما يقال يبلغ دخل كل واحد منهم ما يقرب من أربعمئة ألف دينار . وتشبهوا بالخطيفة فأغلقوا على المترجمين والعلماء على العادة الجارية في ذلك الزمان . ومع ذلك لم يكن الحسن بن موسى على منزلة رفيعة في العلم ، لأنه لم يدرس من كتاب أقليدس سوى المقالات الست الأولى . واجتمع الحسن والمروزي بحضرة المأمون ذات يوم ، فذكر المروزي أن الحسن لم يقرأ الا المقالات الست ، وكان عند المأمون أن مَنْ لم يقرأ هذا الكتاب لا يعد مهندسا البتة ، ولذلك قال له : « ما أعذرك ومطك من الهندسة محلك أن يبلغ بك الكسل أن لا تقرأه كله ، وهو أصل الهندسة ؟ » .

في هذا الجو من المنافسات العلمية ، نستطيع أن نفهم القصة التي رواها ابن أبي أصيبعة كاملة ، واختصرها غيره ، وهي : قال أبو جعفر بن يوسف بن ابراهيم في كتاب « حسن العقبي » ، حدثني أبو كامل شجاع بن أسلم الطاسب ، قال : كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاكر في أيام المتوكل يكيدان كل مَنْ ذكر بالتقدم في معرفة . فأشخصا سند بن علي الى مدينة السلام وباعداه عن المتوكل ، ودبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ، ووجها الى داره فأخذوا كتبه بأسرها ، وأفرداها في خزانة سميت « الكندية » . ويمكن هذا لهما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة . وتقدم اليهما في حفر النهر المعروف بالجفري ، فأسندا أمره الى أحمد بن كثير الفرغالي الذي عمل المقياس الجسديد بمصر ؛ وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ما تم له عمل قط . فغلط

في فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائر ،
 فصار ما يجر الفوهة لا يجر سائر النهر . فدافع محمد وأحمد
 ابنا موسى في أمره ، واقتضاهما المتوكل ، فسعى بهما إليه فيه ،
 فأخذ مستحشا في احضار سند بن علي من مدينة السلام ، فوافى .
 فلما تحقق محمد وأحمد أن سند بن علي قد شخص أيقنا بالهلكة
 ونسأ من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان
 الرديان شيئا من سوء القول الا وقد ذكراك عندي به ، وقد
 ألقا جملة من مالى في هذا النهر ، فأخرج اليه حتى تتأمله وتخبرني
 بالغلط فيه . فاني قد آليت على نفسي ان كان الأمر على ما وصف
 لى أن أصلبهما على شاطئه ، وكل هذا بعين محمد وأحمد ابني
 موسى وسمعهما . فخرج وهما معه . فقال محمد بن موسى
 لسند : يا أبا الطيب ، ان قدرة الحر تذهب حفيظته ، وقد فرعنا
 اليك في أنفسنا التي هي أنفس أعلاقنا . وما نكر أنا أسأنا ،
 والاعتراف يهدم الاعتراف ، فتخلصنا كيف شئت . قال لهما :
 والله انكما لتعلمان ما بيني وبين الكندي من العداوة والمباعدة ،
 ولكن الحق أولى ما اتبع ، أكان من الجميل ما أئتمناه اليه من
 أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحة حتى تردا عليه كتبه . فتقدم
 محمد بن موسى في حمل الكتب اليه ، وأخذ خطه باستيفائها ،
 فوردت رقعة الكندي بتسليمها عن آخرها . فقال : قد وجب
 لكما على " ذمام برد كتب هذا الرجل ، ولكما ذمام بالمعرفة التي لم
 ترعاها في " . والخطأ في النهر يستتر أربعة أشهر بزيادة دجلة .
 وقد أجمع الحساب على أن أمير المؤمنين لا يبلغ هذا المدى .

وأنا أخبره الساعة أنه لم يقع منكما خطأ في هذا النهر إبقاء على
أرواحكما ؛ فإن صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة ، وإن كذبوا ،
وجازت مدته حتى تنقص دجلة وتنصب ، أوقع بنا ثلاثتنا . فشكر
محمد وأحمد هذا القول منه واسترقهما به ، ودخل على المتوكل
فقال له : ما غلطا . وزادت دجلة ، وجرى الماء في النهر ، فاستتر
حاله ، وقتل المتوكل بعد شهرين . وسلم محمد وأحمد بعد شدة
الخوف مما توقعوا .

وهذا كله ثمرة الحسد الذي أدى الى حرمان الكندي من
مكتبته الكبيرة ، واستبعاده عن بلاط الخليفة فترة طويلة من
الزمان .



ولم يسلم الكندي من لسان أبي معشر البلخي .

كان في ابتداء أمره من أصحاب الحديث ، وكان يسكن في
الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد ، وكان يضاغن الكندي ،
ويغري به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة . وهذه الحيلة
التي تُولب العامة على الفلاسفة من أخطر المكائد ، لأن العامة
لا عقل لها ، فاضطر الكندي أن يلتمس وسيلة يدفع بها شر أبي
معشر ، ويمنعه من الكيد له ، فبدأ له أنه لو صرفه عن علوم الدين
والحديث الى العلوم الرياضية التي يشتغل بها الكندي نفسه
لاقطع شره . فدرس عليه مَن حشَن له النظر في علم الحساب
والهندسة ، فتعلمهما دون أن يحسنهما ، فعُدل الى علم الفلك

وأحكام النجوم حتى برع فيها . فائقطع شره عن الكندى بنظره
في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندى .

وريدو أن أبا معشر لم يكن من بين رجال الدين الوحيد الذي
هاجم الكندى ، بل كان ثمة غيره لم يذكرهم التاريخ . وقد لقي
الكندى منهم صنوفا من الكيد لا تقل عما فعله أبو معشر مما
دفع الكندى الى أن يرد على عدوانهم في مقدمة كتابه الى المعتصم
بالله في الفلسفة الأولى ، فقال انه : يحسن بنا اذ كنا حراسا على
تسميم نوعنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من
احضار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصد سبيله وأسهلها ،
مع تسميم ما لم يستوفوه ، ومع اتخاذ الحيطة بعدم الاتساع في
القول ، « توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا
من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بشيخان الحق من غير
استحقاق : لضيق فطنهم عن أساليب الحق ، وقلة معرفتهم بما
يستحق ذو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنواع العامة الكل ،
الشاملة لهم . ولدرالة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية ،
والعاجب بسدف سجوفه أبصار فكرهم عن نور الحق . ووضعهم
ذوى الفضائل الانسانية — التي قصروا عن نيلها ، وكانوا منها في
الأطراف الشاسعة — لموضع الأعداء الحرية الواترة ، ذبا عن
كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق ، بل للترؤس
والتجارة بالدين ، وهم علماء الدين » .

فالكندى يدافع عن نفسه باعتبار أنه ممثل الفلسفة الناطق
بلسانها ضد علماء الدين . انها قصة الصراع بين الدين والفلسفة ،

تلك القصة التي لم تمر في التاريخ الاسلامى سهلة ميسورة ، وكان فيلسوف العرب أول من ثبت أقدام الفلسفة وتلقى سهام أصحاب الدين ، ففتح بذلك الطريق أمام دخول الفلسفة حظيرة الاسلام . وانتصرت الفلسفة حيناً ، وثبتت أقدامها ، وانهزمت حيناً آخر وحكم عليها بالتوارى والانزواء .

ان التهم التي يوجهها الكندى لرجال الدين خطيرة ، وهى تلخص فى أنهم لا يتبعون الحق ؛ وأنهم ضيقوا الفهم ؛ وأن الحسد يأكل قلوبهم ؛ وأنهم انما يدافعون عن كراسيهم المزورة عند أصحاب السلطان ؛ وأنهم يتجرون بالدين .

وقد عرفنا بعض رجال الدين الذين كان يعنيتهم الكندى ، لعنى أصحاب الحديث ، مثليين فى أبى معشر . وأيضاً فإن رجال الدين لم يكونوا جميعاً من أصحاب الحديث ، فمنهم الفقهاء ، ومنهم المتكلمون المدافعون عن العقيدة الاسلامية بأسلوبهم الخاص ، ومنهم فرق لا حصر لها لعبت أدواراً مختلفة على مسرح الحياة ابان الدولة الاموية وصدر الدولة العباسية ، كالخوارج والشيعة والمرجئة . غير أن الصراع العنيف ظهر فى عصر المأمون ، وهو العصر الذى بدأ الكندى يشق فيه حياته الفلسفية . وقع ذلك الصراع الدامى بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، عندما حدثت فتنة القول بخلق القرآن واصطنعها المأمون ثم ابنه المعتصم ، وأيدا أحمد بن أبى دؤاد ، وأصيب الامام الجليل أحمد بن حنبل باللعنة المشهورة ، حتى خمدت نار تلك الفتنة زمان المتوكل ، الذى لم تكد الخلافة تفضى اليه حتى أمر باطراح

النظر والمباحثة في الجدال ، والترك لما كان عليه الناس في أيام
الوائق والمعتصم والمأمون ، وأمر الناس بالتسليم والتقليد ، وأمر
شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة .

لسنا ندري بالضبط من هم رجال الدين الذين يؤمنون
الكندي اليهم ، ولكننا اذا عرفنا أن كتاب الفلسفة الأولى وجهه
الى الخليفة المعتصم بالله (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وكان أحمد بن أبي
دؤاد هو الذي تطلب عليه وأصبح مقربا منه ، فأكبر الظن أن
الإشارة الى رجال الدين ههنا تتوجه الى ابن أبي دؤاد ، ومن لف
لفه من المتكلمين . ولم يستطع الكندي أن يبلغ من المعتصم
ما يرجوه من منزلة تجعله من قوى النفوذ في بلاطه ، فقتنع بأن
يكون مؤدب ابنه أحمد . وانصرف الفيلسوف عن السياسة الى
العلم ، واعتكف في داره ، وآثر العزلة ، بسبب الحسد له .

المشهور دائما محسود ، يريد حساده النيل منه بأي سبيل ،
بتحويل بعض الخصال الخلقية التي لا يخلو منها شخص ، أو
الصفات التي تتسم بها شخصيته . وقد حفظ لنا التاريخ بعض
نماذج من النوادر التي كانت تروى عن الكندي ، يفوح منها
عبر الصنعة والتأليف ، وتمزج بين خصلة البخل وشهرة الاشتغال
بالفلسفة . من ذلك ما أورده صاحب لسان الميزان ، قال : « ان
أمه أرسلت تطلب منه ماء باردا ، فقال للجارية : املئي الكوز
من عندها ، واملئي لها من الزملة . ثم قال : أعطتنا جوهر
بلا كيفية ، وأعطيناها جوهرًا بكيفية » . والنكتة فلسفية ، تشير

الى الجوهر والكيفية وهما من جملة المقولات العشرة . والجوهر
ههنا هو الماء ، والكيفية البرودة .

وقد نال حساد الكندي منه بالتشنيع عليه بالبخل ، فرسم
له الجاحظ صورة كاريكاتورية في كتاب البخلاء ، أصبحت
مضرب الأمثال . حقا لا بد أن الكندي كان الى حد ما بخيلا ،
غير أنه لم يبلغ من التقدير والشح هذا المبلغ الذي يصفه الجاحظ .
ولا ينبغي أن نحمل روايته على محمل الواقع ، لأن الغرض الذي
يبيغيه هو الفكاهة ، والفكاهة تعتمد على التهويل والتجسيم .

على أن الجاحظ لم يذكر الكندي في « البخلاء » لشحه
وبخله ، بل لقدرة على الاحتجاج ، وسوقه الأدلة القوية على
الاحتفاظ بالمال ، مع إبراز الجانب الرياضى بوجه خاص في هذا
الاحتجاج . ولهذا جاء في خطبة الكتاب أنه ذكر ملح الخزامى ،
 واحتجاج الكندي ، ورسالة سهل بن هارون ، وكلام الطارثي .
ولم سموا البخل اصلاحا ، والشح اقتصادا . فأنت ترى أن
الجاحظ إنما أورده في معرض الاحتجاج مما يليق بالفلاسفة
أصحاب الرأي المؤيد بالدليل والحجة القائمة على البرهان .

وقد أراد الدكتور طه الحاجري — الذي نشر كتاب البخلاء
لشرة جديدة — أن ينفي عن الكندي الفيلسوف هذه الصلة ،
وذهب الى أن الكندي الذي يشهر به الجاحظ شخص آخر
خلاف أبي يوسف يعقوب . وحتى لو صح هذا القرض ، فقد
التصقت التهمة به ، وسرت من المتقدم الى المتأخر ، وتداولتها
كتب الأدب والتاريخ والطبقات ، ولفقت القصص باسمه .

ويتألف الفصل الذى كتبه الجاحظ من عدة قصص رواها عن عدة أشخاص . قال حدثه : عمرو بن نهىوى ان الكندى كان لا يزال يقول للساكن ان فى الدار امرأة بها حمل ، والوحى ربما أسقطت من ریح القدر الطيبة ، فاذا طبختم فردوا شهوتها ولو بغرفة أو لعة ... فكان ربما يوافى الى منزله من قصاع السكان والجيران ما يكفيه الأيام .

وكان الكندى يقول لعياله : أنتم أحسن حالا من أرباب هذه الضياع ! انما لكل بيت منهم لون واحد وعندكم ألوان . والقصة الطويلة هى التى رواها شخص يسمى معبد كان يسكن فى دار الكندى ، ثم قدم عليه ابن عمه ومعه ابن له ، فجاءته رقعة من الكندى وفيها : « ان كان مقدم هذين القادمين ليلة أو ليلتين احتملنا ذلك ؛ وان كان اطماع السكان فى الليلة الواحدة يجر علينا الطمع فى الليالى الكثيرة » . فكتب اليه : « ان مقامهما نحو شهر . فأجابه : ان دارك بثلاثين درهما ، وأنتم ستة ، لكل رأس خمسة ، فاذا زدت رجلين فلا بد من زيادة خمسين ، فالدار عليك من يومك هذا بأربعين » . فلما استفسر معبد عن الأسباب الداعية الى هذه الزيادة ، مع أن ثقل أبدان الضيوف على الأرض ، ومؤوتهم على الساكن لا على صاحب الدار ، أجاب الكندى باحتجاجة المشهور الذى أقامه على براهين رياضية نرجى الحديث عنها الى الكلام عن آرائه العلمية . وقد كان الكندى رياضيا قبل أن يكون فيلسوفا . فهو يرى فى المال أنه منفعة فى تعلم الحساب . ومن أقواله

التي ذكرها الجاحظ في قصته : انما المال لمن حفظه ، وانما الغنى لمن تمسك به . ولحفظ المال بنيت الحيطان ، وعلقت الأبواب ، واتخذت الصناديق ، وعملت الأقفال ، وقششت الرسوم والخواتيم ، وتعلم الحساب والكتاب .

وبعد ، فلمنا نعتقد أن الكندي بلغ من البخل الحد الذي صور به . ومع ذلك ، فلا بد من أنه كان على شيء من البخل ، أو أنه لم يكن يمسك يده كما يفعل غيره من السرفين . وأكبر الظن أن اشاعة هذه الخصلة عنه انما صدرت عن حسد أقرانه وزملائه في الأدب والعلم والفلسفة .

ونحن تعلم أن الكندي كان يتخذ المترجمين ينقلون له كتب الفلسفة والطب عن اليونانية والسريانية ، ويلوح أنه لم يكن يجزل لهم العطاء كما كان يفعل غيره من أهل طبقتهم . مثال ذلك أن ابن المدبر كان يصل من أمواله وأفضاله الى النقلة شيء كثير جدا ، وأن محمد بن عبد الملك الزيات كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ في كل شهر ألفي دينار .

وكانت الكتب في ذلك الزمان تقتنى بالنسخ ولم تكن مطبوعة ، ولما كان الكندي صاحب مكتبة كبيرة سميت « بالكندية » ، فلا جرم كان يحتاج الى دفع كثير من المال اجرا لاتساخ ما فيها . غير أنه لم يبلغ من الثراء مبلغ بنى موسى بن شاكر مثلاً ، فلم يكن يستطيع مجاراتهم في البذل والعطاء . ومن هنا جاء وصفه بالبخل ، حسداً له .

وشك ابن أبي أصيبعة في الروايات التي تذكر عن كلام

الكندى في البخل ، كما شك في وصفه بهذه الصفة . فقد أورد وصيته لولده أبي العباس والتي جاء فيها : « يا بني الأب رب ، والأخ فسخ .. » الى قوله : « والدينار محموم ، فان صرفته مات ، والدرهم محبوس فان أخرجه فر .. » وجاء في تعليق صاحب عيون الأنبياء ما نصه : « وان كانت هذه من وصية الكندى ، فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه فانه قال : « ان الكندى كان بخيلا » .

وظاهر أن أسلوب هذه الوصية يختلف عن أسلوب الكندى ، فضلا عن أنها نسبت الى كثيرين غيره ، ولذلك كان شك ابن أبي أصيبعة له ما يبرره .

المستترجم

اختلف الباحثون في أمر الكندي اختلافا كبيرا ، أيعد مترجما ، أم رياضيا ، أم فيلسوفا . وقد وصفناه في كلامنا السابق بأنه فيلسوف ، وكيف اتفق معظم القدماء والمحدثين على أنه « فيلسوف العرب » .

وقد حان الوقت الذي نفصل فيه في قضية هذا الاختلاف ، مبتدئين بالكلام عن الكندي المترجم .

عاش الكندي في الزمن الذي يعرف بعصر الترجمة ، فنبغ في خلافة المأمون صاحب بيت الحكمة ، وعاصر كبار النقلة المشهورين مثل حنين وابن إسحاق ، وخاض غمار هذه الحركة ، وشارك فيها ، حتى قال صاعد الأندلسي نقلا عن أبي معشر في كتاب المذاكرات : أن حذاق الترجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحاق ، ويعقوب بن إسحاق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفريخان الطبري .

وهذا القول يعد من جملة التعميمات التي لا ينبغي أن تؤخذ كما وردت بغير تمحيص . وكل ما نستخلصه من هذه العبارة أن الكندي اشتهر بالنقل ، وأنه كان من حذاق النقلة ، لا تقل منزلته عن حنين بن إسحاق .

والمقصود بالترجمة النقل عن اليونانية أو السريانية . حقا

كانت هناك بعض ترجمات عن الفارسية أو الهندية إلا أنها تعد شيئاً يسيراً جداً بالإضافة إلى ما نقل عن هذين اللسانين . ولم يرد في كتب الطبقات التي أوردت سيرة الكندي أنه كان يعرف هاتين اللغتين ، غير أنه لا يبعد أنه كان ملماً بهما دون أن يتقنهما ، أو على أقل تقدير كان يعرف السريانية لاختلاطه بأطباء السريان . ولم يقطع الأستاذ مصطفى عبد الرازق في بحثه عن فيلسوف العرب أنه كان يعرف السريانية ، ولكنه رجح ذلك ، فقال : « ويظهر أن الكندي كان عارفاً بالسريانية ، وكان ينقل منها إلى العربية » . لم يقطع لأنه اعتمد على خبرين : الأول ما رواه القفطي عند الكلام عن بطليموس أن له : « كتاب الجغرافيا في المعمور من الأرض » وهذا الكتاب نقله الكندي إلى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سريانياً . والخبر الثاني ما ذكره صاعد من أن الكندي أحد حذاق المترجمين الأربعة في الإسلام . غير أن ابن النديم ينص فيما يتصل بكتاب الجغرافيا لبطليموس أن الكندي لم ينقله ، بل نقل له نقلاً رديئاً ، وأن الذي نقله هو ثابت .

ورواية صاحب الفهرست فيما يلوح أصح ، لأن المتواتر أن الكندي كان يصلح الترجمات التي يكلف من ينقلها له ، أو يجدها مترجمة ويقتنى لنفسه نسخة منها . وقد ذكرنا من قبل أن ثابتاً ألف بالسريانية كتاباً في الطب عن الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان ، وأن ثابتاً أوماً فيه إلى الرد على الكندي . وكان ثابت يستطيع أن يؤلفه بالعربية ، ولكنه أقر السريانية ليكون الأمر محصوراً بين أهل الصناعة ، ومنهم

الكندى بلا نزاع الذى كان يفهم هذا اللسان ان لم يكن يتقنه .
ويبدو ان هذه المسألة الطبية شغلت بال الأطباء وجرت فيها
مناقشات ، بعضهم يؤيد ثابتا وبعضهم الآخر الكندى . وقد
ترجم الكتاب الى العربية كما ذكر ابن أبى أصيبعة من ان أحد
تلامذة ثابت — وسعيد النص الذى ذكرناه من قبل لمناقشته —
« يعرف بميسى بن أسيد النصرانى نقله الى العربى . وذكر قوم
ان الناقل لهذا الكتاب حبش بن الحصن الأعسم ؛ وذلك غلط .
وقد رد أبو أحمد الحسين بن اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن
كريب على ثابت فى هذا الكتاب ، بعد وفاة ثابت ، بما لا فائدة
فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أهذه لا صنفه الى اسحاق بن حنين
فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب فى آخره بخطه يقرظ
أبا الحسن ثابتا ، ويدعو له ، وينصفه » .

كان ابن كريب من جلة المتكلمين ببغداد ويذهب مذهب
الفلاسفة الطبيعيين ، وكان فى نهاية الفضل والمعرفة والاطلاع
بالعلوم الطبيعية القديمة ، وله تصانيف منها كتاب الرد على ثابت
قرة فى فيه وجود سكونين بين كل حركتين متضادتين .

وثابت بن قرة من أهل حران ، ولد سنة احدى وعشرين
ومائتين ، وبدأ حياته صيرفيا بحران ، ثم انتقل الى بغداد ؛
اصطحبه محمد بن موسى بن شاكر وتعلم فى داره ، فوصله
بالمعتضد ، وأدخله فى جملة المنجمين . وبلغ ثابت عند المعتضد
منزلة كبيرة حتى كان يجلس بحضرته فى كل وقت ويحادثه

ويضاحه . وكان الغالب عليه الرياضيات والفلسفة ، وهو الذي أدخل رئاسة الصابئة الى العراق .

نحن اذن ازاء مدرستين في الطب والتفسير الطبيعي ، احدهما يرأسها الكندي ويتابعه فيها تلميذه ابن كريب ، والاخرى ثابت وشايعه اسحاق بن حنين . ولما الآن بصدد الكلام عن المسائل الطبية والطبيعية ، وانما الذي ينبغي في الوقت الراهن الحديث عن الترجمة .

ان معظم مَنْ ذكرنا أسماءهم كانوا ثقلة ، كما كان لهم في الوقت نفسه تفكيرهم المستقل ورأيهم الخاص . فلم يكن حنين أو ابنه اسحاق أو ثابت أو قسطا مجرد مترجمين ، بل كانوا يلخصون ، ويضيفون من عندهم تفسيراً جديداً ، أو يخطون خطوة جديدة تضاف الى العلم . وكذلك كان الكندي . فهو ان عد في جملة المترجمين ، فقد كان يصقل الترجمات ، ويلخصها ، ويرزها في ثوب جديد ، فيصبح لها بعد أن يمثلها طابع كندي متميز .

وكان الكندي في الأغلب لا يترجم بنفسه ، بل يترجم له ترجمة حرفية ناقل آخر ، ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهذيب ، ويضعها في قالب عربي رشيق بمقدار ما تسمح به الموضوعات الفلسفية العميقة . ومن المعروف أن الذي كان ينقل له هو « أسطاث » . وقد روى هذا الخبر صاحب الفهرست عند كلامه عن كتب أرسطو ، فقال عند ترجمة كتاب الميتافيزيقا : انه يسمى كتاب الحروف ، ويعرف بالالهيات ، نقلها اسحاق ،

ونقل حرف الميم أبو زكريا يحيى بن عدى ... وهذه الحروف نقلها أسطاث الكندي .

وكان أسطاث من النقلة المتوسطين ، كما ذكر ابن أبي أصيبعة .
صفوة القول : لم يكن الكندي يعرف في الأغلب اليونانية^(١) ،
ولعله كان يعرف منها بضعة ألفاظ . ولكنه كان يعرف اللغة
السريانية ، ونستطيع أن نجزم أنه كان يتقنها . ولكنه أيضا لم
يكن يترجم عنها بنفسه ، بل كان يسألج ترجمة النقلة ويصلحها .
ولا يتسنى هذا الاصلاح بغير رجوع الى الأصل مع معرفة وثيقة
باللسان الذي ينقل عنه .

* * *

ولا يمكن على أى حال الفصل في هذه القضية فصلا حاسما
الا بمتابعة ما كتبه الكندي ، ومراجعته على الأصول اليونانية
لمعرفة مدى محاذاة ما هو موجود بالعربية مع ما هو مدون
باليونانية أو منقول الى السريانية . وهذا عمل ينهض دونه أمور
كثيرة :

أولها أن المقدار الباقي من كتب الكندي بين أيدينا شيء
يسير بالاضافة الى مجموع مؤلفاته . وهذا القليل الباقي لم
يكشف عنه الستار ولم ينشر بعضه الا منذ وقت قريب جدا ،
فلا تزال بعض كتبه الخطية لم تنشر بعد ، ويحتاج نشرها الى

(١) يقرر الدكتور ماكس مايرهوف أن الكندي كان يعرف اللغة
اليونانية وينقل عنها ، انظر التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ،
ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، صفحة ٥٩ .

عناء شديد نظرا لاعتمادها على نسخة وحيدة ، وسقم خطوطها ،
وشيوع خطأ النساخ فيها .

ثم ان هذه الدراسات التي تقوم على الموازنة بين الأصل
المنقول عنه وبين المنقول تحتاج الى متخصصين متعمقين في
الدراسات اليونانية والاسلامية معا ، فضلا عن المعرفة بالسريانية.
وعدد المختصين في هذا الضرب من الدراسات نادر ، وهم مع
ندرتهم لا يستطيع أحدهم التفرغ الا لبحث واحد .

وقد شرع الأستاذ روزنتال يجرى مثل هذه الدراسة بمناسبة
اعداده للنشر رسالة الكندي اسمها « الصناعة العظمى »^(١) ،
وهذا الكتاب حذا فيه الكندي حذو بطليموس ، ويثنى روزنتال
أن فقرات كثيرة منه توازي الأصل اليوناني . نشرت هذه
الدراسة الأولية سنة ١٩٥٦ بعنوان الكندي وبطليموس .
والرسالة في علم الفلك ، وهي التي وردت في كتب الطبقات
بعنوان « رسالة في صناعة بطليموس الفلكية » ، وتبحث في أول
المجسطى لبطليموس .. غير أن المستشرق روزنتال لم يفرغ حتى
الآن فيما يبدو من اعدادها للنشر ، لأنها لم تطبع بعد .

وعندما نشرت كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة
الأولى سنة ١٩٤٨ حاولت أن أرد بعض ما جاء في الكتاب الى
أصوله اليونانية من كتاب ميتافيزيقا أرسطو ، ووضعت يدي على
بعض أجزاء توازي بالضبط ما أورده أرسطو ، ولكنني لم أستطع

(١) Studi Orientalistici Vol. II Roma 1956 pp. 436-456

المضى الى نهاية الكتاب للعلة التي ذكرتها من قبل وهي وجوب
التفرغ والانتقطاع للبحث .

وهذا نموذج من المواضع المترجمة :

١ — « ... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة
الأولى ؛ أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق . ولذلك
يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المحيط بهذا العلم
الأشرف ؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأننا انما نعلم
كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته . لأن
كل علة اما أن تكون عنصرا ، واما صورة ، واما فاعلة — أعنى
ما منه مبدأ الحركة — واما متممة ، أعنى ما من أجله كان الشيء
(٩٩٣ ب — ٢٠) (١) .

٢ — « والمطالب العلمية أربعة ، كما حددنا في غير موضع
من أقاويلنا الفلسفية : اما هل ، واما ما ، واما أى ، واما لم .
فأما « هل » فانها باحثة عن الأنية فقط . وأما كل أنية لها جنس ،
فإن الـ « ما » تبحث عن جنسها ؛ و « أى » تبحث عن فصلها ؛
و « ما » و « أى » جميعا تبحثان عن نوعها ؛ و « لم » عن علتها
التمامية ، اذ هي باحثة عن العلة المطلقة (٩٨٣ ب) .

٣ — فأما أرسطوطاليس مبرز اليونانيين في الفلسفة ، فقال :

(١) هذه الإشارة الى رقم الصفحة والسطر من كتاب ميتا فيزيقا
أرسطو . ويلاحظ أن الكندي يستخدم مصطلحات تغيرت فيما بعد ،
مثل العلة العنصرية التي أصبحت تقال المادية ، والعلة المتممة التي
تسمى الغائية .

« ينبغي لنا أن نشكر آباء الذين أتوا بشيء من الحق ، اذ كانوا سبب كونهم ، فضلا عن أنهم سبب لهم » . (٩٩٣ ب — ١٠ — ١٥)
 ٤ — فان بهاتين المسألتين كان الحق من جهة سهلا ، ومن جهة عسيرا : لأن من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن ليل الأشخاص اليينة الواضحة لنا في شعاع الشمس (٩٩٣ ب — ١٠) .
 ٥ — ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، اذ استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس ، على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبي ، فان التعليم انما يكون سهلا في المعتادات . ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب أو الرسائل أو الشعر أو القصص ، الى ما كان حديثا ، لعاداتهم للحديث والخرافات من بدء النشوء . وفي الأشياء الطبيعية اذا استعملوا الفحص التعليمي ، لأن ذلك انما ينبغي أن يكون فيما لا هيولى له ، لأن الهيولى موضوعة للافعال ، فهي متحركة . والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن . (الى قوله) فاذن قد وضع أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك (٩٩٥ ا — ١٠ الى ٩٩٦ ا — ٢٥) .

* * *

نكتفي بهذه النماذج التي تدل على احتذاء الأصل اليوناني بطريق الترجمة .

ونعتقد أننا لو مضينا لتعقب كتب الكندي المختلفة لرأينا فيها وبخاصة المؤلفات الرياضية ، اقتباسات كثيرة عن أصول

يونانية . وهذه هي النظرية التي نفترضها ، ولكنها تحتاج في إثباتها الى مراجعة سائر مؤلفات الكندي على الترجمات التي كانت متداولة في عصره . والى أن يتم هذا العمل تتسك بالفرض الذي نذهب اليه .

فالكندي « مقتبس » للفكر اليوناني الفلسفي ، عرضه بلغة عربية سهلة . ومصطلح « الاقتباس » هو المصطلح الجارى في عصرنا الحاضر بالنسبة لأولئك الذين يأخذون الموسيقى الغربية ويحورونها بحيث تناسب آذان الشرقيين العرب . أو بالنسبة لمن يحتذون حذو الروايات السينمائية الغربية في الموضوع الرئيسي ، ويصوغون القصة ، ويرسمون الشخصيات ، ويدبرون الحوار بما يتلاءم مع المتفرج العربي . ولقد قيلت هذه القضية أيضا عن تأليف الكتب العربية التي يعتمد بعض أصحابها على الاقتباس عن أصل أجنبى معين . ذلك أن الأمم في بدء نهضتها لا بد لها من الاعتماد على ثقافات الأمم الأخرى المتقدمة عنها ، تستفيد منها بالنقل المباشر الذي يناظر الأصل بغير زيادة ولا قصان ، أى بالاقتباس مما يراه الناقل زبدة الموضوع . ولقد عاش الكندي في صميم عصر الترجمة الى الاسلام ، فشهد الكتب تنقل برمتها عن اليونانية أو السريانية قلا أول ، وقلا ثانيا ، واطلع على الترجمة الحرفية والترجمة بالمعنى ، وشارك الى حد ما في هذه الحركة اما باصطناع المترجمين بالأجر ، أم بتصحيح الترجمات وتهذيبها .

استفاد من هذا التراث المتنوع في الرياضيات والطب والطبيعة

وما بعد الطبيعة والكيمياء ، « فاقتبس » منه ما يروق له وما يوافق مزاجه وفكره . والقدماء الذين تكلموا عن الكندي وصفوا هذا العمل الذي نسميه في الوقت الحاضر « اقتباسا » بقولهم : « تلخيص » . وقد درجت التلخيصات حتى زمان ابن رشد الذي وضع لكتب أرسطو شروحا وتلخيصات ؛ أما الشرح أو التفسير فكان يورد فيه فقرة من كتاب أرسطو ثم يعد إلى تفسيرها . على حين أن التلخيص — المسمى باللغة الفرنسية Paraphrase — فكان يتحرر فيه من عبارات أرسطو وترتيب أفكاره ، ويورد خلاصة آرائه ، وقد يعترض عليها ، أو يرد في أثناء الكلام على بعض فلاسفة العرب مثل ابن سينا ، وكثيرا ما يدلي بآرائه الخاصة .

ويبدو أن الكندي كان أسبق من ابن رشد في اقتهاج هذه الطريقة ، وأنه هو الذي سنها لمن جاء بعده . فهو يعتمد على أصل أجنبى ، ولكنه يقتبس منه ، ويلخص أفكاره ، ويصوغها حرة جديدة ويدمج فيها آراءه الخاصة وما انتهى إليه من ملاحظات وتجارب . وهذا يوافق ما وصفه به ابن أبي أصيبعة حين قال ناقلا كلام ابن جليل : « وترجم من كتب الفلاسفة الكثير ، وأوضح منها المشكل ، ولخص المستصعب ، وبسط العويص » . وهذا ما فعله الكندي في كتاب الربوية لأفلوطين ، وهو الكتاب الذي نسب خطأ إلى أرسطو باسم « الأثولوجيا » . ذكره ابن النديم وكذلك القفطى عند الكلام عن كتب أرسطو ، فقال : « كتاب أثولوجيا ، فسر الكندي » .

ومن الغريب أن الكتاب لم يذكر ضمن ثبت المؤلفات التي أوردها ابن النديم أو ابن أبي أصيبعة أو القفطي . وقد زادت معلوماتنا عن الكتاب بعد طبعه فعرفنا ناقله ، ومراجع الترجمة . ففي صدر الكتاب نجد ما نصه : « أثولوجيا أرسطوطاليس نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي » (١) . ثم يبدأ الكتاب بتكرار العنوان مع بعض الإضافات ، مثل أن الكتاب من تفسير فرقيوس الصوري ، وأنه يسمى باليونانية أثولوجيا ، يعنى أنه قول على الربوبية . والفصل الأول — ويسمى في النسخة « المير الأول » ، وهو اصطلاح سرياني — من وضع الكندي ، لأنه يشير فيه الى كتاب ما بعد الطبيعة الذي ألفه من قبل . وأكبر الظن أنه يرمي الى كتابه في الفلسفة الأولى الذي ألفه للمعتصم بالله . فهو يقول ان العلل أربعة : الهيولى ، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام . ثم يضيف الى ذلك ما نصه : « واذ قد كنا فرغنا — فيما سلف — من الابانة عنها ، وايضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبيعيات .. » (٢) .

أما الأجزاء الباقية من الكتاب فانها « تلخيص » التاسوعات الرابع والخامس والسادس من كتاب أفلوطين . ونحن نعلم أن

(١) انظر نشرة عبد الرحمن بدوي في « أفلوطين عند العرب » ، ١٩٥٥ ، النهضة .

(٢) المرجع السابق ص ٤ - ٥ .

أفلوطين ليس هو الذي نشر التاسوعات ، وإنما الذي قام بذلك العمل تلميذه فرغوريوس الصوري ، الذي جمع محاضراته ونشرها في ستة أجزاء كل جزء تسع مقالات ، ومن هنا جاءت تسميتها بالتاسوعات .

وقد فطن الباحثون من المستشرقين منذ منتصف القرن الماضي الى أن كتاب الربوبية لأفلوطين قد نقلت بعض تاسوعاته الى السريانية ومنها الى العربية ، وأشار الى ذلك قاشرو ، ورينان ، وبوجه خاص متنك الذي أعلن في كتابه المشهور أنه قد : « حفظ لنا التراث العربي أثرا وردت فيه مدرسة الاسكندرية ، وخصوصا مدرسة أفلوطين ، بتفصيلات عديدة ، ونجد فيه فقرات أخذت بنصها من التاسوعات . وهذا الأثر هو الكتاب المشهور « أثولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس .. » (١) .

ثم نشر ديتريشي النص العربي سنة ١٨٨٢ ، وترجم الى الألمانية في العام التالي . وعندئذ تيسر للمستشرق قانتين روزه أن يقول ان الأثولوجيا ليس شيئا آخر غير ترجمة موسعة يتفاوت حفظها من الدقة وحسن الفهم للأصل ، وهذا الأصل هو التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة من تساعات أفلوطين .

لا يعني هنا الحديث عن الأبحاث المطولة التي أجريت عن الأثولوجيا منذ ذلك الحين حتى الآن ، لأنها في الواقع لم تضيف جديدا لهذا الكتاب ، بل أكدت أنه « تلخيص » للتاسوعات من الرابع الى السادس ، وهي الخاصة بالنفس ، وقد يرد في هذا

(١) المرجع السابق ص ٣ .

التلخيص عبارات وفقرات بتمامها محاذية للأصل الأفلوطيني .
أو كما ذهب الأب هنري في بحثه : « أن الكندي أصلح الأصل
وأضاف ، ولو بقي ما ترجمه ابن فاعمة دون اصلاح الكندي ،
لكان لدينا النص الأصلي » (١) .

ولستطيع من هذه الدراسة التي انتهى اليها أحد المستشرقين
أن نطبق هذه القاعدة على معظم أعمال الكندي ، فهو لا يترجم
بنفسه ، ولا يحذو حذو المنقول عن اليونانية أو السريانية ، ولكنه
بلغه القدماء يصلحها ، أو بالاصطلاح المعاصر يقتبس منها ،
فيضيف اليها ، أو يعدلها ، أو يصبوغها صياغة جديدة بعد أن
تمثلها ويتصور ما فيها من أفكار ، ويلائم بين هذه الأفكار
وبين مقتضيات العصر ومطالب الإسلام وطريقته الخاصة في التفكير .
وهذا هو المعنى الذي قصده القدماء من قولهم بالترجمة .
واتبعت الترجمة في ابتداء الأمر أسلوبين تمثلهما مدرستان :
أحدهما الترجمة الحرفية ، والأخرى الترجمة بالمعنى . وهذه
الأخيرة لا تنقيد بالأصل كلمة كلمة ، ولكنها تنقل العبارة الى
اللغة العربية ، وتحمل معها الأفكار الرئيسية . وكانت هذه
الطريقة هي التي اتبعها حنين بن اسحاق . ثم ظهرت فيما بعد
طريقة ثالثة تتوسع في النقل ، فلا تنقيد بالأصل الحرفي الا بمقدار
يسير . وهذه هي الطريقة التي عرفت فيما بعد باسم التلخيص .
ولستطيع إذن في ضوء هذا كله أن أقول ان الكندي كان
ملخصا أكثر منه مترجما .

(١) المرجع السابق ص ٢٩ .

المؤلف

كان الكندي غزير التأليف ، وقد وصف الشهرزوري مقدارها بقوله : ان فهرست كتبه يزيد على دست كاغد ، أي اثنتى عشرة ورقة . وليس هذا القدر بمستغرب ، لأن ثبت مؤلفاته التي أوردها ابن النديم يبلغ ٢٤١ كتابا ، موزعة على ١٧ نوعا . غير أن كثيرا من هذه المؤلفات تناولتها يد الضياع ، فلم يبق لدينا الا بضعة وخمسون كتابا ، طبع منها بالفعل أربعون ، ولا يزال الباقي مخطوطا .

ولا ينبغي أن يروعنا هذا العدد الوفير ، لأن معظم هذه الكتب أشبه برسائل صغيرة الحجم ، لا يتجاوز عدد صفحات بعضها عشر صفحات .

ولا يمكن تصوير الكندي المؤلف تصويرا دقيقا الا اذا توافرت بين أيدينا سائر مؤلفاته ، حتى يتسنى معرفة ما كتبه منها في صدر حياته وما دونه في آخر عمره وهو يودع الدنيا ، وعندئذ تتمكن من معرفة تطور فكره ، وانتقاله من مرحلة الترجمة والتقييد بالأصل الأجنبي الى مرتبة الفيلسوف على الحقيقة الذي يدلى بشرة تفكيره .

ومع ذلك ففي القدر الذي نشر ما يكفي لمعرفة طريقة فيلسوفنا في التأليف والكشف عن أسلوبه .

ونحن نرى من النظر الى المطبوع (١) من كُتبه أنها موجهة
 اما للخليفة المعتصم ، واما لابنه أحمد الذي كان مؤدبا له ،
 واما لأحد اخوانه من العلماء ، واما لأحد تلاميذه . لذلك اتسمت
 كلها باستهلال معين ينم عن طابع خاص بالكندى ، وتشتمل كل
 ديباجة على أمور ثلاثة ، دعاء لطالب السؤال بالتوفيق ، وتلخيص
 لسؤاله يمكن أن يعد عنوان الرسالة ، ومنهج للبحث والتأليف .
 انه دعاء الى الله بالتوفيق لطالب المعرفة ، لأن التأييد والتوفيق
 والعمود من الله تعالى ، خالق كل شيء ، والمبدع المدبر الفاعل
 القادر . ويقع هذا الدعاء في بداية الديباجة كما يجيء في ختامها ،
 ولا تخلو منه أية رسالة من رسائله ، مما ينم عن تأصل الروح
 الاسلامية في قلب الكندى ، وعلى عقيدته التي يؤمن بها ويخلص
 لها ويدعو اليها من حيث صلة الله بأعمال الانسان . ان الدارس
 لمؤلفات الكندى يستطيع من مجرد فحص الديباجة أن يقطع
 بصحة نسبة الكتاب الى الكندى من جهة ، ومعرفة الذى وجهت
 اليه الرسالة من جهة أخرى ، أهو الخليفة أم ابنه أم أحد الأسداء
 أم أحد التلاميذ .

فهو حين يكتب للمعتصم يصفه بنعوت تليق به ، ويدعو له

(١) نشرت له ثلاث رسائل ، كتاب الكندى فى الفلسفة الأولى -
 القاهرة ١٩٤٨ ، رسالة النفس - مجلة الكتاب أكتوبر ١٩٤٨ ،
 رسالة العقل - مع تلخيص كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل
 ١٩٤٩ - ونشر زميلنا الدكتور أبو ريدة مجموعة رسائله
 فى مجلدين - القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ ، ووعد بنشر بقية هذه المجموعة
 ولم تظهر حتى الآن . ونشر بعض المستشرقين رسائل متفرقة فى
 مجلات أجنبية .

بالخير والسعادة . يقول في ديباجة كتاب الفلسفة الأولى ما نصه :
 « أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السادات وعرى السعادات ، الذين
 من استمسك بهديهم سعد في دار الدنيا ودار الأبد ، وزينك
 بجميع ملابس الفضيلة ، وطهرتك من جميع طبع الرذيلة » .
 أما حين يكتب لابن الخليفة فإنه يضيف الى هذا الدعاء
 ما يشعر بالاستاذية وعلى أنه فهم سؤال التلميذ وسيتولى الاجابة
 عنه بما يلائم مستواه . وهذا نموذج الديباجة التى وجهها الى
 أحمد بن المعتصم فى رسالة الايافة عن سجود الجرم الأقصى
 وطاعته لله عز وجل . قال :

« 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
 ترضى أفعاله ، ويسعد حاله .

فهت — أفهمك الله جميع الخيرات ، ووفقك لفعل
 الصالحات — ما ذكرت من محبتك — أحب الله لك الرشيد فى
 جميع أعمالك — لوجدان ما فسر به قول الله جل ثناؤه وتقدست
 أسماؤه « والنجم والشجر يسجدان » بمقاييس عقلية » .
 وفى رسالته أيضا الى أحمد بن المعتصم فى أن العناصر والجرم
 الأقصى كرية الشكل ، يقول :

« أطال الله بقاءك يا ابن الهداة الأعلام ، والأئمة الحكام ..
 فهت .. ما سألت إيضاحه باختصار فى القول من أن أجرام
 العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، بالقول الطبيعى ، ليكون

ذلك كالتذكرة لما قلنا في ذلك في مواضعه الخاصة ، ومختفيا عليك
مؤونة النظر في الكثير من القول . فرسمة من ذلك قد
ما طنته موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك الكاملة ،
وبالله التوفيق .

نستطيع من النظر في النماذج السابقة الحكم بأن رسالته :
في الإبانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد ، كتبها لأحمد
ابن المعتصم لا للخليفة ، ولا لأحد الاخوان ، لأنه يردد فيها
العبارات التي ألف أن يخاطب ابن الخليفة ، معينا تلميذه على
الفهم . ففي صدر الرسالة يقول : « أطال الله بقاءك يا ابن السادة
الأخيار ، والأئمة الأبرار ، منار الدين .. الخ » . ويضيف بعد
قليل مخاطبا إياه : « فكن كذلك — كان الله لك ظهيرا ، أيها
الضوء المحمود والجوهر النفيس — يتضح لك أن الله ..
كالذي اتضح في أقاويلنا في الفلسفة الأولى من هذه السبل
التي إيضاها لك .. (الى قوله) ولولا ما يعرض في أسماذك
— أسعفك الله بجميع الخيرات — بما سألت من اظهار وحدانية
الله .. » .

يلوح إذن أن الكندي اتخذ من التدريس لتلميذه أحمد
ابن المعتصم سبيلا الى تأليف الكتب في شتى الموضوعات الفلسفية
من رياضية ، وطبيعية ، وميتافيزيقية ، وأخلاقية ، وسياسية . ومن
طبيعة الطريقة التعليمية أن يسأل المتعلم عما خفى عليه وتوقف
فيه ، وهذا يحفز المعلم الى الرد على هذه الأسئلة ، وتوضيح
ما غمض منها . وأكبر الظن أن الكندي كان يلقي الموضوع على

تلميذه أولا ، ويتذكران فيه ، ثم يعود التلميذ فيسأل أستاذه ، وعندئذ يشرع في تأليف الرسالة ردا على السؤال أو الأسئلة . ولهذا السبب جاءت معظم مؤلفات الكندي في هيئة مرتبة تعليمية . يقول مثلا في رسالته في أجزاء خبريه في الموسيقى : « أثار الله لك من خفيات الأمور بموضحات الرسوم أفضل العلوم . سألت — أتاح الله لك الخيرات ايضاح أصناف الايقاعات .. — فرأيت اجابتك الى ذلك .. ليسهل بذلك لك الحفظ » . وهي رسالة كما ترى موجهة الى أحمد بن المعتصم .

لم يكن أحمد بن المعتصم التلميذ الوحيد للكندي ، فقد كان له تلاميذ كثيرون مثلهم مثل ابن الخليفة ، يجتمعون بالكندي ، ويأخذون عنه ، ويسمعون منه ، ويقرءون عليه ، ويتذاكرون وایاه ، ويوجهون اليه الأسئلة والاعتراضات ، ويتولى الرد عليهم . ولا تفصح معظم الرسائل الموجودة بين أيدينا الآن عن أسماء هؤلاء التلاميذ ، غير أن الكندي يذكر بعد الدعاء المؤلف أنه فهم السؤال وسيشرع في الجواب . يقول مثلا في رسالته « في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له : » فهمت ما سألت .. وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافيا بقدر موضعك من النظر .. » . وفي رسالة النوم والرؤيا : « .. وقد رسمت من ذلك بقدر ما ظننته لمثلك كافيا .. » .

ويبدو أن بعض رسائله كان يوجهها لزملائه من المشتغلين بالفلسفة والرياضيات ، وفي هذه الحالة يصف السائل بالأخ ، كما جاء في رسالة الجرم الحامل بطباعه اللون .. « سألت أيها الأخ

أن أوضح لك .. وقد رسمت من ذلك ما ظننته كافيا في ذلك لمن
كان محله محلك من النظر في الأشياء الطبيعية .
ومن الرسائل المطبوعة اثنتان صرح فيهما باسم التلميذ
أو الأخ ، أحدهما إلى أحمد بن محمد الخراساني ، والأخرى
إلى علي بن الجهم .

أما أحمد بن محمد ، فقد ترجم له صاحب الفهرست فقال انه
اشتهر باسم أحمد بن الطيب ، أبو العباس أحمد بن محمد بن
مروان السرخسي . وسرخس — كما يقول ياقوت في معجم
البلدان — مدينة قديمة من نواحي خراسان كبيرة واسعة وهي
بين نيسابور ومرو . وكان السرخسي ممن ينتمى إلى الكندي
« وعليه قرأ ، ومنه أخذ » وكان أولا معلما للمعتضد . وأما علي
ابن الجهم فخراساني الأصل ، وكان من الشعراء المختصين
بالتوكل ، ثم تفاه سنة ٢٣٢ هجرية وتوفي سنة ٢٤٩ هجرية .

وذكر صاحب الفهرست من تلامذة الكندي ووراقه :
حسنويه ، ونفطويه ، وسلمويه (*) ، وآخر على هذا الوزن ،
يذكره القفطي باسم « رعموية » . ومن تلامذة الكندي كذلك
قويري ، أبو اسحاق ابراهيم ، أخذ عن الكندي المنطق . ثم
ابن كرنيب الذي ورد ذكره سابقا ، وهو أبو أحمد الحسين

(*) هو سلموية بن بنان ، كان فاضلا متقدما ، خدم المعتصم
وخس به حتى أن المعتصم قال لما مات سلموية : سألني به لأنه كان
يمسك حياتي ويدبر جسمي . انظر الفهرست ص ٤١٢ . فهل
سلمويه هذا تلميذ الكندي .

ابن أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب ، كان من جلة المتكلمين ، وينسب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

ويطوح أن تلاميذه كانوا يختلفون اليه في داره حيث توجد مكتبته « الكندية » الغنية بالمؤلفات ؛ وقد ظل الكندي يتابع التأليف حتى بلغت جمعتها هذا العدد الكبير . والأرجح أن تلاميذه وورائيه هم الذين أذاعوا عنه مؤلفاته ، ولذلك جاء في كثير منها تكرار للفكرة نفسها وللموضوع عينه . أما بتكرار العبارات ، وأما عبارات فيها زيادة وقصان وتحوير يسير لا يخل بالمعنى وإنما يزيده توضيحا . ويبدو أنه لم يكن يكتب بنفسه سوى الرسائل التي وجهها الى الخليفة وابنه .

ان الفصل في قضية الكندي المؤلف ، وبيان ما هو صحيح النسبة اليه وما هو منتحل عليه ، وما كتبه بنفسه وما أذيع عنه ، وما دونه في صدر حياته وما كتبه في آخر عمره ، يحتاج الى دراسة خاصة تحيط بجميع تأليفه . ولم يشرع أحد حتى الآن في استخلاص نتائج هذه الدراسة التي نثب عليها ونرجو أن ينقطع لأجرائها بعض الباحثين ، بعد أن يكشف عن الباقي من مخطوطاته ، ويطلع الموجود منها .

وقد انتهينا في حديثنا عن الكندي المترجم الى أنه كان « ملخصا » الفكر اليوناني ، ولكنه كان أيضا مبتكرا الى حد ما ، وليست بين أيدينا سائر مصنفاته التي تيسر لنا التمييز في فكره بين الاقتباس والابتكار ، وبخاصة كتبه الرياضية . ان أقدم ثبت بمؤلفات الكندي هو ذلك الذي أورده

ابن النديم ، وعنه أخذ القفطى وابن أبى أصيبعة . وقد رتبها ابن النديم تحت سبعة عشر صنفا ، أولها كتبه الفلسفيات وآخرها الأنواعيات . ويبلغ عدد مؤلفاته بحسب ابن النديم ٢٤١ ، وبحسب القفطى ، وبحسب ابن أبى أصيبعة ٢٨١ . وسنورد اثباتا للقائمة ثبت صاحب الفهرست بغير تعليق . ومن شاء الوقوف على كتب الكندى المنسوبة اليه ، فليرجع الى البحث الذى نشره الأب مكارثى ^(١) سنة ١٩٦٢ ، وفيه أورد المصنفات المطبوعة والمخطوطة والمترجمة . وهو بحث أولى نافع يتعد أساسا صالحا لمتابعة البحث ، وبخاصة لأنه ذكر المكتبات التى توجد فيها مخطوطات الكندى .

وهذه هى القائمة التى أوردها ابن النديم فى الفهرست :

(١) كتبه الفلسفية :

- (*) ١ — كتاب الفلسفة الأولى فيما دون (كذا بالأصل والصواب فوق) الطبيعيات والتوحيد .
- ٢ — كتاب الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتصة وما فوق الطبيعيات .
- ٣ — كتاب رسالته فى أنه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات .

(١) التصانيف المنسوبة الى فيلسوف العرب ، تأليف الأب مكارثى ، ١٢٢ صفحة ، بغداد ، ١٩٦٢ .
(*) هذه الاشارة التى وضعناها قبل كل رقم تدل على ان الكتاب مطبوع .

- ٤ — كتاب الحث على تعلم الفلسفة .
- (*) ٥ — كتاب ترتيب كتب أرسطوطاليس .
- ٦ — كتاب في قصد أرسطوطاليس في المعقولات إياها قصدا والموضوعة لها .
- ٧ — كتاب مائة العلم وأقسامه .
- ٨ — كتاب أقسام العلم الانسى .
- ٩ — كتاب رسالته الكبرى في مقياسه العلمى .
- ١٠ — كتاب رسالته بإيجاز في مقياسه العلمى .
- ١١ — كتاب في أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لا جور فيها .
- (*) ١٢ — كتاب في مائة الشئ الذى لا نهاية له وبأى نوع يقال الذى لا نهاية له .
- (*) ١٣ — كتاب رسالته فى الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية وأن ذلك انما هو فى القوة .
- ١٤ — كتاب فى الفاعلة والمنفعلة من الطبعيات الأولى .
- ١٥ — كتاب فى عبارات الجوامع الفكرية .
- ١٦ — كتاب مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضيات .
- ١٧ — كتاب فى بحث قول المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلا واحدا بإيجاب الخلقة .
- ١٨ — كتاب فى أوائل الأشياء المحسوسة .
- (*) ١٩ — رسالته فى الترفق فى الصناعات .
- ٢٠ — رسالته فى رسم رقاع الى الخلفاء والوزراء .

- ٢١ — رسالته في قصة القانون .
٢٢ — رسالته في مائة العقل والابانة عنه .

(٢) كتبه المنطقية :

- ٢٣ — كتاب رسالته في المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه .
٢٤ — كتاب رسالته في المدخل المنطقى باختصار وايجاز .
٢٥ — كتاب رسالته في المقولات العشر .
٢٦ — كتاب رسالته في الابانة عن قول بطليموس في أول كتابه المجسطى عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا .
٢٧ — كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السفطائين .
٢٨ — كتاب رسالته بايجاز واختصار في البرهان المنطقى .
٢٩ — كتاب رسالته في الأصوات الخمسة .
٣٠ — كتاب رسالته في سمع الكيان .

(٣) كتبه الحسابيات :

- ٣١ — كتاب رسالته في عمل آلة مخرجة الجوامع .
٣٢ — كتاب رسالته في المدخل الى الارثساطيقى خمس مقالات .
٣٣ — كتاب رسالته في استعمال الحساب الهندى أربع مقالات .
٣٤ — كتاب رسالته في الابانة عن الأعداد التى ذكرها فلاين في كتاب السياسة .

- ٣٥ — كتاب رسالته في تأليف الأعداد .
- ٣٦ — كتاب رسالته في التوحيد من جهة العدد .
- ٣٧ — كتاب رسالته في استخراج الخبيء والضمير .
- ٣٨ — كتاب رسالته في الزجر والفأل من جهة العدد .
- ٣٩ — كتاب رسالته في الخطوط والضرب بعدد الشعير .
- ٤٠ — كتاب رسالته في الكمية المضافة .
- ٤١ — كتاب رسالته في النسب الزمانية .
- ٤٢ — كتاب رسالته في الحيل العددية وعلم أضمارها .

(٤) كتبه الكريات :

- ٤٣ (*) — كتاب رسالته في أن العالم وكل ما فيه كرى الشكل .
- ٤٤ — كتاب رسالته في الإبانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجزم الأقصى غير كرى .
- ٤٥ — كتاب رسالته في أن الكرة أعظم الأشكال الجسمية والدائرة أعظم من الأشكال البسيطة .
- ٤٦ — كتاب رسالته في أن سطح ماء البحر كرى .
- ٤٧ — كتاب رسالته في تسطيح الكرة .
- ٤٨ — كتاب رسالته في الكريات .
- ٤٩ — كتاب رسالته في عمل السميت على كرة .
- ٥٠ — كتاب رسالته في عمل الحلق السميت واستعمالها .

(٥) كتبه الموسيقيات :

- ٥١ (*) — كتاب رسالته الكبرى في التأليف .

- (*) ٥٢ — كتاب رسالته في تأليف النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف .
- ٥٣ — كتاب رسالته في الايقاع .
- ٥٤ — كتاب رسالته في المدخل الى صناعة الموسيقى .
- (*) ٥٥ — كتاب رسالته في خبر صناعة التأليف .
- ٥٦ — كتاب رسالته في صناعة الشعر .
- (*) ٥٧ — كتاب رسالته في الاخبار عن صناعة الموسيقى .

(٦) كتبه النجوميات :

- ٥٨ — كتاب رسالته في أن رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وانما القول فيها بالتقريب .
- ٥٩ — كتاب رسالته في مسائل سئل عنها من أصول الكواكب .
- ٦٠ — كتاب رسالته في جواب مسائل طبيعية في كيفيات فجومية .
- ٦١ — كتاب رسالته في مطرح الشماع .
- ٦٢ — كتاب رسالته في الفصلين .
- ٦٣ — كتاب رسالته فيما ينسب اليه كل بلد من البلدان الى برج من البروج وكوكب من الكواكب .
- ٦٤ — كتاب رسالته فيما سئل عنه من شرح ما عرض له الاختلاف في صور المواليد .

- ٦٥ — كتاب رسالته فيما حكى من أعمار الناس في الزمن القديم وخلافها في هذا الزمن .
- ٦٦ — كتاب رسالته في تصحيح عمل نعو دارات المواليه والهيلاج والكتخداه .
- ٦٧ — كتاب رسالته في ايضاح علة رجوع الكواكب .
- ٦٨ — كتاب رسالته في الشعاعات .
- ٦٩ — كتاب رسالته في سرعة ما يرى من حركة الكواكب اذا كانت في الأفق وابطانها كلما علت .
- ٧٠ — كتاب رسالته في الإبانة عن الاختلاف الذي في الأشخاص العالية .
- ٧١ — كتاب رسالته في فصل ما بين التسيير وعمل الشعاع .
- ٧٢ — كتاب رسالته في عال الأوضاع النجومية .
- ٧٣ — كتاب رسالته المنسوبة الى الأشخاص العالية المسماة سعادة ونظامه .
- ٧٤ (*) — كتاب رسالته في علل القوى المنسوبة الى الأشخاص العالية الدالة على المطر (موجود باللاتينية ومطبوع ؛ مفقود في العربية) .
- ٧٥ (*) — كتاب رسالته في علل أسعداث الجو .
- ٧٦ (*) — كتاب رسالته في العلة التي لها يكون بعض المواضع لا تمار .

(٧) كتبه الهندسيات :

- ٧٧ — كتاب رسالته في أغراض أقليدس .
- ٧٨ — كتاب رسالته في اصلاح كتاب أقليدس .
- ٧٩ — كتاب رسالته في اختلاف المناظر .
- ٨٠ (٤) — كتاب رسالته فيما نسب القدماء كل واحد من
المجسمات الخمس الى العناصر .
- ٨١ — كتاب رسالته في تقريب قول أرشميدس في قدر قطر
الدائرة من محيطها .
- ٨٢ — كتاب رسالته في عمل شكل الموشكين .
- ٨٣ — كتاب رسالته في تقريب وتر الدائرة .
- ٨٤ — كتاب رسالته في تقريب وتر التسع .
- ٨٥ — كتاب رسالته في مساحة ايوان .
- ٨٦ — كتاب رسالته في تقسيم المثلث والمربع وعملهما .
- ٨٧ — كتاب رسالته في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح
أسطوانة مفروضة .
- ٨٨ — كتاب رسالته في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة .
- ٨٩ — كتاب رسالته في قسمة الدائرة ثلاثة أقسام .
- ٩٠ — كتاب رسالته في اصلاح المقالة الرابعة عشرة
والخامسة عشرة من كتاب أقليدس .
- ٩١ — كتاب رسالته في البراهين المساحية لما يعرض من
المساوبات الفلكية .
- ٩٢ — كتاب رسالته في تصحيح قول أبسقلاوس في المطالع .

- ٩٣ — كتاب رسالته في اختلاف مناظر المرأة .
 ٩٤ — كتاب رسالته في صنعة الأسطرلاب بالهندسة .
 ٩٥ — كتاب رسالته في استخراج خط نصف النهار ونسب
 القبلة بالهندسة .
 ٩٦ — كتاب رسالته في عمل الرخامة بالهندسة .
 ٩٧ — كتاب رسالته في استخراج الساعات على نصف
 كرة بالهندسة .
 ٩٨ — كتاب رسالته في السوانح .
 ٩٩ (*) — كتاب رسالته في عمل الساعات على صفيحة تنصب
 على السطح الموازي للأفق خير من غيرها (١) .

(٨) كتبه الفلكيات :

- ١٠٠ — كتاب في إمتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدبر
 للأفلاك .
 ١٠١ — كتاب رسالته في ظاهريات الفلك .
 ١٠٢ (*) — كتاب رسالته في أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع
 العناصر الأربعة وأنه طبيعة خامسة .
 ١٠٣ — كتاب رسالته في العالم الأقصى .
 ١٠٤ (*) — كتاب رسالته في سجود الجرم الأقصى لباريه .

(١) في الرسالة الخطية الموجودة في بودليان « خبر من غير
 برهان » ، وقد نشرناها فيما بعد من هذا الكتاب .

- ١٠٥ — كتاب رسالته في الرد على المنانية في العشر مسائل
في موضوعات الفلك .
- ١٠٦ — كتاب رسالته في الصور .
- (*) ١٠٧ — كتاب رسالته في أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم
بلا نهاية .
- ١٠٨ — كتاب رسالته في المناظر الفلكية .
- ١٠٩ — كتاب في امتناع الجرم الأقصى من الاستحالة .
- ١١٠ — كتاب رسالته في صناعة بطليموس الفلكية .
- (*) ١١١ — كتاب رسالته في تنامي جرم العالم .
- ١١٢ — كتاب رسالته في المعطيات .
- (*) ١١٣ — كتاب رسالته في مائة الفلك واللون اللازوردي
المحسوس من جهة السماء .
- (*) ١١٤ — كتاب رسالته في مائة الجرم الجامل بطباعه للألوان
من العناصر الأربعة .
- ١١٥ — كتاب رسالته في البرهان على الجسم السائر ومائة
الأضواء والظلام .

(٩) كتبه الطيبات :

- ١١٦ — كتاب رسالته في الطب البقراطي .
- ١١٧ — كتاب رسالته في الغذاء والدواء المهلك .
- ١١٨ — كتاب رسالته في الأبخرة المصلحة للجو من الأوباء .
- ١١٩ — كتاب رسالته في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية .

١٢٠ — كتاب رسالته في كيفية اسهال الأدوية والنجذاب
الأخلاق .

١٢١ — كتاب رسالته في علة نفث الدم .

١٢٢ — كتاب رسالته في أشغية السموم .

١٢٣ — كتاب رسالته في تدبير الأصحاء .

١٢٤ — كتاب رسالته في علة بخارين الأمراض الحادة .

١٢٥ — كتاب رسالته في نفس العضو الرئيسي من الانسان
والآيانة عن الألباب .

١٢٦ — كتاب رسالته في كيفية الدماغ .

١٢٧ — كتاب رسالته في علة الجذام وأشغيته .

١٢٨ — كتاب رسالته في عضة الكلب والكلب .

١٢٩ — كتاب رسالته في الأعراض الحادثة من البلغم وعلة
موت الفجأة .

١٣٠ — كتاب رسالته في وجع المعدة والنقرس .

١٣١ — كتاب رسالته الى رجل في علة شكها اليه .

١٣٢ — كتاب رسالته في أقسام الحميات .

١٣٣ — كتاب رسالته في علاج الطحال الجاسي من الأعراض
السوداوية .

١٣٤ — كتاب رسالته في أجساد الحيوان اذا فسدت .

١٣٥ — كتاب رسالته في قدر منفعة صناعة اللب .

١٣٦ — كتاب رسالته في صناعة أطعمة من غير عناصرها .

١٣٧ — كتاب رسالته في تغير الأطعمة .

(١٠) كتبه الأحكاميات :

- ١٣٨ — كتاب رسالته في مقدمة المعرفة بالاستدلال
بالأشخاص العالية على المسائل .
- ١٣٩ — كتاب رسالته الأولى والثانية والثالثة الى صناعة
الأحكام بتقاسيم .
- ١٤٠ — كتاب رسالته في مدخل الأحكام على المسائل .
- ١٤١ — كتاب رسالته في المسائل .
- ١٤٢ — كتاب رسالته في دلائل التحسين في برج السرطان .
- ١٤٣ — كتاب رسالته في قدر منفعة الاختيارات .
- ١٤٤ — كتاب رسالته في قدر منفعة الأحكام ومن الرجل
المسمى منجما باستحقاق .
- ١٤٥ — كتاب رسالته المختصرة في حدود المواليذ .
- ١٤٦ — كتاب رسالته في تحويل سنن المواليذ .
- ١٤٧ — كتاب رسالته في الاستدلال بالكسوفات على
الحوادث .

(١١) كتبه الجليليات :

- ١٤٨ — كتاب رسالته في الرد على المناياة .
- ١٤٩ — كتاب رسالته في الرد على الثنوية .
- ١٥٠ — كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السفسطائين .
- ١٥١ — كتاب رسالته في قرض مسائل الملحدن .
- ١٥٢ — كتاب رسالته في تثبيت الرسل عليهم السلام .

- (*) ١٥٣ — كتاب رسالته في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الثاني بالمجاز .
- ١٥٤ — كتاب رسالته في الاستطاعة وزمان كونها .
- ١٥٥ — كتاب رسالته في الرد على من زعم أن للأجرام في هويتها في الجو توقعات .
- ١٥٦ — كتاب رسالته في بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والعرضية منكون .
- ١٥٧ — كتاب رسالته في أن الجسم في أول ابتدائه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل .
- ١٥٨ — كتاب رسالته في التوحيد بتفسيرات .
- ١٥٩ — كتاب رسالته في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ .
- (*) ١٦٠ — كتاب رسالته في جواهر الأجسام .
- ١٦١ — كتاب رسالته في أوائل الجسم .
- ١٦٢ — كتاب رسالته في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه .
- ١٦٣ — كتاب رسالته في التمجيد .
- ١٦٤ — كتاب رسالته في البرهان .

(١٧) كتبه النفسيات :

- (*) ١٦٥ — كتاب رسالته في أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام .

- ١٦٦ — كتاب رسالته في مائة الانسان والعضو الرئيسى منه .
- ١٦٧ — كتاب رسالته في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية .
- ١٦٨ — كتاب رسالته فيما للنفس ذكره وهى في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس .
- (*) ١٦٩ — كتاب رسالته في علة النوم والرقيا وما ترمز به النفس .

(١٣) كتبه السياسية :

- ١٧٠ — كتاب رسالته الكبرى في السياسة .
- ١٧١ — كتاب رسالته في تبهيل بيل الفضائل .
- (*) ١٧٢ — كتاب رسالته في دفع الأجزاء .
- ١٧٣ — كتاب رسالته في سياسة العامة .
- ١٧٤ — كتاب رسالته في الأخلاق .
- ١٧٥ — كتاب رسالته في التثبيح على الفضائل .
- ١٧٦ — كتاب رسالته في خبر فضيلة سقراط .
- ١٧٧ — كتاب رسالته في ألفاظ سقراط .
- ١٧٨ — كتاب رسالته في محاوراة جرت بين سقراط وأرشيجانس .
- ١٧٩ — كتاب رسالته في خبر موت سقراط .

١٨٠ — كتاب رسالته فيما جرى بين سقراط والحرانيين .

(*) ١٨١ — كتاب رسالته في خبر العقل .

(١٤) كتبه الأحاديث :

(*) ١٨٢ — كتاب رسالته في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد في الكائنات الفاسدات .

١٨٣ — كتاب رسالته في العلة التي لها قيل أن النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهي وغيرها يستحيل بعضها إلى بعض .

١٨٤ — كتاب رسالته في اختلاف الأزمنة التي يظهر فيها صور الكيفيات الأربع الأولى .

١٨٥ — كتاب رسالته في النسب الزمانية .

١٨٦ — كتاب رسالته في علة اختلاف أنواع السنة .

١٨٧ — كتاب رسالته في مائة الزمان والحين والدمر .

(*) ١٨٨ — كتاب رسالته في العلة التي لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب الأرض .

(*) ١٨٩ — كتاب رسالته في أحداث الجو .

١٩٠ — كتاب رسالته في الأثر الذي يظهر في الجو ويسمى كوكبا .

١٩١ — كتاب رسالته في كوكب الذؤابة .

١٩٢ — كتاب رسالته في الكوكب الذي ظهر ورصده أياها حتى اضمحل .

- ١٩٣ — كتاب رسالته في علة البرد المسمى برد العجوز .
 (*) ١٩٤ — كتاب رسالته في علة كون الضباب والأسباب المحدثه
 له في أوقاته .
 ١٩٥ — كتاب رسالته فيما رصد من الأثر العظيم في سنة
 اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة .

(١٥) كتبه الأبعاديات :

- ١٩٦ — كتاب رسالته في أبعاد مسافات الأقاليم .
 ١٩٧ — كتاب رسالته في المساكن .
 ١٩٨ — كتاب رسالته الكبرى في الربع المسكون .
 ١٩٩ — كتاب رسالته في أخبار أبعاد الأجرام .
 ٢٠٠ — كتاب رسالته في استخراج بُعد مركز القمر من
 الأرض .
 ٢٠١ — كتاب رسالته في استخراج آلة وعملها يستخرج
 بها أبعاد الأجرام .
 ٢٠٢ — كتاب رسالته في عمل آلة يعرف بها بُعد المعاينات .
 ٢٠٣ — كتاب رسالته في معرفة أبعاد قتل الجبال .

(١٦) كتبه التقديميات :

- ٢٠٤ — كتاب رسالته في أسرار مقدمة المعرفة .
 ٢٠٥ — كتاب رسالته في مقدمة المعرفة بالأحداث .
 ٢٠٦ — كتاب رسالته في مقدمة الخبر .

- ٢٠٧— كتاب رسالته في مقدمة الأخبار .
 ٢٠٨— كتاب رسالته في مقدمة المصرفة في الاستدلال
 بالأشخاص العلوية .

(١٧) كتبه الانواعيات :

- ٢٠٩— كتاب رسالته في أنواع الجواهر الثمينة وغيرها .
 ٢١٠— كتاب رسالته في أنواع الحجارة .
 ٢١١— كتاب رسالته في تلويح الزجاج .
 ٢١٢— كتاب رسالته فيما يصنع فيعطى لونا .
 ٢١٣(*)— كتاب رسالته في أنواع السيوف والحديد .
 ٢١٤— كتاب رسالته فيما يطرح على الحديد والسيوف حتى
 لا تنكس ولا تنكس .
 ٢١٥— (كتاب) رسالته في الطائر الانسى .
 ٢١٦— كتاب رسالته في تمويح الحمام .
 ٢١٧— كتاب رسالته في الطرح على البيض .
 ٢١٨— كتاب رسالته في أنواع النحل وكرائمه .
 ٢١٩— كتاب رسالته في عمل القمقم النباح .
 ٢٢٠— كتاب رسالته في العطر وأنواعه .
 ٢٢١(*)— كتاب رسالته في كيمياء العطر .
 ٢٢٢— كتاب رسالته في صنعة أطعمة من غير عناصرها .
 ٢٢٣— كتاب رسالته في الأسماء المعماة .
 ٢٢٤— كتاب رسالته في التنبيه على نخدع الكيمائيين .

- ٢٢٥— كتاب رسالته في أركان الجبل .
- ٢٢٦— كتاب رسالته الكبيرة في الأجرام الغائصة في الماء .
- ٢٢٧— كتاب رسالته في الأثرين المحسوسين في الماء .
- ٢٢٨— كتاب رسالته في المد والجزر .
- ٢٢٩— كتاب رسالته في الأجرام الهابطة .
- ٢٣٠— كتاب رسالته في عمل المرايا الهابطة .
- ٢٣١— كتاب رسالته في سعار المرأة .
- ٢٣٢— كتاب رسالته في اللفظا وهي ثلاثة أجزاء أول وثان وثالث .
- ٢٣٣— كتاب رسالته في الحشرات مصور عطاردي .
- ٢٣٤— كتاب رسالته في علة حدوث الرياح في باطن الأرض المتحدثة كثيرا من الزلازل والخسوف .
- ٢٣٥— كتاب رسالته في جواب أربع عشرة مسألة بطبيعات سألها عنه بعض اخوانه .
- ٢٣٦— كتاب رسالته في جواب ثلاث مسائل سئل عنها .
- ٢٣٧— كتاب رسالته في قصة المتغلبين بالسكوت .
- (*) ٢٣٨— كتاب رسالته في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر .
- ٢٣٩— كتاب رسالته في بطلان دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة وخدعهم .
- ٢٤٠— كتاب رسالته في الوفاء .

٢٤١ — كتاب رسالته في الإبانة أن الاختلاف الذي في
الأشخاص العالية ليس علة الكيفيات الأولى كما هي
علة ذلك في التي تحت الكون والفساد .

* * *

أوردنا البت كاملا ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرته وشمولها
جميع أنواع المعرفة . ولسنا ندري على التحقيق من الذي رتب
هذا التصنيف الى سبعة عشر بابا ، غير أنه يلوح في أكبر الظن
أنه من عمل ابن النديم نفسه الذي كان وراقا ، أي صاحب مكتبة
كبيرة ، وألف الفهرست وصنف فيه أسماء المؤلفين في كل فن
مع ذكر مصنفات كل واحد منهم مما كان يبيعه بالفعل ، ويوجد
في مكتبته ، التي احتوت سائر ما كان متداولاً في زمانه من كتب .
ولقد اعترف المتأخرون له بهذه المزية ، فاتخذوه مرجعا لسيرة
الحكماء والأدباء والعلماء . وهذا صاحب لسان الميزان يقول في
ترجمة الكندي (١) ، انه : « كان واحد عصره في معرفة العلوم
القديمة وصنف في المنطق والحساب والأرثماطيقى والموسيقى
والنجوم . وقد سرد ابن النديم في الفهرست أسماء تصانيفه
فبلغت مائتين وبضعة وثلاثين تصنيفا » .

غير أننا نأخذ على ابن النديم في هذا البت عدة أمور :

١ — اغفال رسائل الكندي ذكرها ابن النديم في مواضع
أخرى من الفهرست ، وبخاصة عند الكلام عن كتب أرسطو ،
وفيلسوف العرب تلخيص أو تفسير بعضها ، وهي :

(١) الترجمة رقم ١١٠٢ .

قاطيغورياس أى المقولات ، بارى أرمنياس أى العبارة ،
أنالوطيكا الأولى أى القياس ، أنالوطيكا الثانية أى البرهان ،
سوفسطيكا ، يوطيكا أى الشعر ، أثولوجيا أى الربوبية .
هذا وقد جاء عند الكلام عن أطولوقوس أن له كتاب الكرة
المتحركة اصلاح الكندى .

٢ — وضع رسائل تحت أقسام كان ينبغي وضعها تحت
أقسام أخرى . مثال ذلك هذه الكتب المصنفة تحت كتبه
الفلسفية ، وهى : (١٦) فى منفعة الرياضيات (١٨) الترفق فى
الصناعات (١٩) رسم رقاع الى الخلفاء (٣٠) رسالته فى سمع
الكيان .

٣ — وضع الرسالة الواحدة فى قسمين مختلفين . مثل رسالته
الموضوعة تحت كتبه الأحكاميات رقم (١٣٨) فى مقدمة المعرفة
بالاستدلال بالأشخاص العالية على المسائل ، وهى هى رسالته
تحت كتبه التقديميات رقم (٢٠٧) .

٤ — لم يفرد للكيمياء صنفا خاصا ، ونحن نجد أن القسم
الأخير وهو الأنواعيات يشتمل على كثير منها .
ولو أن ابن النديم اتبع رأى الكندى فى تصنيف العلوم لكان
مثلاثيا مع ما ارتضاه فيلسوف لنفسه فما مذهب الكندى فى
تصنيف العلوم ؟ هذا ما تفرد له حديثا خاصا فى الفصل التالى .

مصنف العلوم

من الطبيعي أن ينظر الفيلسوف في تصنيف العلوم بحكم وظيفته الفلسفية التي هي الاحاطة بجميع المعارف ومحاولة ردها الى محور واحد تنفرع عنه ، والى غاية واحدة تتجه اليها ، سواء أكان هذا المحور هو الكون أم الانسان .

لم يتدع الكندي تصنيفا للعلوم ابتداء ، ولم يضعه ابتداء ، فقد سبقه الى ذلك فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو ، وفلاسفة مدرسة الاسكندرية . ونحن نعلم أن أفلاطون ومدرسته كانوا يصنفون العلوم على نحو يختلف عن تصنيف أرسطو ومدرسته ، كما أن الاسكندرانيين كان لهم اتجاه آخر ، فضلا عن تصنيف الرواقين في الزمن القديم .

وكانت الفلسفة المشائية ، وهي فلسفة أرسطو وأتباعه ، هي الغالبة عند المسلمين ، لأسباب تاريخية وفكرية . ويمكن القول بوجه عام ان معظم الفلسفة الاسلامية كانت مشائية ، ولكنها الى جانب ذلك ، ولظروف تاريخية أيضا ، تأثرت خطى الاسكندرانية أو الأفلاطونية الحديثة ، تلك الفلسفة التي تقدم الرياضيات على كل علم آخر ، في حين كانت المشائية فلسفة طبيعية قبل كل شيء . لهذا السبب عندما تعرض الكندي لتصنيف العلوم واجه مشكلة هذه التصنيفات المختلفة يأخذ بواحد منها فقط أم يوفق

بينها ؟ وكان عليه باعتبار أنه أول عربي مسلم خاض غمار الفلسفة أن يعالج هذه المشكلة لأول مرة . ولقد أكرّ التوفيق ، فلم يكن مشائيا خالصا ، كما لم يكن اسكندرانيا محضا ، بل حاول الملاءمة بين الاتجاهين ، مائلا الى الجانب الرياضى ، أى الى النزعة الاسكندرانية .

ونحن نجد تصنيف فيلسوفنا لسائر العلوم بحسب المتوارث عن المشائية فى رسالة له صغيرة اسمها : « كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج اليه فى تحصيل الفلسفة » (١) ، جاء فى استهلالها : « سألت أياها الأخ أن أثبتك بكتب أرسطوطاليس اليونانى الذى تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ، والتي لا غنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وتثبيتها عنها ، وأغراضه فيها ، بالقول المجمل الوجيز » .

غير أنه لم يقف عند هذه الأغراض الثلاثة التى ذكرها السائل ، فلم يقصر جوابه عن عدد هذه الكتب ومراتبها ، وضرورتها لطالب الفلسفة ، وأغراض المعلم الأول فيها ، بل أضاف الى ذلك أمرين آخرين فى غاية الأهمية :

الأول ، أنه فصل القول فى العلوم الرياضية ، وبين أهميتها ، وجعل لها السبق فى التعلم على العلم الطبيعى ، بل على المنطق نفسه .

والثانى ، أنه أضاف الى تصنيف أرسطو للعلوم القائم على

(١) فى فهرست ابن النديم ترتيب كتب أرسطوطاليس ، بدلا من كمية ... أرجع الى ثبت مؤلفاته .

المشاهدة الحسية من جهة وعلى البرهان العقلي من جهة أخرى ،
علم المسلمين الخاص بهم والقائم على القرآن المنزل على نبيه
وحيا من عند الله تعالى .

وهكذا ترى أن الكندي كان أول من وضع لمفكرى الاسلام
التخطيط العام لتصنيف العلوم ، وقسمه قسمين أساسيين : علوم
فلسفية ، وأخرى دينية . فالفلسفية تشمل — عنده — الرياضيات
والمنطق والطبيعات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة . ثم الدينية
تبحث — بحسب ما جاء في هذه الرسالة والنظر في أسماء رسائله —
في أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالفين .
حقا ان للكندى مؤلفات في الطب والكيمياء ، الا أنه في هذه
الرسالة لم يدرج هاتين الصناعتين في جملة التصنيف .

ثم هذا الذين نبغوا بعد زمان الكندي حذوه مع بعض
التعديل ، ولكن الأساس واحد .

ذلك أن الخوارزمي في مفاتيح العلوم يقسم العلوم قسمين :
شرعية وفلسفية ، فعلوم الشريعة وما يتصل بها تبحث في الفقه
والكلام والنحو والكتابة والشعر والأخبار . وعلوم اليونانيين
الفلسفية تشمل الفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسة
والفلك والموسيقى والجيال والكيمياء . فكان الخوارزمي أول
من أضاف الى هذه المجموعة الفلسفية الطب والكيمياء .

أما الفارابي في احصاء العلوم فقد قسمها خمسة أقسام :
الأول علوم اللسان وفروعه وهي اللغة والنحو والصرف

والشعر والقراءة ، وقدم لها بكلمة عن معنى القانون باعتبار أن العلوم لا تسمى كذلك إلا إذا خضعت لقوانين .
والثاني المنطق وهو ثمانية فنون تبدأ من المقولات وتنتهي بالشعر ، وذلك بحسب ما جرى عليه منطقة العرب .
والثالث الرياضيات ، أو التعاليم ، وهي سبعة علوم : العدد ، والهندسة ، والمناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأثقال ، وعلم الحيل .
والرابع العلم الطبيعي والالهي . وهو يتبع فيهما طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعيات .
والخامس العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام .
ونود أن تبه إلى أن بين فيلسوف العرب والمعلم الثاني فرقا جوهريا في أساس التصنيف ، لأن الكندي يجعل الرياضيات أسبق من المنطق ، على حين أن الفارابي يقدم المنطق ، لأنه أداة كل تفكير . أما القسم الأول من تصنيف الكندي فمقدمة لابد لطالب كل علم من معرفتها ، لأنها علوم اللغة . والمتأخرون كابن خلدون ألحقوا علم العربية وما يتصل بها بالعلوم الشرعية . لأنها علوم رواية ، على حين أن العلوم الفلسفية علوم دراية .

* * *

ان الذي يقرأ رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس يخلعه ظاهرها ، فيخيل إليه أن فيلسوف العرب يضع العلوم الرياضية تالية في الترتيب بعد المنطق والطبيعة والميتافيزيقا . ذلك أنه تكلم عن هذه العلوم منذ ابتداء الرسالة ، ولم يشرع في تفصيل

القول في العلوم الرياضية الا بعد استيفاء القول عن كل علم منها .
غير أن الكندي حرص أن يذكر قبل النص على هذه العلوم
الأرسطية ، وبعد أن أتم استعراضها ، أن الرياضيات تأتي في
الترتيب قبلها . وهذا نص عبارته :

« فكتب أرسطوطاليس المرتبة التي يحتاج المتعلم الى
استطرافها على الولاء على ترتيبها ونظمها ليكون بها فيلسوفا ،
بعد علم الرياضيات ، هي أربعة أنواع من الكتب .. » (١) .
ثم قال بعد الانتهاء من عرض هذه الأصناف الأربعة من
الكتب ما نصه : « فهذه أعداد ما قدمنا ذكره من كتبه (يشير
إلى كتب أرسطوطاليس) التي يحتاج الفيلسوف التام الى اقتناء
علمها بعد علم الرياضيات ، أعنى التي حددتها بأسمائها . فانه ان
عدم أحد علم الرياضيات التي هي علم العدد والهندسة والتنجيم
والتأليف ، ثم استعمل هذه دهره ، لم يستتم معرفة شيء من هذه ،
ولم يكن سعيه مكسبه شيئا الا الرواية ان كان حافظا . فأما علمها
على كنهها وتحصيله فليس بموجود ، ان عدم علم الرياضيات
ألبتة » .

يتضح من هذا النص الواضح الصريح أن تعلم الرياضيات
ضرورة لا بد منها قبل تعلم العلوم الفلسفية ليتسنى لطالب الفلسفة
فهمها عن دراية لا عن حفظ ورواية .

فهذه علة سبق الرياضيات من جهة المنهج الفكري واستقامته .

(١) رسائل الكندي ، نشر الدكتور ابو ريدة ، ص ٣٦٤ .

وهناك علة أخرى من جهة ما جرت به العادة في التعليم ، من المأثور عن الاسكندرالين . والتعليم هو الارتياض ، والرياضة من الارتياض . يقول الكندي في ذلك :

« ان عادة الفلاسفة كانت الارتياض بالعلم الأوسط ، بين علم تحته وعلم فوقه . فأما الذي تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها . وأما الذي فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة ، وترى أثره في الطبيعة » (١) .

فالعلوم الرياضية ولو أنها تالية في الترتيب للعلوم الطبيعية من جهة الموضوع ، إلا انها علة في وجودها ، بحسب الفلسفة المثالية المأثورة عن المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون ، والأفلاطونية المحدثة . وقد نقل ابن نباتة كلام الكندي الذي يبين فيه أن العلم الرياضي أول في التعليم ، وأوسط في الطبع ، قال : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ؛ والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ؛ والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع .

وانما كانت العلوم ثلاثة ، لأن المعلومات ثلاثة : أما علم ما يقع عليه الحس وهو ذوات الهيولى ؛ وأما على ما ليس بذى هيولى ، فاما أن يكون لا يتصل بالهيولى البتة ، واما أن يكون قد يتصل بها .

فأما ذات الهيولى فهو المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعي .

(١) كتاب المصوتات الوترية ص ٧٠ .

وأما ما ليس بذى هيولى ، فاما أن يتصل بالهيولى ، فإن له
الأفراد بذاته كعلم الرياضيات التى هى العدد والهندسة والتنجيم
«والتأليف» .

وأما أن لا يتصل بالهيولى ألبتة ، وهو علم الربوبية « (١) » .
من أجل ذلك سميت العلوم الرياضية بالتعليم الأول .
وسميت أيضا بالتعاليم ، وهو جمع تكثير للفظ التعليم ؛
أو العلوم التعاليمية أو التعليمية .

لم يعمد الكندى الى وضع تصنيف خاص بالعلوم كما صنع
«الخوارزمى أو الفارابى» ، ولم يخطر هذا فى أكبر النظم بباله ،
وانما استهدف فى هذه الرسالة أن يرتب كتب أرسطو لاغير ،
ولكنه بهذه المناسبة أدلى ببعض آرائه الخاصة النابعة من صميم
نفسه ، المصورة لحقيقة تفكيره .

فاذا شئنا أن نضع تصنيفا كنديا للعلوم ، فلا مناص لنا من
افتراض هذا التصنيف الذى يبدأ بالرياضيات ، ثم يكتب
أرسطو من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق
والسياسة .

وهذه الروح الكندية تتكلم عن تصنيفه للعلوم مبتدئين
بالرياضيات .

* * *

العلوم الرياضية التى أوجب فيلسوف العرب تحصيلها حتى
مقبل تعلم المنطق ، ليتسنى لطالب الفلسفة أن يفهم علومها من

(١) ابن نباتة ، شرح العيون ، ص ١٢٥ .

طبيعات وما بعد الطبيعيات ، أربعة : الحساب والهندسة والموسيقى والفلك .

اشتهرت هذه المجموعة الرباعية في العصر الوسيط في أوروبا ، وكانت تؤلف مع المجموعة الثلاثية — النحو والمنطق والبلاغة — « الفنون الحرة » السبعة ، التي كانت تدرس للطلبة قبل تعلمهم الفلسفة . غير أن العرب وصلوا بين النحو وعلوم اللغة التي سماها الفارابي علم اللسان ، كما ألحقوا البلاغة بالمنطق^(١) . وقد رأينا أن الخوارزمي لم يلتزم في تصنيفه القسمة الرباعية ، ولا كذلك الفارابي الذي جعل العلوم الرياضية سبعة ، مضيفا علم المناظر والأشكال والحيل .

أما ابن سينا فقد التزم المجموعة الرباعية ؛ فهو في موسوعته الفلسفية المعروفة بالشفاء ، يقسم الفلسفة أربعة أقسام : المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهييات . بدأ بالمنطق باعتبار أنه آلة العلوم ، ووضع الرياضيات في الترتيب بعد الطبيعيات . والرياضيات عنده هي الحساب والهندسة والموسيقى والفلك . وسرى أن فيلسوف العرب يخالف الشيخ الرئيس في رتبة الرياضيات من جهة ، وفي ترتيب علومها الأربعة من جهة أخرى . ولم يكن الكندي مبتدعا للمجموعة الرباعية التي تؤلف العلوم الرياضية ، لأنها كانت متداولة في مدرسة الاسكندرية . وكان الكندي يعرف فضل هذه المدرسة التي اشتهرت بعظيم

(١) سننكلم عن هذا اللاحق عند الكلام عن المنطق .

عنايتها بالرياضيات ، التي نبع فيها أقليدس صاحب الهندسة وبطليموس صاحب المجسطى ، ومن أخذ عنهما وشرح كتبهما من علماء القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد . وقد نقل القفطى وهو يتحدث عن سيرة أقليدس كلاما للكندى من رسالته في أغراض كتاب أقليدس ، فحواه أن بعض ملوك الاسكندرانيين تحرك لطلب علم الهندسة ، فأمر أقليدس بتحريره ، وأضاف إسقلانوس الى الكتاب مقالتين ، وكان « كل ذلك بالاسكندرية » . كان الكندى اذن على معرفة وثيقة بالعلم الرياضى الاسكندراني ، فاصطنع عن تلك المدرسة المجموعة الرباعية . ولكن الجديد عنده — فيما يبدو — أنه أدمجها في الفلسفة ، وجعلها مدخلا اليها ، وجزءا منها ، وشرطا ضروريا لتحصيلها . وعلوم الفلسفة هي التي كانت مأثورة عن أرسطو ، نعى المنطق والطبيعيات والالهيات . فلما خاض الكندى غمار الفلسفة وفق بين النزعتين المشائية والرياضية ، وأدرج الرياضيات في جملة الفلسفة ، ولكنه جعلها مقدمة للتعليم ، وفي ذلك يقول :

« فقد ينبغي لمن أراد تعلم الفلسفة أن يقدم كتب الرياضيات على مراتبها التي حددناها ، والمنطقيات على مراتبها التي حددناها أيضا .. » (ص ٣٧٨ — نشرة الدكتور أبو ريدة في المرجع السابق) .

لم يلتزم الكندى في ترتيبه للعلوم الرياضية تصنيفا واحدا ، لأنه اعتمد على أساس من نظرية المعرفة تارة ، وعلى أساس متدرج من البساطة الى التركيب تارة أخرى .

قال في موضع ان : « الرياضيات التي أغنى هي علم العدد والتأليف والهندسة والتنجيم » (ص ٣٧٠) . وفي موضع آخر انها : العدد والهندسة والفلك والموسيقى (ص ٣٧٧) .

والترتيب الأول هو المأثور عن مدرسة الاسكندرية ، وهو الذي استمر حتى العصر الوسيط في أوربا اللاتينية ، فعنى الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

وقبل أن نشرع في بيان أساس هذا التصنيف نذكر الأسماء المختلفة التي تقلبت على هذه العلوم الى أن استقرت في العصور المتأخرة عند العرب في قولهم الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

فالحساب هو الأرثماطيقى ، وهو المصطلح اليوناني المعرب . ولكنه هجر واستخدم بدلا منه « علم العدد » ، الذي استمر مستعملا حتى القرن السادس الهجري ، ثم عدل عنه الى علم الحساب .

والموسيقى لفظة يونانية بقيت بعد تعريبها جارية حتى اليوم في الاستعمال . ويبدو أن الكندي حاول ترجمة هذا المصطلح قائلا : « التأليف » ، واستخدمه في رسالة كمية كتب أرسطو ، كما استخدم مصطلح الموسيقى في كتبه الموسيقية . والهندسة هي الجيومطرية ، يترجمها الكندي تارة بقوله « المساحة » وتارة أخرى « الهندسة » .

والفلك هو الأسطرولوجية ، ويسميه « التنجيم » . انه المصطلح الذي شاع في عصره ، فكان الفلكي يسمى « المنجم » .

ونرجع الى ترتيب العلوم الرياضية الذى يجمع بين علمي العدد والموسيقى من جهة ، وبين الهندسة والفلك من جهة أخرى ، فنقول ان هذا الترتيب الكندي المشتق من الترتيب الاسكندراني ، يعتمد على نظرية خاصة في المعرفة وصلتها بالرياضة .

المعرفة تبدأ بإدراك الحواس ومباشرتها لمحسوساتها . فنحن ندرك بالحس أن هذه شجرة ، وهذا كتاب ، وهذا زيد ، وهذا فرس ، وغير ذلك من الكائنات المحسوسة المختلفة . وهذه الموجودات المحسوسة تسمى بالاصطلاح الفلسفي القديم المائور عن أرسطو : « جواهر » . انها جواهر مركبة من مادة وصورة . ولكن هناك أيضا جواهر ليست مركبة من مادة وصورة ، بل عبارة عن صورة فقط ، وهي الأنواع والأجناس الكلية ، التي تقع تحتها الجواهر المحسوسة ، كما تقول : زيد هذا انسان ، وهذا الفرس حيوان . ولكن زيد ، وهذا الفرس « جوهر أول » وانسان ، وحيوان ، « جوهر ثان » ، أي الجوهر ^(١) وما يحتمل على الجوهر . وما يحتمل على الجوهر يسمى المحمولات ، ويسمى أيضا المقولات ، أي التي تقال على الشيء . والجوهر رأس المقولات ، ولكن الذي يحتمل منه هو الجوهر الثاني فقط الذي يحتمل على الجوهر الأول . كما تبين لنا من المثال السابق : زيد انسان .

(١) يتابع الكندي في نظرية الجوهر أرسطو في هذا الموضع ، ولكنه فيما بعد جعل الجواهر خمسة مضيفا الى الجوهر المركب من هيول وصورة ، الحركة والمكان والزمان - وسنتكلم عن هذا تفصيلا في الفصل قبل الأخير .

والمعرفة الفلسفية الحققة هي العلم بالجواهر الثانية الكلية ،
غير أننا لا نصل الى العلم بها الا بعد العلم بالجواهر الأولى
الحسية . ولكن الحس لا يباشر المحسوسات مباشرة ، بل
« بتوسط الكمية والكيفية ، ومنْ عدم علم الكمية والكيفية
عدم مع ذلك علم الجوهر » (ص ٣٧٢) .

والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجوهر . والكم
هو المِثْل أو اللامثل ، والكيف هو الشبيه أو اللاشبيه . وعلى
أساس الكم والكيف ترتب العلوم الرياضية . فالحساب والموسيقى
يردان الى الكم ، والهندسة والفلك الى الكيف .

وهذا نص عبارة الكندي : (ص ٣٧٧) :

« لأن الباحث عن الكمية صناعتان :

١ — احدهما صناعة العدد ، فانها تبحث عن الكمية المفردة ،
أعنى كمية الحساب ، وجمع بعضه الى بعض ، وفرق بعضه من
بعض ، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعض
على بعض .

٢ — فأما العلم الآخر منها فعلم التأليف ، فانه ايجاد نسبة
عدد الى عدد وقرنه اليه ، ومعرفة المؤلف منه والمختلف . وهذه
المبحوثة هي الكمية المضاف بعضها الى بعض .

وبالبحث عن الكيفية أيضا صناعتان :

٣ — احدهما علم الكيفية الثابتة ، وهو علم المساحة المسمى
هندسة .

٤ — والأخرى علم الكيفية المتحركة ، وهو علم هيئة الكل في الشكل والحركة .. وهذا هو المسمى علم التنجيم » .

فهذا ترتيب العلوم الرياضية على أساس الكم والكيف .
أما ترتيبها من جهة تسلسلها عن العدد والمعدود وما يتألف عنهما من خطوط وسطوح وأجرام وأزمان وحركات ، ومن جهة البساطة والتركيب ، فيجري على نحو آخر هو : الهندسة ، والهندسة ، والتنجيم ، والموسيقى .

فالأول علم العدد ، والثاني علم المساحة ؛ وكل منهما بسيط .
أما الثالث وهو التنجيم فإنه مركب من عدد ومساحة ، على حين أن التأليف علم مركب من عدد ومساحة وتنجيم . (ص ٣٧٧ — ٣٨٧) .

لقد أطيننا في الحديث عن الرياضيات وترتيب علومها لأن بحث هذه المسألة جديد في اللغة العربية ، ولأن الكندي — وهو الرياضي — كان أول من رتبها هذا الترتيب .

* * *

٢ - المنطق

يتابع الكندي صاحب المنطق في ذكر كتبه المنطقية . وكما نود أن نكتفى بعرض أسمائها باعتبار أنها معروفة لدى المشتغلين بالفلسفة ، لولا أمران : الأول إضافة كتابي الخطابة والشعر إلى المنطق أيرجع ذلك إلى الكندي أم أنهما ألحقا لدى السريانه

والمفسرين من المشائين . والثاني غرابة الأسماء التي استعملها الكندي .

والمعروف أن أرسطو — صاحب المنطق — ترك ستة كتب يؤلف مجموعها ما يسمى بالأرجانون — أى آلة الفكر — وهي المقولات ، والمبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجسدل ، والسفسطة . وكان أرسطو يسمى هذا الفن التحليل — أنالوطيقا — ولم يطلق عليه اصطلاح المنطق إلا زمان شيشرون . وله في التحليل كتابان التحليلات الأولى تبحث في القياس ، والتحليلات الثانية في البرهان .

وقد درج الكندي على تعريب اسم الكتاب اليوناني ، ثم ترجمته ، مع عرض وجيز لموضوع كل كتاب :

فالأول : قاطيغورياس ، وهو « على المقولات » .
والثاني : باري ارمنياس ، ومعناه « على التفسير » .
والثالث : أنولوطيقى الأول ، ومعناه « المكس من الرأس » .
والرابع : أنولوطيقى الثانية ، ومعناه « الايضاح » .
والخامس : طوييكا ، ومعناه « المواضع » .
والسادس : سوفسطيكا ، ومعناه « المنسبوس » في « السوفسطائيين » .

والسابع : ريطوريكا ، ومعناه البلاغى .
والثامن : بويطيقا ، ومعناه الشعرى .
ويلوح أن كتاب كمية كتب أرسططاليس كان من أوائل تأليف الكندي ، فلم تكن المصطلحات قد استقرت بعد عند

المشتغلين بالترجمة . الدليل على ذلك أنه يستخدم في بعض كتبه التي ألفها فيما بعد المصطلحات المألوفة ، مثل القياس بدلا من « العكس من الرأس » ، والبرهان بدلا من « الايضاح » .

كان الكندي يعيش في عصر الترجمة ويتنفس في جسوها ، ويشارك في النقل واصلاح الترجمات ، فلا غرابة أن يبدأ بذكر اسم الكتاب باليونانية ، ثم يحاول أن يضع له المصطلح العربي الملائم . وفي بعض الأحيان نجد أن هذا المصطلح العربي هو الذي شاع فيما بعد واستقر ، وفي بعض الأحيان الأخرى نجد مصطلحا كنديا لم يقدر له البقاء .

إن البحث في تطور المصطلح الفلسفي جدير حقا بالالتفات ، لأنه يبين صعوبة وضع المصطلحات العربية وما كان يكابده أوائل المترجمين من عناء في اختيارها ، ونحن نواجه في الوقت الحاضر المشكلة بعينها وندرك مقدار صعوبتها .

لقد عدل عن مصطلح «التفسير» الى العبارة ، وعن «العكس من الرأس» الى القياس ، وعن « الايضاح » الى البرهان ، وعن « المواضع » الى الجدل .

وننتقل بعد ذلك الى الحديث عن الحاق كتابي الخطابة والشعر بالمنطق .

لم تكن الخطابة أو الشعر من جملة المنطق في الثبت الذي قبله القفطي عن شخص يسمى بطليموس أورد قائمة بأسماء كتب أرسطو . ذلك أنه أورد كتابه في صناعة الشعر في موضع ، ثم بعد قليل تكلم عن أربعة كتب منطقية متتالية هي العبارة

والقياس والبرهان والسفسطة . وبعد أن ذكر كتبه الخلقية والسياسية أورد كتاب الخطابة .

ولما أخذ السريان ينقلون المنطق من اليوناني الى المرواني — وناقل هذه الكتب المنطقية يسمى أنانس الراهب عاش في القرن السادس الميلادي — وقفوا عند كتاب السفسطة ، كما يتضح من آخر النسخة المنشورة عن المخطوطة التي كانت في حوزة الحسن بن سوار المنطقي (١) . فالأرجح أن الحاق كتابي الخطابة والشعر بالمنطق لم يتم الا على يد العرب ، ويلوح أن أول من فعل ذلك هو فيلسوف العرب . فقد شارك في نقل المنطق ، فاختصر المقولات والعبارة والشعر ، وفسر القياس والسفسطة ، وشرح البرهان ؛ كما ذكر القفطي .

٣ - الطبيعة

تبحث الطبيعة عند أرسطو في الكائنات المركبة من مادة وصورة ، أى في الأجسام التي تتحرك وتنمو وتكون وتفسد بذاتها ، من جماد ونبات وحيوان وانسان . ولذلك كان كتاب النفس عند أرسطو جزءا من البحث في العلم الطبيعي ، لأن النفس لا تفارق الجسم .

ولكن الكندي يخالف المعلم الأول ، فهو يقسم العلوم الطبيعية قسمين : الأول ما كان مركبا من مادة وصورة وهى

(١) انظر منطق أرسطو ، الجزء الثالث ، نشرة الدكتور عبد الرحمن بقوى ، ص ١٠١٤ وما بعدها .

الأجسام ، والثاني « ما كان مستغنيا من الطبيعة ، قائما بذاته غير محتاج الى الأجسام ، ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة » (ص ٣٦٤ — ٣٦٥) . يريد بذلك كنهه النفسانية .

والكتب الطبيعية سبعة هي : الخبر الطبيعي (سمي فيما بعد السماع الطبيعي) ، والسماء ، والكون والفساد ، وأحداث الجو والأرض وهو الموسوم بالعلوى (سمي فيما بعد الآثار العلوية) ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان .

أما الكتب النفسية فهي كتاب النفس ، ثم ثلاثة فقط من الطبيعيات الصغرى البالغ عددها عند أرسطو تسعة ، وهي الحس والمحسوس ، النوم واليقظة وطول العمر وقصره (١) .

٤ — ما بعد الطبيعة

كتاب واحد ، يسميه الكندي ما بعد الطبيعيات ، ويعرفه بأنه قال فيه على ما لا يحتاج الى الأجسام ولا يتصل بالأجسام .

٥ — الأخلاق والسياسة

كتابان أحدهما في الأخلاق ، والآخر في السياسة . وأحد الكتاين يسمى « نيقوماخيا » أي الأخلاق الكبير الى ابنه

(١) نحيل القارىء الى كتاب Ross Aristotle ، أو تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم لمعرفة كتب أرسطو الطبيعية . وإلى الفهرست وطبقات الأطباء ، وتاريخ الحكماء لمعرفة ما نقله العرب منها ، وإلى مقدمة الطبعة الثانية لترجمتنا لكتاب النفس لأرسطو لمعرفة موضع هذا الكتاب من العلم الطبيعي .

فيقوم ماخس ، والآخر الأخلاق الصغير لبعض اخوانه . وكتاب السياسة يسمى « بوليطني » أي السياسة المدنية . والكلام في الأخلاق والسياسة قائم على أخلاق النفس وسياستها بالفضائل .

* * *

العلوم السابقة من رياضيات ومنطق وطبيعة وما بعد طبيعة وأخلاق وسياسة ، علوم انسانية ، هي ثمرة تحصيل البشر بقواهم وتفكيرهم وتحصيلهم وعلى قدر طاقاتهم .

انها كلها تعتمد على طريق خاص في المعرفة ، اذ تبدأ من ادراك الجزئيات والمحموسات المادية ، وترتفع شيئاً فشيئاً مع التجريد حتى تنفصل عن المادة انفصالاً تاماً . وادراكها اما بالحوس فقط ، واما بالحوس المقترن مع العقل ، واما بالعقل فقط .

وتقتضى العلوم السابقة من الانسان أموراً أربعة ، هي :
الطلب ، والبحث ، والأداة ، والزمان .

الطلب سعى الى بلوغ غاية ، وكل طالب فلسفة يبغى معرفة الحق ؛ ولذلك سعى الفلاسفة طلاب الحكمة ، والمتعلمين من أي نوع طلاباً . ولو بطل الطلب ما بلغ الانسان الأرب .

والبحث تفقيش عن الأمور الخفية ، حتى اذا عثر الباحث عليها كشف عنها ، وعرفها . ولا بحث الا بمشقة وتكلف . فالمعرفة ثمرة البحث ، والبحث نتيجة الطلب .

والأداة وسيلة يصطنعها الباحث عن الحقائق . ويستخدم الكندي أداتين — كما تبين لنا — للمعرفة ، هما الرياضة

والمنطق ، مع تقديم الرياضيات على المنطق ، الذى عرفه العرب بأنه « آلة » الفكر .

والزمان ضرورة لا مناص منها لكل شئ انساني ما دام يخضع للحركة والنمو . والتفكير من أقيسة وبراهين حركة ، لأنه انتقال من معلوم الى مجهول . والحركة تتم فى زمان .

والعلم الالهى ^(١) على خلاف ذلك كله . انه العلم الذى يختص به الله تعالى الأنبياء والرسل . وهو : « بلا طلب ، ولا تكلف ، ولا بحث ، ولا بحيلة من الرياضيات والمنطق ، ولا بزمان ؛ بل مع ارادته جل وتعالى ، بتطهير أنفسهم وانارتها للحق بتأييده وتمديده والهامه ورسالاته .. » (ص ٢٧٣) .

العلم الالهى سبيله الالهام والخبر ، والانسانى طريقه الحس والعقل .

العلم الالهى يؤلف المجموعة الدينية التى تقابل العلوم الفلسفية . غير أن الكندى لم يستطرد فى هذه الرسالة الى تفصيل هذه العلوم الدينية مكتفيا ببيان الأساس العرفانى الذى تعتمد عليه .

لقد وضع فيلسوف العرب أساس التصنيف الذى جرى عليه العمل فيما بعد الى علوم شرعية وأخرى فلسفية .

(١) المقصود هنا بالعلم الالهى ما يقابل العلم الذى يحصله الانسان ، ويريد به الكندى الاسلام . والكندى لا يستخدم اصطلاح العلم الالهى بمعنى الميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى ، بل الربوبية . أما العلم الالهى والالهيات فاصطلاح متأخر .

الأرثمسطيقي

اتجهت الفلسفة منذ زمان اليونانيين بعد أن نضجت واكتملت على يدى أفلاطون وأرسطو وجهتين متميزتين : أحدهما أفلاطونية ، والأخرى مشائية . فالأولى تفسر العالم والموجودات تفسيراً رياضياً ، والثانية تأخذ بالتفسير الطبيعى . وانتصرت النزعة الرياضية حيناً ، وتغلبت النزعة الطبيعية حيناً آخر . وظل تاريخ الفكر البشرى يتأرجح بين هاتين النزعتين حتى الوقت الحاضر ، ولكن النزعة الغالبة عليه اليوم هى الرياضية .

ولقد سارت المدرستان الأفلاطونية والمشائية — مع تطور شديد فى الأفلاطونية نحو الشك — جنباً إلى جنب فى أثينا بعد موت رئيسيهما . وانتقلت تعاليم الأفلاطونية إلى الاسكندرية ، فاندفعت فى الطريق الرياضى ، واشتهر من علمائها أفليدس صاحب الهندسة ، وبطليموس صاحب الفلك ، وغيرهما . أما المشائية فقد بقيت فى الشرق منذاً على يد الاسكندر الافروديسى ثم ثامسطيوس ، وهما أكبر شارحين لكتب أرسطو .

وتلقى العرب الفلسفة اليونانية عن هذين النبعين ، فأخذوا بمذهب أرسطو بطريق الاسكندر واثامسطيوس ، وعرفوا بالأفلاطونية عن طريق الاسكندرانيين أصحاب النزعة الرياضية . وكان على الكندى أول فلاسفة الاسلام وفيلسوف العرب

أن يرجح بين هذين التيارين ، وأن يتجه نحو احدي النزعتين ،
اما الطبيعية المأخوذة عن أرسطو ، واما الرياضية المستمدة من
فلاسفة مدرسة الاسكندرية وعلمائها . ولما كانت الفلسفة في
صميمها ذوقا ومزاجا شخصيا ، فقد آثر الكندي النزعة الرياضية
الملائمة لمزاجه ، وجعلها مقدمة لطالب الفلسفة ، وضرورة لا غنى
عنها لمن يرغب في طلب العلم بالفلسفة علما يعتمد على الفهم
والدراية لا على الحفظ والرواية .

فاذا تمكن طالب المعرفة من الرياضيات استطاع أن ينتقل بعد
ذلك الى الفلسفة بفروعها . ومن أجل ذلك كانت العلوم الرياضية
أسبق في التعليم عند الكندي ، ولص على ذلك في مواضع
مختلفة من كتبه ، كما ذكرنا عند كلامنا عن الكندي مصنف
العلوم . ولم يكن فيلسوف العرب مبتكرا في الواقع لهذا الترتيب ،
بل أخذه عن مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر ، ولم يكن
رياضيوها فلاسفة بمعنى الكلمة ، وانما اقتصروا في الغالب على
عمل المختصرات والشروح على الكتب الرياضية . أما الكندي
فكانت نظريته أوسع وأرحب فشملت الطبيعيات والميتافيزيقا
والأخلاق والسياسة ، وكذلك العلوم الدينية الاسلامية ، بحيث
أحاطت نظريته بجميع العلوم والمعارف التي تمثل الحضارة
السائدة في زمانه .

غير أن الكندي لم يكن المفكر الوحيد الذي جال في ميدان
الفلسفة ، فهناك النقلة والأطباء من السريان الذين عاشوا في
بغداد ، وكانوا مقربين من الخلفاء والأمراء ، والذين أحاطوا

كذلك بسائر تلك الفنون والعلوم ، واستقوها عن السريانية أو اليونانية مباشرة . كما كان هناك كثير من المسلمين الذين ولو أنهم لم يسهموا في سائر العلوم الفلسفية ، إلا أنهم اقتصوا بفروع منها كالمنطق أو الحساب أو الهندسة أو التنجيم أو الكيمياء أو الطب ، وهي علوم تعتمد على أصول فلسفية . ويكفى أن قرأ ثبت كتب حنين بن اسحاق أو ثابت بن قرة ، وبخاصة هذا الأخير الذي كان معاصرا للكندي ومنافسا له ، نلاحظ التنافس الواضح بين مدرستين وبين نزعتين . فثابت هذا له « كتاب في الوقفات التي في السكون الذي بين حركتي الشريان المتضادتين » صنف هذا الكتاب سريانيا لأنه أوما فيه إلى الرد على الكندي « والذي يبدو من النظر إلى عنوان الرسالة أن تفسير الكندي لهذه الظاهرة الطبية يقوم على الرياضة ، في حين يفسرها ثابت تفسيراً طبيعياً . وقد فعل ابن رشد مثل ذلك فانتقد الكندي لتفسيراته الرياضية لبعض المسائل الطبية ، وذكر ذلك في « الكليات » . والطب أقرب إلى النزعة الطبيعية وبخاصة طب القدماء منه إلى النزعة الرياضية ، فلا غرابة أن ينعكس هذا الاتجاه الطبيعي عند الفلاسفة الذين غلب الطب عليهم فجعلهم ينحون بالفلاسفة نحواً طبيعياً .

ولقد آثر فلاسفة العرب منذ زمان الكندي النزعة المشائية ، تلك التي تتسم أولاً وقبل كل شيء بالاتجاه الطبيعي ، وتفسير العالم بالعناصر ، وارجاع العناصر الأربعة إلى الهوى الأولى ، ثم اتخاذ المنطق الأرسطي أداة للفكر ، ومنهجاً للنظر في الموجودات

حسية كانت أم عقلية مجردة . وإذا كان بعض الفلاسفة الذين رفعوا راية الفلسفة ونطقوا بلسانها بعد الكندي قد تأثروا بالأفلاطونية كالفارابي ، فانما كان تأثرهم في الجانب السياسي والأخلاقي ، أو السياسة المدنية ، وفي نزعة الزهد والتأمل في باطن النفس لبلوغ الحقيقة . وقد صنع الكندي مثل ذلك عندما تأثر بكتاب الربوبية لأفلوطين ، فكان تأثره في هذا المجال بالانعطاف على النفس لتأمل الحقيقة العليا .

ولسنا نقصد بالنزعة الأفلاطونية ههنا هذا الاتجاه الأخلاقي أو النفسى أو السياسى ، ولكننا نعنى بها النزعة الرياضية .

صفوة القول : قدّر للنزعة الطبيعية المشائية الغلبة ، فطبعته الفلسفة الإسلامية عند معلمها الثانى وشيخها الرئيس بطابع واضح ، وانتقلت هذه النزعة الى أوروبا في العصر الوسيط ، ولم تستطع أن تتخلص منها الا على يد ديكارت في القرن السابع عشر الى أن تم لها الغلبة في العصر الحاضر على يد برتراند رسل زعيم الرياضيين ، حتى لقد أصبح المنطق نفسه الذى كان أرسطيا منطقا رمزيا يلتقى مع أصول الرياضيات ، أو قل أصبح المنطق والرياضة شيئا واحدا ، وهو ما يتميز به المنطق الحديث .

* * *

سنبدأ في هذا الفصل بالكلام عن الكندي الأثرمطيقي ، لأن علم العدد عنده أول العلوم الرياضية ، مرجئين الحديث عن فلسفته الرياضية الخاصة بالنهاية واللانهاية والكل والجزء الى الفصل التالى .

إن تفسير العدد من أعوص الموضوعات الفلسفية — نعى
 الفلسفة الرياضية — سواء قديما أم حديثا . ولقد انتقل الانسان
 بعد اكتشافه العد والحساب خطوة جبارة في تاريخ الحضارة ،
 ولا يقل هذا الكشف أثرا عن اشعال النار ، أو الكتابة ،
 أو الزراعة ، وغير ذلك من المعالم الأساسية في تاريخ الحضارة
 البشرية . ذلك أن الانسان بدون استخدام العد يظل محصورا
 في المرتبة الحيوانية التي تعتمد على الحس فقط . ولهذا السبب
 نظر القدماء منذ القرن السادس قبل الميلاد الى الأعداد نظرة
 مقدسة ، كما نجد ذلك عند الفيثاغوريين أصحاب العدد . ثم
 أخذت الأعداد بعد قرنين تتخلص من صبغتها المحسوسة ،
 وأصبحت مجردة على يد أفلاطون ومدرسته ، ولكنها ظلت على
 الرغم من ذلك مرتبطة بالحس ، ثم تطورت ونظمت على يد
 أفقليدس ، ولكنها لم تبلغ مرحلة التجريد التام الا بعد أن عرف
 العرب حساب الهند . ويبدو أن العلة في تأخر علم الحساب عن
 التطور عند اليونانيين ترجع الى طريقة كتابة الأرقام بالحروف
 الأبجدية . وقد بقي هذا التراث قائما عند العرب واستخدموه في
 التنجيم ، فجعلوا لكل حرف من حروف الأبجدية رقما ، وهو
 الفن المعروف عندهم بالزايجة .

وقد عاش الكندي في هذا العصر الذي امتزجت فيه الثقافتان
 الهندية واليونانية وكان للعرب فضل التقدم بعلوم جديدة وفقت
 بين الثقافتين . ولقد سار علم الفلك على طريقة الهند في عصر
 المنصور حتى المأمون ، ثم تغلبت طريقة بطليموس فيما بعد مع

شيء من التعديل آخذة من الفلك الهندي . وكان ذلك شأن علم الحساب الذي أخذ عن الهند أمرين كان لهما أكبر الأثر في تقدمه ، هما الصفر والأرقام الحسابية . ولم يكن يتسنى لعلم الحساب أن يصبح علما على الحقيقة بغير استخدامهما ، إذ يسرت الأرقام العد الى ما لا نهاية له ، دون التقيد بحد محدود من الحروف الأبجدية . وقد شارك الكندي في هذه الحركة التي جمعت بين حساب الهند وأرثماتيقي اليونان ، وألف في ذلك رسالتين أحدهما في المدخل الى الأرثماتيقي والأخرى في استعمال حساب الهند . ولم يبق من الرسالتين سوى عنوانيهما .

كانت نظرية الفيثاغوريين ، وتبعهم في ذلك أفلاطون الى حد كبير ، أن العدد أصل الموجودات . ونحن نعلم أن أرسطو عارض هذه النظرية بشدة في ميتافيزيقاه ، ورفض قول أفلاطون أن الممثل أعداد . وعلة ذلك واضحة ، إذ كيف يكون العدد الذي يخلو من الهيولى ، والذي هو أكثر الأمور الرياضية تجريدا عنها ، أصلا للموجودات المحسوسة المركبة من هيولى أساسا .

كانت النظريتان الفيثاغورية والأفلاطونية موجودتين أمام بصر الكندي ، فتأثر بالأولى في القول بقوة بعض الأعداد وما لها من أثر وسحر . مثال ذلك ما ذكره في كتاب المصوتات الوترية انه يهيئ جملته خمسة فصول : « كم عدد العناصر الخمسة التي هي الطبيعة الكلية ، وأصابع اليد الخمسة ، والكواكب الخمسة ، ودوائر المروض الخمس ، والأصوات المنطقية الخمسة » (١) .

(١) مؤلفات الكندي الموسيقية - ص ٧٠ .

وأخذ عن أفلاطون قوله ان العدد أصل المعدودات ، كما ذكر في رسالته عن كمية كتب أرسططاليس يقول : « فانه ان لم يكن العدد موجودا لم يكن معدودا ، ولا تأليف العدد ، ولا من المعدود الخطوط والسطوح والأجرام والأزمان والحركات . فان لم يكن عدد لم يكن علم المساحة ولا علم التنجيم » (ص ٣٧٧) . غير أن الكندي عندما سئل عن الأعداد اذا كانت بلا نهاية ، فهل يمكن أن تكون المعدودات بلا نهاية ؟ اضطر الى مواجهة هذا الموقف من جديد ، ونظر الى المسألة نظرا جديدا عدل فيه عن القول بأن العدد أصل الأشياء ، وحل المشكلة حلا آخر ، هو : « تناظر الواحد بالواحد » كما هي طريقة المحدثين من الرياضيين ، أى التناظر بين الأعداد المتسلسلة وبين المعدودات . ان هذا الحل سليم منطقيا ورياضيا ، ولكنه لم يتعرض الى كنه العدد ما هو ، لأنها مسألة أخرى .

والعدد علم انساني وصل اليه البشر بجهدهم وحيلتهم ، كما هو معروف من نظرية الكندي في سائر العلوم ما عدا العلم الالهي وهو علم الرسل عليهم السلام ، لأنه يكون وحيا من الله بلا حيلة ولا اكتساب .

أما المعدودات فان كانت طبيعية كالأحجار والمعادن ، وأصناف النبات والحيوان ، فهي موجودات من خلق الله تعالى وقدرتهم ومن الطبيعي أن الكندي لم يذهب الى أن الله خلق أولا الأعداد ، ثم تكونت الكائنات عن الأعداد ، لمخالفة هذه النظرية لما جاء في الاسلام من تعاليم أساسية تختص بالخلق الالهي .

قال الكندي في رسالته التي عنوانها « في العلة التي لها يبرد
أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض » ما نصه : « فأما ما سألت
عنه — أوضح الله لك جميع مطالبك — من مسألتك الثالثة :
إذا كانت الأعداد بلا نهاية فيمكن أن تكون الممدودات بلا نهاية
أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وإنما
يعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضاً لا طبعاً . لأن الأعداد إذا
كانت تأليف الوحدة ، أو تركيب الوحدة ، أو تضعيف الوحدة ،
أو كما شاء قائل أن يقول من ذلك ، فإن كل محدود فأضعافه
محدودة ، كائنة ما كانت . فإنا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد ،
كان الاثنان محدودين . فإن قلنا : أربعة ، التي هي ضعف الاثنين ،
فإنها محدودة أيضاً متناهية . فإن قلنا : ثمانية ، التي هي ضعف
الأربعة ، فإنها محدودة متناهية . وكذلك أي عدد قليل ، فهو
محدود بالفعل ، فهو إذن محدود بالطبع .

وإنما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما ،
فلذلك يقال : لا نهاية له ، أي يمكن أن يزداد على كل عدد مثله
امكانا دائما . إلا أن ذلك الامكان كلما خرج منه شيء وقيل ،
فهو محدود بالفعل . فإنما هو إذن ليس بمحدود بالقوة ، أعني
ممكن أن يزداد فيه أبدا .

وجميع خلق الله — عز وجل — معدودات ، فهي متناهية
بالفعل ، وإن كانت تخرج بقدرة الله خروجاً دائما — جل ثناؤه —
ما أحب خروجها وكونها ، فهي أيضا بالفعل متناهية . والعدد
متناه بالفعل ، فهي متناهية بالفعل . وإنما يقال : إنها لا نهاية لها

أيضا في القوة ؛ أى أن الله — جل ثناؤه — يمكن أن يخرجها
إخراجا دائما ، ما أحب — جل ثناؤه . وكلما خرج منها شيء ،
فهو محدود ، والمحدود متناه « (١) .

يتبين من النص السابق الأمور الثلاثة الآتية :

١ — أن العدد ليس أصل المعدودات لأن الله هو الذى
يخرجها خروجا دائما .

٢ — أن المعدودات — أى المخلوقات — متناهية ، وكذلك
الأعداد .

٣ — أن الصلة بين الأعداد والمعدودات هى : تناظر الواحد
بالواحد .

بقى أن نبحث ما ورد فى هذا النص من إخراج الواحد من
جملة العدد ، والقول بأن الاثنين أو العدد ، والمقصود بأن
الاثنين وحدة .

تعرض الكندى لنظرية الواحد فى رسالته الى المعتصم بالله
فى الفلسفة الأولى ، وتكلم عن الواحد الحق والواحد بالمجاز .
والواحد الحق هو الله ، الذى يصفه فى آخر الرسالة بأنه : « هو
الأول المبدع المبدع كل ما أمسك » . هذه هى نظرية الاسلام
التي دافع فيلسوف العرب عنها دفاعا فلسفيا ، نعى أن الله واحد ،
ولا شيء سواء يسمى واحدا الا مجازا ، سواء كان هذا الواحد
شيئا طبيعيا أم عددا .

(١) رسائل الكندى الفلسفية — الجزء الثانى — ص ٩٩ — ١٠٠ .

اتنا نقول : شخص واحد ، وبرتقالة واحدة ، وفرس واحد ،
الى هذه المعدودات المختلفة التى نعدّها واحدا واحدا . وقد
يخيل اليّنا من هذا الوصف للشيء أنه واحد بالحقيقة ؛ ولذلك
بادر الكندى بنفى هذا الوهم ، فقال : « ولا تذهبن من قولنا
« واحد » الى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد
فصار واحدا ، فإن ذلك موجود لا واحد ؛ والمؤلفة من ذلك
معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس .. فلا تذهبن من
قولنا : « واحد » الى المتوحد بالواحد ، بل الى الوحدة
عنها » (١) .

وهكذا يعود الكندى الى التفرقة بين الواحد والموجود
— بين الواحد الرياضى والموجود الطبيعى — على أساس تناظر
الواحد بالواحد ، أى علاقة واحد بواحد بين الأعداد والمعدودات ،
وفى ذلك يقول بعد قليل : « كقولنا خمسة أفراس ؛ فإن الأفراس
معدودة بالخمسة التى هى عدد لا هيولى له ؛ وانما الهيولى فى
الأفراس » .

اذن ما الواحد ؟ أهو عدد أم خارج العدد ؟
الكندى ، وجميع القدماء من اليونانيين ، ومعظم العرب
بعد الكندى اصطنعوا النظرية القائلة بأن الواحد ليس عددا ،
وانما هو ركن العدد . أما أول الأعداد فهو الاثنان ، لأنه مركب

(١) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى — نشرة
أحمد فؤاد الأهواني — ص ١٢٥ — والصفحات التى سنشير اليها من
هذه الطبعة .

من واحد وواحد ، أو بالاصطلاح الرياضى $1 + 1$. وفى ذلك يقول برتراند رسل : « كان الشائع فى الماضى — بين مَنْ يقولون بإمكان تعريف الأعداد — أن يستثنى العدد ١ من هذه القاعدة ، وأن تعرف الأعداد عن طريقه . فالعدد ٢ عبارة عن $1 + 1$ ، ٣ هو $2 + 1$ وهكذا . وهذه الطريقة لا يمكن تطبيقها إلا على الأعداد المنتهية .. » (١) .

كان الكندى يطبق فكرة العدد على المنتهى فقط ، وعلى الأعداد الأصلية فقط . ويبدو أنه كان يستخدم كذلك طريقة الاستنباط فى العد ، وهى المسماة باللغة الأجنبية deduction . لأنه لا يبدأ من المعدودات ثم يمضى معها بالاستقراء فى العد ، بل الأعداد موجودة يطبقها على المعدودات . فالعدد خمسة يطبق على خمسة أفراس ، كما يطبق على خمسة رجال ، أو خمسة كتب ، أو خمسة كواكب ، وهكذا .

أما أن العدد متناه ، فقد ذكر ذلك صراحة فى آخر الفقرة السابقة التى نقلناها حيث نص على أن : « العدد متناه بالفعل ، فهو متناهية بالفعل » . أى أنه لما كانت الأعداد متناهية بالفعل ، وهى تعد المعدودات — أى بينهما تناظر واحد بواحد — فالمعدودات متناهية بالفعل .

فعلاقة التناظر بين الأعداد والمعدودات أول برهان على التناهى .

(١) أصول الرياضيات — الجزء الثانى من الترجمة العربية ، فقرة ١٠٩ ، ص ٨ - ٩ .

وقد ذكر برهاننا آخر في الفقرة الأخيرة والتي سبقها ، هو
« التحديد » . فالأعداد يمكن أن تضاعف ما شئنا ، كقولنا :
٢ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ .. ألخ وهذه متوالية يمكن أن تتصور أن
لها طرفاً أول هو العدد ٢ ، وليس لها طرف آخر . غير أن الكندي
ينهب الى أن العدد ٢ محدود ، وضعفه وهو ٤ محدود ، وضعف
الأربعة ٨ محدود أيضاً ، وكل عدد في هذه المتوالية مهما تصورتاه
ما دام يخرج بالفعل فهو محدود . وكذلك الحال في المعدودات ،
أي الموجودات التي يخرجها الله تعالى بالفعل ، فأنها متى وجدت
فهي محدودة .
وستتاح لنا فرصة أكبر للحديث عن النهاية واللانهاية في
الفصل التالي .

* * *

بعد أن أخرج الكندي الواحد من العدد ، مضى الى تعريفه
على النحو التالي : « فاذ قد تبين أن الواحد ليس بعدد ، فالحد
المقول على العدد اذن هو محيط بالعدد ، أعني عظيم الوحدات ،
وجميع الوحدات ، وتأليف الوحدات »^(١) (ص ١٢٩) .
ونود أن ننبه الى أن المقصود ههنا الأرقام التي ، الذي سماه
العرب في العصور المتأخرة علم الحساب .

(١) هذا التعريف مأخوذ عن نيقوماخوس الرياضي الاسكندراني ،
والذي ترجم ثابت بن فرة كتابه الى العربية ، وفيه يقول : « أما العدد
مطلقاً فهو جماعة أعداد ، وكمية مبثوثة من آحاد » - أنظر المدخل الى
علم العدد لنيقوماخوس المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٥٨ ،
ص ١٩ .

ان التعريف المورد ليس تعريفا بمعنى الكلمة ، لا بحسب ما اصطلاح عليه القدماء في تعاريفهم ، ولا بحسب المحدثين . ذلك أن التعريف عند منطقة العرب — ومنهم الكندي — يكون اما بالحد التام أو الناقص ، واما بالرسم التام أو الناقص . والحد التام يعطى الجنس القريب والفصل المميز . وفي تعريف الكندي لا نجد جنسا ولا فصلا مميزا ، بل ولا خاصة للعدد . فقوله : حد العدد هو « محيط بالعدد » ، كقولك في حد الانسان انه هو : محيط بالبشر ، أعنى جميع الناس ، وتأليف الناس . ان ما صنعه الكندي هو أنه عدل في التعريف عن المفهوم ، واتجه الى الماصدق ، وهي خطوة تقربه ولا شك من المنطق الرياضى الحديث .

ولكن الرياضيين المحدثين مثل بياكو ، وديديكند ، ورسل انما يسمون بأنواع ثلاثة من التعاريف ، التعريف الاسمى ، والتعريف بالمسلمات ، والتعريف بالتجريد . وقد استبعد برتراند رسل عند تعريف الأعداد النوعين الأخيرين ، واستبقى فقط التعريف الاسمى . ثم انتهى بعد مناقشة طويلة لأنواع التعاريف المختلفة الى استخلاص خاصية مشتركة للأعداد على أساسها قال بالتعريف التالى : « العدد هو فصل الفصول المتشابهة » (١) (ونود أن نشير الى أن مصطلح « فصل » وهنا مأخوذ بمعنى « صنف » Class ، لا بمعنى الفصل المنطقى المميز . فيكون تعريفه وهو فصل فصول ، وباللغة الانجليزية class of classes) .

(١) أصول الرياضيات — الجزء الثانى — ص ٨ — ١٤ .

لقد حاول الكندي تعريف العدد بالنظر الى خصائصه الذاتية ،
وتحليل ما فيه من « وحدة » .

فالعدد ٢ يمثل وحدة ، لأنه مركب من ١ + ١ ، غير أن
الواحد هنا ركن العدد ٢ ، وليس عددا .

ونبدأ بالمسألة الخاصة باثبات الركنية للواحد ، مع قى العدد
عنه ، ونتقل بعد ذلك الى الكلام عن الوحدة .

ركن الشيء هو ما يركب الشيء منه ، كالحروف بالنسبة
للكلام ، أو الطوب بالنسبة للبيت . فالعدد ٥ عبارة عن ٣ + ٢ ،
فالثلاثة ركن الخمسة أى أن الخمسة مركبة من ركنين هما : ثلاثة
واثنان . والثلاثة عدد ، وكذلك الاثنان .

بمعنى آخر : الأعداد مركبة من أعداد ؛ كما ذهب في تعريفه
السابق من أنها تأليف الوحدات .

ولكن هذا يصح بالنسبة لجميع الأعداد فيما عدا الواحد ،
الذى هو ركن وليس عددا . وسبب ذلك أن جميع الأعداد
مركبة ، فيما عدا الواحد فانه بسيط . وفي ذلك يقول :

« وقد يظن أن الواحد ركن الاثنين ، والاثنين ركن الثلاثة ،
اذ في الثلاثة اثنان موجودان ؛ فيظن لذلك — اذ كان الاثنان
وهما عدد ركن الثلاثة — أن الواحد عدد ، وهو ركن الاثنين .
وهذا الظن غير صادق ؛ لأن الاثنين مركب . فان ظن أنه
ركن الثلاثة ، فله ركن هو الواحد . والواحد وان كان ركن
الاثنين ، فليس له ركن ، فهو لا مركب ، فقد فارق الاثنين بأنه
بسيط ؛ والاثنان مركب : ركب من الواحد البسيط . فليس

يمكن أن يكون العدد بعضه بسيط هو ركنه — أغنى بسيط
لا مركب من شيء — وبعضه من ذلك البسيط « (ص ١٢٨) .
والوحدة تركيب .

ولما كانت الأعداد ابتداء من العدد ٢ وما يتلوه — تبعاً
للنظرية الكندية — كلها مركبة ، فكل عدد منها وحدة . ولكن
الوحدة فيها غير حقيقية ، كما هي الحال في أي وحدة أخرى .

والوحدة تقال على أي مركب سواء أكان عدداً أم غير عدد ،
كالموجودات المحسوسة من طبيعية أو صناعية ، وهي التي تسمى
أشخاصاً . والموجودات الكلية فإنها مركبة أيضاً ، كالجنس
والنوع والخاصة والعرض العام ، وكذلك الكل والجزء .

الأشخاص ، والكليات ، والكل والجزء ، إنما الوحدة فيها
بالوضع وليست بالذات ، فهي عارضة ، ولذلك ليست وحدتها
حقيقية لأنها مفارقة ، ولأنها ناشئة عن مؤثر آخر . ومنكفي
بأن تقل ما يقوله الكندي عن الوحدة الموجودة للشخص نموذجاً
للاستدلال على أن الوحدة ليست بحقيقية في الجنس أو النوع
أو الخاصة أو العرض العام أو الكل أو الجزء . يقول (ص ١٠٦)

« والشخص إنما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص
فمنقسم ، فهو اذن ليس واحداً بالذات . فالوحدة الشخصية
مفارقة للشخص ، فهو غير واحد الذات . فالوحدة التي فيه —
التي هي بالوضع — لا ذاتية فيه ، فليست اذن وحدة له
بالحقيقة » .

ليس غرضنا في هذا الفصل الخوض في أمر الوحدة من

الناحية الميتافيزيقية أو المنطقية ، بل ولا الواحد من هاتين
الناحيتين ، وانما كلامنا من الناحية الرياضية فقط ، ولذلك نتقل
الى مبحث آخر هو الصلة بين العدد والكم .

* * *

اتبع الكندي مسلك القدماء من الرياضيين منذ أقليدس
فاعتبر العدد كمية ، أى ما يقبل المساواة واللامساواة ، مع اخراج
الواحد من العدد . أما الاثنان ، وهو بداية العدد ، ثم جميع
الأعداد المتسلسلة بعد ذلك فهي من باب الكمية . ويتضح ذلك
مما نص عليه الكندي قائلا : « لأننا ان قلنا ان الواحد عدد ،
نظن أنه يلحقنا من ذلك شناعة قبيحة جدا ؛ لأنه ان كان الواحد
عددا ، فهو كمية ما . وان كان الواحد كمية ، فخاصة الكمية
تلحقه وتلزمه ، أعنى أنه مساو ولا مساو » (ص ١٢٥) .

ونحب أن نمضى مع هذا النص فقرة أخرى قبل مناقشته ،
لأن الفقرة التالية على الرغم من أن الكندي يربتها على الأولى ،
الا أنها تعتمد على أمر آخر ، وكان ينبغي الفصل بينهما . يقول
بعد النص السابق مباشرة : « فان كان للواحد أوحاد ، بعضها
مساوية له ، وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ؛ لأن
الواحد الأصغر يَحْتَلُّ الواحد الأكبر أو يعد بعضه ؛ فالواحد
الأكبر بعض ، فهو منقسم » .

فصلنا النص فقرتين مستقلتين ، لأن الأولى تبين خاصية
الكمية ، والثانية خاصة المقدار . وفرق بين الكمية والمقدار ، لأن
الكمية قبول المساواة ، والمقدار قبول الانقسام وقبول الأكبر

والأصغر . ولم يحدث هذا التمييز إلا على يد المحدثين من الرياضيين ، فهذا برتراند رسل يقول في كتابه أصول الرياضيات : « المقدار هو أى شيء أكبر أو أصغر من شيء آخر .. فالمسطرة كمية ، وطولها مقدار » .

ولعلك تدرك أن المقادير تبعا للمثال السابق « تقيس » الأشياء ، كالمسطرة ، والمتر ، والترمومتر ، والبارومتر ، وغير ذلك من المقاييس المتخصصة في قياس الأصناف المختلفة ، فبعضها يقيس الأطوال ، وبعضها الآخر الحرارة ، وبعضها الثالث الضغط الجوي ، وهكذا . وقد كانت مسألة « القياس » الشغل الشاغل للفلاسفة منذ ظهور الفلسفة اليونانية . وقد أخذ الرياضيون ابتداء من فيثاغورس يقيسون بطريقة « التناسب » كما هو واضح في الموسيقى . وهذا لا ينطبق طبعا على الأطوال التي ابتدعوا لها مقادير اصطلاحوا عليها ، كالشبر ، والذراع ، والفرسخ ، وغير ذلك . ولا يحتاج قياس الأطوال إلى نسبة وتناسب ، اللهم إلا إذا وضعت في الاعتبار النسبة بين الكمية التي تقيسها وبين المقياس المصطلح عليه ، فنقول : هذه القطعة من القماش طولها ذراعان ، فتكون النسبة بينها وبين الذراع نسبة ٢ إلى ١ ، أى الضعف .

وقد أخضع القدماء العدد لمكرة « القياس » ، وتابعهم الكندي ، فقالوا في حد العدد الزوج انه الذى ينقسم قسمين متماثلين الوحدائيات ، كالمسدد ٤ فانه ينقسم قسمين متماثلين الوحدائيات ، مثال ذلك ٤ فانه ينقسم إلى ٢ ، ٢ . وفي العدد الفرد

انه ينقسم قسمين غير متماثلين الوحدانيات كالعدد ه الذى ينقسم الى ٢ ، ٣ . ولا يخرج العدد عن أن يكون اما زوجا أو فردا ، وكلاهما من الكمية التى تقبل عند التجزئة المساواة أو اللامساواة . والملاحظ أن الكندي لا يستخدم مصطلح القياس ، بل « العد » ، كما يتضح من قوله فيما قلناه عنه : « ان الواحد الأصغر يعد الواحد الأكبر أو يعد بعضه » ولا نريد أن نحصى الأمثلة التى ورد فيها هذا المصطلح ، فهى كثيرة تتردد فى هذه الرسالة وفى غيرها . ويكفى أن تأمل كيف يقول ان الحركة « تعد » الزمان .

الكندى يعدل اذن عن القياس النسبى الى العدد ، حتى فى الطبيعيات . فالجسم المتحرك يقطع مدة من الزمان ، وحركة الجسم « تعد » هذه المدة . بعبارة أخرى المدة من الزمان كمية ، والحركة مقدار ، ولكن بدلا من القول بأن هذا المقدار من الحركة « يقاس » المدة من الزمان ، يقول الكندي « يَعدُّ » . أو بنص عبارته : « لأن الحركة تبذل ، والتبذل عدد مدة المتبذل ، فالحركة « عادة » مدة المتبذل ، والزمان مدة تعدها الحركة » (ص ٩٨) .

فكرة العدد اذن هى الفكرة التى سيطرت على ذهن الكندي بدلا من فكرة القياس ، وكأنه يريد أن يرد كل ظاهرة الى الأعداد . فهذا أقليدس زعيم الرياضيين فى الزمن القديم لم يكن مقتنعا بإمكان تطبيق الأعداد على المقادير المكائمية . ولم يصل علم الحساب الى تعريف النهايات والاتصال وغير ذلك من الأمور

الرياضية الا حديثا جدا (١) ، كما يقول برتراند رسل . أما الكندي فقد نجح منذ أكثر من ألف عام في هذا الاجراء ، لأنه طبق ذلك على الكميات المتصلة من مكان أو زمان ، كما رأينا .

ويلوح أن المعاصرين للكندي لم يتجهوا هذه الوجهة الرياضية ، بل اتجه معظم الفلاسفة ناحية المنطق الأرسطي ، واعتقدوا أن التحليل والتركيب ، أو أناطوطيقا الأولى وأناطوطيقا الثانية ، هما الغاية التي ينتهى اليها كل باحث . ثم سموا أناطوطيقا الأولى « القياس » ، وسموا الثانية « البرهان » . أما القياس فهو قول مؤلف من أقوال اذا سلمت نزم عنها لذاتها شيء آخر . فان صح هذا على القضايا المؤلفة من ألفاظ ، فلا يصح على القضايا الرياضية التي تعتمد على علاقة المساواة والأكبر والأصغر ، على حين يعتمد القياس الأرسطي على علاقة الاشتغال . واتصرت جبهة المنطقة ، وظل القياس الأرسطي عنوانا على اليقين عدة قرون حتى ثار ييكون عليه ورجع الى الملاحظات المخصوصة والتجارب ، وهدمه ديكارت بمنهجه الرياضى .

ومن أجل ذلك لم يتفهم الكندي حق الفهم في زمانه ، وصح ما انتقده به صاعد الأندلسى في طبقات الأمم قائلا : « انه كان مع تبحره في العلم يأتى بما يصنعه مقصرا ، فيذكر مرة حججا قطعية ، ويأتى مرة بأقاويل خطائية وأقاويل شعرية . وأهمل صناعة التحليل التي لا تحرر قواعد المنطق الا بها ، فان يكن

(١) انظر أصول الرياضيات - الجزء الثانى - ص ٦٩ - ٧٠ .

جهلها فهو نقص عظيم .. » واعترض ابن أبي أصيبعة على هذا القول فذهب الى أن الذي قاله صاعد عن الكندي فيه تعامل كثير .

ونحن نرجح أن الكندي قد أهمل فعلا صناعة التحليل ، سواء أنالوپيقا الأولى أو الثانية ، ولم يكن ذلك عن جهل بالمعلم الأول بل عن قصد ، لأنه عزف عن طريقة المناطقة وآثر المنهج الرياضى فى التفكير ، وبخاصة فى تطبيق العدد اقياس كل شىء .

* * *

تلخص المناقشة السابقة فى الأمور الآتية :

أولا : علم الحساب — وكان يسمى علم العدد — يبحث عن « الكمية المفردة ^(١) » ، أعنى كمية الحساب وجمع بعضه الى بعض ، وفرق بعضه من بعض ، وقد يعرض بذلك تضعيف بعضه ببعض ، وقسمة بعضه على بعض .

ثانيا : العدد هو محيط الوجدانيات أو جميع الوجدانيات . وهذا التعريف يجعل الأعداد متناهية ، ويبحثها بطريقة الاستبطاء الرياضى ، ولا ينطبق الا على الأعداد الأصلية .

ثالثا : الواحد العددي خارج العدد ، وابتداء الأعداد الاثنان ، وذلك للأسباب الآتية :

(أ) أن الواحد ليس بعدد بالطبع بل باشتباه الاسم .

(١) أوردنا هذا النص فى الفصل السابق عند الكلام عن تصنيف العلوم ، وهو مأخوذ من رسالته فى كمية أرسطو التى كتبها فى بدء اشتغاله بالفلسفة — والمقصود بالكمية المفردة ، الكم المنفصل .

(ب) أن الواحد ليس بكمية ، لأن خاصة الكمية — أنه مساو ولا مساو — لا تلحقه .

(ج) أن الواحد ليس زوجا ولا فردا ، لأنه ان كان زوجا فهو منقسم قسمين متماثلين الوجدانيات ، والواحد لا ينقسم . وان كان فردا فهو منقسم قسمين غير متماثلين الوجدانيات ، والواحد غير منقسم .

(د) أن الواحد ركن العدد وليس فردا .

رابعا : العدد اما زوج واما فرد ، فالزوج هو المنقسم قسمين متماثلين الوجدانيات ، والفرد هو المنقسم قسمين غير متماثلين الوجدانيات .

الرياضي

نتقل من المناقشة السابقة لعلم الحساب والأعداد والواحد الى موضوعات آخر تعد من جملة الفلسفة الرياضية في الوقت الحاضر ، ولو أنها كانت تدرج ضمن مباحث الميتافيزيقا أو الطبيعة في الفلسفة القديمة والمتوسطة والحديثة . وسنقتصر على موضوعين : هما الكل والجميع والجزء والبعض — أو مبحث الكل والجزء — وموضوع النهاية واللانهاية .

وصلة البحث في الكل والجزء بالرياضيات واضحة ، لأنك تقول عن الشيء كله انه واحد ، وتطلق على أى جزء من أجزائه أنه واحد أيضا . فهل يكون الكل واحدا ومكونا من وحدانيات ؟ ومتى يقال عن شيء انه كل أو جميع أو جملة أو جزء أو بعض ؟ بحث الكندي هذه الأمور تفصيلا في كتابه في الفلسفة الأولى — أى الميتافيزيقا — والذي نقلنا بعض عباراته بمناسبة البحث في العدد والواحد والوحدة .

تساءل الكندي صراحة على كم نوع يقال الواحد ؟ وأجاب بأن الواحد يقال : « على كل متصل ، وعلى ما لا يقبل الكثرة أيضا . فهو يقال اذن على أنواع شتى منها الجنس ، والصورة ، والشخص ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام ، وعلى جميع

ما تقدم « (ص ١٠٥) يومئذ بقوله . « جميع ما تقدم » الى الكل والجزء والمجتمع والمفترق .

ثم انتقل الكندي بعد ذلك مباشرة الى الكلام عن الشخص ؛ وعلة هذا التقديم في رأينا أن الشخص بداية كل نظر فلسفى ، ولو أن معظم فلاسفة اليونان والمتأخرين من الاسلاميين لم يدخلوا « الشخص » في جملة الكليات الخمسة ، فعنى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ومن الطبيعى أن يكون موقف الكندي في هذا البحث هذا الموقف ، لأن عنايته قبل كل شيء بيان ما يقال عليه الواحد ، وما يقال عليه الوحدة ، فلا غرابة أن يبدأ بالشخص قبل الجنس والنوع والخاصة . والمقصود بالشخص هنا « الفرد » أو « الجزئى » بصرف النظر عن الفرق بين الفرد والجزئى ، لأن هذه التفرقة مسألة منطقية دقيقة . ويمكن القول بوجه عام ان الفرد هو الجزئى وهو الشخص .

والشخص قد يكون طبيعيا كهذا الفرس ، وقد يكون صناعيا كهذا البيت . وفي رأى الكندي أن هذا البيت لا يمكن أن يسمى بيتا الا لأنه متصل بالطبع ، أما تركيبه فمتصل بالمهنة أى بالصناعة ، ولذلك فهو : « واحد بالطبع ، وتركيبه واحد بالمهنة » (ص ١٠٥) . ولما كانت الأشخاص الكائنة مركبة ، فهى ذات أجزاء ، ولكن يقال عنها وهى مركبة لها « كل » أو « جميع » . والواحد يقال على الكل ، وعلى الجميع ، وعلى الجزء ، وعلى البعض .

والفرق بين الكل والجميع أن الكل يقال على « المشبهة

الأجزاء ، وعلى اللاتى ليست بمشتبهة الأجزاء ، كقولنا : كل الماء ، والماء من المشتبهة الأجزاء ؛ وكل البدن المركب من لحم وعظم وما لحق ذلك من المختلفة الأجزاء . وكل الجيل ، وهى أشخاص مختلفة . أما الجميع فلا يقال على المشتبهة الأجزاء ، فلا يقال : جميع الماء . ولكن يقال الجميع على : جمع مختلفات بعرض ، أو أن تكون موجودة لمعنى ما ، وكل واحد منها قائم بطباعه غير الآخر ، فيقع عليها اسم المجموعة . فأما الكل فيقال : على كل متحد لأى نوع كان الاتحاد ؛ فلذلك لا يقال جميع الماء ، اذ ليس هو أشياء مختلفة قائمة على كل واحد بطباعها ، بل يقال : كل الماء ، اذ هو متحد .

بهذا الحل نقل الكندى مسألة الكل والأجزاء الى المشابهة والاختلاف . فالتشابه اذا بلغ حد التطابق أمكن عندئذ الاتحاد العام ، كالحال فى الماء ، ومن هنا قيل عن هذه الأجزاء انها « مشتبهة » ، أى يشتبه الجزء بالجزء الآخر فلا يمكن معرفة أيهما ، فيكون « هو هو » . وقد يكون الشيء ، أو الجزء مختلفا عن الشيء أو الجزء الآخر اختلافا يجعله قائما بذاته ، مستقلا عن غيره . وعلى الرغم من ذلك فقد توجد بين الأشياء مشابهاة تجعلنا نضمها تحت مجموعة واحدة ، كالحال فى الناس الذين رغما عن اختلافهم نضعهم تحت اسم واحد هو الانسان ، أو نجتمعهم معا فنقول : كل الناس ، أو جميع الناس .

أما فى الفلسفة الرياضية الحديثة فان التمييز بين الكل ،

والجميع ، والمجموعة ، والجملة يخضع لوجهة نظر أخرى خلاف أنها مجرد سور لقضية منطقية تحصر أفراد الموضوع .

فالكلمة Whole يقال في مقابل الجزء Part

والجميع all يحصر جميع أفراد الصنف .

والمجموعة Collection تنظر الى الصنف جماعة ككل يشتمل

على أفراد كثيرين .

والجملة aggregate مجرد تجمع أفراد انضموا فأصبحوا

أشبه بمجموعة واحدة (١) .

وهذا المفهوم الأخير هو الذي قال الكندي عنه انه : « جَمْعٌ »

مختلفات بعرض » .

وتختلف نظرية الكندي في الجزء عن نظرية الرياضيين

المحدثين . ذلك انه يميز بين الجزء وبين البعض على أساس

امكان القياس أو عدم امكانه . فالجزء يسمى كذلك لأنه يقيس

الكل ، أما البعض فلا يقيسه . وقد ذكرنا من قبل أن الكندي

يستخدم « العدد » بمعنى القياس . وعلى هذا الأساس يمكن فهم

النص الآتي الذي يميز فيه بين الجزء والبعض :

« وكذلك بين الجزء والبعض فرق ؛ لأن الجزء يقال على

ما عند الكل ، فقسمة بأقسام متساوية . والبعض يقال على ما لم

يعد الكل ، فقسمة بأقدار ليست بمتساوية ، فبعضه ولم يساو

بين أبعاضه ، فيكون جزءا له » .

(١) انظر أصول الرياضيات لبرتراند رسل - الجزء الثاني .

فنحن نرى أن الكندي ينظر الى الجزء باعتبار أنه كمية
— أى يقبل المساواة واللامساواة — تقيس مقداراً معيناً وهو
الكل .

أما المحدثون من الرياضيين فانهم ينظرون الى الجزء باعتبار
علاقته بالمجموعة ، فيجملونه أقساماً ثلاثة : الجزء الذى يسمى حداً
من حيث علاقته بالمجموعة التى تشتمل على حدود كثيرة ؛ والجزء
الذى يسمى جزءاً من حيث النظر اليه فى ذاته باعتباره حداً كغيره
من الحدود ؛ ثم الجزء الذى يعتبر أحد مكونات الكل ، وفى
هذه الحالة الأخيرة يسمى الكل وحدة .

هذا الاختلاف فى وجهة النظر المنطقية هو الذى جعل الكندي
يخرج الأشخاص الداخلة تحت النوع من تسميتها بالجزء ، على
حين يعتبرها أصحاب المنطق الرياضى أجزاء من الصنف
أو المجموعة . انظر الى الكندي وهو يقول : « والواقع على
أشياء كثيرة بأن يعطى كل واحد منها أينسك^(١) وحادّه ، امّا أن
يقع على أشخاص ، كالإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد
الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى .. » ثم انظر بعد ذلك
الى برتراند رسل كيف يعتبر مقراط أو أفلاطون حداً من حدود
الصنف إنسان ، وبهذا الاعتبار يسمى مقراط جزءاً بالمعنى الأول
من معنى الجزء من حيث علاقته بإنسان ، الذى هو كل .
يتضح من المناقشة السابقة أن صلة الجزء بالكل فى نظر

(١) الأيس فى اصطلاح الكندي بمعنى الوجود .

الكندى صلة قياسية ، وهى فى نظر المحدثين علاقة بين طرفين أو عدة أطراف ، وذلك طبقا لمنطق العلاقات . ولما كانت النظرية الكندية للكل والجزء قياسية ، فالكل عنده ما يقبل التجزئة ، بحيث يمكن أن يصلح الجزء قياسا للكل .

وقد تكون أجزاء الكل مشتبهة كالماء ، وكل ماء فهو قابل للتجزئة .

وقد تكون أجزاء الكل لا مشتبهة — أى مختلفة — كبدن الحيوان الذى هو : « من لحم وعظم ومنخ ودم ومرة وبنم .. وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحيوان فقابل للتجزئة » (ص ١٠٩) .

إن الهدف الذى يسمى الكندى الى اثباته هو أن الشيء الواحد سواء أكان كلا فهو قابل للتجزئة ، أم كان جزءا من ذلك الكل ، فهو أيضا قابل للتجزئة . ولهذا السبب يعتبر الكل كثيرا لأنه ذو أجزاء ، كما يعتبر الجزء كثيرا لقبوله الاقسام . ولكن الشخص على الرغم من أنه متجزئ وقابل للاقسام فإنه واحد ، كما أنه وحدة . وقد جعلنا هذه الوحدة نعتبره ولحدا ، وثؤكد لنا وحدانيته التى زععتها التجزئة وقبول الاقسام . غير أن الكندى يعترض على ذلك ، ويذهب الى أن الوحدة فى الشخص ليست حقيقية ، لأنها مفارقة له وليست بالذات . والسبب فى أنها غير ذاتية هو أنها عارضة له من مؤثر خارجي . وكذلك الحال فى النوع ، فإن الوحدة فيه : « أثر من مؤثر اضطرارا » (ص ١٠٧) . وكذلك الجنس ، والفصل والخاصة ،

والعرض العام . وكذلك الكل ، اذ : « الكل كثير لأنه ذو أقسام كثيرة ، فالوحدة فيه ليست بحقيقية ، فهي فيه بنوع عرضي ، فهي اذن فيه أثر من مؤثر » (ص ١٠٩) .

* * *

لا يفين عن بآلنا أن الواحد الحق عند الكندي هو الله تعالى ، وأن كل ما يقال عليه واحد سوى ذلك ، وكل ما يقال عليه وحدة ، فليس حقيقيا .

حتى العالم بأسره ، أو الكون ؟

نعم ؛ العالم بأسره واحد ، ولكن وحدانيته ليست حقيقية ، كما أن الوحدة فيه غير حقيقية .

والكندي يسمى العالم بأسره — أو الكون — « جرم الكل » . والجرم مصطلح فلسفي قديم كان سائدا في عصره ، يعرفه في رسالته « في حدود الأشياء ورسومها » بأنه : ما له ثلاثة أبعاد . وقد بقي هذا المصطلح يطلق على الأجرام السماوية . ولكن المتأخرين من الفلاسفة الاسلاميين عدلوا عنه فيما يختص بالأشياء الأرضية الى القول بالجسم .

وللكندي رسالة مستقلة عن « تنهى جرم العالم » كتبها الى أحمد بن محمد الخراساني . وأخرى : « في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال لا نهاية له » . وثالثة الى علي ابن الجهم : « في وحدانية الله وتنهى جرم العالم » . هذا فضلا عما ذكره في رسالته في الفلسفة الأولى عن تنهى العالم ، وفي غيرها من رسائله . وهذا الحرص الشديد على اثبات تنهى العالم

له أسباب فلسفية ستتعرض لها فيما بعد عند الكلام عن خلق العالم . أما الذى يعنينا الآن فهو براهين الكندى الرياضية لاثبات التناهى وامتناع اللانهاية .

أثيرت قضية النهاية واللانهاية فى الفلسفة اليونانية من قديم ، أنارها زينون الايلى بمناسبة حججه المشهورة التى يثبت فيها امتناع الكثرة والحركة ، على أساس أن المسافة تنقسم الى ما لا نهاية له . وتكلم فيها انكساجوراس فبدأ كتابه بقوله : « كانت جميع الأشياء معا ، لا نهاية لها فى العدد والصغر » (١) . وقد عرف العرب هذه النظريات مما حكاه أرسطو عن السابقين عليه فى كتاب الطبيعة وما بعد الطبيعة ، مع الرد عليهم ، وعلان مذهبهم فى تنهى المكان والعالم ، ولا تنهى الزمان ، لصلة الزمان بالحركة التى يذهب الى أنها أزلية ، مما يترتب عليه القول بقدم العالم .

لقى أرسطو فى قوله بقدم العالم من المسلمين معارضة شديدة ، سواء أكان المفكرون الاسلاميون من الفلاسفة أو المتكلمين ، لأن نظرية الاسلام فى خلق العالم صريحة واضحة . وقد انبرى الكندى ، وهو الذى عاصر المترجمين وشارك فى نقل الفلسفة اليونانية والعلم الاسكندراني ، للرد على هذه النظرية بطريقة تختلف عن طريقة المتكلمين ، دفاعا عن العقيدة الاسلامية . وقد رفع الكندى لسواء المنهج الرياضى ، وأثبت بالبراهين الرياضية بطلان لا تنهى العالم .

(١) فجر الفلاسفة اليونانية ، أحمد فؤاد الاهوانى ، ص ١٩٣ .

والمنهج الرياضى يعتمد على البديهيات أولا ، ثم على مبادئ
قطرية فى العقل ثانيا ، ثم على بعض مسلمات وبراهين رياضية
استقرت عند علماء الرياضة ثالثا .

.. يعتمد الكندى على بديهيتين أساسيتين هما : (١) بديهية
التساوى . (٢) بديهية الكل أعظم من الجزء .
ويعتمد على مبدأ عدم التناقض .
ثم على برهان الخلف .

ونحن ذاكرون بديهيات الكندى الست ، كما وردت فى
رسالته « وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . نقول بديهيات لـ «
يسمىها : » المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط » .
هذه البديهيات هى :

١ — ان كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء
متساوية .

٢ — والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل والقوة .

٣ — وذو النهاية لا نهاية له .

٤ — وكل الأجرام المتساوية اذا زيد على واحد منها جرم ،
كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزداد
عليه ذلك الجرم .

٥ — وكل جرمين متساوى العظم اذا جمعا ، كان الجرم الكائن
عنهما متناهى العظم . وهذا واجب فى كل عظم ، وكل
ذى عظم .

٦ — وأن الأصغر من كل شيئين متجانسين ، يَعدُّ الأعظم منهما أو يَعدُّ بعضه .

ومن الواضح أن المقدمتين (١) ، (٢) هما بديهية التساوى .
والمقدمة رقم (٣) تخضع لمبدأ عدم التناقض .
والمقدمتان (٤) ، (٥) تخضعان لبديهية الكل أعظم من الجزء .

والمقدمة (٦) تخضع لمبدأ القياس الرياضى ، بحسب الخاصة الكمية المذكورة آنفا .

لم تجر العادة أن يبرهن على البديهيات ، لأنها من قبيل اللامبرهنيات ، أى التى يدركها العقل ادراكا مباشرا ، ويصدق بها ؛ أو كما يسميها الكندى : المقدمات الأولى الواضحة المعقولة بغير توسط ؛ أو التى يصفها فى كتاب الفلسفة الأولى أنها : « المقدمات الأول الحقيقية المعقولة بلا توسط » . (ص ٩٢) .

وعلى الرغم من ذلك يقيم الكندى برهانا على بديهية التساوى ، وعلى أساس برهان الخلف ، فيقول :
« الأعظام ^(١) المتجانسة التى ليس بعضها بأعظم من بعض متساوية .

(١) الأعظام جمع عظيم ، أى الأشياء العظيمة . والعظم بكسر ثم فتح مصدر ، ويقابل الصغير ، والعظيم يقابل الصغير ، كما يقابل الكثير القليل ، والطويل القصير . وعظيم بالانجليزية great ، وأعظم greater

المثال . أن عظمى " ا ، ب متجانسان ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ، فأقول انهما متساويان .

البرهان : انهما ان لم يكونا متساويين فأحدهما أعظم من الآخر .

فليكن أعظم من ب — ان أمكن ذلك — ف ا أعظم من ب .
وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه ؛ هذا خلف لا يمكن .
فهما إذن متساويان .

وهذا ما أردنا أن نبين .

وهذا برهان البديهية رقم (٤) .

« اذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، صارت غير متساوية ؛ قضية حق .

فان لم تكن كذلك ، كانت تقيض ذلك ؛ فيكون إذن ان زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، كانت متساوية . فيجب إذن أن جزء الشيء مساو لكله ، أو أعظم من كله .
المثال : أن عظمى ا ، ب متجانسان متساويان ، وقد زيد على عظم ا عظم مجانس لهما ، وهو عظم ج ؛ فأقول : ان ا ج أعظم من ب .

البرهان : أنه لا يمكن غير ذلك . فان أمكن ، فاما أن يكون ب مساويا ا ج أو أعظم منه ، فان كان ب مساويا ا ج .
وقد كان تقدم أن ب مساو ا .
ف ا إذن مساو ا ج .

فالبعض مثل الكل ؛ وهذا خلف لا يمكن .

ف ب ليس بمساو ا ج .. الخ » .

على هذا النسق الرياضى يمضى الكندى فى براهينه . وقبل أن نعرض أدلته على اثبات اللانهاية يحسن أن نبين ماذا يريد بالمعظم والأعظام .

المعظم هى المفاهيم الرياضية الأساسية ما عدا النقطة ، والأعداد الحمايية . وبذلك تكون الأعظام هى الخطوط والسطوح والأجرام . وفى ذلك يقول : « ان قولنا فى هذه الصناعة » عظم « انما نعى به أحد ثلاثة أشياء : اما ما له طول فقط ، أعنى به الخط ؛ واما ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ؛ واما ما له طول وعرض وعمق ، أعنى الجسم » (١) .

وهو يقصد بالأعظام المتجانسة جنس الخطوط ، وجنس السطوح ، وجنس الأجرام . أى أن الخطوط من الأعظام المتجانسة ، والسطوح من الأعظام المتجانسة ، وهكذا .

والمعظم اسم يطلق على الشيء العظيم ، كما أن الصغير يطلق على الصغير . ويلاحظ أن الكندى يميز فى كتابه فى الفلسفة الأولى بين العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، مع تحديد مفهوم كل منها . فالمعظم والصغير يقالان على كل كمية ، وأما الطويل والقصير فيقالان على كل كمية متصلة ، على حين أن القليل والكثير خاصة الكمية المنفصلة . (ص ١٢٤) . ونود أن ننبه الى أن المصطلح الحديث الجارى فى

(١) رسالة فى ايضاح تنهى الجسم ص ١٨٧ .

الاستعمال بدلا من العظيم هو الكبير . والأكبر والأصغر يعلمان
في المنطق الرياضى الحديث من جملة العلاقات الأساسية التى
لا تقبل التعريف (١) .

وقد فطن الكندى الى أن مصطلح « عظيم » أو صغير ،
لا يمكن أن يقال أى واحد منهما قولاً مطلقاً (فى اصطلاح
الكندى قولاً مرسلًا) ، بل الأصح أن يقال : أعظم وأصغر ؛ لأن
هذا الوصف اضافى ، أى بالنسبة الى شىء آخر ، : « فانه انما
يقال عظيم عندما هو أصغر منه ، وصغير عندما هو أعظم منه »
(ص ١٢٢) . مثال ذلك الجبل يقال انه صغير اذا أضيف الى
جبل آخر أعظم منه .

ومن هنا يصل الى أول برهان على امتناع اللانهاية .
لأنه لو كان العظيم يقال مرسلًا — أى مطلقاً — ويقال فى
الوقت نفسه بالنسبة الى شىء آخر أعظم أو أصغر منه ، لترتب
على ذلك عدة أمور ذات أهمية بالغة فى البرهنة على التناهى
وامتناع اللاتناهى ، وهى :

- ١ — لا يوجد ما لا نهاية له ، لا بالفعل ولا بالقوة .
 - ٢ — لا يوجد عظم لا ضعف له ، لا بالفعل ولا بالقوة .
 - ٣ — أن يكون الكل مثل الجزء ، أو أصغر منه .
- والبرهان على هذه النتائج الثلاث واضح استناداً على مبدأ
عدم التناقض . لأنه لا يمكن الجمع بين العظيم المرسل ، وبين

(١) اصول الرياضيات الجزء الأول والثانى ، وبخاصة الجزء
الثانى ص ٦٥ .

العظيم النسبي ، فاما أن يكون هذا أو ذاك . وقد اختار الكندي أن يكون مفهوم العظيم نسبيا ، ومعنى ذلك أنه افترض مقدما أن كل شيء متناه ، وبذلك يكون اثبات التناهي مصادرة على المطلوب .

وهذا تفصيل برهان الكندي على النتيجة الأولى :
« لو كان يقال العظيم مرسلًا على ما يقال عليه العظيم ، لم يكن لما لا نهاية له وجود لا بالفعل ولا بالقوة بته .
لأنه لم يكن يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من المقول عليه عظيم قولًا مرسلًا ، فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة .

لأنه ان كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلًا . لأنه قد عرض له أن يكون صغيرا ، إذ آخر أعظم منه .

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

على هذا المنوال يبرهن الكندي على صحة النتيجتين الثانية والثالثة ، بطريقة برهان الخلف وبديهية الكل أعظم من الجزء ، وذلك بالعبارات الآتية :

« فاذن ليس شيء يمكن أن يكون شيء آخر أعظم من العظيم المرسل لا بالفعل ولا بالقوة . فاذن قد وجد عظيم لا ضعف له بالفعل ولا بالقوة .

وتضعيف الشيء تشنية كميته ؛

وتثنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ؛
فإن تثنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة ؛
فاذن للعظيم المرسل ضعف^٥ ، والضعف كل^٥ لذى الضعف ؛
وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ،
فذو الضعف جزء الضعف ؛

فاذن العظيم المرسل كل^٥ ، 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 بشع ، وهو أن يكون
الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن » (ص ١٢٣) .
هذا في الواقع هو المنطق المضمر في أساس براهين الكندي
الرياضية المطولة لاثبات التناهي ، نعني افتراض أن العظيم ليس
مطلقا مرسلًا لا متناهيًا ، بل نسيبًا بالاضافة الى شيء آخر أكبر
أو أصغر منه .

ولقد خلط الكندي — كما سبق بيانه — بين الكمية
والمقدار ، « فالأصغر من كل شيئين متجانسين يعد الأكبر منها
أو يعد بمضه » (ص ٩٢) ، فكأنه اعتبر الأصغر مقدارًا لقياس
أو لعد الأكبر . ولم تكن ثمة حاجة الى هذا الاعتبار ، وإلى
الاطناب في البرهنة ، بعد أن افترض الكمية متناهية ، ليثبت بعد
ذلك أنها غير متناهية . يقول في برهانه ما نصه :
« فإن كان جرم لا نهاية له ؛

فانه اذا قُصِّلَ منه جرم متناهى العظم ، فان الباقي منه
اما أن يكون متناهى العظم ، واما لا متناهى العظم ؛
فان كان الباقي منه متناهى العظم ، فان زيد عليه المفصول
منه المتناهى العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى
العظم . والذي كان عنهما هو الذى كان قبل أن يفصل منه شيء
لا متناهى العظم ؛ فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .
فان كان الباقي لا متناهى العظم ، فانه اذا زيد عليه ما أخذ
منه صار أعظم مما كان قبل أن يزداد عليه أو مساويا له . فان كان
أعظم مما كان ، فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له .
وأصغر الشئين يَعتدُّ أعظمهما أو يعد بعضه ؛ فأصغر الجرمين
الذين لا نهاية لهما يعد أعظمهما أو بعضه .. الخ » (ص ٩٣) .
والمغالطة الموجودة في البرهان السابق هي الخلط بين شيئين
غير « متجانسين » ، هما المتناهى واللامتناهى . ذلك أنه افترض
مقدما أن العظيم لا متناه ، ثم أخذ يعامله على أساس التناهى
بالطرح منه والزيادة عليه . فالمقدمة الأولى التى يقول فيها : « ان
كان جرم لا نهاية له » مقدمة باطلة ، لأنه يجرى عليها العمليات
الرياضية التى لا تنطبق الا على الجرم المتناهى .

* * *

وضّحت المناقشة السابقة بتناهى الأجسام والسطوح
والخطوط ، وهى التى يطلق عليها الأعظام المتجانسة .
ولكن الزمان ليس خطا ، ولا سطحا ، ولا جرما ، فكيف

السبيل الى اثبات تناهيه ، مع العلم أن أرسطو ذهب الى تناهي العالم في المكان ، والى أنه لا نهاية له من جهة الزمان .
 الحيلة التي لجأ الكندي اليها هي عدم الفصل بين الجرم ، والحركة ، والزمان . ولما كان الزمان كمية — أى يقبل المساواة واللامساواة ، ويخضع للقياس — فهو متناه بالفعل مثل سائر الكميات . ولكن هذه الحجة ليست في نظره كافية ، ولذلك عززها بأن أدمج الزمان في الجرم ، وجعل الجرم متحركا ، واقتضى للزمان بداية أولى متناهية . وبذلك تكون المسلمتان التي افترضها ثلاث ، وهى :

١ — الزمان كمية ، وكل كمية فهي متناهية .

٢ — الزمان ذو أول متناه .

٣ — الزمان محمول في الجرم ، فهو متناه .

أما حقيقة الزمان ، فانه : « مدة تعدها الحركة ؛ فان كانت حركة كان زمان ، فان لم تكن حركة لم يكن زمان » (ص ٩٤) .
 معنى ذلك أن الزمان متصل اتصالا ضروريا بالحركة ، ويترجم عنها . ولما كانت الحركة موجودة بالفعل ، فالزمان موجود بالفعل أيضا .

ونود قبل المضي في ايراد هذا البرهان تفصيلا الوقوف عند رأى يبدو أن الكندي تناقض فيه ، أو أنه أعلنه ثم عدل عنه ، ذلك هو وجود اللانهاية بالقوة . فقد رأينا عند مناقشته لفكرتي العظيم والصغير ، أن ما لا نهاية له لا يوجد لا بالفعل ولا بالقوة . ولكنه في هذا الموضع وفي نفس رسالته في الفلسفة الأولى يقول :

« أن الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه ينمكء
إضا . وأن جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ،
بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما . فانه لا نهاية في
التريد من جهة الامكان ؛ فهو بالقوة بلا نهاية ، اذ القوة ليست
شيئا غير الامكان ، بأن يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل
ما في الذي لا نهاية له انما هو في القوة . فأما بالفعل ، فليس
يسكن أن يكون شيء لا نهاية له ، لما قدمنا » (ص ٩٤) .

وقد صرح الكندي بوجود اللانهاية بالقوة في رسالته المسماة :
« في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذي يقال
لا نهاية له » ، فقال في خاتمتها : « فاذن ليس شيء ألبتة بالفعل
لا نهاية له ، فاذن انما يوجد لا نهاية في الامكان » (١) .

والأشبه أن يكون الرأي الذي استقر عليه فيلسوف العرب
هو التناهي بالفعل ، واللاتناهي بالقوة .

نرجع الى فكرة الزمان فنقول انه يتدرج في النظر اليها على
مراحل ثلاث :

- ١ — من وجود الجرم .
 - ٢ — من وجود الحركة في الجرم .
 - ٣ — من قياس الحركة للزمان .
- هذا من وجهة النظر التي تصل بين الجرم والحركة والزمان .
وللكندي طريق آخر يعتبر فيه الزمان في ذاته من جهة أنه
متسلسلة متصلة من الماضي الى الحاضر الى المستقبل .

(١) رسائل الكندي ج ١ ، ص ١٩٨ .

ونبدأ بالطريق الأول في البرهنة .

الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا (ص ٩٧) . هذه هي القضية التي يعلنها الكندي ، ويلج في اثباتها ؛ لأنها إذا ثبتت ، وكان الجرم متاهيا ، لزم عن ذلك أن الزمان متناه كذلك .

والزمان في ذاته ليس له وجود ، وإنما نشأ الزمان من الحركة التي لولاها ما كان الزمان موجودا ، كما رأينا عندما قلنا عبارة عن حقيقة الزمان .

وأیضا ، فإنه لا جرم بلا زمان ، لأن الجرم متحرك . ولا يتصور جرم ساكنا أبدا ، ولأنه ان لم يكن متحركا بالفعل فهو قابل للحركة .

لا بد إذن من اثبات الحركة . وله على ذلك دليلان : الأول أن الحركة موجودة في بعض الأجرام ، فهي إذن موجودة في الجرم المطلق ؛ والثاني أنها موجودة بالامكان في كل جرم ، كالكتابة موجودة بالامكان لسقراط حتى لو كانت غير موجودة فيه بالفعل ، أي أنها موجودة في جوهر الانسان ، لأنها موجودة في آخر من الناس .

ولو قال قائل ان جرم الكل كان ساكنا أولا ثم تحرك ، فهذا « ظن كاذب اضطرارا » (ص ٩٦) ، لأن أحد أنواع الحركة الكون والفساد ، ولما كان الجرم متكونا ، فلا بد أن يكون متحركا . ولم تنشأ الحركة عن عدم بل عن وجود . « فان كانت

حركة كان جرم اضطرارا ، وان كان جرم كانت حركة اضطرارا »
وهكذا تثبت القضية التي وضعت أولا ، وهي أن الجرم والحركة
والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا .

وبرهان آخر على تناهى الزمان لوجوده في الجرم يقوم على
فكرة التركيب . ذلك أن الجرم جوهر طويل عريض عميق ، أى
ذو أبعاد ثلاثة . فهو مركب من الجوهر ومن الطول والعرض
والعمق . ولما كان التركيب تبديلا ، والتبديل حركة ، فالجرم
والحركة لم يسبق بعضها بعضا . « وبالحركة الزمان ، لأن الحركة
تبدل ، والتبديل مدة عادة مدة التبديل .. والزمان مدة تعدلها
الحركة ، فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا »
(ص ٩٨) .

أما الطريق الثانى الذى يبرهن به على تناهى الزمان ، فيجرى
كما يأتى :

الزمان كمية متصلة ، وهو عبارة من الناحية الرياضية عن
متسلسلة متصلة ، تتكون من مجموع « الآن » ، الذى هو « نهاية
الزمان الماضى الأخيرة ، ونهاية الزمان الآتى الأول » .

الواقع أن هذا التصور يحيلنا على المسافة ، فيفترض أن
الماضى مسافة ممتدة لها طرفان ، بداية ونهاية . وكذلك المستقبل
له طرفان ، بداية ونهاية . ولكن هاتين المسافتين ملتحمتان ومتصلتان
عند « الآن » الذى هو نقطة التقاء النهاية الأخيرة للزمان الماضى
بالنهاية الأولى للزمان المستقبل . وكلما تقدمت الحركة داخل

الزمان ، تحركت النهاية الأخيرة للمسافة الأولى وأصبحت عند التقائها بالطرف الأول للزمان الآتى هي « الآن » .

بمعنى آخر يمكن أن نتصور الزمان متسلسلة تتكون من مجموع « الآئات » المتعاقبة . ولو أن الكندى فعل ذلك لكانت متسلسلة الزمان عنده قائمة على الترتيب لا على المسافة ، ثم على اتقسام المسافة ، كما فعل في المكان . وقد فعل ذلك في المكان ليتجنب القول باللانهاية . ولذلك فهو يثبت بعد قسمة الزمان إلى مسافتين يفصلهما « الآن » ، أن كلا من الماضي والمستقبل محدود .

والحجة عنده تعتمد على أن الماضي له طرف أخير هو الآن ، وهو نقطة التقائه بالمستقبل . وأن المستقبل له طرف أول هو الآن ، الذى هو نقطة التقائه بالماضى .

ولنأخذ الماضى على أنه مسافة لها طرف أخير ، فهل يمكن أن تمضى في امتدادها موهلة في الماضى الى ما لا نهاية له ، أم لها نهاية تبدأ منها ؟

الجواب عن ذلك أن هذه المسافة محدودة بالضرورة ، لأنها تقبل الانقسام . وما دامت تقبل الانقسام ، فإن الجزء الأصغر منها « يعد » كل المسافة أو يعد بعضها ، طبقا للبديهية السادسة المذكورة سابقا . والنتيجة أنه : « ليس الزمان مقبلا من لا نهاية بل من نهاية اضطرارا » (ص ٩٩) .

وكذلك الحال بالنسبة للمستقبل ، طبقا للبديهية الخامسة

القائلة بأن كل جرمين متناهي العظم اذا جمعا كان الجرم الكائن
عنهما متناهي العظم . وفي ذلك . يقول الكندي :
« وليس يمكن أن يكون آتى الزمان لا نهاية له بالفعل ؛
لأنه ان كان الزمان الماضى الى زمن محدود ممتعا أن يكون
بلا نهاية — كما قدمنا — والأزمنة متتالية زمانا بعد زمان ، فانه
كلما زيد على الزمان المتناهي المحدود زمان ، كانت جملة المحدود
المزيد عليه محدودة » (ص ٩٩) .

أطلقنا على الماضى أنه مسافة ، وكذلك المستقبل ، تبعاً
لاصطلاح الرياضيين المحدثين الذين يطلقون المسافة على المكان
وعلى الزمان . ولكن الكندي يميز بينهما ، فيقصر المسافة على
المكان ، ويسمى المقدار من الزمان « مدة » لأنها تبدأ « من ..
الى » . ولذلك كان الزمان عنده : « مدة تعدها الحركة » .
بعبارة أخرى المدة جزء — أو فترة — من الزمان . فاذا نظرنا
الى حركة جزئية فى الجرم ، رأينا أنها موجودة فى مدة من الزمان .
وفى ذلك يقول :

« فان لم يكن متحرك ، فليس موجودا مدة ولا حركة . وان
لم يكن حركة ولا زمان فلا شيء » من .. الى « ؛ وان لم يكن
« من .. الى » ، فلا مدة ؛ وان لم يكن مدة فلا جرم .. الخ »^(١) .
لقد أصبح الزمان محصورا فى المدة التى يصورها على أنها :

(١) فى مائبة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له — رسائل الكندي

ج ١ ص ١٩٦ .

« من .. الى » ، فهو اذن ذو نهايتين ، نهاية أولى ونهاية أخيرة .
أو كما يقول :

« وما كان محصورا في المتناهي ، فهو متناهي بتناهي حاصره .
فإن محمولات الجرم التي لا قوام لها الا به ، والمحصورة فيه ،
متناهية بتناهي الجرم » .

الموسيقى

قد تجد في تاريخ الفكر الاسلامي من سبق الكندي الى وضع بعض العلوم التي أسهم فيلسوف العرب فيها ، مثل علم الحساب أو الهندسة أو الفلك أو الكيمياء أو الطب ، ولكن الكندي كان على التحقيق أول من وضع قواعد علم الموسيقى ، فشق الطريق أمام الفارابي ثم ابن سينا ، وهما اللذان تطورا بهذا العلم ، وهذبا ، حتى انتهى عند الشيخ الرئيس الى أن يصبح علما بمعنى الكلمة .

ليس معنى ذلك أن الكندي ابتدع هذا العلم ابتداء ، فقد كان له تاريخ طويل منذ قدماء المصريين واليونانيين والفرس ، وألف فيه الفيناغوريون كتباً ، ووضعوا له أصولاً نظرية ، وقلت كتبهم كما قللت كتب الاسكندرانيين الى العربية . ولكنه تلقى هذا التراث اليوناني ، وطبقه على الموسيقى العربية بما يتلاءم مع الذوق العربي في الغناء ، ويتفق مع المأثور في تعاليدهم من ألحان وما كانوا يستخدمونه من آلات ، وما بلغت الثقافة الفنية في صدر الدولة العباسية .

والموسيقى فطرة في النفس البشرية ، لا تخلو أمة من الأخذ بطرف منها . وكان البدوي في الجاهلية شاعرا بطبعه بغير علم

ولا صناعة ، يتغنى بالرجز لبساطة تفاعيله وهو يحذو الأبل ، فكان الحداء أصل الغناء العربي ، وظهر منه التّصنّب أحب الأنواع للشعب ، وأكثره ملاءمة للغناء المرتجل . واصطنع العرب الذين كانوا يقطنون الحضر كاليمنيين في الجنوب والفسانة في الشام والمناذرة في العراق شيئاً من الموسيقى أرقى من موسيقى البدو ، واتخذوا من آلات العزف المسود والطنبور والمزف والمزمار ، ومن آلات ضبط الوزن الطبول والدقوف والصنوج . وكان الأعشى يسمى « صناجة » العرب ، كما كانت الخنساء تنشد مراثيها بمصاحبة الموسيقى . واستقدم العرب في جاهليتهم القيان من بلاد العجم والروم ومصر بالآلهن الموسيقية .

استمرت الموسيقى العربية في الاسلام مصاحبة للشعر ، تعزف بما يتفق مع المناسبات ، كالأعياد والأعراس والحروب ، فكان منها النصب غناء الركبان ، والعزج الذي يثير القلوب . واشتهر في عصر الخلفاء الراشدين « طَوْوَس » الذي قيل انه أول من غنى بالعربية غناء يخضع للإيقاع ، تعلمه من أسرى الفرس . وكان ينقر بالدف الذي يسمى بالربيع . كما كانت عزة الميلاء سيدة مَن غنى من النساء على الطريقة القديمة الماثورة في الجاهلية .

ومع اتساع رقعة الاسلام واستقرارها في الدولة الأموية تأثر المسلمون بالحضارتين الفارسية والبيزنطية ، وتأثرت الموسيقى بما كان موجوداً عند الفرس والروم ، وأخذت تتطور شيئاً فشيئاً متجهة الى الانفصال عن الغناء ، فتضبط لها الأصول ، ويكشف

فيها عن القوانين . يقول أبو الفرج في أغانيه : ان ابن سريج رحل الى الشام ، وأخذ ألحان الروم البربطية والأسطوخسية (١) ، وأقلب الى فارس فأخذ بها غناء كثيرا ، وتعلم الضرب ، ثم قدم الى الحجاز وقد أخذ محاسن تلك النغم ، وألقى منها ما استقبله من النبرات ، والنغم التي هي موجودة في نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غناء العرب . وغنتى على هذا المذهب ، فكان أول من أثبت ذلك ، ولحنه ، وتبعه الناس في ذلك .

تأثرت الموسيقى في العصر الأموي بموسيقى الفرس بخاصة ، يتضح ذلك من المصطلحات التي تسربت الى هذه الصناعة ، مثل البربط وهو العود ؛ والدستآن موضع الأصابع في العود والطنبور ، والزرير والبم الوتران الأول والرابع في العود ، وبقي اسم الوترين المتوسطين : المثني والمثلث عريين . وكانت الإيقاعات في عهد الخلفاء الراشدين أربعة : الثقيل الأول ، والثقل الثاني ، وخفيف الثقيل ، والهزج ؛ فابتكر ابن محرز المغنى إيقاعين آخرين هما الرمل ، والرمل الطنبورى .

وبعد يونس الكاتب الذى كان موسيقيا ومغنيا وشاعرا عاش طوال حياته في الدولة الأموية ، أول من دون الغناء ، وله في ذلك كتابان ، كتاب النغم وكتاب القيان ، يستفاد من تأمل عنوان كل

(١) البربط هو العود ، والأسطوخوسية أى الأصولية وكانت عندهم ثمانية ألحان . وقد كتب العرب الأسطوخس التي هي لفظة يونانية تارة بالخاء وتارة بالفاء ، فقالوا الأسطقس ، وهو الأشهر .

منهما أنهما أقرب الى حكاية أخبار المغنين منه الى الكلام عن الأصول النظرية لهذا الفن .

فلما ظهرت الدولة العباسية ، وأنشئت بغداد ، وتدفقت عليها الأموال ، ورعى خلفاؤها حرية العلم والفن والثقافة والدين الى أقصى حد ، صاحب ذلك كله ارتقاء الموسيقى . شجع على ذلك بعض الخلفاء : فقد كان المهدي مغرما بالموسيقى ، ومن أحسن الناس صوتا ، وازدهم بلاطه بالموسيقى . وظهر في خلافة الرشيد ابراهيم الموصلي ، وابن جامع ، وزلز ، ثم صدح اسحاق الموصلي ، ومخارق ، وعلوية ، ومحمد بن الحارث في أرجاء البلاط المأموني .

وظهرت تأليف موسيقية كثيرة منذ خلافة الرشيد ، أغزرها تلك التي وضعها اسحاق الموصلي والتي بلغت تسعة عشر كتابا معظمهما في أخبار المغنين ، ويدافع في بعضها عن طريقتيه في الغناء . وكان اسحاق مقربا الى المعتصم فديما له ، وقد أسس مدرسة في بغداد لتعليم الموسيقى والغناء . يقول أبو الفرج الأصبهاني انه صحح أجناس الغناء وطرائقه ، وميزه تميزا لم يقدر عليه أحد قبله .

في هذا الجو الفني المعبق بعبير الغناء والموسيقى ، المملوء بالمناقشات الحامية حول محاسن الألحان وتقسيمها وتقديرها ، والمنازعات الشديدة حول تمسك بقديم عربي مأثور ومحافظة عليه واتباع له ، أو تحرر وتجديد وأخذ بموسيقىات الفرس والروم ، وبخاصة بعد ترجمة كتب اليونانيين في الموسيقى ، ظهر

أبو يوسف يعقوب الكندي يفصل علميا في الاختلافات ، ويشد
أزر الروح العربية ، ويضع للمغنين والموسيقين الأصول النظرية
التي تبنى عليها أنواع الغناء والألحان الموسيقية ، بما يكفل لها
أن تكون سبيلا واضحا مضبوطة للمتعلمين .

بذلك كان الكندي صاحب أول مدرسة للموسيقى في
الاملام ، كما كان اسحاق الموصلي صاحب أول مدرسة للغناء .
وتطورت مدرسة الكندي على يد الفارابي الذي ألف كتاب
الموسيقى الكبير وضع فيه أسس التعاليم الصوتية حتى لقد قيل
انه سمي المعلم الثاني لأنه أول من وضع تلك التعاليم ، كما سمي
أرسطو المعلم الأول لأنه أول من وضع المنطق . وبلغت المدرسة
ذروتها عند الشيخ الرئيس الذي فصل في كتابه « جوامع علم
الموسيقى » فصلا تاما بين الموسيقى كعلم وبينها كفن وصناعة .
ولكن كتب الكندي بقيت النبراس الذي استضاء به كل من
جاء بعده من الفلاسفة . وقد ذكرنا أسماء هذه الكتب عند ذكر
مصنفاته ، ونذكر الآن ما طبع منها ، وهي :

- ١ — في خبر صناعة التأليف (١) .
- ٢ — كتاب المصوتات الوترية .
- ٣ — في أجزاء خبرية في الموسيقى (٢) .

(١) نشرها الدكتور محمود أحمد الحفنى مع الدكتور روبرت
لنمان في ليبزج ١٩٣١ ، مع ترجمتها الى الألمانية .
(٢) نشرها الدكتور محمود أحمد الحفنى - القاهرة - ١٩٥٩ ،
في سلسلة تراثنا الموسيقى .

٤ — فى تأليف النغم وصناعة العود .

٥ — الرسالة الكبرى فى التأليف ^(١) .

ولقد يسر العثور على هذه المخطوطات ونشرها الكشف عن مدى مساهمة فيلسوف العرب فى التقدم بعلم الموسيقى ، على الرغم من ضياع بعض ورقات من المخطوطات التى بقيت ، وفقدان بقية رسائله الموسيقية .



كان الكندى خاضعا فى تأليفه الموسيقية — كما رأينا عند الكلام عن مصنفاة — لفائدة المتعلمين ، وتسهيل تحصيلهم العلم الذى يكتب فيه لهم . فاذا كان هذا العلم صنعة كالموسيقى ، الناية منها خدمة للمغنين ، فلا غرابة أن يمزج العلم بالهن ، وأن يفسح للصناعة التكنولوجية مجالا فى هذه التأليف . ولهذا السبب أطل فى وصف الآلة التى يعزف الموسيقى أو المغنى عليها ، وهى العود ، من حيث تركيبها وهيئتها ، ووضع الأوتار والانسائى عليها ، وكيفية انتقال الأصابع بالعفق والضرب . وعلى الرغم من أنه بذل أقصى جهده فى الوصف النظرى ،

(١) نشر الرسائل الخمس الاستاذ زكريا يوسف فى كتاب بعنوان « مؤلفات الكندى الموسيقية » ، بغداد ١٩٦٢ . كما نشر كذلك بحثا صغيرا بعنوان « موسيقى الكندى » ، بغداد ١٩٦٢ — والظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ترجمة الدكتور حسين نصار ، القاهرة ١٩٥٦ . وجوامع علم الموسيقى لابن سينا ، تحقيق زكريا يوسف ومراجعة الدكتور الحفنى والدكتور أحمد فؤاد الأهوانى — القاهرة ١٩٥٦ .

الا أنه اعترف أن التجربة والمشاهدة والممارسة أنفع للمتعلمين .
قال في خاتمة « الرسالة الكبرى في التأليف » ما نصه : « وأيضا
فإن هذه الفنون — أعني فنون التعليم — موجودة عند أهل
هذه الصناعة . وأخذها عنهم ، وتعلمها نظرا ، وانتقالها ، أسرع
وأقرب إلى الفهم منها من الكتاب » .

ويقول في استهلال رسالته : « في أجزاء خبرية في الموسيقى » ،
« .. سألت أيضا أصناف الإيقاعات وكميتها ، وكيفية ترتيبها
وأزمانها ، وكيفية استعمال الموسيقى لها في الزمن المحتاج إليها
فيه — إذ كان أهل العصر من أهل هذه الصناعة الأغلب عليهم
لزوم العادة لطلب موافقة مَنْ حضرهم عند استعمالهم من
اليونانيين من استعمالها على حسب الترتيب الأوجب فيها . فرأيت
اجابتك إلى ذلك .. » (ص ٩٥) (١) . ويتضح من هذا النص :
أولا : أن الكندي يحمل لواء القومية العربية في وجه التيارات
الأجنبية ، وبخاصة التأثير اليوناني . فنحن نعرف أن مؤلفات
أرستكسينوس وأقليدس وبطليموس وثيوقوماخوس الموسيقية
قد ترجمت في عصر الكندي ، ولكنه يعلن في غير موارد أنه
ينبغي السير بترتيب موسيقى يخالفها .

وقد ذكر في آخر رسالته الكبرى ما يؤيد ذلك ، ويدل على
معرفة بمذاهب الأمم الأخرى في الموسيقى ، وأنه يلتزم القوانين
العربية ، فهو يقول : « والتعليم فنون كثيرة ، أعني عسري ،

(١) نحيل في الصفحات على كتاب مؤلفات الكندي الموسيقية
نشر ذكريا يوسف .

وفارسي ، ورومي ، وغير ذلك ، مما لو أثبتناه لطال به الكلام .. »
(ص ١٤٢) .

ثانيا : أنه يسلك طريقا آخر خلاف « العادة الجارية » التي يرمي بها الى تعلم الصنعة ، أخذا عن أربابها بلزومهم ، واكتسابها منهم سمعا ونظرا . ذلك الطريق هو الطريق العلمي القائم على التعليل واستخلاص الأصول النظرية .

ولذلك جاء في ديباجة كتاب « المصونات الوترية » أنه يريد ايضاح « العلة » في المصونات المطرية ، وكمية أوتارها التي تشد عليها ، وكيفية ترتيبها ، وأصناف الايقاعات ، وأزمان النقرات . ثم يقول بعد ذلك : « واذا كان عامة أهل دهرنا — من مستعملي هذه الصناعة الموسيقية — الأغلب عليهم لزوم عادة جارية ، قصد اصابة موافقة من يحضرهم لتصويتها ، عن غير علم من الفرقين « بالسبب والعلة » التي من أجلها صنعت تلك المصوتة بتلك الصورة .. » .

* * *

تنفرد كل آلة موسيقية مصوتة بخاصية في الطرب عند سماعها في أمة ، وتختلف عما تستعمله أمة أخرى . « فان الفارسي لا يطرب بالأرغين والناقوس ، والهندي والرومي لا يطرب بالطنبور الخراساني » (ص ٧٣) . ويرد الكندي هذا الخلاف في استعمال الآلات المصوتة — أي التي تخرج الأصوات سواء بالنقر أم النفخ أم العزف على الأوتار — الى طبيعة البيئة التي تؤثر في صور الآلات ، كما تفسر صور أهل تلك البلاد وأخلاقهم وعاداتهم

ولغاتهم . ففي الهند يستعملون آلة ذات وتر واحد تسمى « كنيكة » . وأهل خراسان وتواجيها ، لما كانوا من الاثينية ويعتقدون أن العالم وما فيه لا ينفك عن اثنين : ليل ونهار ، وحركة وسكون ، وفرح وحزن ، وغير ذلك ، فقد صنعوا آلة وعلقوا عليها وترين ، وشدوا سبعة دساتين أو أكثر لتنتقل عليها أصابع اليد . والروم الذين يعتقدون بثلاثة مبادئ ، فقد صنعوا آلة وشدوا عليها ثلاثة أوتار وثلاثة دساتين . أما الروم الذين اعتقدوا في العناصر الأربعة ، فقد شدوا على العود أربعة أوتار ، وهي الآلة الأكثر استعمالا عند الخاصة والعامة ، قيل أنها من صنعة اليونانيين ، ويدعيها البابايون (١) .

هذه الجولة في أنحاء العالم المعروف في ذلك الزمان ، والتي يصف فيها الكندي أنواع الآلات المستعملة ، والصلة في كونها على تلك الهيئة ، لأنها تصور طبائع البلاد وفلسفتها وثقافتها الدينية ومعتقداتها ، ثم العودة بعد ذلك الى الآلة التي أكثرها العرب ، إنما يدل على أن الكندي على الرغم من معرفته بالموسيقى اليونانية كما ترجمت عن كتبهم لم يكن مجرد ناقل ، بل كان مفكرا أصيلا ، وضع أصول الموسيقى العربية بما يتفق مع ما هو جار عليه العمل بالفعل .

ولقد كان الكندي أسبق من الفارابي في وصف « العود » ،

(١) انظر كتاب المصوتات الوترية من ص ٧٢ الى ٨٠ ، حيث يحكي الكندي في اطناب مناهب كل امة وائر ذلك في الآلة المصوتة التي تستخدم .

ثم توسع المعلم الثانى بعد ذلك مهتديا بما ذكره فيلسوف العرب .
ولكن لما كانت كتب الكندى قد عبثت بها يد الضياع ، فقد
اشتهر كتاب الفارابى ، وبخاصة لأنه عنى بترتيبه واشباع القول
فى البحوث الموسيقية . فلما كشف عن مخطوطات الكندى أمكن
معرفة فضله ومبقه ، ان فى النظرية الموسيقية أو فى وصف آلة
العود .

ومن طريف ما يذكره الكندى أن العود كان جسما مستديرا
مخروطا شق " بنصفين فخرج منه عودان ، حتى يكون مشاكلا
للنصف المرئى من الفلك .

أما من جهة صنعته فيجب أن يكون فى غاية ما يمكن من
الرقة ، ولا يكون فيه سواء من ظهره أو بطنه موضع أرق أو أثخن
من موضع ، « فان اختلاف أجزائه فى الرقة والثخن مما يخله عند
استواء الأوتار والنغم » (ص ١٢٣) .

وأوتار العود أربعة ، وهى من الغلظ الى الحدة : البم ،
والمثلث ، والمثنى ، والزير . وتسمى اليوم : عشيران ، دوكاه ،
نوى ، كردان .

البم وتر من أمعاء رقيق متساوى الأجزاء ، ليس فيه موضع
أغلظ ولا أرق من موضع ، ثم يطوى حتى يصير أربع طبقات ،
ويقتل قتلا جيدا .

المثلث من أمعاء كذلك — مثل البم — ولكنه ثلاث طبقات .
المثنى يصنع من الأبرسم — أى الحرير — وهو من طبقتين
يقتلان جيدا ، وقياسه قياس المعى فى الغلظ والرقة .

والزير طبقة واحدة من الحرير .

تلك كانت الأوتار ومن أى شئ تصنع ، فتكون على هذه النسبة من الغلظ الى الحدة : $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{3}$ ، $\frac{2}{3}$.

وثمة سببان يذكرهما الكندى لصناعة الوترين الغليظين من المعى ، والحادين من الحرير : الأول أن نعم المشنى والزير أرق فتحتاج الى صفاء طنين الابريسسم ؛ والثانى أن الحرير يتحمل الشد أكثر من المعى (ص ١٢٥) .

أما فى القرن الرابع فقد كانت الأوتار الأربعة تصنع كلها من الحرير بمعدل ٦٤ خيطا للبم ، ٤٨ للمثلث ، ٣٦ للمثنى ، ٢٧ للزير ، فتكون نسبة غلظ كل وتر الى الذى يليه كنسبة $\frac{1}{4}$ (١) .

وكان العود الذى يستعمل آنذاك أصغر حجما ، ويبلغ ثلاثة أرباع العود الحالى ؛ والدليل على ذلك ما ذكره الكندى من أن طول الوتر يبلغ ثلاثين اصبعاً أى ٤٥ سم تقريبا (٢) .

وكان العود يتركب بالفعل من أربعة أوتار ، ولكن الكندى أضاف اليه نظريا وترا خامسا ، هو الزير الثانى . ويختص كل وتر بـ ستة أصوات أولها مطلق الوتر ، وتستخرج الأصوات الباقية بالغلق بواسطة الأصابع على هذا الترتيب : السبابة ، والوسطى ، والبنصر ، والخنصر . ونعمة الخنصر فى كل وتر تكون على بُعد ذى الأربع من مطلقه ، وهى نفس نعمة مطلق الوتر الذى يليه .

(١) ذكرىا يوسف ، موسيقى الكندى ، ص ١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩ ... مؤلفات الكندى الموسيقية ص ١٣٥ .

وتتكرر النغمات في الجمع الثاني (أى الأوكتاف الثاني) على نفس ترتيب الجمع الأول وبمسمياته (١) .

* * *

يحدثنا الكندى عن « تسوية » العود ، يقصد بذلك شد الأوتار وضبط نغماتها ، وهو المعروف الآن عند أرباب الصنعة بقولهم « تصليح » . وتبدأ التسوية بأغلظ الأوتار ، وهو البم ، ويشد ملواه حتى يطابق النغمة الغليظة الخارجة من أصل الحنجرة ؛ فيكون ذلك مطلق البم . وسننقل الفقرة بتمامها لنبين كيف يصور الكندى بالعبارة طريقة التسوية ؛ يقول :

« فجعل البم أربع طبقات لأنه أساس لأوائل النغم ، وهي النغم الغليظة الخارجة من أوسع موضع في الحنجرة — وهي أصل قصبة الرئة — ولذلك يجب إذا عُلّقَ البم في موضعه الذي هو أعلى مواضع الأوتار ، أن يشد ملواه ، ويترنم بهذه النغمة — أعنى أول نغمة في أصل الحنجرة ، ويحرك البم بإبهام اليد اليمنى ، فإذا استوى مع تلك النغمة ، فأوقفه على ذلك الشد ، فانها مرتبته في التسوية » (ص ١٢٤) .

ولتسوية المثلث يوضع الخنصر على أول دساتين البم ، « فإذا علق المثلث ، وكان الخنصر على البم ، ثم حركا جميعا بإصبعي اليد اليمنى — السبابة والإبهام — حركة واحدة معا في

(١) دكتور الحفنى ، رسالة الكندى في أجزاء خبرية في الموسيقى ،

الوترين جميعا ، فان كانت نغمتها واحدة ، فقد استوى المثلث «
(ص ١٢٥) . ثم يفعل مثل ذلك بالمثلثي والزرير .

يقول الكندي : « النغم سبع ، لا زيادة ولا نقصان »
هذه النغم هي : (١) مطلق البيم (٢) سبابة البيم (٣) وسطى
البيم أو بنصره (٤) خنصر البيم وهي مثل مطلق المثلث (٥) سبابة
المثلث (٦) وسطى المثلث أو بنصره (٧) خنصر المثلث وهي مثل
مطلق المثنى . « وهذه النغم السبع التي ذكرناها (هي) الأصول
الكبار التامة . أما نغم المثنى والزرير ، فانها أيضا سبع ، مكافئة
للسبع التي ذكرناها ، تقوم مقامها وتجري مجراها ؛ وانما الفرق
بينها في الرقة والغلظ والخفة والثقل . »

التسوية العظمى للعود

لا	سي سي	سي	دو	دو ديمر	ري
١	ب	ج	د	هـ	و
ري	بي بول	بي	قا	قار ديمر	معا
٢	د	ح	ط	ي	ك
صول	لا بول	لا	بي بول	سي	دعا
٣	ل	ا	ب	ج	د
دعا	لود ديمر	ري	بي بول	هي	قا
٤	هـ	و	د	ح	ط
٥	قار ديمر	صول	لا بول	لا	سي بول
ط	ي	ك	ل	م	ج
مطلق الوترين	[دستان الجنب]	دستان السبابة	دستان الوسطى	دستان البيم	دستان الخنصر
					خارج المساندين

البيم } $\frac{2}{3}$
المثلث } $\frac{4}{3}$
المثنى } $\frac{5}{3}$
الزرير } $\frac{6}{3}$
الزرير الثاني } $\frac{7}{3}$

ويطلق الكندي على النغمات التي تشتمل على السلم الحروف الأبجدية من ا الى ل . والشكل السابق يبين أسماء الأوتار ، وتوزيع النغمات عليها — مصورة على العود — مع موازتها بالنغمات الحديثة من لا الى صول .



السلم الموسيقي عند الكندي ، وهو سلم الموسيقى العربية المستعملة حتى اليوم ، يشتمل على اثنتي عشرة نغمة . وهو سلم مثنوّن — أى كروماتى بالاصطلاح الحديث — ويوجد بين كل نغمة وأخرى بُعد معين . وسبق أن ذكرنا أن الكندي يرمز لكل نغمة بحرف من الحروف الأبجدية ، كما هو واضح من الشكل السابق .

هذا البعد قد يكون طنينيا ، وقد يكون نصف طنيني ، وقد يكون بقية أو فضلة .

البعد الطنيني بثعند كبير — tone — بين نغمتين متجاورتين ، كما يكون بين دو — رى .

البعد نصف الطنيني — semitone — بُعد صغير بين نغمتين متجاورتين ، كالذى يكون بين مى — دو .

بعد البقية أو الفضلة — Limma — ويسمى نصف البعد الفيثاغورى ، وهو أقل من نصف طنيني بمقدار كوما .

وقد وضع الأستاذ زكريا يوسف الفرق بين السلم الطبيعي — diatonic — وبين سلم الكندي على النحو التالي :



والفرق بين السلم الطبيعي وبين سلم الكندي من حيث البناء
 فرق ضئيل ، هو أن البتعد الكائن بين النغمتين مي — فا أصغر
 من مثله في السلم الطبيعي بمقدار كوما ^(١) (أي $\frac{1}{12}$ — $\frac{1}{12}$) .
 ويلاحظ الدكتور الحفنى أن « نسب أبعاد الاثنتى عشرة
 نغمة المشتمل عليها الديوان (الأوكتاف) العربى القديم ، على
 نحو ما يصفه الكندي ، متفقة تمام الاتفاق مع نسب أبعاد سلم
 فيثاغورس » ^(٢) .

والأوكتاف فى اصطلاح الكندي هو بتعد الطبقة ، وكان
 يسمى قديما أيضا بتعد الجواب ، أو الديوان . ويسمى بتعد
 الذى بالكل .

يقول فى أول رسالة : « خبر صناعة التأليف » ، : « فاذن
 بتعد (و) التى هو مطلق المثلث من (ا) التى هى أول دساتين
 المثنى ، هو البعد الذى بالخسة ، ومن الذى بالخسة والذى
 بالأربعة ركب الذى بالكل . فاذ بعد (ا) من البم ، من (ا)
 من المثنى هو الذى بالكل » .

(١) مؤلفات الكندي الموسيقية ص ١١ ، ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

فإذا نظرنا الى الجدول السابق الذى أوضحنا فيه الأوتار
والنساتين رأينا أن : بعد الذى بالخمسة ، وهو من و الى ا =
من رى الى لا .

وأن بعد الذى بالأربعة ، وهو من ا الى و = من لا الى رى .
فاذن بعد الذى بالكل هو :
من ا الى ا = من لا الى لا .

وهو الأوكتاف أو الطبقة ، أو الجواب ، أو الديوان .
ويساوى بتعدين هما : بعد الذى بالأربعة ، والذى بالخمسة .
فالذى بالأربعة عبارة عن طنينين وفضلة ، أى : لا — مى
(طنينى) + مى — دو (فضلة) + دو — رى (طنينى)
(انظر الشكل التوضيحي لسلم الكندى) .

والذى بالخمسة عبارة عن ثلاثة طنينات وفضلة ، أى رى
— مى (طنينى) + مى — فا (فضلة) + فا — صول (طنينى)
+ صول — لا (طنينى) .

ومن هذا يتبين لماذا احتاج الكندى الى اضافة وتر خامس
من الناحية النظرية حتى يكمل الذى بالكل مرتين . وهو يسمى
الذى بالكل مرتين : « الجمع الأعظم » ، ومنه جمع متصل ، وجمع
منفصل .

بعد أن فرغ الكندى من الكلام عن النغم والأبعاد ، أخذ
يشرح الانتقالات ، واشترط فيها التأليف ، قال « ان الاستحالة
الصوتية انتقال من نغمة أو بتعد الى بتعد : أو جنس الى

جنس ، أو جمع الى جمع ، أو طنين الى طنين ^(١) . ولكي تكمل صناعة التأليف الصوتي ، بأن تكون مسموعات الأصوات مؤتلفة ، مستحسنة في السمع ، مؤثرة ولا مستكرهة ، فاذن يجب أن تكون هذه الاستحالات التي وصفنا مؤتلفة أعني أن تنتقل من نغمة الى نغمة متألفة .

ونحن نذكر أن « التأليف » هو المصطلح الذي وضعه الكندي للفظ الموسيقى .

فالموسيقى هي تأليف النغم . ويرتد هذا التأليف الى نسبة عديدة . ومن هنا نستطيع أن نفهم تعريفه للموسيقى بأنها : « أما تكميل الموسيقى فمما هي : موضع التأليف في قول عددي متناسب قى من الأعراض المفصلة للقول العددي ، وبأزمان متساوية الأركان متشابهة النسب التي من عادة الناس أن يسموها إيقاعا » (ص ٦٤) .

فهو يقسم الموسيقى الى باين كبيرين : الألحان والإيقاع . وقبل أن نتقل الى الحديث عن إيقاعات الكندي ، نختم الكلام عن الألحان بأنواع البناء اللحني الستة ، وهي المتتالي واللامتالي .

فالمتالي منه صاعد ومنه هابط .

واللامتالي منه لولبي ومنه الضغير .

(١) الطنين هنا بمعنى الطبقة .

واللولبى منه داخل ومنه خارج ، والضمير منه منفصل
ومنه مشترك .

« أما المتالى : فآلا ابتداء من نغمة ثم الزيادة فى الحدة أو الثقل
على استقامة » ص (٦١) . ويمكن توضيحه بالشكل الآتى (١) .

المتالى

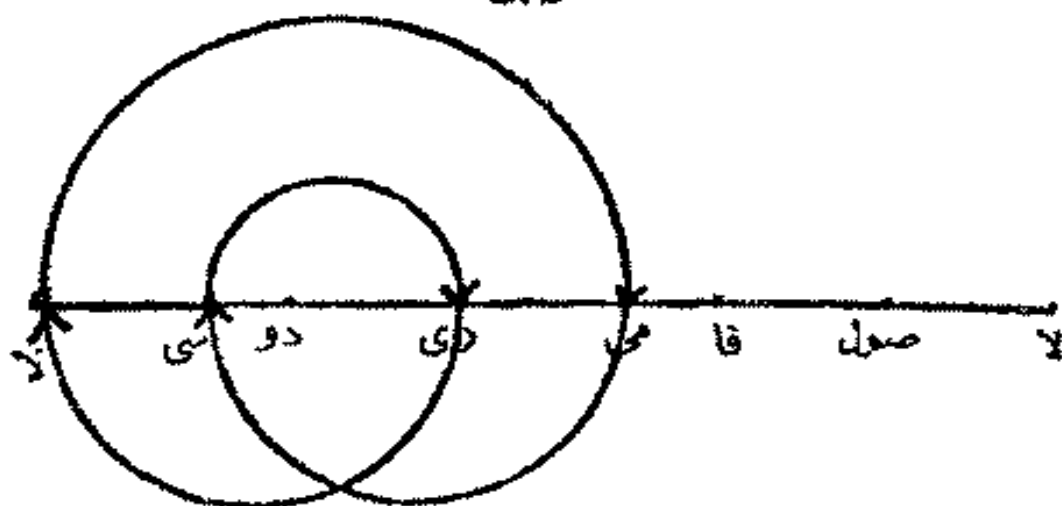


وهذا هو المتالى الصاعد ؛ أما الهابط فيكون سير اللحن فيه
بالعكس ، أى أنه يكون الابتداء من النغمة الحادة والتزول الى
الثقيلة .

« أما اللولبى فأنه يبدأ بنغمة ، ثم يثنى بنهاية البعد ، ثم
يثلت بالتي تلى النغمة المبتدأة ، ثم يتركع بالتي تلى النغمة الأخيرة
حتى ينتهى الى نهاية نغم الجمع ، ثم يكون الانصراف من التي
انتهى اليها الى المبتدأة . وهذا يسمى 'اللولبى الداخلى' »
(ص ٦١) .

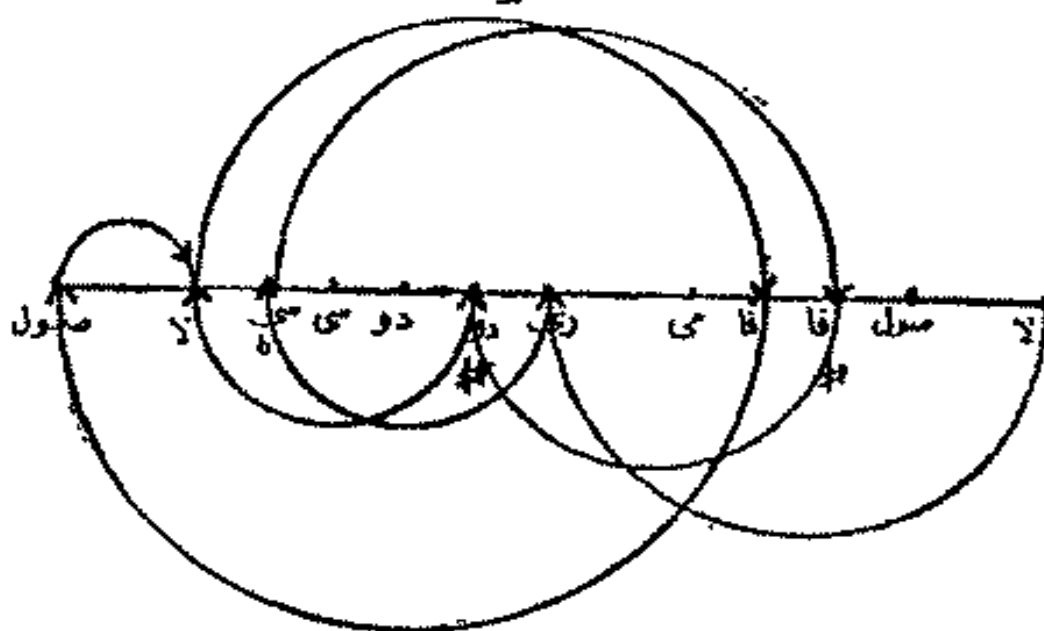
(١) الشكل التوضيحي عن الاستاذ زكريا يوسف فى كتابه
موسيقى الكندى ص ١٥ ، وكذلك الأشكال التالية .

الطولي



وأما المسمى الضفير : فهو المبتدأ من نعمة ثم ينتقل منها الى أخرى ، ثم ينتقل منها الى دور الأولى ، ثم ينتقل الى خلف نهايته ، ثم كذلك حتى يوتى على نعم الجمع ، ثم تكون النقلة من آخره الى مبتداه مؤتلفة .

الضفير



إيقاعات الكندي :

ذكرنا من قبل أن الإيقاعات في عصر الخلفاء الراشدين كانت أربعة : الثقيل الأول ، والثاني ، وخفيف الثقيل والهزج ، ثم أضيف إليها فيما بعد إيقاعان من الرمل ، حتى إذا كنا في العصر العباسي بلغت الإيقاعات ثمانية ، يقول الكندي :

« إيقاعات النقر ثمانية — وهي التي تُلَقَّبُ بالغناء — : ثقيل أول ، وثقيل ثان ، وماخوري ، وخفيف الثقيل ، ورمل ، وخفيف رمل ، وخفيف خفيف ؛ وهزج » .

ولم يكتفِ فيلسوف العرب بتسجيل هذه الثمانية ، بل كان أول مَنْ دَوَّنَ لها النوتة الموسيقية ، حسب الطريقة القديمة ، والتي سار عليها الغارابي ثم ابن سينا ومَنْ جاء بعدهم ، فأصبح في الاستطاعة التمييز بين كل إيقاع وآخر .

حقا الإيقاع هو النسب الزمانية — كما يُعرِّفه — غير أنه لم يفصل بين الإيقاع والغناء ، كما يتبين من عبارته السابقة ، وكما يتبين من شرحه للإيقاع بالاضافة الى أوزان الشعر ، أي فعولن ، فاعلن .. إلخ . أما ابن سينا ^(١) فقد عرّف الإيقاع بأنه : « تقدير ما لزمان النقرات » ، ثم قسمه بعد ذلك ثلاثة أصناف فإن كانت النقرات منغمة كان الإيقاع لحنيا ؛ وإن كانت النقرات محدثة للحروف المنتظم منها كلام كان الإيقاع شعريا ؛ وهو بنفسه إيقاع .

(١) ابن سينا — الشفاء — جوامع علم الموسيقى ص ٨١ *

ولقد مزج الكندي بين هذه الأصناف الثلاثة من الإيقاع ،
 اللحنية والشعرية والموسيقية ، واستخلص طريقة التدوين ومعرفة
 النسبة الزمانية من النظر الى الإيقاع الشعري ، لأن البيت من
 الشعر عند العرب يشتمل على أسباب وفواصل وأوتار .
 « والسبب قرة وامساك ؛ وهو حرفان متحرك وساكن ، مثل :
 هـكـ ، بـكـ ، قـمـ ؛ ويلزمه من العشو في الشعر (فتح) .
 فالدائرة (هـ) علامة للمتحرك ، والخط (—) علامة للساكن ..
 وهذا السبب خفيف (هـ —) . والسبب الثاني يلقب بالثقل ،
 مثل لمـ ، ثمـ ، سـمـ (هـ هـ) .. » (١) .

على هذا النحو يمضي الكندي فيوضح الإيقاعات الثمانية
 بهذه الطريقة من التدوين ، أي ذكر تتالي النقرات والسكون .
 وهذه هي الإيقاعات وما يقابلها بالتدوين الحديث (٢) .

١ - الثقل الأول :

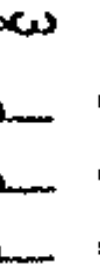
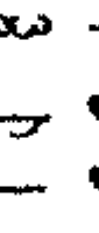
« ثلاث نقرات متواليات ، ثم قرة ساكنة ، ثم يعود الإيقاع
 كما ابتدئ به » :

(١) رسالة المصوتات الوترية ص ٨١ .

(٢) شرح الإيقاعات موجود في رسالة المصوتات ص ٨٢ ، وفي
 رسالة أجزاء خبرية في الموسيقى ص ٩٧ - أما التدوين الحديث فالذي
 الى اليسار منقول عن الدكتور الحفنى ص ٢٤٤-٤٤٤ والذي الى اليمين
 عن ذكريا يوسف في كتابه موسيقى الكندي ص ٢٢ - ٢٣ .

الإيقاعات الثمانية بالتدوين الموسيقي

٢٧١

		(١) الثقيل الأول
		(٢) الثقيل الثاني
		(٣) المأخوذك
		(٤) خفيف الثقيل
		(٥) المزمحل
		(٦) خفيف الأول
		(٧) خفيف الخفيف
		(٨) المخرج

↑
مدد هرين، المكتبة الوطنية

↑
تدوين كوكبيلا ومسلم

٢ - الثقيل الثاني :

« ثلاث قرات ، ثم قرة ساكنة ، ثم قرة متحركة ، ثم يعود
الاقاع كما ابتدء » :

٣ - الماخوي :

« قرتان متواليتان لا يمكن أن يكون بينهما زمان قرة ،
وقرة منفردة ، وبين وضعه ورفعته ورفعته ووضعها زمان قرة » :

٤ - خفيف الثقيل :

« ثلاث قرات متواليات لا يمكن أن يكون بين واحدة منهن
زمان قرة ، وبين كل ثلاث قرات وثلاث قرات زمان قرة » :

٥ - الرمل :

« قرة منفردة وقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان قرة ،
وبين رفعه ووضعها ووضعها ورفعها زمان قرة » :

٦ - خفيف الرمل :

« ثلاث قرات متحركات ، ثم يعود الاقاع كما ابتدء
» :

٧ - خفيف الخفيف :

« قرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان قرة ، وبين كل
قرتين وقرتين زمان قرة » :

٨ - الهزج :

« تفرقان متواليتان لا يمكن بينهما زمان قهرة وبين كل
تقرتين زمان تقرتين » :

الموسيقى والرها في النفس :

لاحظ القدماء منذ عهد فيثاغورس في القرن السادس قبل
الميلاد الصلة الوثيقة بين الموسيقى والنفس البشرية ، فكانوا
يتخذون منها أنواعا للعلاج ، وأخرى للهو والطرب ، وثالثة
للحماسة والحرب ، ورابعة للايقاع والرقص ، وهكذا . وتكلم
عنها أفلاطون في الجمهورية : وأرسطو في كتاب الشعر ، وتكلم
كل منهما على ما يحسن منها ويجب تعليمه ، وما يقبح ويجب
استبعاده لسوء أثره في النفس . وكان الشعر الغنائي يوجه خاص
— كما هو معروف — ينشد بمصاحبة القيثارة على طريقة
اليونانيين .

واستفاد الكندي من هذا التراث ومن المأثور عن الهند
والفرس ، وطبقه على الموسيقى العربية والشعر العربي . ولقد
استخدم الموسيقى في العلاج ، كما ذكرنا حين أوردنا قصة علاجه
بالموسيقى بتمامها ، مراعى أنواعا خاصة من الضرب أيقظت
المريض من غشيته .

وقد حكى في كتاب « المصوتات الوثرية » ما ذكره الفلاسفة
الأقدمون في مؤلفاتهم من تأثير الأنغام الصادرة عن الآلات
الموسيقية في الحيوان والإنسان . فالدلفين والتمساح إذا سمعت

الزمر وصوت بوق تطرب وتخرج من البحر وتطفو الى المركب ؛
ويجمع الراعى الغنم بالصغير فيؤخذ باليد من غير معاناة ولا امتناع
منه ؛ واذا سمعت الطواويس الأوتار فشرت أذنانها وجلت أنفسها .
ومن الأصوات : « ما اذا سمعه انسان انحلت نفسه فيموت ،
ومنها ما كان يشجع للقاء الأعداء والحروب ، ومنها ما كان يسر
ويطرب ويقوى النفس » (ص ٧٢)

على الأساس السابق قسم الكندى الألحان ثلاثة أقسام :
الطربى والاقدامى والشجوى . فالطربى يلائم اللهو والتلذذ
والتنعم . والاقدامى — ويسميه أيضا الجرىء — يبعث الجراءة
والنجدة والبأس والاقدام . والشجوى يناسب البكاء والحزن
والنوح والرقاد . (ص ٨٢) .

وينبغى أن تكسى الأشعار المفرحة بالايقاعات من مثل الأهازج
والأرمال والخفيف . وما كان من المعانى الهزجية بمثل الثقيل
الأول والثانى . وما كان من المعانى الاقدامية وشدة الحركة
والتعجل بمثل الماخورى وما وازنه .

وليست كل الألحان تناسب جميع أوقات اليوم . ففي أول
النهار يناسبه الايقاعات المجدية والكرامية والجودية ، مثل
الثقيل الأول والثانى . وفي أوسطه وعند قوة النفس الايقاعات
الاقدامية والبأسية كالماخورى . وفي أواخره عند البساط النفس
الايقاعات الطرية والسرورية وهى الأهازج والأرمال والخفيف .
وعند النوم ووضع النفس الايقاعات الشجوية وهى الثقيل الممتد .
ونحن نعرف أن العدد ٤ كان له سحر خاص عند الفيتاغوريين

أرباب الفلسفة والموسيقى ، وأن مجموع الأعداد من ١ الى ١٠ وهو العشرة كان مقدسا عندهم ويحلقون به . وقد تأثر الكندي بهذه الفلسفة وعقد فصلا خاصا (١) في مشاكلة الأوتار لأرباع الفلك ، والبروج ، والقمر ، والبدن ، والرياح ، وفصول السنة ، والشهر ، واليوم ، وأسنان العمر ، وقوى النفس المنبعثة في الرأس ، وقواها الكائنة في البدن ، وأفعالها الظاهرة في الحيوان (٢) .

وانما كانت أوتار العود أربعة لتشاكل الأربعة وتناسبها . ثم ركب على العود عشر طاقات لتوجد منها الأعداد العشرة ، فجعلوا في الزير طاقة ، وفي المثني طاقتان ، وفي المثلث ثلاث طاقات ، وفي البم أربع . ثم « صبغوا » كل وتر ليبدل على نسبته الى إحدى طبائع البدن وهي : الصفراء والدم والبلغم والسوداء . فالزير يشبه بالصفراء ، والمثني بالحمرة والدم ، والمثلث ببياض البلغم ، والبم بسواد السوداء (ص ٧٨) .

والنغم السبع تناظر الكواكب السبعة الجارية : زحل والمشتري والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وذلك على النحو التالي :

١ — مطلق البم يناظر زحل .

(١) انظر رسالته في أجزاء خبرية في الموسيقى ، وكذلك كتاب المصوتات الوترية .

(٢) وضع الدكتور الحفنى عندما نشر رسالة أجزاء خبرية في الموسيقى جدولا يوضح هذه الأرباع المختلفة ، نحيل القارئ عليه .

- ٢ — سبابة البهم يناظر المشتري .
- ٣ — وسطى البهم يناظر المريخ .
- ٤ — خنصر البهم يناظر الشمس .
- ٥ — سبابة المثلث يناظر الزهرة .
- ٦ — وسطى المثلث يناظر عطارد .
- ٧ — خنصر المثلث يناظر القمر .

والبروج الاثنا عشر تناسب الأوتار الأربعة والدساتين الأربعة والملاوى الأربعة . فالحمل والسرطان والعقرب والدلو لأنها بروج منقلبة تناسب الملاوى التى من شأنها الالتواء والاقلاب . والثور والأسد والعقرب والدلو لأنها بروج ثابتة تناسب الدساتين التى من شأنها الثبات فى مواقفها . والجوزاء والسنبلة والقوس والحوت تناسب الأوتار الأربعة ، اذ كانت النغم فيها على حالتين ، لأن كل نغمة من كل وتر لها نظيرة فى المرتبة الأخرى من النغم .

كان الكندى متأثرا بمذاهب الصابئة والفلسفة اليونانية والاسكندرانية التى تذهب الى وجود صلة بين العالمين العلوى والسفلى ، عالم السماء وعالم الأرض ، وهى صلة العلة الفاعلة بالمعلول . فلما جاء الفارابى لم يعترف بهذه الصلة من جهة الموسيقى ، وأعلن ابن سينا صراحة فى كتابه جوامع علم الموسيقى انه لن يلتفت الى محاكيات الأشكال السمائية والأخلاق النفسانية بنسب الأبعاد الموسيقية ، لأن ذلك من سنة الذين لم تتميز لهم العلوم بعضها عن بعض ، ولأن أصحابها قوم قدمت فلسفتهم

وورثوها غير ملخصة ، فاقتدى بهم المقصرون ممن أدرك الفلسفة .
وأكبر الظن أن الشيخ الرئيس يرمي بهذه الاشارات الى
فيلسوف العرب .

نكتفى بهذا القدر عن الكندي الموسيقى ، مختمين بهذا
الفصل بتعريفه للموسيقار الذي يقول فيه : « فالموسيقارى الباهر
الفيلسوف يعرف ما يشاكل كل مَن يلمس اطراجه من صنوف
الايقاع والنغم والشعر ، مثل حاجة الطيب الفيلسوف الى أن
يعرف أحوال مَن يلمس علاجه أو حفظ صحته » (ص ٧٢) .
فالكندى لا ينظر الى الموسيقى في ذاتها ، بل يعدها وسيلة
لتحقيق غاية انسانية أعلى .

الفلكي

عرف العرب علم الفلك معرفة عملية لم تتجاوز سد الحاجة الى الاهتداء بالنجوم ليلا ، والعلم بعدد السنين والشهور ، فعرفوا عددا من الكواكب الثابتة مع مواضع مطالعها ومغاربها ، ولكنهم ذهبوا في جعلها أشكالا وصورا مذهباً يختلف عن غيرهم من الأمم الأخرى . وعرفوا كذلك منازل القمر ، وانفردوا عن سائر الشعوب في استعمال تلك المنازل وأخذ أنوائها . ولم يتوصلوا الى تعيين السنين بحساب دقيق ، لجهلهم بعلم الهيئة ، واقتصارهم على المعرفة العملية بالنجوم .

وبعد ظهور الاسلام ، واستقرار الدولة الأموية ، ودخول الفرس والروم تحت راية الدولة الاسلامية ، واتساع رقعة الاسلام ، أخذت الدولة الأموية في أواخر عهدها بالتمدين ، فنقلت علوم الكيمياء والطب والأحكام ، وعنى الأمير خالد بن يزيد المتوفى سنة ٨٥ هجرية بإخراج كتب اليونان القدماء ، فترجمت له كتب الطب والنجوم والكيمياء . وأكبر الظن أن ما نقل له من كتب علم الفلك كان في علم أحكام النجوم لا في علم الهيئة . واشتدت حركة النقل مع ظهور الدولة العباسية ، فكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجسين ويستشيرهم ، حتى أنه وضع

أساس مدينة بغداد سنة ١٤٥ في وقت اختاره نوبخت الفارسي ،
وأن الذين هندسوا المدينة فعلوا ذلك ، كما يقول اليعقوبي في
كتاب البلدان : « بحضرة نوبخت ، وابراهيم بن محمد الفزاري ،
والطبري ، المنجمين أصحاب الحساب » .

ولما كانت الأحكام النجومية لا تبني الا على معرفة الطالع ،
وارتفاع الكواكب عن الأفق في الوقت المفروض ، ولا يمكن إقامة
الطالع وقياس الارتفاعات الا بالآلات رصدية ، فقد لجأ العرب
الى استخدام الاسطرلاب . كان ذلك في زمان المنصور ، وقيل
ان أول من ألف فيه كتابا ابراهيم بن حبيب بن سليمان الفزاري ،
والأرجح أنه اقتبسه من كتب سريانية ويونانية .

ثم وفد على أبي جعفر المنصور سنة ١٤٥ عالم فلكي هندي
كلفه الخليفة باملاء كتاب في علم الهيئة اشتهر باسم «السندهند» ،
بنى على طريقة الهند في عمل الأزياج ، أي الجداول الفلكية .
وعلى الرغم من صعوبة الحساب على قواعد السندهند ، فقد
ظل أساسا لعلماء الفلك العرب الى ابتداء خلافة المأمون . فلما
انتشرت الرياضيات اليونانية ، ونقل كتاب « المجسطي »
لبطليموس في علم الفلك ، لم ينتقل العرب فجأة من الحساب
القائم على النظام الهندي الى الحساب اليوناني ، بل بالتدريج ،
حتى أن محمد بن موسى الخوارزمي وضع زيجه المسمى
بالسندهند الصغير ، فعول فيه على أوساط السندهند ، ولكنه :
« خالفه في التعاديل والميل ، فجعل تعاديله على مذاهب الفرس ،
وميل الشمس فيه على مذهب بطليموس .. » .

تأثر العرب في علم الفلك بمذاهب الفرس ، كما تأثروا بطرائق الهند ، واشتهر عندهم زيج الشاه واستحسنوه . ولم يكدهم يطالع القرن الثالث حتى أخذ منجمو العرب يتدعون علما جديدا للفلك ، لا هو هندي ولا فارسي ولا يوناني ، ولكنه يميل نحو الحساب اليوناني لسهولة . وكان أكثر اعتمادهم على المجسطي لبطليموس ، ويشتمل هذا الكتاب على ثلاث عشرة مقالة ، الأولى في كروية السماء والأرض ، وثبات الأرض في مركز العالم ، وفلك البروج . والثانية في طول النهار ، وارتفاع القطب ، ودوائر الأفق والزوايا الناشئة من تقاطعها ، ونصف النهار ، ومعدل النهار . الثالثة في تعيين أوقات نزول الشمس في نقطتي الاعتدال ونقطتي الانقلاب وفي مقدار السنة الشمسية .. وهكذا إلى آخر المقالات التي تفصل الكلام عن هذا العلم .

ومن الطيبي أن يكون جهد الرواد أصعب ممن يأتون بعدهم فيجلون الطريق ممهدا . وقد عاش الكندي في الفترة التي أخذ علم الفلك يتحول من طرائق الهند والفرس إلى طريقة بطليموس . ولما رأى الفلكيون منذ زمان المأمون أن هذا العلم يحتاج إلى ضبط أكثر ، وكان هذا الضبط يقتضي إعادة النظر فيما كتبه القدماء ثم تعديله ، فقد هجر القديم المأثور عن الهند وعن بطليموس ، وشرع الباحثون يتطورون بالعلم خطوة خطوة إلى أن استقر علم الفلك عند المتأخرين كالبيروني ، وهجرت مذاهب المجددين من أمثال الكندي . ولم يكن فيلسوف العرب هو الذي جلد وحده هذا العلم وطوره ، بل شارك في هذا التجديد

عدد من المنجمين وأصحاب الحساب المعاصرين له ، ذكرنا أسماءهم من قبل عند الكلام عن حياته ، منهم أبو معشر البلخي ، وسند ابن علي ، وبنو موسى بن شاكر .

وليست بين أيدينا رسائل الكندي الفلكية لمعرفة مدى مساهمته في وضع الأسس الجديدة لعلم الفلك العربي . ومع ذلك توجد اشارات في كتب المتأخرين ، وبعض رسائله المترجمة الى اللاتينية ، يستفاد منها منزلة فيلسوف العرب في علم الهيئة وأحكام النجوم . من ذلك أنه يذهب في رسالته المسماة : « في علل القوى المنسوبة الى الأشخاص العالية الدالة على المطر » ^(١) (وهي رسالة مفقودة في أصلها العربي ، وموجودة في ترجمتها اللاتينية ، وطبعت مرتين الأولى في البندقية سنة ١٥٠٧ ، والثانية في باريس سنة ١٥٤٠) الى قسمة فلك البروج أقساما متساوية ، وفي كل برج منزلتان وربع من منازل القمر ، فكان بذلك أول من اتبع هذا المنهج الذي سلكه من جاء بعده . ويحسن أن نشرح هذه المسألة بعض الشرح فنقول :

لم يتخذ العرب في الجاهلية — كما يرجح نلينو ^(٢) — البروج الاثني عشر الواقعة في فلك الشمس الظاهر عن الأمم الأخرى ، لعدم منفعتها لهم ، وأن معنى البروج الوارد في القرآن هو النجوم . واستخدمت منازل القمر منذ منتصف القرن الثاني

(١) *Astrorum indices Alkindus, de pluviis, imbribus et Ventis* (١)
ac aeris mutatione.

(٢) نلينو : تاريخ علم الفلك عند العرب .

بعد قل كتب الملك الأجنبية . ذلك أن القمر يدور حول الأرض ، ويميل فلكه عن فلك البروج الى جهة الشمال أو الجنوب بقدر يسير يتراوح بين ٥ درجات ، ٥ درجات و ١٧ دقيقة . ويقطع القمر فلكه كله في ٢٨ يوما (بالضبط في ٢٧ يوما و ٧ ساعات و ٤٣ دقيقة) . وتسمى هذه الدورة دورة القمر النجومية ، أو الشهر الدوري ، لرجوع القمر عند تمامها الى نفس النجمة المتخذة أصل الحركة . ثم ان القمر يقطع كل يوم بيلته نحو ١٣ درجة من فلكه (أى ٣٦٠ درجة على ٢٨ يوما) . واختار العرب في السماء ٢٨ مجسوعا من نجوم غير بعيلة عن فلك البروج وفلك القمر لتكون علامات لسير القمر ، ليدل كل واحد منها على موضع القمر في احدى ليالى الشهر النجومى . وسماوا هذه المجاميع النجومية نجوم الأخذ ، أو منازل القمر . هذه المنازل هي : السرطان ، البطيخ ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهفة ، الذراع ، النثرة ، الطرف ، الجبهة ، الزبرة ، الصرفة ، العواء ، السماك الأعزل ، الغفر ، الزباني ، الاكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بلكع ، سعد السعود ، سعد الأخبية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، بطن الحوت .

وكانت منازل القمر عند العرب في الجاهلية تشتمل على بعض الكواكب الخارجة عن صور البروج الاثنى عشر ، التى لم تكن متساوية في اللول لعدم معرفة عرب الجاهلية بالهندسة ولا بالآلات الرصدية . ثم اتبع العرب بعد الاسلام

نوعاً آخر من المنازل يرجع إلى قسمة فلك البروج أقساماً متساوية . وفي ذلك يقول تالينو : « وهذه الطريقة تلقاها أصحاب أحكام النجوم من كتب الهند في أوائل القرن الثالث للهجرة ، ففي أول الأمر اتخذوا عدد المنازل الأكثر تداولاً بين الهند ، أعني سبعا وعشرين ، وسموها بنفس الأسماء العربية القديمة ، إلا أنهم أسقطوا منزلة الزباني ، مضيفين حصتها إلى منزلة الأكليل ، فصار طول كل منزلة ثلاث عشرة درجة وثلاثاً ، ووقع في كل برج منزلتان وربع . ولعل أول من اتبع هذا المنهج أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف الشهير في رسالته : « في علل القوى المنسوبة .. الخ » (١) .

وقد سبقت لنا الإشارة إلى ما حيكت حول الكندي من دسائس دفعته إلى الانزواء . ونضيف إلى الباعث على الدسائس ما أومأنا إليه الآن من أنه شق في علم الفلك طريقاً جديداً ، سلكه خلفاؤه ، وبلغوا فيه النهاية ، فانتزعوا من فيلسوف العرب عرش الشهرة . ولكن شهرته في أوروبا في العصر الوسيط فاقت شهرته عند أهل وطنه والناطقين بلغته ، حتى كان يسلك في أوروبا أحد ثمانية هم أئمة العلوم الفلكية . وترجمت له رسائل كثيرة في علم الفلك إلى اللغة اللاتينية لا يزال بعضها موجوداً على الرغم من ضياع الأصل العربي . غير أن الحكم على مدى مساهمة الكندي في هذا العلم من رسائله يقتضي انقطاعاً لبحثها ، وإثبات صحة

(١) تالينو : تاريخ علم الفلك عند العرب ، ص ١١٧ - ١١٨ .

نسبها له ، وترجمتها الى العربية مرة أخرى . وتوجد كذلك بعض رسائله بالعربية لا تزال خطية ومتناثرة في مكتبات العالم ، لم يتوفر أحد بعد على نشرها .

وقد ظفرنا بنسختين تنشرهما لأول مرة في آخر هذا الفصل ، ليتسنى للباحثين الرجوع اليهما والكشف عن آراء الكندي الفلكية .

الرسالة الأولى في عمل الساعات

هذه الرسالة الخطية موجودة في مكتبة بودليان رقم Marsh 663-fols 190 v-193 r وقد نشرها الأستاذ زكريا يوسف بالقوتوستات سنة ١٩٦٢ ، وهي رسالة معروفة أشار اليها النديم والقفطي وابن أصيبعة في ثبت مؤلفات الكندي . وعنوانها في فهرست ابن النديم : « كتاب رسالته في عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها » . وهو نفسه ما ذكره القفطي . أما ابن أبي أصيبعة فقد صحح العنوان على الوجه التالي : « رسالة في أن عمل الساعات على صفيحة تنصب على السطح الموازي للأفق خير من غيرها » . ولكن العنوان الموجود بالفعل في الرسالة الخطية أدق وأصح ، لأن المقصود أن يكون عمل الساعات بالخطوط الهندسية تقريرا دون برهنة ، ولذلك قال : على سطح مواز للأفق بالخطوط ، خير^(١) من غير برهان .

(١) خبر بالباء لا بالياء .

وتقع الرسالة في ست صفحات ، وبها فراغ لثلاثة أشكال هندسية لم تظهر في الفوتومستات الذي نشره الاستاذ زكريا يوسف . وقد كتبت لمكتبة بودليان أطلب تصوير المخطوطة مع الأشكال الهندسية ، فجاءني الرد بأن الأصل لا يوجد به سوى فراغ للأشكال التي لم يرسمها الناسخ ، وترك مكانها بيضاء . وبالصفحة الثالثة (١٩١ ظ) يوجد سطران محووان في رأس الصفحة . (تفضلت مكتبة بودليان مشكورة بالأذن بنشرها) وهذه هي الرسالة .

بسم الله الرحمن الرحيم

رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي

في عمل الساعات في صفيحة تنصب على سطح

موازي (١) للأفق بالمخطوط خبر (١) من غير برهان

أفهمك الله جميع الخفيات ، وأسعدك بنيل الحقيقت . فهمت ما سألت من رسم كيفية صناعة آلة تدرك بها الساعات سطحها مواز لسطح الأفق بالمخطوط خبر من غير برهان ؛ لما رأيت في الرسالة التي رسمت في ذلك البرهان من الصعوبة الا على المرتاضين ، وما أحببت من تسهيل صناعة ذلك على الصانعين الذين لا حظ لهم في الرياضيات . وقد رسمت من ذلك ما رأيته على سبيل ارادتك ؛ فكن به سعيدا ، ان (شاء الله) (٢) .

(١) ، (١) كذا بالأصل .

(٢) ما بين معقوفتين زيادة يقتضيها السياق .

والذى تحتاج الى التمهيد به فى ذلك رسم كيفية استخراج الميل لآى جزء فرض لاستخراج الارتفاع نصف النهار ، لآى جزء فرض ولآى عرض فرض ، لاستخراج ارتفاع آى ساعة فرضت ، لاستخراج ظل آى ساعة أو جزء من الساعة ، والى التمهيد برسم كيفية سمت آى ساعة أو آى أجزاء من الساعة فرض . فاذ بهذه الأفعال تتم صناعة هذه الآلة ، بتوفيق الله وعونه .

أما أولا فينبغى أن تحكم لموضع نصب الآلة خط نصف النهار فى الموضع المطلوب . وهو أن تعدل وزن السطح الذى تنصب عليه الآلة بالميزان تعديلا لا يدرك الحش فيه زللا ، ليكون السطح موازيا لسطح الأفق . وتدير فيه دائرة كيف وقعت ، وتنصب على مركزها عمودا مستدق الرأس يكون الخط الخارج من نقطة مستدقة الى مركز الدائرة التى هى قاعدته قائما من قاعدته على زاوية قائمة ، وينصب على مركز دائر قاعدته على مركز الدائرة المخطوط على السطح الموازى للأفق ليكون عموده عمودا على سطح الدائرة الموازية للأفق ، ويكون قدر العمود مقدارا لا يكون كله للزمان والعرض الذى ينصب فيه الا لما يقع طرفه على محيط الدائرة قبل نصف النهار بنصف ساعة أو أقل من ذلك قليلا أو أكثر قليلا . فاذا وقع طرف الظل على محيط الدائرة تعلمت حيث انتهى محيط الدائرة علامة ، ثم ترصد . فاذا انتهى من الجهة الأخرى طرف الظل الى محيط الدائرة تعلم حيث انتهى ^(١) من

(١) فى الأصل : انتهت .

محيط الدائرة علامة . وأخرج من أحد العلام (تين) الى الأخرى خط^(١) مستقيم ، واقسم ذلك الخط المستقيم بنصفين ، وأخرج من تلك العلامة الى العلامة القاسمة للخط المستقيم بنصفين خطا مستقيما الى مركز الدائرة (١٩٠ ظ) التى فى السطح الموازى للأفق . فذلك الخط هو خط منتصف النهار .

ثم يجب أن ترسم كيفية عمل ميل الجزء المفروض .

فلتخذ ذلك خطا مستقيما عليه ا ب ، وتفصله نصفين على علامة ح ، وتخط على علامة ح ويبعد ح ا خطا نصف دائرة ، وتقسمها مائة وثمانين جزءا متساوية . وتفصل من جهة ا قوسا يحيط من الأجزاء أكمله^(٢) قوس الميسل ثلاثة وعشرون جزءا واحدى وخمسون دقيقة وعشرون ثانية ، وهى قوس ا د ، وتخرج خط د ح مستقيما ، وتقيم على خط د ح على علامة ح عمودا ينتهى الى محيط الدائرة عند علامة هـ . فقوس د هـ تسعين جزءا . ثم تأخذ من قوس د هـ من جهة د عدد الأجزاء التى تريد أن تعرف ميلها ، أعنى بعدد أجزائها بعدما عن نقطة الاعتدال .

مثلا أقول : أن تفرض ذلك الجزء الذى يزيد ميله عشرة أجزاء ، فتعد من هـ الى د عشرة أجزاء ونعلم عليها ز ، ونخرج من ز عمودا الى خط ح د وهو عمود زح ونجيز على ح خط^(٣) مستقيما موازى خط ح ا ، وهو خط ح ط ، و ط من قوس ا د و ا ط

(١) كذا بالأصل ، والصواب خطا مستقيما .

(٢) كذا بالأصل . واللفظة غير واضحة .

هي ميل الدرجة التي أردنا معرفة ميلها . فمتى أردنا أن نعرف ارتفاع نصف النهار لأي جزء أردنا ، ألقينا عرض البلد من تسعين فما بقي ان كانت الدرجة التي أردنا ارتفاعها شمالية زدنا ميلها على ما بقي من التسعين ، وان كانت جنوبية نقصناه من التسعين . فما بقي فهو ارتفاع نصف نهار تلك (١) الدرجة .

فإذا أردنا أن نعلم ارتفاع أي ساعة شتاء ، أو أي جزء من أي ساعة شتاء لأي درجة ، وفي أي عرض شتاء ، خططنا خطا مستقيما ، وتعرضه خط ا ب ، وتفصله بنصفين على علامة ح . ونخط على مركز ح ويبعد ح ب لنصف دائرة ا د ب ونخرج من نقطة ح خطا مستقيما الى ه وتعرضه عمودا على خط ا ب . ونقسم قوس ا د بتسعين جزءا أقساما متساوية . وتأخذ من قوس ا د الأخير بقدر أجزاء الارتفاع ذلك الجزء ونصف النهار ونفرض ذلك الارتفاع قوس ا ه ونخرج من ه عمودا الى خط ح د وهو عمود ه و ونخط على ح ويبعد ح و ربع دائرة في جهة ا و وهي دائرة و ب ونقسم قوس و ب بتسعين (١٩١ ط) (٢)

.....
.....

وأقسامنا متساوية ثم يأخذ منها أقدار الأقسام التي نريد أن نعلم ارتفاعها وظلها أي ساعات أردنا ، أو أنصاف ساعات أو أثلاث

(١) في الاصل : ذلك .

(٢) من ابتداء صفحة ١٩١ ط يوجد سقط بمقدار سطرين لم يظهر في التصوير .

ساعات ، أو أى جزء أردنا من ساعات نهارنا أردناها ساعات ،
فنقسم قوس و ب بخمسة عشر جزءا ، فإن التسعين اذا قسمت
بسته الذى هو ربع اليوم وهو ست ساعات خرج القسم الواحد
خمسة عشر جزءا ، فنجيز على كل علامة قسمت من القوس خطا
مستقيما موازيا لخط ا ح ، وهى خطوط ن ك ، م ح ، ط ن ،
ى س ، ع ك ، وعلامات ه ز ، ح ط ، ى ه ى على قوس ا د
وقوس ا ك هى ارتفاع الساعة الاولى ^(١) وقوس ا د ارتفاع
الساعة الثانية وقوس ا ط ارتفاع الساعة الثالثة وقوس ا ح
ارتفاع الساعة الرابعة وقوس ا ارتفاع الساعة الخامسة وقوس
ا ه ارتفاع الساعة السادسة وهو ارتفاع نصف النهار .

فاذا أردنا أن نعلم ظل ساعة أخرجنا خط د ا ب على استقامة
من ح الى و وصيرنا خط ح و الى اثنا ^(١) عشر جزءا من مائة
وخمسين جزءا من خط ا ب وأخرجنا من و خطا مستقيما موازيا
لخط ح ب غير محدود النهاية وهو خط و ب وأخرجنا من
علامة ك الذى هو ارتفاع ساعة خطا مستقيما الى علامة ح
وأخرجنا ه على استقامة الى خط ق ب ونعلم حيث انتهى من خط
ق ب علامة ص لخط و ص ظل الساعة الاولى . وان أردنا ظل
الساعة الثانية وكذلك باقى الساعات . واذا قد تم ذلك فنخبر
بكيفية عمل سعة المشارق .

ولنخط لذلك دائرة ا ب ح د ونخرج منها قطرين متقاطعين
على زوايا قائمة ، وهما قطرا ا ح ب د ومركز الدائرة علامة هـ .

(١) كذا بالاصل .

وتفصل من قوس ح و قوسا بقدر عرض البلد وهي قوس و ج
 وتفصل من قوس ح ب قوس ح ز ونخرج خط و ز مستقيما
 فهو يقطع خط ه ح على زوايا قائمة وتفرض ذلك عند علامة ح
 وتفرض بعدد الجزء الذي أردنا معرفة سعة مشرقة في خط وسط
 السماء من علامة و بعد و ط ونخرج من و الى ط خطا (١٩٢ و)
 مستقيما وتفصله بنصفين على علامة ي وندير على علامة ي ويبعد
 و ي نصف دائرة عليها و ك ط . وتفرض ط ك مساويا لخط و ح
 ونصل و ك بخط مستقيم وتأخذ قدر و ك بالبركار ونركب إحدى
 قائتيه عند علامة ح والقائمة الأخرى نقطع بها من الدائرة حيث
 وقعت وتفرض ذلك علامة ل فيكون جه مشرق القوس الى ه ي
 بعد ل ل وهي العلامة التي اذا جاز عليها وعلى ه خطا مستقيما
 يقطع الدائرة كان ذلك الخط هو سمت الشعاع ساعة الشروق .
 ومن بعد ذلك ينبغي أن نخبر كيفية عمل السميت ، ونجد لذلك
 دائرة ا ب ج د ونخرج فيها قطرين يتقاطعان على زوايا قائمة
 على علامة ه التي مع المركز وهما قطرا ا ب ج د وتفصل من
 قوس ب ا ارتفاع الجزء الذي نريد أن نعلم فيه سمت ظله الى
 سمت ظل الوقت الذي نريد أن نعلم فيه وتفرضه خط ب و
 ونخرج منه عمودا الى خسط ي د وهو عمود و ونخسط على
 علامة ه ويبعد ه دائرة هي دائرة الارتفاع وتأخذ من قوس
 ا ح عرض البلد وهي قوس ح ح ونخرج من ح عمودا على
 ط ا ح وهو عمود ح ط فان كان عرض البلد مساويا لارتفاع
 الساعة أخذنا البعد الذي من القطب الشمالي والجزء المفروض

معرفة سمتة في ذلك الوقت فوضعنا رجل البركار على علامة ط وأدناه حيث وقع من قوس ر ي فكأنه وقع على ك فأخرجنا من ك خطا مستقيما يمر على ه وهو المركز ويقطع الدائرة حيث قطع وليكن على علامة ل فخط ك ه ل هو خط السميت لذلك الجزء وأول النهار ويميل ذلك الارتفاع في آخر النهار يأخذ من جهة المغرب ويكون بعد العلامة الذي يخرج منها الخط من ي ك بعد ك من ي . وإن كان ارتفاع الساعة مخالفا لعرض البلد أخذنا فضل أحد قطبيهما على الآخر ونفرضه خط ه ن وقيم على ر خطا مستقيما على زاوية قائمة غير محدودة النهاية وهو خط ر س وتأخذ البعد الذي من عرض البلد والجزء (١٩٢ ظ) المفروض ، فنضع رجل البركار لذلك البعد على ه ، وندير رجله الأخرى حيث يقطع من خط ر س ما قطعت ونعلم من حيث قطعت علامة ع ثم تأخذ بعد ما بين ر و ع بالبركار ونركز أحد رجليه على علامة ط والأخرى حيث قطعت من قوس ي ر فكأنها قطعت غير علامة ك ونخرج خطا مستقيما على ط ه يقطع الدائرة ونعلم حيث قطعها علامة ل ، فخط ك ه ل هو السميت لذلك الارتفاع في أول النهار ، ونظيره من جهة المغرب هو السميت لذلك الارتفاع في آخر النهار . وكذلك تعمل جميع السموت لأجزاء ساعات النهار في كل جزء وفي كل عرض .

فإذا أردت أن ترسم هذه الآلة فاتخذ صفيحة رخامة ، أو نحاس ، أو ما شئت من الأجساد الصلبة التي يلفظ الخط فيها سريعا ولا يدرس ، موزونة السطح ، فتخط فيها دائرة على

أى ساعة شئت خطأ لا يؤثر فيها تأثيرا شديدا ثم تخرج فيه
 السميت لأول دقيقة من الجدى ولأول ساعة منه ان عملته لساعة
 ساعة ، أو لجزء من ساعة أى جزء عملت : نصف ، أو ثلث ،
 أو ربع ، أو خمس . ثم نخرج مثله من جهة المغرب لآخر ساعة .
 ثم تأخذ ظل ذلك الجزء لتلك الساعة أو لذلك الجزء من الساعة .
 ولنفرض الدائرة دائرة ا ب ومركزها علامة ح والسميت لذلك
 الساعة أو الجزء من تلك الساعة من خط ح ه فنفرضه ح ح ،
 وللساعة التى من آخر النهار ح ط ثم نخرج كذلك سميت تلك
 الساعة ، أو سميت الجزء من تلك الساعة لأول جزء من السرطان ،
 ونخرج الظل من أول النهار وآخر النهار لذلك الوقت ، ونعلم
 على الموضعين . ثم نخرج من العلامة التى لظل رأس الجدى فى
 أول النهار الى التى لرأس السرطان فى أول النهار خطا مستقيما ،
 وكذلك لنظيرهما من آخر النهار . ولنتوهم أن الخطين الخارجين
 من العلامتين اللتين فى رأس الجدى ، أو لأقسام الساعات الباقية
 الى العلامتين اللتين فى رأس السرطان خطى ح ي ، ط ك ثم نخرج
 كذلك الساعات الباقية على أى أقسام قسمناها حتى تنتهى الى
 خط نصف النهار ، وهو خط ا ب من جهة المشرق . ثم نخرج
 من كل نقطة من الساعات أو أقسام ساعات رأس الجدى الى
 نظيرها وفى جهتها من رأس السرطان خطا مستقيما فهى الخطوط
 الذى يقع عليها (١٩٣ و) الظل فى الساعات أو أقسام الساعات ،
 ثم نخرج على تلك النقطة التى لرأس الجدى خطا واحدا فإنه
 يكون قوسيا لا مستقيما . وكذلك الخط الذى على علامات

رأس السرطان يكون قوسيا لا مستقيما ، ثم اخرج الساعات لبرج برج كما أخرجت لرأس السرطان والجدي وأجزاء أطلالها كما فعلت في الجدي والسرطان . ثم اخرج على علامات كل برج أو جزء من كل برج خطا فانها تجيء أما الشمالية منها قوسيا فأخصصها الى قطب الجنوب ، وأما الجنوبية فأخصصها الى قطب الشمال . واكتب على رأس كل خط اسم ساعته ، أو اسم قسم ساعته ما (١) يلي الشمال عنه رءوس الخطوط واكتب على خطوط البروج ، وهي القوسية الشمالية اسمه أو اسم قسمه . فأما الخط الذي يقع على علامات رأس الحمل والميزان ، فهو خط مستقيم . وليكن أعداد (٢) الأطلال (ل) التي تأخذها من خط مقسوم بأجزاء متساوية من أجزاء العمود (٣) . فإذا رسمت هذه الخطوط التي للبروج والساعات وأقسام الساعات أحكمت حفرها ، ثم جليت الصفيحة لا يبقى فيها أثر غير ذلك والكتابة التي في رءوس البروج والساعات .

كيفية نصب الآلة :

إذا أردت نصبها خططت نصف النهار من البلد الذي رسمناها ح له في سطح موازي للأفق ، وركبت الصفيحة حتى خط الساعة السادسة الذي هو خط نصف النهار الصفيحة خط نصف نهار

(١) في الاصل من ما .

(٢) توجد لفظة : أطول ، مشطوبة .

(٣) في الاصل : العمود .

الموضع . ويكون تركيب البرزوانك المغطى الظل تركيبا يكون عموده الخارج من دورته الى مركز دائر قاعدته عمودا على دائرته ، وعمودا على السطح الموازي للأفق ، وعلى النقطة التي هي مركز الدائرة التي خططناها أو لا لعمل الساعات ، وهي علامة . فان احتيج الى أن ينصب في موضع لا خط نصف النهار معمول فيه ، ولم يمكن أن يؤخر الى أن يعمل خط نصف النهار ، نظرت الى سطح معتدل موازي للأفق ، وعرفت الارتفاع لذلك الوقت ، والظل لذلك الارتفاع ، وأدر الصفيحة ، على السطح الموزون حتى يقع الظل على حقه .

مثلا أقول : اني أخذت الارتفاع لخمس ساعة ، ثم أدت الصفيحة حتى وقع الظل على خط خمس ساعة ، فان خط نصف نهار الصفيحة يقوم (؟) خط نصف نهار الموضع اذا كان ثخن الصفيحة معتدلا ، لا مختلفا زايدا (٢) بعضه على بعض .
فهذا فيما سألت كفاية ، كفالك الله مهمات الأمور ، ووقاك كل محذور .

تمت الرسالة

والحمد لله رب العالمين كثيرا دائما ، فهو له اهل .

في نفس المجموع الذي يحتوى على الرسالة الخطية في عمل الساعات ، توجد أربع رسائل تبدأ من صفحة ١٩٦ الى ٢٠٢ ، وهي :

١ — في المواضع التي يظن أن الدفين فيها من كثر أو غيره .

- ٢ — في معرفة مقدار القوس التي بين الشمس وبين نقطة التقاطع المشترك من دائرة معدل النهار ودائرة الأفق
- ٣ — في استخراج بعد الشمس من مطلع الاعتدال .
- ٤ — في عمل الظل في ظهر الاسطرلاب .

وتبدأ هذه الرسائل الأربع بعد البسملة بهذه العبارة : « قال أبو يوسف يعقوب بن الصباح الكندي » . وينصب هذا القول على الرسالة الأولى فقط . أما الثلاثة التالية فلم يذكر فيها اسم المؤلف ، ولذلك لا يمكن القطع أهى للكندى أم لغيره . ولكن بما يجعلنا نرجح أنها للكندى أن الناسخ عقب الانتهاء من كتابتها ، بدأ رسالة جديدة لأبى القاسم حميد بن على الحاسب ، في تهويم الكواكب .

والرسالة الأولى موضع شك ونظر ، لأن فهارس ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة لم تذكر عنوانها . وقد تكون الرسائل الثلاث الأخرى للكندى ، اقتطعت من رسائل أكبر له . وسنكتفى بنشر رسالتين فقط من الأربع .

الرسالة الأولى

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أعن بعونك

قال أبو يوسف يعقوب بن الصباح الكندي في المواضع التي يظن أن الدفين فيها من كنز أو غيره :

إذا أردت أن تعلم أفي الدار كنز أو غيره من دفين أو لا ، فأقم

(١) بإذن من مكتبة بودليان مع الشكر .

الطالع والأوتاد ؛ فان وجدت في الطالع سعدا ، كان في الموضع كنز أو دفين . وعلى قدر السعد وقوته وضعفه ، يكون قدره . فان كان السعد منحوسا بنحس قوى ، فقد بطل الكنز ، وأخذ من موضعه ، أو قد أخذ أكثره . فان كان السعد مسعودا ، فهو هناك .

إذا أردت أن تعلم يظهر به السائل أو لا ، فانظر الى صاحب الطالع والقمر ، فان كان بينهما وبين ذلك السعد الذي دل على الكنز أو الدفين اتصال وقبول ، ظهر به ؛ وإن كان على خلاف ذلك ، فقل بالخلاف ..

فاذا علمت أنه يظهر به فأخرج خطا يقسم باب الدار بنصفين ، ويمر حتى يقطع الدار كلها . ثم اقسم الخط بنصفين ، وأجر عليه خطا يقاطعه على زوايا قائمة ، ويقطع الدار جميعها . ثم اقسم كل زاوية من الزوايا الأربع القوائم بثلاث متساوية بخطوط مستقيمة تنتهي الى نهايات الدار .

ثم انظر الدليل ، وهو الكوكب البعيد الذي كان في الطالع أو في أحد الأوتاد ، وله في الطالع حظ ، ان لم يكن في الطالع سعد . فانظر كم بينه وبين جزء الطالع ، ثم عد من تلك الأقسام الاثنا عشر ، وأجزاء الأقسام الاثنا عشر التي هي لكل زاوية ثلاثين قسما متساوية عدد الدرج ، ويكون عدك على يسارك إذا دخلت من الباب ، والخط الذي يقع عليه العدد هو ما على موضع الكنز .

وإن كان الذي استدلت به سعد قريب في الطالع أو في

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

الأوتاد أو في الطالع ، فإذا عرفت هذا الخط الطولى ، فاقسمه بنصفين ثم اقسم كل نصف منه بقدر أجزاء جملة العرض الذى لذلك الكوكب . فإن كان فى الشمال بعد من النقطة القاسمة الخط بنصفين التى هى دليل مدار الشمس من تلك الأجزاء العريضة بقدر ما كذلك الكوكب من العرض فى ذلك الوقت مما يلى مركز الخطوط القاسمة للأبراج . وإن كان جنوب فعنه مثل ذلك من حد النقطة التى مدار الشمس الى نهاية الدار بقدر الأجزاء التى للكوكب من العرض الى نهاية الدار ، فالموضع الذى ينتهى اليه فهو موضع الكنز ، وإن كان لا عرض له فهو فى موضع مدار الشمس بعينه .

ثم انظر الكوكب على قدر هبوطه فى الجو ، وعلى بعده من وجه الأرض . فانه إن كان فى أعلى علوه كان الكنز أو الدفين مع وجه الأرض . وإن كان فى أسفل هبوطه كان مع الماء ، وإن كان فيما بين ذلك فعلى ذلك الحسب .

فكان مثال الدار مربعة ا ب ح د ووسط باب الدار ه ، والخط الذى يقسم ا ب على زوايا قائمة خط ه ر . والعلامة التى تقسم خط ه ر بنصفين علامة و ، والخط المقاطع ه و ر على و على زوايا قائمة خط ح ك فزاوية ط و ك تحيط بثلاثة أبراج ، لأن زوايا ه و ط ، ط من خط ا ه ، ط و ي ، ي من خط ا د ، وزاوية ي و ك ^(١) متساوية كل زاوية منها

(١) فى الاصل : موك .

تحيط بـيرج . وكان الدليل القمر بعده من الطالع ٤٥ جزءا ،
 فأخذنا من يسار باب الدار الذي هو يسار الطالع ٤٥ جزءا ، فكان
 بذلك زاوية هـ وطـ كلها ونصف زاوية طـ وى وهى زاوية طـ و ا ،
 فقلنا الدفين على خط ا و ، ثم قسمنا خط ا و بنصفين على
 علامة ل ، ففرضنا ل مدار الشمس ، وكان الدليل ، كان القمر
 نهاية عرضه ٥ أجزاء ، وكان عرضه فى الشمال فى وقت المسألة
 جزأين ، فأخذنا خمسى خط ل و من جهة ل ، فكانت (١) العلامة
 التى فصلت الخُمسين من جهة ل علامة م ، فقلنا : الكنز فى
 موضع م .

وان أردت أن تختار وقت اخراجه فليكن والقمر متصل
 بالدليل مسعود ، وصاحب طالع الساعة متصل بالدليل مسعود ،
 وهو أقوى ان اجتماعا جميعا . وأحذر أن يكون فى ساعة استخراج
 النحوس فى الأوتاد أشد الحذر ، فإنه يعرض بذلك أعراض
 تمنع منه .

تم الكلام والحمد لله رب العالمين كثيرا .

الرسالة الثانية

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

إذا أردنا أن نعلم مقدار القوس التى بين الشمس وبين نقطة
 القطاع المشترك بين دائرة معدل النهار ودائرة الأفق ، وهو مطلع
 الاعتدال ومغربه فى كل وقت فإنا ننقص أجزاء ساعة المشرق من
 (١) لفظة فكانت مكررة بالأصل .

تمام غاية الارتفاع الى تسعين اذا كانت (١٩٨) الشمس في النصف من الفلك الجنوبي ، فما بقى فهو قوس الاختلاف ، نحفظه ، ثم نضرب الارتفاع في وقت القياس في هذه القوس ، ونقسم ما اجتمع على غاية الارتفاع في ذلك اليوم ، فما خرج فهو ما يخص الارتفاع الحاضر من هذه القوس . نزيد ذلك على سعة مشرق الشمس ، فما حصل أخذنا جيبه المستوي وحفظناه ، وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصل بالقياس وضربنا كل واحد منهما في نفسه وجمعنا المضروبين فما حصل أخذنا جذره فما كان فهو جيب قوسه يكون قوسه بعد الشمس من مشرق الاعتدال في وقت القياس . وان كانت الشمس في النصف من الفلك الشمالي ، فانا نحتاج في حسابه الى معرفة الارتفاع الذي لا سمت له ، ونحصله للوقت الذي نريده ، ونحفظه . فاذا كان القياس ، والشمس في جهة الشمال لم يبلغ الارتفاع الذي لا سمت له ، حصلنا ارتفاع الوقت وضربناه في سعة المشرق منا يلى الشمال ، فما اجتمع قسمناه على الارتفاع الذي لا سمت له ، فما خرج لقسمناه من سعة المشرق ، فما بقى أخذنا جيبه واحتفظنا به وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصل بالقياس ، وضربنا كل واحد منهما في نفسه ، وجمعنا المضروبين ، وأخذنا جذر المجتمع ، فما كان فهو بعد الشمس المطلوب .

فاذا جازت الشمس الارتفاع الذي لا سمت له نحصل الارتفاع للوقت ، ثم نضربه في تمام غاية الارتفاع وهى في هذا الموضع قوس البعد من مطلع الاعتدال ، وهى تمام قوس

الاختلاف التي بين سعة المشرق وغاية الارتفاع . فلما جازت الشمس الربيع الشمالي أسقطنا سعة المشرق . بقيت (١) هذه القوس ضربنا الارتفاع فيها وقسمناه على غاية الارتفاع فما خرج أخذنا جيبه وحفظناه ، وأخذنا أيضا جيب الارتفاع المحصل وضربنا كل واحد منهما في نفسه وجمعنا المضروبين وأخذنا جذر المجموع فما كان فهو بعد الشمس المطلوب من النقطة المعلومة . هذا وجه حسابه اذا كانت الشمس في النصف الشمالي ؛ وبالله التوفيق (٢) .

(١) كذا بالأصل .

(٢) نرجع من أسلوب الرسالة أنها ليست للمكندى .

الكيمياء

لم يفرد الذين أوردوا ثبت كتب الكندي بابا لمؤلفاته الكيمائية ، وإنما أدرجوا تحت قسم « الأنواعيات » ألوانا شتى من التأليف ، بعضها كيمائي بحت ، وبعضها في الصناعات التكنولوجية ، وبعضها الثالث في أمور حضارية ، وغير ذلك . من كتبه الكيمائية ، فيما ذكره ابن النديم وتابعه في ذلك ابن أبي أصيبعة والقفطي :

- ١ — كتاب كيمياء العطر .
- ٢ — رسالته في العطر وأنواعه .
- ٣ — كتاب التنبيه على خدع الكيمائيين .
- ٤ — كتاب في إبطال دعوى من يدعى صنعة الذهب والفضة .

ولقد اعتبرنا الكتاب الأول من المؤلفات الكيمائية لأن مصطلح « الكيمياء » ورد في العنوان ، ولأن صناعة العطور — كما سنرى عند إيراد بعض الأمثلة — تحتاج إلى عمليات كيمائية مثل : التصعيد والتقطير والخلط والمزيج ، وغير ذلك . أما الكتاب الثاني ، وهو من كتبه المفقودة ، فالذي يؤخذ من

عنوا أنه أدخل في تصنيف لون من المقتنيات الحضارية التي
شاعت في الحضارة العربية .

ومفهوم الكيمياء قديما يختلف عن مفهومها الحديث . ذلك
أنها كانت تعنى عند متأخريهم تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ،
وعند المتقدمين « الصناعة » التي بها يمكن تشكيل المصنوعات
المختلفة ، باستخدام آلات خاصة وطرق معينة لتطوير المعادن
عند تشكيلها وسبكها ، واستخراج الزيوت المختلفة من النبات .
وفي ذلك يقول الخوارزمي في « مفاتيح العلوم » : « اسم هذه
الصناعة الكيمياء . والمحققون لهذه الصناعة يسمونها الحكمة
على الاطلاق ، وبعضهم يسميها الصناعة . ومن آلاتهم آلات معروفة عند
الصاغة وغيرهم من أصحاب المهن ، كالكور والبوطق .. وهذه
كلها آلات التدويب والسبك .. الخ » .

وتأرجحت الكيمياء بعد انتقالها من الاسكندرانيين الى العرب
بين تيارين ، أحدهما يقف موقفا علميا يقنع باستعمال الآلات في
التقطير ، والتصفيد ، والصر ، والسبك ، وغير ذلك ، بغية
تشكيل المعادن الخام ومزج العناصر الموجودة في الطبيعة
لاستخراج مكونات جديدة من « صناعة » الانسان ، وليس
مما يوجد في الطبيعة وجودا طبيعيا .

التيار الثاني ذلك الأمل الذي ظل يراود كثيرا من العلماء
والفلاسفة بإمكان تحويل المعادن الخسيسة ، وبخاصة الرصاص
والزئبق ، الى ذهب ، عن طريق استخدام ما كانوا يسمونه
« الاكسير » تارة ، أو « حجر الفلاسفة » تارة أخرى . فمن

استطاع الحصول على ذلك الأكسير ، بلغ الثروة من أيسر سبيل .
وفي ابتداء اشتغال العرب بهذا العلم ، أى منذ نقل كتب
الصنعة لـخالد بن يزيد ، حكيم آل مروان ، فى أواخر الدولة
الأموية فى القرن الأول الهجرى ، الى عصر الترجمة فى القرنين
الثانى والثالث ، انقسم الفلاسفة فى أمر الكيمياء فريقين ، أحدهما
يقول بإمكان تحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ، والآخر ينكر
ذلك ، ويمضى فى الطريق العلمى التجريبيى الثابت النتائج .
وكان الكندى معاصرا لهذا النزاع العلمى الفلسفى ، ويلوح انه
كان على رأس الفريق الثانى ، ولذلك ألف كتابيه : « التنبيه
على خدع الكيمائيين » و « ابطال دعوى من يدعى صنعة الذهب
والفضة » .

وقد ذكر المسعودى فى مروج الذهب مذهب الكندى فى
الكيمياء ، واختلاف الفلاسفة الذى أومأنا اليه ، ويلوح ان
المسعودى كان يميل الى تأييد وجهة نظر الكندى . واليك هذا
الخبر بتمامه (مروج الذهب ، الجزء الرابع ، صفحة ٢٥٧) قال :
« ولطلاب صنعة الكيمياء من الذهب والفضة وأنواع
الجواهر من اللؤلؤ وغيره ، وصنعة أنواع الاكسيرات من الاكسير
المعروف بالمرار وغيره ، واقامة الزئبق وصنعتة فضة ، وغير ذلك
من خدعهم وحيلهم فى القرع والمغنطيس ، والتقطير والتكليس ،
والبودق والحطب والفحم والمنافع أخبار عجيبة ، وحيل فى هذا
المعنى ، قد أتينا على ذكرها ووجوه الخدع فيها وكيفية الاحتيال
بها فى كتابنا أخبار الزمان ... (الى قوله) ...

وقد صنف يعقوب بن اسحاق بن الصباح الكندي رسالة في ذلك ، وجعلها مقالتين ، يذكر فيها تعذر فعل الناس لما انفردت الطبيعة بفعله ، وخدع أهل هذه الصناعة وحيلهم ؛ وترجم هذه الرسالة بإبطال دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة من غير معادنها . وقد نقض هذه الرسالة على الكندي أبو بكر محمد ابن ذكرى الرازى الفيلسوف صاحب الكتاب المنصورى ، وأرى القول أن ما ذكره الكندي فاسد ، وأن ذلك قد يتأني فعله ... وهذا باب قد تنازع الناس فيه ... » .

ولكن الرسالتين اللتين يتحدث فيهما فيلسوف العرب عن خدع الكيميائيين ، وعن إبطال دعوى من يدعى صنعة الذهب والفضة مفقودتان مع الأسف ، ولذلك لا نستطيع أن نتبين رأيه ونعرف أدلته .

والموجود بين أيدينا الآن رسالة تسمى : « كيمياء العطر والتصعيدات » ، طبعها في ليبزج سنة ١٩٤٨ مع ترجمتها الى اللغة الألمانية الأستاذ كارل جاربرز (١) .

وتوجد رسالة أخرى خطية بدار الكتب المصرية بعنوان « الترفق في العطر » ، ومنها نسخة خطية منقولة عنها محفوظة بمكتبة جامعة القاهرة .

ولقد خيل الى أن رسالة الترفق في العطر كتاب مختلف عن

(١) Kitab Kimya' al-'itr Wat-Tas'lidat; Buch uber die Chemie des Parfums und die Destillationen, Von Ya QuB A Ishaq al- Kindi; Karl Gjarbers, Leipzig, 1948

كيميااء العطر والتصعيدات ، غير أنه بعد مراجعة النسختين وجدت
أنهما متطابقتان ، أى أنهما رسالة واحدة . ولا غرابة فى ذلك ؛
لأن الرسالة التى طبعت تحمل العنوانين معاً ، فهى تبدأ على هذ
التحوى :

« كتاب يعقوب بن اسحاق الكندى فى كيميااء العطر والتصعيدات »

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله كثير كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد عبده
ورسوله وآله وسلم

هذا كتاب الترفق فى العطر

ابواب صنعة المسك

هناك اذن عنوان رئيسى. هو كيميااء العطر يوجد فى صدر
الرسالة ، ثم عنوان آخر فرعى بعد البسطة والحمد . وقد حققها
الأستاذ كارل جاربز عن نسخة خطية موجودة فى آيا صوفيا
برقم ٣٥٩٤ .

أما الرسالة الخطية التى يشار اليها فى الفهارس الحديثاء
باسم الترفق فى العطر ، (انظر المتحف البريطانى ، شرقى ،
رقم ٩٦٧٨ ، وتيمور بدار الكتب المصرية ، صناعة ، ٤٦) فالها
تبدأ بشكل آخر ثبته فيما يلى (١) :

(١) هذا النقل عن النسخة الخطية المحفوظة بمكتبة جامعة
القاهرة .

« كتاب الترفق في العطر »
المعروف بعطر نامه^(١) من قبل الطب
تأليف

يعقوب بن اسحاق الكندي
في كيفيات العطر والتصعيدات
رحمه الله • آمين »

ويبدأ الكتاب في الصفحة التالية بعد البسملة والحمد بقوله :
« هذا كتاب الترفق في العطر . أبواب صنعة المسك » .

الكتاب اذن واحد ، وله عنوانان . ويبدو أن الذين قاموا
بفهرسة الكتابين لم يتأملوا سوى صدر العنوان ولم يمسوا في
فحص المضمون أو حتى قراءة باقى العنوان ، ولم يوازنوا بين
النسختين ، فوقعوا في هذا الوهم الذى أدى الى الخطط .

ولكن الخطير حقا هو الرسالة ذاتها أهى من تأليف الكندي
أم منسوبة اليه . والجواب عن هذا السؤال يتضح من قراءة
محتوى الرسالة ، اذ نتبين فيها الملاحظات التالية :

١ — جاء تحت عنوان « أبواب صنعة الغوالي » وهى تبدأ من
صفحة ١٦ من المطبوع : « من ذلك العالية القطرانية الفاخرة :
يؤخذ قطران الدازين الجيد ... الخ . (الى نهاية الصنعة ، حيث
يقول) :

وهذه الصنعة أخذتها من أبى يوسف يعقوب بن اسحاق

(١) نامه باللغة الفارسية تعنى كتاب .

الكندى ، وقد رأيت ، وقد عمله وفتقه قدامى . وأخذت من هذا الجسد ، ودفعته الى كثير من العطارين ، فعمله ؛ وخرج عنه في حساب الغالية التى هى من مسك وعنبر ومسك مرتفع فقط ، وجرى مجراها ، وعلمته اياها ، فهو عمله على وصفنا .
وليس من المعقول أن يحكى الكندى عن نفسه أنه أخذ هذه الصنعة عن الكندى ، فلا بد أن صاحب الحكاية شخص آخر خلاف الكندى ، وهذا الشخص هو مؤلف الكتاب .

٢ — ونجد بعد ذلك مباشرة العنوان التالى : « صنعة غالية كان يعملها أبانا العطار » ثم تبدأ الصنعة على هذا النحو : « تأخذ القطران الجيد الدازين ... الى قوله (ص ١٩) ، وهذا يسمى الرشيدى : لأن ولد أبان يزعمون أن هذه الغالية كان أبان يعملها على ما قلنا ، ولا يدخل فيها عنبر ؛ فهذا أجود ما يكون من عملها . فأما اليوم فيلقون على كل خمسة أجزاء من الجسد^(١) الوزن الذى قلنا من المسك وأصحابه . فاحتفظ بها فانها غالية » .
ومن الواضح أن الصنعة المذكورة ليست من عمل الكندى ، لأن أبان كان يصنعها زمان الرشيد ولما يزل الكندى صبيا صغيرا .
فاذا فرض أن الرسالة من تأليف الكندى ، فكأنه لم يفعل الا تسجيل ما كان يجرى عليه العمل في صناعة العطور . واذا مضينا مع

(١) الجسد فى اصطلاح الكيميائيين المادة التى يشتغل بتحويلها ، وهو الجسم المركب . وفى اصطلاح خاص الأجساد السبعة هى الذهب والفضة والرصاص والاسرب ، والحديد ، والنحاس ، والخارصين .

هذا الفرض فلا بد أن الكندي كان يعنى أماكن الصناع ليلتقط
من أقوالهم أسرار الصناعة . وليس في سيرة الكندي ما يدل على
ذلك ولو أن ذلك غير بعيد .

٣ — وعقب هذه الصناعة ، وفي الصفحة السابقة ذاتها نجد
عنوان صناعة أخرى هي :

« صناعة غالية أحمد بن علي أخذتها عنه بمصر » . ويمضي
عمل الصناعة على هذا النحو : « يؤخذ الفستق الخراساني .. الخ
(الى قوله في وسط الكلام عن الصناعة) : أخبرني أحمد بن علي ،
قال : عمل هذه الغالية رجل من الحكماء لخالد بن يزيد بأرمينية
لخنان بعض ولده » .

قول : لم يعرف عن الكندي أنه رحل الى مصر حتى تسنح
له فرصة الالتقاء بمن يدعى « أحمد بن علي » ، ليأخذ عنه سر
هذه الصناعة . والخبر كله يدعو الى الريبة : اذ ليس من قبيل
الصدفة أن يذكر فيه اسم شخص في مصر ، ويقحم فيه اسم
خالد بن يزيد أول من نقل أو نقلت له كتب الصناعة . ونحن نعلم
أن هذا العلم كان مستقرا في مصر منذ زمن قدماء المصريين ،
وتطور على يد علماء الاسكندرية . والأغلب أن كتب الكيمياء
نقلت عن المدرسة الاسكندرانية التي كانت لا تزال قائمة في مصر
عند الفتح الاسلامي ، وفي أثناء القرن الأول للهجرة .

لهذا كله نميل الى الاعتقاد بأن الرسالة ليست للكندي
بل منسوبة اليه ، وأن مؤلفها كان على صلة به ، يستشير به ،

ويستفيد منه المعرفة العلمية النظرية وقد يستفيد من تجاربه العملية .

الحق كان الكندي صاحب مدرسة ^(١) في الفلسفة والعلوم ، لا على أنه كان يفتح مدرسة تستقبل الطلبة ، بل بمعنى التفاف جماعة من التلاميذ حوله يأخذون عنه ، ويذيعون آراءه . ومن جملة هؤلاء التلاميذ أحمد بن الطيب بن مروان السرخسي المتوفى ٢٨٣ هجرية ، قال عنه المسعودي في مروج الذهب (ج ٤ ص ٢٥٩) « صاحب يعقوب بن اسحاق الكندي .. وكان موضعه من الفلسفة لا يجهل » .

ويبدو أن بعض تأليف الكندي كانت تصدر عن المدرسة باسمه ، كالحال في هذه الرسالة . ومن هذا الوجه يصح لنا اعتبار كتاب كيمياء العطر من تأليفه أو من تأليف أحد تلاميذه بعد عرضه على أستاذه واجازته . على كل حال فإن الفقرات التي أوردناها ، والتي تزرع الثقة في صحة نسبة الرسالة ، لا بد أنها أقحمت فيما بعد — ان صح أن الرسالة للكندي — أضافها أحد العلماء الى النسخة التي كان يكتنيها ، وجاء النساخ فأدمجوا الاضافات في المتن ، كما هو معروف عند المشتغلين باخراج الكتب الخطية وتحقيقها .

(١) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ص ٧١ ، حيث يقول الدكتور مايرووف : «والكندي الذي عاش آنثذ في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وانما كان يعطي دروسا خاصة » .

ولكى نستكمل الصورة عن صناعة الكيمياء ، وعن «صناعة»
الطر أو كيميائه بخاصة ، نورد صنعتين وردتا في أول الكتاب ،
وهما خاصتان بصناعة المسك .

١ — تأخذ زراوند صيني خمسة مثاقيل ، ورامك جيد طيب
— وهو الذى يقال له رامك المسك — مثقالين ، وبراونه عود
جيد مثقالين ، ودم الآخرين مثقال . تسحق هذه ناعما ، ثم قطر
عليه قطرة دهن زنبق خالص رصاصى ، ويسحق به ناعما . ثم
نصيره فى خرقة كتان صفيقة جيدة ، ويدلك حتى يخرج دسم
اللبن فى الخرقة ، يخرج طيبا ، يحمل منه اثنين ومن المسك واحد
يخلط به ناعما ، ويبيع بحساب واحد جيد ، ان شاء الله .
٢ — صناعة مسك آخر :

تأخذ زراوند صيني ما شئت ، واقعه فى ماء عذب فى الظل
خمس أيام فى قدح زجاج تجدد له الماء كل مرة ، ثم أخرجه بعد
ذلك ، وجففه فى الظل ، ثم اتقه بعد ذلك فى لبن حليب ضأن
ما يفره خمس أيام أيضا تجدد له اللبن فى كل يوم مرة ، ثم
أخرجه بعد ذلك ، وجففه ناعما . ثم اسحقه على صلابة حتى يصير
هباء ، ثم قطر عليه زنبق خالص قدر ما يكسر غباره ، ثم اجمل
على كل عشرة مثاقيل مسك وأنعم سحقها جميعا ، واجعله فى
قارورة يجيء غاية . مجرب .

واذا كنا قد ارتبنا فى كتاب كيمياء العطر للأسباب التى
ذكرناها ، فهناك سبب آخر يدعو الى الارتباب هو خلوص صدر

الرسالة من ديباجة الكندي المعهودة في رسائله . وستحدث عن رسالة أخرى له يمكن إدراجها تحت كتبه الكيميائية ، لأن الموضوع الذى يعالجه تستخدم فيه عمليات أدخلت في الكيمياء الصناعية التى كانت متداولة في ذلك العصر . ويمكن أن تصنف الرسالة تحت ما سميناه « المصنوعات الحضارية » وهى من جملة ما وضعه ابن التديم تحت كتبه الأنواعيات .
انها رسالة في السيوف وأجناسها .

ومترى معى من ديباجتها ، ومن أسلوبها ، أنها من روح الكندي ومن قلمه ، لا تشك في ذلك . نشرها الأستاذ عبد الرحمن زكى في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد الرابع عشر ، الجزء الثانى ، ديسمبر ١٩٥٢ . حققها على نسختين خطيتين ، أحدهما من ليدن ، والأخرى من الأمستاتة . وقد اعتبر نسخة ليدن أصلا ، ولذلك لم يدخل الديباجة في جملة الرسالة مع أن هذه الديباجة مما يرجح نسبتها للكندى . واليك نصها :

« بسم الله الرحمن الرحيم . وما توفيقى الا بالله العظيم .
رسالة يعقوب بن اسحاق الكندى الى بعض اخوانه في السيوف .
أيذك الله بدرك الحق ، وحصنك من شبه الباطل ، وألبسك
علما نافعا ، وفهما بارعا ، يبلغك بهما نهاية مرادك من الخير في
أكمل عافية وأحسن ستر .

فهمت — أفهمك الله جميع الخيرات ، وأسعدك في
دار الحياة ودار الممات — ما سألت من رسم كتاب في معرفة
السيوف وأجناسها وطبوعها ، ليكون عندك من ذلك علم تشارك

به أهل المعرفة فيها — وقد بلغت في ذلك رضاك بقدر طاقتي ،
ومدى معرفتي لذلك ، وبحسب ذوى العلم ممن أدركت من أهل
هذه الصناعة — كان قديما الى علم شريف الأمور . وقد رسمت ،
إطال الله بقاءك ، في كتابي هذا جميع ما سألت عنه في أمرها مع
الفراسات الكاشفة » .

المهم في هذه الديباجة أن الكندي يوضح المنهج الذي سلكه
ليظهر بالمعلومات اللازمة عن هذا الفن ، فكان من جملة منهجه
مباحثته لأهل هذه الصناعة . ولعل هذا يلقي ضوءا على الرسالة
السابقة في كيمياء العطر ، وكيف توصل الى معرفة صناعة المطور
عن طريق اتصاله بأرباب الصناعة .

ولم تجر عادة العرب أن يسموا تشكيل الحديد لصناعة
السلاح كيمياء ، ولكن العمليات التي كانت تجري على الحديد
من حمى في النار ، ونفخ النار لزيادة اشتعالها ، وتنقية هذا
المعدن من خبثه ، واستخلاصه من المواد المختلطة به ، وسقى
الحديد وسبكه ، وطبعه وعمله ، شديدة الشبه بما كان يجريه
صائغ الذهب والفضة . وبعد فإن صناعة السلاح على النحو
المذكور من باب الصناعة ، أو التكنولوجيا .

يقسم الكندي السيوف بحسب الحديد الذي تطبع منه الى
قسمين : معدنى وما ليس بمعدنى . « والمعدنى ينقسم قسمين ،
الى الشاربقانى ، وهو المذكور الصلب القابل للسقى بطباعه ،
والى النرماهن ، وهو المؤنث الرخو الذى ليس بقابل للسقى
بطباعه . وقد يطبع في كل واحد من هذا الحديد مفردا ، وفيهما

معا مركبين .. فأما الحديد الذى ليس بمعدنى فهو الفولاذ ، ومعناه المصفى ، ويصنع من المعدنى بأن يلقى عليه فى السبك شىء يصفيه ويشد رخاوته ، حتى يصير متينا لدلا يقبل السقى ، ويظهر فيه فرندة » (ص ٥ ، ٦) .

والفولاذية أصناف ثلاثة : العتيق ، والمحدث ، وما ليس بعتيق ولا محدث . ولا يراد بالعتيق القدم فى الزمان كالحال فى الخمر التى تجود مع تعتيقها ، بل الجودة والكرم فقط ، كما يقال فرس عتيق وبراد به كريم . فما لحقته خواص الكرى فهو عتيق فى أى دهر صئع . فالسيف العتيق هو الجيد ، والسيف المحدث هو الردىء ، وإن كان قد طبع قبل زمن عاد .

والسيوف العتيقة ثلاثة أقسام بحسب المناجم التى يستخرج منها الحديد ، ولذلك توصف باسم البلد أو الموضع الذى يستخرج منه الحديد . هذه الأقسام الثلاثة هى على الترتيب بحسب جودتها : اليمانية ، والقلمية ، والهندية ؛ أى نسبة إلى اليمن ، والقلمة موضع فى البادية ، والهند .

ويسمى صناع السيوف « صياقلة » نسبة إلى الصيقل الذى يشحذ السيوف ، والصيقل صيغة مبالغة من صاقل ، والجمع صياقلة . ولهم اصطلاحات أثبتتها الكندى كما تستعمل عندهم . مثال ذلك أنهم يسمون السيف الذى ليس بعتيق ولا محدث « غير مولد » ، « وهى سيوف تطبع باليمن من الحديد السرندىيى والسليمانى ، فيقال غير مولد السليمانى ، وغير مولد السرندىيى » . (ص ٩) .

والسرندية أربعة أنواع ، أولها ما طبع بسرنديب وهي جزيرة في جنوب الهند وتسمى أيضا سيلان . ثم الخراسانية ، والمنصورية ، والفارسية ، وهي التي يجلب حديدتها من سرنديب وتطبع في خراسان ، أو المنصورة مدينة بالسند ، أو فارس . وتسمى الفارسية الخسروانية ، ومنها ذوات تماثيل وشجر وغير ذلك من الصور ، ومنها سواذج .

ومن اصطلاحات الصياغة « الحديد المعمول » يريدون القولاذ . والحديد المعدنى يقابل الحديد المعمول ، والمعمول هو الذى تجرى عليه عمليات التنقية والتصفية والسقى . والحديد منه ذكر وهو الشابرقان ، ومنه أنثى وهو النرماهن ، كما ذكرنا . وكل السيوف تصنع من الحديد الأثنى ؛ ولكن : « قد يطبع من الذكر سيوف ، وهي سيوف يابسة تنكسر سريعا اذا لقيت الكرائه وتسرع في اللحم ؛ الا أنها لا يستوى سقيها ، لأن الذكر من الحديد تكون فيه عروق لينة نرماهن فتقع في شفاها كثيرا ، فلا تقبل هذه العروق السقى ، فتبتر عند الضرب . فأما ما قبل منها السقى فتبتر غروبها ^(١) اذا لقيت الكرائه أو تنكسر ؛ فليس يكاد أحد أن يطبع منها الا جاهل بها ، أو ضرورة في موضع لا يمكن فيه غير الحديد الذكر . وهذه السيوف لا فرند لها في طرح ولا غيره . وهي جاسية لا تنثنى ولا تهتز ، ولا صفاء

(١) الغرب حد السيف - وقد استعمل الكندى هذه اللفظة في كتاب الفلسفة الأولى .

لحديدها ولا ماء ، شديدة السن ، مختلفة الشفار مواضع خشنة
ومواضع لينة » (ص ١٢) .
فهذا تقسيم السيوف من جهة جواهرها ، أى الحديد الذى
تصنع منه .

وتنقسم السيوف أصنافا من جهة شكلها وصنعتها . وللصياقلة
فى ذلك اصطلاحات يتداولونها فيما بينهم . منها :
أرض السيف : يعنى الموضع من الحديد الذى لا فرند فيه ،
فيقولون : أحمر الأرض ، وأخضر الأرض ، وأكدر الأرض .
فإن قيل أبيض الحديد ، أو أصفر الحديد ، أو غير ذلك ،
فالمقصود السيف .

ومنها : قبل الطرح أو بعد الطرح ، يعنى الدواء الذى يلتقى
على الحديد ليظهر له فرند .
ومنها : السيف الأحمر ، وهو المجلى الذى لم يطرح عليه
الدواء بعد ، فإن الصياقلة تسمى هذا الدواء : الجلاء الأحمر .
وقد وضع الكندى هذه الاصطلاحات وعرفها لأنها مما
يجرى بين أرباب الصنعة لا يكاد يعرفها غيرهم ، ولذلك قال :
« وانما استعملت هذه الأسماء لك دون تفسيرها لتعرف معانيها
فى ألفاظهم ، لئلا يغيب من أمرها شيء ، ان شاء الله تعالى »
(ص ١٥) .

وأشكال السيوف موصوفة ، وقد رسم منها شكل واحد
فقط فى إحدى النسختين الخطيتين ، ولكن يمكن من الوصف

اللفظي عمل رسوم لها كلها ؛ وقد قدرت أطوالها وعروضها
بالأشبار والأصابع . وللسيوف أطوال مقننة متعارف عليها ، مثل
الخفاف الفلجورية التي : « تكون سواذج لا شطب فيها ،
مختلفة في الطول ما بين الثلاثة أشبار أربع أصابع إلى أربعة
أشبار . وإنما أقروها على هذا الطول مضافة أن تنقص
أوزانها » (ص ١٧) . والوزن يكون بالأرطال ؛ فالسيوف العراض
طولها ثلاثة أشبار ونصف ، وأوزانها ما بين الرطلين ونصف إلى
ثلاثة أرطال غير ربع .

ويقدر ثمن السيف بوزنه ؛ مثال ذلك : السيف الذي وزنه
ثلاثة أرطال غير ربع فهي : « مضطربة القدود شديدة الالتواء .
وانما تترك مضطربة مخافة أن تدخل النار فتتنقص أوزانها . وانما
أثمانها بأوزانها » (ص ١٨٠) .

ويعالج السيف الذي يثلم حسده من كثرة الضرب
فلا يقطع « بأن يؤخذ رماد الحمام بعد أن تأتي على الرماد
ساعات من النهار وتلين ناره ، فيدس السيف في الرماد ؛ ويتعاهد
بالنظر ، فإذا صار طاووسي اللون وضع على شفرتيه من الزيت
شيء ، ويترك حتى يبرد في موضع لا يصيبه الماء ولا الريح ،
فانه ان أصابته الريح اعوج ولم يؤمن عليه الكسر . فانه بعد
هذا العلاج يقطع ، ويؤمن عليه الكسر . »

وقد حددت أثمان السيوف ، بحسب وزن السيف ،
ونوع فولاده ، وجودته ورداءته . مثال ذلك أن السيف القلعي

« اذا كان فيه ثلاثة أرطال غير ربع^(١) يساوى عشرة دنانير الى خمسة عشر دينارا ، على قدر القدر^(٢) والصباحية وان كان عرقا — أى فيه عروق — يساوى خمسة دنانير . فاذا كان يمانى في هذا الوزن والصباحية يساوى ما بين الخمسين دينارا الى المائة . أما السيوف الرديئة ، أو بلغتهم « المولدة » ، فيقل ثمنها حتى لقد يصل الى أربعة دراهم أو ستة ، وهى التى كانت تطبع بالبصرة . والسيوف الدمشقية كانت تبلغ ما بين خمسة عشر درهما الى عشرين .

وكانت السيوف الكوفية مشهورة قاطعة ، وهى أقطع من الفارسية وأصبرها على الكريهة ، ويبلغ ثمنها ثلاثة أضعاف الفارسية اذا تساوى السيفان في الوزن . (ص ٣١) .

والمادة التى تستخدم في الحمى لها أثر في صفاء السيف ولونه . ففى سرنديب لا يحمون بفحم القصب بل بفحم الخشب اللين ، وبفحم الخلف^(٣) فيخرج فرنده أصفر اللون . واذا أحب البغداديون تطهير جوهره « مرجوه » ، وهو اصطلاح آخر يريدون به : وضعوه في رماد الحمام الحار . وفى خراسان يطبعون السيف بفحم البلوط ، أو بفحم الغضا ، وهما جميعا يأخذان منها الحديد أخذا شديدا ، فيكون له أظفر جوهرى »

(١) غير ربع بالأصلاح الحديث « الأربع » ، فيكون الوزن $2\frac{3}{4}$ رطلا .

(٢) القدر القطع الذى يستأصل ، والصباحية الأسنة العريضة ،

(٣) الخلف نوع من الصفصاف .

نكتفى بهذا القدر عن الكندي العالم والكيمائي ، وبخاصة العالم الرياضي ، ونعتقد أننا قد كشفنا بذلك جانباً من جوانبه كاذم مجهولاً حتى اليوم . ولعل ما ينشر في المستقبل من مخطوطاته الرياضية يلقي على فلسفته مزيداً من الضوء .

إن اهتمام فيلسوف العرب بالرياضيات اتجه به وجهة أفلاطونية أكثر منها مشائية . ولكن الفلسفة الإسلامية لطروف تاريخية وثقافية مالت نحو المشائية ، فلم يظهر الكندي بالمكانة التي كان ينبغي أن يتبوأها ، وقدم عليه المتأخرون القارابي المعلم الثاني لأنه أخذ بمنطق أرسطو ، وابن سينا الشيخ الرئيس لأنه في شفاؤه هذا حذو المعلم الأول . وكانت تلك النزعة الرياضية في تفسير الأشياء مثار طعن عليه ، مما نجده عند ابن رشد .

وقصة هذا الطعن بتمامها تتصل بالبحث في الأدوية المركبة وعلاقة ذلك بشفاء المريض ، والنسبة التي ينبغي أن يركب منها الدواء . وللكندي في هذا الموضوع رسالة لم يرص أبو الوليد عما ورد فيها من آراء فاعترض عليها في كلياته .

ورسالة الكندي عن الأدوية المركبة مفقودة في اللغة العربية ه ولها ترجمة لاتينية بعنوان "De medicinarum Compositarum gradibus" طبعت سنة ١٥٣١ في ستراسبورج . ويعتد هذا الكتاب أول محاولة لتقدير الأدوية posology على أساس رياضي . والنظرية التي يذهب إليها الكندي في هذا التقدير أن وزن الدواء يتناسب تناسباً هندسياً مع تأثيره على البدن . وعارض الكندي أطباء آخرون ، أو معظم الأطباء ه فقالوا إن هذا

التناسب حسابي ؛ ومن الفريق المعارض ابن رشد الذي أورد مذهبه في كتاب « الكليات »^(١) ، مصرحا بنقد الكندي . وقبل أن تثبت العرض والنقد ، نهد بكلمة عن الموضوع نفسه ، فنقول : يتحدث ابن رشد عن القوانين التي يجرى بها العمل في « كمية ما يجعل من الدواء المفرد في المركب » ، فانه ليس أى كمية اتفقت توضع في الدواء ، بل بحسب قوة الدواء وضعفه . فإذا كان ذلك في الدواء المفرد ، فينبغي اعتبار ذلك في المركب ، فيجعل من الدواء القوى كمية أقل ، ومن الضعيف كمية أكثر . ومن المهم أن يعرف الطبيب إذا ركب دواء في أى درجة هو من قواه : الأول أو الثواني أو الثالث . ذلك أن الأدوية المفردة مرتبة حسب الكيفيات الأربع الحار والبارد والرطب واليابس . وقد يكون الدواء المركب حاراً كله أو بارداً كله ، أو مركباً من الحار والبارد ، وهكذا ، فعندئذ تكون مفرداته متضادة ، أى حارة وباردة ورطبة ويابسة .

واحدى المشاكل التي يواجهها الأطباء في الأدوية المركبة نسبة المركبات القوية والضعيفة والحارة والباردة ، أتكون نسبة

(١) كتاب الكليات لأبي الوليد محمد بن رشد الأندلسي - منشورات معهد فرانكو ١٩٣٩ - اللوحات ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ - وقد نشر هذا الكتاب بالفوتوستات ، أى صورت لوحات المخطوطة وطُبعت منها نسخ في كتاب ، ولم يحقق بالعريضة حتى الآن . وتوجد من الكليات ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliger وهي التي يرجع إليها المستشرقون .

عددية أم هندسية . أما ابن رشد فيذهب الى النسبة العددية ،
وفي ذلك يقول :

« الحار في الدرجة الأولى البارد فيه أعظم نسبة الى الحار
منه في الدواء الحار في الدرجة الثانية ؛ وفي الثالثة أصغر منه من
الثانية . وإذا كان كذلك فالدواء المعتدل في الأدوية المتجانسة
القوى هو أقرب المراتب في أن يحيط ما فوقه ، اذ كانت نسبة
التضاد فيه تقرب من أن تكون نسبة تعادل . ثم بعده ما كان في
الدرجة الأولى ، ثم في الثانية ، ثم في الثالثة . مثال ذلك إذا متى
خلطنا دواء معتدلا مع حار في الدرجة الثانية ، فإنه ليس في قوته
أن يصرفه الى الدرجة الأولى ، لأن الذي يفعل ذلك لما هو
البارد في الأولى ، لكن أقل مما يحيط المعتدل ، اذ كان الدواء
في الأولى نسبة البارد فيه الى الحار أصغر نسبة منها الى
المعتدل ، كما أن نسبته في المعتدل أصغر من نسبته في البارد في
الأولى . ولذلك لم يمكن في الدواء المعتدل أن يحيط من الحار
مثلا في الثانية مثل ما حيط البارد في الأولى ، ولا يمكن أيضا أن
يحيط الحار في الثانية من الحار في الثالثة مثل ما يحيط الحار في
الأولى . وأكثر من ذلك المعتدل أو البارد في الأولى . لكن انما
يكون هذا كله بعد أن يتحفظ بتساوي الكميات أعني تساوي
القوة . وهذا كله تأويل يثن بنفسه .

ولجهل المحدث من الأطباء بهذه الأشياء تراهم يقولون
ان الدواء الحار في الأولى اذا خلط مع حار في الثالثة صيرته في
الثانية . ليت شعري ، فاذا خلطنا به البارد في الأولى الى أي درجة

يصيره البارد ؟ فإن قالوا الى المرتبة الثانية فقد صار الحار في الأولى والبارد في الأولى يصيران الحار في الثانية الى مرتبة واحدة . وان قالوا ان البارد في الأولى يصير الحار في الثالثة حارا في الأولى ، فسيصير البارد في الثانية الحار في الثالثة معتدلا .

وهذا كله تخبط . والذي أوقعهم أولا في هذا التخبط انما هو الرجل المعروف بالكندى . وذلك أن هذا الرجل كتب مقالة أراد فيها أن يتكلم على القوانين التي بها يعرف الدواء المركب ، فخرج الى التكلم في صناعة العدد وصناعة الموسيقى على جهة ما يعرض لمن ينظر في الشيء النظر الذي بالعرض . وأتى هذا الرجل في ذلك الكتاب بهذيانات وشناعات ، وجعل يقول ان نسبة الدرجات الأربع من درجات الأدوية هي نسبة الأضعاف ، حتى تكون الدرجة الرابعة ستة عشر ضعفا . وذلك أنه جعل الأولى ضعف المعتدل ، والثانية ضعف الأولى ، والثالثة ضعف الثانية ، والرابعة ضعف الثالثة . فهلا كفاه في ذلك أن يقول ان الثانية ضعف الأولى ، والثالثة ثلاثة أضعافها ، والرابعة أربعة أضعافها ؛ فإن هذا هو الذي قصد في ترتيبها لتكون مراتبها مستوية . وذلك أنهم أخذوا أول دواء يظهر منه على البدن حرارة محسوسة فجعلوه في الدرجة الأولى ؛ ثم عمدوا الى دواء بعده عن الثانية بعد الثالثة عن الأولى فجعلوه في الثالثة . فهذا فيه ثلاثة أضعاف الأول ، وكذلك في الرابعة .

يحسن بنا توضيح ما سبق بجدول يبرز فكرة ابن رشد ،
فيكون ذلك على النحو التالي :

الدرجات	المعتدل	الأولى	الثانية	الثالثة	الرابعة
ابن رشد	١	١	٢	٣	٤
الكندى	١	٢	٤	٨	١٦

ثم يمضى ابن رشد في نقد الكندى على أساس أمور ثلاثة
يفرض رفع نسبة الدواء هندسيا لا عدديا . والنقد الأول أن
الدواء يصبح قاتلا ؛ والثاني اختلال التدرج ؛ والثالث ذهاب
التفاوت . وهذا نص كلام ابن رشد :

« وأما على رأى الكندى فانه يلزم أن يكونوا قد جعلوا
المرتبة الثانية تزيد على الأولى . فأى ضرورة — ليت شعري —
كالت تدعو الأطباء الى أن يتحفظوا هذه النسبة ؟ وعلى هذا
فكانت تكون الأدوية التى فى الدرجة الثالثة قاتلة فضلا عن
الرابعة ، لأن الأدوية تخرج عن المعتدل ستة عشر درجة ؛ كيف
حال الأبدان معها ؟ »

وأىضا يكون بعد الدرجة الرابعة من الثالثة ليس بعد الثالثة
من الوسط ، فكان يجب عليهم فى مثل هذا الغرض أن يدرج ؛

وكذلك فيما بين الثالثة والثانية ، فانه على هذا ليس تكون مراتب الدرج متساوية . وأى اختلال فى هذه الصناعة أعظم من هذا الاختلال . وذلك انما قصد له من أول الأمر من حفظ مراتب زيادة القوى بعضها على بعض « كان يفوتنا . وذلك أن المرتبة مثلا التى نسبتها الى الأولى فى التساوى نسبة الأولى الى المعتدل كانت تفوتنا . وأكثر من ذلك فيما بين الدرجات الأخرى ، لأنه على رأى الكندى كلما ارتفع عظم العرض بينها حتى لو كانت بينها درجة خامسة لكانت اثنيًا وثلاثين جزءا ، لأنها كانت تزيد على الرابعة بسعة عشر جزءا .

وهذا كله هذيان ، وتكلم فى أشياء ليس لها وجود . وقد ذهب الأستاذ ليون جوتييه فى بحث له عن رواد علم النفس الطبيعى (١) ، وفى فصل عن الكندى وابن رشد فى كتابه باللغة الفرنسية عن ابن رشد (٢) ، الى أن الكندى سبق فيبر Weber ، وفشنر Fechner ، اللذين ظهرا فى القرن التاسع عشر بنظرية التناسب الهندسى (أى اللوغاريتم) بين المؤثر وبين الاحساس . ولكن نظرية الكندى لم تلق فى زمانه صدى فماتت الى أن ظهرت مرة أخرى بطريقة تجريبية على يدى العالمين الألمانين .

ولنتقل الآن الى الكلام عن الكندى فيلسوف النفس .

Leon Gauthier: Antécédents gréco-arabes de psychon-physique; (١)
B cyroath, 1938 .

Leon Gauthier: Ibn Rochd, Paris, 1948, pp, 95-112. (٢)

فيلسوف النفس

كانت النفس ولا تزال مبحثاً رئيسياً في الفلسفة ، وقد خاض كل فيلسوف في أمرها وذهب في ذلك مذهبا يختلف عن غيره . ومن الطبيعي أن يكون الكشف عن ماهية النفس على رأس المطالب الفلسفية ، لأنها جوهر الانسان ، وهي التي يشير اليها كل واحد بقوله : أنا ، وينسب اليها أفعاله وأفعال غيره بقوله : نفسي ونفسك .

ومع ذلك فالنفس شيء لا يقع تحت الحس حتى تكون ذا طول وعرض كالماديات ، على الرغم من أن البشرية في مقولاتها تصورت النفس تصورا محسوسا . ولم تستطع الفلسفة التخصص تماما من ذلك التصور الحسي حتى بعد تطورها وتقدمها على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو .

وقد انتهت الفلسفة اليونانية من النظر الى النفس الى ضريين : الأفلاطوني والأرسططاليسي . فأفلاطون يقسم النفس قسمة ثلاثية هي : الشهوانية والغضبية والعاقلة ؛ ويذهب الى انفصالها عن البدن وخلودها بعد فنائها ، وله في محاوره فيدون أدلة مشهورة على ذلك الخلود .

أما أرسطو فقد نظر الى الكائن الحي من حيث هو كذلك ،

فذهب الى أن النفس مبدأ الكائنات الحية ، وجعل للنبات نفسا وظيفتها التغذى والنمو والتوليد ، وللحيوان نفسا وظيفتها الحس والتخيل الى جانب الوظائف السابقة ، وخص الانسان بالنفس العاقلة . والنفس عند المعلم الأول صورة للجسم كأي كائن طبيعي ، وهي من حيث كذلك توجد مع وجود البدن وتنفى مع فناءه ، ولا تفارق ، اللهم الا العقل الفعال فقط ، الذي اختلف في أمر مفارقتة المفسرون .

ثم ان أفلوطين أكبر فلاسفة الأفلاطونية المحدثه اعتمد على مذهب صاحب الأكاديمية وتطور به ، وكانت له نظرية ميتافيزيقية في الوجود تذهب الى وحدته وتجعل الواحد رأس الوجود ، وعن الواحد يفيض العقل ، ويفيض عن العقل النفس . فكان العقل بذلك في مذهب أفلوطين أسبق من النفس .

هذه الآراء كلها نقلت الى اللغة العربية على الرغم من تباينها الأساسى وتعارضها الجوهرى ، وكانت في أول الأمر مصدر بلبلة في عصر الترجمة ، وكان أكثر من اضطرب في أمرها السكندى ، لأنه هو الذى أصلح ترجمة تاسوعات أفلوطين التى نسبت خطأ الى أرسطو ، وسمى الكتاب باسم الربوبية .

والذى يستخلص من الرسالة الصغيرة التى كتبها الكندى بعنوان : « القول فى النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة » أنه يميل الى مذهب أفلاطون وأفلوطين ، ولا يأخذ عن أرسطو شيئا فى هذا الصدد ، لاختلاف وجهتى نظر أفلاطون وأرسطو اختلافا جوهريا .

فالنفس عند أفلاطون مفارقة ، خالدة ، وهى مصدر المعرفة ، وتنقسم قسمة ثلاثية شهوانية وعصبية وعاقلة . وأضاف أفلوطين الى ذلك أنها تصدر عن العقل الأول ، الذى يصدر بدوره عن الواحد ، كما يصدر الضوء عن الشمس .

وقد جمع الكندي بين المذهبين ، ولعله نقل ذلك عن بعض رسائل الفلاسفة الاسكندرانيين أصحاب المختصرات ، فقال : « ان النفس بسيطة ، ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر البارى عز وجل كقياس ضياء الشمس من الشمس » .

هذه هى القضية التى يقررها ابتداءً ثم يشرع بعد ذلك فى إقامة الأدلة وسوق البراهين على صحتها ، وكأنه يعالج مسألة رياضية .

والقضية تقرر أمرين : الأول بساطة النفس ، والمقصود انفرادها عن البدن ومباينتها له ثم مقارنتها ؛ والثانى أصل جوهرها ، وأنها مستمدة من جوهر البارى كقياس ضياء الشمس عن الشمس . هذا الشرط الثانى لم يقدم لنا فيلسوف العرب دليلاً فى هذه الرسالة يثبت ، اللهم الا اذا اعتبرنا اشارته الواردة فى العبارة ذاتها من شرفها وعظم شأنها برهاناً على روحانيتها الالهية ؛ ويمكن أن نسمى هذا البرهان « برهان الشرف » . واذا اعتبرنا ما يقوله بعد ذلك من أن : « هذه النفس التى هى من نور البارى عز وجل ، اذا فارقت البدن .. الخ » لم نجد

برهانا على ثورانية النفس ، بل تقريراً لفلسفة الاشراق المأخوذة
عن الاسكندرانية .

ويلوح أنه ساق البراهين على بساطة النفس وجوهرتها في
رسالة لم تصل اليينا ، ومذكورة في ثبوت مؤلفاته تسمى « أن
النفس جوهر بسيط غير دائر » ، ولهذا السبب يقول في رسالته
المختصرة التي نرجع اليها بعد تقريره القضية السابقة : « وقد بين
أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له » وأن جوهرها
جوهر الهى روحانى ، بما يرى من شرف طباعها ومضاداتها
لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب » . غير أن الكندى حين
يتابع الكلام ينسب القول الى أفلاطون مصرحاً باسمه .

لأن البرهان على وجود النفس مستقلة عن البدن ومباينتها
له ، أنها تغاير النفس الغضبية من جهة ، والشهوانية من جهة
أخرى ، وفي ذلك يقول :

« ذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان في بعض
الأوقات فتحصله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضادها هذه
النفس ، وتمنع الغضب أن يفعل فعله ، كما يضبط الفارس الفرس
إذا هم أن يجمع به ... وهذا دليل على أن القوة التى يغضب بها
الانسان غير هذه التى تمنع الغضب أن يجرى الى ما يهواه ؛ لأن
المانع لا محالة غير الممنوع ؛ لأنه لا يكون شئ واحد يضاد
نفسه .

فأما القوة الشهوانية فقد تنوق في بعض الأوقات الى بعض

الشهوات ، فتفكر النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ ، وأنه يؤدي إلى حال ردية ، فتمنعها عن ذلك وتضادها . وهذا أيضا دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى .

إن السبب الذي جعل فيلسوف العرب يؤثر هذا المذهب في النفس على مذهب أرسطو إنما هو قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم . فإله تعالى يقول : « ونفس وما سواها ، فأنشأها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها » . ويقول سبحانه أيضا : « فأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ... » . فالسيرة الصالحة التي يتطلبها الإسلام أن يضبط المرء نفسه ، وأن ينهّاها عن الهوى لينعم بالسعادة في الدارين . هذا « النهى » القرآني ، هو « مضادة » النفس التي يقول بها فيلسوف العرب . فالتقاعدة الإسلامية ليست شيئا آخر خلاف ما فصله الكندي ، ووضعه في صيغة أدلة وبراهين .

ثم أضاف فيلسوف العرب إلى فكرة المضادة التي ثبتت كيان النفس العاقلة ، وسموها على الشهوة والغضب « تشبيها » استعارة من مملكة الحيوان ، ومن عالم الملائكة .

فالإنسان من حيث هو إنسان لا يستغنى عن الشهوة ، ولا يعيش بغير الغضب ، ما دام مركبا من بدن وعقل ، فهو كما قال : حيوان عاقل . وهو بحيوانيته التي هي جزء لا يتجزأ من ماهيته يشتهي الغذاء وينضب للدفاع . وهو بعقله يتحكم في شهوته ولا يتركها تجري على هواها ، ويكظم غيظه ليتصف

بالصبر والحلم والشجاعة ، كما جاء في القرآن : « والكافرين
الغيظ والعاقين عن الناس » . هذا هو الانسان المتزن الحقيقي
بالسعادة . فاذا انساق المرء مع احدى هذه القوى الثلاث وأغفل
الباقيتين ، صح أن يشبه بأحد الحيوانات مما يلائم هذه الحال .
فالقوة الشهوانية على اشرادها اذا وصف بها الانسان كان
كالخنزير ، والغضبية الكلب ، والمائلة الملك .
يقول الكندي :

« ثم ان أفلاطن قاس القوة الشهوانية التي للانسان
بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا
بالملاك . وقال : (يريد أفلاطون) من غلبت عليه الشهوانية وكانت
هي غرضه وأكثر همته ، فقياسه قياس الخنزير ، ومن غلبت عليه
الغضبية فقياسه ، قياس الكلب ، ومن كان الأغلب عليه قوة
النفس العقلية ، وكان أكثر دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق
الأشياء والبحث عن غوامض العلم ، كان انسانا فاضلا قريب
الشبه من الباري سبحانه ... » .

وقد درج هذا التشبيه عند مفكرى الاسلام « وجرى في
استعمال الغزالي بوجه خاص ، وتردد في أكثر مؤلفاته . يقول
حجة الاسلام في « كيمياء السعادة » : « اعلم أن في جلد ابن
آدم أربعة أشياء : الكلب ، والخنزير ، والشيطان ،
والملاك .. الخ » .

هذه النفس سواء آكلت متصلة بالبلذ أم مفارقة له ،
فهي مصدر المعرفة الصحيحة عند الانسان . ذلك أن المعرفة على

فريقين : حسية وعقلية ، والأولى تقف عند الظواهر ويشارك فيها الإنسان الحيوان ؛ أما الثانية فانها تنفذ الى الحقائق ، وهي خاصة بالإنسان فقط بشرط أن يرتفع عن المرتبة الحيوانية .
 وطريق هذا التسامي عن الحيوانية يكون بالتجرد عن الدنيا ، والتهلؤن بالحسيات . وليس هذا التجرد شيئاً آخر سوى الانصراف عن الأمور الشهوانية والغضبية . ذلك أن اللذة الحاصلة في هذا العالم الدنيوى من المأكول والمشرب وغير ذلك تحول دون بلوغ النفس الى المعرفة الصحيحة والتشبه بالبارى .
 وليس يكفى التجرد من الدنيا ، بل لابد من النظر الى حقائق الأشياء والبحث فيها ، كما حدث لكثير من الفلاسفة الظاهرين القدماء ، الذين انكشف لهم عندئذ — كما يقول : « علم الغيب » وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلموا على سرائر الخلق » .

ان الزهد في الدنيا مع النظر والبحث عن الحقائق هما السبيل الى طهارة النفس .

وفكرة الطهارة ، أو « التطهير » مأثورة عن فيثاغورس ومدرسته منذ القديم . يقول الكندي ناقلاً عن « أفسقورس » :
 وهو في الأغلب تحريف لفيثاغورس ما نصه :

« ان النفس اذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات منطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء ، انصقلت صقالة ظاهرة ... بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهير ؛ فحينئذ يظهر فيها صور الأشياء كلها

ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في
المرآة اذا كانت صقيلة .

وهنا يصطنع الكندي قضية فلسفية من أخطر القضايا ، لم
يتابعه فيها الا فريق قليل جدا من الفلاسفة ، وطائفة كبيرة
من المتصوفة .

ب انما قضية المعرفة كيف تتم عند الانسان وسبيل الحصول
عليها . أكتسب العلم بالمشاهدة والتجربة ثم ينتقل منها الى
تكوين القوانين الكلية التي تنطبق على الجزئيات ، أم أن هذه
المعلومات تنكشف أو ينكشف له بعضها عن العلم الالهي الأزلي .
واذا كان العلم الهيا لا فضل للانسان في تحصيله فكيف يفيض
عليه من الله .

من الواضح أن الكندي يصطنع في هذه الرسالة طريق الفيض
الرباني في المعرفة . فهو يقول ان النفس : « في قوتها اذا تجردت
أن تعلم سائر الأشياء بعلم الباري بها ، أو دون ذلك برتبة
يسيرة ، لأنها أودعت من نور الباري جل وعز » .

فالنفس لأنها من النور الالهي تستطيع أن تبلغ العلم بالتجرد
من الدنيا ، والنظر الى الحقائق والبحث عنها . هذا التجرد
يسمى بالنفس من العالم السفلي الدنيوي ، ويرفعها الى عالم
العقل فوق الفلك ، فتصبح في نور الباري مطابقة لعالم الديمومة ،
وترى : « بنور الباري كل ظاهر وخفى وتقف على كل سر
وعلاية » .

ان الوسيلة التي بها يحصل التجرد من الدنيا المتطهر من

الأدناس على العلم الإلهي يمكن تسميتها « طريقة الصقل »
أو « طريقة المرآة » . فالنفس كالمرآة إذا صدئت لم تظهر فيها
الصور ، وإذا انصقلت انعكست الصور عليها . وقد نقل الكندي
هذه النظرية عن « أفسقورس » الذي سبق ذكره . وقد جاء في
ذلك ما نصه : « كذلك النفس العقلية إذا كانت صدئة دفنة
كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المطومات . وإذا
تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاها النفس هو أن تتطهر من
الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها حينئذ صورة معرفة جميع
الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء .
فالنفس كلما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الأشياء » .
وقد أخذ بعض المتأخرين ، وبخاصة من الصوفية ، هذا
التشبيه بنصه ، فذكر منهم حجة الاسلام أبو حامد الغزالي الذي
ترد في مؤلفاته المتأخرة « طريقة الصقل » و « طريقة المرآة » .
يقول في كتاب كيمياء السعادة مثلا : « إن القلب (يقصد
النفس) مثل المرآة ، واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن
فيه صورة كل موجود . وإذا قابلت المرآة بمرآة أخرى حلت
صور ما في أحدهما في الأخرى .. الخ » .

وقضية ثانية يقررها الكندي :

النفس الانسانية لا تنام البتة ، وإنما هي دائما علامة يقظة .
والدليل على يقظتها أن الإنسان باعتبار أنه مركب من بدن

وتفس من طبيعته النوم ، ولكنه يرى في النوم عجائب الأحلام ،
على الرغم من توقف الحواس عن العمل .

أفاض الكندي في الكلام عن النوم والرؤيا في رسالة له
تحمل هذا العنوان « وقد نقلت في العصر الوسيط الى اللغة
اللاتينية De Somno et Visione » ، نقلها جيرار الكريموني في
القرن الثاني عشر الميلادي من جملة ما نقله من كتب العرب
بالأندلس . وكانت تلك الرسالة أساس البحث في هذا الموضوع
ان في الشرق العربي أم في أوروبا اللاتينية . ولم يبتدع الكندي
آراءه في هذه الرسالة ابتداء ، وأكبر الظن أنه لخصها عن كتاب
لأحد الاسكندرانيين جمع فيها ما ذهب اليه أرسطو في كتابه
عن النوم والرؤيا وما ذكره جالينوس وغيره من المتأخرين (١) .

يقول الكندي : « النوم ترك استعمال النفس للحواس
جميعا ، فانا اذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذوق ، ولم
نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض » ونحن على طباعتنا ،
فنحن نيام » (ص ٢٩٤) . وهذا التعريف هو الذي اشتهر
وأثر ، نجده مثلاً في كتاب « الروضة الطبية » لعبيد الله
ابن جبرائيل بن بختيشوع المتوفى في أوائل القرن الخامس
الهجري « حيث يقول صفحة ٤٩ « النوم هو ترك استعمال
النفس للحواس جميعاً من غير مرض عارض » (٢) .

(١) انظر هذه الرسالة المنشورة باللغة العربية في رسائل الكندي
الجزء الأول ، للدكتور أبو ريدة ، والاحالة الى الصفحات من المطبوع .
(٢) الروضة الطبية - المطبعة الرحمانية ١٩٣٧ - تصحيح الأب
بولس سباط .

وعلة النوم — بحسب اصطلاحات الطب القديم — برد
الدماغ وإبتلاله . ولما كانت آلات الحس منبعثة عن الدماغ
وناشئة عنه ، فإن النفس تترك استعمال الحواس فيحدث النوم .
والعلة المرطبة للدماغ المبردة له ، فهاذ الحرارة الى الباطن ،
وبرودة أطراف البدن ، والدليل على ذلك أن الاكثار من الطعام
الرطب البارد يدعو الى استرخاء الحواس وعدم استعمالها ، الى
جانب ثقل الجفون .

ومن الممكن اجتلاب النوم بالارادة باتخاذ مظاهر النوم ،
والاحاطة بالجو الملائم له من سكون الحركة والبعد عن الجلبة ،
وفي ذلك يقول : « انا اذا أردنا استدعاء النوم سكنا أبداننا من
الحركة ، وأطبقتنا أبصارنا ، واحتلنا لظلام موضعنا ، وباعدنا عنا
الأصوات ... » (ص ٣٠٧) .

ومما يجلب النوم الاستغراق في الفكر ، والاكباب على
النظر في الكتب والتفكر فيها ، مما يؤدي الى سكون الأعضاء ،
وبرودة الأطراف لعدم الحركة العارضة ، واسترخاء الحواس ،
فيثقل الحس . ومن الواضح أن السكندى يرد العلة النفسانية
للنوم وهي استغراق الفكر الى العلة الفسيولوجية ، وهو لذلك
يضيف قائلا بعد ثقل الحس : « وعرض لنا النوم بما يرفع ما بطن
من الحرارة من البخار الرطب البارد الى أدمغتنا » .

ونحن نقول : ان الاستغراق في التفكير كما يؤدي الى النوم ،
فانه كثيرا ما يفضي الى الأرق ، وأن القراءة كما تجلب النوم اذا

كان المقروء ثقيلًا ، فانها تطير النوم عن الجفون اذا كانت شائعة
أو مما يشير الاهتمام .

والتعب الشديد أحد أسباب النوم . والطب الحديث يعلل
هذه الظاهرة بافراز حامض اللكتيك في الجسم مع التعب ، وهذا
شيء كان يجهله القدماء ، ولم يتمكنوا من تعليله ؛ ولسكنهم
قالوا اننا « نحتاج الى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فاذا
سكنها بطننت الحرارة وارتفعت الى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة
الرطبة » (ص ٣٠٨) .

الحق ان النظريات الخاصة بعلاقة النوم بالتعب كثيرة
متباينة ، فمنها النظرية العصبية القائلة باقطاع بعض المراكز
العصبية في المخ ، والنظرية الكيميائية التي تفسر النوم بافراز
سموم في الجسم عقب النشاط والتعب فيحتاج الجسم الى
تعويضها ، والنظرية النفسية القائلة بأن النوم هرب مؤقت من
الواقع ، وغير ذلك .

وللنوم فوائد ، رسمته الطبيعة لسياسة الأبدان ، فهو نافع
في تكميل الغذاء ، واعانة الطبيعة على بناء الأبدان وتعويضها
ما فقد منها .

ان البحث في النوم وان كان في ذاته مهما الا أنه كان دائما
ممهدا لبحث آخر أهم وأخطر وهو الرؤيا .

والرؤى ، أو الأحلام ، لم يكن البحث فيها ليقتصر بهذه
الأهمية لولا ما وقر في الأذهان من أنها تنبئ عن المستقبل . وكان
الانسان منذ خلق ولا يزال الى اليوم يعجب أولا لهذه الظاهرة ،

وتمنى ثانيا أن يشق حجب الغيب ليطلع على المستقبل ويحقق ما يصبو اليه من أمل .

وللقدماء مباحث في الرؤيا وتعليلها علميا في ضوء علم النفس الذي توصلوا اليه ، وللمحدثين مباحث أخرى في هذا الموضوع تبدأ من فرويد الذي ذهب الى أن الحلم تعبير عن رغبة كامنة لا عن حقيقة تقع في المستقبل . ولا يزال المحدثون مختلفين^(١) ، وآراؤهم فروض لم ترتفع الى مرتبة القوانين .

يرجع الكندي الرؤيا الى قوة من قوى النفس متوسطة بين الحس والعقل هي «المصورة» ، تسمى باليونانية « فنتاسيا » . والفرق بين الحس والمصورة أن الحس ينال صور محسوساته في مادة ، على حين أن المصورة تدرك الأشياء المحسوسة بلا مادة وفي غيبة المحسوسات .

والمصورة تعمل في اللحظة كما تعمل في النوم ، إلا أنها في النوم أظهر . وتدلنا المشاهدة على أن الشخص المستيقظ تتمثل له صور المحسوسات اذا استغرق في التأمل ، وكلما كان انشغاله أعظم كانت الصور أظهر وأوضح . وليس الاستغراق في التفكير والانشغال عن الأشياء المحسوسة سوى « ترك استعمال الحواس » . فاذا تم الاقتراع عن الحواس انتهى الأمر بالمفكر الى النوم « وصارت قوته المصورة هي أقوى ما يكون على اظهار فعالها » (ص ٢٩٦) .

(١) انظر كتابنا عن النوم والارق ص ٩٥ وما بعدها .

ثم ان الحس مقيّد بالمحسوس لا يتجاوزه بحيث تطابق الصورة الحسية الموجودة في الذهن المحسوس الموجود في الخارج . أما المصورة فلأنها غير مقيّدة بالمحسوس فهي استطاعتها تركيب صورة خيالية ، مثال ذلك أنك تستطيع أن تتصور « انسانا له قرن أو ريش » (ص ٣٠٠) . وقد يتوهم الفكر الانسان طائرا أو ذا ريش ، والسبع ناطقا .

ومن هنا يصل الكندي الى تعريف ماهية الرؤيا بأنها « استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس » (ص ٣٠٠) . ينتقل بعد ذلك الى تحليل أمور أربعة تتصل بالرؤيا ، وهي التنبؤ بالمستقبل أو الرؤيا الصريحة ؛ والرؤيا الرمزية التي تحتاج الى تأويل ؛ ورؤية أشياء من أضدادها ؛ ثم رؤية أشياء في النوم فلا تقع ولا نجد لها تأويلا وهي أضغاث الأحلام .

ان العلة في هذه الظواهر الأربع : « ما للنفس من العلم بالطبع ، وأنها موضع لجميع الأشياء الحسية والعقلية » ليس قولنا ان النفس مكان الأشياء الحسية والعقلية أن المحسوس الخارجى موجود في النفس ، بل الموجود صورته فقط . وكذلك المعقولات التي هي الأنواع والأجناس ، فان لها وجودا خارجيا ووجودا ذهنيا في النفس . وهذا هو معنى قول أفلاطون ان النفس علامة بالطبع .

لقد بين الكندي معرفة النفس كل ما في العالم بطريق الصقل وانعكاس المعلومات فيها كما تنعكس في المرايا ، وذلك في رسالته في النفس . وفي رسالته عن النوم والرؤيا يفسر السبب في الرؤيا

الصريحة والرؤيا الرمزية . فالنفس لأنها علامة يقظة حية ، اذا كانت متهيئة لكمال القبول بالنقاء التام والصقل الجيد ، أنبأت بالأشياء قبل كونها صراحا . أما اذا كانت أقل نقاءا ، فانها ترمز ، ولذلك تسمى النفس « الرامزة » . (ص ٣٠٣) .

والرمز منه صادق ، ومنه ظن فاسد . فالرمز الصادق تمثيل بشيء يدل على المعنى المقصود . مثال ذلك اذا شاعت النفس أن ترى صاحبها أنه سيسافر ، فانها تربه « ذاته طائفة من مكان الى مكان » . (ص ٣٠٤) . والنفس الضعيفة هي التي ترى صاحبها ضد الشيء ؛ وهو ضرب من الظن الذي يقل عن مرتبة اليقين ، كالذي يرى أن انسانا مات فتطول مدته ، أو انسانا افتقر فيكثر ماله .

وأضعف أنواع الرؤى ما كان أضغاث أحلام ؛ وهو تخطيط في الفكر والصور يحدث عند مشوش الذهن في اليقظة ، فيحدث له ذلك في النوم .



وقضية أخرى يقررها تقريرا كما توضع المسلمات ، وهي : النفس باقية خالدة لا تقضى بفناء البدن .

وهي خالدة لأن جوهرها جوهر الهى روحانى ، وأنها من نور البارى ومن جوهره .

وتستطيع النفس أن تفارق البدن — الى حد ما — وهي متصلة به ، بالتجرد من الدنيا ، والانتقال الى البحث عن الحقائق ، وبذلك تتمكن من الاطلاع على المعارف والتشبه بالاله .

فإذا فارقت البدن مفارقة تامة ، كان علمها أكمل ، ولذتها أعظم . فما مصير النفس بعد المفارقة ؟ وأين يكون مقرها ؟ وما أحوالها ! .

إذا فارقت النفس صارت في عالم الحق الذى فيه نور البارى سبحانه .

وإذا تجردت وفارقت هذا البدن ، صارت في عالم العقل فوق الفلك ، وصارت في نور البارى ، ورأت البارى عز وجل ، وطابقت نوره ، وجلت في ملكوته .

ويكرر الكندي هذا المعنى نفسه وينسبه الى أفلاطون ، فيقول : « ان مسكن الأتفس العقلية اذا تجردت هو — كما قالت الفلاسفة القدماء — خلف الفلك ، حيث نور البارى » .

وليست كل نفس تفارق البدن تصير الى ذلك المحل ، لأن الأتفس التى تفارق وفيها دنس وخبث ، تصير الى فلك القمر حيث تقيم مدة من الزمان ، حتى اذا تهذبت وهدئت ، ارتفعت الى فلك عطارد ، ثم تتدرج فى الصعود فى الأفلالك . الى الفلك الأعلى ، ومنه الى عالم العقل وراء فلك الفلك ، فتصير فى عالمها الذى هو عالم الربوبية .

ان سعادة النفس ولذتها الحقيقية أن تنعم فى عالم الربوبية باللذة الدائمة الفاتكة كل ما نعرفه فى عالم الحس من لذات حسية دنسة تعقب الأذى . أما اللذة الدائمة فانها الهية روحانية ملكوتية ، لأن النفس تقرب من بارئها ، وتقرب من نوره ورحمته ، وتراه رؤية عقلية لا حسية .

وبعد ، فإن باب الرؤيا في الاسلام من أهم أبواب علم التوحيد ، وقد شغل المتكلمون أنفسهم طويلا بهذا الموضوع ، على أي نحو يرى الانتمسان الله الذي وعده في الكتاب الكريم قائلا : « وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة » . وفيما نقله الكندي من آراء الفلاسفة نجد تفسيراً فلسفياً للرؤية . انها عقلية لاحسية .



يتضح مما سبق أن الكندي ينحو في كلامه عن النفس نحو روحانيا لا ماديا ، وهو منحنى يتفق مع اتجاه سقراط ، وأفلاطون ، وأفلوطين الذي أصلح ترجمة بعض تاسوعات . ويتلخص جملة هذا الاتجاه في النزوع نحو الزهد ، والتجرد من الدنيا ، وإيثار النظر ، والبحث في حقائق الأشياء ، والاعتقاد في بقاء النفس بعد فناء البدن ، وأنها في هذه الدنيا عابرة سبيل الى الحياة . الآخرة الخالدة . وأن السعيد السعيد هو من يسعى الى اللذة الخالدة ، يعيش على قرب من الأنوار الالهية ، وينعم برؤية الباري . انعكست هذه المبادئ على علاج ظاهرة نفسانية كثيرة الشيعوع بين البشر ، تعنى الاستسلام للأحزان ، والسبيل الى دفعها . وقد كتب الكندي في ذلك رسالة لطيفة بعنوان « الحيلة لدفع الأحزان » نشرها الأستاذ ريتز سنة ١٩٣٨ عن مخطوطة وحيدة .

« الحزن ألم نفسي يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » . وهو تعريف أدق مما أثبتته الجرجاني في تعريفاته

حيث يقول ان الحزن : « عبارة عما يحصل لوقسوع مكروه أو فوات محبوب . في الماضي » . وتتضح دقة التعريف الأول من تقييده بأنه « ألم نفسي » وهذا شرط ضروري للتمييز بينه وبين الفرح الذي يعتمد على اللذة .

· قال الحزن ألم ينشأ عن أمر في الماضي أو شيء في المستقبل . وبذلك يدخل الزمان في الحزن . أما بالنسبة للماضي فهو فقدان أى فقد المحبوبات ، وأما بالنسبة للمستقبل فهو عدم الحصول على الرغائب ، أى فوت المطلوبات . صفة القول : يعرض الحزن من فقد أو فوت . ماذا يفقده المرء فيؤدى الى حزنه ، وما الذى يفوته فيحزن من أجله .

انها الأشياء الدنيوية من مقتنيات مختلفة يشتهى الانسان الخائض غمرات الحياة الاجتماعية الحصول عليها ، لتكسبه المنزلة في الناس ، والاستمتاع بمباهج الحياة ، والمرتبة الاجتماعية . وفي هذا يتنافس البشر ويتقاتلون ، مع أن المال ظل زائل ، والعالم قلب لا يثبت على حال ، والصحة يعرض لها التصادم ، والشباب وما يصحبه من قوة وبأس يتحول الى شيخوخة مقعدة . وهذا قانون الحياة الطبيعية لا يسلم منه انسان ، لأن مصير كل فرد الى موت وانحلال وزوال .

· ان أعظم غم يصيب الواحد من الناس ويسبب له الحزن الشديد موت بعض أهله ، أو خوفه هو من وقوع الموت . والموت حق ، لا مفر منه ، ولا نجاة لأحد من البشر من هذا المصير ولو تحصن في « بروج مثسيدة » بعبارة القرآن . وفي الكتاب

الكريم آيات كثيرة تنبه على أن الأجل إذا حان فلا يستقدم أحد ساعة ولا يتأخر ، وأن الذين إذا جاء أجلهم قالوا انا لله وانا اليه راجعون . ولكن الكندي لا يعالج هذه القضية من هذه الزاوية الدينية بل من ناحيتها الفلسفية . فالإنسان بمقتضى تعريفه : حيوان ناطق « مائت » فالموت جزء من ماهيته ، كما أن الحيوانية جزء آخر والناطق جزء ثالث . فلا ينبغي أن يجزع المرء من الموت لأنه قدر محتوم . وفي الوقت نفسه لو أخذ المرء نفسه بالفلسفة الباحثة عن الحقيقة الصحيحة ، لعرف أن جوهره الحق هو النفس لا البدن ، وأن البدن فان مائت ، ولكن النفس لا تموت . فإذا فنى أحدنا هذا الفناء الظاهري في حياته الدنيا ، فان النفس تتخلص عندئذ من علائقها البدنية ، وتنطلق حرة ، وتنعم بالسعادة في عالم العقل ونور الباري .

يتأثر الكندي خطي الفلسفة القديمة التي كانت تفصل بين عالم الثبات وعالم التغير ، فالأول هو الخير المحض ، والثاني مزوج بالشر . وأنواع المقتنيات تخضع لهذه القسمة ، فهي اما حسية شهوانية ، واما روحانية عقلية . والساعة من الناس هم الذين يتعلقون أعظم التعلق بالماديات الحسية ، وهؤلاء هم الذين يتقلبون بين الأفراح والأحزان ، وينساقون وراء انفعالاتهم ولا يحاولون ضبطها ، يفرحون بما آتاهم ويحزنون على ما فاتهم . ولكن الفلاسفة ، وهم قلة قليلة ، لأنهم يسمون الى معرفة الحق ، فانهم يطلبون الثبات ، ويتجاوزون المقتنيات الحسية والشهوات الخسيسة الى المعقولات الثابتة الأزلية . وهم اذا ظفروا بهذه

الحقائق العليا تصبح ملكا حقيقيا لهم لا يخشون ضياعه كما يضيع
من أيدي العامة ما يملكونه من أموال وضياع وزخرف في الحياة
الدنيا .

فاذا عرف المرء هذه الحقيقة ، وعرف أن طبيعة الحياة تقتضى
التقلب على جمر الاقترانات المتضادة من ألم ولذة وفرح وحزن ،
سايرها ونزل على أحكامها .

وفي الوقت نفسه ينبغي أن يسعى الحكيم الى الحيلة لدفع
الأحزان باتخاذ الأهمية لها وحسن الاستعداد لمواجهةها ، وذلك
بأمرين أساسيين :

الأول تحرير النفس من ربة الشهوات ، وسلوك سيرة أدنى
الى الزهد منها الى الاسراف والانغماس في مباحج الحياة من
مأكّل ومشارب ، كالأثور من السيرة الحميدة لقدماء الفلاسفة
من أمثال سقراط وأفلاطون .

والثاني تدبر المرء ما يقوم به من أفعال ، والنظر في عواقبها
حتى لا يقع في مكروه يصيبه منه ألم وينشأ عنه حزن . ولا يتعلق
في مطلوباته بالآمال والأوهام ويخيل الى نفسه أنها سريعة
الحصول قريبة المنال ، حتى اذا لم يتحقق منها شيء اعتقد أنها
قد فاتته ، فيحزن من أجل ذلك .

والتدبير ، وحسن التقدير ، انما يرجعان الى حكم العقل .

فما العقل ؟ ومن الانسان العاقل ؟ .

هذا ما نتحدث عنه عند الكلام عن « فيلسوف العقل » .

فيلسوف العقل

البحث في النفس وفي العقل بعد استقلال علم النفس أصبح في ذمة التاريخ . فلم يعد علماء اليوم يقولون بنفس أو بعقل كشيء قائم بذاته وجوهر مستقل ، بحيث تصدر أفعال المرء عن هذه النفس ، وتحصل الظواهر العقلية عن هذا العقل . ولكن لما كان هذا الفرع من العلوم حديثا جدا ، اذ لم يصبح علم النفس علما بمعنى الكلمة الا منذ ابتداء هذا القرن العشرين ، فلا تزال للناحية التاريخية أهميتها ، وبخاصة في الفلسفة .

ولقد كانت وجهة نظر الفلاسفة الاسلاميين حلقة لا يمكن اغفالها من تاريخ الفكر ، وبخاصة لأنها نقلت الى أوروبا اللاتينية في العصر الوسيط ، فأثرت في مفكرى الغرب منذ ذلك الوقت حتى الفلسفة الحديثة .

وقد شغلت مشكلة العقل بال الفلاسفة أكثر مما شغلتهم مشكلة النفس . والنفس والعقل مفهومان فلسفيان لا يقعان تحت الحس حتى يمكن بحثهما بطريقة علمية ، كما تبحث الأجسام الطبيعية التي تشاهد وتوصف ظواهرها من جهة ألوانها وأوزانها وأطوالها وأحجامها وغير ذلك من الخواص . ولذلك كان القول

بوجود نفس وراء الظواهر الحاصلة عند الانسان او الحيوان مجرد افتراض لتعليل هذه الظواهر .

واضطر أرسطو صاحب النزعة الطبيعية الى تفسير النفس على خلاف سائر السابقين عليه من الفلاسفة اليونانيين ، فجعلها مجرد مبدأ للحياة . انها القوة الباطنة لنمو الكائن الحي الذي يتحرك بذاته وينمو ويتوالد . انها صورة الجسم ، لأن مذهبه يقوم على أن الأجسام الطبيعية مركبة من هيولى وصورة ؛ والهيولى في هذا المذهب لا تمرى عن الصورة .

ان الذى يعنيه أرسطو بالصورة أنها الماهية الكلية التى تحدد النوع . فإذا قلنا ان زيدا مركب من مادة وصورة ، فالمادة هى مبدأ الكثرة التى تجعل الناس يتعددون بالآلاف والملايين ، والصورة هى مبدأ الوحدة ، لأن الصورة فى زيد تكافئ الانسان ، أو الانسانية ، وهذا هو الذى يجعلنا نقول ان زيدا انسان ، كما نقول عن محمد أو حسن أو ابراهيم أو ما شئت من أفراد الناس : « انسان » .

ولكن الصورة فى زيد ليست كالصورة فى تمثال أو دينار أو جبل من الكائنات غير الحية ، طبيعية كانت أم صناعية . انها صورة فى جسم حي ينمو ويتوالد ثم يموت . لذلك نقل أرسطو اسم الصورة فى الجسم الحى كالشجرة أو البقرة أو الانسان وأطلق عليها « النفس » . فالنفس عنده صورة الجسم الحى ، توجد بوجوده ، وتنتهى بفنائيه ، ولا تفارقه ، اذ لا هيولى بغير صورة ، اللهم الا مفارقة وهمية فى الذهن .

لم يأخذ الكندي بهذا المذهب الأرسطى في النفس — كما رأينا — لأنه يريد أن يقرر جوهرية النفس ، وبساطتها ، وبقاءها بعد فناء البدن ، ولذلك آثر الأخذ بنظرية أفلاطون والأفلاطونية الحديثة .

ولعل الذى ضلل فيلسوف العرب أن كتاب الربوية لأفلوطين نسب خطأ لأرسطو ، فاعتقد أن ما جاء فيه من آراء صدرت عن المعلم الأول ، ولم يشك كما فعل الفارابى فيما بعد في صحة نسبة هذا الكتاب ، لما فيه من تناقض مع مذهب أرسطو العام . ولكن الكندي تابع في العقل نظرية أرسطو ، المعدلة بشرح الاسكندر الأفردوسى .

إنها ليست نظرية بسيطة ، وقد تطورت على أيدي المفسرين لمذهبه حتى بعثت عن الأصل الذى وضعه صاحبها لها . لقد تحدث أرسطو عن العقل في كتاب النفس الذى يلحق عنده بالعلم الطبيعى لا بعلم ما وراء الطبيعة . فالكلام في العقل باب من أبواب المظاهر النفسية . وهذا أول فرق بينه وبين أفلوطين الذى نظر الى العقل نظرة ميتافيزيقية ، فذهب الى أنه أول شيء صدر عن الواحد — أو الله — ثم صدر عن العقل النفس . فالتباين بين المذهبين واضح ، لأن المعلم الأول يجعل العقل جزءا من النفس ، وفيلسوف الاسكندرية يجعل النفس صادرة عن العقل .

ولم يتفكر أرسطو عن أمر مفارقة النفس ، فتساءل في أول كتابه أيمكن أن تفارق النفس البدن ، ثم تعود اليه ، كما يفعل

الملاح على ظهر السفينة ، يتجول فيها ، ويحركها ، ويوجهها ،
وقد يتركها ويذهب الى الشاطئ ثم يعود اليها بعد حين . واذا
لم تكن مفارقة فهل يمكن أن يفارق جزء منها وهو العقل ؛ واذا
أمكن أن يفارق فعلى أى نحو يكون ؟ .

الجواب عنده أن النفس لا تفارق الجسم ، لأنها صورة هذا
الجسم . وفي ذلك يقول : ان النفس فى معظم الحالات لا تفعل
ولا تنفعل بغير البدن ، وأذا التفكير نفسه لا يمكن أن يوجد
بغير البدن (١) .

غير أن أرسطو على الرغم من تقريره عدم مفارقة النفس يذهب
فى آخر الكتاب ، عندما تحدث عن العقل الفعال ، الى أن هذا
العقل يفارق ، وأنه أزلى ، خالد ، غير ممتزج .

يقسم أرسطو العقل عقليين ، منفعل وفعال ، لأن فعل العقل
يشبه فعل الحس . فكما أن الحس يحتاج الى محسوس خارجى ،
والى حاسة تنفعل بهذا المحسوس حتى تتم عملية الاحساس ،
كذلك التعقل يحتاج الى معقول خارج عنا يشبه المحسوس الذى
يؤثر فينا ، ثم يحتاج الى عاقل مستعد أن ينفعل بالمعقول ، وبذلك
يتم التعقل .

وليس العقل المنفعل ماديا كالحال فى الحس ، وليس للمعقولات
مكان معين . وان قيل ان النفس مكان الصور ، فالمقصود بذلك

(١) انظر ترجمة كتاب النفس - احمد فؤاد الاهوانى - ١٤٠٣ هـ .

جزء النفس الذى هو العقل ، والمساكنة هنا على سبيل المجاز
لا الحقيقة .

وإذا كان الاحساس يدرك الجزئيات المحسوسة ، فإن التعقل
ينال الصور الكلية ، أو الكليات . فهناك موازاة بين عمليتى
الاحساس والتعقل جعلت أرسطو يقول بأمرين :

الأول ، عقل منفعل ، أو هيولانى — أى مابى — تشبيها
بعضو الحس الذى يتلقى الاحساس . ولكن العقل الهيولانى
ليس سوى مجرد تشبيه فقط ، يقصد به الاستعداد لتلقى
المعقولات . وفى ذلك يقول (كتاب النفس — ٢٤٩ ب ؛
٣٠ — ٣١) « ان العقل هو بالقوة ، وبوجه ما ، المعقولات
نفسها ، الا أنه بالفعل ليس أى واحد منها قبل أن يعقل . ويجب
أن تكون الحال فيه كالحال فى اللوح الذى لم يكتب فيه شئ ،
بالفعل » . وانتقلت فكرة العقل الهيولانى الذى يشبه اللوح الى
الكندى ، ثم سرت بعد ذلك الى الفارابى وابن سينا ومعظم
مفكرى الاسلام .

الأمر الثانى فكرة الضوء الذى ينير المعقولات .

وهذه الفكرة فى غاية الأهمية فى تاريخ الفلسفة ، لا منذ
أرسطو فقط بل قبله . فادراك المحسوسات لكى يتم لابد أن يلقى
على المحسوسات ضوء ينيرها ، لأننا لا نبصر فى الظلام . فالضوء
عامل ضرورى لازم للابصار . كذلك الحال فى التعقل لابد من ضوء
يلقى على المعقولات كى ترى ، أو تبصر ، أو تدرك ، أو تعقل .

ومن هنا سمي التفكير نظرا ، وبصرا ، ورؤية . وهذا أفلاطون يعرف الفلسفة في « الجمهورية » بأنها : « رؤية الحقيقة » .

يقول أرسطو في العقل الفعال انه : « العقل الذي يشبه العلة الفاعلة ، لأنه يحدثها جميعا ، كأنه حال شبيه بالضوء : لأن الضوء أيضا بوجه ما يحيل الألوان بالقوة الى ألوان بالفعل » .

ثم تعرضت مقالة العقل لألوان من الشروح والتطورات ابتداء من ثاوفراسطس تلميذ أرسطو ورئيس مدرسته بعد وفاته ، الى الاسكندر الأفروديسي في أواخر القرن الثاني للميلاد ، وهو أكبر شراح المعلم الأول عند العرب « فاضل المتأخرين » . ثم ثامسطيوس الذي نشأ في القسطنطينية في القرن الرابع وتردد على روما ، وكان من شراح أرسطو . ثم سمبليقيوس شارح أرسطو أيضا في القرن السادس بعد الميلاد . وهكذا وصلت مقالة العقل الى العرب مثقلة بالشروح ، غنية بالاتجاهات المختلفة . وتتلخص هذه التطورات في أن العقل الذي كان عند أرسطو عقليين ، أضحي عند الاسكندر ثلاثة هي : الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال . فالعقل الهيولاني قوة محضة ومجرد استعداد لقبول المعقولات ، وهو فاسد بفساد الجسم . والعقل بالملكة هو العقل بعد أن يكتسب المعقولات وتكون موجودة عند صاحبها ، ولكنه لا يستعملها . وهذا شبيهه بالصانع الذي يتعلم المهنة دون أن يزاولها . أما العقل الفعال فانه خارج عن الانسان ، وهو الذي يؤثر فيه ، ويخرج المعقولات من القوة الى الفعل . وبعض فلاسفة الاسلام يسمي هذا العقل بالالهى .

فاذا بلغنا الكندي رأينا العقل الذي كان عقليين عند أرسطو ،
وثلاثة عقول عند الاسكندر ، أمسى أربعة عند فيلسوف العرب .
فكيف كان ذلك ؟ .

يقول الكندي :

« ان رأى أرسططاليس في العقل أن العقل على أربعة أنواع :
الأول منها العقل الذي بالفعل أبداً ؛

والثاني العقل الذي بالقوة ، وهو للنفس ؛

والثالث الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل ؛

والرابع العقل الذي نسميه الثاني » (١) .

وأول ما يلاحظ على الكندي في هذه الرسالة نسبة القسمة
الرابعة للعقل الى أرسطو ؛ وهذا شيء لا يمكن أن يقول به من
كان كتاب النفس لأرسطو موجوداً بين يديه ، وأكبر الظن أن ترجمة
هذا الكتاب لم تتم الا بعد فترة من عصر الترجمة . والمؤكد أن
الكندي تأثر خطأ الاسكندر في هذه المقالة . ولكن الاسكندر
لم يذكر أربعة عقول بل ثلاثة ، لذلك فإن القسمة الرابعة ان لم
يكن الكندي أول من قال بها ، فلا بد من افتراض أنه نقلها عن
أحد الشراح المتأخرين .

ومن هذه العقول الأربعة ثلاثة للنفس ، والرابع خارج
النفس ، وهو من جوهر مغاير تماماً في وجوده للعقول المنسوبة

(١) انظر كتاب النفس لابن رشد وأربع رسائل ، ص ١٧٨ -

وقد نشر الدكتور أبو ريدة هذه الرسائل في رسائل الكندي ، الجزء
الأول .

لنفس . لهذا نبدأ كلامنا عن هذا العقل ، ثم ننتقل الى الثلاثة الأخرى .

يصنفه الكندي بخمسة أوصاف متناثرة في هذه الرسالة القصيرة نجعلها فيما يلي :

١ — أنه العقل الأول .

٢ — أنه بالفعل أبدا .

٣ — أنه نوعية الأشياء التي هي بالفعل أبدا .

٤ — أنه المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت عاقلة بالقوة .

٥ — أنه ليس هو وعاقله شيئا أحدا .

فهو العقل الأول في ترتيب العقول ، وأكثرها استحقاقا للأولوية ، لأنه بالفعل أبدا ، على حين أن الثلاثة الأخرى أحدها بالقوة ، والثاني خرج من القوة الى الفعل ، والثالث أصبح في حالة من الفعل ظاهرة حين يباشر الفعل . فهذه العقول الثلاثة ليست فعلا خالصا ، بل كانت بالقوة ثم انتقلت منها الى الفعل .

والقوة والفعل مصطلحان فلسفيان عليهما يركز مذهب أرسطو ، ويتصلان اتصالا وثيقا بالهيولى والصورة . ونحن نعلم أنه يفسر الموجودات الطبيعية بأنها تتركب من هيولى (أى المادة) وصورة . فالهيولى قوة ، والصورة فعل . مثال ذلك الانسان مركب من هيولى وصورة ، هيولاه ما فيه من مادة ، وصورته الانسانية . والانسان من جهة الصورة واحد ، لا فرق بين زيد وعمرو ، والتعدد انما ينشأ من جهة الهيولى .

انسان حيوان ، نبات ، ذهب ، حجرة ، ماء ، كل أولئك وغير
أولئك أنواع وأجناس ؛ وهي كلية ؛ وهي صورية ؛ وهي معقولة .
وقد اختلفت آراء الشراح بعد أرسطو ، وبخاصة في العصر
الوسيظ ، أتكون هذه المعقولات الكلية ، أو الكليات التي هي
الأنواع والأجناس موجودة في الخارج وجودا حقيقيا ، أم وجودها
في الذهن فقط ، أم لا هذا ولا ذاك وإنما هي مجرد الفاظ .
والكندي يقرر بمناسبة الكلام عن العقل أن الأنواع والأجناس
لها وجود خارجي ، أي خارج النفس ، وأنها تكون العقل الأول
الذي هو « نوعية الأشياء التي بالفعل أبدا » .

هذا العقل الأول ، الخارج عنا ، والذي هو صور الأنواع
والأجناس ، لا يؤثر في أي كائن كيفما اتفق أن يكون هذا
الكائن . انه لا يؤثر في الحجر مثلا ، أو الشجرة ، أو الحيوان ،
حتى يتقبل منه هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذا الحيوان
الصورة الكلية المعقولة . وإنما يؤثر فقط في الكائن العاقل المستعد
لقبول الصور . وليس هذا الكائن سوى الانسان .

واقول ان الانسان مستعد لقبول الصور المعقولة الكلية
يعنى أن الانسان « عاقل بالقوة » . أما الحيوان فليس عاقلا
بالقوة ، لأنه لا يصل الى تحصيل المعقولات بل يدرك المحسوسات
الجزئية فقط عن طريق أعضاء الحس . ولا يوجد عند الحيوان
« الاستعداد » للتعقل .

الانسان اذن عاقل بالقوة ، ما دام في استطاعته ادراك

المعقولات الكلية . وعقله بالقوة ليس خارجا عنه ، بل موجودا معه ، أى فى نفسه . ولذلك كان العقل بالقوة من جهة النفس . وهذا هو أول العقول الموجودة للنفس . ولما كان الذى بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بفاعل ، فان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل الا بالعقل الذى من خارج . ولذلك قال الكندى عن العقل الأول الذى بالفعل أبدا انه « المخرج النفس الى أن تصير بالفعل عاقلة بعد أن كانت بالقوة » .

العقل الأول يخرج العقل بالقوة فى الانسان الى الفعل ، ولكنه لا يتحد به ، لأنه خارج ، ويظل خارجا ، ومن هنا كان كما يقول الكندى : « ليس هو وعاقله شيء أحد » .

أما العقل الذى من جهة النفس ، فانه حين ينتقل من القوة الى الفعل ، يصبح هو ومعقوله شيئا أحدا . « فالعقل والمعقول شيء أحد » .

وقد أخذ الفلاسفة الاسلاميون بهذا التمييز بين العقل الذى من خارج والعقل الذى فى النفس ، وحذوا فى ذلك حذو الكندى ، ولكنهم اختلفوا فى أسماء العقول وفى ترتيبها .

فالكندى يبدأ بالعقل الذى من خارج ، الذى بالفعل أبدا ، كما يسميه .

والفارابى يجعل هذا العقل الرابع فى الترتيب ويسميه العقل الفعال . يقول فى رسالة العقل : « وأما العقل الذى يذكره (يريد أرسطو) فى كتاب النفس ، فانه جعله على أربعة أنحاء : عقل

بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، والعقل الفعال » (١) .
 أما ابن سينا فله تسمية أخرى في كتاب النجاة ، فالعقول عنده
 هي : « العقل الهولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل المستفاد ،
 والعقل الفعال » .

لا مشاحة في الاصطلاح — كما يقولون — ولكن الفضل في
 هذه القسمة الرباعية للعقول لا شك راجع الى الكندي ، تابعه
 فيها الفارابي ثم ابن سينا . فالعقل بالقوة هو العقل الهولاني ،
 لأن القوة مادة أو هيولي ، سواء أخذت المادة على أنها مادة
 حقيقية ، أم على أنها مجرد قبول واستعداد . وهذا العقل يسمى
 عند الاسكندر وفي الترجمة اللاتينية *materials* أي مادي أو
 هيولاني ، وهذا مطابق للتسمية اليونانية *hylíchos* (hylichos)

والعقل الأول عند الكندي ، وهو الرابع في الترتيب عند
 الفارابي ، يسميه الكندي « الذي بالفعل أبدا » ويسميه الفارابي
 « العقل الفعال » ، وكذلك ابن سينا . ولا مشاحة أيضا في
 الاصطلاح ، ولكن يبدو أن الكندي كان لا يزال في أوائل عصر
 الترجمة يكابد وضع المصطلح العربي المقابل للمصطلح اليوناني ،
 فقال انه بالفعل أبدا ، ووصفه بأنه المخرج العقل في النفس من
 القوة الى الفعل . وهذه الصفة تعني التأثير الذي ينقل المعقول
 من القوة الى الفعل هي التي جعلت الفارابي يسميه الفعال ، وهي

(١) رسالة العقل للفارابي ، طبع بويج - بيروت - ص ١٢ .
 والملاحظة التي وجهناها للكندي عن القسمة الرباعية للعقل ونسبتها
 الى أرسطو ، نوجهها كذلك للفارابي وابن سينا .

تسمية مطابقة لفعل هذا العقل ، ولا تجعله يختلط بالعقل الذي في النفس ويكون بالفعل أيضا .

والعقل الفعال له في فلسفة المعلم الثاني ، والشيخ الرئيس ، وفيلسوف قرطبة أهمية كبيرة ، لأنه آخر العقول العشرة المتسلسلة عن الكواكب ، وهو الذي « يتصل » به الإنسان فيدرك المعقولات . ونشأت من هذه الفلسفة نظرية « الاتصال » المشهورة في الفلسفة الإسلامية ، ويراد بها اتصال العقل في الإنسان بالعقل الفعال . وليس بين أيدينا من كتب الكندي ورسائله في هذا الموضوع إلا رسالته في النفس وهذه الرسالة في العقل ، وكلاهما مختصر وجيز ، فلا نملك القول أتعرض لنظرية الاتصال بالعقل الفعال أم لم يتعرض ، ولكننا نرجح أنه لم تتكون عنده نظرية مفصلة عن اتصال العقل .

والقد تحدث الكندي عن معاني العقل والسييل الى استفادة المعقولات في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى بما لا يخرج عما أورده في رسالة العقل . فالأفكار الموجودة في النفس « اذا سلكت على سبيل مستقيمة الى العقل ، وهو أنواع الأشياء ، اذ النوع معقول وما فوقه ... » (١) (ص ١٣٤) والمقصود بالعقل السابق ذكره ، العقل الخارج عنا ، وهو « أنواع الأشياء وأجناسها ، أي كلياتها » . وهذه الكليات اذا اتحدت

(١) كتاب الكندي الى المعتصم بالله ، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني ، مطبعة عيسى الحلبي - وقد نشر الدكتور أبو ريدة هذه الرسالة في رسائل الكندي الجزء الأول .

بالنفس « صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما أتى لها كليات
للأشياء . فكليات الأشياء اذ هى فى النفس خارجة من القوة الى
الفعل ، هى عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ، فهى العقل
الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة الى الفعل والكليات
متكثرة — كما قدمنا — فالعقل متكثر . وقد نطن أنه أول
متكثر ... » (ص ١٣٤ — ١٣٥) .

نقلنا هذه الفقرة الطويلة لنبين الأمور الآتية :

أولا : أن الانسان لا يسمى عند الكندي عاقلا الا اذا أدرك
الكليات ، ولا يتم ادراك الكليات الا بالعقل ، وأن كليات الأشياء
تسمى عقلا . ومن هنا جاءت تسمية الانسان أنه عاقل ، لأنه
يكتسب هذا العقل الخارجى .

ثانيا : العقل الخارج عنا ، الذى هو كليات الأشياء ، متكثر
وليس واحدا ، لأن الكليات نفسها كثيرة . ولما كانت نظرية
الكندى التى سنعرض لها فى الفصل التالى فى اثبات أن الواحد
الحق ليس سوى البارى تعالى ، وأن كل ما عداه كثير ، لذلك
أشار الكندي الى أن العقل هو « أول متكثر » يرمى بذلك الى
عملية الصدور عن الواحد .

بقى العقلان الآخران ، وهما فى ترتيب الكندي الثالث
والرابع . ويلاحظ أنه كما أسرف فى تسمية العقل الأول ، تارة
بأنه الذى بالفعل أبدا ، وتارة بأنه المخرج العقل الذى فى النفس
من القوة الى الفعل ، لأن وضع الاسم المناسب لم يكن قد استقر

بعد في ذهنه ، كذلك فان تسميته لهذين العقلين لم تكن قد تبلورت بعد . فهو في أول الرسالة يقول عن الثالث انه . « الذي خرج في النفس من القوة الى الفعل » ويقول عن الرابع انه « العقل الذي نسميه الثاني » . وفي آخر الرسالة يصف هذين العقلين يحاول التمييز بينهما فيقول ان الثالث « قنية للنفس » والرابع هو « الظاهر في النفس متى ظهر بالفعل » . وفي ذلك يقول ما نصه :

« والثالث هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا ، متى شاءت استعملته وأظهرته ، لوجود غيرها منها : كالكتابة في الكتاب ، فهي له معدة ممكنة قد اقتناها وثبتت في نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء .

وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجه فصار موجودا لغيرها منها بالفعل .

فاخذ الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرج متى شاءت . والرابع أنه اما وقت قنيته أولا ، واما وقت ظهوره ثانيا متى استعملته النفس ... » .

وفيما يلي جدول يوضح آراء الاسكندر والكندي والفارابي وابن سينا في العقول ، راعينا أن نحاذي فيه ترتيب الكندي بوضع العقل الفعال أولا . وهو جدول مفيد في جمع أطراف هذا الموضوع ، ويرفع كثيرا من البلبلة الناشئة من اختلاف الأسماء :

القول

(٤) —	(٣) بالملكة	(٢) الحيولاني	(١) الفعال	الإسكندر
الظاهر من النفس أو الشئ أو الدايح	قنية للنفس أو خرج من القوة إلى العقل	الذي بالقوة	الذي بالفعل أو العقل الأول	الكندي
المستفاد	بالفعل	بالقوة	الفعال	الفارابي
المستفاد	بالمملكة	الحيولاني	الفعال	ابن سينا
هذه العقول الثلاثة في النفس			هذا العقل خارج النفس	

م:
القول

إذا كانت مقالة الكندي في العقل قد أثرت كما رأينا في الفلاسفة الإسلاميين ، فقد أثرت كذلك في الفكر العربي في العصر الوسيط تأثيرا مباشرا عندما نقلت المقالة الى اللغة اللاتينية . وقد أخطأ المترجم في نقل مصطلح يبدو أنه لم يستطع قراءته صحيحا في العربية ، وهو اسم العقل الرابع الذي سماه الكندي في أول الرسالة « الثاني » باعتبار العقل الذي خرج من القوة الى الفعل مرحلة أولى أي الذي يكون قنية للنفس ، ثم العقل في المرحلة الثانية عند استخدام ما استفاده بالفعل . ولكن المترجم

قرأ « الثاني » البرهاني ، فترجمها كذلك وقال demonstrativum.

وعندما درس بعض المستشرقين مقالة العقل منذ أرسطو الى شراحه اليونانيين ، ثم ما قام به فلاسفة العرب وما نقل عنهم الى أوروبا اللاتينية ، عجزوا عن تعليل رأى الكندي ، اذ لم يكن الأصل العربى موجودا تحت أيديهم . وقد فطن جيلسون *Gilson* الى هذا التحريف ونسبه الى أخطاء المترجمين . أما تيرى *Théry* فقد نسب الى الكندي سوء فهم الاسكندر ، وذهب الى أن تأثير الاسكندر في الكندي ليس صريحا واضحا .

وقد بينت في مقدمة كتاب النفس لابن رشد (١) الصلة الوثيقة بين الاسكندر والكندي ، كل ما في الأمر أن فيلسوف العرب جعل العقل المستفاد عقليين أحدهما في أول خروجه من القوة الى الفعل وعندما يكون قنية للنفس ، وهو الذي يسميه الفارابي العقل بالملكة ؛ والآخر العقل الذي يباشر الفعل ويظهر ظهورا واضحا . وفي تلك المقدمة الطويلة عرض لآراء جيلسون وتيرى وغيرهما ، وفيها كذلك موازنة بين رأى الكندي وفلاسفة العرب المتأخرين ، فلا حاجة الى اعادتها هنا .

* * *

وفي القدر الذي ذكرنا عن فيلسوف العقل كفاية ييسر لنا الانتقال الى الكلام عنه فيلسوفا ميتافيزيقيا .

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد واربع رسائل — أحمد فؤاد الأهواني — القاهرة ١٩٥٠ — ص ٢٥ — ٦٢ من المقدمة .

الفيلسوف الميسافيزيقي

الفلسفة صناعة يونانية باعتراف العرب أنفسهم ، آية ذلك اسمها اليوناني الذي درج كما هو في اللغة العربية . لذلك كان من الطبيعي ألا نجد من يسمي في العرب فيلسوفا قبل أن تنقل هذه الصناعة عن اليونان ، وشتغل بها بعض مفكرى العرب .

وأول من لقب منهم بالفيلسوف هو أبو يوسف يعقوب ابن اسحاق الكندي ، الذى أطلق عليه « فيلسوف العرب » لصفات تميز بها جعلته جديرا بهذه التسمية ، مستحقا لها . فما الأعمال التى صدرت عنه فدفعت المؤرخين الى رفعه لهذه المرتبة ، وجعلتهم ينظمونه في هذا السلك .

ان العرب ابتداء من القرن الثالث ، بعد تقدمهم في الحضارة وتنوع ألوانها ، شرعوا يسمون كل فرد بالصناعة التى اشتهر بها ، ومهر فيها ، والفن الذى يجيده ويعرف به ، كالفقيه ، أو المفسر ، أو المحدث ، أو الحاسب ، أو المهندس ، أو المنجم ، أو الطبيب ... أو الفيلسوف . وهذا يدل على أن الفلسفة أضحت لونا متميزا اذا اشتغل به صاحب فكر سموه فيلسوفا .

والفلسفة صناعة نظر ، وثمره تأمل وفكر .
وليس كل ناظر فيلسوفا ، ولا كل مفكر مؤثرا للحكمة ، بل

ذلك الذى يؤثر « الحق » ويسمى الى طلبه ، ويجد فى دركه ،
ويتخذ له سيرة خاصة تليق به وتطبعه بطابعه .

وقد وضع السكندى فى رسالة « الحدود والرسوم » .
للفلسفة تعريفات ستة ، بحسب اعتبارات مختلفة من النظر ، وهى :

١ — من جهة اشتقاق اسمها : حب الحكمة .

٢ — ومن جهة فعلها : التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة
الانسان ، أرادوا أن يكون الانسان كامل الفضيلة .

٣ — ومن جهة فعلها أيضا : العناية بالموت ... يريدون
امانة الشهوات ، لأن امانة الشهوات هو السبيل
الى الفضيلة .

٤ — ومن جهة العلة : صناعة الصناعات وحكمة الحكم

٥ — ومن جهة النفس : الفلسفة معرفة الانسان نفسه .

٦ — ومن جهة حقيقتها فى ذاتها : الفلسفة علم الأشياء
الأبدية الكلية ، اياتها ومائتها وعللها ، بقدر
طاقة الانسان .

وهذه كلها تعريفات مشهورة مأثورة عن الفلاسفة اليونانيين ،
عن فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو . وبعض هذه
التعريفات ينظر الى الفلسفة من جهة ثمرتها فى تهذيب الأخلاق ؛
وبعضها الآخر من جهة تأمل النفس والغوص فى أغوارها لكشف
أسرارها ، لأنها أقرب الى الانسان ، وأولى بالعلم من الأشياء
الطبيعية ؛ وبعضها الثالث يطلب الحقيقة بالذات لا الحقائق
الظاهرة .

وقد يمكن أن تكتسب الحكمة من تجربة الحياة ، كما تستفاد من التأمل والنظر . ومن الناس حكماء يقتنصون حكمتهم من التجارب ، ثم يستخدمونها في اصلاح المعاش ، والسلوك المستقيم ، والخلق القويم . ومن هؤلاء عدد لا يحصى في سائر الأمم وفي كل زمان ، واشتهر منهم في الجاهلية كثيرون دون حكمهم الجارية وأمثالهم السائرة .

ولكن طلب الحق بطريق منظم يقينى أمر لم يعرف الا عند الفلاسفة اليونانيين ، وبلغ غايته من الدقة والنظام والاحكام في مؤلفات المعلم الأول .

والفلسفة عند أرسطو ضربان ، عامة تشمل سائر العلوم وتحيط بجميع المعارف ، ولذلك وجب أن يكون الفيلسوف معتغلا بالعلوم الرياضية والطبيعية والسياسية والأخلاقية ، الى جانب العلم الذى يبحث فى المبادئ الأولى لسائر العلوم . وهذا المبحث الأخير هو الضرب الثانى من الفلسفة ، الذى يسميه أرسطو « الفلسفة الأولى » ، تناوله بالمبحث فى كتابه المعروف بالميتافيزيقا ، أى ما بعد الطبيعة . وليست هذه التسمية من وضع أرسطو ، ولم يقل بها ، وانما وضعها شخص يسمى أندرونيقوس الرودى فى القرن الأول الميلادى حين رتب مؤلفات أرسطو ، فابتدأ بكتبه المنطقية ، ثم وضع بعدها كنه الطبيعة ، ثم جاء هذا الكتاب « بعد الطبيعيات » فالميتافيزيقا فى أصل مدلولها هى « ميتا » أى بعد ، و« فيزيقا » أى الطبيعة ، من المقطعين اليونانيين لغة . واشتهر هذا الاسم ، وأصبح يطلق على ما كان أرسطو يعنى به

الفلسفة الأولى ، التي عرفها تارة بأنها العلم بالموجود من حيث هو موجود ، وتارة أخرى بأنها العلم بالمبادئ الأولى والغايات الأخيرة .

ولقد كان الكندي موافقا لأرسطو تماما حين سمي كتابه الى المعتصم بالله « في الفلسفة الأولى » ، يريد بذلك ما نعبه الآن بالميتافيزيقا .

ثم لأن فلاسفة العرب لما رأوا أن لب كتاب أرسطو ، وهو مقالة اللام ، يبحث في الاله ، المحرك الذي لا يتحرك ، فقد سمو الكتاب والعلم الذي ينظر فيه الكتاب باسم الالهيات والعلم الالهي ، من قبيل اطلاق الخاص على العام ، أو تسمية الكتاب بأشرف جزء منه . ودرجت هذه التسمية عند الفارابي وابن سينا ، فقالا بالعلم الالهي ، وكتب ابن سينا الجزء الأخير من الشفاء وسماه الالهيات . أما ابن رشد فقد التزم الترجمة الحرفية للمصطلح اليوناني ، فكتب « تلخيص ما بعد الطبيعة » و « تفسير ما بعد الطبيعة » . وكان الفارابي يعرف هذا الاصطلاح ، ولكنه آثر أن يترجمه « ما فوق الطبيعة » ناظرا الى تدرج الفكر من الطبيعي الى ما فوق الطبيعي .

وكان الكندي على اطلاع وثيق بكتاب أرسطو . وكان يستخدم مصطلح فوق الطبيعة ، وعلم ما فوق الطبيعيات . والذين قالوا بما فوق الطبيعة إنما نظروا الى موضوع الميتافيزيقا ، فأروا أنها تبحث في مفاهيم أسمى مرتبة من الطبيعيات ، فهذه تبحث

الأشياء المتحركة المركبة من هيولى ، وما فوق الطبيعة موضوعها
المعاني البريئة أصلا من الهيولى ، الثابتة ، فهي علم مالا يتحرك .

* * *

فلسفة أولى ، ما فوق الطبيعيات ، ما بعد الطبيعيات ، انها
أشرف أجزاء الفلسفة ، وأجدرها بالعناية والطلب ، لأنها تبحث
في المبدأ الأول والعلة الأولى ، وعن هذه الأصول تتبع السنن
الجارية التى تضبط أعمال البشر وتحقق لهم العدل وتجلب لهم
الخير . وأجدر الناس بطلبها الملوك والأئمة والحكام لأنهم أعلى
الناس منزلة وأرفعهم قدرا . كان ذلك رأى أفلاطون الذى سعى
الى تعليم ملك صقلية الفلسفة ليصبح الحاكم الصالح ، وافتتح
الأكاديمية لتخرج حكام من الفلاسفة ، وقال فى « الجمهورية » :
ان صلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذى يصبح فيلسوفا
أو الفيلسوف الذى يمسى حاكما . واتبع أرسطو سنته فكان معلم
الاسكندر . تلك نظرية اليونانيين فى فلسفة الحكم ، فلا غرابة
أن يصطنعها السكندى الفيلسوف ، فيتوجه بكتابته المذكور الى
ال خليفة المعتصم بالله حاكم المسلمين . ومن الواضح أن ديباجة
الرسالة تشير الى المعتصم لا الى ابنه أحمد . ذلك أن خطاب
السكندى الى أحمد بن المعتصم خطاب أستاذ لتلميذ يرغب فى تفهيمه
واصلاحه وتهذيبه . ولكنه فى هذه الديباجة يلتزم موقف
الفيلسوف من صاحب السلطان ، فيدعو له بالخير وأن يمد الله فى

عمره ، ورمى بعد ذلك الى تقرير نسبه الشريف ، والايحاء بالتمسك بهدى آياته وأجداده ليسعد في الدارين .

ولم يكن الكندي وحده المتطلع الى هداية الخليفة بنور الفلسفة ، اذ سبقه الى البلاط طائفة من المعتزلة ورثوا سلطانهم منذ عهد المأمون ، وفرضوا آراءهم الكلامية على سياسة الدولة ، تلك الآراء التي نشأت عنهامحنة ابن حنبل حين رفض القول بخلق القرآن . وكان المعتزلة يقدمون العقل ويمجدونه ويأخذون عن الفلاسفة بعض آرائهم وبخاصة الطبيعية منها ، ولكنهم كانوا قبل كل شيء رجال دين لا فلاسفة ، أو ان شئت التحديد كانوا متكلمين . والكلام أدنى الى الدين منه الى الفلسفة ، والمحدثون والفقهاء أقرب من علماء الكلام والفلاسفة الى روح الدين .

فقهاء ومحدثون ، وفلاسفة ومتكلمون ، وغير هؤلاء من أدباء وشعراء وعلماء كانوا جميعا يطمعون في الوصول الى البلاط ينعمون بالمنزلة في جوار السلطان ، ويشاركون في سياسة الدولة وتوجيهها . وكانت الخصومة في ذلك العصر عنيفة حادة بين الفقهاء والمتكلمين ، كما كانت ناشبة بين المتكلمين والفلاسفة . غير أن خصومة المتكلمين والفلاسفة اتخذت طابع التنازع بين الدين والفلسفة . ولم يكن أيسر من أن يرمى المتكلمون بالفلاسفة بالكفر حتى يحل عليهم قمة الخليفة وغضب الجمهور . لذلك عني الكندي في مقدمة هذا الكتاب بنفى تهمة الكفر عن الفلسفة ، وبيان اتفاقها مع مبادئ الدين ، وأن رجال

الدين انما هم قوم عدماء دين يتجرون باسمه دفاعا عن كراسيهم
المزورة . وقد قلنا في فصل سابق عن الكندي المحسود بعض
عباراته التي هاجم فيها رجال الدين ، المتسمين بالنظر في عصره
وهم أهل غربة عن الحق ، فلا حاجة بنا الى اعادتها . ولكن يبقى
ان ثبت رأيه في اتفاق الدين والفلسفة .

ان نقطة اللقاء بين هذين الضريين من الدراسة هو « الحق » .
ومن هذه النقطة أيضا نشأ الافتراق .

الفلسفة بحث عن الحق لمعرفة واقتناه والعمل به ، والدين
طلب للحق والاهتداء به . ولقد زعم كل مفكر ظهر على مسرح
الحياة الثقافية في الاسلام منذ القرن الأول أنه صاحب الحق ، حتى
ذهبت كل فرقة الى أنها « أهل الحق » . واشتهر أهل السنة والجماعة
من الأشاعرة منذ القرن الرابع بهذا النعت وخصوا به أنفسهم ،
فزعموا أنهم أهل الحق . وبدأ النسفي كتابه في العقائد بهذه العبارة :
« قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق ... » .
وكان المعتزلة يقولون : نحن أهل الحق . وادعى الصوفية أنهم
أرباب الحقائق ، والمتحققون بالحقبة ، وقابلوا بين الحقيقة
والشريعة . ولمرى ان الفلاسفة هم أولى من يقول بذلك ، لأن
صناعتهم طلب الحق والعلم بالحقائق .

ما الحق اذن ؟ أهو شيء ثابت في نفسه ان أدرك فلا سبيل
الى الشك فيه ولا بد من الاذعان له ، أم أنه بطبيعته متغير ،
نسبي بخسب الناظر اليه وموقعه منه ؟ .

الفلاسفة والمتكلمون كلاهما اعتقد في ثبات الحق وعدم
تغيره ، ونصوا على ذلك . والفلسفة بحسب تعريفها الذى أورده
الكندى في هذه الرسالة هي علم الأشياء بحقائقها . « وأشرف
الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول
الذى هو علة كل حق » (ص ٧٨) . وقال قبل ذلك : « علة
وجود كل شيء وثباته الحق » (ص ٧٧) .

والحق الأول عند الكندى هو البارى سبحانه . وهو عند
المتكلمين الله تعالى . كل ما في الأمر أن الفلاسفة اصطلاحوا على
تسمية البحث عن الحق فلسفة ، وقالوا أيضا العلم الالهي ، وفي
اصطلاح الكندى علم الربوبية . وأطلق المتكلمون على مباحثهم
التي تشد معرفة الله ووحدانيته وتوحيده : علم التوحيد .
هناك إذن اتفاق بين الدين والفلسفة من جهة الموضوع ، ومن
جهة الغاية ، بل من جهة المنهج .

- ١ — من جهة الموضوع كلاهما يطلب الحق والخير .
 - ٢ — من جهة الغاية كلاهما يسلك طريق البرهان ، ولكن
الدين ينفرد الى جانب ذلك ، بل قبل ذلك ، باتباع
طريق السمع والخبر ، أى ما نزلت به الشريعة على
السنة الأنبياء والرسل .
- وفي ذلك يقول الكندى (١) :

« ١ — لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم

(١) رقمنا فقرات النص زيادة في الايضاح .

الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه ،
والبعد عن كل ضار والاحتراس منه .

٢ — واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن
الله جل ثناؤه . فإن الرسل الصادقة — صلوات الله عليها — إنما
أتت بالاقرار برؤية الله وحده ، وب لزوم الفضائل المرتضاة عنده ،
وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها وإشارها .

٣ — فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند قوى
الحق ، وأن نسمى فى طلبها بغاية جهدا — لما قدمنا ، وما نحن
قائلون الآن .

٤ — وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها
اقتناؤها . وذلك أنهم لا يظنون من أن يقولوا ان اقتناءها يجب
أو لا يجب ؛ فإن قالوا أنه يجب وجب طلبها عليهم ؛ وإن قالوا أنها
لا تجب ، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك
برهانا . واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها .
فواجب إذن طلب هذه القنية بالسهم ، والتمسك بها اضطرار
عليهم » (ص ٨٢ — ٨٣) .

فالفلسفة والدين متفقان موضوعا ، لأن موضوع الفلسفة
معرفة الله ووحدانيته ، ومعرفة الفضائل النافعة لاتباعها ،
والرذائل الضارة لاجتنابها . وهذان هما موضوع الدين الذى
يأمر بمعرفة الله وتوحيده ، كما يأمر بالتقوى وهى فعل الحلال
وتجنب الحرام والتحلّى بمكارم الأخلاق .
وهما متفقان منهجا ؛ لأن الدين حتى إذا فرضنا أنه لا يسلك

طريق العلة والبرهان — وهما الطريق الفلسفى — فمن واجبه اذا أنكر الفلسفة أن يبرهن على هذا الأفكار ، وعندئذ يسير في طريق البرهان . ولقد تنبأ الكندى بما تؤول اليه المباحث الدينية التى اصطنعت مع الزمن المنهج الفلسفى ، وبوجه خاص منطق أرسطو القياسى والبرهانى ، سواء فى أصول الفقه أم فى علم الكلام ، فاختلطت مباحث الفلاسفة بعلوم الفقه والكلام عند المتأخرين .

وقد ظلت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة على رأس المسائل التى تميزت بها الفلسفة الإسلامية ، وشغلت بال الفلاسفة ، فكان لكل من الفارابى وابن سينا وابن طفيل وابن رشد رأى ووجهة نظر ، ولكن أشهر من كتب فيها ابن رشد صاحب كتاب « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » . ولكن الكندى كان أول من فتح هذا الباب ورسم هذا الطريق ، وهو الذى فطن الى هذه المشكلة وأحسن تصويرها ، وقدم لها حلا يستند الى أساس فلسفى .

* * *

ومباحث الميتافيزيقا كثيرة ، اقتصر الكندى على أهمها ، مما يخدم الغاية التى يقصدها . فعرض فى كتابه فى الفلسفة الأولى الى الحق والحقيقة ، والجوهر ، والعلة ، والموجود ، والواحد ، والوحدة ، والزمان ، والمكان ، والهيولى والصورة وغير ذلك . وسنقتصر فى هذا الفصل على الكلام عن الحق والحقيقة ،

والعلة ، والموجود ، والواحد ، لأن غرض الكندي الذي يستهدفه في كتابه أن الحق الأول ، وهو الله ، واحد .

« الحق » حبر الزاوية في ميتافيزيقا الكندي .

والفلسفة بمعناها العام ، والتي هي أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة ، هي علم الأشياء بحقائقها : « لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق ، وفي عمله العمل بالحق » (ص ٧٧) .

إن قسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو ، قلها الكندي وزرعها في أرض العرب وقال إن غاية الفيلسوف في بحثه النظرى العلم بالحق ، وفي سلوكه العملى موافقة الحق ، فأثمرت واستمرت عند الفلاسفة الاسلاميين ، وجرى عليها ابن سينا فقال في المدخل إلى الشفاء : « إن الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه » (ص ١٢) . وقال : « والغاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق ، والغاية في الفلسفة العملية معرفة الخير » (ص ١٤ — المدخل — الشفاء — المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٢) .

والحق هو مطابقة ما في الذهن لما عليه الشيء في الخارج ، نعى حقيقة الشيء . بعبارة أخرى توجد في العالم أشياء كثيرة تقع تحت الحس ، ولا تكاد تتناهى أو يحصى عد . وليس مطلوبنا في الفلسفة مجرد معرفة الأشياء المحسوسة ، بل الارتفاع إلى حقائق الأشياء التي لا يمكن أن تكون جزئية متغيرة ، بل كلية ثابتة . « فالفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست

بمتناهية^(١) ، وما لم يكن متناهيًا لم يحط به علم ، والفلسفة عالة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها . فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها « (ص ١٠٣) .

ليس معنى ذلك أن الفلاسفة لا تنظر البتة في الجزئي ، إذ لا يمكن انكار أن هذا الشيء الجزئي موجود ، ولكنه يخضع لحقيقتين باختلاف وجهة النظر : الأولى أنه جزئي ، مثل زيد فهو شخص جزئي موجود في ذاته ، وحقيقة وجوده — في فلسفة الكندي — لا يتطرق إليها شك . الوجهة الثانية أن زيدا مع أنه شخص ، إلا أنه في الوقت نفسه أحد أفراد الكلي إنسان ، أي النوع . لزيد إذن حقيقتان الأولى حقيقة الجزئية ، والثانية حقيقة الكلية . فإذا اعتبرت حقيقة الجزئية سميت هذه الحقيقة « الأنية » ، وإذا نظرت إلى حقيقة الكلية سميت « الماهية » . فالأنسيات حقائق الأشياء الجزئية ، والماهيات حقائق الأنواع والأجناس .

واصطلاح الأنية من المصطلحات المأخوذة عن اليسوثانية ، والتي درجت في استعمال أوائل الفلاسفة الإسلاميين فجده يتردد كثيرا عند الكندي ، ويستمر إلى ابن سينا ، ثم اختفى المصطلح بعد ذلك وهجر في كتب المتأخرين .

(١) يراجع ما سبق بحثه في الفصل الخاص بالكندي الرياضي ، حين عرضنا رأيه في النهاية واللانهاية ، وهل الأشياء متناهية بالفعل وبالقوة ، أم متناهية بالفعل لا متناهية بالقوة . وهو هنا يقرر أن الأشياء لا متناهية خلافا لما قرره من قبل وذهب إليه في القول بالتناهي .

يقول الكندي : « لأن كل ما له أية له حقيقة ؛ فالحق اضطرارا موجود اذن لأنيات موجودة » (ص ٧٧ — ٧٨) . بعبارة أخرى الحق هو مطابقة الحقيقة الموجودة ، التي هي الأنية .

وقد بينا عند الكلام عن فلسفة الكندي الرياضية أنه ينظر الى الجرم والحركة والزمان ، ويصل بين هذه الثلاثة . لا جرم بلا حركة ، ولا حركة بلا زمان . « فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا في الأنية ، فهي معا في الأنية » (ص ٩٨) يريد أنها موجودة معا في أية واحدة وحقيقة واحدة . ويقول بعد قليل : « فأنية الجرم متناهية » (ص ٩٩) أى حقيقته . وما دام الكلام عن جرم متحرك في زمان ، فالبحث بلا نزاع على المستوى الحسى فى الخارج ، ويحاذيه بطبيعة الحال ما هو موجود فى الذهن . فهذا الجرم له أية أى حقيقة .

ويسمى الكندي الجرم بأنه « جوهر طویل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة » (ص ٩٧) .

وقد لعبت نظرية الجوهر دورا هاما فى تاريخ الفلسفة منذ عهدها عند اليونانيين الى أن انتقلت عند العرب وعنهى الى أوروبا . ولم يعدل الفلاسفة فى الوقت الحاضر — إلا من لا يزال متمسكا بفلسفة العصر الوسيط والحديث — عن القول بالجوهر الا حديثا . والمقصود بالجوهر الشئ الخارجى — محسوسا كان أم معقولا — الذى به قوام الشئ ، ويحمل صفاته . ففى فلسفة العصر الوسيط ، الحجر جوهر ، وقد يكون أصفر أو أسود ،

كبيرا أو صغيرا الى سائر ما يحمل من صفات . والشجرة جوهر ،
والحيوان جوهر ، والنفس جوهر كذلك عند القائلين بمباينتها
عن البدن ، وجوهريتها . والعقل جوهر . والمعقولات جواهر ،
ولكنها ليست مادية .

وبعد أرسطو أول القائلين بالجواهر ، قسمه ثلاثة أقسام
الهيولى فقط ، أو الصورة فقط ، أو المركب من الهيولى
والصورة . ولما كانت الهيولى قوة محض ، لم يبق من الجواهر
سوى الصورة ، والمركب من الهيولى والصورة . وفي الأمثلة
السابقة الحجر والشجرة والحيوان جواهر مركبة من هيولى
وصورة . والنفس والعقل والمعقولات جواهر بسيطة غير مركبة
لأنها صور فقط . فالمركب من الهيولى والصورة هو الجسم
— وفي اصطلاح الكندي الجرم — وهو المحسوس ، ويسمى
عند أرسطو الجوهر الأول . والصورة معقولة ، معنوية ، كلية ،
وهى الجوهر الثانى . مثال ذلك قولنا زيد انسان ، زيد جوهر
أول وانسان جوهر ثان .

ولكن الكندي أضاف الى الهيولى والصورة ، وهما
الجوهران عند أرسطو ، ولا يقول بغيرهما ، ثلاثة جواهر آخر
لا يتجوهر الجسم الا بها ، وهى المكان والزمان والحركة . وهذا
ابتكار جديد فى الفلسفة الوسيطة ، قال الكندي به فى فلسفته
الطبيعية وفى الفلسفة الأولى . فالجواهر عند الكندي خمسة
الهيولى والصورة والمكان والزمان والحركة ، يدل على منحى
جديد رياضى يلىق بالفيلسوف الرياضى ، وقد ألف الكندي فى

هذا الموضوع رسالة مستقلة بعنوان « الجواهر الخمسة » أصلها
العربي مفقود ، ولا تزال ترجمتها اللاتينية باقية (١) .

ج. ان الأجسام التي منها يتألف هذا العالم الحسى ، لا تتركب
من هيولى: وصورة فقط كما قرر أرسطو ، بل من هيولى وصورة
بهما تركيب الجسم ، ثم لا بد أن يشغل الجسم مكانا ، وهو
الذى يعبر عنه بالحدود الرياضية من طول وعرض وعمق ، ولا بد
أن يتحرك هذا الجسم لأن الطبيعة مبدأ حركة الأجسام وسكونها
بحسب تعريف أرسطو وما جرى عليه المتأخرون ، فإذا تحرك
لا بد أن يقطع مدة من الزمان . فقول الكندى ان الجرم والزمان
والحركة لا يسبق بعضها بعضا فى الآلية ، انما يريد بذلك أن
حقيقة الجسم لا يمكن أن تفهم الا فى اطار هذه الجواهر الخمسة .
وهذه هى المرتبة الأولى من الحقائق .

أما المرتبة الثانية فهى الحقائق الكلية المستمدة من الأنواع
والأجناس وهى التى اذا جمعت تكونت منها الماهية . والماهية
مصدر صناعى من سؤالنا « ما هو ؟ » أو « ما هى » ، كما
يسأل عن الإنسان ما هو ، فنقول فى الجواب حيوان ناطق .
الحيوان جنس ، والناطق فصل ، والإنسان نوع . وعندما نعطى
الجنس والفصل نصل الى تحديد الشيء ، أى تحديده وتعريفه
بالحد التام ، وهذا الحد التام يكافئ « الماهية » ، فإذا عرفنا
الماهية فقد عرفنا الحقيقة ، ولكنها الحقيقة الكلية التى تختلف

(١) نشر النص اللاتينى مع ترجمته الى العربية الدكتور أبو ريدة
فى الجزء الثانى من رسائل الكندى .

عن الأنية وهي الحقيقة الجزئية . فإن قال قائل : ان المشهور في الفلسفة أنها تطلب الكليات لا الجزئيات ، وقد ذهب الكندي نفسه الى ذلك وثقلنا عنه قوله : ان الفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، فكيف يبحث الكندي في الأنية وهي الحقيقة الجزئية ؟

نقول في الجواب ان الكندي ورث الفلسفة عن مدارس مختلفة المذاهب ، متعارضة النزعات ، والذي يذكره في هذا الموضوع مأخوذ عن أرسطو ملخص من كتبه ، والكليات عند أرسطو خمسة هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ولكن الكندي ورث أيضا عن المدرسة الرواقية بعض آرائها في المنطق ، ومن جملة هذه الآراء أن الكليات — وفي اصطلاح الرواقين الألفاظ أو الأصوات — ستة ، بإضافة « الشخص » . وقد أثبت الكندي في رسالته هذا الرأي ، واعتبر الشخص أحد الكليات الستة . والشخص هو الجزئي ، فإن كان جسما فله حقيقة موجودة هي الأنية .

وقد جرت العادة في فلسفة العصر الوسيط أن يميزوا بين الوجود وبين الماهية ، وذهبوا الى أن الماهية في الأذهان تقابل الوجود في الأعيان ، والى أن الوجود ينبع من الماهية ، على عكس الفلسفة الوجودية المعاصرة التي تقدم الوجود على الماهية . وكان الأمر بالنسبة لمن اقتصر على الماهية سهلا ، ولكن أولئك الذين أثبتوا الأنيات ، أي الحقائق الجزئية الموجودة ، فلم تكن المسألة بالنسبة اليهم بسيطة . وكان لابد لهم أن يفصلوا في أمر

الآنية هل المقصود بها الوجود الخارجى ، أم الوجود ذهنى ، الحقيقة الموجودة فى الخارج أم الحقيقة فى الذهن ، حتى يتم التقابل بين الوجود والآنية . ونحن لا نجد عند الكندى فى عباراته التى وردت ما يدل على هذا التمييز الدقيق ، والتحديد المفصل . ولكن يلوح أن المقصود هو الحقيقة الموجودة فى الخارج . يستفاد ذلك من قوله : « لأن كل ما له أية له حقيقة » . صفوة القول : الأشياء لها حقائق ، أية كانت أم ماهية . والعلم بحقائق الأشياء هو الحق ، والحق مطابقة ما فى أذهاننا لحقائق الأشياء .

ولكن ما حقيقة الله ؟

هذا السؤال حجر الزاوية فى فلسفة الكندى ، كما ذكرنا ، وهو الغاية المقصودة من كتابه فى الفلسفة الأولى . والجواب عنده أن الله تعالى ليست له حقيقة ، لأنه ليس شيئا من الأشياء الموجودة فى هذا العالم ، بل أسمى من العالم ، وأعلى من العالم ، أنه خالقه ومبدعه وباريه . ليس الله ذا هيولى ولا جرما متحركا حتى تكون له أية ، وليس نوعا حتى تكون له ماهية مركبة من جنس وفصل ، ولا جنسا يتركب من أنواع . انه الحق الأول .

والواحد الحق ليس شيئا من « المقولات » ، ولا عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ، ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصه .. الخ » (ص ١٤٠) . فالكندى يتفق مع كثير من المتكلمين الذين سلبوا الصفات عن الذات . وكان السلف يتخرجون من إثبات صفات

لله أو سلبها عنه ، ويلتزمون ما أطلق الله على نفسه من « أسماء » في القرآن ، وهي أسماء الله الحسنى .

والحق اسم من أسماء الله المذكورة في القرآن . ولم يرد في كتاب الله اسم الحقيقة اسما من أسمائه تعالى .

الحق الأول ليست له حقيقة ، لأن الحق — كما ذكرنا — مطابقة ما في الذهن لما عليه الشيء في الخارج . وهذا الانفصال إلى حق وحقيقة يستلزم وجود ثنائية في الله ، والله تعالى واحد . الله هو الواحد الحق الأول ، وهذه الثلاثة من أسمائه الحسنى ، ويقدمها الكندي على غيرها ، وقد يضيف إليها أسماء أخرى لها دلالتها الفلسفية ، فهو المبدع ، المفيد ، وهو الباري الذي يكاد يطلقه دائما على لفظة الجلالة .

ومن هذا الوجه كان الكندي أدنى إلى الاتجاه السلفي في الفكر الإسلامي من غيره من المتكلمين .



إذا كانت الفلسفة بحكم تعريفها هي علم الأشياء بحقائقها ، فكيف السبيل إلى معرفة هذه الحقائق ؟
السبيل إلى ذلك اتباع المنهج الملائم لموضوعها . فإن تعسف متعسف وسلك إليها من خلال منهج آخر ضل الطريق ، و « حاد وعدم الحق » (ص ٨٨) .

فالحسيات طريقها المعرفة الحسية التي تنقل إلى الذهن مثال المحسوسات الموجودة في الخارج .
والرياضيات منهجها الاعتماد على البديهيات والمسلطات ، ثم

الاستدلال بالبراهين الرياضية التي يعتبر برهان الخلف أحدها .
والطبيعيات تعتمد على أوليات كل علم طبيعي ثم على
المشاهدة والتجربة .

وما فوق الطبيعيات يتبع فيها منهج البرهان والقياس ،
فيما عدا أوائل البرهان التي لا يمكن البرهنة عليها لأنها أولية .
والمنهج الملائم لمعرفة حقائق الأشياء التي هي موضوع
الفلسفة الأولى — هو البرهان والأوليات العقلية .

هذه المناهج نص عليها أرسطو ، ونقل الكندي عنه كلامه
فيها ملخصاً . ونقل عنه كذلك طريقة المعرفة بحقائق الأشياء .
هذه الطريقة هي الاحاطة بعقل الشيء ، إذ ليس للشيء علة واحدة .
والعقل عند أرسطو أربع ، مادية ، وصورية ، وفاعلة ،
وغائية ، ويسمها الكندي في اصطلاحاته : العنصرية ، والصورية ،
والفاعلة ، والتممة . وقد يقول عن الصورية النوعية ، وعن
الفاعلة المحركة .

ويقابل طلب كل علة سؤال ، ونلفظ يدل على الاستفهام ،
وهي : هل ، ما ، أي ، لم .
هل : سؤال عن العلة المادية ، « وهي باحثة عن الأنية فقط »
(ص ٧٨) .

ما : سؤال عن الجنس .

أي : سؤال عن الفصل .

لم : سؤال عن العلة التمامية .

يقول الكندي : « فأما هل فانها باحثة عن الأنية فقط ، وأن

كل أنية لها جنس فان (ما) ، تبحث عن جنسها ، و (أى) تبحث عن فصلها ، وما وأى جميعا تبحثان عن نوعها ، و (ولم) عن علتها التامة اذ هي باحثة عن العلة المطلقة . ويبيّن " أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقط أحطنا بعلم نوعها ، وفي علم النوع علم الفصل . فإذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التامة ، فقد أحطنا بعلم حدها . وكل محدود فحقيقته في حده « (ص ٧٨ — ٧٩) .

والحد — كما نعرف — هو التعريف ، ومنه حد ومنه رسم ، ومن الحد تام وناقص ، ومن الرسم تام وناقص . والحد التام هو الجنس القريب والفصل المميز . ومجموع الجنس والفصل يؤلفان النوع .

وقد سبق أن ذكرنا أن الكندي يميز بين الماهية والأنية على أساس أنهما مرتبتان من الحقيقة احدهما أعلى من الأخرى . وذكرنا أيضا أنه أخذ « الشخص » على أنه أحد الكليات من الرواقين ، فلم يستطع أن يوفق بين المنطق المأخوذ عن أرسطو وذلك الذي أخذ عن الرواقين . وآية هذا الاضطراب أن الفصل في مذهب أرسطو كلي ، فلا ينبىء عن الماهية ، وإنما الماهية تنشأ من تركيب الجنس والفصل .

ولكن الكندي يجعل الجنس دالا على الماهية ، والفصل على الأنية ، وكذلك الخاصة . فهو يقول : « والجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع مبين عن مائة الشيء » والمائة والماهية مصدر صناعى من ما ، بمعنى واحد ، (ص ١٠٧) ثم يقول عن

الفصل ما نصه : « والفصل هو المقول على كثيرين مختلفين
بالتنوع مبین عن أنية الشيء . فهو مقول على كل واحد من
أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل مبین عن أنيتها »
(ص ١٠٧ — ١٠٨) . ويقول عن الخاصة : « هي المقولة على
نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مبيّنة » عن أنية
الشيء ، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته » (ص ١٠٨) .

أطلقنا في هل النصوص لتأييد وجهة نظرنا في تأويل فلسفة
الكندي فيما يختص بالماهية والأنية ، وأن الماهية هي الحقيقة
الكلية النوعية ، والأنية الحقيقة المادية المحسوسة ، على الرغم
من اضطراب كلام فيلسوف العرب في هذه المسألة .

نرجع إلى ما كنا نبخته وهو طريق معرفة حقائق الأشياء ، وأن
ذلك يكون بمعرفة عللها . ولكن ما ذكرناه في ذلك لا يفيد كثيرا
في مبحث العلة بمقدار ما يفيد في مبحث التعريف .

ويلوح أن الكندي يعتمد في المعرفة على الرسم أكثر من
اعتماده على الحد ، وهذا اتجاه علمي أخذت به العلوم المعاصرة ،
لتعذر التعريف بالحد التام من جهة ، ولأن التمييز بين الأشياء
المختلفة تميزا واضحا إنما يكون بتحديد كثير من الصفات
الخاصة . وقد سمي التعريف بالرسم رسما ، لأنه كما يقول
الكندي : « رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها
إن لم تكن بحال واحدة تتحد بها نفس العارف ورسم المعروف ،
فلا معرفة » (ص ١١٤) . وهذه العبارة خاصة بوحدة الشيء
وكونه واحدا على الرغم من تغيره وتبدله من حال إلى حال .

معرفة حقيقة الأشياء يقتضى العلم بالعلل الأربع الموجدة لها .
وإذا كنا نلتصق لكل شيء علة قريبة ، ثم نتساءل عن علته
الأبعد من ذلك ، فلا يمكن المضي في تسلسل العلل الى ما لا نهاية
له ، لأننا نصل الى علة أولى هي علة ذاتها ، ولا علة لها .

لهذا سميت الميتافيزيقا عند أرسطو ، وعند الكندي ، علم
العلة الأولى . يقول الكندي : « فبحق ما سمى علم العلة الأولى
الفلسفة الأولى » (ص ٧٩) .

ولا يمكن أن يكون أى شيء في هذا العالم « علة كون
ذاته » . وكذلك العالم كله إذا نظرنا اليه في مجموعه لا في أجزائه
وكائناته الجزئية من أجرام سماوية وجماذ ونبات وحيوان وانسان ،
فهو أيضا مطول لعلة أخرى ، وليس وجوده من ذاته .

والعالم وحدة ، لأن أجزائه مترابطة ، غير أن الوحدة فيه
تحتاج الى موحد ، الى علة موحدة .

« فأول علة للوحدة في الموحّدات هو الواحد الحق ، الذى
لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها
لبعض بلا نهاية في البدء » (ص ١٤١) .

* * *

قد يقال ان العالم واحد ، وانه وحدة ، كما يقال ان هذا
الشيء المحسوس واحد ، وانه وحدة . ولكن كل واحد فالوحدانية
فيه عارضة وليست حقيقية . وكذلك كل وحدة فالوحدة فيها
عرضية وليست حقيقية .

الله تعالى ، ولا سواء ، هو الواحد الحق . وهو « وحدة فقط محض ، أعنى لا شيء غير وحدة » (ص ١٤١) .
وقبل أن نعرض للواحد والوحدة ، نود أن نعرض للموجود والوجود .

ذلك أن الميتافيزيقا انتقلت الى العرب عن تيارين متميزين ، التيار الأرسطى وميتافيزيقاه ميتافيزيقا وجود ، والتيار الاسكندراني وميتافيزيقاه ميتافيزيقا الواحد ، وهو التيار المستمد من فلسفة أفلوطين .
والأساسان مختلفان تماما .

ميتافيزيقا الوجود شيء ، وميتافيزيقا الواحد شيء آخر .
أرسطو يعرف الميتافيزيقا بأنها البحث عن الموجود بما هو موجود . فهو ينظر الى الموجودات ، ويطلب — كما رأينا — معرفتها عن طريق العلل الأربع ، التي تنتهى الى علتين أساسيتين هما الهولى والصورة ، وهما مبادئ الموجود . وكل شيء طبعى ، بل العالم كله مركب من هذين المبدأين وهما الهولى والصورة . والمشائية الموروثة عن المعلم الأول لا يمكن أن تفعل من حسابها الهولى ، والهولى عند أرسطو قديمة ، هى مبدأ ذاتها ، كما أن الصورة مبدأ آخر . وقد رفض المسلمون ميتافيزيقا المعلم الأول لقوله بقديم العالم ، وظهرت لقلاصفتهم محاولات شتى تبغى التحايل على تأويل القدم ، بالتماس تخريجات لمعناه ، أياكون القدم بالزمان أم بالطبع أم بالعلة أم بالرتبة أم بالشرف .
أما ميتافيزيقا الواحد المأثورة عن أفلوطين فهي أدنى الى روح

الدين ، لأنها تقول بمبدأ أول . فالأول عند أفلوطين مبدأ العالم ، ومبدأ الموجودات ، عنه صدر العقل الأول ، وعن العقل صدرت النفس الكلية ، وعن النفس صدرت الهيولى . ولكن يعترض على أفلوطين بأن مذهبه ينتهى الى وحدة وجود بين الله والعالم ، مما يخالف طبيعة العقيدة في الاسلام ، الذى يقرر مبدأ « الخلق » تقريرا لا سبيل الى الشك فيه . والكندى متمسك بالمبدأ الاسلامى ، حريص على الدفاع عنها ، ولذلك يصف الله بأنه « المبدع » يريد بالابداع خلق الشيء من عدم .

وقد اضطرب الكندى بين ميتافيزيقا الوجود وميتافيزيقا الواحد ، فأخذ عن أرسطو من كتابه ما بعد الطبيعة ، كما أخذ من تاسوعات أفلوطين فى كتاب الأولوجيا الذى سماه بالربوبية ، ونسبه الى أرسطو .

ولكنه كان أكثر ميلا الى ميتافيزيقا الواحد منه الى الوجود . فهو لم يتكلم عن وجود الموجود أكثر من اشارات ، ولم يخض فى أمر الوجود ، ولم يشك فى حقيقته ، وأخذ فى ذلك بشهادة الحواس ، على الرغم من أن أفلاطون ناقش هذه المسألة طويلا فى بعض محاوراته ، وأثار اعتراضات منها خداع الحواس ، والرؤيا فى النوم أن تكون وجودا حقيقيا أم وهما ، ولماذا لا يكون هذا الوجود ضربا من الوهم كالحال فى الرؤيا ، وغير ذلك .

فالكندى يقرر الوجود ، كما نقلنا عبارته التى يقول فيها : « ان الحق اضطارا موجود اذن لأنيات موجودة » أى أن الأشياء الخارجية موجودة ، ولها أنيات أى حقائق ، والحق هو

مطابقة ما في أذهاننا لهذه الحقائق ، والفلسفة هي علم الأشياء
بحقائقها .

ولكن أليس هناك دليل على وجودها ؟ وهل سكت الكندي
عن سوق أى دليل وكأنه لم يفتن لمشكلة الوجود ؟
الدليل على وجود الأشياء عند الكندي هو الوجود
الانسانى .

وليس المقصود من « الوجود الانسانى » وجود بدنه ، لأن
البدن من جملة العالم الذى يحتاج فى اثبات وجوده الى دليل ،
بل وجود النفس ، هذا الجوهر البسيط المغاير للبدن ، والباقى
بعد فناءه .

وكيف نجد أنفسنا ، ونميز بينها وبين البدن ؟
نجد أنفسنا حين نحس وحين نعقل . فالوجود الحسى
والوجود العقلى ضربان من الوجود مختلفان ، وفى ذلك يقول
الكندى : « ان الوجود الانسانى وجودان : أحدهما أقرب منا
وأبعد عند الطبيعة وهو وجود الحواس منذ بدء نشوئنا .. والآخر
أقرب من الطبيعة وأبعد عنا ، وهو وجود العقل » (ص ٨٤
— ٨٥) .

الوجود الحسى أقرب منا ، لأن الحواس موجودة فينا منذ بدء
نشوئنا ، وموجودة فى سائر الحيوان . والحس يباشر المحسوسات على
الرغم من تغيرها وتبدلها — فيدرك صورها ويتمثلها ، ويؤديها
الى الحفظ . أى أن الإدراك الحسى مباشر بلا واسطة ، وهذه
المباشرة هي الدليل على الوجود الخارجى . وفى ذلك يقول

الكندى ان المحسوس : « قريب من الحاس جدا ، لوجداته
بالحس مع مباشرة الحس اياه » (ص ٨٥) .

فهذا معنى أن الوجود الحسى أقرب منا . أما معنى أنه أبعد
عند الطبيعة ، فذلك لأن المحسوسات غير ثابتة لزوالها وسيلانها
وتبدلها ، وعدم ثباتها في الطبيعة يجعلها بعيدة من الطبيعة .

ان طريق التيقن من وجود الشيء حسيا كان أم عقليا ، هو
الادراك المباشر ، بلا واسطة . فالأشياء الحسية موجودة لأنها
مدركة بالحس مباشرة . والمعقولات موجودة لأن العقل يدركها
ادراكا مباشرا . فإذا عجز شخص عن ادراك المعقولات ، وعن
القول بوجودها تبعا لذلك ، فليس معنى ذلك أنها غير موجودة ،
بل يعنى ضعف الادراك عند هذا الشخص . وفي ذلك يقول
الكندى : « لأن مَنْ تمثّل المعقول ليجمده بذلك مع وضوحه
في العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص
البيئة الواضحة لنا في شعاع الشمس » (ص ٨٨) . وهذا المثال
المضروب على وجود المعقولات منقول عن كتاب ما بعد الطبيعة
لأرسطو (٩٩٣ ب ، ١٠) .

والوجود العقلى ، والمقصود وجود المعقولات ، فهو أبعد
عنا . وهذه المعقولات الكلية التى هى الأنواع والأجناس ، تعتمد
في تحصيلها على مبادئ عقلية موجودة في النفس بالفطرة ،
وتستمدّها من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج . أما الذى يكتسب
من الخارج فهو الأنواع والأجناس ، هذه الصور المعقولة

الموجودة في الأشياء الطبيعية . لذلك كان الوجود العقلي أقرب من الطبيعة وأبعد عنا .

والعرفة العقلية تتم بأمرين ، بمبادئ فطرية في العقل يضاف إليها معقولات كلية من الخارج . وهذه المعرفة المتكاملة اضطرارية لا كسبية ، أي أنها من طبيعة الانسان العاقل . وقد ضرب الكندي مثالا لهذه المعرفة الاضطرارية ^(١) بالمعقولات العارية تماما عن الهيولى ، والتي قرر بها اضطراراً ، كهذه القضية : « ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء ، اذ قولنا : لا فراغ ولا جسم ، شيء لا يتمثله الحس ، وانما يجده العقل اضطراراً » (ص ٨٦) .

ومعنى الخلاء مكان لا يشغله متمكن . واذ لا يمكن وجود مكان بغير شيء يشغله ، اذن ليس للخلاء المطلق وجود .

والملاء هو الجسم ، ولا بد ما دام جسماً أن يكون ذا نهاية ، اذن جسم الكل ، أي العالم ، ذو نهاية ، ولا ملاء بعده .

فقولنا ان جسم الكل ليس خارجاً منه خلاء ولا ملاء : « واجب اضطراراً ، وليست له صورة في النفس ، وانما هو وجود عقلي اضطراري » (ص ٨٧) .

بهذه المبادئ العقلية الموجودة في الذهن بالفطرة ، أثبت الكندي أن العالم متناه من جهة المكان ومن جهة الزمان . كما أثبت أنه ليس علة ذاته ، ولا بد له من علة توجده .

ان الطريق الذي شقه الكندي بالفصل بين النفس والبدن ، واثبات الوجود النفسى والوجود العقلى ، والصلة بين هذا

(١) في اصطلاح المتكلمين المعرفة الضرورية .

الوجود النفسى والوجود الخارجى ، كل ذلك مهد لتطور نظرية الوجود والمعرفة عند ابن سينا بوجه ، وعن هذا الطريق انتقلت نظرياته الى أوربا اللاتينية ، وعنهما تأثر ديكارت صاحب الفلسفة الحديثة .

ولكن الكيندى لم تكن عينه متجهة الى الوجود بمقدار اتجاهها نحو الواحد .

وكل شئ فى هذا العالم ، حسيا كان أم عقليا ، تقول عنه انه واحد ، ونصفه بأنه وحدة . الواحد من جهة العدد والاتصال ، والوحدة من جهة الارتباط والاتصال . والشئ الواحد يقال عليه انه واحد ووحدة . مثال ذلك هذا البيت له واحد ووحدة . فهو واحد لأننا نشير الى بيت واحد لا الى بيتين أو ثلاثة ؛ ووحدة لأنه مركب من أجزاء . ونحن لا نسمى الطوب والخشب والحديد وما الى ذلك مما يتركب منه البيت بيتا ، الا بعد اجتماعها على هيئة معينة .

وكل ما فى العالم يعبر عنه بالفساط تدل على معان . وما الى ذلك مما يتركب منه البيت بيتا ، الا بعد اجتماعها على يكون جنسا أو نوعا أو فصلا أو خاصة أو عرضا عاما أو شخصا ؛ ويجمعها كلها شيئان : الجوهر والعرض . ونكرر ما لا حظناه — أو أولا — وهو الشخص .

فالأشخاص اما أن تكون طبيعية كهذه الشجرة ، واما صناعية كهذا البيت . والأشخاص هى الحسيات ، وهى كثيرة كثرة

لا متناهية . والكليات معقولات ، تجمع الكثير في واحد ، كالإنسان فهو نوع يجمع أشخاص الإنسان الكثيرين في كلي واحد . فالقسم السداسية السابقة تعبر في الواقع عن وجهة نظر منطقية ، لها ما يبررها .

وقد ينظر الى الموجودات نظرا آخر رياضيا ، من جهة الكل والجزء ، والمجتمع والمفترق ، والمنفصل والمتصل ، والواحد والكثير ، والكبير والصغير ، وغير ذلك . وهذه جميعا تخضع أيضا لمفهومين رياضيين هما الواحد والوحدة .

ويقال الواحد على المتصل ، وعلى المنفصل ، كما يقال على الكليات الستة . فالكلب والشجرة والبيت من المتصل ، لأن الكلب حيوان طبيعي مركب من أجزاء أى أعضاء ، والشجرة كذلك كائن طبيعي مركب من أجزاء ، والبيت كائن صناعي . وكل منها واحد . والجنس كالحيوان ، والنوع كالإنسان ، واحد . وهكذا في سائر المقولات .

وليست الوحدة في أى مقولة من المقولات السابقة حقيقية ، بل عرضية . مثال ذلك النوع ، فهو : « المقول على كثيرين مختلفين بالأشخاص . وهو كثير لأنه ذو أشخاص كثيرة ، ولأنه مركب من أشياء أيضا ؛ لأنه مركب من جنس وفصل ، كنوع الإنسان الذي هو مركب من حى ومن ناطق ومن مائت . فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له إنما هى بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له اذن بحقيقية ؛ فهى اذن فيه بنوع عرضي . والعارض المشي من غيره ، فالعرض أثر

في المروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطرارا أيضا » (ص ١٠٧) .

على هذا النحو يمضى الكندي فيستبع كل مقولة ، وكل صنف من المفاهيم الرياضية التي ذكرنا سابقا ، ويبين أن الوحدة فيها غير حقيقية بل عرضية ، وانما استفادت الوحدة من علة أخرى .

أما الواحد الرياضي ، فقد سبق أن بينا عند الكلام عن فلسفته الرياضية أنه ليس بعدد ، بل ركن العدد . فاذا اعتبرنا الاثنين أول الأعداد ، فالأثنان مركب من جزأين ، وليس بذلك واحدا ، اللهم الا بالعرض .

وقولنا عن هذا الشيء المحسوس انه واحد ، لا يقصد منه هيولى هذا الشيء ، وانما تقصد أن له اسما واحدا يدل على معنى واحد على الرغم من تبدله وسيلانه ، فيكون واحدا بالشخص أو بالصورة . فهناك أنواع من الواحد مثل الواحد بالعدد ، وبالصورة ، وبالجنس ، وبالمساواة (ص ١٤٠) .

ولكن الواحد الحق فهو : « وحدة فقط محض .. وكل واحد غيره فمتكثر » .

والواحد الحق هو الواحد بالذات ، الذي لا يتكثر بته بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره .

والواحد الحق الأول هو علة الوحدة في الموحدات .

وكل قابل للوحدة فهو معلول ، فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو الواحد بالمجاز .
ولم لك أدركت أن الواحد الحق الذى يصفه الكندى بهذه الأوصاف هو الله تعالى . وبهذه العبارة يختم كتابه قائلا :
« فالواحد الحق اذن هو الأول ، المبدع ، المعسك كل ما أبدع ، فلا يخلو شئ من امساكه وقوته الا عاد فدر »
(ص ١٤٣) .

من الواضح أن الميتافيزيقا السابقة التى قلناها عن كتابه اسلامية فى أساسها ، وهى أدنى الى روح السلف ، فهى تقرر :
١ — وجود الله ووحدايته .

٢ — عملية خلق العالم من عدم ، أى الابداع .

٣ — أن الله لم يبدع العالم دفعة واحدة منذ الأزل ، وبث فيه القوانين والنظم التى يستطيع بها أن يستقل بنفسه ويستغنى عن الله .

٤ — دوام الاتصال بين الله وبين العالم فى جزئياته ، لا بمعنى الخلق المتجدد المستمر بل بمعنى الامساك والافتقار ، وهذه هى العناية الالهية .

ليس معنى ذلك أن الكندى لم يتأثر بالفلسفات اليونانية ، فالتأثير الأجنبى واضح أيضا ، وأن تأثره بميتافيزيقا الواحد أوضح من تأثره بميتافيزيقا الوجود . ولم يوفق بينهما . ولذلك اضطرت الطبقة الثانية من فلاسفة العرب الى التوفيق بين هذين

الضربين من الميتافيزيقا ، والملاءمة بينهما ، فنشأ من ذلك فلسفة جديدة للفارابى ، وأخرى لابن سينا . وهذه الأخيرة هى التى طبعت الفلسفة الاسلامية فى الالهيات بطابع سينوى واضح حتى أوائل القرن العشرين .

فإذا نظرنا الى الصفة الأساسية التى يوصف بها الله عند الفارابى ، وبوجه خاص عند ابن سينا ، رأينا أنها تعتمد على الوجود أكثر من اعتمادها على الواحد . فالله هو « واجب الوجود » ، أو هو « الواجب » فقط . وفى الوقت نفسه فإن واجب الوجود واحد ، وكل ما عداه كثير ، وعنه صدرت الكثرة ، فى سلسلة من الفيوضات تبدأ من العقل الأول الى العقل العاشر . وهكذا نجد أن الفلسفة الاسلامية منذ القرن الرابع قد اصطنعت لونا جديدا من الميتافيزيقا يوفق بين الوجود والواحد ، فى لسق منتظم جديد مبتكر ، يفصح عن أصالة الفلسفة الاسلامية . وكان الكندى أول من فتح باب هذا الضرب من الفلسفة ، على الرغم من أنه لم يستطع التوفيق بين هذين النوعين المتباينين من الميتافيزيقا .

إن الكندى باعتبار أنه شق طريق هذا اللون من الفلسفة ، يمكن أن يسمى بحق رائد الفلسفة الاسلامية ، كما كان الذائد عن القومية العربية المبرز لها ، ومن أجل ذلك لقب عن جدارة « فيلسوف العرب » .

خاتمة

الفيلسوف ملخص لحضارة الأمة من شتى نواحيها الدينية والعلمية والفنية ، وهو في الوقت نفسه آخذ بيد هذه الحضارة الى الامام ، بما يرسم لها من آفاق جديدة ، يصورها برؤية الفكر .

وكان الكندي مسجلا للحضارة العربية التي عاش في ظلها اثنان القرنين الثاني والثالث من الهجرة ، كما كان راسما طريق هذه الحضارة في المستقبل لعدة قرون من الزمان . كان مسجلا كما رأينا لحركة الترجمة التي نقلت تراث اليونان بوجه خاص ، الى جانب ما كان موجودا عند الفرس والهند . بل انه شارك في هذه الترجمات مشاركة فعالة بالمراجعة والاصلاح ، وبالتلخيص والاقتباس .

وكانت الفلسفة في ذلك الزمان تضم تحت جناحيها مسائل العلوم ، بالمعنى الذي تقصده اليوم من لفظة العلم . فهي التي كانت تختص بالبحث في الرياضيات من حساب وهندسة وفلك وموسيقى ، والبحث في العلوم الطبيعية بشتى فروعها ، كما كانت تبحث في علوم ما بعد الطبيعة . هذا الى جانب العلوم العملية من أخلاق وسياسة .

ولقد عرضنا فيما سبق الى رياضيات الكندي بالتفصيل لأسباب ثلاثة ، لأنه اشتهر بأنه فيلسوف رياضى ، ولأن الرياضة عنده كانت أول التعليم وبداية الطريق الى الفلسفة ، ولأن بعض مؤلفاته الرياضية تيسر العثور عليها وطبعها ، فأمكن الكشف عن آرائه فيها .

ولم نتحدث عن الجانب الطبيعى فى فلسفته لأسباب ، على رأسها أن الكندي لم يكن فيلسوفا طبيعيا ، ولم يفرد لهذا الجانب كتابا أدرجها ابن النديم فى الفهرست تحت عنوان خاص هو كتبه الطبيعيات ، كما فعل فى سائر الفنون التى ألف فيها . ومع ذلك فإن الفيلسوف ، بحكم صناعته التى يحيط فيها بجميع معارف زمانه ، لا بد أن ينظر فى العلوم الطبيعية ، كما ينظر فى الرياضية والميتافيزيقية والأخلاقية والانسانية . ولكن نظر الكندي كان فى الطبيعيات ضئيلا ، بالإضافة الى غير ذلك من العلوم .

وفضلا عن ذلك فإنه بحث فيها عرضا ، بمناسبة صلتها بعلم الفلك ، وهو أحد العلوم الرياضية كما ذكرنا .

وبعد ، فإنه لم يأت فيها بجديد أكثر مما كان مأثورا عن الفلاسفة اليونانيين . فالفلسفة الطبيعية التى يقررها فى بعض رسائله هى الفلسفة التى سادت منذ أرسطو حول عشرين قرنا من الزمان ، ولم تتغير الا منذ عهد قريب ، عندما استقل علم الطبيعة عن الفلسفة ، وتخلص من القول بالعناصر الأربعة وهى النار والهواء والماء والأرض .

فقد اعتقد الناس قديما معتمدين على شهادة الحواس الظاهرة

أن العالم كرة كبيرة تحيط بها السماء الأولى ، وليس خارج هذه الكرة شيء ، بل في داخلها « ملاء » وفي خارجها « خلاء » .
وتقوم الأرض في مركز هذه الكرة ؛ أنها مركز العالم .
وتنقسم كرة العالم قسمين يفصلهما فلك القمر ؛ وما فوق فلك القمر بما فيه من شمس وقمر وكواكب ونجوم ثوابت يسمى عالم السماء ؛ وحركة كواكبه مستديرة . وما تحت فلك القمر هو عالم الأرض ، وحركة كائناتها مستقيمة ، وتركب من العناصر الأربعة ، على حين يتركب عالم السماء من العنصر الخامس وهو الأثير .

والطبيعة بحسب تعريف أرسطو علة أولى لكل متحرك ساكن . يريد بذلك أن الجسم الطبيعي يتحرك بالطبع حتى يبلغ « موضعه » الطبيعي ، فيسكن . فالنار والهواء حركتهما إلى أعلى ، والماء والأرض حركتهما إلى أسفل .

ولم يخرج الكندي في آرائه الطبيعية عن هذه المبادئ .
في رسالته التي تسمى « في الإبادة عن العلة القريبة للكون والفساد »^(١) ، وهي إحدى رسائله التي وردت تحت قسم مؤلفاته « الأحداثيات » يستعرض الكندي الكائنات الأرضية التي تخضع للكون والفساد ، ويبين العلة القريبة لهذا الكون وذلك الفساد ، ثم لا يكتفى بذلك فيبين العلة الأبعد الموجودة

(١) انظر الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق الدكتور أبو ريدة ص ٢١٤ - ٢٣٧ *

في الأجرام السماوية ، ولا يكتفى بذلك أيضا فيبين العلة الأولى لحركة الأجرام السماوية ، والعلة الأولى المقصودة هي الله .

وكان الواجب يقتضى أن يتسلسل البحث على النحو الذى ذكرناه ، نعى أن يتسلسل من الكائنات الأرضية حتى يبلغ الى الله ، غير أن الكندى آثر أن يبدأ من وجود الله تعالى . ذلك أن الكندى فيلسوف اسلامى يعنيه قبل كل شيء آخر اثبات وجود الله والاقرار بوحدانيته ، ولكنه يسلك الى ذلك سبيل الفلسفة لا سبيل للأدلة الكلامية التى ذاعت على يد المعتزلة فى عصره . وهو يمزج الأدلة الفلسفية بالأدلة القرآنية ، أو قل انه يشرح الأدلة القرآنية شرحا فلسفيا . وهذا كما ذكرنا هو الذى يفترق به عن الفلاسفة اليونانيين .

أما المنهج الذى يتبعه فهو الاعتماد على شهادة الحواس ، فيقرر وجود ما تقدمه من وقائع لا يشك فيها . يقول فى استهلال الرسالة : « ان فى الظاهرات للحواس — أظهر الله لك الخفيات — لأوضح دلالة على تدبير مدبر أول ؛ أعنى مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية بأضواء عقله ... » . فهو يأخذ بالظواهر الحسية بشرط تفسيرها فى ضوء العقل . والذى يعنيه بالعقل فى هذا الموضع معرفة علة الأشياء المحسوسة ، وبخاصة علتها الفاعلة . وقد أعاد الكندى تقرير هذا المنهج مرة أخرى فى أواخر الرسالة عند الكلام عن تأثير الأجرام السماوية فى الكائنات الأرضية ، فقال : ان الدليل على ذلك « ما نراه من حركة الشمس

الهيئة جدا بالنظر — دون حساب — والكواكب المتحيرة البينة
جدا للحص « (ص ٢٢٦) .

هذا الدليل على وجود الله يعرف في الفلسفة باسم دليل النظام.
أى أن هذا العالم وما نشاهد فيه من نظام وترتيب يدل على
وجود منظم نظمه على هذه الهيئة المحكمة . ولذلك قال أفلاطون
إن الله مهندس الكون .

وقد حثنا الله في القرآن على النظر في المخلوقات الطبيعية
لنستدل منها على وجود الخالق . فإذا كان مفكرو الاسلام من
فلاسفة ومتكلمين قد نظروا في الموجودات الطبيعية ، فانما كانوا
يتبعون ما أمر الله به في كتابه من النظر والاعتبار ، للاستدلال
على وجوده . ولكل مفكر طريقة في سوق الدليل ، ولكنهم جميعا
لا يخرجون في عباراتهم عن هذا الاطار العام . وهذه هي عبارة
الكندى وأسلوبه وطريقته في سياقة الدليل : « ان في نظم هذا
العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، واتقياد بعضه لبعض ،
وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصالح في كون
كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ،
لأعظم دلالة على آتقن تدبر ، ومع كل تدبير مدير ، وعلى أحكم
حكمة ، ومع كل حكمة حكيم » (ص ٢١٥) .

وهذا الدليل يحتاج الى بيان النظم والترتيب ، والفعل
والاتفعال ، والتسخير والاتقياد ، حتى يستقيم الدليل بالبرهان
المؤيد بالنظر في الكائنات .

فالكائنات الفاسدة الأرضية ، والكائنات الأزلية السماوية ،

تمتاز بالحركة ، الا أن السماوية حركتها مستديرة ، والأرضية مستقيمة . وهذه الأخيرة أربعة أنواع من الحركات :

١ — المكانية ؛ أى تبدل أجزاء الجسم ومركزه ، أو كل الجسم من مكان الى آخر .

٢ — الربوية والاضمحالية — وفي الاصطلاحات التي استقرت بعد الكندي الزيادة والنقصان — والربوية حركة تنتهى بنهايات الجسم بالزيادة فى كميته الى أبعد من الغاية التي كانت تنتهى اليها . والاضمحالية بالعكس من ذلك .

٣ — الاستحالة ؛ حركة تغير الجسم ، وهو هو بعينه ، فى حالاته ، كرجل بعينه كان أبيض ، فصار شاحبا لسفر أو لمرض .

٤ — حركة الكون والفساد ، التي تنتقل الشئ عن عينه — أى جوهره — الى عين أخرى كالغذاء الذى تنتقل عينه — أى جوهره — التي كانت شرابا أو غير ذلك من الأغذية فصارت دما . بمعنى أن الدم يصبح كونا ، والشراب فسادا .

وأهم هذه الحركات الكون والفساد . وهى ترجع الى العلل الأربعة ، المادية والصورية والفاعلة والغائية ، والتي قال بها أرسطو لتفسير وجود الموجودات .

والعلة الفاعلة التي هى موضوع هذه الرسالة ، اما أن تكون قريبة ، واما أن تكون بعيدة . ويضرب الكندي مثالا بمن يرمى

حيوانا يسهم فيقتله ، فالسهم علة قتل المقتول القريبة ، فعلت القتل بالمماس المباشرة حين جرحته ، ورامى السهم علة قتل المقتول البعيدة . ونحن نلاحظ أن المتكلمين يضربون هذا المثال بالذات ، ويعرف مبحثهم في هذه الناحية « بالتولد » ، مما يدل على أن مباحث العصر كانت مشتركة بين جميع المفكرين .

أما العلة الفاعلة البعيدة لكل كائن فاسد ، وهي العلة الأولى ، فهو الله تعالى مبدع الكل ، وعلة العلل ، ومبدع كل فاعل . والكون والفساد إنما يكون في الأشياء ذوات الكيفيات المتضادة ، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولكن العالم لما كان قسمين ، أحدهما فوق فلك القمر والثاني تحت فلك القمر ، فإن عالم السماء من الجرم الأقصى للعالم إلى حضيض القمر ، لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، ولا يمرض فيه الكون والفساد . أما الكون والفساد فأنما يكون فيما دون فلك القمر ، وما فيه من عناصر أربعة هي النار والهواء والماء والأرض ، وما يتركب منها . والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة ، أما المركبات منها ، أي الحرث والنسل والمعادن ، فإنها كائنة فاسدة من حيث أشخاصها ، باقية من حيث صورها . بمعنى آخر زيد بشخصه كائن فاسد ، لأنه يولد وينمو ثم يموت ، ولكن الانسانية وهي صورته فإنها باقية ، ما شاء الله أن تبقى .

النار والهواء متحركان حركة طبيعية إلى مواضعهما ، فموضع النار ما بين حضيض الفلك إلى ذروة الهواء ، وموضع الهواء ما بين حضيض النار إلى سطح وجه الأرض والماء (ص ٢٢٠) .

وحركة الماء والأرض الى وسط الكل الذى هو مكانهما الطبيعي .
والنار والهواء والماء والأرض كلها متلاقية بسطوح كرية ،
لأن الأرض كروية ، والمحيط بها كروى لذلك .

واذ قد بين الكندى الشكل العام للعالم للأرضى على ذلك
النحو ، والذى لم يخرج فيه عن المعروف من الفلسفة المشائية ،
فقد أخذ يفسر العلة فى الكون والفساد على هذه الأرض ، فقال
ان الفاعل القريب هو الحر والبرد ، لأنهما فاعلان أما الرطوبة
واليبوسة فمتنفلتان . والشمس هى علة الحرارة ، وكذلك
« الأشخاص » السماوية . وقوله الأشخاص السماوية يريد بذلك
الأجرام السماوية . فاذا بعدت الشمس عنا حدث البرد ، واذا
قربت حدث الحر . بل أكثر من ذلك فان حرارة الشمس عند
خط الاستواء تؤثر فى مزاجات الأجسام وفى ألوان الناس
وهيئاتهم . ذلك أن « أهل البلاد التى تحت معدل النهار لشدة
الحر يتردد الشمس هناك فى السنة مرتين ، تجعل أهلها سودا
كالشئ المحترق بالنار ، وشعورهم جملة مقططة كالشعر اذا
قرب من النار .. وتفرطح أنوفهم ، وتجبض أعينهم ، وتعظم
شفاههم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم .. وترى
كل من يسكن ما يلى القطب الشمالى لشدة برد البلاد ضد ذلك ،
كصفر أعينهم وشفاههم وأنوفهم ، وتبييض ألوانهم ، وتنحصر
الحرارة فى قلوبهم ، فيكونون ذوى وقار ، وشدة قلوب ، وصبر
على الشبق ، فيكثر فيهم العفاف . والمتوسطون وأهل الاعتدال ،

يقوى فكرهم لاعتدال أمزجتهم ، ويكثر فيهم البحث والنظر ،
وتكون أخلاقهم معتدلة » (ص ٢٢٥ — ٢٢٦) .

هذا نموذج للفلسفة الطبيعية التي يقررها الكندي . وهي
أقرب إلى الجغرافيا ، وإلى علم الجغرافيا الفلكية . والبحث في
ذلك لم يعد له إلا قيمة تاريخية ، نظرا لتقدم علم الطبيعة ،
والفلك ، والجغرافيا ، تقديما عظيما يعتمد على استخدام آلات
القياس لم تكن معروفة عند القدماء . ولذلك نكتفى بالقدر
المذكور ، مع التنبيه إلى أن الكندي لم يكن له فضل في إضافة
أي معرفة جديدة لما نقله العرب عن اليونان .

ولا حاجة بنا إلى ذكر آرائه في رسائله الأخرى الطبيعية ،
مكتفين بالإشارة إلى أسمائها ، وهي « في العلة التي لها تكون
بعض المواضع لا تكاد تمطر » و « في علة الثلج والبرد والبرق
والصواعق والرعد والزمهرير » و « في علة اللون اللازوردي
الذي يرى في الجو من جهة السماء » و « في العلة الفاعلة للمد
والجزر » (١) .



ذكرنا أن الكندي باعتبار أنه فيلسوف كان مسجلا لحضارة
عصره من جميع نواحيها . بل يمكن القول بحق أنه كان فيلسوف
الحضارة العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري .
فما كان يمكن أن يظهر بلقب فيلسوف العرب لولا انحاطته

(١) انظر رسائل الكندي الفلسفية ، الجزء الثاني ، نشر الدكتور
أبو ريدة .

بجميع العلوم والفنون والتأليف في أصولها النظرية ، ومعرفة أسبابها ، الى جانب الصلة بين بعضها والبعض الآخر ، وكيف يستخدمها الناس ويستفيدون منها ، وكيف تلتقى في الانسان العربى .

وللحضارة وجهان لا ينفصلان ، هما المادى والروحى ، ساهما القدماء النافع والجميل . فالحضارة من حيث وجهها النافع المادى ، تأخذ بيد العمران من فلاحة أرض طلبا للغذاء الضرورى للناس ، وتشيد بيوت تقيهم شر الحر والبرد ، ونسج لباس يستر أجسادهم ، وغير ذلك من المنافع الضرورية . وهى من جهة وجهها الجميل الروحانى تضى على تلك الأشياء الضرورية فنونا ليس الغرض منها النفع بمقدار ما يكون الغرض منها الجميل . مثل الزخارف التى تنقش على الملابس ، والأصباغ التى تلون بها ، فهذه كلها لا تنفع الانسان تفعا ماديا ، ولكنه يتخذها طلبا للأجل ، وغذاء للروح .

وقد بلغت الحضارة العباسية في بغداد الأوج في كلا الجانبين . كانت عاصمة أكبر دولة على ظهر الأرض في ذلك الزمان ، وتدفقت عليها الأموال ، ووفد اليها العلماء والتجار وطلاب العلم وغيرهم من جميع أطراف الدولة الاسلامية . وتعددت الحرف والصناعات ، وازدهر الأدب والفن ، وكثرت مدارس العلم ، وكل ذلك بترتيب تعليمى يقوم على قواعد تعد أصولا يقاس عليها في كل علم أو أدب أو فن أو حرفة . وكثيرا ما يكون الصانع حاذقا في صنعه ، ماهرا في عملها ، معتمدا في ذلك على خبرته الطويلة ، وما اكتسبه

تقليدا عن غيره عندما أخذ منه الصنعة وتدرّب عليها . ولكنه لا يعرف قواينها النظرية ، ولا قواعدها الكلية .

إن الفيلسوف الذي نظر في هذه الفروع كلها من أبواب الحضارة السائدة في عصره هو الكندي . ألف في الميتافيزيقا وهي الفلسفة الأولى ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كما ألف في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة والأخلاق والسياسة ، وكما ألف في « أنواع الجواهر الثمينة » وفي « ما يصبغ لونا » وفي « الطرح على البيض » وفي « أنواع النحل وكرائمه » وفي « صنعة الأطعمة وعناصرها » . وليس لنا أن نعجب من مثل هذه التأليف ونعدها خارجة عن نطاق الفلسفة ، لأن الكندي كان يسجل معارف زمانه ، ويضع لكل لون منها تأليفا خاصا يبين فيه منزلة هذا الضرب من المعرفة بالنسبة لغيره من العلوم ، ويرتبه ترتيبا تعليميا يرده الى قواعد وأصول ، حتى لا يضل المتعلم .

إن هذه الصورة التعليمية على رأس الصفات التي يتميز بها الفيلسوف على الحقيقة ، والتي تجعله ناطقا بلسان الحضارة . ذلك أن استمرار الحضارة من جيل الى آخر ، على نحو أرقى من النحو التلقائي ، يحتاج الى تأليف مرتبة منظمة تتعلم منها الأجيال الجديدة طرق البحث ، ومناهج الفكر ، وموضوعات العلوم . وبمقدار ما يوضح الفيلسوف الطريق ويبين المنهج ، يرتفع شأنه وينبه ذكره . كان ذلك شأن مقراط وأفلاطون

وأرسطو في القديم ، وشأن ديكرت ويكون وغيرهما في الزمن الحديث .

وقد استطعنا أن نكشف الستار عن الجانب التعليمي النافع في الحضارة بالنسبة لفلسفة الكندي ، بعد العثور على بعض كتبه ونشرها . وتبين أنه لم يكن معلما خاصا لأحمد بن المعتصم بالله فقط ، بل كان صاحب مدرسة بمعنى الكلمة . وقد اتضح ذلك من تأليفه الموسيقية ، التي صنفها للمتعلمين ، ويُن فيها كيف يتيسر للمتعلم الأخذ منها .

ولم يكن الكندي رئيسا لمدرسة في بغداد ، بالمعنى المقصود من مدرسة ذات بناء وحجرات يجرى فيها التعليم بطريقة منظمة . فقد كانت تلك المدارس لأسباب تاريخية وقفا على النصارى ، وملحقة في الأغلب بالأديرة ، بعد انتقال الفلسفة والعلوم من الاسكندرية الى أنطاكية في الشام ، ومن أنطاكية الى حران . ومن أجل ذلك قال الدكتور مايرهوف في بحثه عن انتقال التعليم من الاسكندرية الى بغداد ، أن « الكندي الذي عاش آنذاك في بغداد ، وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وإنما كان يعطي دروسا خاصة » (١) .

ولقد استطاع الكندي ، أول فيلسوف مسلم ، أن ينتزع الفلسفة من أربابها وأن يخلق جيلا من التلاميذ ، أصبح أحدهم رئيسا لمدرسة في بغداد . ولم يكن تلامذته كثيرون ، ومن أجل

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ترجمة عبد الرحمن بدوي - ص ٧١ .

ذلك لم يشتهر في العالم الاسلامي شهرته في العالم الأوربي . ومن أبرز تلامذته ابن كريب ، وأحمد بن الطيب السرخسي ، وأبو زيد البلخي ، ويسمى مايرهوف هؤلاء الثلاثة : « الجيل الثاني من الفلاسفة المسلمين »^(١) . أما الذي كان صاحب مدرسة في بغداد، فهو أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن إبراهيم بن يزيد بن كريب الكاتب .

لم يكن الكندي فيلسوف الحضارة الاسلامية بمعنى الاحاطة بجميع العلوم والفنون ، وبمعنى اشاعة هذه الحضارة بطريق تعليمي فقط ، بل بمعنى اخضاع هذه الحضارة للقيم الدينية والأخلاقية كذلك . فقد رأينا أن الحضارة تأخذ بالنافع وبالجميل ، والجميل عندهم يجمع بين الجمال والخير ، ولا يقتصر على الجمال الاستطقي فقط . وكان العرب يقولون : هذا يجل بك ، بمعنى الأتيق والأفضل .

ان الحضارة اذا تقدمت في الماديات ونواحي العمران دون أن تعتمد على أساس من الدين المستقيم والخلق القويم ، لا جرم تكون سريعة الانهيار . وقد استمرت الحضارة الاسلامية مزدهرة عالية أكثر من عشرة قرون من الزمان ، بفضل تمسكها بهذا الجانب الديني الخلقى ، فجمعت بين المادية والروحانية . وكان الكندي جريئاً ، كما رأينا على تقديم هذا المثل الأعلى الروحاني في كل رسالة يكتبها ، حتى لو كانت في العلوم الفلسفية البحتة ،

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

أو الرياضية ، أو الطبيعية . فهو حرص على تثبيت الوجدانية ، وإقامة الأدلة على أن الله هو الخالق المبدع المدبر ، المسك كل ما أبدع بتمام حكته . وعلى تثبيت دلائل النبوة ، وإعلاء شأن الرسل ، وبيان فضلهم على الفلاسفة الذين يتبعون المنطق الانساني المؤيد بالأقيسة والبراهين . لأن علم الرسل عليهم السلام مستمد بالوحي من العلم الرباني .

ولم يكن حرص الكندي على بيان منزلة الأخلاق الفاضلة في رقى الحضارة وبقاء العمران بأقل من حرصه على بيان منزلة الدين . وقد ألف في الأخلاق كتباً مستقلة ، لم تصل إلينا مع الأسف ، ولكنه ألحق الأخلاق بمباحث النفس ، ويترن كيف يتقضى العلم بالنفس الى تهذيب الأخلاق .

والأخلاق عنده هي اصلاح النفس بتحكيم العقل في القوتين الحيوانيتين في الانسان ، وهما الشهوة والغضب . واذا كان هذا المبدأ الأخلاقي يونانياً ، وهو الذي أثر عن سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد وفق الكندي بينه وبين تعاليم الاسلام الخلقية التي تعتمد أساساً على الدين ، وما أمر به الله في كتابه من تقوى . ويلوح أن هذا المنهج الجديد في بحث الأخلاق عند المسلمين ، والذي يوفق بين الأخلاق الاسلامية كما وردت في القرآن والسنة ، وبين الأخلاق اليونانية ، هو الذي سلكه فيما بعد علماء الأخلاق وفلاسفتهم ، كما فعل ابن مسكويه في « تهذيب الأخلاق » .

صفوة القول : كان الكندي ، فيلسوف العرب ، مسجلاً

للحضارة الإسلامية في زمانه ، وكان كذلك راسما خطوطها العامة التي ينبغي أن تسير عليها في المستقبل .

فهو الذي صنف الفلسفة الى نظرية وعملية ، وأن النظرية تشمل الرياضيات والطبيعات وما بعد الطبيعيات ، وجرى هذا التقسيم عند الفلاسفة الاسلاميين فيما بعد .

وهو الذي ثبتت دعائم الفلسفة ، ودافع عنها ، وبين فضلها ، وأشاعها في الثقافة العربية ، واستمرت بعده عدة قرون من الزمان . وهو الذي وفق بين الدين والفلسفة ، أو بين النقل والعقل ، فحدد معالم هذه المشكلة ، ورسم طريق حلها بما يرضى الدين ويقنع العقل .

وهو الذي جعل الفلسفة الإسلامية اللسان الناطق بالحضارة العربية .

فلا غرابة بعد هذا كله أن يسمى : « فيلسوف العرب » .

أعلام العرب
الكتاب القادم

الصاحب بن عباد

للدكتور
بدوي طباطبة

يُصدر في ٧ مارس ١٩٦٤



0405794

٣ شات - ٥ كروش
المن

مطبعة معينة

To: www.al-mostafa.com