

أعلام العرب
٢٦

الكندي فيلسوف العرب

أحمد فتواد الأهواني

وزارة المعارف والادب، دمشق
بمبادرة لجنة الترميم
مطبعة دار الثقافة والنشر

أعلام العرب

٢٦

الكندي

فيلسوف العرب

تأليف

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

دار المعارف القاهرة
مؤسسة المصرية العامة
للألياف والحرير والطباعة والنشر

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 المصرى في سرح 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 الذى 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 فى 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 اصطناعهم اللغة العربية أداة للتعبير عن الفلسفة ، بعد أن كانت مدونة باليونانية أو السريانية أو الفارسية أو الهندية . لا نزاع أن اللغة أساس هام من أسس القومية ان لم يكن رأسها ، الا أنه ليس الأساس الوحيد ، اذ لا بد أن يضاف اليه التاريخ المشترك ، والقيم الروحية ، والحضارة المشتركة . ولقد كتب كثير من اليهود والنصارى والصابئة مؤلفات باللسان العربى 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 ان أى واحد منهم هو فيلسوف العرب .

كانت علوم الطب والهندسة والهيئة والحساب والفلسفة احتكارا فى أيدي نصارى السريان ، وفى أيدي الصابئة ، وكذلك بعض الفرس . ذلك أن علوم اليونان وفلسفتهم كانت قد انتقلت من أثينا الى الاسكندرية ، ثم من الاسكندرية الى مدن الشام ، كما انتقلت العلوم والفلسفة بطريق آخر الى جنديسابور بعد أن أمر الأمباطور جستنيان باغلاق المدارس الفلسفية فى أثينا . وفى مدينة جنديسابور نقلت هندسة أقليدس ، 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 الخلافة وأنشأ مدينة بغداد استدعى الطبيب جورجيس بن بختيشوع من جنديسابور الى دار السلام سنة مائة وثمان وأربعين ليعالجه ، واتخذة طبيبه 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 فأكسد مرة ، فقال له قائل : السنةُ وبيئةُ ، والأمراض فاشيةُ ، وأنت عالم ولك صبر وخدمةُ ، ولك بيان ومعرفةُ ، فمن أين توتى 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 ، وييرا . وكنتى أبو الحارث ، وكان ينبغى أن تكون أبو عيسى ، وأبو زكريا ، وأبو ابراهيم . وعلى رداء قطن أبيض ، وكان ينبغى أن يكون على رداء حرير أسود . ولفظى عربى ، وكان ينبغى أن تكون لغتى لغة أهل « جنديسابور » .

لم يكن غريبا اذن أن ينهض أطباء النصارى للدفاع عن أنفسهم ضد ذلك الذى يريد أن ينتزع منهم الصناعة التى يزهون

بيها على غيرهم ، ويكسبون بها القوة والمنزلة ، وتجلب لهم المال الوفير ، وتقربهم من السلطان . ولقد ذهب العصبية بأهل جنديسابور الى الحد الذى جعلهم ينكرون على غيرهم تعلم صناعة الطب ، وكأنهم أرادوا أن يكون هذا الفن موقفا عليهم لا ينافسهم فيه أحد غيرهم من نصارى أو مسلمين . ويؤيد ما تقوله ما ذكره ابن أبى أصيبعة أن : « حنين بن اسحاق كان يقرأ على يوحنا بن ماسويه كتاب فرق الطب الموسوم باللسان الرومى والسريانى بهروسييس . وكان حنين اذ ذاك صاحب سؤال ، وذلك يصعب على يوحنا . وكان يباعده أيضا من قلبه أن حنينا 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 الكندى الطبيات أسماء يضع وعشرين رسالة ، لم يبق منها مع الأسف شيء نستطيع أن نعرف مذهبه فى الطب والعلاج ، منها رسالته فى الطب البقراطى ، ورسالته فى تدبير الأصحاء ، ورسالته فى كيفية الدماغ وغيرها . وقد حفظ لنا القفطى قصة — ان صحت — فانها تدل على شهرة الكندى فى الطب ، ورسوخ قدمه فى هذه الصناعة . ونحن ذاكرون هذه القصة بتمامها لطرافتها ، قال :

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

دخله وخرجه . وكان ذلك التاجر كثير الازراء على الكندى ، والطعن عليه ، مدمنا لتعكيره والاغراء به . فعرض لابنه سكتة فجأة ، فورد عليه من ذلك ما أذهله ، وبقي لا يدري ما الذى له فى أيدى 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 .

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

فجعل الرجل يسأله وهو يخبره ، ويكتب شيئاً 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 : هيهات ! انما كانت صباية قد بقيت من حياته ، ولا يمكن فيها ما جرى ، ولا سبيل لى ولا لأحد من البشر الى الزيادة في مدة من . 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 ، واتزاعه . قصب السبق منهم ، أن ثابت بن قرة 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 ، مقالاتان . صنف هذا الكتاب سريانيا ، لأنه أوماً 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 الأعمش ؛ 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 أنهذه 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 الطيب المسلم . وقد انحاز الى جانب ثابت تلميذه عيسى النصراني ، وقيل حبش 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 آبائه وأجداده كاملا ، مما كان ينبغي أن يفتن معه الى أن الرجل واحد. حتى اذا مضينا عبر التاريخ من القرن التاسع الى الرابع عشر الهجرى ، نجد أن أستاذنا البجليل 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 سبيل 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 نباتة من أنه « فيلسوف الاسلام » ، وعقب على هذا كله ، وبعد ذلك ، بأنه : « كان جديرا بهذه التسمية » . فأى تسمية لعمرى يقصد ، العرب أم الاسلام ؟

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

(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 العربى
ضعيفا ، حتى جاء الكندى 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 الاسلام من اشتهر عند الناس بمعاناة
علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب هذا » كما ذكر
ابن أبى أصيبعة .

(ثانياً) : أنه هو الذى وجه الفلسفة الاسلامية وجهتها ،
فسارت في سبيلها على أيدي تلاميذه .

(ثالثاً) : أنه عاش في ظل الدولة الاسلامية^(١) .

* * *

ونود قبل أن ننظر الى الكندى في ضوء العصر الحاضر أن
ثبت رأى مؤرخ اعتبر فيلسوفنا اسلاميا لا عربيا ، فقال انه :
« أول من تبحر من المسلمين في الفلسفة وسائر أجزاءها من المنطق
والطبيعيات والرياضيات والالهيات ، مع تبحره في علوم العرب ،
وبراعته في الآداب من النحو والشعر . وكان يعرف الطب ،
والنجوم وأحكامها ، وضربا من الصناعات والمعارف التى قل »

(١) المرجع السابق ص ٤٦ - ٤٩ ، ملخصا .

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 « دستة » 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 .

* * *

وتمضى عجلة التاريخ في الوقت الحاضر فى سرعة سريعة
تليق 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 الطيب ، والبيرونى ، وابن باجة ،
وابن طفيل ، وابن رشد ، وغيرهم وغيرهم ممن كانوا يدينون
بالاسلام ، ولكن لم ينعت 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 . وللغزالي وهو حجة للاسلام تأليف بالفارسية :

(١) الشهر زورى - نزهة الأرواح - مخطوط .

لقى العرب في أثناء تاريخهم الطويل منذ ظهور الاسلام حتى الوقت الحاضر هجوما عنيفا من جميع الشعوب المحيطة بهم ، القريبة 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 نعمة 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 ، وتهندى 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 ينفخ 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 المآخذ جارية في الاستعمال مقبولة عند الذوق. وهكذا أثبتت اللغة العربية بألفاظها وتراكيبها أنها لغة حضارة ، فاستطاعت القومية العربية أن تتف على قدميها ثابتة في معركة القوميات ، وأن تنتصر في هذه المعركة عدة قرون من الزمان .

ان ما فعله الكندي ، سليل العرب جنسا ولغة ودينا ، يدحض بآبين دليل وأوضح برهان ما ذهب اليه ابن خلدون من أن العرب اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ، وأنهم أبعد الناس عن الصنائع والعمران .

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

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

الى مرحلة الاستقلال فى الفكر ، والابتكار فى العلم ، والمساهمة فى الاختراعات . ثم أصبحت لهم بعد ذلك فلسفة عربية تستمد كيانها من صميم تراثهم العربى الاسلامى ، وتقوم على أسس من العلوم الحديثة .

وقد كان الكندى فيلسوفا عربيا ، جمع فى شخصه معارف زمانه ، ونقلها الى اللسان العربى حتى عد من جملة النقلة ، واهتم بالعلوم الرياضية والطبيعية وبرز فيها ، ثم أقام فلسفة عربية تستند الى هذا الأساس العلمى من جانب ، والى الروح الاسلامية من جانب آخر .

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

سليح الملك

« يعقوب بن اسحاق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها » هو العنوان الذي وضعه ابن أبي أصيبعة لترجمة أول الأطباء العراقيين وأطباء 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 . وهزمة 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 اليعقوبى في تاريخه : ذكرت الروايات ومن يدعى العلم

بالأخبار وأحوال الأمم والقبائل ان 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 السبائيا . وكان يعرب بن قحطان أول من حيا بأنعم صباحا آبيت 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 ملكهم ، ثم دانوا بدين اليهود ، وتلوا التوراة ؛ وذلك أن أجبارا من اليهود صاروا اليهم فعلموهم دين اليهودية .

ووقعت بين كندة وحضرموت حروب أفنت عامتهم ، ودخل أهل اليمن التشتيت والتفريق . حتى اذا انتشروا في البلاد صارت كندة الى 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 اليعقوبى : « ثم ملك وهب ابن الحارث عشرين سنة ، ثم ملك بعده حجر بن عمرو آكل المرار ثلاثا وعشرين سنة . وهو الذى حالف بين كندة وربيعة » . ونود أن تقف قليلا عند « آكل المرار » ما معناه ، لأن خبره سيأتى عند الكلام عن الأشعث بن قيس حين قدومه على الرسول عليه السلام .

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

وذكر أبو الفرج 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
تقاتل عديدها الأكثر ، وقديم زحفها الأكبر ، وأنا غياث اللزبات .
فستل : لم يا أخا كندة ؟ فأجاب : لأننا ورثنا ملك كندة ،
فاستظللنا بأبيائه ، وتقلدنا منكبنا الأعظم ، وتوسطنا بجبوحه
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 بأبلغ تصوير . قال ابن هشام ناقلا عن ابن اسحاق :

« وقدّم 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 جميعهم ، وتكحلوا ، عليهم جيب الحيرة وقد كفضوها بالحرير . فلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ألم تسلموا ؟ قال : بلى . قال : فما بال هذا الحرير في أعناقكم ؟ قال : فشقوه 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 ، وربيعه بن الحارث . وكان العباس وربيعه رجلين تاجرين ، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فسئلا 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 نقفو أمنا ، ولا ننتمى من آيينا . فقال الأشعث بن قيس : هل فرغتم يا معشر كندة ؟ والله لا أسمع رجلا يقولها الا ضربته ثمانين » .

ثم ساق ابن هشام حديثا طويلا يفسر به معنى آكل المرار ، ونسب ذلك الى 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 عدى ، سمي كذلك لأنه أكل 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 نفسه . ثم فتحوا باب الحصن ، ودخل المسلمون ، فلم يدعوا مقاتلا الا قتلوه ، وأخذوا الأموال والسبي . فلما فرغوا منهم ، دعا الأشعث أولئك النفر والكتاب معهم ، فعرضهم ، فأجاز من في الكتاب ، فاذا الأشعث ليس منهم ، فأخذ أسيرا الى أبي بكر . ولما خشى القتل قال الأشعث : أو تحتسب في خير ، فتطلق أسارى ، وتقبلني عثرتي ، وتفعل 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 ؛ فحقن دمه ، ورد عليه أهله .

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

حسن اسلام الأشعث ، وشارك في الفتوح ، 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

وجلولاً ونهاوند ، ونزل الكوفة وابتنى بها داراً ، فاستقرت أسرة الكندي بها الى أن انتقل يعقوب منها الى بغداد .

حضر الأشعث مع علي بن أبي طالب صفين ، وكان على راية كندة ، وشهد الحكيمين بدومة الجندل ، وقاتل الخوارج بالنهروان ، وعاد الى الكوفة ، وتوفى 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 ، ويجرى 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 أملاً 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 عاماً . فلما تولى ابنه يزيد ، طمع الطامعون ، وتعاون واياهم أصحاب المطامع . ولاحت لمحمد بن الأشعث فرصة تحقيق أمله في بلوغ شيء من النفوذ والسلطان ، فانضم الى ابن الزبير الذي استعمله أميراً 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 يبسط نفوذه على البلاد ، فبعث الى الموصل أميرا من طرفه هو عبد الرحمن بن سعيد . قال ابن الأثير في الكامل ما فحواه : ان محمدا بن الأشعث سار عن الموصل الى تكريت ينظر ما يكون من الناس . ثم سار الى المختار فبايعه . ولكن هذه البيعة لم تكن خالصة مخصصة ، لأنه لم يصل الى بغيته في ظل المختار ، فلما ولي مصعب بن عبد الله بن الزبير ، انضم اليه . وعندئذ أرسل المختار الى محمد بن الأشعث وهو في قرية له الى جنب القادسية ، فطلبوه فلم يجدوه ؛ وكان قد هرب الى مصعب . قال ابن الأثير : « فهدم المختار داره ، وبنى بلبنها وطينها دار حجر بن عدى الكندى » . ولكن محمدا بن الأشعث لعب على الجواد الخاسر ، فلم يلبث حين اشتبك مصعب والمختار أن قتل محمد سنة سبع وستين .

ورث عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث الأمل في الامارة ، ولعب على مسرح الحياة السياسية دورا كبيرا في ذلك الحين .. خرج على الحجاج ، ووقف في وجه عبد الملك بن مروان ، فأوغر صدر الأمويين ، وانهت 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 — يبغضه ، ويقول : « ما رأيته قط الا أردت قتله . وسمع الشعبي ذلك من الحجاج ذات يوم ، فأخبر به عبد الرحمن ، فقال : والله لأحاولن أن أزيل الحجاج عن سلطانه . فلما أراد

الحجاج أن يبعث عبد الرحمن على ذلك الجيش ، أثاره اسماعيل ابن الأشعث ، فقال له : لا تبعثه ، فوالله ما جاز جسر الفرات فرأى لوال عليه طاعة ، واني أخاف خلافه ... » . . وبالفعل ، ما لبث عبد الرحمن أن انتهز الفرصة وخرج على الحجاج ، وأقبل الحربه ، وكان ذلك سنة اثنتين وثمانين . واتصر 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 ينو الأشعث ما كان لهم من جاه . وهم وان لم يطمعوا في الملك كما طمع محمد أو ابنه عبد الرحمن ، فقد اكتفوا بتقلد المناصب التي تلى الملك ، كالولاية من قضاء أو امارة أو شرطة .

فقد تولى اسحاق بن الصباح ، والد يعقوب الكندي ، الكوفة سنة ١٥٩ هجرية ، في عهد الخليفة المهدي . وتولى كذلك الشرطة ، كما تولاها زمان الهادي والرشيد .

ويرجع أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق أن : « اسحاق ابن الصباح توفي في أواخر عهد هارون الرشيد المتوفى سنة ١٩٣ هجرية » . وظلت قرابته تتصل بخدمة الخلفاء بعد ذلك .

وقد جرت العادة أن يسكن الولاية بالكوفة في قصر الامارة الذي 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 الطبيعي أن يسكن هو وأهله في ذلك القصر الذي ولد فيه فيلسوفنا يعقوب .

ولسنا ندري 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 لصلته جده الأشعث بعلي بن أبي طالب ، وحره الى جانبه في صفين ، ومؤازرته له في حرب الخوارج ، ثم لانتخاذه بنى 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 سنون كثيرون ، والى أن العباسيين ناهضوا العلويين أصحاب الشيعة الامامية ، ووقعت بين خلفائهم وبين الأئمة منازعات انتهت بعدم السماح للأئمة بالظهور ، ولذلك وقعت سلسلة الأئمة عند الحسن 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 ، وهى التى تربى فيها يعقوب الكندى صيبا .

* * *

وإذا كان الغموض قد أحاط بالسنة التى توفى فيها اسحاق ابن الصباح ، فإن السنة التى ولد فيها ابنه يعقوب أشد غموضا، ولذلك كان تحديد مولده أقرب الى الظن والتخمين . وقد ذهب ديبور الى أن « فيلسوفنا ولد فى أوائل القرن التاسع الميلادى (أواخر القرن الثانى للهجرة) على الأرجح فى الكوفة ، وكان أبوه أميرا عليها »^(١) . ويوافق مصطفي عبد الرازق على ذلك ، ويحدد ميلاده بأنه سنة ٨٠١ م — ١٨٥ هـ . وفى ذلك يقول : « تاريخ ميلاد الكندى غير معروف الا ظنا . وقد أشرنا فيما مضى الى أن الراجح أن ميلاده كان فى أواخر حياة أبيه الذى توفى فى زمن الرشيد ، والرشيد توفى سنة ١٩٣ هـ — ٨٠٨ م . فالغالب أن الكندى ولد فى مطلع القرن التاسع الميلادى حوالى ٨٠١ م — ١٨٥ هـ ، كما رجحه ديبور . ولما كان يعقوب بن اسحاق الكندى قد توفى فى أواسط القرن الثالث الهجرى ، ولم يكن أحد ممن ترجموا له أشار الى أنه كان من المعمرين ، فمن المرجح أنه ولد فى عواقب عمر أبيه ، ، وأن أباه تركه طفلا ، فنشأ فى الكوفة فى أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى ، وفى حضن اليتيم وظل الجاه الزائل . وإذا كان جاه بنو الأشعث لم يزل بزوال اسحاق ، فإن عهدهم

(١) دى 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 فانطبع في صفحة خياله ، وذلك حين كان أبوه أميراً على الكوفة . ولا ريب أنه سمع عن حسبه 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 ، ووريث المجد ، ووريث 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 ندري متى كان ذلك — لم تكن داره فيها أقل فخامة . وقد ذكرنا من قبل قصة التاجر الثرى الذى كان يسكن جواره ، وكيف لجأ 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 الأشعثى هران ضخمان أحدهما يكوم الآخر متى أراد من غير إكراه ، ومن غير أن يكون

(١) فيلسوف العرب ص ١٨ .

المسعود يريد من السافد مثل ما يريد منه السافد . وهذا الباب شائع في كثير من الأجناس ، الا 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 هرين .
 ذكرين عظيمين يكوم أحدهما الآخر ؛ وذلك كثيرا ما يكون » (٢) .
 وليست العلة في اقتناء نوادر الحيوان راجعة الى الزينة أو التفاخر فقط ، بل كان العلماء من أمثال الكندي وابن سينا وغيرهما يهتمون بملاحظة الطبيعة من واقعها ، يأخذون المعرفة عن التجارب لا الكتب . ولهذا السبب كانوا يزرعون البساتين ويحلبون لها أغرب النبات ، ويقتنون فيها نوادر الحيوان .
 ولقد شاعت في عصر الكندي هذه النزعة التجريبية .

حكى المسعودى في مروج الذهب^(٣) عن الواثق الذي حكم من سنة ٢٢٧ الى ٢٣٢ هجرية ، أنه كان محبا للنظر ، مكرما لأهله ، مبغضا للتقليد وأهله ، محبا للاشراف على علوم الناس وآرائهم ممن تقدم وتأخر من الفلاسفة . فحضره ذات يوم جماعة من الفلاسفة والمنتطبيين ، 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 - ح ٣ : ١٨٦ .
 (٢) المرجع السابق ، ح ٥ : ٣١٦ .
 (٣) مروج الذهب ٣ : ٧٨ .

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

هل كان الكندي ممن حضر هذا المجلس أو غيره من المجالس التي كان يعقدها الواثق والخلفاء من قبله ومن بعده ؟ لسنا 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 الى حديث التجربة الذي بسطه المسعودي في عدة صفحات ، نلخصها في أن بعض الأطباء كان يذهب الى أن الطريق الذي يدرك به الطب هو التجربة فقط ، وأنها ترجع الى 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 للانسان أن يجرح ؛ والثالث قسم ارادى 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 أحذق هذه الطريقة التى أخذها من جاء بعده من الاسلاميين ؛ وان كان قد تقدمه من ارتفع اسمه وحسنت حاله فى أيام المأمون ، الذين كانوا جلهم نصارى ، 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 حسان ، 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 بسبيل الفضائل » (١) .

وقد ذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة هذه الرسالة

(١) مروج الذهب ، ج ٤ : ٦٤ .

باسم « تسهيل سبل التفاضل » ، ولكنها مع الأسف مفقودة .
كان الكندي خليقا أن يعاشر الخلفاء ، فهو من أبناء الملوك ،
واسع العلم والثقافة ، وذو منزلة رفيعة في اللغة والأدب ، بلغ
هذه المرتبة عن جدارة وبصر . وان 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 حراما من كل قيد ، اللهم الا الميل والرغبة . هذا يهوى العلوم الشرعية فيتجه إليها ، 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 ، فاذا

حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة وقيل لهم : انزعوا أخفافكم ... ويناظرهم 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 الحججة ، وسرعة البديهة . ذكره ابن النديم فقال : « انه أعلم الخلفاء بالفقه والكلام » ، وأورد له تصانيف منها رسالة في أعلام النبوة . ونحن نعلم أنه احتضن المعتزلة وشجعهم .

والمأمون هو الذى شجع الفلسفة ، وأمر بإرسال من يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم ، «رأشأ بيت الحكمة للترجمة الى اللسان العربى .

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

وقد مالت نفس الكندى 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 الطبيعى ، والاعتقاد بمبدأ التوازن ، وامتزاج الأخلاط الأربعة ، وهى 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
خطأً 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 الذي بدأت
تنقل فيه بطريق الترجمة ، الا أن يتتبع أجزاءها عن طريق الكتب .
وهذا ما فعله الكندي ، فقد شارك النقلة ، وسعى الى الحصول
على ما يبيغه 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

ارمياص)^(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 الى الرياضيات التي نبغ فيها وعنى بها ، آية ذلك وفرة تأليفه عنها . وكانت الرياضيات تؤخذ عن أفليدس 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 نقلا رديئا ، ثم نقله ثابت الى العربي نقلا جيدا ، ويوجد سرياني » . وأورد القفطي الخبر مع شيء من

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

الاختلاف ، فقال ان الذى نقله الى العربية نقلًا جيدًا هو الكندى،
 وجعل اسم الكتاب : « الجغرافيا فى 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 فى رسالته فى
 أغراض كتاب أقليدس أن هذا الكتاب ألّفه رجل يقال له ايلينس
 النجار ، وأنه رسمه خمسة عشر قولاً . فلما تقادم عهد هذا
 الكتاب وانهمل ، تحرك بعض ملوك الاسكندرانيين لطلب علم
 الهندسة ، وكان على عهد أقليدس ، فأمر باصلاح هذا الكتاب
 وتفسيره ففعل ، فنسب اليه . ثم وجد بعد ذلك بسقلاوس
 — تلميذ أقليدس — مقالتين ، وهى الرابعة عشرة والخامسة
 عشرة ، فأهداهما الى الملك ، وانضفت الى الكتاب ، وكل ذلك
 بالاسكندرية » .

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

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

وهناك تأدب » . أما أن الكندي كان بصريا فبعيد ، لأن آباءه خدموا بالكوفة . وان صحت رواية ابن جلجل من أنه « تأدب » بعد انتقاله الى بغداد ، فلا بد أنه نزح اليها 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 نباته على أن يعقوب انتقل الى بغداد واشتغل بعلم الأدب ثم بعلوم الفلسفة جميعها .

وقد هيات له معارفه الواسعة بهذه العلوم أن يرتفع الى منزلة كبيرة في خلافة المأمون (١٩٧ — ٢١٨ هـ) والمعتمد (٢١٨ — ٢٢٧ هـ) وابنه أحمد .

قال ابن أبي أصيبعة : « وكان يعقوب بن اسحاق الكندي عظيم المنزلة عند المأمون ، والمعتمد ، وعند ابنه أحمد » .

وقال ابن جلجل : « وخدم الملوك مباشرة بالأدب » .

وقال ابن نباته : « 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 ، فانها علوم يونانية في أساسها ، وان يكن بعضها فارسيا أو هنديا . ولم يكن ثمة سبيل لمن يرغب في الاطلاع على حقيقة هذه العلوم الا أن يردها في منابعها ، ويأخذها عن

أصولها ، ولا مناص لمن يفعل ذلك الا 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 بيونان، وهى تهمة هو منها براء . وان صححت ، ولصقت به ، لا جرم تنزع عنه لقبه الذى يفخر به ، نعنى فيلسوف العرب .

روى المسعودى فى بدء أنساب اليونانيين أقوالا كثيرة ، بعضها يجعلهم ينتمون 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 انضاف الى جملته حتى وافى أقاصى بلاد الغرب ، فأقام هنالك ، وأنسل فى تلك الديار ، واستعجم لسانه ، ووازى مَن كان هنالك فى اللغة الأعجمية من الافرنجة 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 خلطه نسب يونان بقحطان ، فقال :

أبا يوسف انى نظرت فلم أجد

على الفحص رأيا صحح منك ولا عقدا

وصرت حكيما عند قوم اذا امرؤ

بلاهم جميعا لم يجد عندهم عندا

أقرن الحادا بدين محمد

لقد جئت يا أخا كندة اذا

وتخلط يونانا بقطحان ضلّة

لعمري لقد باعدت بينهما جدا

والناشي — ويعرف بالأكبر تميزا له عن الناشئ الأصغر —

من الشعراء المجيدين ، كان نحويا ، عروضيا ، متكلميا ، أقام ببغداد مدة طويلة ، ثم خرج الى مصر ، وأقام بها الى آخر عمره . وكان متبحرا في عدة علوم من جملة المنطق ، وكان بقوة علم الكلام قد تقض علل النحاة (١) .

وكان معاصرا للكندي ، مشاركا 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 . ولسنا نحمل شعر الناشئ على محمل

(١) ابن خلكان : ترجمة رقم ٣١٨ .

الجد ، وانه يؤمن بأن الكندي يمت حقا بصلة النسب الى يونان ، وانما هذا من قبيل التشنيع قاله على سبيل 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 عربي حسن ، وصاحب ذوق في النقد ، كما أنه قرض بعض الشعر . فمن شعره ما ذكره ابن أبي أصيبعة — وذكره الشهرزوري أيضا — قال : « قال الشيخ أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري اللغوي في كتاب الحكم والأمثال ، أنشدني أحمد بن جعفر ، قال : أنشدني أحمد بن الطيب السرخسي ، قال : أنشدني يعقوب بن اسحاق لنفسه :

أناف الذنابي على الأروس

فغمض جفونك أو نكس

وضائل سوادك واقبض يديك

وفي قعر بيتك فاستجلس

وعند مليكك فابغ العلو

وبالوحدة اليوم فاستأنس

فان الغنى في قلوب الرجال

وان التعزز بالأنفس

وكائن ترى من أخي عسرة

غنى وذى ثروة مفلس

ومن قسائم شخصه ميت
على أنه بعد لم ير مس
فان تطعم النفس ما تشتهي
تقيك جميع الذي تحسنى
وهو شعر كما ترى تفوح منه نسائم الفلسفة والحكمة . وان
صحت نسبه اليه لا جرم أن يكون ما شاع من بخل الكندي
صحيحا ، كما يتضح من البيت الثاني الذي يطلب فيه العزلة مع
قبض اليد والسعى الى الاتصال بالله .
ومما يدل على ذوقه ومنهجه في النقد الأدبي ما ذكره ابن
نباته ، قال :

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

اقدام عمرو في سماحة حاتم
في حلم أحنف في ذكاء اياس
قال الكندي : ما صنعت شيئا . قال : كيف ؟ قال : ما زدت
على أن شبهت ابن أمير المؤمنين بصعاليك العرب ؛ وأيضا ان
شعراء دهرنا تجاوزوا بالمدوح من كان قبله . ألا ترى الى قول
العكوك في أبي دلف :

رجل أبر على شجاعة عامر
باسا وغبر في 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 اذنه بعيدا عن مجال الأدب ، لأن هذه
الصناعة كانت تؤلف جزءا لا يتجزأ من الثقافة الرفيعة فى ذلك
العصر ، لا بد من تحصيلها ، ولا بد 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
بُنغ فيها .

* * *

هذه الألوان المختلفة من الدراسات ، لغوية وأدبية ،
و دينية ، وعلمية ، وفلسفية ، كانت جديرة 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

الرشيد ، ونبغ في عصر المأمون ، وازدهر في حكم المعتصم ، وحدثت له محن في أثناء خلافة المتوكل . ويبدو أنه آثر الابتعاد عن عواصف السياسة وتقلباتها ، فانزل 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 .
ثلثينو في كتابه تاريخ علم الفلك عند العرب يجعلها ٢٦٠ هـ — ٨٧٣ م .

ديبور 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 القحطى 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 أفواه العروق ، ولم يصل
الى أعماق البدن وأسافله شىء من حرارته . فقوى الخام ، فأوجع
العصب وجعا شديدا ، حتى تأتى 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 ، ويفصح عن شىء من الحسد كامن فى
نفس قائلها ومذيعها . وقد كان الكندى هدفا لسهام الحساد ،
كما سنين فى الفصل التالى .

المسود

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 » فانه ابتداء ترجمته بامتداحه ، ومهد لذلك بالتأريخ للعلوم والفلسفة عند العرب ، فذكر أنها لم تكن تعتنى 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 بنى العباس وسواهم من ملوك الاسلام مذ ذلك الزمن الى وقتنا هذا يعتقدون بصناعة النجوم والهندسة والطب وغير ذلك من العلوم القديمة ، ويؤلفون فيها الكتب الجليلة ، ويظهرون منها النتائج الغريبة . فممن اشتهر منهم باحكام العلوم ، والتوسع في فنون الحكمة ، يعقوب بن اسحاق الكندي ، فيلسوف العرب ، وأحد أبناء

ملوكها»^(١) . فاذا أضفت الى ذلك ما وصفه به الشهرزوري من التبحر في الفلسفة وأجزائها من منطق وطبيعيات ورياضيات والهيئات ، مع تبحره في علوم العرب وبراعته في الآداب من النحو والشعر ، عرفت أن هذه الاحاطة بجميع ألوان المعرفة هي التي جعلت القدماء يسمونه فيلسوفا لا منجما فقط أو مهندسا أو طبييا لاغير . فكان لهذه العلة أول من سمى عند العرب والمسلمين فيلسوفا . وهذا أمر يجعله لا شك موضع حسد أقرانه ، لأنه بلغ منزلة لم يبلغها غيره .

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

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

(١) طبقات الأمم ، ص ٦٩ .

الفلاسفة يعقوباً الكندي الذي لم يكن له يد في ذلك سوى أنه كان أول فلاسفة الاسلام . 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 شيئاً منه ، ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي ، وأبا محمد الحسن الهمداني » (١) .

* * *

فهذا ما كان من أمر النحو والعربية وصلة 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 ، مرجئين ذلك الى ما بعد ، وسنكتفى ببيان حسد المعاصرين له حسداً بلغ حد الايذاء والذس 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 بتسيير النجوم وعمل آلات الأرصاد والاصطرلاب ،
وندبه المأمون الى اصلاح آلات الرصد ، وأن يرصد بالشمسية
بغداد .

أما أبو معشر ، فهو جعفر بن محمد بن عمر ، كان عالما بالسير
والتاريخ ، وانتقل من ذلك الى علم النجوم والأحكام . قال
صاعد الأندلسي ، وتبعه القمطي ، انه كان مدمنا على شرب الخمر
مشتهرا بمعاقرتها ، يعتره 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 شاعر في حدائته قاطع طريق ، يصلى العشاء
في المسجد ، ثم يغير زيه ، فيقطع الطريق على فراسخ كثيرة من
طريق خراسان ، وينصرف من ليلته فيصلى الصبح مع الجماعة
في المسجد ، ثم تاب بعد ذلك . واتصل بالمأمون ويعد من منجبيه .
ولما توفي موسى خلف أبناءه صغارا ، 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 واتاهم الحظ والثروة حتى كان فيما يقال يبلغ دخل كل واحد منهم ما يقرب من أربعمئة ألف دينار . وتشبهوا بالخليفة فأغدقوا 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 ألبتة ، 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 الحاسب ، قال : كان محمد وأحمد ابنا موسى بن شاعر في أيام المتوكل يكيدان كل مَنْ ذكر بالتقدم في معرفة . فأشخصا سند بن علي الى مدينة السلام وباعدها عن المتوكل ، ودبرا على الكندي حتى ضربه المتوكل ، ووجها الى داره فأخذوا كتبه بأسرها ، وأفرادها في خزانة سميت « الكندية » . ويمكن هذا لهما استهتار المتوكل بالآلات المتحركة . وتقدم اليهما في حفر النهر المعروف بالجعفرى ، فأسندا أمره الى أحمد بن كثير الفرغالى الذى عمل المقياس الجديد بمصر ؛ وكانت معرفته أوفى من توفيقه ، لأنه ما تم له عمل قط . فغلط

في فوهة النهر المعروف بالجعفرى ، وجعلها أخفض من سائرته ،
فصار ما يغمر الفوهة لا يغمر سائر النهر . فدافع محمد وأحمد
ابنا موسى في أمره ؛ واقتضاهما المتوكل ، فسعى بهما اليه فيه ،
فأخذ مستحثا في احضار سند بن علي من مدينة السلام ، فوافى .
فلما تحقق محمد وأحمد أن سند بن علي قد شخص أيقنا بالهلكة
ويثسا من الحياة . فدعا المتوكل بسند وقال له : ما ترك هذان
الرديان شيئا من سوء القول الا وقد ذكراك عندي به ؛ وقد
أثلقا 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 فزعنا
اليك في أنفسنا التي هي أنفس أعلاقنا . وما نكر أنا أسأنا ،
والاعتراف يهدم الاقتراف ، فتخلصنا كيف شئت . قال لهما :
والله انكما لتعلمان ما بيني وبين الكندي من العداوة والمباعدة ،
ولكن الحق أولى ما اتبع ، أكان من الجميل ما أتيتماه اليه من
أخذ كتبه ؟ والله لا ذكرتكما بصالحة حتى تردا عليه كتبه . فتقدم
محمد بن موسى في حمل الكتب اليه ، وأخذنا خطه باستيفائها ؛
فوردت رقعة الكندي بتسلما 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 ابقاء على أرواحكما ؛ فان صدق المنجمون أفلتنا الثلاثة ، وان كذبوا ، وجزأت 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 ، ويفرى به العامة ، ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة . وهذه الحيلة التي تؤلب العامة على الفلاسفة من أخطر المكائيد ، 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 من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ، فتعلمهما دون أن يحسنهما ، فعدل الى علم الفلك

وأحكام النجوم حتى برع فيها . فائق شمه عن الكندي بنظره
في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي .

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

فالكندي 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 . واتصرت الفلسفة حيناً ، وثبتت أقدامها ، وانهمزت حيناً آخر وحكم عليها بالتوارى والانزواء .

ان التهم التي يوجهها الكندي لرجال الدين خطيرة ، وهي تلخص في 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 يعينهم الكندي ، نعى أصحاب الحديث ، ممثلين في أبي معشر . وأيضا فان رجال الدين لم يكونوا جميعا من أصحاب الحديث ، فمنهم الفقهاء ، ومنهم المتكلمون المدافعون عن العقيدة الاسلامية بأسلوبهم الخاص ، ومنهم فرق لا حصر لها لعبت أدوارا مختلفة على مسرح الحياة ابان الدولة الأموية وصدر الدولة العباسية ، كالخوارج والشيعية والمرجئة . غير أن الصراع العنيف ظهر في عصر المأمون ، وهو العصر الذي بدأ الكندي يشق فيه حياته الفلسفية . وقع ذلك الصراع الدامي بين المعتزلة وأصحاب الحديث ، عندما حدثت فتنة القول بخلق القرآن واصطنعها المأمون ثم ابنه المعتصم ، وأيدا أحمد بن أبي دؤاد ، وأصيب الامام الجليل أحمد بن حنبل بالحنئة المشهورة ، حتى خمدت نار تلك الفتنة زمان المتوكل ، الذي لم تكد الخلافة تفضي اليه حتى أمر باطراح

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

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

* * *

المشهور دائما محسود ، يريد حساده النيل منه بأى سبيل ،
بتحويل بعض الخصال الخلقية التى لا يخلو منها شخص ، أو
الصفات التى تنسم بها شخصيته . وقد حفظ لنا التاريخ بعض
نماذج من النوادر التى كانت تروى عن الكندى ، يفوح منها
غير 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 : املئى الكوز
من عندها ، واملئيه لها من المزملة . ثم قال : أعطتنا جوهرًا
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 الامثال . 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
يبغيه هو الفكاهة ، والفكاهة تعتمد على التهويل والتجسيم .

على أن الجاحظ لم يذكر الكندي في « البخلاء » لشحه
وبخله ، بل لقدرته على الاحتجاج ، وسوقه الأدلة القوية على
الاحتفاظ بالمال ، مع ابراز 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 انما أورده في معرض الاحتجاج مما يليق بالفلاسفة
أصحاب الرأي المؤيد بالدليل والحجة القائمة على البرهان .

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

ويتألف الفصل الذي كتبه الجاحظ من عدة قصص رواها عن عدة أشخاص . قال حدثه : عمرو بن نهوى ان الكندي كان لا يزال يقول للسكان ان في الدار امرأة بها حمل ، والوحى ربما أسقطت من ريح القدر الطيبة ، فاذا طبختم فردوا شهوتها ولو بغرفة أو لعقة ... فكان ربما يوافي الى منزله من قصاب السكان والجيران ما يكفيه الأيام .

وكان الكندي يقول لعياله : أتم أحسن حالا من أرباب هذه الضياع ! انما لكل بيت منهم لون واحد وعندكم ألوان . والقصة الطويلة هي التي رواها شخص يسمى معبد كان يسكن في دار الكندي ، ثم قدم عليه ابن عمه ومعه ابن له ، فجاءته رقعة من الكندي وفيها : « ان كان مقدم هذين القادمين ليلة أو ليلتين احتملنا ذلك ؛ وان كان اطماع السكان في الليلة الواحدة يجر علينا الطمع في الليالي الكثيرة » . فكتب اليه : « ان مقامهما نحو شهر . فأجابه : ان دارك بثلاثين درهما ، وأتم ستة ، لكل رأس خمسة ، فاذا زدت رجلين فلا بد من زيادة خمستين ، 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 الكندي باحتجائه المشهور الذي أقامه على براهين رياضية نرجى الحديث عنها الى الكلام عن آرائه العلمية .

وقد كان الكندي رياضيا قبل أن يكون فيلسوفا .

فهو يرى في المال أنه منفعة في 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 ، وتقشت الرسوم والخواتيم ، وتعلم الحساب والكتاب .

ويعد ، فلسنا 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 ييسط يده كما يفعل غيره من المسرفين . وأكبر الظن أن اشاعة هذه الخصلة عنه انما صدرت عن حسد أقرانه وزملائه في الأدب والعلم والفلسفة .

ونحن نعلم 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 المدير 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 أجرا لانتساخ ما فيها . غير أنه لم يبلغ من الثراء مبلغ بنى موسى بن شاكر مثلا ، فلم يكن يستطيع مجاراتهم في البذل والعطاء . ومن هنا جاء وصفه بالبخل ، حسدا له .

وشك ابن أبي أصيبعة في الروايات التي تذكر عن كلام

الكندى فى البخل ، كما شك فى وصفه بهذه الصفة . فقد أورد وصيته لولده أبى العباس والتى جاء فيها : « يا بنى الأب رب ، والأخ فح .. » الى قوله : « والدينار محموم ، فان صرفته مات ، والدرهم محبوس فان أخرجته فر .. » وجاء فى تعليق صاحب عيون الأنباء ما نصه : « وان كانت هذه من وصية الكندى ، فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادى فى 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 أبى أصيبعة له ما يبرره .

المترجم

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 تفصل 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 وابنه اسحاق ، وخاض غمار هذه الحركة ، وشارك فيها ، حتى قال صاعد الأندلسي نقلا عن أبي معشر في كتاب المذكرات : ان حذاق الترجمة في الاسلام أربعة : حنين بن اسحاق ، ويعقوب بن اسحاق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان 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 اسحاق .

والمقصود بالترجمة النقل عن اليونانية أو السريانية . حقا

كانت هناك بعض ترجمات عن الفارسية أو الهندية الا أنها تعد شيئاً يسيراً جداً بالاضافة الى 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 الى 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 الى العربية نقلاً جيداً ، ويوجد سريانيا » . والخبر الثاني ما ذكره صاعد من أن الكندي أحد حذاق المترجمين الأربعة في الاسلام . 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 بويقتنى 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 الى الرد على الكندي . وكان ثابت يستطيع أن يؤلفه بالعربية ، ولكنه أثر السريانية ليكون الأمر محصوراً بين أهل الصناعة ، ومنهم

الكندى بلا نزاع الذى كان يفهم هذا اللسان ان لم يكن يتقنه .
ويبدو أن 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 أن أحد
تلامذة ثابت — وسعيد النص الذى ذكرناه من قبل لمناقشته —
« يعرف يعسى بن أسيد النصرانى نقله الى العربى . و ذكر قوم
أن الناقل لهذا الكتاب حبيش بن الحسن الأعمش ؛ وذلك غلط .
وقد رد أبو أحمد الحسين بن اسحاق بن ابراهيم المعروف بابن
كرنيب على ثابت فى هذا الكتاب ، بعد وفاة ثابت ، بما لا فائدة
فيه ولا طائل . وهذا الكتاب أثذه لما صنفه الى اسحاق بن حنين
فاستحسنه استحسانا عظيما ، وكتب فى آخره بخطه يقرظ
أبا الحسن ثابتا ، ويدعوه له ، وينصفه » .

كان ابن كرنيب 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 تقيه وجود سكونين بين كل حركتين متضادتين .

وثابت بن قرة من أهل حران ، ولد سنة احدى وعشرين
ومائتين ، وبدأ حياته صيرفيا بجران ، ثم انتقل الى بغداد ؛
اصطحبه محمد بن موسى بن شاکر 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 الذى أدخل رياضة الصابئة الى العراق .

نحن اذن ازاء مدرستين فى الطب والتفسير الطبيعى، احدهما يرأسها الكندى ويتابعه فيها تلميذه ابن كريب ، والأخرى ثابت ويشايه اسحاق بن حنين . ولسنا الآن بصدد الكلام عن المسائل الطبية والطبيعية ، وانما الذى يعيننا فى الوقت الراهن الحديث عن الترجمة .

ان معظم من ذكرنا أسماءهم كانوا نقلة ، كما كان لهم فى الوقت نفسه تفكيرهم المستقل ورأيهم الخاص . فلم يكن حنين أو ابنه اسحاق أو ثابت أو قسطا مجرد مترجمين ، بل كانوا يلخصون ، ويضيفون من عندهم تفسيرا جديدا ، أو يخطون خطوة جديدة تضاف الى العلم . وكذلك كان الكندى . فهو ان عد فى جملة المترجمين ، فقد كان يصقل الترجمات ، ويلخصها ، ويرزها فى ثوب جديد ، فيصبح لها بعد أن يتمثلها طابع كندى متميز .

وكان الكندى فى الأغلب لا يترجم بنفسه ، بل يترجم له ترجمة حرفية ناقل آخر ، ثم يتناول هو هذه الترجمة بالصقل والتهديب ، ويضعها فى قالب عربى رشيق بمقدار ما تسمح به الموضوعات الفلسفية العميقة . ومن المعروف أن الذى 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 للكندى .

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

* * *

ولا يمكن على أى حال الفصل فى هذه القضية فضلا حاسما الا بمتابعة ما كتبه الكندى ، 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 الباقى من كتب الكندى بين أيدينا شئ يسير بالاضافة الى مجموع مؤلفاته . وهذا القليل الباقى 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 الكندى كان يعرف اللغة اليونانية وينقل عنها ، انظر التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، صفحة ٥٩ .

عناء شديد نظرا لاعتمادها على نسخة وحيدة ، وسقم خطوطها ،
وشيوخ 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 ، ويبنّ روزنتال
أن فقرات كثيرة منه توازي الأصل اليوناني . نشرت هذه
الدراسة الأولية سنة ١٩٥٦ بعنوان الكندي وبتليموس .
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

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

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 الذى 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 فى 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 ، فان 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 فى الفلسفة ، فقال :

(١) هذه الاشارة الى رقم الصفحة والسطر من كتاب ميتا فيزيقا أرسطو . ويلاحظ أن الكندى 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 » . (٩٩٣ب-١٠-١٥) ٤ — فان بهاتين المسألتين كان الحق من جهة سهلا ، ومن جهة عسيرا : لأن مَنْ طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص اليينة الواضحة لنا في شعاع الشمس (٩٩٣ب-١٠) .

٥ — ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة ، اذ استعملوا في البحث عنها تمثلا في النفس ، على قدر عاداتهم للحس ، مثل الصبى ، فان التعليم انما يكون سهلا في المعتادات . ومن الدليل على ذلك سرعة المتعلمين من الخطب أو الرسائل أو الشعر أو القصص ، الي 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 الاتفعال ، فهي متحركة . والطبيعة علة أولية لكل متحرك ساكن .. (الي قوله) فاذن قد وضح أن علم ما فوق الطبيعيات هو علم ما لا يتحرك (٩٩٥ب-١٠ الي ٩٩٦ب-٢٥) .

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

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

يونانية . وهذه هي النظرية التي نفترضها ، ولكنها تحتاج في اثباتها الى مراجعة سائر مؤلفات الكندي على الترجمات التي كانت متداولة في عصره . والى أن يتم هذا العمل تتمسك 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 يخذون حذو الروايات السينمائية الغربية في الموضوع الرئيسى ، ويصوغون القصة ، ويرسمون الشخصيات ، ويديرون الحوار بما يتلاءم مع المتفرج العربى . 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 الذى يناظر الأصل بغير زيادة ولا نقصان ، أى بالاقتباس مما يراه الناقل زبدة الموضوع . ولقد عاش الكندي في صميم عصر الترجمة فى الاسلام ، فشهد الكتب تنقل برمتها عن اليونانية أو السريانية تقلا أول ، وتقلا ثانيا ، واطلع على الترجمة الحرفية والترجمة بالمعنى ، وشارك الى حد ما فى هذه الحركة اما باصطناع المترجمين بالأجر ، أم بتصحيح الترجمات وتهذيبها .

استفاد من هذا التراث المتنوع فى 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 يعيد الى 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 .

ويدو أن الكندي كان أسبق من ابن رشد في انتهاج هذه الطريقة ، وأنه هو الذي سنها لمن جاء بعده . فهو يعتمد على أصل أجنبي ، ولكنه يقتبس منه ، ويلخص أفكاره ، ويصوغها حرة جديدة ويدمج فيها آراءه الخاصة وما انتهى اليه 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 الربوبية لأفلوطين ، وهو الكتاب الذي نسب خطأ الى أرسطو باسم « الأثولوجيا » . ذكره ابن النديم وكذلك القفطي عند الكلام عن كتب أرسطو ، فقال : « كتاب أثولوجيا ، فسره الكندي » .

ومن الغريب أن الكتاب لم يذكر ضمن ثبت المؤلفات التي أوردها ابن النديم أو ابن أبي أصيبعة أو القفطى . وقد زادت معلوماتنا عن الكتاب بعد طبعه فعرفنا ناقله ، ومراجع الترجمة . ففى صدر الكتاب نجد ما نصه : « أثولوجيا أرسطوطاليس نقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصى ، وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى » (١) . ثم يبدأ الكتاب بتكرار العنوان مع بعض الاضافات ، مثل أن الكتاب من تفسير فرفيوس الصورى ، وأنه يسمى باليونانية أثولوجيا ، يعنى أنه قول على الربوبية . والفصل الأول — ويسمى فى النسخة « المير الأول » ، وهو اصطلاح سريانى — من وضع الكندى ، لأنه يشير فيه الى كتاب ما بعد الطبيعة الذى ألفه من قبل . وأكبر الظن أنه يومىء الى كتابه فى الفلسفة الأولى الذى ألفه للمعتصم بالله . فهو يقول ان العلل أربعة : الهيولى ، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام . ثم يضيف الى ذلك ما نصه : « واذا قد كنا فرغنا — فيما سلف — من الابانة عنها ، وايضاح عللها فى كتابنا الذى 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 بدوى فى « أفلوطين عند العرب » ، ١٩٥٥ ، النهضة .

(٢) المرجع السابق ص ٤ - ٥ .

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

وقد فطن الباحثون من المستشرقين منذ منتصف القرن الماضي الى أن كتاب الربوية لأفلوطين قد نقلت بعض تاسوعاته الى السريانية ومنها الى العربية ، وأشار الى ذلك فاشرو ، ورينان ، وبوجه خاص مننك 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 « أتولوجيا » المنسوب الى أرسطوطاليس .. » (١) .

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

لا يعنيها هنا الحديث عن الأبحاث المطولة التي أجريت عن الأتولوجيا 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 الأفلوطينى .
 أو كما ذهب الأب هنرى فى بحثه : « أن الكندى أصلح الأصل
 وأضاف ، ولو بقى ما ترجمه ابن ناعمة دون اصلاح الكندى ،
 لكان لدينا النص الأصيل » (١) .

ونستطيع من هذه الدراسة التى أنتهى إليها أحد المستشرقين
 أن نطبق هذه القاعدة على معظم أعمال الكندى ، فهو لا يترجم
 بنفسه ، ولا يحذو حذو المنقول عن اليونانية أو السريانية ، ولكنه
 بلغة القدماء يصلحها ، أو بالاصطلاح المعاصر يقتبس منها ،
 فيضيف إليها ، أو يعدلها ، أو يزوجها صياغة جديدة بعد أن
 يمثّلها ويتصور ما فيها من أفكار ، ويلائم بين هذه الأفكار
 وبين مقتضيات العصر ومطالب الإسلام وطريقته الخاصة فى التفكير .
 وهذا هو المعنى الذى قصده القدماء من قولهم بالترجمة .
 واتبعت الترجمة فى ابتداء الأمر أسلوبين تمثلهما مدرستان :
 احدهما 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 هى التى اتبعها حنين بن اسحاق . ثم ظهرت فيما بعد
 طريقة ثالثة تتوسع فى النقل ، فلا تنقيد بالأصل الحرفى الا بمقدار
 يسير . وهذه هى الطريقة التى عرفت فيما بعد باسم التلخيص .
 نستطيع إذن فى ضوء هذا كله أن نقول ان الكندى 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 اثنتي 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 والتقليد بالأصل الأجنبي الى مرتبة الفيلسوف على الحقيقة الذي يدلي بشمرة 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 كتبه 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
 والعون 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 الذي وجهت
 اليه الرسالة من جهة أخرى ، أهو الخليفة أم ابنه أم أحد الأصدقاء
 أم أحد التلاميذ .

فهو حين يكتب للمعتصم يصفه بنعوت تليق به ، ويدعو له

(١) نشرت له ثلاث رسائل ، كتاب الكندى في 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
 في مجلدين - القاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ ، ووعده بنشر بقية هذه المجموعة
 ولم تظهر حتى الآن . ونشر بعض المستشرقين رسائل متفرقة في
 مجلات أجنبية .

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

« أطلال الله بقاءك يا ابن الأئمة الأعلام ، والقادة الحكام ،
 منار الدين ، وشرف العالمين ، وخيرة الله من الخلق أجمعين . وأدام
 صلاحك بحياطته ، وتوفيقك بارشاده وحرزه ، وصيرك ممن
 ترضى أفعاله ، ويسعد حاله .

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

« أطلال الله بقاءك يا ابن الهداة الأعلام ، والأئمة الحكام ..
 فهمتُ .. ما سألت ايضاحه باختصار في القول من أن أجرام
 العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل ، بالقول الطبيعي ، ليكون

ذلك كالتذكرة لما قلنا في ذلك في مواضعه الخاصة ، ومخففا عليك
مؤونة النظر في الكثير من القول . فرسمة من ذلك قدر
ما ظننته موافقا لقوة نفسك الفاضلة ، وبراعة فهمك الكاملة ،
وبالله التوفيق » .

نستطيع من النظر في النماذج السابقة الحكم بأن رسالته :
في الابانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد ، كتبها لأحمد
ابن المعتصم لا للخليفة ، ولا لأحد الاخوان ، لأنه بردد 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 اياه : « فكن كذلك — كان الله لك ظهيرا ، أيها
الصورة المحمودة والجوهر النفيس — يتضح لك أن الله ..
كالذي اتضح في أقاويلنا في الفلسفة الأولى من هذه السبيل
التي ايضاحها لك .. (الى قوله) ولولا ما يعرض في اسعافك
— أسعفك الله بجميع الخيرات — بما سألت من اظهار وحدانية
الله .. » .

يلوح اذن 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 أولاً ، ويتذكران فيه ، ثم يعود التلميذ فيسأل أستاذه ، وعندئذ يشرع في تأليف الرسالة رداً على السؤال أو الأسئلة . ولهذا السبب جاءت معظم مؤلفات الكندي في هيئة مرتبة تعليمية . يقول مثلاً في رسالته في أجزاء خبريه في الموسيقى : « أنار الله لك من خفيات الأمور بموضحات الرسوم أفضل العلوم . سألت — أتاح الله لك الخيرات ايضاح أصناف الايقاعات .. — فرأيت أجابتك 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 ، يأخذون عنه ، ويسمعون منه ، ويقراءون عليه ، ويتذكرون واياه ، 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 مثلاً في رسالته « في مائة ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له : « فهمت ما سألت .. وقد رسمت من ذلك بحسب ما رأيته لك كافياً بقدر موضعك من النظر .. » . وفي رسالة النوم والرؤيا : « .. وقد رسمت من ذلك بقدر ما ظننته لئلك كافياً .. » .

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 زسمت من ذلك ما ظننته كافيا في ذلك لمن كان محله مملك من النظر في الأشياء الطبيعية » .

ومن الرسائل المطبوعة اثنتان صرح فيهما باسم التلميذ أو الأخ ، احدهما الى أحمد بن محمد الخراساني ، والأخرى الى 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 السرخسى . وسرخس — كما يقول ياقوت في معجم البلدان — مدينة قديمة من نواحي خراسان كبيرة واسعة وهى بين نيسابور ومرو . وكان السرخسى ممن ينتمى الى الكندى « وعليه قرأ ، ومنه أخذ » وكان أولا معلما للمعتضد . وأما على ابن الجهم فخراسانى الأصل ، وكان من الشعراء المختصين بالمتوكل ، ثم نفاه سنة ٢٣٢ هجرية وتوفى سنة ٢٤٩ هجرية .

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

(*) هو سلموية بن بنان ، كان فاضلا متقدما ، خدم المعتصم وخص به حتى أن المعتصم قال لما مات سلموية : سألحق به لأنه كان يمسك حياتى ويدبر جسمى . انظر الفهرست ص ٤١٢ . فهل سلمويه هذا تلميذ الكندى .

ابن أبى الحسين إسحاق بن ابراهيم بن يزيد الكاتب ، كان من
 جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

ويلوح أن تلاميذه كانوا يختلفون اليه في داره حيث توجد
 مكتبته « الكندية » الغنية بالمؤلفات ، وقد ظل الكندي يتابع
 التأليف حتى بلغت جملتها هذا العدد الكبير . والأرجح أن
 تلاميذه ووراقيه هم الذين أذاعوا عنه مؤلفاته ، ولذلك جاء في
 كثير منها تكرار للفكرة نفسها وللموضوع عينه . اما بتكرار
 العبارات ، واما عبارات فيها زيادة وتقصان وتحوير يسير لا يضل
 بالمعنى وانما 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 يشر أحد حتى
 الآن في استخلاص نتائج هذه الدراسة التي ننبه عليها ونرجو
 أن ينقطع لاجرائها بعض الباحثين ، بعد أن يكشف عن الباقي
 من مخطوطاته ، ويطلع الموجود منها .

وقد انتهينا في حديثنا عن الكندي المترجم الى أنه كان
 « ملخصا » للفكر 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 للفائدة ثبت صاحب الفهرست بغير تعليق . ومن شاء الوقوف على كتب الكندى المنسوبة إليه ، فليرجع الى البحث الذى نشره الأب مكارثى (١) سنة ١٩٦٢ ، وفيه أورد المصنفات المطبوعة والمخطوطة والمترجمة . وهو بحث أولى نافع يعكد أساسا صالحا لمتابعة البحث ، وبخاصة لأنه ذكر المكتبات التى توجد فيها مخطوطات الكندى .

وهذه هي 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 والمعتاصة 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 أن 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 الشيء الذى لا نهاية له وبأى نوع
يقال الذى لا نهاية له .
- ١٣ (*) — كتاب رسالته في الابانة أنه لا يمكن أن يكون جرم
العالم بلا نهاية وأن ذلك انما هو فى القوة .
- ١٤ — كتاب في الفاعلة والمنفصلة من الطبيعيات الأولى .
- ١٥ — كتاب في 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 قسمة القانون .
- ٢٢ — رسالته في مائة العقل والابانة عنه .

(٢) كتبه المنطقية :

- ٢٣ — كتاب رسالته في المدخل المنطقي باستيناء القول فيه .
- ٢٤ — كتاب رسالته في المدخل المنطقي باختصار وايجاز .
- ٢٥ — كتاب رسالته في المقولات العشر .
- ٢٦ — كتاب رسالته في الابانة عن قول بطليموس في أول كتابه المجسطي عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا .
- ٢٧ — كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السفطائين .
- ٢٨ — كتاب رسالته بإيجاز واختصار في البرهان المنطقي .
- 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 الأرساطيقي خمس مقالات .
- ٣٣ — كتاب رسالته في استعمال الحساب الهندي أربع مقالات .
- ٣٤ — كتاب رسالته في الابانة عن التعداد التي 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 الابانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كرى .
- ٤٥ — كتاب رسالته في أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية 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 الست 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 أحوال
الكواكب .
٦٠ — كتاب رسالته في جواب مسائل طبيعية في كفيات
نجومية .
٦١ — كتاب رسالته في مطرح الشعاع .
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 المواليذ .

- ٦٥ — كتاب رسالته فيما حكى من أعمار الناس في الزمن
القديم وخلافها في هذا الزمن .
- ٦٦ — كتاب رسالته في تصحيح عمل نمو دارات المواليد
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 وابطائها كلما علت .
- ٧٠ — كتاب رسالته في الابانة 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 ونحاسة .
- ٧٤ (*) — كتاب رسالته في علل القوى المنسوبة الى الأشخاص
العالية الدالة على المطر (موجود باللاتينية ومطبوع ؛
مفقود في العربية) .
- ٧٥ (*) — كتاب رسالته في علل أحداث 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 المتوسطين .
- 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
الحسابات الفلكية .
- ٩٢ — كتاب رسالته في تصحيح قول أبسقلاوس في المطالع .

- ٩٣ — كتاب رسالته في اختلاف مناظر المرآة .
٩٤ — كتاب رسالته في صنعة الأسطرلاب بالهندسة .
٩٥ — كتاب رسالته في استخراج خط نصف النهار وسمت
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 المانية 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 تنهى جرم العالم .
- ١١٢— كتاب رسالته في المعطيات .
- (*) ١١٣— كتاب رسالته في مائة الفلك واللون الأزوردي
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 الطبيات:

- ١١٦— كتاب رسالته في الطب البقراطى .
- 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 وانجذاب الأخطا .
- ١٢١— كتاب رسالته في علة نفث الدم .
- ١٢٢— كتاب رسالته في أشفية السموم .
- ١٢٣— كتاب رسالته في تدبير الأصحاء .
- ١٢٤— كتاب رسالته في علة بحارين الأمراض الحادة .
- ١٢٥— كتاب رسالته في نفس العضو الرئيسي من الانسان والابانة عن الألباب .
- ١٢٦— كتاب رسالته في كيفية الدماغ .
- ١٢٧— كتاب رسالته في علة الجذام وأشفيته .
- 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 شكهاها 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 سنى المواليذ .
- ١٤٧— كتاب رسالته في الاستدلال بالكسوفات علم
الحوادث .

(١١) كتبه الجدليات :

- ١٤٨— كتاب رسالته في الرد على المنافية .
- ١٤٩— كتاب رسالته في الرد على الثنوية .
- ١٥٠— كتاب رسالته في الاحتراس من خدع السفطائين .
- ١٥١— كتاب رسالته في تقض مسائل الملحدين .
- 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 سكنون .
- ١٥٧ — كتاب رسالته في أن الجسم في أول ابداعه 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 .

(١٢) كتبه النفسيات :

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

- ١٦٦— كتاب رسالته في مائة الانسان والعُضو الرئيسي 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 والرؤيا وما ترمز به النفس .

(١٣) كتبه السياسيات :

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

- ١٨٠ — كتاب رسالته فيما جرى بين سقراط والحرائين .
١٨١ (*) — كتاب رسالته في خبر العقل .

(١٤) كتبه الأحاديث :

- ١٨٢ (*) — كتاب رسالته في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة
للكون والفساد في الكائنات الفاسدات .
١٨٣ — كتاب رسالته في العلة التي لها قيل ان النار والهواء
والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهي
وغيرها يستحيل بعضها الى 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 والدهر .
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 أياما
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
اثننتين 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 .

- ٣٠٧— كتاب رسالته في مقدمة الأخبار .
- ٣٠٨— كتاب رسالته في مقدمة المسرفة في الاستدلال
بالأشخاص العلوية .

(١٧) كتبه الأنواعيات :

- 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 تتلثم ولا تكل .
- ٢١٥— (كتاب) رسالته في الطائر الانسى .
- ٢١٦— كتاب رسالته في تمويخ 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 خدع 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 اللفظ وهي ثلاثة أجزاء أول وثان وثالث .
- ٢٣٣— كتاب رسالته في الحشرات مصور عطاردي .
- ٢٣٤— كتاب رسالته في علة حدوث الرياح في باطن الأوض
المحدثه كثيراً من الزلازل والخسوف .
- ٢٣٥— كتاب رسالته في جواب أربع عشرة مسألة بطبيعات
سأله عنه بعض اخوانه .
- ٢٣٦— كتاب رسالته في جواب ثلاث مسائل سئل عنها .
- ٢٣٧— كتاب رسالته في قصة المتفلسف 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 الثبت كاملا ليتضح لنا تنوع مؤلفاته ووفرتها وشمولها
جميع أنواع المعرفة . ولسنا ندرى 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 ، أى 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 الثبت عدة أمور :

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

(١) الترجمة رقم ١١٠٢ .

قاطيغورياس أى المقولات ، بارى أرمنياس أى العبارة ،
 أنالوطيقا الأولى أى القياس ، أنالوطيقا الثانية أى البرهان ،
 سوفسطيقا ، بويطيقا 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 ينبغى 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
 الموضوعية 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
 متلائما مع ما ارتضاه فيلسوف لنفسه فما مذهب الكندى فى
 تصنيف العلوم ؟ هذا ما نفرد 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 التصانيف 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 آثر 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 أرسطو طاليس وما يحتاج اليه فى تحصيل الفلسفة » ^(١) ، جاء فى استهلالها : « سألت أيها الأخ أن أنبئك بكتب أرسطو طاليس اليونانى الذى تفلسف فيها ، على عدتها ومراتبها ؛ والتي لاغنى لمن أراد نيل الفلسفة واقتناءها وتشيبتها 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 أرسطو طاليس ، بدلا من كمية - ارجع الى ثبوت 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 نرى أن الكندي كان أول مَنْ 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 ، فعلمو الشريعة وما يتصل بها تبحث في الفقه
والكلام والنحو والكتابة والشعر والأخبار . وعلوم اليونانيين
الفلسفية تشمل الفلسفة والمنطق والطب والحساب والهندسة
والفلك والموسيقى والجيل 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 الا اذا خضعت لقوانين .
 والثاني المنطق وهو ثمانية فنون تبدأ من المقولات وتنتهي بالشعر ، وذلك بحسب ما جرى عليه مناطق العرب .
 والثالث الرياضيات ، أو التعاليم ، وهي سبعة علوم : العدد ، والهندسة ، والمناظر ، وعلم النجوم التعليمي ، وعلم الموسيقى ، وعلم الأتقال ، وعلم الحيل .
 والرابع العلم الطبيعي والالهي . وهو يتبع فيهما طبيعيات أرسطو وما بعد الطبيعيات .
 والخامس العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام .
 ونود أن تبه الى 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 لا يد لطالب كل علم من معرفتها ، لأنها علوم اللغة . والمتأخرون كابن خلدون ألقوا 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 يخذعه ظاهرها ، فيخيل اليه أن فيلسوف العرب يضع العلوم الرياضية تالية في الترتيب بعد المنطق والطبيعة والميتافيزقا . 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
استطراقها 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
الى 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
ألبة » .

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 الفكرى واستقامته .

(١) رسائل الكندي ، نشر الدكتور أبو 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 الذى تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها . وأما الذى فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة ، وترى أثره في الطبيعة » (١) .

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

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

فأما ذات الهيولى فهو المحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعى .

(١) كتاب المصوتات الوترية ص ٧٠ .

وأما ما ليس بذى هيولى ، فاما أن يتصل بالهيولى ، فإن له
انفرادا 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 للفظة التعليم ؛
أو العلوم التعاليمية أو التعليمية .

لم يعمد الكندى الى وضع تصنيف خاص بالعلوم كما صنع
الخوارزمى أو الفارابى ، ولم يخطر هذا فى أكبر الظن 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 بكتب
أرسطو من المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق
والسياسة .

وبهذه الروح الكندية تتكلم عن تصنيفه للعلوم مبتدئين
بالرياضيات .

* * *

العلوم الرياضية التى أوجب فيلسوف العرب تحصيلها حتى
تقبل تعلم المنطق ، ليتسنى لطالب الفلسفة أن يفهم علومها من
(١) ابن نباتة ، سرح العيون ، ص ١٢٥ .

طبيعيات 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
والإتقال والحيل .

أما ابن سينا فقد التزم المجموعة الرباعية ؛ فهو في موسوعته
الفلسفية المعروفة بالشفاء ، يقسم الفلسفة أربعة أقسام : المنطق
والطبيعيات والرياضيات والالهيات . 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 تؤلفه
العلوم الرياضية ، لأنها كانت متداولة في مدرسة الاسكندرية .
وكان الكندي يعرف فضل هذه المدرسة التي اشتهرت بعظيم

(١) سنتكلم 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 فى أغراض كتاب أقليدس ، فحواه أن بعض ملوك الاسكندرانيين تحرك لطلب علم الهندسة ، فأمر أقليدس بتحريره ، وأضاف ابسقلوس 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 فى الفلسفة ، وجعلها مدخلا اليها ، وجزءا منها ، وشرطا ضروريا لتحصيلها . وعلوم الفلسفة هى التى كانت مأثورة عن أرسطو ، نعى المنطق والطبيعيات والالهيات . فلما خاض الكندى غمار الفلسفة وفق بين النزعتين المشائية والرياضية ، وأدرج الرياضيات فى جملة الفلسفة ، ولكنه جعلها مقدمة للتعليم ، وفى ذلك يقول :

« فقد ينبغى لمن أراد تعلم الفلسفة أن يقدم كتب الرياضيات على مراتبها التى حددناها ، والمنطقيات على مراتبها التى حددناها أيضا .. » (ص ٣٧٨ — نشرة الدكتور أبو ريذة فى المرجع السابق) .

لم يلتزم الكندى فى 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 أعنى 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 أوروبا اللاتينية ، نعني 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 الجومطرية ، يترجمها الكندي تارة بقوله « المساحة » وتارة أخرى « الهندسة » .

والفلك هو الأسطرونومية ، ويسميه « التنجيم » . انه المصطلح الذي شاع في عصره ، فكان الملكى 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 فى 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 الفلسفى القديم المأثور عن أرسطو : « جواهر » . انها جواهر مركبة من مادة وصورة . ولكن هناك أيضا جواهر ليست مركبة من مادة وصورة ، بل عبارة عن صورة فقط ، وهى الأنواع والأجناس الكلية ، التى تقع تحتها الجواهر المحسوسة ، كما تقول : زيد هذا انسان ، وهذا الفرس حيوان . ولكن زيد ، وهذا الفرس « جواهر أول » وانسان ، وحيوان ، « جواهر ثان » ، أى الجواهر (١) وما يتحمل على الجواهر . وما يحمل على الجواهر يسمى المحمولات ، ويسمى أيضا المقولات ، أى التى تقال على الشئ . والجواهر رأس المقولات ، ولكن الذى يحمل منه هو الجواهر الثانى فقط الذى يحمل على الجواهر الأول . كما تبين لنا من المثال السابق : زيد انسان .

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

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

والكمية والكيفية أهم مقولتين بعد مقولة الجواهر . والكم
هو المثل أو اللامتثل ، 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 .

والباحث 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 ، فيجرى على نحو آخر هو : العدد ،
 والهندسة ، والتنجيم ، والموسيقى .
 فالأول علم العدد ، والثاني علم المساحة ؛ وكل منهما بسيط .
 أما الثالث وهو التنجيم فانه مركب من عدد ومساحة ، على حين
 أن التأليف علم مركب من عدد ومساحة وتنجيم . (ص ٣٧٧ —
 ٣٨٧) .

لقد أظننا 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 . وكنا نود
 أن نكتفى بعرض أسمائها باعتبار أنها معروفة لدى المشتغلين
 بالفلسفة ، لولا أمران : الأول اضافة كتابي الخطابة والشعر الى
 المنطق أيرجع ذلك الى الكندي أم أنهما ألحقا لدى السريان

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 — وهى المقولات ، والعبارة ، والقياس ، والبرهان ، والجدل ، والسفسطة . وكان أرسطو يسمى هذا الفن التحليل — أنالوطيقا — ولم يطلق عليه اصطلاح المنطق الا زمان شيشرون . وله فى التحليل كتابان التحليلات الأولى تبحث فى القياس ، والتحليلات الثانية فى البرهان .

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

فالأول : قاطيغورياس ، وهو « على المقولات » .
 والثانى : يارى ارمنياس ، ومعناه « على التفسير » .
 والثالث : أنولوطيقى الأول ، ومعناه « العكس من الرأس » .
 والرابع : أنولوطيقى الثانية ، ومعناه « الايضاح » .
 والخامس : طوييكا ، ومعناه « المواضع » .
 والسادس : سوفسطيكا ، ومعناه « المنسبوب فى 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 جوها ، 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 .

ان 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 نقله القفطى 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 السرياني — 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 وهي

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

الأجسام ، والثانى « 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 كتبه النفسانية .

والكتب الطبيعية سبعة هى : الخبر الطبيعى (سمي فيما بعد السماع الطبيعى) ، والسما ، والكون والفساد ، وأحداث الجو والأرض وهو الموسم بالعلوى (سمي فيما بعد الآثار العلوية) ، والمعادن ، والنبات ، والحيوان .

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

٤ - ما بعد الطبيعة

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

٥ - الأخلاق والسياسة

كتابان أحدهما فى الأخلاق ، والآخر فى السياسة . وأحد الكتابين يسمى « نيقوماخيا » أى الأخلاق الكبير الى ابنه

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

يقوم ماخس ، والآخرا الأخلاق الصغبر لبعض اخوانه . وكتاب السياسة يسمى « بوليطيقى » أى السياسة المدنية . والكلام فى الأخلاق والسياسة قائم على أخلاق النفس وسياستها بالفضائل .

* * *

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

انها كلها تعتمد على طريق خاص فى المعرفة ، اذ تبدأ من ادراك الجزئيات والمحسوسات المادية ، وترتفع شيئا فشيئا مع التجريد حتى تنفصل عن المادة انفصالا تاما . وادراكها اما بالحس فقط ، واما بالحس المقترن مع العقل ، واما بالعقل فقط .

وتقتضى العلوم السابقة من الانسان أمورا أربعة ، هى :
الطلب ، والبحث ، والأداة ، والزمان .

الطلب سعى الى بلوغ غاية ، وكل طالب فلسفة يبغى معرفة الحق ، ولذلك سمي الفلاسفة طلاب الحكمة ، والمتعلمين من أى نوع طلابا . 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 الكندى 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 اختص 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 وتسديده والهامة ورسالاته .. » (ص ٣٧٣) .

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 الربوية . أما العلم الالهى والالهيات فاصطلاح متأخر .

الأرثمطيقى

اتجهت الفلسفة منذ زمان اليونانيين بعد أن نضجت واكتملت على يدى أفلاطون وأرسطو وجهتين متميزتين : احدهما أفلاطونية ، والأخرى مشائية . فالأولى تفسر العالم والموجودات تفسيراً رياضياً ، والثانية تأخذ بالتفسير الطبيعى . واتصرت 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 الى جنب فى أئينا بعد موت رئيسيهما . وانتقلت تعاليم الأفلاطونية الى الاسكندرية ، فاندفعت فى الطريق الرياضى ، واشتهر من علمائها أقليدس صاحب الهندسة ، وبطليموس صاحب الفلك ، وغيرهما . أما المشائية فقد لقيت فى الشرق سنداً 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 الأفلاطونية عن طريق الاسكندرانيين أصحاب النزعة الرياضية . وكان على الكندى أول فلاسفة الاسلام وفيلسوف العرب

أن يرجح بين هذين التيارين ، وأن يتجه نحو إحدى النزعتين ، أما الطبيعية المأخوذة عن أرسطو ، وأما 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 .

فإذا 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 أخذته عن مدرسة الاسكندرية في عصرها المتأخر ، ولم يكن رياضيوها فلاسفة بمعنى الكلمة ، وإنما اقتصروا في الغالب على عمل المختصرات والشروح على الكتب الرياضية . أما الكندي فكانت نظرته أوسع وأرحب فشملت الطبيعيات والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة ، وكذلك العلوم الدينية الاسلامية ، بحيث أحاطت نظرته 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 اختصوا بفروع منها كالمنطق أو الحساب أو الهندسة أو التنجيم أو الكيمياء أو الطب ، وهى علوم تعتمد على أصول فلسفية . ويكفى أن نقرأ ثبت كتب حنين بن اسحاق أو ثابت بن قرة ، وبخاصة هذا الأخير الذى كان معاصرا للكندى ومنافسا له ، لنلاحظ التنافس الواضح بين مدرستين وبين نزعتين . فثبت هذا له « كتاب فى الوقفات التى فى السكون الذى بين حركتى الشريان المتضادتين ، صنف هذا الكتاب سريانيا لأنه أوماً فيه الى الرد على الكندى » والذى يبدو من النظر الى عنوان الرسالة أن تفسير الكندى لهذه الظاهرة الطيبة يقوم على الرياضة ، فى حين يفسرها ثابت تفسيراً طبيعياً . وقد فعل ابن رشد مثل ذلك فاتخذ الكندى لتفسيراته الرياضية لبعض المسائل الطيبة ، وذكر ذلك فى « الكليات » . والطب أقرب الى النزعة الطبيعية وبخاصة طب القدماء منه الى النزعة الرياضية ، فلا غرابة أن ينعكس هذا الاتجاه الطبيعى عند الفلاسفة الذين غلب الطب عليهم فجعلهم ينعون بالفلاسفة نحواً طبيعياً .

ولقد آثر فلاسفة العرب منذ زمان الكندى النزعة المشائية ، تلك التى تتسم أولاً وقبل كل شىء بالاتجاه الطبيعى ، وتفسير العالم بالعناصر ، وارجاع العناصر الأربعة الى الهيمولى الأولى ، ثم اتخاذ المنطق الأرسطى أداة للفكر ، ومنهجاً للنظر فى الموجودات

حسية كانت أم عقلية مجردة . وإذا كان بعض الفلاسفة الذين رفعوا راية الفلسفة ونطقوا بلسانها بعد الكندي قد تأثروا بالأفلاطونية كالفارابي ، فانما كان تأثيرهم في الجانب السياسي والأخلاقي ، أو السياسة المدنية ، وفي نزعة الزهد والتأمل في باطن النفس لبلوغ الحقيقة . وقد صنع الكندي مثل ذلك عندما تأثر بكتاب الربوية لأفلوطين ، فكان تأثيره 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 : قُدِّر للنزعة الطبيعية المشائية الغلبة ، فطبعت الفلسفة الاسلامية عند معلمها الثانى وشيخها الرئيس بطابع واضح ، وانتقلت هذه النزعة الى أوروبا فى العصر الوسيط ، ولم تستطع أن تتخلص منها الا على يد ديكارت فى القرن السابع عشر الى أن تم لها الغلبة فى 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 فى هذا الفصل بالكلام عن الكندي الأثرمطيقى ، لأن علم العدد عنده أول العلوم الرياضية ، مرجئين الحديث عن فلسفته الرياضية الخاصة بالنهاية واللانهاية والكل والجزء الى الفصل التالى .

ان تفسير العدد من أعوص الموضوعات الفلسفية — نعنى
 للفلسفة الرياضية — سواء قديما أم حديثا . ولقد اتقل الانسان
 بعد اكتشافه العد والحساب خطوة جبارة فى تاريخ الحضارة ،
 ولا يقل هذا الكشف أثرا عن اشعال النار ، أو الكتابة ،
 أو الزراعة ، وغير ذلك من المعالم الأساسية فى تاريخ الحضارة
 البشرية . ذلك أن الانسان بدون استخدام العد يظل محصورا
 فى المرتبة الحيوانية التى 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 فى تأخر علم الحساب عن
 التطور عند اليونانيين ترجع الى طريقة كتابة الأرقام بالحروف
 الأبجدية . وقد بقى هذا التراث قائما عند العرب واستخدموه فى
 التنجيم ، فجعلوا لكل حرف من حروف الأبجدية رقما ، وهو
 الفن المعروف عندهم بالزايجة .

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

شئ من التعديل آخذة من الفلك الهندى . وكان ذلك شأن علم الحساب الذى أخذ عن الهند أمرين كان لهما أكبر الأثر فى تقدمه ، هما الصفر والأرقام الحسابية . ولم يكن يتسنى لعلم الحساب أن يصبح علما على الحقيقة بغير استخدامهما ، اذ يسرت الأرقام العد الى ما لا نهاية له ، دون التقييد بحد محدود من الحروف الأبجدية . وقد شارك الكندى فى هذه الحركة التى جمعت بين حساب الهند وأرثمطيقى اليونان ، وألف فى ذلك رسالتين احدهما فى المدخل الى الأرثمطيقى والأخرى فى استعمال حساب الهند . ولم يبق من الرسالتين سوى عنوانيهما .

كانت نظرية الفيثاغوريين ، وتبعهم فى ذلك أفلاطون الى حد كبير ، أن العدد أصل الموجودات . ونحن نعلم أن أرسطو عارض هذه النظرية بشدة فى ميتافيزيقاه ، ورفض قول أفلاطون ان المثل أعداد . وعلة ذلك واضحة ، اذ كيف يكون العدد الذى يخلو من الهوى ، والذى هو أكثر الأمور الرياضية تجردا عنها ، أصلا للموجودات المحسوسة المركبة من هوى أساسا .

كانت النظريتان الفيثاغورية والأفلاطونية موجودتين أمام بصر الكندى ، فتأثر بالأولى فى القول بقوة بعض الأعداد وما لها من أثر وسحر . مثال ذلك ما ذكره فى كتاب المصوتات التوترية انه « يجعله خمسة فصول : « كعدد العناصر الخمسة التى هى الطبيعة الكلية ، وأصابع اليد الخمسة ، والكواكب الخمسة » ودوائر العروض الخمس ، والأصوات المنطقية الخمسة » (١) .

(١) مؤلفات الكندى 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 معدوداً ، 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 المحذثين 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 وقدرته 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 المعدودات بلا نهاية
أم لا ؟ فإن هذا القول ليس بحق ، لأن الأعداد متناهية ، وإنما
بعرض لها أن تسمى لا نهاية لها عرضا 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 . فاتا إذا قلنا : اثنين ، وهو أول العدد ،
كان الاثنان محدودين . فإن قلنا : أربعة ، التي هي ضعف الاثنين ،
فانها محدودة أيضا متناهية . فإن قلنا : ثمانية ، التي هي ضعف
الأربعة ، فانها محدودة متناهية . وكذلك أى عدد قيل ، فهو
محدود بالفعل ، فهو اذن محدود بالطبع .

وانما يعرض للعدد أنه يمكن أن يضاعف تضعيفا دائما ،
فلذلك يقال : لا نهاية له ، أى يمكن أن يزداد على كل عدد مثله
امكانا دائما . الا أن ذلك الامكان كلما خرج منه شيء وقيل ،
فهو محدود بالفعل . فانما هو اذن ليس بمحدود بالقوة ، أعنى
ممكنا أن يزداد فيه أبدا .

وجميع خلق الله — عز وجل — معدودات ، فهي متناهية
بالفعل ، وان كانت تخرج بقدرة الله خروجا دائما — جل ثناؤه —
ما أحب خروجها وكونها ، فهي أيضا بالفعل متناهية . والعدد
متناه بالفعل ، فهي متناهية بالفعل . وانما يقال : انها 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
الاثنتين 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 كلّ ما أمسك » . هذه هى نظرية الاسلام
التي دافع فيلسوف العرب عنها دفاعا فلسفيا ، نعنى أن الله واحد ،
ولا شيء سواه يسمى واحدا الا مجازا ، سواء كان هذا الواحد
شيئا طبيعيا أم عددا .

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

اننا نقول : شخص واحد ، وبرتقالة واحدة ، وفرس واحد ، الى هذه المعدودات المختلفة التى نعددها واحدا واحدا . وقد يخيل الينا من هذا الوصف للشئ أنه واحد بالحقيقة ؛ ولذلك بادر الكندى ينفى هذا الوهم ، فقال : « ولا تذهبن من قولنا « واحد » الى هيولى الواحد ، أعنى العنصر الذى يوجد بالواحد قصار واحدا ، فان ذلك موجود لا واحد ؛ والمؤلفة من ذلك معدودات لا عدد ، كقولنا : خمسة أفراس .. فلا تذهبن من قولنا : « واحد » الى التوحد بالواحد ، بل الى الوحدة عينها » (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 ؛ فان 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 الأولى — نشرة أحمد فؤاد الاهوانى — 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 الا 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 ، فهى متناهية بالفعل » . أى أنه لما كانت الأعداد متناهية بالفعل ، وهى تعد المعدودات — أى بينهما تناظر واحد بواحد — فالمعدودات متناهية بالفعل .

فعللاقة التناظر بين الأعداد والمعدودات أول برهان على التناهى .

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

وقد ذكر برهانا آخر في الفقرة الأخيرة والتي سبقها ، هو « التحديد » . فالأعداد يمكن أن تضاعف ما شئنا ، كقولنا : ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١٦ ، ٣٢ .. ألخ وهذه متوالية يمكن أن تتصور أن لهما طرفا أول هو العدد ٢ ، وليس لها طرف أخير . غير أن الكندي يذهب الى أن العدد ٢ محدود ، وضعفه وهو ٤ محدود ، وضعف الأربعة ٨ محدود أيضا ، وكل عدد في هذه المتوالية مهما تصورتاه ما دام يخرج بالفعل فهو محدود . وكذلك الحال في المعدودات ، أى الموجودات التي يخرجها الله تعالى بالفعل ، فانها 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 ، أعنى عظيم الوحدات ، وجميع الوحدات ، وتأليف الوحدات »^(١) (ص ١٢٩) . ونود أن ننبه الى أن المقصود ههنا الأثرماتيقي ، الذي سماه العرب في العصور المتأخرة علم الحساب .

(١) هذا التعريف مأخوذ عن نيقوماخوس الرياضي الاسكندراني ، والذي ترجم نابت بن فرة كتابه الى العربية ، وفيه يقول : « أما العدد مطلقا 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 الرياضي الحديث .

ولكن الرياضيين المحدثين مثل بيانو ، وديديكند ، ورسل انما يسلمون بأنواع ثلاثة من التعاريف ، التعريف الاسمي ، والتعريف بالمسلمات ، والتعريف بالتجريد . وقد استبعد برتراند رسل عند تعريف الأعداد النوعين الأخيرين ، واستبقى فقط التعريف الاسمي . ثم انتهى بعد مناقشة طويلة لأنواع التعاريف المختلفة الى استخلاص خاصية مشتركة للأعداد على أساسها قال بالتعريف التالي : « العدد هو فصل الفصول المتشابهة » (٢) (ونود أن نشير الى أن مصطلح « فصل » ههنا مأخوذ بمعنى « صنف » Class ، لا بمعنى الفصل المنطقي المميز . فيكون تعريفه وهو فصل فصول ، وباللغة الانجليزية class of classes) .

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

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

فالعدد ٢ يمثل وحدة ، لأنه مركب من $1 + 1$ ، غير أن
الواحد هنا ركن العدد ٢ ، وليس عددا .

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

ركن الشيء هو ما يركب الشيء منه ، كالحروف بالنسبة
للكلام ، أو الطوب بالنسبة للبيت . فالعدد ٥ عبارة عن $3 + 2$ ،
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 الوحداتيات .

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 :

« بوقد يتظن 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 — أعنى بسيط
لا مركب من شيء — وبعضه من ذلك البسيط « (ص ١٢٨) .
والوحدة تركيب .

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

والوحدة تقال على أى مركب سواء أكان عددا أم غير عدد ،
كالموجودات المحسوسة من طبيعية أو صناعية ، وهي التي تسمى
أشخاصا . والموجودات الكلية فانها مركبة أيضا ، كالجنس
والنوع والخاصة والعرض العام ، وكذلك الكل والجزء .

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

« والشخص انما هو واحد من جهة الوضع ، لأن كل شخص
فمنقسم ، فهو اذن ليس واحدا 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 قائلاً : « 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 ينبغى الفصل بينهما . يقول
 بعد النص السابق مباشرة : « فان كان للواحد أوحاد ، بعضها
 مساوية له ، وبعضها لا مساوية له ، فالواحد منقسم ؛ لأن
 الواحد الأصغر يَعُدُّ الواحد الأكبر أو يعد بعضه ؛ فالواحد
 الأكبر بعض ، فهو منقسم » .

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

والأصغر . ولم يحدث هذا التمييز الا 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 الجوى ، 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 الى نسبة وتناسب ، اللهم الا اذا 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 الى ١ ، أى الضعف .

وقد أخضع القدماء العدد للمكرة « القياس » ، وتابعهم الكندي ، فقالوا في حد العدد الزوج انه الذى ينقسم قسمين متماثلين الوحدانيات ، كالعدد ٤ فانه ينقسم قسمين متماثلين الوحدانيات ، مثال ذلك ٤ فانه ينقسم الى ٢ ، ٢ . وفي العدد الفرد

انه ينقسم قسمين غير متماثلين الوحدانيات كالعدد ٥ الذى ينقسم الى ٣ ، ٢ . 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 نقلناه 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 تتأمل 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 « يقيس » المدة من الزمان ، يقول الكندي « يَعدُّ » . أو بنص عبارته : « لأن الحركة تبدل ، والتبدل عدد مدة التبدل ، فالحركة « عادة » مدة التبدل ، 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 المكانية . 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 الوجة الرياضية ، بل اتجه معظم الفلاسفة ناحية المنطق الأرسطي ، واعتقدوا أن التحليل والتركيب ، أو أنالوطيقا الأولى وأنالوطيقا الثانية ، هما الغاية التي ينتهى إليها كل باحث . ثم سمو أنالوطيقا الأولى « القياس » ، وسموا الثانية « البرهان » . أما القياس فهو قول مؤلف من أقوال اذا سلمت نزم عنها لذاتها شئ 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 الاشتمال . واتصرت جبهة المناطق ، وظل القياس الأرسطي عنوانا على اليقين عدة قرون حتى ثار بيبكون عليه ورجع الى الملاحظات المحسوسة والتجارب ، وهدمه ديكارت بمنهجه الرياضى .

ومن أجل ذلك لم يفهم الكندي حق الفهم في زمانه ، وصح ما اتقده به صاعد الأندلسى في طبقات الأمم قائلا : « انه كان مع تبحره في العلم يأتي بما يصنفه مقصرا ، فيذكر مرة حججا قطعية ، ويأتي 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 أبى أصيبعة على هذا القول فذهب الى أن الذى قاله صاعد عن الكندى فيه تحامل كثير .

ونحن نرجح أن الكندى قد أهمل فعلا صناعة التحليل ، سواء أنالوطيقا 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 اتمياس 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 الوحدات أو جميع الوحدات . وهذا التعريف يجعل الأعداد متناهية ، ويبحثها بطريقة الاستنباط 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) أردنا 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 متماثلتي الوجدانيات ، والواحد لا ينقسم . وان كان فردا فهو منقسم قسمين غير متماثلتي الوجدانيات ، والواحد غير منقسم .

(د) أن الواحد ركن العدد وليس فردا .
رابعا : العدد اما زوج واما فرد ، فالزوج هو المنقسم قسمين متماثلتي الوجدانيات ، والفرد هو المنقسم قسمين غير متماثلتي الوجدانيات .

الرياضية

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) يومئ بقوله . « جميع ما تقدم » الى الكل والجزء والمجتمع والمفترق .

ثم انتقل الكندي بعد ذلك مباشرة الى الكلام عن الشخص ؛ وعلّة هذا التقديم في رأينا أن الشخص بداية كل نظر فلسفي ، ولو أن معظم فلاسفة اليونان والمتأخرين من الاسلاميين لم يدخلوا « الشخص » في جملة الكليات الخمسة ، فعنى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام . ومن الطبيعي 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 « الجزئي » بصرف النظر عن الفرق بين الفرد والجزئي ، لأن هذه التفرقة مسألة منطقية دقيقة . ويمكن القول بوجه عام ان الفرد هو الجزئي 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 ، و تركيبه واحد بالمهنة » (ص ١٠٥) . ولما كانت الأشخاص الكائنة مركبة ، فهي ذات أجزاء ، ولكن يقال عنها وهي مركبة انها « 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 لأمى 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 الشئ ، أو الجزء مختلفا عن الشئ أو الجزء الآخر اختلافا يجعله قائما بذاته ، مستقلا عن غيره . وعلى الرغم من ذلك فقد توجد بين الأشياء مشابهات 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 الذى قال الكندي عنه انه : «جَمَع»

مختلفات بعرض » .

وتختلف نظرية الكندي في الجزء عن نظرية الرياضيين

المحدثين . ذلك أنه يميز بين الجزء وبين البعض على أساس

امكان القياس أو عدم امكانه . فالجزء يسمى كذلك لأنه يقاس

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

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

النص الآتى الذى يميز فيه بين الجزء والبعض :

« وكذلك بين الجزء والبعض فرق ؛ لأن الجزء يقال على

ما عدّه الكل ، فقسمه بأقسام متساوية . والبعض يقال على ما لم

يعد الكل ، فقسمه بأقدار ليست بمتساوية ، فبعضه ولم يساو

بين أبعاضه ، فيكون جزءا له » .

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

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

أما المحدثون من الرياضيين فانهم ينظرون الى الجزء باعتبار علاقته بالمجموعة ، فيجعلونه أقساما ثلاثة : الجزء الذى يسمى حدا من حيث علاقته بالمجموعة التى تشتمل على حدود كثيرة ؛ والجزء الذى يسمى جزءا من حيث النظر اليه فى ذاته باعتبارها حدا 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) وحدّه ، أمّا أن يقع على أشخاص ، كإنسان الواقع على كل واحد من أوحاد الناس ، أعنى على كل شخص إنسانى .. » ثم انظر بعد ذلك الى برتراند رسل كيف يعتبر سقراط أو أفلاطون حدا من حدود الصنف إنسان ، وبهذا الاعتبار يسمى سقراط جزءا بالمعنى الأول من معالى الجزء من حيث علاقته بإنسان ، الذى هو كل^٢ .

يتضح من المناقشة السابقة أن صلة الجزء بالكل فى نظر

(١) الأيس فى اصطلاح الكندي بمعنى الوجود .

الكندى صلة قياسية ، وهي في نظر المحدثين علاقة بين طرفين أو عدة أطراف ، وذلك طبقا لمنطق العلاقات . ولما كانت النظرة 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 — أي مختلفة — كبدن الحيوان الذى هو : « من لحم وعظم ومخ ودم ومرة وبلغم .. وكل واحد مما ذكرنا من بدن الحيوان فقابل للتجزئة » (ص ١٠٩) .

ان الهدف الذى يسعى 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 للاقسام . ولكن الشخص على الرغم من أنه متجزئ وقابل للاقسام فإنه واحد ، كما أنه وحدة . وقد جعلنا هذه الوحدة نعتبره واحدا ، وتؤكد 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 ، فان 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 ، فهى فيه بنوع عرضى ، فهى اذن فيه أثر من مؤثر » (ص ١٠٩) .

* * *

لا يعين عن بالنأ أن الواحد الحق عند الكندى 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 .

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

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

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

أثيرت قضية النهاية والانهاية فى الفلسفة اليونانية من قديم ، آثارها 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 ، واعلان مذهبه 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 آكان 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 لواء 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
فطرية فى العقل ناويا ، 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
رسائله « وحدانية الله وتناهى جرم العالم » . تقول بديهيات لآله
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 متناهى 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 خاصية الكمية المذكورة آنفا .

لم تجر العادة أن يبرهن على البديهيات ، لأنها من قبيل اللامبرهانات ، 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 الحقية 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 ثمنه فتح مصدر ، ويقابل الصغر ، والعظيم يقابل الصغير ، كما يقابل الكثير القليل ، والطويل القصير . وعظيم بالانجليزية great ، وأعظم greater

المثال . أن عظمى ١ ، ب متجانسان ، وليس أحدهما بأعظم من الآخر ، فأقول انهما متساويان .

البرهان : انهما ان لم يكونا متساوين 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 اذن متساويان .

وهذا ما أردنا أن نبين .

وهذا برهان البديهية رقم (٤) .

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

فان لم تكن كذلك ، كانت تقيض ذلك ؛ فيكون اذن ان زيد على أحد الأَعْظَام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها ، كانت متساوية . فيجب اذن أن جزء الشيء مساو لكليه ، أو أعظم من كله .

المثال : أن عظمى ١ ، 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 اذن مساو ا ج .

فالبعض مثل الكل ؛ وهذا خلف لا يمكن .

ف ب ليس بمساو ا ج .. ألخ » .

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

العِظَم هى المفاهيم الرياضية الأساسية ما عدا النقطة ، والأعداد الحسائية . وبذلك تكون الأعظام هى الخطوط والسطوح والأجرام . وفى ذلك يقول : « ان قولنا فى هذه الصناعة « عظم » انما نعنى 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 الجرم » (١) .

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

والعظم اسم يطلق على الشئ العظيم ، كما أن الصغر يطلق على الصغير . ويلاحظ أن الكندى يميز فى كتابه فى الفلسفة الأولى بين العظيم والصغير ، والطويل والقصير ، والكثير والقليل ، مع تحديد مفهوم كل منها . فالعظيم 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 تنهاى الجرم ص ١٨٧ .

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

وقد فطن الكندي الى أن مصطلح « عظيم » أو صغير لا يمكن أن يقال أى واحد منهما قولاً مطلقاً (في اصطلاح الكندي قولاً مرسلًا) ، بل الأصح أن يقال : أعظم وأصغر ؛ لأن هذا الوصف اضافي ، 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 في الوقت نفسه بالنسبة الى شىء آخر أعظم أو أصغر منه ، لترتب على ذلك عدة أمور ذات أهمية بالغة في البرهنة على التناهي وامتناع اللاتناهي ، 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 استنادا على مبدأ عدم التناقض . لأنه لا يمكن الجمع بين العظيم المرسل ، وبين

(١) أصول 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 صادرة على المطلوب .

وهذا تفصيل برهان الكندي على النتيجة الأولى :
« لو كان يقال العظيم مرسلا 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 قولاً مرسلاً ، فكان العظيم المرسل ليس لا نهاية له بالفعل ولا بالقوة .

لأنه ان كان شيء آخر أعظم منه بالفعل أو بالقوة ، فليس هو عظيم مرسلاً . لأنه قد عرض له أن يكون صغيراً ، اذ 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 تشبیه كميته ؛

وتشنية كميته موجودة بالفعل أو بالقوة ؛
 فان تشنية العظيم المرسل موجود بالفعل أو بالقوة ؛
 فاذن للعظيم المرسل ضعف" ، والضعف كل^٣ لذى الضعف ؛
 وذو الضعف نصف للضعف ، والنصف جزء الكل ،
 فذو الضعف جزء الضعف ؛

فاذن العظيم المرسل كل^٣ ، والعظيم المرسل جزء ؛
 فان لم يكن ضعف العظيم المرسل أعظم من العظيم المرسل ،
 فهو مثله أو أصغر منه ؛

فان كان مثله ، عرض من ذلك محال بشع ، وهو أن يكون
 الكل مثل الجزء ، وهذا خلف لا يمكن « (ص ١٢٣) .
 هذا في الواقع هو المنطق المضمّر في أساس براهين الكندي
 الرياضية المطولة لاثبات التناهي ، نعى افتراض أن العظيم ليس
 مطلقا مرسلا 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 منهما
 أو يعد بعضه » (ص ٩٢) ، فكأنه اعتبر الأصغر مقدارا لقياس
 أو لعد الأكبر . ولم تكن ثمة حاجة الى هذا الاعتبار ، والى
 الاطناب في البرهنة ، بعد أن افترض الكمية متناهية ، ليثبت بعد
 ذلك أنها غير متناهية . يقول في برهانه ما نصه :
 « فان كان جرم لا نهاية له ؛

فانه اذا قُصِلَ منه جرم متناهي العظم ، فان الباقي منه
 اما أن يكون متناهي العظم ، واما لا متناهي العظم ؛
 فان كان الباقي منه متناهي العظم ، فان زيد عليه المفصول
 منه المتناهي العظم ، كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهي
 العظم . والذي كان عنهما هو الذي كان قبل أن يفصل منه شيء
 لا متناهي العظم ؛ فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن .
 فان كان الباقي لا متناهي 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 مسا لا نهاية له .
 وأصغر الشئيين يَعتدُّ أعظمهما أو يعد بعضه ؛ فأصغر الجرمين
 اللذين لا نهاية لهما يعد أعظمهما أو بعضه .. الخ « (ص ٩٣) .
 والمخالطة الموجودة في البرهان السابق هي الخلط بين شئيين
 غير « متجانسين » ، هما المتناهي واللامتناهي . ذلك أنه افترض
 مقدما أن العظيم لا متناه ، ثم أخذ يعامله على أساس التناهي
 بالطرح منه والزيادة عليه . فالمقدمة الأولى التي يقول فيها : « ان
 كان جرم لا نهاية له « مقدمة باطلة ، لأنه يجرى عليها العمليات
 الرياضية التي لا تنطبق الا على الجرم المتناهي .

* * *

وضّحت المناقشة السابقة بتناهي الأجسام والسطوح
 والخطوط ، وهي التي 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 إليها 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 ، واقترض للزمان بداية أولى متناهية . وبذلك تكون المسلمات 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 ، ويلزم 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 لفكرتى العظيم والصغير ، أن ما لا نهاية له لا يوجد لا بالفعل ولا بالقوة . ولكنه في هذا الموضوع وفي نفس رسالته في الفلسفة الأولى يقول :

« ان الجرم متناه ، فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه ينعكس أيضا . وأن جرم الكل ممكن أن يزداد فيه بالوهم زيادة دائمة ، بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما . فانه لا نهاية في التزيد 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 يمكن 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 ، ويلجح في اثباتها ؛ لأنها اذا ثبتت ، وكان الجرم متناها ، لزم عن ذلك أن الزمان متناه كذلك .

والزمان في ذاته ليس له وجود ، وانما نشأ الزمان من الحركة التي لولاها ما كان الزمان موجودا ، كما رأينا عندما نقلنا عبارته عن حقيقة الزمان .

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

لا بد اذن من اثبات الحركة . وله على ذلك دليلان : الأول أن الحركة موجودة في بعض الأجرام ، فهي اذن موجودة في الجرم المطلق ؛ والثاني أنها موجودة بالامكان في كل جرم ، كالكتابة موجودة بالامكان لسقراط حتى لو كانت غير موجودة فيه بالفعل ، أى 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 اضطرابا ، وان كان جرم كانت حركة اضطرابا «
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 الجواهر ومن الطول والعرض
والعمق . ولما كان التركيب تبديلا ، والتبديل حركة ، فالجسم
والحركة لم يسبق بعضها بعضا . « وبالحركة الزمان ، لأن الحركة
تبدل ، والتبديل مدة عادة مدة المتبدل .. والزمان مدة تعدها
الحركة ، فالجسم 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 التقائهما بالطرف الأول للزمان الآتي هي « الآن » .

بمعنى آخر يمكن أن تتصور الزمان متسلسلة تتكون من مجموع « الآتات » المتعاقبة . ولو أن الكندي فعل ذلك لكانت متسلسلة الزمان عنده قائمة على الترتيب لا على المسافة ، ثم على اقسام 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 ، الذي هو نقطة التقائه بالماضي .

ولنأخذ الماضي على أنه مسافة لها طرف أخير ، فهل يمكن أن تمضي في امتدادها موعلة في الماضي الى ما لا نهاية له ، أم لها نهاية تبدأ منها ؟

الجواب عن ذلك أن هذه المسافة محدودة بالضرورة ، لأنها تقبل الاقسام . وما دامت تقبل الاقسام ، فان الجزء الأصغر منها « يعده » كل المسافة أو يعده 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 محدودا » (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

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

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

الموسيقى

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

ليس معنى ذلك أن الكندى ابتدع هذا العلم ابتداعا ، فقد كان له تاريخ طويل منذ قدماء المصريين واليونانيين والفرس ، وألف فيه الفيثاغوريون كتباً ، ووضعوا له أصولاً نظرية ، ونقلت كتبهم كما نقلت كتب الاسكندرانيين الى العربية . ولكنه تلقى هذا التراث اليونانى ، وطبقه على الموسيقى العربية بما يتلاءم مع الذوق العربى فى الغناء ، ويتفق مع المآثور فى تقاليدهم من ألحان وما كانوا يستخدمونه من آلات ، وما بلغته الثقافة الفنية فى صدر الدولة العباسية .

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

ولا صناعة ، يتغنى بالرجز لبساطة تفاعيله وهو يحدو الايل ، فكان الحداء أصل الغناء العربي ، وظهر منه النّصّب أحب الأنواع للشعب ، وأكثره ملاءمة للغناء المرتجل . واصطنع العرب الذين كانوا يقطنون الحضرة كاليمينين في الجنوب والغساسنة في الشام والمناذرة في العراق شيئاً من الموسيقى أرقى من موسيقى البدو ، واتخذوا من آلات العزف العود والظنبور والمعزف والمزمار ، ومن آلات ضبط الوزن الطبول والدفوف والصنوج . وكان الأعشى يسمى « صناجة » العرب ، كما كانت الخنساء تنشده مرثيتها بمصاحبة الموسيقى . واستقدم العرب في جاهليتهم القيان من بلاد العجم والروم ومصر بالآلتهن الموسيقية .

استمرت الموسيقى العربية في الاسلام مصاحبة للشعر ، تعزف بما يتفق مع المناسبات ، كالأعياد والأعراس والحروب ، فكان منها النصب غناء الركبان ، والهزج الذي يثير القلوب . واشتهر في عصر الخلفاء الراشدين « طوّنس » الذي قيل انه أول من غنى بالعربية غناء يخضع للإيقاع ، تعلمه من أسرى الفرس . وكان ينقر بالدف الذي يسمى بالمربع . كما كانت عزة الميلاء سيدة من غنى من النساء على الطريقة القديمة المأثورة 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 القوائين . يقول أبو الفرج في أغانيه : ان ابن سريج رحل الى الشام ، وأخذ ألحان الروم البريطانية والأسطوخسية (١) ، واقلب الى فارس فأخذ بها غناء كثيرا ، وتعلم الضرب ، ثم قدم الى الحجاز وقد أخذ محاسن تلك النغم ، وألقى منها ما استبجحه من النبرات ، والنغم التي هي موجودة في نغم غناء الفرس والروم خارجة عن غناء العرب . وغنى 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 ؛ والدستان موضع الأصابع في العود والطنبور ، والزرير والبهم الوتران الأول والرابع في العود ، وبقي اسم الوترين المتوسطين : المثني والمثلث عربيين . وكانت الايقاعات في عهد الخلفاء الراشدين أربعة : الثقيل الأول ، والثقل الثاني ، وخفيف الثقيل ، والهزج ؛ فابتكر ابن محرز المغني ايقاعين آخرين هما الرمل ، والرمل الطنبورى .

ويعد يونس الكاتب الذي 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 ، والاسطوخوسية أى الأصولية وكانت عندهم ثمانية ألحان . وقد كتب العرب الاسطوخس التي هي لفظة يونانية تارة بالخاء وتارة بالكاف ، 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 ، وتدققت عليها الأموال ، ورعى خلفاؤها حرية العلم والفن والثقافة والدين الى أقصى حد ، صحب 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 ، وزلزله ؛ ثم صدح اسحاق الموصلي ، ومخارق ، وعلوية ، ومحمد بن الحارث في أرجاء البلاط المأموني .

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

في هذا الجو الفنى المعبق بعبير الغناء والموسيقى ، المملوء بالمناقشات الحامية حول محاسن الألحان وتقديرها ، والمنازعات الشديدة حول تمسك بتقديم عربى ماثور 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 مضبوطا للمتعلمين .

بذلك كان الكندي صاحب أول مدرسة للموسيقى في الإسلام ، 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 سمى المعلم الثاني لأنه أول من وضع تلك التعاليم ، كما سمى 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 وصنعة . 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 لخماني في ليبزج ١٩٣١ ، مع ترجمتها الى الألمانية .
 (٢) نشرها الدكتور محمود أحمد الحفنى - القاهرة - ١٩٥٩ ، في سلسلة تراثنا الموسيقى .

٤ — فى تأليف النغم وصنعة 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 ، الخاية منها خدمة للمغنين ، فلا غرابة أن يمزج العلم بالفن ، وأن يفسح للصنعة التكنولوجية مجالا فى هذه التأليف . ولهذا السبب أطال فى وصف الآلة التى يعزف الموسيقىار أو المغنى عليها ، وهى العود ، من حيث تركيبها وهيتها ، ووضع الأوتار والدساتين 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 صغير بعنوان « موسيقى الكندى » بغداد ١٩٦٢ — وانظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية ترجمة الدكتور حسين نصار ، القاهرة ١٩٥٦ . وجوامع علم الموسيقى لابن سينا ، تحقيق زكريا يوسف ومراجعة الدكتور الحفنى والدكتور احمد فؤاد الأهوانى — القاهرة ١٩٥٦ .

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

ويقول في استهلال رسالته : « في أجزاء خيرية في الموسيقى » ،
« .. سألت ايضا أصناف الايقاعات وكميتها ، وكيفية ترتيبها
وأزمانها ، وكيفية استعمال الموسيقى لها في الزمن المحتاج اليها
فيه — اذ كان أهل العصر من أهل هذه الصناعة الأغلب عليهم
لزوم العادة لطلب موافقة مسن حضرهم عند استعمالهم من
اليونانيين من استعمالها على حسب الترتيب الأوجب فيها . فرأيت
اجابتك الى 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 ونيقوماخوس 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
معرفته بمذاهب الأمم الأخرى في الموسيقى ، وأنه يلتزم القوانين
العربية ، فهو يقول : « والتعليم فنون كثيرة ، أعنى عربي ،
(١) نحيل في الصفحات على كتاب مؤلفات الكندي الموسيقية
نشر زكريا يوسف » .

وفارسي ، ورومي ، وغير ذلك ، مما لو أنبتناه لطلال به الكلام .. «
(ص ١٤٢) .

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

ولذلك جاء في ديباجة كتاب « المصوتات الوترية » أنه يريد
ايضاح « العلة » في المصوتات 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 ٧٢) . 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 تغيّر صور أهل تلك البلاد وأخلاقهم وعاداتهم

ولغاتهم . ففي الهند يستعملون آلة ذات وتر واحد تسمى « ككنكة » . وأهل خراسان ونواحيها ، 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 لتتنقل 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 انها من صنعة اليونانيين ، ويدعيها البابليون (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 أثرها العرب ، لما 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 يحكى الكندي في اطناب ملأه كل أمة وأثر 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 وسبقه ، ان فى النظرية الموسيقية أو فى وصف آلة العود .

ومن طريف ما يذكره الكندى أن العود كان جسما مستديرا مخروطا شتق 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 يختله عند استواء الأوتار والنغم » (ص ١٢٣) .

وأوتار العود أربعة ، وهى من الغلظ الى الحدة : البم ، والمثلث ، والمثنى ، والوزير . وتسمى اليوم : عشيران ، دو كاه ، نوى ، كردان .

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

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

والزير طبقة واحدة من الحرير .

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

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

أما فى القرن الرابع فقد كانت الأوتار الأربعة تصنع كلهما من الحرير بمعدل ٦٤ خيطا للبم ، ٤٨ للمثلث ، ٣٦ للمثنى ، ٢٧ للزير ؛ فتكون نسبة غلظ كل وتر الى الذى يليه كنسبة $\frac{1}{3}$ (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 بستة أصوات أولها مطلق الوتر ، وتستخرج الأصوات الباقية بالهفق بواسطة الأصابع على هذا الترتيب : السبابة ، والوسطى ، والبصر ، والخنصر . ونغمة الخنصر فى كل وتر تكون على بُعد ذى الأربع من مطلقه ، وهى نفس نغمة مطلق الوتر الذى يليه .

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

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

وتتكرر النغمات في الجمع الثاني (أى الأوكتاف الثانى) 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 بالعارة طريقة التسوية ؛ يقول :

« فجعل البم أربع طبقات لأنه أساس لأوائل النغم ، وهى النغم الغليظة الخارجة من أوسع موضع فى الحنجرة — وهى أصل قصبه الرئة — ولذلك يجب اذا علق البم فى موضعه الذى هو أعلى مواضع الأوتار ، أن يشد ملواه ، ويترنم بهذه النغمة — أعنى أول نغمة فى أصل الحنجرة ، ويحرك البم بإبهام اليد اليمنى ، فاذا استوى مع تلك النغمة ، فأوقفه على ذلك الشد ، فانها مرتبته فى التسوية » (ص ١٢٤) .

ولتسوية المثلث يوضع الخنصر على أول دساتين البم ، فاذا علق المثلث ، وكان الخنصر على البم ، ثم حركا جميعا باصبعى اليد اليمنى — السبابة والابهام — حركة واحدة معا فى

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

الوترين جميعا ، فان كانت نعمتهما واحدة ، فقد استوى المثلث «
(ص ١٢٥) . ثم يفعل مثل ذلك بالمتنى 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 المتنى . « وهذه النغم السبع التي ذكرناها (هي) الأصول
الكبار التامة . أما نغم المتنى والزرير ، فانها أيضا سبع ، مكافئة
للسبع التي ذكرناها ، تقوم مقامها وتجري مجراها ؛ وانما الفرق
بينها في الرقة والغلظ والخفة والثقل » .

التسوية العظمى للعود

لا	سى بيمول	سى	دو	دو ردير	رى	
ا	ب	ج	د	هـ	و	البيم } $\frac{4}{3}$
رى	بى بيمول	مى	فا	نادينز	هـ بيمول	
و	ز	ح	ط	ى	ك	المثلث } $\frac{4}{3}$
صول	لا بيمول	لا	بى بيمول	سى	دها	
ك	ل	ا	ب	ج	د	المتنى } $\frac{4}{3}$
دوا	دورديزا	رى	بى بيمول	مى	قا	
د	هـ	و	ز	ح	ط	الزرير } $\frac{4}{3}$
قا	قاديرا	صول	لا بيمول	لا	سى بيمول	
ط	ى	ك	ل	م	ن	
مطلق الوتر	[دستان الجهب]	دستان السبابة	دستان الوسطى	دستان البصر	دستان المنصر	خارج المساتري

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 الموسيقى عند الكندي ، وهو سلم الموسيقى العربية المستعملة حتى اليوم ، يشتمل على اثنتى عشرة نغمة . وهو سلم مثلون — 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 .

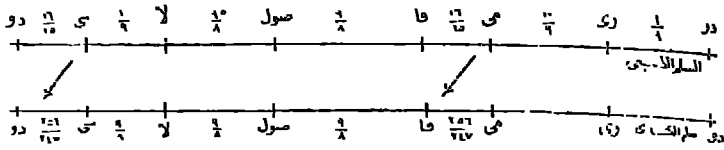
هذا البُعد قد يكون طينياً ، وقد يكون نصف طينى ، وقد يكون بقية أو فضلة .

البُعد الطينى بُعد كبير — tone — بين نغمتين متجاورتين ، كما يكون بين دو — رى .

البُعد نصف الطينى — semitone — بُعد صغير بين نغمتين متجاورتين ، كالذى يكون بين سى — دو .

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

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



والفرق بين السلم الطبيعي وبين سلم الكندي من حيث البناء فرق ضئيل ، هو أن البعد الكائن بين النغمتين مي - فا أصغر من مثيله في السلم الطبيعي بمقدار كوما ^(١) (أي $\frac{1}{12}$ - $\frac{207}{131}$) .
 ويلاحظ الدكتور الحفنى أن « نسب أبعاد الاثنتى عشرة نغمة المشتمل عليها الديوان (الأوكتاف) العربى القديم ، على نحو ما يصفه الكندى ، متفقة تمام الاتفاق مع نسب أبعاد سلم فيثاغورس » (٢) .

والأوكتاف في اصطلاح الكندى هو بُعد الطبقة ، وكان يسمى قديما أيضا بُعد الجواب ، أو الديوان . ويسمى بُعد الذى بالكل .

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

(١) مؤلفات الكندى الموسيقية ص ١١ ، ١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٧ .

فاذا نظرنا الى الجدول السابق الذى أوضحنا فيه الأوتار
والدساتين 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 — سى
(طنينى) + سى — 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) . ولكى تكمل صناعة التأليف الصوتى ، بأن تكون مسموعات الأصوات مؤتلفة ، مستحسنة فى السمع ، مؤثرة ولا مستكرهة ، فاذن يجب أن تكون هذه الاستحالات التى وصفنا مؤتلفة أعنى أن تنتقل من نغمة الى نغمة متآلفة .

ونحن نذكر أن « التأليف » هو المصطلح الذى وضعه الكندى للفظة الموسيقى .

فالموسيقى هى تألف النغم . ويرتد هذا التأليف الى نسبة عديدة . ومن هنا نستطيع أن نفهم تعريفه للموسيقى بأنها :
« أما تكميل الموسيقىقارية فهى : موضع التأليف فى قول عددى متناسب نقى من الأعراض المفسدة للقول العددى ، وبأزمان متساوية الأركان متشابهة النسب التى من عادة الناس أن يسموها ايقاعا » (ص ٦٤) .

فهو يقسم الموسيقى الى باين كبيرين : الألحان والايقاع .
وقبل أن نتقل الى الحديث عن ايقاعات الكندى ، نختم الكلام عن الألحان بأنواع البناء اللحنى الستة ، وهى المتتالى واللامتتالى .

فالمتتالى منه صاعد ومنه هابط .

واللامتتالى منه لولبى ومنه الضفير .

(١) الطنين هنا بمعنى الطبقة .

واللولبي منه داخل ومنه خارج ، والضمير منه منفصل
ومنه مشتبك .

« أما المتتالي : نالابتداء من نعمة ثم الزيادة في الحدة أو الثقل
على استقامة » ص (٦١) . ويمكن توضيحه بالشكل الآتي (١) .

المتتالي

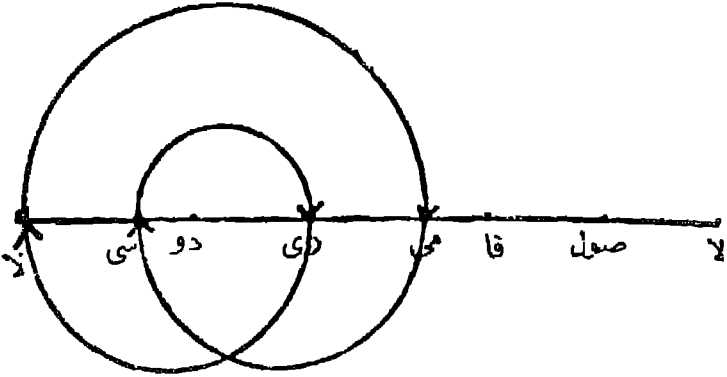


وهذا هو المتتالي الصاعد ؛ أما الهابط فيكون سير اللحن فيه
بالعكس ، أى أنه يكون الابتداء من النعمة الحادة والنزول الى
الثقيلة .

« أما اللولبي فان يبدأ بنعمة ، ثم يثنى بنهاية البعد ، ثم
يثلث بالتى تلى النعمة المبتدأة ، ثم يتربّع بالتى تلى النعمة الأخيرة
حتى ينتهى الى نهاية نغم الجمع ، ثم يكون الانصراف من التى
انتهى اليها الى المبتدأة . وهذا يسمى اللولبي الداخلى »
(ص ٦١) .

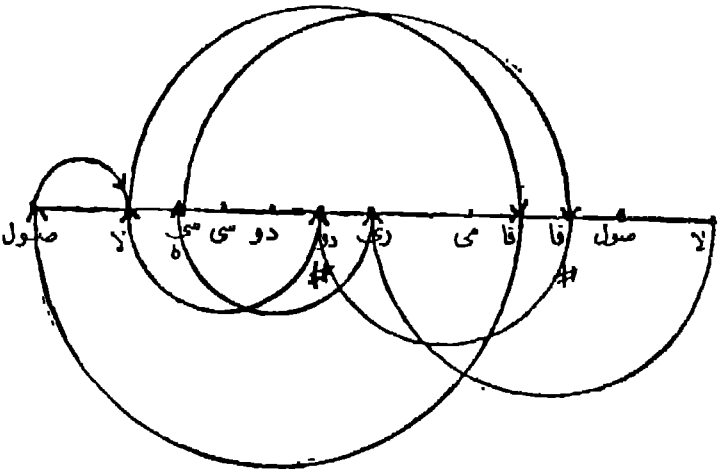
(١) الشكل التوضيحي عن الاستاذ زكريا يوسف فى كتابه
موسيقى الكندى ص ١٥ ، وكذلك الأشكال التالية .

اللولبي



وأما المسمى الضفير : فهو المبتدأ من نغمة ثم ينتقل منها الي
 أخرى ، ثم ينتقل منها الي دور الأولى ، ثم ينتقل الي خلف نهايته ،
 ثم كذلك حتى يوتى على نعم الجمع ، ثم تكون النقلة من آخره
 الي 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 الفارابي ثم ابن سينا ومَنْ جاء بعدهم ، فأصبح في الاستطاعة التمييز بين كل إيقاع وآخر .

حقا الإيقاع هو النسب الزمانية — كما يَعْرِفُه — غير أنه لم يفصل بين الإيقاع والغناء ، كما يتبين من عبارته السابقة ، وكما يتبين من شرحه للإيقاع بالاضافة الى أوزان الشعر ، أى فعولن ، فاعلن .. إلخ . أما ابن سينا ^(١) فقد عرَّفَ الإيقاع بأنه : « تقدير ما لزمان النقرات » ، ثم قسَّمه بعد ذلك ثلاثة أصناف فإن كانت النقرات منعمة 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 الزمائية من النظر الى الإيقاع الشعري ، لأن البيت من
 الشعر عند العرب يشتمل على أسباب وفواصل وأوتار .
 « والسبب تقرة وامسك ؛ 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 لـمـ ، نـمـ ، سـمـ (هـ هـ) .. » (١) .

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








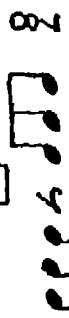








١ - الثقل الاول :

« ثلاث نقرات متواليات ، ثم تقرة 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 فالذى
 الى اليسار منقول عن الدكتور الحفنى ص ٤٢-٤٤، والذى الى اليمين
 عن زكريا يوسف في كتابه موسيقى الكندي ص ٢٢ - ٢٣ .

الإيقاعات الثمانية بالتدوين الموسيقي

		(١) الثقيل الأول
		(٢) الثقيل الثاني
		(٣) المأخوذي
		(٤) خفيف الثقيل
		(٥) الزفزل
		(٦) خفيف الرول
		(٧) خفيف الحفيف
		(٨) الهلنج

مدورين الكنتون الحفيف

مدورين ككحيفا يوسف

٢ - الثقيل الثاني :

« ثلاث فقرات ، ثم فقرة ساكنة ، ثم فقرة متحركة ، ثم يعود الايقاع كما ابتدئ » :

٣ - الماخورى :

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

٤ - خفيف الثقيل :

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

٥ - الرمل :

« فقرة منفردة وفقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان فقرة ، وبين رفعه ووضعها ووضعها ورفعها زمان فقرة » :

٦ - خفيف الرمل :

« ثلاث فقرات متحركات ، ثم يعود الايقاع كما ابتدئ » :

٧ - خفيف الخفيف :

« فقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان فقرة ، وبين كل فترتين وفترتين زمان فقرة » :

٨ - الهزج :

« نقرتان متواليتان لا يمكن بينهما زمان تقرة وبين كل نقرتين زمان نقرتين » :

الموسيقى وأثرها 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 للإيقاع 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 بوجه خاص — كما هو معروف — ينشد بمصاحبة القيثارة على طريقة اليونانيين .

واستفاد الكندي من هذا التراث ومن المآثور 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 الوترية » ما ذكره الفلاسفة الأقدمون في مؤلفاتهم من تأثير الأنغام الصادرة عن الآلات الموسيقية في الحيوان والانسان . فالدلفين والتمساح اذا 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 نشرت أذنانها وجلت أنفسها .
ومن الأصوات : « ما اذا سمعه انسان الحلت نفسه فيموت ،
ومنهما ما كان يشجع للقاء الأعداء والحروب ، ومنها ما كان يسر
ويطرب ويقوى النفس » (ص ٧٢)

على الأساس السابق قسم الكندى الألحان ثلاثة أقسام :
الطربي والاقدامى والشجوى . فالطربي يلائم اللهو والتلذذ
والتنعم . والاقدامى — ويسميه أيضا الجريء — يبعث الجرأة
والنجدة والبيأس والاقدام . والشجوى يناسب البكاء والحزن
والنوح والرقاد . (ص ٨٢) .

وينبغي أن تكسى الأشعار المفرحة بالايقاعات من مثل الأهازج
والأرمال والخفيف . وما كان من المعاني الهزجية بمثل الثقيل
الأول والثانى . وما كان من المعاني 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 انبساط النفس
الايقاعات الطربية والسروية وهى الأهازج والأرمال والخفيف .
وعند النوم ووضع النفس الايقاعات الشجوية وهى الثقيل الممتد .
ونحن نعرف أن العدد ؛ كان له سحر خاص عند الفيشاغورين

أرباب الفلسفة والموسيقى ، وأن مجموع الأعداد من ١ الى ٤ وهو العشرة كان مقدسا عندهم ويحلفون 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 ليدل على نسبته الى احدى 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 المصونات الوترية .

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

- ٢ — سبابة البم يناظر المشتري .
- ٣ — وسطى البم يناظر المريخ .
- ٤ — خنصر البم 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 الاتواء والاقلاب . والثور والأسد والعقرب والدلو لأنها بروج ثابتة تناسب الدساتين التى من شأنها الثبات فى مواقعها . 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 متأثراً 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 يومئذ بهذه الاشارات الى
فيلسوف العرب .

نكتفى بهذا القدر عن الكندي الموسيقى ، مختتمين هذا
الفصل بتعريفه للموسيقار الذي يقول فيه : « فالموسيقارى الباهر
الفيلسوف يعرف ما يشاكل كل مَنّ يلتمس اطرايه من صنوف
الايقاع والنغم والشعر ، مثل حاجة الطبيب الفيلسوف الى أن
يعرف أحوال مَنّ يلتمس علاجه أو حفظ صحته » (ص ٧٣) .
فالكندى لا ينظر الى الموسيقى في ذاتها ، بل يعدها وسيلة
لتحقيق غاية انسانية أعلى .

الفلكى

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 فى جعلها أشكالاً وصوراً مذهباً يختلف عن غيرهم من الأمم الأخرى . وعرفوا كذلك منازل القمر ، وانفردوا عن سائر الشعوب فى 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 فى أواخر عهدها بالتمدن ، فنقلت علوم الكيمياء والطب والأحكام ، وعن الأمير خالد بن يزيد المتوفى سنة ٨٥ هجرية باخراج كتب اليونان القديمة ، فترجمت له كتب الطب والنجوم والكيمياء . وأكبر الظن أن ما نقل له من كتب علم الفلك كان فى علم أحكام النجوم لا فى علم الهيئة . واشتدت حركة النقل مع ظهور الدولة العباسية ، فكان أبو جعفر المنصور يقرب المنجمين ويستشيرهم ، حتى انه 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 ، وإبراهيم 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 بألات رصدية ، فقد لجأ العرب
 الى استخدام الاسطرلاب . كان ذلك في زمان المنصور ، وقيل
 ان أول من ألف فيه كتابا إبراهيم 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 الهنود 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 ، وتقل كتاب « المجسطى »
 لبطليموس في علم الفلك ، لم ينتقل العرب فجأة من الحساب
 القائم على النظام الهندي الى الحساب اليوناني ، بل بالتدريج ،
 حتى ان 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 يكد يطلع 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 بطليموس ، 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 الى آخر المقالات التي تفصل الكلام عن هذا العلم .

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

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 منقودة 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 نقل كتب الفلك 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 بليته نحو ١٣ درجة من فلكه (أى ٣٦٠ درجة على ٢٨ يوما) . واختار العرب في السماء ٢٨ مجموعا من نجوم غير بعيدة عن فلك البروج وفلك القمر لتكون علامات لمسير القمر ، ليبدل كل واحد منها على موضع القمر في احدى ليالى الشهر النجومى . وسموا هذه المجاميع النجومية نجوم الأخذ ، أو منازل القمر . هذه المنازل هى : السرطان ، البطين ، الثريا ، الدبران ، الهقعة ، الهفة ، الذراع ، النثرة ، الطرف ، الجبهة ، الزبرة ، الصرفة ، العواء ، السماك الأعزل ، الغفر ، الزباني ، الاكليل ، القلب ، الشولة ، النعائم ، البلدة ، سعد الذابح ، سعد بئع ، سعد السعود . سعد الأخبية ، الفرغ الأول ، الفرغ الثانى ، بطن الحوت .

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

نوعاً آخر من المنازل يرجع الى قسمة فلك البروج أقساماً متساوية . وفي ذلك يقول نلينو : « 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 ، الا أنهم أسقطوا منزلة الزباني ، مضيفين حصتها الى منزلة الاكليل ، فصار طول كل منزلة ثلاث عشرة درجة وثلاثاً ، ووقع في كل برج منزلتان وربع . ولعل أول من اتبع هذا المنهج أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي الفيلسوف الشهير في رسالته : « في علل القسوى المنسوبة .. الخ » (١) .

وقد سبقت لنا الاشارة الى ما حيك حول الكندي من دسائس دفعته الى الانزواء . ونضيف الى الباعث على الدسائس ما أومأنا اليه 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 الى اللغة اللاتينية لا يزال بعضها موجوداً على الرغم من ضياع الأصل العربي . غير أن الحكم على مدى مساهمة الكندي في هذا العلم من رسائله يقتضى انقطاعاً لبحثها ، واثبات صحة

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

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

وقد ظفرنا بنسختين نشرهما لأول مرة في آخر هذا الفصل ، ليشنى 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 بالفوتوستات سنة ١٩٦٢ ، وهي رسالة معروفة أشار اليها النديم والقفطى 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 القفطى . 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 ، خبر^(١) من غير برهان .

(١) خبر بالباء لا بالياء .

وتقع الرسالة في ست صفحات ، وبها فراغ لثلاثة أشكال هندسية لم تظهر في الفوتوستات 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 يياضا . وبالصفحة الثالثة (١٩١ ظ) يوجد سطران ممحوان في رأس الصفحة . (تفضلت مكتبة بودليان مشكورة بالاذن 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 بالخطوط خبر(١) من غير برهان

أفهمك الله جميع الخفيات ، وأسعدك بنيل الحقيبات .
فهمتُ ما سألتَ من رسم كيفية صنعة آلة تدرك بها الساعات
سطحها مواز لسطح الأفق بالخطوط خبر من غير برهان ؛ لما
رأيت في الرسالة التي رسمت في ذلك البرهان من الصعوبة الا على
المرتاخين ، وما أحببت من تسهيل صنعة ذلك على الصائمين
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 التمهير به فى ذلك رسم كيفية استخراج الميل لأى جزء فرض لاستخراج الارتفاع نصف النهار ، لأى جزء فرض ولأى عرض فرض ، لاستخراج ارتفاع أى ساعة فرضت ، لاستخراج ظل أى ساعة أو جزء من الساعة ؛ والى التمهير برسم كيفية سمت أى ساعة أو أى أجزاء من الساعة فرض . فان بهذه الأفعال تتم صنعة 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 : ابنتها .

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 لاخط المستقيم بنصفين خطا
مستقيما الى مركز الدائرة (١٩٠ ظ) التي في السطح الموازي
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 الميل ثلاثة وعشرون جزءا
واحدى وخمسون دقيقة وعشرون ثانية ، وهي 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 التي تريد
أن تعرف ميلها ، أعني بعدد أجزائها بعدها عن نقطة الاعتدال .

مثلا أقول : أن تفرض ذلك الجزء الذي يزيد ميله عشرة
أجزاء ، فتعد من هـ الى د عشرة أجزاء وتعلم عليها ز ، وتخرج من
ز عمودا الى خط ح د وهو عمود زح ونجيز على ح خط (أ) مستقيما
موازي 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 .

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

فاذا أردنا أن نعلم ارتفاع أى ساعة شتئا ، أو أى جزء من أى ساعة شتئا لأى درجة ، وفى أى عرض شتئا ، خططنا خطا مستقيما ، ونفرضه خط ا ب ، ونفصله بنصفين على علامة ح . ونخط على مركز ح وببعد ح ب نصف دائرة ا د ب ونخرج من نقطة ح خطا مستقيما الى ه ونفرضه عمودا على خط ا ب . ونقسم قوس ا د بتسعين جزءا أقساما متساوية . ونأخذ 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 وببعد ح و ربع دائرة فى جهة ا و وهى دائرة و ب ونقسم قوس و ب بتسعين (١٩١ ظ) (٢)

.

وأقساما متساوية ثم يأخذ منها أقدار الأقسام التى نريد أن نعلم ارتفاعها وظلها أى ساعات أردنا ، أو أنصاف ساعات أو أثلاث

(١) فى الأصل : ذلك .

(٢) من ابتداء صفحة ١٩١ ظ يوجد سقط بمقدار سطرين لم يظهر فى التصوير .

ساعات ، أو أى جزء أردنا من ساعات نهارنا أردناها ساعات ، فنقسم قوس و ب بخمسة عشر جزءا ، فان التسعين اذا قسمت بستة 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 ، ي س ، ع ك ، وعلامات ه ز ، ح ط ، ي ه ي على قوس ا د وقوس ا ك هى ارتفاع الساعة الأولى (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 الأولى . 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 مسقاطين على زوايا قائمة ، وهما قطرا ا ح ب د ومركز الدائرة علامة ه

(١) كذا بالأصل .

ونفصل من قوس ح و قوسا بقدر عرض البلد وهى قوس و ج
ونفصل من قوس ح ب قوس ح ز ونخرج خط و ز مستقيما
فهو يقطع خط ه ح على زوايا قائمة ونفرض ذلك عند علامة ح
ونفرض بعدد الجزء الذى أردنا معرفة سعة مشرقة فى خط وسط
السماء من علامة و بعد و ط ونخرج من و الى ط خطا (١٩٢ و)
مستقيما ونفصله بنصفين على علامة ي وندير على علامة ي و يبعد
وى نصف دائرة عليها و ك ط . ونفرض ط ك مساويا لخط و ح
ونصل و ك بخط مستقيم ونأخذ قدر و ك بالبركار ونركب احدى
قائمتيه عند علامة ح والقائمة الأخرى نقطع بها من الدائرة حيث
وقعت ونفرض ذلك علامة ل فيكون جه مشرق القوس الى ه ي
بعد ل ل وهى العلامة التى اذا جاز عليها وعلى ه خطا مستقيما
يقطع الدائرة كان ذلك الخط هو سمت الشعاع ساعة الشروق .
ومن بعد ذلك ينبغى أن نخبر كيفية عمل السمات ، ونجد لذلك
دائرة ا ب ج د ونخرج فيها قطرين يتقاطعان على زوايا قائمة
على علامة ه التى مع المركز وهما قطرا ا ب ج د ونفصل من
قوس ب ا ارتفاع الجزء الذى نريد أن نعلم فيه سمت ظله الى
سمت ظل الوقت الذى نريد أن نعلم فيه ونفرضه خط ب و
ونخرج منه عمودا الى خط ي د وهو عمود و ونخط على
علامة ه و يبعد ه دائرة هى دائرة الارتفاع ونأخذ من قوس
ا ح عرض البلد وهى قوس ح ح ونخرج من ح عمودا على
ط ا ح وهو عمود ح ط فان كان عرض البلد مساويا لارتفاع
الساعة أخذنا البعد الذى من القطب الشمالى والجزء المفروض

معرفة سمتة في ذلك الوقت فوضعنا رجل البركار على علامة ط وأدرياه 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 . وان كان ارتفاع الساعة مخالفا ل عرض البلد أخذنا فضل أحد قطبيهما على الآخر ونفرضه خط ه ن وتقيم على ر خطا مستقيما على زاوية قائمة غير محدودة النهاية وهو خط ر س وتأخذ البعد الذي من عرض البلد والجزء (١٩٢ ط) 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 .

فاذا 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 سعة شئت خطأ لا يؤثر فيها تأثيرا شديدا ثم نخرج 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 نأخذ 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 ح ، ط ط 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 فانه 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 خطأ فانها تجيء أما الشمالية منها قوسيا فأخمصها الى قطب الجنوب ، وأما الجنوبية فأخمصها الى قطب الشمال . واكتب على رأس كل خط اسم ساعته ، أو اسم قسم ساعته مما ^(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 التي تأخذها من خط مقسوم بأجزاء متساوية من أجزاء العمود ^(٣) . فاذا رسمت هذه الخطوط التي للبروج والساعات وأقسام الساعات أحكمت حفرها ، ثم جلّيت الصفيحة لا يبقى فيها أثر غير ذلك والكتابة التي في رءوس البروج والساعات .

كيفية نصب الآلة :

إذا أردت نصبها خطت 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 الأصل من ما .

(٢) توجد لفظة : « أطول » مشطوبة .

(٣) في الأصل : العود .

الموضع . ويكون تركيب البرزوانك المغطى الظل تركيا 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 ج . 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 : انى أخذت الارتفاع لخمس ساعة ، ثم أدرت 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 زايد (٢) بعضه على بعض .
فهذا فيما سألت كفاية ، كفاك الله مهمات الأمور ، ووقاك كل محذور .

تمت الرسالة

• واتحمد لله رب العالمين كثيرا دائما ، فهو له أهل .

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

١ — في المواضع التى يظن أن الدفين فيها من كنز 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 أهي للكندي أم لغيره . ولكن بما يجعلنا نرجح أنها للكندي أن الناسخ عقب الانتهاء من كتابتها ، بدأ رسالة جديدة لأبي القاسم حميد بن علي الحاسب ، في تقويم الكواكب .

والرسالة الأولى موضع شك ونظر ، لأن فهارس ابن النديم والقفطي وابن أبي أصيبعة لم تذكر عنوانها . وقد تكون الرسائل الثلاث الأخرى للكندي ، اقتطعت من رسائل أكبر له . وسنكتفي 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) باذن من مكتبة بودليان مع الشكر .

الطالع والأوتاد ؛ فان وجدت في الطالع سعدا ، كان في الموضوع 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 يظفر به السائل أو لا ، فانظر الى صاحب الطالع والقمر ، فان كان بينهما وبين ذلك السعد الذى دل على الكنز أو الدفين اتصال وقبول ، ظفر به ؛ وان كان على خلاف ذلك ، فقل بالخلاف ..

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

ثم النظر الدليل ، وهو الكوكب البعيد الذى 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 التى هى لكل زاوية ثلاثين قسما متساوية عدد الدرج ، ويكون عدك على يسارك اذا دخلت من الباب ، والخط الذى يقع عليه العدد هو مار على موضع الكنز .

وان كان الذى استدلت به سعد قريب في الطالع أو في

الأوتاد أو في الطالع ، فاذا عرفت هذا الخط الطولى ، فاقسمه
 بنصفين ثم اقسام كل نصف منه بقدر أجزاء جملة العرض الذى
 لذلك الكوكب . فان 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 . وان كان جنوب فخذ
 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 ، وان كان لا عرض له فهو
 فى موضع مدار الشمس بعينه .

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

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 الأصل : موك

تحيط بـبرج . وكان الدليل القمر بعده من الطالع ٥٤ جزءا ، فأخذنا من يسار باب الدار الذى هو يسار الطالع ٥٤ جزءا ، فكان بذلك زاوية هـ وط كلها ونصف زاوية ط وى وهى زاوية ط 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 الخمسين 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 استخراجه النحوس فى الأوتاد أشد الحذر ، فانه 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 فالنا ننقص أجزاء سعة 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 مسا يلى الشمال ، فما اجتمع قسمناه على الارتفاع الذي لا سمت له ، فما خرج نقصناه 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 التى بين سعة المشرق و غاية الارتفاع . فلما جازت الشمس الربع الشمالى 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 فى نفسه وجمعنا المضروبين وأخذنا جذر المجتمع فما كان فهو بعد الشمس المطلوب من النقطة المعلومة . هذا وجه حسابه اذا كانت الشمس فى النصف الشمالى ؛ وبالله التوفيق (٢) .

(١) كذا بالأصل .
(٢) نرجح من أسلوب الرسالة أنها ليست للكندى .

الكيمائي

لم يفرد الذين أوردوا ثبت كتب الكندي بابا لمؤلفاته الكيمائية ، وانما 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 ابطال 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 ايراد بعض الأمثلة — تحتاج الى عمليات كيمائية مثل : التصعيد والتقطير والخلط والمزيج ، وغير ذلك . أما الكتاب الثاني ، وهو من كتبه المفقودة ، فالذى يؤخذ من

عنوانه 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 « الصنعة » التي بها يمكن تشكيل المصنوعات المختلفة ، باستخدام آلات خاصة وطرق معينة لتطويع 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 الصنعة . ومن آلاتهم آلات معروفة عند الصاغة وغيرهم من أصحاب المهن ، كالكور والبوطق .. وهذه كلها آلات التذويب والسبك .. الخ » .

وتأرجحت الكيمياء بعد انتقالها من الاسكندرانيين الى العرب بين تيارين ، أحدهما يقف موقفا علميا يقنع باستعمال الآلات في التقطير ، والتصعيد ، والصح ، والسبك ، وغير ذلك ، بغية تشكيل المعادن الخام ومزج العناصر الموجودة في الطبيعة لاستخراج مكونات جديدة من « صنعة » 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 والزرنيق ، الى ذهب ، عن طريق استخدام ما كانوا يسمونه « الأكسير » 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 لخالد 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 أنه
 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 ووحيلهم فى القرع والمغناطيس ، والتقطير والتكليس ،
 والبوداق 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 صنّف يعقوب بن اسحاق بن الصباح الكندى رسالة في ذلك ، وجعلها مقالتين ، يذكر فيها تعذّر فعل الناس لما انقردت الطبيعة بفعله ، وخدع أهل هذه الصناعة وجيلهم ؛ وترجم هذه الرسالة بإبطال دعوى المدعين صنعة الذهب والفضة من غير معادنها . وقد نقض هذه الرسالة على الكندى أبو بكر محمد ابن زكريا الرازى الفيلسوف صاحب الكتاب المنصورى ، وأرى القول أن ما ذكره الكندى فاسد ، وأن ذلك قد يتأتى فعله ... وهذا باب قد تنازع الناس فيه ... » .

ولكن الرسالتين اللتين يتحدّث فيهما فيلسوف العرب عن خدع الكيميائيين ، وعن ابطال 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'idad; Buch uber die Chemie des Parfums und die Destillationen, Von Ya QuB B. Ishaq al- Kindi; Karl Gjarbers, Leipzig, 1948

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

« كتاب يعقوب بن اسحاق الكندى في كيمياء 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

أبواب صنعة المسك

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

أما الرسالة الخطية التى يشار إليها فى الفهارس الحديثه
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 نامة(١) من قبل الطب
تأليف
يعقوب بن اسحاق الكندي
في كيفية العطر والتصعيدات
رحمه الله . آمين «

ويبدأ الكتاب في الصفحة التالية بعد البسملة والحمد بقوله :
« هذا كتاب الترفق في العطر . أبواب صناعة المسك » .
الكتاب اذن واحد ، وله عنوانان . ويبدو أن الذين قاموا
بفهرسة الكتابين لم يتأملوا سوى صدر العنوان ولم يمشوا في
فحص المضمون أو حتى قراءة باقى العنوان ، ولم يوازنوا بين
النسختين ، فوقعوا في هذا الوهم الذى أدى الى الخلط .
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 صناعة الغوالي» وهى تبدأ من
صفحة ١٦ من المطبوع : « من ذلك العالية القطرانية الفاخرة :
يؤخذ قطران الدايزين 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 وفتحه قدامى . وأخذت من هذا الجسد ، ودفعته الى كثير من العطارين ، فعمله ؛ وخرج عنه في حساب الغالية التي هي من مسك وعنبر ومسك مرتفع فقط ، وجرى مجراها ، وعلمته اياها ، فهو يعمل على وصفنا .

وليس من المعقول أن يحكى الكندي عن نفسه أنه أخذ هذه الصنعة عن الكندي ، فلا بد أن صاحب الحكاية شخص آخر خلاف الكندي ، 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 الدايزين ... 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 الكندي ، لأن أبان كان يصنعها زمان الرشيد ولما يزل الكندي صبيا صغيرا . فاذا فرض أن الرسالة من تأليف الكندي ، فكأنه لم يفعل الا تسجيل ما كان يجرى عليه العمل فى 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 يغشى أماكن الصناع لينتقط من أقوالهم أسرار الصناعة . وليس في سيرة الكندي ما يدل على ذلك ولو أن ذلك غير بعيد .

٣ - وعقب هذه الصنعة ، وفي الصفحة السابقة ذاتها نجد عنوان صنعة أخرى هي :

« صنعة غالية أحمد بن علي أخذتها عنه بمصر » . ويمضي عمل الصنعة على هذا النحو : « يؤخذ الفستق الخراساني .. الخ (الى قوله في وسط الكلام عن الصنعة) : أخبرني أحمد بن علي ، قال : عمل هذه الغالية رجل من الحكماء لخالد بن يزيد بأرمينية لختان 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 الصنعة . والخبر كله يدعو الى الريبة : اذ ليس من قبيل الصدفة أن يذكر فيه اسم شخص في مصر ، ويقع فيه اسم خالد بن يزيد أول من نقل أو نقلت له كتب الصنعة . 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 التقاف 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 فان الفقرات التي أوردناها ، والتي تزعم الثقة في صحة نسبة الرسالة ، لا بد أنها أقحمت فيما بعد — ان صح أن الرسالة للكندي — أضافها أحد العلماء الى النسخة التي كان يكتنيتها ، 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 مايرهوف : «والكندي الذي عاش آنفذ في بغداد وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وانما كان يعطي دروسا خاصة » .

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

١ — تأخذ زراوند صيني خمسة مثاقيل ، ورامك جيد طيب
— وهو الذي يقال له رامك المسك — مثقالين ، وبراونه عود
جيد مثقالين ، ودم الأخوين مثقال . تسحق هذه ناعما ، ثم قطر
عليه قطرة دهن زنبق خالص رصاصي ، ويسحق به ناعما . ثم
تصيره في خرقة كتان صفيقة جيدة ، ويدلك حتى يخرج دسم
الدهن في الخرقة ، يخرج طيبا ، يحمل منه اثنين ومن المسك واحد
يخلط به ناعما ، ويباع بحساب واحد جيد ؛ ان شاء الله .
٢ — صنعة مسك آخر :

تأخذ زراوند صيني ما شئت ، واتقعه في ماء عذب في الظل
خمسة أيام في قدح زجاج تجدد له الماء كل مرة ، ثم أخرجه بعد
ذلك ، وجففه في الظل ، ثم اتقعه بعد ذلك في لبن حليب ضأن
ما يفمره خمسة أيام أيضا تجدد له اللبن في 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 في
قارورة يجيء غاية . مجرب .

* * *

وإذا كنا قد ارتبنا في كتاب كيمياء العطر للأسباب التي
ذكرناها ، فهناك سبب آخر يدعو الى الارتياب هو خلوص صدر

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

وسترى معنى من ديباجتها ، ومن أسلوبها ، أنها من روح الكندي ومن قلمه ، لا تشك في ذلك . نشرها الأستاذ عبد الرحمن زكي في مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ، المجلد الرابع عشر ، الجزء الثاني ، ديسمبر ١٩٥٢ . حققها على نسختين خطيتين ، احدهما من ليدن ، والأخرى من الأستانة . وقد اعتبر نسخة ليدن أصلا ، ولذلك لم يدخل الديباجة في جملة الرسالة مع أن هذه الديباجة مما يرجح نسبتها للكندي . واليك نصها :

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

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

به أهل المعرفة فيها — وقد بلغت في ذلك رضاك بقدر طاقتي ، ومدى معرفتي لذلك ، وبحثي ذوى العلم ممن أدركت من أهل هذه الصناعة — كان قديما الى علم شريف الأمور . وقد رسمت ، أطال 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 العطور عن طريق اتصاله بأرباب الصنعة .

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

يقسم الكندي السيوف بحسب الحديد الذي تطبع منه الى قسمين : معدني وما ليس بمعدني . « والمعدني ينقسم قسمين ، الى الشابرقاني ، وهو المذكر الصلب القابل للسقى بطباعه ؛ والى النرماهن ، وهو المؤنث الرخو الذي 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 شئ يصفيه ويشد رخاوته ، حتى يصير متينا لدنا 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 ویراد به كريم . فما لحقته خواص الكرى فهو عتيق فى أى دهر صنع . فالسيف العتيق هو الجيد ، والسيف المحدث هو الردىء ، وان 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 الى اليمن ، والقلمة موضع فى البادية ، والهند .

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

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

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

(١) الغرب حد السيف - وقد استعمل الكندى هذه اللفظة فى

كتاب الفلسفة الأولى .

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

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

ومنها : قبل الطرح أو بعد الطرح ، يعنى الدواء الذى يلقى
على الحديد ليظهر له فرند .
ومنها : السيف الأحمر ، وهو المجلى الذى لم يطرح عليه
الدواء بعد ، فان الصياقة 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 ، لتلا يغيب من أمرها شيء ، ان شاء الله تعالى »
(ص ١٥) .

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

اللفظى 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 الى أربعة أشبار . وانما أقروها على هذا الطول مخافة أن تنقص أوزانها » (ص ١٧) . والوزن يكون بالأرطال ؛ فالسيوف العراض طولها ثلاثة أشبار ونصف ، وأوزانها ما بين الرطلين ونصف الى ثلاثة أرطال غير ربع .

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

ويعالج السيف الذى يثلم حده من كثرة الضرب فلا يقطع « بأن يؤخذ رماد الحمام بعد أن تأتى على الرماد ساعات من النهار وتلين ناره ، فيدس السيف فى الرماد ؛ ويتعاهد بالنظر ، فاذا صار طاووسى اللون وضع على شفرتيه من الزيت شىء ، ويترك حتى يبرد فى 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 القلعى

« إذا كان فيه ثلاثة أرتال 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 فى الوزن . (ص ٣١) .

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

* * *

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

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

(٣) الخلاف نوع من الصفصاف .

نكتفى بهذا القدر عن الكندي العالم والكيمائي ، وبخاصة العالم الرياضى ، ونعتقد أننا قد كشفنا بذلك جانبا من جوانبه كان مجهولا حتى اليوم . ولعل ما ينشر فى المستقبل من مخطوطاته الرياضية يلقى على فلسفته مزيدا من الضوء .

ان اهتمام فيلسوف العرب بالرياضيات اتجه به وجهة أفلاطونية أكثر منها مشائية . ولكن الفلسفة الاسلامية لظروف تاريخية وثقافية مالت نحو المشائية ، فلم يظفر الكندي بالمكانة التى كان ينبغى أن يتبوأها ، وقدم عليه المتأخرون الفارابى المعلم الثانى لأنه أخذ بمنطق أرسطو ، وابن سينا الشيخ الرئيس لأنه فى شفائه حذا حذو المعلم الأول . وكانت تلك النزعة الرياضية فى تفسير الأثيياء مثار طعن عليه ، مما نجده عند ابن رشد .

وقصة هذا الطعن بتمامها تتصل بالبحث فى الأدوية المركبة وعلاقة ذلك بشفاء المريض ، والنسبة التى ينبغى أن يركب منها الدواء . وللكندى فى هذا الموضوع رسالة لم يرض أبو الوليد عما ورد فيها من آراء فاعترض عليها فى كلياته .

ورسالة الكندي عن الأدوية المركبة مفقودة فى اللغة العربية ، ولها ترجمة لاتينية بعنوان "De medicinarum Compositarum gradibus" طبعت سنة ١٥٣١ فى ستراسبج . ويعد هذا الكتاب أول محاولة لتقدير الأدوية posology على أساس رياضى . والنظرية التى يذهب اليها الكندي فى هذا التقدير أن وزن الدواء يتناسب تناسباً هندسياً مع تأثيره على البدن . وعارض الكندي أطباء آخرون ، أو معظم الأطباء ، فقالوا ان هذا

التناسب حسابي ؛ ومن الفريق المعارض ابن رشد الذي أورد مذهبه في كتاب « الكليات »^(١) ، مصرحا بنقد الكندي . وقبل أن تثبت العرض والنقد ، نهدد 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 ، فينبغى اعتبار ذلك في المركب ، فيجعل من الدواء القوى كمية أقل ، ومن الضعيف كمية أكثر .

ومن المهم أن يعرف الطبيب اذا 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 حارا كله أو باردا كله ، أو مركبا من الحار والبارد ، وهكذا ، فعندئذ تكون مفرداته متضادة ، أى حارة وباردة ورطبة ويابسة .

واحدى المشاكل التى يواجهها الأطباء فى الأدوية المركبة نسبة المركبات القوية والضعيفة والحارة والباردة ، أتكون نسبة

(١) كتاب الكليات لأبى الوليد محمد بن رشد الأندلسى - منتسورات معهد فرانكو ١٩٣٩ - اللوحات ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ - وقد نشر هذا الكتاب بالفوتوستات ، أى صورت لوحات المخطوطة وطبعت منها نسخ فى كتاب ، ولم يحقق بالعربية حتى الآن . وتوجه من الكليات ترجمة لاتينية مطبوعة بعنوان Colliget وهى التى 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 . واذا كان كذلك فالدواء المعتدل في الأدوية المتجانسة
القوى هو أقرب المراتب في أن يحط ما فوقه ، اذ كانت نسبة
المتضاد فيه تقرب من أن تكون نسبة تعادل . ثم بعده ما كان في
الدرجة الأولى ، ثم في الثانية ، ثم في الثالثة . مثال ذلك أنا متى
خلطنا دواء معتدلا مع حار في الدرجة الثانية ، فانه ليس في قوته
أن يصرفه الى الدرجة الأولى ، لأن الذي يفعل ذلك انما هو
البارد في الأولى ، لكن أقل مما يحط المعتدل ، اذ كان الدواء
في الأولى نسبة البارد فيه الى الحار أصغر نسبة منها الى
المعتدل ، كما أن نسبتة الى المعتدل أصغر من نسبتة في البارد في
الأولى . ولذلك لم يمكن في الدواء المعتدل أن يحط من الحار
مثلا في الثانية مثل ما حط البارد في الأولى ، ولا يمكن أيضا أن
يحط الحار في الثانية من الحار في الثالثة مثل ما يحط الحار في
الأولى . وأكثر من ذلك المعتدل أو البارد في الأولى . لكن انما
يكون هذا كله بعد أن يتحفظ بتساوى الكميات أعنى تساوى
القوة . وهذا كله تأويل بيّن بنفسه .

ولجهل الصدث من الأطباء بهذه الأشياء تراهم يقولون
ان الدواء الحار في الأولى اذا خلط مع حار في الثالثة صيرّه في
الثانية . ليت شعري ، فاذا خلطنا به البارد في الأولى الى أى درجة

يصيره البارد ؟ فان 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 الأولى ، والرابعة ضعف الثالثة . فهلا كفاه في ذلك أن يقول ان الثانية ضعف الأولى ، والثالثة ثلاثة أضعافها ، والرابعة أربعة أضعافها ؛ فان 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
الكِنْدِي	١	٢	٤	٨	١٦

ثم يمضى ابن رشد في نقد الكندي 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 الكندي 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 ؟ .

وأيضا يكون بعد الدرجة الرابعة من الثالثة ليس بعد الثالثة
من الوسط ، فكان يجب عليهم فى مثل هذا الفرض 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 اثنين وثلاثين جزءا ، لأنها كانت تزيد على الرابعة بسبعة عشر جزءا .

وهذا كله هذيان" ، وتكلم" فى أشياء ليس لها وجود . .
وقد ذهب الأستاذ ليون جوتيه 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 يدي العالمين الألمانين .

ولنتقل الآن الى الكلام عن الكندى فيلسوف النفس .

(١) Leon Gauthier: Antécédents gréco-arabes de psychon-physique;

B eyroath, 1938 .

(٢) Leon Gauthier: Ibn Rochd, Paris, . 1948, pp, 95-112.

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 ، وهى التى يشير اليها كل واحد بقوله : أنا ، وينسب اليها أفعاله وأفعال غيره بقوله : نفسى ونفسك .

ومع ذلك فالنفس شىء لا يقع تحت الحس حتى تكون ذا طول وعرض كالماديات ، على الرغم من أن البشرية فى طفولتها تصورت النفس تصورا محسوسا . ولم تستطع الفلسفة التخصص تماما من ذلك التصور الحسى حتى بعد تطورها وتقدمها على أيدي سقراط وأفلاطون وأرسطو .

وقد انتهت الفلسفة اليونانية من النظر الى النفس الى ضربين : الأفلاطونى والأرسططاليسى . فأفلاطون يقسم النفس قسمة ثلاثية هى : الشهوانية والغضبية والعاقلة ؛ ويذهب الى انفصالها عن البدن وخلودها بعد فئائه ، وله فى محاوره فيدون أدلة مشهورة على ذلك الخلود .

أما أرسطو فقد نظر الى الكائن الحى 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 ، وهى من حيث كذلك توجد مع وجود البدن وتفنى مع فناءه ، ولا تفارق ، اللهم الا العقل الفعال فقط ، الذى اختلف فى أمر مفارقتة المفسرون .

ثم ان أفلوطين أكبر فلاسفة الأفلاطونية المحدثة اعتمد على مذهب صاحب الأكاديمية وتطور به ، وكانت له نظرية ميتافيزيقية فى الوجود تذهب الى وحدته وتجعل الواحد رأس الوجود ، وعن الواحد يفيض العقل ، ويفيض عن العقل النفس . فكان العقل بذلك فى مذهب أفلوطين أسبق من النفس .

هذه الآراء كلها نقلت الى اللغة العربية على الرغم من تباينها الأساسى وتعارضها الجوهرى ، وكانت فى أول الأمر مصدر بلبلة فى عصر الترجمة ، وكان أكثر من اضطرب فى 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 وغضبية وعاقلة . وأضاف أفلوطين الى ذلك أنها تصدر عن العقل الأول ، الذى يصدر بدوره عن الواحد ، كما يصدر الضوء عن الشمس .

وقد جمع الكندى 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 اقامة الأدلة وسوق البراهين على صحتها ، وكأنه يعالج مسألة رياضية .

والقضية تقرر أمرين : الأول بساطة النفس ، والمقصود افرادها 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 يثبتها ، 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

برهاناً على نورانية النفس ، بل تقريراً لفلسفة الاشراق المأخوذة عن الاسكندرانية .

ويلوح أنه ساق البراهين على بساطة النفس وجوهريتها في رسالة لم تصل إلينا ، ومذكورة في ثبت مؤلفاته تسمى « أن النفس جوهر بسيط غير دائر » ، ولهذا السبب يقول في رسالته المختصرة التي نرجع إليها بعد تقريره القضية السابقة: « وقد بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مابينة له ، وأن جوهرها جوهر الهى روحانى ، بما يرى من شرف طباعها ومضاداتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب » . غير أن الكندي حين يتابع الكلام ينسب القول الى أفلاطون مصرحاً باسمه .

إن 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 فتصله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضادها هذه النفس ، وتمنع الغضب أن يفعل فعله ، كما يضبط الفارس الفرس اذا 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 شىء واحد يضاد نفسه .

فأما القوة الشهوانية فقد تتوق في بعض الأوقات الى بعض

الشهوات ، فنفكر النفس العقلية في ذلك أنه أخطأ ، وأنه يؤدي الى حال ردية ، فتمنعها عن ذلك وتضادها . وهذا أيضا دليل على أن كل واحدة منهما غير الأخرى .

ان السبب الذي جعل فيلسوف العرب يؤثر هذا المذهب في النفس على مذهب أرسطو انما هو قرب هذه النظرية من التعاليم القرآنية الواردة في الكتاب الكريم . فالله تعالى يقول : « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاهها وقد خاب من دساها » . ويقول سبحانه أيضا : « فأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى ... » . فالسيرة الصالحة التي يتطلبها الاسلام أن يضبط المرء نفسه ، وأن ينهها عن الهوى لينعم بالسعادة في الدارين . هذا « النهى » القرآني ، هو « مضادة » النفس التي يقول بها فيلسوف العرب . فالتقاعدة الاسلامية ليست شيئا آخر خلاف ما فصله الكندي ، ووضعه في صيغة أدلة وبراهين .

ثم أضاف فيلسوف العرب الى فكرة المضادة التي تثبت كيان النفس العاقلة ، وسموها على الشهوة والغضب ه تشبيها استعارة من مملكة الحيوان ، ومن عالم الملائكة .

فالانسان من حيث هو انسان لا يستغنى عن الشهوة ه ولا يعيش بغير الغضب ، ما دام مركبا من بدن وعقل ، فهو كما يقال : حيوان عاقل . وهو بحيوانيته التي هي جزء لا يتجزأ من ماهيته يشتهي الغذاء ويغضب للدفاع . وهو بعقله يتحكم في شهوته ولا يتركها تجرى على هواها ، ويكظم غيظه ليتصرف

بالصبر والحلم والشجاعة ، كما جاء في القرآن : « والكاظمين
الغيظ والعافين عن الناس » . هذا هو الانسان المتزن الحقيق
بالسعادة . فاذا انساق المرء مع احدى هذه القوى الثلاث وأغفل
الباقيتين ، صح أن يشبه بأحد الحيوانات مما يلائم هذه الحال .
فالقوة الشهوانية على افرادها اذا وصف بها الانسان كان
كالخنزير ، والغضبية الكلب ، والعاقله الملك .
يقول الكندي :

« ثم ان أفلاطن قاس القوة الشهوانية التي للانسان
بالخنزير ، والقوة الغضبية بالكلب ، والقوة العقلية التي ذكرنا
بالمملك . 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 البارى سبحانه ... » .

وقد درج هذا التشبيه عند مفكرى الاسلام ه وجرى في
استعمال الغزالي بوجه خاص ، وتكرر في أكثر مؤلفاته . يقول
حجة الاسلام في « كيمياء السعادة » : « اعلم أن في جلد ابن
آدم أربعة أشياء : الكلب ، والخنزير ، والشيطان ه
والمملك .. الخ » .

ه هذه النفس سواء آكالت متصلة بالبدن أم مفارقة له ،
فهي مصدر المعرفة الصحيحة عند الانسان . ذلك أن المعرفة على

ضربين : حسية وعقلية ، والأولى تقف عند الظواهر ويشارك فيها الانسان الحيوان ؛ أما الثانية فانها تنفذ الى الحقائق ، وهى خاصة بالانسان فقط بشرط أن يرتفع عن المرتبة الحيوانية .
 وطريق هذا التسامى عن الحيوانية يكون بالتجرد عن الدنيا ،
 والتهاون بالحسيات . وليس هذا التجرد شيئاً آخر سوى
 الانصراف عن الأمور الشهوانية والغضبية . ذلك أن اللذة
 الحاصلة فى هذا العالم الدنيوى من المآكل 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 الطاهرين
 القدماء ، الذين انكشف لهم عندئذ — كما يقول : « علم الغيب ،
 وعلموا بما يخفيه الناس فى نفوسهم ، واطلعوا على سرائر
 الخلق » .

ان الزهد فى الدنيا مع النظر والبحث عن الحقائق هما السبيل
 الى طهارة النفس .

وفكرة الطهارة ، أو « التطهير » مأثورة عن فيثاغورس
 ومدرسته منذ القديم . يقول الكندى ناقلاً عن « أفسقورس » ،
 وهو فى الأغلب تحريف لفيثاغورس ما نصه :

« ان النفس اذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات
 متطهرة من الأدناس ، كثيرة البحث والنظر فى 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 .

انها قضية المعرفة كيف تتم عند الانسان وسبيل الحصول
عليها . أيكتسب العلم بالمشاهدة والتجربة ثم ينتقل منهما 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
يسمو بالنفس من العالم السفلي الدنيوي ، ويرفعها الى عالم
العقل فوق الفلك ، فتصبح في نور الباري مطابقة لعالم الديمومة ،
وترى : « بنور الباري كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر
وعلائية » .

ان الوسيلة التي بها يحصل التجرد من الدنيا المتطهر من

الأدناس على العلم الالهي يمكن تسميتها « طريقة الصقل » أو « طريقة المرأة » . فالنفس كالمراة اذا صدئت لم تظهر فيها الصور ، واذا انصقلت انعكست الصور عليها . وقد نقل الكندي هذه النظرية عن « أفسقورس » الذي سبق ذكره . وقد جاء في ذلك ما نصه : « كذلك النفس العقلية اذا كانت صدئة دسة كانت على غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المطومات . واذا تطهرت وتهذبت وانصقلت — وصفاء النفس هو أن تطهر من الدنس وتكتسب العلم — ظهر فيها حينئذ صورة معرفة جميع الأشياء ؛ وعلى حسب جودة صفاتها تكون معرفتها بالأشياء . فالنفس كلما ازدادت صقلا ، 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 المرأة » . يقول في كتاب كيمياء السعادة مثلا : « ان القلب (يقصد النفس) مثل المرأة » واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرأة بمرأة أخرى حلت صور ما في احدهما في الأخرى .. الخ » .

* * *

وقضية ثانية يقرها الكندي :

النفس الانسانية لا تنام البتة ، وانما هي دائما علامة يقظة . والدليل على يقظتها أن الانسان باعتبار أنه مركب من بدن

ونفس 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 ه 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 يتدع 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 ه ولم نسمع ، ولم نذوق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ه ونجن على طباعنا ، فنحن نيام » (ص ٢٩٤) . وهذا التعريف هو الذي اشتهر وأثر ، نجده مثلا في كتاب « الروضة الطبية » لعبيد الله ابن جبرائيل بن بختيشوع المتوفى في أوائل القرن الخامس الهجري ه حيث يقول صفحة ٤٩ « النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جميعا 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 وابتلاله . ولما كانت آلات الحس منبعثة عن الدماغ وناشئة عنه ، فان النفس تترك استعمال الحواس فيحدث النوم . والعلة المرطبة للدماغ المبردة له ، نفاذ 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 سكتنا أبداننا من الحركة ، وأطبقتنا أبصارنا ، واحتلنا لاطلام موضعنا ، وبعادنا عنا الأصوات ... » (ص ٣٠٧) .

ومما يجلب النوم الاستغراق في الفكر ، والاكباب على النظر في الكتب والتفكير فيها ، مما يؤدي الى سكون الأعضاء ، وبرودة الأطراف لعدم الحركة العارضة ، واسترخاء الحواس ، فيثقل الحس . ومن الواضح أن الكندي يرد العلة النفسانية للنوم وهي استغراق الفكر الى العلة الفسيولوجية ، وهو لذلك يضيف قائلاً 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 يفضى الى الأرق ، وأن القراءة كما تجلب النوم اذا

كان المقروء ثقيلًا ، فانها تطيرّ النوم عن الجفون اذا كانت شائقة
أو مما يثير 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 ؛ ولكنهم
قالوا اننا « نحتاج الى تسكين أبداننا من الحركة المتعبة ، فاذا
سكنها بظنت الحرارة وارتفعت الى أدمغتنا تلك الأبخرة الباردة
الرطبة » (ص ٣٠٨) .

الحق ان النظريات الخاصة بعلاقة النوم بالتعب كثيرة
متباينة ، فمنها النظرية العصبية القائلة بانقطاع 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 فوائده ، 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 ليظفر بهذه
الأهمية لولا ما وقر في الأذهان من أنها تنبئ عن المستقبل . وكان
الانسان منذ خلق ولا يزال الى اليوم يعجب أولا لهذه الظاهرة ،

ويتمنى ثانيا أن يشق حجب الغيب ليطلع على المستقبل ويحقق ما يصبو إليه 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 اليقظة كما تعمل في النوم ، الا 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 والتشاغل عن الأشياء المحسوسة سوى « ترك استعمال الحواس » . فاذا تم الاقتران عن الحواس انتهى الأمر بالفكر 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 مقيد بالمحسوس لا يتجاوزه بحيث تطابق الصورة الحسية الموجودة في الذهن المحسوس الموجود في الخارج . أما المصورة فلأنها غيرمقيدة بالمحسوس ففى 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 الكندى الى تعريف ماهية الرؤيا بأنها « استعمال النفس الفكر ورفع استعمال الحواس » (ص ٣٠٠) . ينتقل بعد ذلك الى تعليل أمور أربعة تتصل بالرؤيا ، وهى التنبؤ بالمستقبل أو الرؤيا الصريحة ؛ والرؤيا الرمزية التى تحتاج الى تأويل ؛ ورؤية أشياء من أضدادها ؛ ثم رؤية أشياء فى النوم فلا تقع ولا نجد لها تأويلا وهى أضغاث الأحلام .

ان العلة فى 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 فى النفس ، بل الموجود صورته فقط . وكذلك المعقولات التى هى الأنواع والأجناس ، فان لها وجودا خارجيا ووجودا ذهنيا فى النفس . وهذا هو معنى قول أفلاطون ان النفس علامة بالطبع .

لقد بين الكندى معرفة النفس كل ما فى العالم بطريق الصقل وانعكاس المعلومات فيها كما تنعكس فى المرايا ، وذلك فى رسالته فى النفس . وفى رسالته عن النوم والرؤيا يفسر السبب فى 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 شاءت النفس أن ترى صاحبها أنه سيسافر ، فانها تريه « 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 تخليط في الفكر والصور يحدث عند مشوش الذهن في اليقظة ، فيحدث له ذلك في النوم .

* * *

وقضية أخرى يقررها تقريراً كما توضع المسلمات ، وهي : النفس باقية خالدة لا تفنى 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 ، والاتقطاع الى البحث عن الحقائق ، وبذلك تتمكن من الاطلاع على المعارف والتشبه بالاله .

فاذا 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 الكندى 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 ونقت ، ارتفعت الى فلك عطارد ، ثم تتدرج فى الصعود فى الأفلاك . 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 الفاتقة كل ما نعرفه فى عالم الحس من لذات حسية دنسة تعقب الأذى . أما اللذة الدائمة فأنها الهية روحانية ملكوتية ه لأن النفس تقرب من بارئها ، وتقترب من نوره ورحمته ، وتراه رؤية عقلية لا حسية .

وبعد ، فان باب الرؤيا فى الاسلام من أهم أبواب علم التوحيد ، وقد شغل المتكلمون أنفسهم طويلا بهذا الموضوع ، على أى نحو يرى الانسان الله الذى وعده فى الكتاب الكريم قائلا : « وجوه يومئذناصرة الى ربها ناظرة » . وفيما نقله الكندى من آراء الفلاسفة نجد تفسيراً فلسفياً للرؤية . انها عقلية لاحسية .

* * *

يتضح مما سبق أن الكندى ينحو فى كلامه عن النفس نحو: روحانيا لا ماديا ، وهو منحنى يتفق مع اتجاه سقراط ، وأفلاطون ، وأفلوطين الذى أصلح ترجمة بعض تاسوعات . ويتلخص جملة هذا الاتجاه فى النزوع نحو الزهد ، والتجرد من الدنيا ، واىثار النظر ، والبحث فى حقائق الأشياء ، والاعتقاد فى بقاء النفس بعد فناء البدن ، وأنها فى هذه الدنيا عابرة سبيل الى الحياة . الآخرة الخالدة . وأن السعيد السعيد هو من يسعى الى اللذة الخالدة ، ليعيش على قرب من الأنوار الالهية ، وينعم برؤية البارى . انعكست هذه المبادئ على علاج ظاهرة نفسانية كثيرة الشيعوع بين البشر ، فعنى الاستسلام للأحزان ، والسبيل الى دفعها . وقد كتب الكندى فى ذلك رسالة لطيفة بعنوان « الحيلة لدفع الأحزان » نشرها الأستاذ ريتز سنة ١٩٣٨ عن مخطوطة جيدة .

« الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » . وهو تعريف أدق مما أثبتته الجرجاني فى تعريفاته

حيث يقول ان الحزن : « عبارة عما يحصل لوقوع مكروه أو فوات محبوب . في الماضي » . وتوضح دقة التعريف الأول من تقييده بأنه « ألم نفساني » وهذا شرط ضروري للتمييز بينه وبين الفرح الذي يعتمد على اللذة .

فالحزن ألم ينشأ عن أمر في الماضي أو شيء في المستقبل . وبذلك يدخل الزمان في الحزن . أما بالنسبة للماضي فهو الفقدان أى فقد المحبوبات ، وأما بالنسبة للمستقبل فهو عدم الحصول على الرغائب ، أى فوت المطلوبات . صفوة 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 الفساد ، 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 فى « بروج مشيدة » بعبارة القرآن . وفى الكتاب

الكريم آيات كثيرة تنبه على أن الأجل اذا حان فلا يستقدم أحد ساعة ولا يتأخر ، وأن الذين اذا جاء أجلهم قالوا انا لله وانا اليه راجعون . ولكن الكندي لا يعالج هذه القضية من هذه الزاوية الدينية بل من ناحيتها الفلسفية . فالانسان بمقتضى تعريفه : حيوان فاطق « مائت » فالموت جزء من ماهيته ، كما أن الحيوانية جزء آخر والنطق 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 . فاذا 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 خطى 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 . والعامة من الناس هم الذين يتعلقون أعظم التعلق بالماديات الحسية ، وهؤلاء هم الذين يتقبلون بين الأفرح والأحزان ، وينساقون وراء افعالهم ولا يحاولون ضبطها ، يفرحون بما آتاهم ويحزنون على ما فاتهم . ولكن الفلاسفة ، وهم قلة قليلة ، لأنهم يسعون 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 الافاعلات المتضادة من ألم ولذة وفرح وحزن ، سايرها ونزل على أحكامها .

وبق الوقت نفسه ينبغي أن يسعى الحكيم الى الحيلة لدفع الأحزان باتخاذ الأهبة لها وحسن الاستعداد لمواجهةها ، وذلك بأمرين أساسيين :

الأول تحرير النفس من ريقه الشهوات ، وسلوك سيرة أدنى الى الزهد منها الى الاسراف والانغماس في مباحج الحياة من مآكل ومشارب ، كالمأثور 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 » .

قياسوف 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 فى هذا المذهب لا تعرى عن الصورة .

ان الذى يعنيه أرسطو بالصورة أنها الماهية الكلية التى تحدد النوع . فاذا 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 حى 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 ، وتفى بفنائيه ، ولا تفارقه ، اذ لا هيولى بغير صورة ، اللهم الا مفارقة وهمية فى الذهن .

، لم يأخذ الكندي بهذا المذهب الأرسطي في النفس — كما رأينا — لأنه يريد أن يقرر جوهرية النفس ، وبساطتها ، وبقائها بعد فناء البدن ؛ ولذلك آثر الأخذ بنظرية أفلاطون والأفلاطونية الحديثة .

.. ولعل الذى ضلل فيلسوف العرب أن كتاب الربوبية لأفلوطين نسب خطأ لأرسطو ، فاعتقد أن ما جاء فيه من آراء صدرت عن المعلم الأول ، ولم يشك كما فعل الفارابي 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 الأفروديسى .

انها ليست نظرية بسيطة ، وقد تطورت على أيدي المفسرين لمذهبه حتى بعدت عن الأصل الذى وضعه صاحبها لها .
لقد تحدث أرسطو عن العقل في كتاب النفس الذى يلحق عنده بالعلم الطبيعي 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 يغفل 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 ، وأن 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 خارجي ، والى حاسة تنفعل بهذا المحسوس حتى تتم عملية الاحساس ، كذلك العقل 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 - أحمد فؤاد الاهوانى - ١٤٠٣ ،

جزء النفس الذى هو العقل ، والمكانية هنا على سبيل المجاز لا الحقيقة .

وإذا كان الاحساس يدرك الجزئيات المحسوسة ، فإن التعقل ينال الصور الكلية ، أو الكليات . فهناك موازاة بين عمليتي الاحساس والتعقل جعلت أرسطو يقول بأمرين :

الأول ، عقل منفعل ، أو هيولانى — أى مادى — تشبيهاً بمضو 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 الكندي ، 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 لا بد أن يلقى على المحسوسات ضوء ينيرها ، لأننا لا نبصر فى الظلام . فالضوء عامل ضرورى لازم للابصار . كذلك الحال فى التعقل لا بد 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 الذى 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 الأفروديسى فى أواخر القرن الثانى للميلاد ، وهو أكبر شراح المعلم الأول عند العرب « فاضل المتأخرين » . ثم ثامسطيوس الذى نشأ فى القسطنطينية فى القرن الرابع وتردد على روما ، وكان من شراح أرسطو . ثم سمبليقيوس شارح أرسطو أيضا فى القرن السادس بعد الميلاد . وهكذا وصلت مقالة العقل الى العرب مثقلة بالشروح ، غنية بالاتجاهات المختلفة . وتلخص هذه التطورات فى أن العقل الذى كان عند أرسطو عقليين ، أضحي عند الاسكندر ثلاثة هي : الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل الفعال . فالعقل الهيولانى 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 شبيه بالصانع الذى يتعلم المهنة دون أن يزاولها . أما العقل الفعال فانه خارج عن الانسان ، وهو الذى يؤثر فيه ، ويخرج المعقولات من القوة الى الفعل . وبعض فلاسفة الاسلام يسمى هذا العقل بالالهى .

فاذا بلغنا الكندي زأينا 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 أبدا ؛
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
الرباعية للعقل الى أرسطو ؛ وهذا شيء لا يمكن أن يقول به من
كان كتاب النفس لأرسطو موجودا بين يديه ، وأكبر الظن أن ترجمة
هذا الكتاب لم تتم الا بعد فترة من عصر الترجمة . والمؤكد أن
الكندي تأثر خطي الاسكندر في هذه المقالة . ولكن الاسكندر
لم يذكر أربعة عقول بل ثلاثة ، لذلك فان القسمة الرباعية 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 تماما 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 .

للنفس . لهذا نبدأ كلامنا عن هذا العقل ، ثم تنتقل الى الثلاثة الأخرى .

يصفه 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 يرتكز 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 وعمره ، والتعدد انما ينشأ من جهة الهيولى .

انسان حيوان ، نبات ، ذهب ، حجرة ، ماء ، كل أولئك وغير أولئك أنواع وأجناس ؛ وهى كلية ؛ وهى صورية ؛ وهى معقولة . وقد اختلفت آراء الشراح بعد أرسطو ، وبخاصة فى العصر الوسيط ، أتكون هذه المعقولات الكلية ، أو الكليات التى هى الأنواع والأجناس موجودة فى الخارج وجودا حقيقيا ، أم وجودها فى الذهن فقط ، أم لا هذا ولا ذاك وانما هى مجرد ألفاظ . والكندى يقرر بمناسبة الكلام عن العقل أن الأنواع والأجناس لها وجود خارجى ، أى خارج النفس ، وأنها تكوّن العقل الأول الذى هو « نوعية الأشياء التى بالفعل أبدا » .

هذا العقل الأول ، الخارج عنا ، والذى هو صور الأنواع والأجناس ، لا يؤثر فى أى كائن كيفما اتفق أن يكون هذا الكائن . انه لا يؤثر فى الحجر مثلا ، أو الشجرة ، أو الحيوان ، حتى يتقبل منه هذا الحجر أو هذه الشجرة أو هذا الحيوان الصورة الكلية المعقولة . وانما يؤثر فقط فى الكائن العاقل المستعد لقبول الصور . وليس هذا الكائن سوى الانسان .

والقول 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 » للتعلل .

الانسان اذن عاقل بالقوة ، ما دام فى 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 (يبريد 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 الهيلولاني ، 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 الهيلولاني ،
 لأن القوة مادة أو هيلولي ، سواء أخذت المادة على أنها مادة
 حقيقية ، أم على أنها مجرد قبول واستعداد . وهذا العقل يسمى
 عند الاسكندر وفي الترجمة اللاتينية *materiales* أي مادي أو
 هيلولاني ، وهذا مطابق للتسمية اليونانية *ὑλικός* (hylíchos)

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 الني وجهناها للكندي عن القسمة الرباعية للعقل ونسبتها
 الى أرسطو ، نوجهها كذلك للفارابي وابن سينا .

تسمية مطابقة لفعل هذا العقل ، ولا تجعله يختلط بالعقل الذى فى النفس ويكون بالفعل أيضا .

والعقل الفعال له فى فلسفة المعلم الثانى ، والشيخ الرئيس ، وفيلسوف قرطبة أهمية كبيرة ، لأنه آخر العقول العشرة المتسلسلة عن الكواكب ، وهو الذى « يتصل » به الانسان فيدرك المعقولات . ونشأت من هذه الفلسفة نظرية « الاتصال » المشهورة فى الفلسفة الاسلامية ، ويراد بها اتصال العقل فى الانسان بالعقل الفعال . وليس بين أيدينا من كتب الكندى ورسائله فى هذا الموضوع الا رسالته فى النفس وهذه الرسالة فى 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 .

ولقد تحدث الكندى عن معانى العقل والسييل الى استفاضة المعقولات فى رسالته الى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى بما لا يخرج عما أورده فى رسالة العقل . فالأفكار الموجودة فى 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 ، أى كلياتها » . وهذه الكليات اذا اتحدت

(١) كتاب الكندى الى المعتصم بالله ، تحقيق أحمد فؤاد الاهوانى ، مطبعة عيسى الحلبي - وقد نشر الدكتور أبو ريذة هذه الرسالة فى رسائل الكندى الجزء الأول .

بالنفس « صارت النفس عاقلة ، أى لها عقل ما أنى لها كليات الأشياء . فكليات الأشياء اذ هي في النفس خارجة من القوة الى الفعل ، هي عقل النفس المستفاد الذى كان لها بالقوة ؛ فهي العقل الذى بالفعل الذى أخرج النفس من القوة الى الفعل والكليات متكثرة — كما قدمنا — فالمعقل متكثر . وقد نظن أنه أول متكثر ... » (ص ١٣٤ — ١٣٥) .

نقلنا هذه الفقرة الطويلة لنبين الأمور الآتية :

أولاً : أن الانسان لا يسمى عند الكندي عاقلاً الا اذا أدرك الكليات ، ولا يتم ادراك الكليات الا بالعقل ، وأن كليات الأشياء تسمى عقلاً . ومن هنا جاءت تسمية الانسان أنه عاقل ، لأنه يكتسب هذا العقل الخارجى .

ثانياً : العقل الخارج عنا ، الذى هو كليات الأشياء ، متكثر وليس واحداً ، لأن الكليات نفسها كثيرة . ولما كانت نظرية الكندي التى سنعرض لها في الفصل التالى في اثبات أن الواحد الحق ليس سوى البارئ تعالى ، وأن كل ما عداه كثير ، لذلك أشار الكندي الى أن العقل هو « أول متكثر » يومية بذلك الى عملية الصدور عن الواحد .

* * *

بقى العقلان الآخران ، وهما في ترتيب الكندي الثالث والرابع . ويلاحظ أنه كما أسرف في تسمية العقل الأول ، تارة بأنه الذى بالفعل أبداً ، وتارة بأنه المخرج العقل الذى في 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 .

فاذن الفصل بين الثالث والرابع أن الثالث قنية للنفس قد مضى وقت مبتدأ قنيتها ، ولها أن تخرجه متى شاءت . والرابع أنه اما وقت قنيته أولا ، واما وقت ظهوره ثانيا متى استعملته النفس ... » .

وفيما يلي جدول يوضح آراء الاسكندر والكندي والغرابي 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 :

العقول

(٤)	(٣)	(٢)	(١)	الإسكندر
—	بالملكة	الهيولاني	الفعال	الكندي
الظاهر من النفس أو الشان أو الرابع	قنية للنفس أو خرج من القوة إلى العقل	الذي بالقوة	الذي بالفعل أولاً أو العقل الأول	الفارابي
المستفاد	بالفعل	بالقوة	الفعال	ابن سينا
المستفاد	بالملكة	الهيولاني	الفعال	
		هذه العقول الثلاثة في النفس	هذا العقل خارج النفس	

الفارابي

إذا كانت مقالة الكندي في العقل قد أثرت كما رأينا في الفلاسفة الاسلاميين ، فقد أثرت كذلك في الفكر الغربي في العصر الوسيط تأثيراً مباشراً عندما نقلت المقالة الى اللغة اللاتينية . وقد أخطأ المترجم في نقل مصطلح يبدو أنه لم يستطع قراءته صحيحاً في العربية ، وهو اسم العقل الرابع الذي سماه الكندي في أول الرسالة « الثاني » باعتبار العقل الذي خرج من القوة الى الفعل مرحلة أولى أى 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 العربي موجودا تحت أيديهم . وقد فطن جلسون *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 جلسون وتيرى وغيرهما ، وفيها كذلك موازنة بين رأى الكندي وفلاسفة العرب المتأخرين ، فلا حاجة الى اعادتها ههنا .

* * *

وفي القدر الذي ذكرنا عن فيلسوف العقل كفاية يسر لنا الانتقال الى الكلام عنه فيلسوفا ميتافيزيقيا .

(١) تلخيص كتاب النفس لابن رشد واربع رسائل - أحمد فؤاد الاهواني - القاهرة ١٩٥٠ - ص ٢٥ - ٦٢ من المقدمة .

الفيلسوف المينافيزيقي

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 ، ورشتغل 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 فى هذا السلك .

ان العرب ابتداء من القرن الثالث ، بعد تقدمهم فى الحضارة وتنوع ألوانها ، شرعوا يسمون كل فرد بالصناعة التى اشتهر بها ، ومهر فيها ، والفن الذى يجيده ويعرف به ، كالقفيه ، 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 » ويسعى الى طلبه ، ويجد فى دركه ،
ويتخذ له سيرة خاصة تليق به وتطبعه بطابعه .

وقد وضع الكندى 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 ، انباتها ومائيتها 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 والعوص 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 دونت 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 مشتغلا بالعلوم الرياضية والطبيعية والسياسية والأخلاقية ، الى جانب العلم الذى يبحث في المبادئ الأولى لسائر العلوم . وهذا المبحث الأخير هو الضرب الثانى من الفلسفة ، الذى يسميه أرسطو « الفلسفة الأولى » ، تناوله بالبحث في كتابه المعروف بالميتافيزيقا ، أبى 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 كتبه الطبيعية ، ثم جاء هذا الكتاب « بعد الطبيعيات » فالميتافيزيقا فى أصل مدلولها هى « ميتا » أى بعد ، و« فيزيقا » أى الطبيعة ، من المقطعين اليونانيين لغة . واشتهر بهذا 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 نعنيه الآن بالميتافيزيقا .

ثم ان 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 انما نظروا الى موضوع الميتافيزيقا ، فرأوا أنها تبحث في مفاهيم أسمى مرتبة من الطبيعيات ، فهذه تبحث

الأشياء المتحركة المركبة من هيولى ، وما فوق الطبيعة موضوعها المعانى البريئة أصلا من الهيولى ، الثابتة ، فهى علم مالا يتحرك .

* * *

فلسفة أولى ، ما فوق الطبيعيات ، ما بعد الطبيعيات ، انها أشرف أجزاء الفلسفة ، وأجدرها بالعناية والطلب ، لأنها تبحث فى 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 لتخريج حكام من الفلاسفة ، وقال فى « الجمهورية » : ان صلاح المجتمع متوقف على وجود الحاكم الذى يصبح فيلسوفا أو الفيلسوف الذى يسمى حاكما . واتبع أرسطو سنته فكان معلم الاسكندر . تلك نظرية اليونانيين فى فلسفة الحكم ، فلا غرابة أن يصطنعها الكندى الفيلسوف ، فيتوجه بكتابه المذكور الى الخليفة المعتصم بالله حاكم المسلمين . ومن الواضح أن ديباجة الرسالة تشير الى المعتصم لا الى ابنه أحمد . ذلك أن خطاب الكندى 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 ، ويمضى بعد ذلك الى تقرير نسبه الشريف ، والايحاء بالتمسك بهدى آباءه وأجداده ليسعد نفي 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 عنهما محنة 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 عنى 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 الموردة . وقد نقلنا 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 اعاتها . ولكن يبقى أن 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 واقتنائه 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 بالحققة ، وقابلوا بين الحقيقة والشريعة . ولعمري 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 بحسب الناظر اليه وموقفه منه ؟ .

الفلاسفة والمتكلمون كلاهما اعتقد في ثبات الحق وعدم تغيره ، ونصوا على ذلك . والفلسفة بحسب تعريفها الذي أورده الكندي في هذه الرسالة هي علم الأشياء بحقائقها . « وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى ، أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق » (ص ٧٨) . وقال قبل ذلك : « وعلّة وجود كل شيء وثباته الحق » (ص ٧٧) .

والحق الأول عند الكندي هو الباري 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 الكندي علم الربوبية . وأطلق المتكلمون على مباحثهم التي تنشُد معرفة الله ووحْدانيته وتوحيده : علم التوحيد . هناك اذن 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 ، أي ما نزلت به الشريعة على السنة الأنبياء والرسل .
- وفي ذلك يقول الكندي (١) :

« ١ — لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم

(١) رقمنا فقرات النص زيادة في الايضاح .

الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسييل اليه ،
والبعد عن كل ضار والاحتراس منه .

٢ — واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن
الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة — صلوات الله عليها — انما
أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ،
وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذاتها واثارها .

٣ — فواجب اذن التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوى
الحق ، وأن نسعى فى طلبها بغاية جهدنا — لما قدمنا ، وما نحن
قائلون الآن .

٤ — وذلك أنه باضطرار يجب على السنة المضادين لها
اقتنائها . وذلك أنهم لا يظنون من أن يقولوا ان اقتنائها يجب
أو لا يجب ؛ فان قالوا انه يجب وجب طلبها عليهم ؛ وان قالوا انها
لا تجب ، وجب عليهم أن يحصروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك
برهاناً . واعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها .
فواجب اذن طلب هذه القنية بالسنة ، والتمسك بها اضطرار
عليهم » (ص ٨٢ — ٨٣) .

فالفلسفة والدين متفقان موضوعا ، لأن موضوع الفلسفة
معرفة الله ووحديته ، 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 اذا فرضنا أنه لا يسلك

طريق العلة والبرهان — وهما الطريق الفلسفي — فمن واجبه اذا أنكر الفلسفة أن يبرهن على هذا الانكار ، وعندئذ يسير في طريق البرهان . ولقد تنبأ الكندي بما تؤول اليه المباحث الدينية التي اصطنعت مع الزمن المنهج الفلسفي ، وبوجه خاص منطق أرسطو القياسي والبرهاني ، سواء في أصول الفقه أم في علم الكلام ، فاختلطت مباحث الفلاسفة بعلوم الفقه والكلام عند المتأخرين .

وقد ظلت مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة على رأس المسائل التي تميزت بها الفلسفة الاسلامية ، وشغلت بال فلاسفة ، فكان لكل من الفارابي 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 الكندي كان أول من فتح هذا الباب ورسم هذا الطريق ، وهو الذي فطن الى هذه المشكلة وأحسن تصويرها ، وقدم لها حلا يستند الى أساس فلسفي .

* * *

ومباحث الميتافيزيقا كثيرة ، اقتصر الكندي على أهمها ، مما يخدم الغاية التي يقصدها . فعرض في كتابه في الفلسفة الأولى الى الحق والحقيقة ، والجوهر ، والعلة ، والموجود ، والواحد ، والوحدة ، والزمان ، والمكان ، والهولي والصورة وغير ذلك . وسنقتصر في هذا الفصل على الكلام عن الحق والحقيقة ،

والعلة ، والموجود ، والواحد ، لأن غرض الكندي الذى يستهدفه فى كتابه أن الحق الأول ، وهو الله ، واحد .

« الحق » حجر الزاوية فى ميتافيزيقا الكندي .

والفلسفة بمعناها العام ، والتي هى أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة ، هى علم الأشياء بحقائقها : « لأن غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق ، وفى عمله العمل بالحق » (ص ٧٧) .

ان قسمة الفلسفة الى نظرية وعملية ترجع الى أرسطو ، نقلها الكندي وزرعها فى أرض العرب وقال ان غاية الفيلسوف فى بحثه النظرى العلم بالحق ، وفى سلوكه العملى موافقة الحق ، فأثمرت واستمرت عند الفلاسفة الاسلاميين ، وجرى عليها ابن سينا فقال فى المدخل الى الشفاء : « ان الغرض من الفلسفة أن يوقف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليه » (ص ١٢) . وقال : « والغاية فى الفلسفة النظرية معرفة الحق ، والغاية فى الفلسفة العملية معرفة الخير » (ص ١٤ — المدخل — الشفاء — المطبعة الأميرية القاهرة ١٩٥٢) .

والحق هو مطابقة ما فى الذهن لما عليه الشئ فى الخارج ، نعى حقيقة الشئ . بعبارة أخرى توجد فى العالم أشياء كثيرة تقع تحت الحس ، ولا تكاد تتناهى أو يحصيها عد . وليس مطلوبنا فى الفلسفة مجرد معرفة الأشياء المحسوسة ، بل الارتفاع الى حقائق الأشياء التى لا يمكن أن تكون جزئية متغيرة ، بل كلية ثابتة . « فالفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية ، لأن الجزئيات ليست

بمتناهية (١) ؛ وما لم يكن متناهايا لم يحط به علم ؛ والفلسفة عامة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها . فهي اذن انما تطلب الأشياء الكلية المتناهية المحيط بها العلم كمال علم حقائقها « (ص ١٠٣) .
 ليس معنى ذلك أن الفلسفة لا تنظر البتة في الجزئي ، اذ 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 اليها شك . الوجهة الثانية أن زيدا مع أنه شخص ، الا أنه في الوقت نفسه أحد أفراد الكلي انسان ، أى النوع . لزيد اذن حقيقتان الأولى حقيقته الجزئية ، والثانية حقيقته الكلية . فاذا اعتبرت حقيقته الجزئية سميت هذه الحقيقة « الأنية » ؛ واذا نظرت الى حقيقته الكلية سميت « الماهية » . فالأنيات حقائق الأشياء الجزئية ، والماهيات حقائق الأنواع والأجناس .

واصطلاح الأنية من المصطلحات المأخوذة عن اليونانية ، والتي درجت في استعمال أوائل الفلاسفة الاسلاميين نجده يتردد كثيرا عند الكندي ، ويستمر الى ابن سينا ، ثم اختفى المصطلح بعد ذلك وهجر في كتب المتأخرين .

(١) يراجع ما سبق بحثه في الفصل الخاص بالكندي الرياضى ، 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 اليه فى القول بالتناهى .

يقول الكندي : « لأن كل ما له أنية 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 أنية 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 في الخارج ، ويحاذيه بطبيعة الحال ما هو موجود في الذهن . فهذا الجرم له أنية أى حقيقة .

ويعرف الكندي الجرم بأنه « جوهر طويل عريض عميق ، أى ذو أبعاد ثلاثة » (ص ٩٧) .

وقد لعبت نظرية الجوهر دورا هاما في تاريخ الفلسفة منذ عهدها عند اليونانيين الى أن انتقلت عند العرب وعندهم الى أوروبا . ولم يعدل الفلاسفة في الوقت الحاضر — الا مَنْ لا يزال متمسكا بفلسفة العصر الوسيط والحديث — عن القول بالجوهر الا حديثا . والمقصود بالجوهر الشيء الخارجى — محسوسا كان أم معقولا — الذى به قوام الشيء ، 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 .

ويعد 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 الجواهر الأول . والصورة معقولة ، معنوية ، كلية ، وهى الجواهر الثانى . مثال ذلك قولنا زيد انسان ، زيد جوهر أول وانسان جوهر ثان .

ولكن الكندي أضاف الى الهيولى والصورة ، وهما الجواهران 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 يليق بالفيلسوف الرياضى ، وقد ألف الكندي فى

هذا الموضوع رسالة مستقلة بعنوان « الجواهر الخمسة » أصلها العربي بمفقود ؛ ولا تزال ترجمتها اللاتينية باقية (١) .

١. 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 ؛ فاذا تحرك لا بد أن يقطع مدة من الزمان . فقول الكندى ان الجسم والزمان والحركة لا يسبق بعضها بعضا فى الألية ، انما يريد بذلك أن حقيقة الجسم لا يمكن أن تفهم الا فى اطار هذه الجواهر الخمسة . وهذه هى المرتبة الأولى من الحقائق .

٢. 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 ، والانسان نوع . وعندما نعطى الجنس والفصل نصل الى تحديد الشيء ، أى تحديده وتعرفه بالحد التام ، وهذا الحد التام يكافئ « الماهية » ، فاذا 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 . فان قال قائل : ان المشهور في الفلسفة أنها تطلب الكليات لا الجزئيات ، وقد ذهب الكندي نفسه الى ذلك ونقلنا عنه قوله : ان الفلسفة لا تطلب الأثياء الجزئية لأن الجزئيات ليست بمتناهية ، فكيف يبحث الكندي في الأنية وهي الحقيقة الجزئية ؟

تقول 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 ، باضافة « الشخص » . وقد أثبت الكندي في رسالته هذا الرأي ، واعتبر الشخص أحد الكليات الستة . والشخص هو الجزئي ، فان 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

الأنية هل المقصود بها الوجود الخارجى ، أم الوجود ذهنى ، الحقيقة الموجودة فى الخارج أم الحقيقة فى الذهن ، حتى يتم التقابل بين الوجود والأنية . 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 أنية له حقيقة » .
 صفة القول : الأشياء لها حقائق ، أنية 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 شيئاً من الأشياء الموجودة فى هذا العالم ، بل أسمى من العالم ، وأعلى من العالم ، انه خالقه ومبدعه وباريه . ليس الله ذا هيولى ولا جرما متحركا حتى تكون له أنية ، وليس نوعا حتى تكون له ماهية مركبة من جنس وفصل ، ولا جنسا يتركب من أنواع .
 انه الحق الأول .

والواحد الحق ليس شيئاً 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 اثبات صفات

الله 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 الى 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 اليها أسماء أخرى لها دلالتها الفلسفية ، فهو المبدع ، المفيد ، وهو الباري الذي يكاد يطلقه دائما على لفظة الجلالة .

ومن هذا الوجه كان الكندي أدنى الى الاتجاه السلفي في الفكر الاسلامي من غيره من المتكلمين .

* * *

اذا كانت الفلسفة بحكم تعريفها هي علم الأشياء بحقائقها ، فكيف السبيل الى معرفة هذه الحقائق ؟

السبيل الى ذلك اتباع المنهج الملائم لموضوعها . فان تعسف متعسف وسلك اليها من خلال منهج آخر ضل الطريق ، و « حاد وعدم الحق » (ص ٨٨) .

فالحسيات طريقها المعرفة الحسية التي تنقل الى الذهن مثال المحسوسات الموجودة في الخارج .

والرياضيات منهجها الاعتماد على البديهيات والمسلّمات ، ثم

الاستدلال بالبراهين الرياضية التي يعتبر برهان الخلف أحدها .
والطبيعيات تعتمد على أوليات كل علم طبعى 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 ملخصا . ونقل عنه كذلك طريقة المعرفة بحقائق الأشياء .
هذه الطريقة هي الاحاطة بعلم الشيء ، اذ ليس للشيء علة واحدة .
والعلل عند أرسطو أربع ، مادية ، وصورية ، وفاعلة ،
وغائية ؛ ويسميا الكندي في اصطلاحاته : العنصرية ، والصورية،
والفاعلة ، والمتممة . وقد يقول عن الصورية النوعية ، وعن
الفاعلة المحركة .

ويقابل طلب كل علة سؤال ، ولفظ يدل على الاستفهام ،
وهي : هل ، ما ، أى ، لم .

هل : سؤال عن العلة المادية ، « وهي باحثة عن الأنية فقط »

(ص ٧٨) .

ما : سؤال عن الجنس .

أى : 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 التمامية اذ هي باحثة عن العلة المطلقة . وبيّن "أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها ، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقط أحطنا بعلم نوعها ، وفي علم النوع علم الفصل . فاذا أحطنا بعلم عنصرها ، وصورتها ، وعلتها التمامية ، 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 الرواقيين ، فلم يستطع أن يوفق بين المنطق المأخوذ عن أرسطو وذلك الذي أخذ عن الرواقيين . وآية هذا الاضطراب أن الفصل في مذهب أرسطو كلى ، فلا ينبىء عن الماهية ، وانما 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 بالنوع مبن عن أنية الشيء . فهو مقول على كل واحد من أشخاص الأنواع التي يقال عليها الفصل مبن عن أيتها » (ص ١٠٧ — ١٠٨) . ويقول عن الخاصة : « هي المقولة على نوع واحد ، وعلى كل واحد من أشخاصه مَبَيَّنَةٌ » عن أنية الشيء ، وليست بجزء لما أبانت عن أنيته » (ص ١٠٨) .

أطلنا في نقل النصوص لتأييد وجهة نظرا 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 الى 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 تمييزا واضحا انما يكون بتحديد كثير من الصفات الخاصة . وقد سمي التعريف بالرسم رسما ، لأنه كما يقول الكندي : « رسم المعروف في نفس العارف بحال واحدة ، لأنها ان 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 الى حال .

معرفة حقيقة الأشياء يقتضى العلم بالعلل الأربعة الموجدة لها .
وإذا كنا نلتصم لكل شيء علة قريبة ، ثم نتساءل عن علته
الأبعد من ذلك ، فلا يمكن المضى فى تسلسل العلل الى ما لا نهاية
له ، لأننا نصل الى علة أولى هى علة ذاتها ، ولا علة لها .

لهذا سميت الميتافيزيقا عند أرسطو ، وعند الكندي ، علم
!علة الأولى . يقول الكندي : « فيحق ما سمي علم العلة الأولى
الفلسفة الأولى » (ص ٧٩) .

ولا يمكن أن يكون أى شيء فى هذا العالم « علة كون
ذاته » . وكذلك العالم كله إذا نظرنا اليه فى مجموعته لا فى أجزائه
وكائناته الجزئية من أجرام سماوية وجماد ونبات وحيوان وانسان ،
فهو أيضا معلول لعلة أخرى ، وليس وجوده من ذاته .

والعالم وحدة ، لأن أجزاءه مترابطة ، غير أن الوحدة فيه
تحتاج الى موحد ، الى علة موحدة .

« فأول علة للوحدة فى الموحّدات هو الواحد الحق ، الذى
لم يفد الوحدة من غيره ، لأنه لا يمكن أن تكون المفيدات بعضها
لبعض بلا نهاية فى 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 الأرسطي 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 العلال الأربعة ، التي تنتهي الى علتين أساسيتين هما الهيولى والصورة ، وهما مبادئ الموجود . وكل شيء طبيعى ، بل العالم كله مركب من هذين المبدأين وهما الهيولى والصورة . والمشائية الموروثة عن المعلم الأول لا يمكن أن تغفل من حسابها الهيولى ، والهيولى عند أرسطو قديمة ، هى مبدأ ذاتها ، كما أن الصورة مبدأ آخر . وقد رفض المسلمون ميتافيزيقا المعلم الأول لقوله بقدم العالم ، وظهرت لفلاسفتهم 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 فهى 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 الهولوى . ولكن يعترض على أفلوطين بأن مذهبه ينتهى الى وحدة وجود بين الله والعالم ، مما يخالف طبيعة العقيدة فى الاسلام ، الذى يقرر مبدأ « الخلق » تقريرا لا سبيل الى الشك فيه . والكندى متمسك بالمبادئ الاسلامية ، حريص على الدفاع عنها ، ولذلك يصف الله بأنه « المبدع » يريد بالابداع خلق الشئ 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 الأثولوجيا الذى سماه بالربوبية ، ونسبه الى أرسطو .

ولكنه كان أكثر ميلا الى ميتافيزيقا الواحد منه الى الوجود . فبمى 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 أتكون وجودا حقيقيا أم وهما ، ولماذا لا يكون هذا الوجود ضربا من الوهم كالحال فى الرؤيا ؛ وغير ذلك .

فالكندى يقرر الوجود ، كما قلنا عبارته التى يقول فيها : « ان الحق اضطرارا 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 الانساني .

وليس المقصود من « الوجود الانساني » وجود بدنه ، لأن البدن من جملة العالم الذى يحتاج فى اثبات وجوده الى دليل ، بل وجود النفس ، هذا الجوهر البسيط المتغير للبدن ، والباقي بعد فنائه .

وكيف نجد أنفسنا ، ونميز بينها وبين البدن ؟
نجد أنفسنا حين نحس وحين نعقل . فالوجود الحسى والوجود العقلى ضربان من الوجود مختلفان ، وفى ذلك يقول الكندي : « ان الوجود الانساني 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 الادراك الحسى مباشر بلا واسطة ، وهذه المباشرة هي الدليل على الوجود الخارجى . وفى ذلك يقول

الكندي ان المحسوس : « قريب من الحاس جدا ، لوجدانه 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 . فاذا 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 الكندي : « لأن مَنْ تمثّل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه في العقل ، عشى عنه كعشى عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس » (ص ٨٨) . وهذا المثال المضروب على وجود المعقولات منقول عن كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (٩٩٣ ب ، ١٠) .

والوجود العقلي ، والمقصود وجود المعقولات ، فهو أبعد عنا . وهذه المعقولات الكلية التي هي الأنواع والأجناس ، تعتمد في تحصيلها على مبادئ عقلية موجودة في النفس بالفطرة ، وتستمدّها من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج . أما الذي 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 تقر 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 . واذا 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 ، وعنها تأثر ديكرت صاحب الفلسفة الحديثة .

* * *

ولكن الكندى لم تكن عينه متجهة الى الوجود بمقدار اتجاهها نحو الواحد .

وكل شىء فى هذا العالم ، حسيا كان أم عقليا ، نقول عنه انه واحد ، ونصفه بأنه وحدة . الواحد من جهة العدد والاتصال ، والوحدة من جهة الارتباط والاتصال . والشىء الواحد يقال عليه انه واحد ووحدة . مثال ذلك هذا البيت ، 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 بألفاظ تدل على معان . وما الى ذلك مما يتركب منه البيت بيتا ، الا بعد اجتماعها على يكون جنسا أو نوعا أو فضلا أوخاصة 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 كثيرة

لا متناهية . والكليات معقولات ، تجمع الكثير في واحد ، كالانسان فهو نوع يجمع أشخاص الانسان الكثيرين في كلى واحد . فالقسمة 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 كالانسان ، 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 الانسان الذى هو مركب من حى ومن ناطق ومن مائت . فالنوع بالذات كثير من جهة أشخاصه ، ومن جهة تركيبه . والوحدة التى له انما هى بالوضع من جهة لا ذاتية ؛ فليست الوحدة له اذن بحقيقية ؛ فهى اذن فيه بنوع عرضي . والعارض المشىء من غيره ، فالعرض أثر

في المعروض فيه ، والأثر من المضاف ، فالأثر من مؤثر ، فالوحدة في النوع أثر من مؤثر اضطرارا أيضا » (ص ١٠٧) .

على هذا النحو يمضى الكندي فيتبع 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 ، فالاثنتان مركب من جزأين ، وليس بذلك واحدا ، اللهم الا بالعرض .

وقولنا عن هذا الشيء المحسوس انه واحد ، لا يقصد منه هوى 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 يتكثرتة 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 .
ولعلك أدركت أن الواحد الحق الذي يصفه الكندي بهذه
الأوصاف هو الله تعالى . وبهذه العبارة يختم كتابه قائلا :
« فالواحد الحق إذن هو الأول ، المبدع ، المسك كل
ما أبدع ، فلا يخلو شيء من أمساكه وقوته الا عاد فذر »
(ص ١٤٣) .

* * *

من الواضح أن الميتافيزيقا السابقة التي نقلناها عن كتابه
إسلامية في أساسها ، وهي أدنى الى روح السلف ، فهي تقرر :

- ١ — وجود الله ووحدانيته .
- ٢ — عملية خلق العالم من عدم ، أى الابداع .
- ٣ — أن الله لم يبدع العالم دفعة واحدة منذ الأزل ، وبث فيه
القوانين والنظم التي يستطيع بها أن يستقل بنفسه
ويستغنى عن الله .
- ٤ — دوام الاتصال بين الله وبين العالم في جزئياته ، لا بمعنى
الخلق المتجدد المستمر بل بمعنى الامساك والافتقار ؛
وهذه هي العناية الالهية .

ليس معنى ذلك أن الكندي لم يتأثر بالفلسفات اليونانية ،
فالتأثير الأجنبي واضح أيضا ، وأن تأثيره بميتافيزيقا الواحد
أوضح من تأثيره 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 للفارابي ، وأخرى لابن سينا . وهذه الأخيرة هي التي طبعت الفلسفة الاسلامية في الالهيات بطابع سينوى واضح حتى أوائل القرن العشرين .

فاذا نظرنا الى الصفة الأساسية التي يوصف بها الله عند الفارابي ، وبوجه خاص عند ابن سينا ، رأينا أنها تعتمد على الوجود أكثر من اعتمادها على الواحد . فالله هو « واجب الوجود » ، أو هو « الواجب » فقط . وفي الوقت نفسه فإن واجب الوجود واحد ، وكل ما عداه كثير ، وعنه صدرت الكثرة ، في 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 ، في لسق منتظم جديد مبتكر ، يفصح عن أصالة الفلسفة الاسلامية . وكان الكندي أول من فتح باب هذا الضرب من الفلسفة ، على الرغم من أنه لم يستطع التوفيق بين هذين النوعين المتباينين من الميتافيزيقا .

ان الكندي 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 الأمام ، بما يرسم لها من آفاق جديدة ، يصورها بريشة الفكر .

وكان الكندي مسجلا للحضارة العربية التي عاش في ظلها ايان القرنين الثاني والثالث من الهجرة ، كما كان راسماً 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 سائر العلوم ، بالمعنى الذي تفصده 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 الطبيعي فى فلسفته لأسباب ، على رأسها أن الكندي لم يكن فيلسوفا طبيعيا ، ولم يفرد لهذا الجانب كتبا أدرجها ابن النديم فى الفهرست تحت عنوان خاص هو كتبه الطبيعية ، 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 ، بالاضافة الى غير ذلك من العلوم .

وفضلا عن ذلك فانه بحث فيها عرضاً ، بمناسبة صلتها بعلم الفلك ، وهو أحد العلوم الرياضية كما ذكرنا .

وبعد ، فانه لم يأت فيها بجديد أكثر مما كان مأثوراً عن الفلاسفة اليونانيين . فالفلسفة الطبيعية التى يقررها فى بعض رسائله هى الفلسفة التى سادت منذ أرسطو حول عشرين قرناً 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 ؛ انها 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 كائنها مستقيمة ، وتتركب 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 الى أعلى ، والماء والأرض حركتهما الى أسفل .
ولم يخرج الكندي في آرائه الطبيعية عن هذه المبادئ .

في رسالته التي تسمى « في الابانة 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 ريذة 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 شىء آخر اثبات وجود
 الله والاقرار بوحدانيته ، ولكنه يسلك الى ذلك سبيل الفلسفة
 لا سبيل الأدلة 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 للحصن « (ص ٢٢٦) .

هذا الدليل على وجود الله يعرف في الفلسفة باسم دليل النظام.
أى أن هذا العالم وما نشاهده 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 . فاذا 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 هى عبارة
الكندى وأسلوبه وطريقته في سياقة الدليل : « ان في نظم هذا
العالم وترتيبه ، وفعل بعضه في بعض ، واثبات بعضه لبعض ،
وتسخير بعضه لبعض ، واثقان هيئته على الأمر الأصلى في كون
كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ،
لأعظم دلالة على أتعن تدبر ، ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم
حكمة ، ومع كل حكمة حكيم » (ص ٢١٥) ،

وهذا الدليل يحتاج الى بيان النظم والترتيب ، والفعل
والانفعال ، والتسخير والاثبات ، 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 إليها . 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 تنقل الشيء 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 مثلا بمن يرمى

حيوانا بسهم فيقتله ، فالسهم علة قتل المقتول القريبة ، فعلت القتل بالمماساة 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 ، وهى العلة الأولى ، فهو الله تعالى مبدع الكل ، وعلة العلل ، ومبدع كل فاعل . والكون والفساد انما يكون فى الأشياء ذوات الكيفيات المتضادة ، وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة . ولكن العالم لما كان قسمن ، أحدهما فوق فلك القمر والثانى تحت فلك القمر ، فان عالم السماء من الجرم الأقصى للعالم الى حضيض القمر ، لا حار ولا بارد ولا رطب ولا يابس ، ولا يعرض فيه الكون والفساد . أما الكون والفساد فانما يكون فيما دون فلك القمر ، وما فيه من عناصر أربعة هى النار والهواء والماء والأرض ، وما يتركب منها . والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة ، أما المركبات منها ، أى الحرث والنسل والمعادن ، فانها كائنة فاسدة من حيث أشخاصها ، باقية من حيث صورها . بمعنى آخر زيد بشخصه كائن فاسد ، لأنه يولد وينمو ثم يموت ، ولكن الانسانية وهى صورته فانها باقية ، ما شاء الله أن تبقى .

النار والهواء متحركان حركة طبيعية الى مواضعهما ، فموضع النار ما بين حضيض الفلك الى ذروة الهواء ؛ وموضع الهواء ما بين حضيض النار الى 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 فمنفعلتان . 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
 وهياتهم . ذلك أن « أهل البلاد التى تحت معدل النهار لشدة
 الحر بتردد الشمس هناك فى السنة مرتين ، تجعل أهلها سودا
 كالشئ المحترق بالنار ، وشعورهم جعدة مقططة كالشعر اذا
 قرب من النار .. وتفرطح أنوفهم ، وتجحظ أعينهم ، وتعظم
 شفاههم ، ويشتد غيظهم لافراط الحرارة واليبس عليهم .. وترى
 كل من يسكن ما يلى القطب الشمالى لشدة برد البلاد ضد ذلك ،
 كصغر 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 يقرها الكندي . وهي
أقرب الى الجغرافيا ، والى علم الجغرافيا الفلكية . والبحث في
ذلك لم يعد له الا قيمة تاريخية ، نظرا لتقدم علم الطبيعة ،
والفلك ، والجغرافيا ، تقديما عظيما يعتمد على استخدام آلات
القياس لم تكن معروفة عند القدماء . ولذلك نكتفى بالتقدير
المذكور ، مع التنبيه الى أن الكندي لم يكن له فضل في اضافة
أى معرفة جديدة لما نقله العرب عن اليونان .

ولا حاجة بنا الى ذكر آرائه في رسائله الأخرى الطبيعية ،
مكتفين بالاشارة الى أسمائها ، وهي « في العلة التي لها تكون
بعض المواضع لا تكاد تمطر » و « في علة الثلج والبرد والبرق
والصواعق والرعد والزمهيرير » و « في علة اللون اللازوردى
الذى 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 انه كان فيلسوف
الحضارة العربية في النصف الأول من القرن الثالث الهجرى .
فما كان يمكن أن يظفر بلقب فيلسوف العرب لولا احاطته

(١) انظر رسائل الكندي الفلسفية ، الجزء الثانى ، نشر الدكتور
أبو ريذة .

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 العربي .

وللحضارة وجهان لا ينفصلان ، هما المادى والروحى ، سماهما 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 نفعاً مادياً ، ولكنه يتخذها طلباً 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 أصولاً يقاس عليها في كل علم أو أدب أو فن أو حرفة . وكثيراً ما يكون الصانع حاذقاً في صنعته ، ماهراً في عملها ، معتمداً في ذلك على خبرته الطويلة ، وما اكتسبه

تقليدا عن غيره عندما أخذ منه الصنعة وتدرّب عليها . ولكنه لا يعرف قوايينها النظرية ، ولا قواعدها الكلية .

ان الفيلسوف الذى نظر فى هذه الفروع كلها من أبواب الحضارة السائدة فى عصره هو الكندى . ألف فى الميتافيزيقا وهى الفلسفة الأولى ، وعلم ما بعد الطبيعة ، كما ألف فى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والطبيعة والأخلاق والسياسة ، وكما ألف فى « أنواع الجواهر الثمينة » وفى « ما يصبغ لونا » وفى « الطرح على البيض » وفى « أنواع النحل وكرائمه » وفى « صنعة الأطلعمة وعناصرها » . وليس لنا أن نعجب من مثل هذه التأليف ونعدها خارجة عن نطاق الفلسفة ، لأن الكندى 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 .

ان هذه الصورة التعليمية على رأس الصفات التى يتميز بها الفيلسوف على الحقيقة ، والتى تجعله ناطقا بلسان الحضارة . ذلك أن استمرار الحضارة من جيل الى آخر ، على نحو أرقى من النحو التلقائى ، يحتاج الى تأليف مرتبة منظمة تتعلم منها الأجيال الجديدة طرق البحث ، ومناهج الفكر ، وموضوعات العلوم . وبمقدار ما يوضح الفيلسوف الطريق ويبين المنهج ، يرتفع شأنه وينبئ ذكره . كان ذلك شأن سقراط وأفلاطون

وأرسطو في القديم ، وشأن ديكرات وبيكون 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 ، ويين 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 وفقا 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 ، ان « الكندي الذي عاش آتئذ في بغداد ، وكان أول فيلسوف مسلم ، لم يكن يدير أية مدرسة ، وانما كان يعطى 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 الاسلامية - ترجمة عبد الرحمن

ذلك لم يشتهر في العالم الاسلامى شهرته في العالم الأوربي . ومن أبرز تلامذته ابن كرنيب ، وأحمد بن الطيب السرخسى ، وأبو زيد البلخي ، ويسمى مايرهوف هؤلاء الثلاثة : « الجيل الثاني من الفلاسفة المسلمين »^(١) . أما الذى كان صاحب مدرسة في بغداد، فهو أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين بن ابراهيم بن يزيد بن كرنيب الكاتب .

لم يكن الكندى فيلسوف الحضارة الاسلامية بمعنى الاحاطة بجميع العلوم والفنون ، وبمعنى اشاعة هذه الحضارة بطريق تعليمى 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 الاستطيقى فقط . وكان العرب يقولون : هذا يجمل بك ، بمعنى الأئيق 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 الدينى الخلقى ، فجمعت بين المادية والروحانية . وكان الكندى جريصا ، كما رأينا على تقديم هذا المثل الأعلى الروحانى في كل رسالة يكتبها ، حتى لو كانت في العلوم الفلسفية البحتة ،

(١) المرجع السابق ص ٧٦ .

أو الرياضية ، أو الطبيعية . فهو حريص على تثبيت الوحداية ، واقامة الأدلة على أن الله هو الخالق المبدع المدبر ، الممسك كل ما أبدع بتمام حكمته . وعلى تثبيت دلائل النبوة ، واعلاء شأن الرسل ، وبيان فضلهم على الفلاسفة الذين يتبعون المنطق الانساني المؤيد بالأقيسة والبراهين . لأن علم الرسل عليهم السلام مستمد بالوحى من العلم الربانى .

ولم يكن حرص الكندى على بيان منزلة الأخلاق الفاضلة فى رقى الحضارة وبقاء العمران بأقل من حرصه على بيان منزلة الدين . وقد ألفت فى الأخلاق كتبا مستقلة ، لم تصل إلينا مع الأسف ، ولكنه ألحق الأخلاق بمباحث النفس ، وبيّن كيف يتقضى العلم بالنفس الى تهذيب الأخلاق .

والأخلاق عنده هى اصلاح النفس بتحكيم العقل فى القوتين الحيوانيتين فى الانسان ، وهما الشهوة والغضب . واذا كان هذا المبدأ الأخلاقى يونانيا ، وهو الذى آثر عن سقراط وأفلاطون وأرسطو ، فقد وفق الكندى بينه وبين تعاليم الاسلام الخلقية التى تعتمد أساسا على الدين ، وما أمر به الله فى كتابه من تقوى . ويلوح أن هذا المنهج الجديد فى بحث الأخلاق عند المسلمين ، والذى يوفق بين الأخلاق الاسلامية كما وردت فى القرآن والسنة ، وبين الأخلاق اليونانية ، هو الذى سلكه فيما بعد علماء الأخلاق وفلاسفتهم ، كما فعل ابن مسكويه فى « تهذيب الأخلاق » .

صفوة القول : كان الكندى ، فيلسوف العرب ، مسجلا

للحضارة الاسلامية 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 الطبيعات ، وجرى هذا
التقسيم عند الفلاسفة الاسلاميين فيما بعد .
وهو الذي ثبت دعائم الفلسفة ، ودافع عنها ، وبيّن 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 الاسلامية اللسان الناطق بالحضارة
العربية .
فلا غرابة بعد هذا كله أن يسمى : « فيلسوف العرب » .

أعلام العرب
الكتاب القادم

الصاحب بن عباد

للدكتور
بدوي طبانة

يصدر في ٧ مارس ١٩٦٤

Bibliotheca Alexandrina



0405791

٣ شكاية
التمن ٥ قروش

طبعة مصرية