تعريف الفلسفة عند الكندي

دراسة تحليلية

دكتورة

منى سعد أحمد سراج الدين

مدرس بقسم العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة

جامعـــة الأزهـــر

فإذا ما قيل: [ما هي الفلسفة في حقيقة الأمر؟
فلن يغدو هذا السؤال إلا أن يصبح واحداً
من أصعب الأسئلة الفلسفية]

جوزيف بوخينسكي

مقدمة

سبحان من دل افتقار الكائنات إليه على وجوب وجوده، والحمد لله الذي خلق الخلق بقدرته، وأوجد العالم بحكمته، وسخر لبني آدم الأرض والسموات ومنحهم السمع والأبصار والأفئدة، وأعطاهم من كل ما سألوه، وأصلي وأسلم على النبي الأمين الكريم الذي بلغ الرسالة، وأدى الأمانة، وجاهد في سبيل الله حتى أتاه اليقين.

وبعد، يهدف هذا البحث إلى توضيح معنى الفلسفة عند الكندي "فيلسوف العرب"، وذلك من خلال تحليل تعريفه للفلسفة تحليلاً منطقياً، وبقدر من الدقة والموضوعية.

إن تعريف الكندي يعتريه شئ من الغموض أردت الكشف عنه في هذا البحث، كما أردت إيضاح مدى الأصالة والإبداع في فلسفته من خلال تعريفه، لاسيما وأنه قد تأثر بفلاسفة الإغريق، تأثير السابق في اللاحق تأثيراً حتمياً يفرضه التاريخ، ولا يعني بالضرورة إنكار إبداع اللاحق.

ولما كانت له الريادة في مجال البحوث الفلسفية عند المسلمين، كان لابد من إمعان النظر في أفكار هذا الفيلسوف، وذلك توضيحا لملامح هذا المولود الجديد أقصد "الفلسفة الإسلامية"، ولمعرفة هل هي وليدة للفكر الإسلامي أم الإغريقي، وخاصة أنه كان هناك فكر ثالث يمثله المتكلمون الإسلاميون بأصولهم ومنهجهم ونظرياتهم الخاصة، والتي تختلف بدورها عن الاثنين – الإغريقي والإسلامي – فإن لم يكن الاختلاف في المنهج فقد كان في الأهداف.

ولا ننسى صعوبة الحديث عن فلسفة الكندي؛ لندرة مراجعه اللهم إلا

مجموعة الرسائل الفلسفية التي تفضل بنشرها وتحقيقها أستاذنا الجليل د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. وفي هذا المقام أود أن أسجل امتناني وامتنان الباحثين غيري لفضله في نشر هذه الرسائل التي كانت ضالة الباحثين الذين أرادوا دراسة فيلسوف العرب "أبو يوسف يعقوب ابن إسحق الكندي" أول فلاسفة الإسلام.

* * *

خطة البحث :

يشتمل هذا البحث وعنوانه "تعريف الفلسفة عند الكندي – دراسة تحليلية" على مقدمة وتمهيد وسبعة مباحث وخاتمة:

مقدمة : في بيان مشكلة البحث وأهدافه وسبب اختياري له.

تمهيد : لمعرفة أهمية دراسة الفلسفة، ثم توطئة في بيان موضوع البحث.

المبحث الأول : مشكلة تعريف الفلسفة، ويشتمل على النقاط التالية:

- تعريف الفلسفة موضوع هذه الدراسة.
- هل من الممكن تعريف الفلسفة؟
- الفرق بين الفلسفة والحكمة.
- التعريف الاصطلاحي للفلسفة.

المبحث الثاني : تعريف الفلسفة عند الكندي.

المبحث الثالث : علاقة الحقيقة بالعلة عند الكندي.

المبحث الرابع : منهج الكندي في العلوم وخاصة ما بعد الطبيعة.

المبحث الخامس : دور العقل في علم ما بعد الطبيعة.

المبحث السادس : الميتافيزيقا عند الفيلسوف الألماني كنط.

المبحث السابع : الكندي بين الفلسفة والدين.

وتدور كل هذه المسائل حول التعريف، والتي قدمتها بشكل مرسل متلاحق يناسب بعضه بعضا وظفتها لموضوع البحث وهو "تعريف الفلسفة عند الكندي" على العموم والميتافيزيقا على وجه الخصوص.

الخاتمة : وتشتمل على تقييم عام على تعريف الكندي للفلسفة، ثم أهم النتائج المستخلصة من البحث، يليها ثبت بأهم المصادر والمراجع ثم الفهرس.

وأخيرا أسأل الله التوفيق والسداد وأن يصير هذا العمل المتواضع علما ينتفع به، وفوق كل ذي علم عليم.

الباحثة

تمهيد :

إن شيئاً ما بداخلنا يرفض أن نكون بلا عقول، ومما يلفت النظر أن كل إنسان عاقل مدرك مفكر لابد أن تعتريه رغبة ملحة في معرفة كل ما حوله منذ بدء خلقته، وما حوله من عوالم، وحتى بعد انقضاء أجله ومصيره، ومصير العالم بأسره، وهذه الرغبة لا يحظى بها البالغون فقط، ولكنها قد تثير قلق الصبي الذي لم يبلغ الحُلُم بعد، بل قد تثير بشكل أكبر الطفل الصغير. وهذه الرغبة في معرفة الحقيقة لابد أن يسبقها لحظات من التأمل قد تطول أو تقصر، وقد يكون تأملاً واعياً دقيقاً، أو قد لا يكون. وأي ما كان الأمر فهي لحظات مثيرة للدهشة، ودافعة في الوقت ذاته لإشباع نهم معرفي لا يستريح العاقل، أو يهدأ بالاً إلا إذا وصل إليه بطريق أو بآخر، وما كل هذا التأمل إلا صورة من صور التفلسف، فالتأمل تفكير، والتفكير عمل عقلي محض.

فالدافع للتفلسف إذن أمور كثيرة أولها الدهشة والتي يعتبرها أفلاطون أصل(١) الفلسفة، وثانيها التأمل ثم الرغبة في المعرفة، ثم الشك في هذه المعارف ليصل الفرد منا إلى اليقين على حد تعبير الإمام الغزالي حيث يقول: "إذ الشكوك هي الموصلة إلى الحقائق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر،ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"(٢).

فالغرض من الفلسفة هو المعرفة، وليس المراد منها أي تطبيقات عملية بإزاء معارف نظرية فهي تُقْصَد للمعرفة وحدها، وهي بذلك تشابه إلى حد كبير الجانب الاعتقادي المعرفي عند المسلمين، وقديما قال أرسطو: "فحين

---

(١) "مدخل إلى الفلسفة"، كارل ياسبرز، ص٥٤.

(٢) "ميزان العمل"، الإمام أبو حامد الغزالي، ص٤٠٩.

أندهش فمعنى ذلك أنني أشعر بجهلي، فأنا أبحث عن المعرفة، ولكن لكي أعرف فحسب، لا لكي أرضي حاجة مألوفة"(١).

فلما كانت الحقيقة والبحث عنها هي جوهر الفلسفة منذ عهد الإغريق، وحتى الآن، كان لابد من دراسة هذه الحقيقة بعد تحديد مجال البحث فيها، أو بعبارة أخرى بعد تعريف الفلسفة. وهنا تبرز إشكالية من أهم إشكاليات الفلسفة عند المسلمين، وهي قضية التعريف خاصة عند الكندي أول من قدم تعريفاً للفلسفة من المسلمين، فإلى أي مدى طابق تعريف الكندي – فيلسوف العرب – جوهر فلسفته؟ وإلى أي مدى استطاعت الفلسفة – بوجه عام – الكشف عن الحقيقة؟ وهل استطاع الفلاسفة حقا إدراك الحقيقة لاسيما ذلك الجزء الشائك من الفلسفة أعني الميتافيزيقا؟! وكيف عالج فيلسوف مسلم مثل الكندي له تصوراته الإسلامية مثل هذه القضايا، وكيف أدخلها في الفكر الإسلامي، وخاصة أن الطريق لم يكن ممهدا لهذا النوع من البحوث، بل كان المجال مفتوحاً على مصراعيه للمتكلمين خاصة. وجميعنا يعلم أن علم الكلام برمته علم نصي في المقام الأول حتى وإن أعلى المتكلمون من شأن العقل فإنهم لم يخرجوا عن التصورات التي قدمها الإسلام للأمور الغيبية التي هي بلغة الفلاسفة "الميتافيزيقا" أو عالم ما وراء الطبيعة.

(١) "مدخل إلى الفلسفة"، كارل ياسبرز، نفس الموضع.

المبحث الأول

مشكلة تعريف الفلسفة

تعريف الفلسفة موضوع هذه الدراسة :

إن الفلسفة حين تتنازعها التعريفات لا يعني هذا أنها بلا هوية أو بلا ملامح تميزها، أو أن فيها من الغموض بحيث تبدو محاولات التعريف أمرا عسيرا. غير أن قضية التعريف واحدة من المشكلات في الفلسفة الإسلامية.

ولقد استرعى انتباهي أمور جعلتني أولي عناية خاصة بدراسة تعريف الفلسفة.

أولها: تعدد تعريفات المسلمين للفلسفة، ونجد هذا جلياً عند الكندي حيث قدم أكثر من تعريف في رسالته التي وضعها بعنوان: "حدود الأشياء ورسومها"، وكذلك الفارابي وابن سينا، فهل قدم المسلمون تعريفاً تارة إسلامياً باعتبارهم مسلمون، وتارة أخرى تعريفاً إغريقياً لولعهم بفلاسفة اليونان؟! أم الاثنين معا؟! إن منظومة التأثير والتأثر جعلتهم يعددون تعريفاتهم للفلسفة.

وثانيها: لم يحظ "تعريف الفلسفة" بالقدر الكافي من الدراسة، وكثيراً ما أرى الباحثين يقدمون التعريف بشكل عرضي أولي لمجرد كونه بداية البحث في المسائل الفلسفية محل الدراسة دون تدقيق النظر فيما إذا كان تعريف العلم مطابقاً لمضمونه أم لا؟

وثالثها: عادة ما يتفق أهل الفن الواحد على اصطلاحاتهم التي يضعونها ليعرفون بها علومهم بحيث لا تتغير هذه التعريفات، فعلم الكلام مثلا في اصطلاح المتكلمين هو "علم الدفاع عن العقيدة" منذ أيام المعتزلة وحتى

الآن، وعلم الأصول في اصطلاح الأصوليين هو "كيفية استنباط الحكم من الدليل الشرعي" ولم يتخلف أصولي واحد أو يكاد عن ذلك.. وهكذا الحال في بقية العلوم، ولكني لما رأيت أن العلوم على اختلافها قد تساوت في هذه الناحية – أعني توحيد تعريف العلم الواحد واصطلاح أهل الفن الواحد على ذلك رغم اختلافهم أحيانا في المسائل التي يدرسونها – إلا أن العلم الذي ينتمون إليه لا يمس تعريفه التغيير.

ورأيت في الوقت ذاته خروج – الفلسفة – عن هذا المبدأ، فقد تعددت تعريفات الفلسفة ربما لكونها نظرة ذاتية لهذا الفيلسوف أو ذاك، وهذه الظاهرة تميزها عن سائر العلوم. وإني لما وجدت أن التعريف إنما يتضمن في جنباته مذهب قائله، وموضوع فلسفته – أو هكذا ينبغي أن يكون – وجدت أنه لا انفصام بين تعريف الفلسفة وموضوعها، لذا كان تعريف الفلسفة مدخلاً للبحث الفلسفي، ويحق أن يكون – في حد ذاته – موضوعاً للدراسة، كما سنبين في هذا البحث الذي بين يديك الآن.

ولا شك أن لكل مدرسة توجهاً فلسفياً خاصاً بها وموضوعاً رئيسياً تبحث فيه، وربما كان سبباً لشهرتها واختلافها وتميزها عن غيرها من المدارس، فإذا ما أردنا تعريف الفلسفة – والحال هذه – فما أكثر ما تقع عليه أيدينا من تعريفات، إذ يختلف(١) التعريف تبعا لاختلاف المدارس والمذاهب، لذا فإننا نجد تراثا خاصا من تعريفات الفلسفة. فهو في المدرسة الطبيعية غير الإلهية، وفي العصر الإغريقي غير الإسلامي وهكذا، وقد يختلف التعريف من

(١) يرى د. زكريا إبراهيم أن هذا الاختلاف في التعريفات لا لأن الفلسفة لا تملك موضوعها الخاص، بل يدلنا هذا الاختلاف فقط على تعدد ينابيع الفلسفة في صميم الخبرة البشرية. انظر: "مشكلة الفلسفة"، د.زكريا إبراهيم، ص٤٥.

فيلسوف لآخر في المرحلة الزمنية الواحدة.

ومما زاد الأمر صعوبة أن الفلسفة لا تقف على دراسة موضوع واحد كما هو الحال في العلوم الأخرى كالرياضيات أو المنطق مثلا أو غيرها من العلوم المحددة الملامح إذ أنها تحوي – أي الفلسفة – في عباءتها الكثير من القضايا الكلية، والمحاولات التي تتسم بالعموم والشمولية متخذة في ذلك العقل أداة للتعبير بغية الوصول إلى الحقيقة المطلقة. فإذا ما قيل: "ما هي الفلسفة في حقيقة الأمر؟ فلن يغدو هذا السؤال إلا أن يصبح واحداً من أصعب الأسئلة الفلسفية"(١).

وعلى أية حال فإنه ليس بالأمر اليسير تحليل أي تعريف، لأنه قد يتوهم البعض أنه عمل لفظي لدراسة مفردات التعريف فقط، وذلك بالإتيان بمدلول اللفظ أنه يعني كذا وكذا، ثم إخراج المحترزات بأن يذكر الدارس للتعريف أن لفظ كذا يخرج كذا، ولفظ كذا يخرج كذا وهكذا إلى أن ينتهي التعريف في قالب جامد ليس فيه مرونة، وليس فيه جديد، ودون الغوص في مذهب صاحب التعريف. والحقيقة خلاف ذلك، فإنه لكي أتتبع أبعاد مفردات التعريف فإن ذلك يقتضي دراسة مذهب صاحبه واستقصاء فلسفته بشكل عام في الإلهيات والرياضيات والطبيعيات حتى يتبين مدى مطابقة التعريف لمذهبه الفلسفي.

ومهما يكن من أمر، فإنه بوسعنا رغم ذلك أن نقدم دراسة لتعريف الفلسفة لعلم هام من أعلام الفلسفة الإسلامية في المشرق العربي وهو: فيلسوف العرب "أبو يوسف يعقوب ابن إسحق الكندي".

(١) "مدخل إلى الفكر الفلسفي"، جوزيف بوخينسكي، ترجمة د. محمود حمدي زقزوق، ص١٧.

ولي هنا سؤالان هما أيضا المحوران اللذان بني عليهما هذا البحث وهما:

- هل احتوى تعريف الكندي للفلسفة مضمون مذهبه الفلسفي؟
- هل طابق تعريف الفلسفة عند الكندي شروط التعريف أم لا؟

وقبل البدء في الكلام في ذلك نقول: إن تعريف الشئ هو الإحاطة بماهيته أو رسمه، وقد سبقت الإشارة إلى أن تعريف الفلسفة محدد أساسي لموضوعها، لذا كان لابد من التعرض لمسألة التعريف.

هل من الممكن تعريف الفلسفة؟

هل بإمكاننا تعريف الفلسفة؟ وبأي وجه من أوجه التعريف تُعَرَّف الفلسفة،ومن ثم إخضاع الفلسفة لهذا الوجه؟

بدءًا نقول: "المُعرِّف ما يستلزم تصوره اكتساب تصور الشئ بكنهه أو بامتيازه عن كل ما عداه، فيتناول التعريف الحد الناقص، والرسم فإن تصورهما لا يستلزم تعريف حقيقة الشئ بل امتيازه عن جميع الأغيار"(١).

ومعنى ذلك أن الحد الناقص، والرسم لا يستلزم تصورهما تصور حقيقة الشئ بل امتيازه فقط، وأن تصور الشئ بكنهه إنما يكون بالحد التام الذي يتكون من الجنس والفصل لأن بهما تمام ماهية الشئ وحقيقته، وقد أوضح جابر بن حيان معنى الحد بأنه: "هو الإحاطة بجوهر المحدود على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه"(٢)، وهو

(١) "التعريفات"، للسيد الشريف الجرجاني.

(٢) "دراسات في الفلسفة الإسلامية"، د. عبد اللطيف العبد.

المراد من قولنا في خصائص التعريف أن يكون جامعاً مانعاً.

ولكن هل للعلوم جنس وفصل حتى يتم تعريفها بالحقيقة؟ وهل بالإمكان تطبيق هذا التعريف للحد على علم الفلسفة بحيث لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه؟

يقول العلامة سعد الدين التفتازاني: "إن العلم لا يحد"(١) يعني أن العلوم ليس طريق الإحاطة بها الحد التام، ولكن تعرف بالرسم فقط،والعلم إنما يتضح معناه إما بالتقسيم أو بالمثال، وغيرها مما يقرب الماهية إلى الذهن لأن الفلسفة شأنها كشأن جميع العلوم ليس لها جنس ولا فصل حتى تُعَرَّف بالذاتيات، ولكنها كبقية العلوم تعرف بالعرضيات فقط أي بخواص العلم.

الفرق بين الفلسفة والحكمة :

بالنظر إلى معاجمنا العربية، لم نجد أدنى إشارة للفظ "فلسفة"، ولا لأي كلمة مشتقة من مادتها، فهي كلمة دخيلة في لغة العرب، وفي ذلك يقول الفارابي: "واسم الفلسفة يوناني، وهو دخيل في العربية، وهو على مذهب لسانهم فيلاسوفيا، ومعناه إيثار الحكمة، وهو في لسانهم مركب من فيلا وسوفيا، ففيلا "الإيثار" وسوفيا "الحكمة" والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس فإن هذا التغيير هو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم، ومعناه "المؤثر للحكمة" والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل الوكد من حياته وغرضه من عمره الحكمة"(٢). فالفلسفة إذن هي محبة الحكمة. "وتبعا لما تواترت به

(١) "تهذيب المنطق والكلام"، للعلامة سعد الدين التفتازاني، ص١٥.

(٢) "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، الشيخ مصطفى عبد الرازق، ص٣٩، انظر كذلك "المعجم الفلسفي"، د. جميل صليبا، ص١٦٠، انظر كذلك "التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم =

الرواية، يعد فيثاغورس أول من وضع معنى محددا لكلمة "الفلسفة"، فقد نسب إليه أنه قال: إن صنعة الحكمة لا تصدق على أي مخلوق بشري، وإنما الحكمة لله وحده، وهكذا قال فيثاغورس عن نفسه إنه محب للحكمة"(١). وللدكتور فؤاد الأهواني تعقيب على هذا التعريف حيث يقول: "غير أن هذا التعريف التاريخي لهذه اللفظة لا يدلنا على شئ فقد أحالنا من لفظة محبة الحكمة إلى الحكمة، وجعل الله هو الحكيم، والحكمة من صفاته، فما الحكمة وما الحكيم؟!!"(٢)

في معنى الحكمة :

وأما الحكمة: فيقول فيها شيخنا الجليل الإمام عبد الحليم محمود: "وقد وردت كلمة "الحكمة" كثيراً في اللغة العربية: في الشعر، وفي القرآن الكريم، وفي الأحاديث النبوية، وهي تطلق عند علماء الإسلام على معان عدة منها: الإصابة في القول والعمل، ومنها الفهم، ومنها الكتابة، ومنها صلاح الدين وإصلاح الدنيا. والواقع أن معاني هذه الكلمة تنقسم طبيعياً إلى قسمين: أحدهما: ما يبدو في السلوك الخارجي من سداد في الرأي واتزان في التفكير واتجاه في السلوك إلى الطريق الأقوم، والثاني: هو الناحية الإشراقية الإلهامية، وهي ناحية باطنية داخلية يعلمها صاحبها ويلقنها من يصطفيهم من خاصة صحبه أو تلاميذه.

أما المعنى الفلسفي لكلمة "حكمة": هو ما قاله عطاء: من أن الحكمة هي: المعرفة بالله، والواقع أن المعرفة بالله تعالى: لا تتأتى ولا تكمل إلا بالفضيلة، وعلى ذلك فالحكمة ينتهي معناها في رأينا إلى كلٍّ متكون من جزأين هما: المعرفة بالله، وثانيهما: المعرفة بالخير أو - بعبارة أدق - هي

محمود، ج٢، ص٧.

(١) "مشكلة الفلسفة"، د. زكريا إبراهيم، ص٢١، "تاريخ الفلسفة اليونانية"، د. يوسف كرم، ص٢٢.

(٢) "معاني الفلسفة"، د. أحمد فواد الأهواني، ص٨.

وحدة: عبارة عن المعرفة بالله التي تتضمن المعرفة بالخير"(١). يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: "ولا يفوتنا أن نشير إلى أن فلاسفة الإسلام استعملوا إلى جانب كلمة "فلسفة" اليونانية، وما اشتق منها كلمة "حكمة" العربية وما أخذ منها، فقالوا: حكمة، وحكيم وعلوم حكمية"(٢). وقال في موضع آخر: "وكثيرا ما نجد في كتب مؤلفي العربية وضع الحكمة والحكيم مكان الفلسفة والفيلسوف وبالعكس، وعبروا بحكماء الإسلام، وفلاسفة الإسلام، والحكيم عندهم على إطلاقه هو أرسطو"(٣).

ولكن ما العلاقة بين الفلسفة والحكمة طالما أن لكل منهما تعريفاً خاصاً؟ العلاقة كما يراها الإمام عبد الحليم محمود أن الفلسفة: "هي المحاولات التي يبذلها الإنسان عن طريق العقل، وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله، وهذه المحاولات هي "الفلسفة" والنتيجة هي الحكمة"(٤).

والخلاصة أن كلمة "فلسفة" ليست عربية وإنما هي معربة عن اليونانية ويرجع أصلها كما ذكرت إلى كلمتين "فيلو" ومعناها محبة أو صداقة أو إيثار، و"سوفيا" ومعناها الحكمة، ومعنى الكلمتين بعد التركيب "محبة الحكمة" وهو معنى الفلسفة من ناحية اللغة.

التعريف الاصطلاحي للفلسفة :

لا تُعَرَّف الفلسفة مستقلة عن تاريخها، أو موضوعها، فإذا كانت الفلسفة هي نتاج فكري بشري متطور، فتاريخ الفلسفة يسعى جاهدا لكي

(١) "التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم محمود، ج٢، ص١٢ وما بعدها باختصار وتصرف.

(٢) "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، مصطفى عبد الرازق، ص٤٥.

(٣) "م س"، ص٤٧.

(٤) "التفكير الفلسفي في الإسلام"، ص٢٩.

يطلعنا على هذا النتاج، وإذا كان هذا النتاج هو بعينه موضوع الفكر في فترة زمنية معينة، فلا يجوز الفصل إذن بين الفلسفة وتاريخ الفلسفة من ناحية، وبين الفلسفة وموضوعها من ناحية أخرى؛ وذلك لأن معرفة العلم بموضوعه دائما ما يكون أقرب إلى الأفهام ولذا لزم علينا أن نتعرف على موضوع الفلسفة عند القدماء في دور نضجها.

يمثل الحكيمان (أفلاطون وأرسطوطاليس) فترة ازدهار الفلسفة اليونانية والتي تسمى بدور النضوج، ولقد اتسمت فلسفة كل منهما بطابع خاص، فكان موضوع الفلسفة عند أفلاطون هو: "علم الأشياء الأبدية الكلية، إنياتها، ومائيتها، وعللها بقدر طاقة الإنسان"، ولقد اتسمت فلسفة أفلاطون بالطابع العام فجعلها تستوعب موضوعات الطبيعة والنفس والأخلاق "فإن موضوع العلم عنده هو تلك المثل أو الصور أو الماهيات التي هي في نظره مبادئ المعرفة والوجود على السواء ولكن المهم أن الفلسفة قد اكتسبت على يد أفلاطون صبغة ميتافيزيقية، فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق"(١).

وإذا كانت دائرة الموضوعات الفلسفية قد اتسعت نوعا ما في فلسفة أفلاطون، فإنها قد ازدادت اتساعا على يد تلميذه أرسطو حتى صارت الفلسفة تهدف إلى كل معرفة إنسانية حتى أصبحت كلمة مرادفة لمعنى العلم لذلك عرفها بقوله: "إنها العلم بالأسباب القصوى، أو علم الموجود بما هو موجود"(٢). فكان أرسطو أول من نظر إلى العلم في مجموعه، ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم.

---

(١) "مشكلة الفلسفة"، د. زكريا إبراهيم، ص٢٢.

(٢) "المعجم الفلسفي"، جميل صليبيا، ص١٦٠، انظر كذلك "المعجم الفلسفي"، يوسف كرم وآخرون، ص١٢٤.

هل يعني الفلاسفة بتعريفهم للفلسفة أن الفلسفة هي إدراك الحقيقة؟

أم أنها طريق إدراك الحقيقة؟

أم أن الحقيقة والفلسفة أمران متلازمان؟

هل استطاع الفلاسفة حقاً إدراك الحقيقة؟!

المبحث الثاني

تعريف الفلسفة عند الكندي (١٨٥-٢٥٢هـ)

إن أقدم ما تقع عليه أيدينا من تعريفات الفلسفة الإسلامية كان لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي(١) أول فلاسفة المسلمين الملقب "بفيلسوف العرب"(٢).

ولقد جمع الكندي ما قاله القدماء في تعريف(٣) الفلسفة، حيث ذكر ستة تعريفات لها في رسالته في "حدود الأشياء ورسومها"، ولم ينسبها لنفسه، ولم ينسبها في الوقت ذاته لأصحابها، وذكر فقط أنها للقدماء، وكان حريصاً على ألا يفوته تعريفاً واحداً منها، وبما يتلاءم مع موضوع رسالته لكونها في الحدود فقط لم يعلق على شئ منها إلا بالقدر اليسير كتعليقه مثلا على الحكمة المشهورة عن سقراط. ولم يحدد أي من هذه التعريفات يوافق منهجه ويرتضيه تعريفا للفلسفة، ولم يذكر تعريفه الشخصي في هذا المقام بل ذكره في رسائل أخرى. إلا أننا نستطيع أن نتلمس من هذه التعريفات ما يميل إليه الكندي، ويعتبره أصلاً لتعريفه.

---

(١) ولد فيلسوفنا في أول القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على الأرجح في الكوفة، وكان أبوه أميرا عليها. "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، دي بور، ص١٧٧، وانظر كذلك "تاريخ الأدب العربي"، كارل بروكلمان، ج٤ ، ص١٢٧.

(٢) اختلف المؤرخون في لقب الكندي هل هو فيلسوف العرب أم فيلسوف الإسلام، ولكن يرجح البعض الكثير أنه فيلسوف العرب جاء "بتاريخ الأدب العربي": "أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح الكندي فيلسوف العرب، عده كردانو واحداً من أعظم الحكماء في تاريخ الإنسانية".

(٣) هذه التعريفات ليست محلاً للدراسة؛ لأنها ليست للكندي بل ننبه عليها لاعتماد الكندي على بعضها وخاصة التعريف السادس الأقرب لفهم أفلاطون.

وهذه التعريفات(١) كما ذكرها الكندي كالتالي:

(أ) أما من اشتقاق اسمها، وهو حب الحكمة، لأن "فيلسوف" هو مركب من "فلا"، وهي محب، ومن "سوفا"، وهي الحكمة.

(ب) وحدوها أيضا من جهة فعلها فقالوا: إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان – أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

(ج) وحدوها أيضا من جهة فعلها، فقالوا: العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي، وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه، لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء: اللذة شر فباضطرار أنه إذا كان للنفس استعمالان: أحدهما حسي والآخر عقلي، كان مما سمى الناس لذة ما يعرض في الإحساس، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل.

(د) وحدوها أيضاً من جهة العلة، فقالوا؛ صناعة الصناعات وحكمة الحكم.

---

(١) ويعلق د. أبو ريدة على هذه التعريفات بقوله: أنها " تكاد تشمل كل ما قيل في تعريفها، ولا ينقصها إلا ذكر تعريف أرسطو للفلسفة بمعناها الخاص ذكراً صريحاً، أعني الفلسفة الأولى التي هي العلم بالموجود بما هو موجود – أي من حيث هو – وتعريف الرواقيين المشهور للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية والإنسانية، والتعريف الثاني للفارابي، والثالث موجود معناه عند ابن سينا منسوباً لأفلاطون على أن الأربعة تعاريف الأولى التي ذكرها الكندي توجد مع غيرها ضمن تعريفات الفلسفة في المقدمات التي كانت تكتب للتفاسير والشروح الفلسفية في القرنين الخامس والسادس بعد الميلاد، أما التعريف الخامس فهو الحكمة المأثورة عن سقراط وغيره، وأما الثاني والثالث فمشهوران عن أفلاطون،وأما السادس فهو أقرب لفهم أفلاطون للفلسفة". انظر هامش رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص١٧٣ وما بعدها.

(هـ) وحدوها أيضا فقالوا: الفلسفة معرفة الإنسان نفسه، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور: مثلا أقول: إن الأشياء إذا كانت أجساما ولا أجسام، وما لا أجسام إما جواهر وإما أعراض، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض،وكانت النفس جوهرا لا جسما، فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذي هو لا جسم فإذن إذا علم ذلك جميعا، فقد علم الكل، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر.

(و) فأما ما يحد به عين الفلسفة فهو أن الفلسفة "علم الأشياء الأبدية، الكلية، إنياتها، ومائيتها، وعللها، بقدر طاقة الإنسان"(١).

والذي يعنينا من هذا كله، هو هذا التعريف الأخير والذي يصفه د. أبو ريدة أنه الأقرب لفهم أفلاطون للفلسفة، والمهم في هذا التعريف أن الكندي يذكره مختصرا في مواضع متفرقة من رسائله. ففي رسالته "في الفلسفة الأولى" وهو بصدد تعريف الفلسفة يقول: "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق"(٢).

وهذا التعريف هو المعتمد لدى الكندي، وهو المعني بالدراسة والتحليل وهما الغاية من هذا البحث، كما ذكره في أكثر من موضع في رسالته في "الفلسفة الأولى" وفي سياق الكلام حيث يقول: "ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا؛ لأن في علم الأشياء بحقائقها علم

(١) رسائل الكندي الفلسفية: "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، ص١٧٢ وما بعدها.

(٢) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في "الفلسفة الأولى"، ص٩٧.

الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة"(١). وقوله في موضع قريب مما ذكرناه في "الفلسفة الأولى" أيضا: "وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها"(٢). وفي موضع آخر من "الفلسفة الأولى" أيضا يقول: "والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية، المحيط بها العلم كمال علم حقائقها"(٣)، وفي رسالته "في حدود الأشياء" في تعريفه للعقل يقول: "العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها"(٤)، حيث جعل العقل طريق إدراك حقائق الأشياء، وفي موضع آخر من رسالة "الحدود" يعرف العلم بقوله: "العلم: وجدان الأشياء بحقائقها"(٥)، وفي تعريفه للحكمة يقول: "وأما الحكمة فهي فضيلة القوة، وهي علم الأشياء الكلية بحقائقها، واستعمال ما يجب استعماله من الحقائق"(٦).

ونستطيع أن نخلص من هذه النصوص إلى أن تعريف الفلسفة وموضوعها عند الكندي هو: "**علم الأشياء بحقائقها**"، ودراسة هذا التعريف تدور حول محاور ثلاثة هي: معنى العلم، معنى الشئ، معنى الحقيقة.

ومن خلال تحليل هذه المعاني نستطيع أن نفسر ماذا تعني الفلسفة عند الكندي، وهل وافق هذا التعريف روح فلسفة الكندي، ومنهجه فيها أم اقتبسه من القدماء، ولم يراع هذا التوافق. وصلة هذا التعريف قرب أو بعد بالإسلام

(١) "م . س"، ص١٠٤.

(٢) "م. س"، ص١٠٥.

(٣) "م. س"، ص ١٢٥.

(٤) الكندي، "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، ص١٦٥.

(٥) الكندي، "م. س"، ص١٦٩.

(٦) الكندي، "م. س"، ص١٧٧.

من حيث المبادئ والغايات والمنهج والأهداف، ومدى مطابقة التعريف لهذه المعاني بحيث يحصل منها بالفعل معنى الفلسفة – وبعبارة أخرى – هل التعريف ألم بموضوع فلسفة الكندي أم لا؟

أولا : في معنى العلم :

"العلم هو الحاصل عن دليل ويفيد الإحاطة التامة بالمعلوم"(١)، ويطلق العلم أيضا على معان منها: "الإدراك مطلقا تصورا كان أو تصديقا يقينيا أو غير يقيني وإليه ذهب الحكماء، ومنها التصديق مطلقا يقينيا كان أو غيره، وعند المتكلمين لا معنى له سوى اليقين، ومنها التعقل، ومنها التوهم والتخيل، ومنها إدراك المسائل عن دليل، ومنها نفس المسائل المدللة، ومنها الملكة الحاصلة من إدراك تلك المسائل"(٢). وجاء في "التعريفات" العلم هو: "الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، وقال الحكماء: هو حصول صورة الشئ في العقل... وقيل: العلم هو: إدراك على ما هو به، وقيل زوال الخفاء من المعلوم والجهل نقيضه، وقيل العلم صفة راسخة يدرك بها الكليات والجزئيات، وقيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشئ"(٣). وفي موضع آخر من "التعريفات" أيضاً: العلم الانطباعي هو: "حصول العلم بالشئ بعد حصول صورته في الذهن ولذلك يسمى علما حصولياً"(٤).

أما المعرفة فقد جاء في معانيها: "أنها أمر باطن يستدل عليه بأثر ظاهر، فهي أي المعرفة استدلالية، وإنما لاتطلق المعرفة على الله تعالى؛ لأنها

(١) "كشاف اصطلاحات الفنون"، للتهانوي، ج٣.

(٢) "م. س"، ج٣.

(٣) "التعريفات"، للسيد الشريف الجرجاني.

(٤) "م. س".

في الأصل اسم لعلم كان بعد أن لم يكن، وعلمه تعالى قديم"(١). وقيل في الفرق بين العلم والمعرفة: "المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولهذا لا يصح إطلاقه على الله تعالى يقال: الله تعالى عالم ولا يقال عارفا إذ ليس إدراكه تعالى استدلاليا ولا مسبوقا بالعدم"(٢).

ثانيا : في معنى الشئ :

الشئ أو ما يمكن الإشارة إليه هو في اللغة: "ما يصح أن يعلم، ويخبر عنه، وفي الاصطلاح هو: الموجود الثابت المتحقق في الخارج"(٣). وفي "الكشاف": "الشئ في اللغة اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به موجودا كان أو معدوماً محالاً كان أو ممكناً كذا قال الزمخشري، أما المتكلمون فقد اختلفوا فيه، فقال الأشاعرة: الشئ هو الموجود"(٤).

ثالثا : في معنى الحقيقة :

"حقيقة الشئ ما به الشئ هو هو كالحيوان الناطق للإنسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الإنسان بدونه، وقد يقال إن ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة،وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية"(٥). وجاء بالكشاف: "أن الحقيقة والذات تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي كلية كانت أم جزئية"(٦).

(١) "كشاف اصطلاحات الفنون"، ج٣، "التعريفات" للجرجاني.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون، ج٣، التعريفات للجرجاني.

(٣) "التعريفات" للسيد الشريف الجرجاني.

(٤) "الكشاف" للتهانوي.

(٥) "التعريفات" الجرجاني.

(٦) "الكشاف"، ج١.

أما الحق، فقد جاء في معناه أنه "الثابت، وفي العرف هو مطابقة الواقع للاعتقاد. وقيل: هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على العقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك ويقابله الباطل"(١). وجاء "بالتعريفات": "الحق اسم من أسماء الله تعالى والشئ الحق أي الثابت حقيقة، ويستعمل في الصدق والصواب أيضا، يقال: قول حق أي صدق وصواب"(٢).

بعد أن فرغنا من بيان هذه المعاني التي هي محور هذه الدراسة، وبعد أن وقفنا على تعريف الكندي للفلسفة بأنها: "**علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان**"، نقول: إن الكندي لم يوفق في تعريفه لعدة أسباب:

أولا: عدم تحديد المراد من كلمة "علم".

ثانيا: غموض لفظ "الشئ" وعمومه.

ثالثا: ترد الحقيقة بين "الكلي"و"الجزئي".

عدم تحديد المراد من كلمة "علم" :

استخدام الكندي للفظ "علم" في التعريف ينقض هذا التعريف؛ لأن لفظ "علم" يطلق على معاني متعددة، وقد ذكر الكندي هذا اللفظ دون قرينة تعين على تحديد المعنى المراد، هل هو الإدراك، أم الإحاطة التامة بحقائق الأشياء، أم التصور، أم يقصد نفس المسائل المدللة، أم الملكة الحاصلة عن إدراك تلك المسائل... الخ؛ وهذا الإيهام المخل بشروط التعريف يفقد التعريف قيمته.

والحق أن الفلسفة هي محاولة البحث عن حقائق الأشياء، أو طلب تلك

(١) "م.س"، ج١.

(٢) "التعريفات" للجرجاني.

الحقائق بهدف العلم بها، أي أن الفلسفة ليست في ذاتها علماً بل هي طريق إلى هذا العلم(١). فكان الأولى أن يقول: "البحث عن الأشياء" بدلا من "علم الأشياء...".

ولسنا هنا بصدد نزاع لفظي؛ لأن الكندي عندما أشار إلى أن الفلسفة هي أعلى الصناعات الإنسانية يقول: "والتي حدها علم الأشياء..." (٢). فكان من المتوقع أن نكون أمام تعريف بالحد!! والتعريف بالحد يكون بالذاتيات أي بالنظر إلى موضوعه، بخلاف التعريف بالرسم الذي يهتم بالفائدة والثمرة.

وثمة أمر آخر، وهو أن العلم كما يرى الكندي هو "وجدان(٣) الأشياء بحقائقها"(٤) أي تحققها في النفس، فإذا كانت الفلسفة "علم الأشياء بحقائقها..." فهل تقوى الفلسفة على إمدادنا بهذا التحقق وحصوله في النفس؟!

وعلى أي حال فإن الفلسفة ليست هي العلم بالحقائق بل هي البحث عن الحقائق، وحينما يتوفر "الوجدان" يحصل العلم، وهذه المرحلة لا تصل إليها الفلسفة، وكان بوسع الكندي أن يصرح بهذا "الحصول" – لو وجد – ضمن تعريفه للفلسفة كما صرح به في تعريف العلم، إلا أنه لم يصرح بذلك.

وإذا أردنا أن نضع هذين التعريفين – للعلم والفلسفة – في شكل قياس نقول: إذا كانت الفلسفة هي: "علم"، والعلم هو الوجدان نتج عنه أن الفلسفة هي الوجدان أي الإدراك نفسه، والواقع أن الفلسفة هي السعي لحصول هذا

(١) راجع الفرق بين الفلسفة والحكمة، ص١١ من هذا البحث.

(٢) رسالة الكندي "في الفلسفة الأولى".

(٣) هذه الكلمة في مصطلح الكندي تعني "الوجود" أو "الإدراك أو "الحس".

(٤) رسالة الكندي "في حدود الأشياء ورسومها".

الإدراك، وإلا فما معنى كلمة "وجدان" الواردة في تعريف العلم إن لم يكن ذلك. وهذا القياس يرجح لدي أن كلمة "علم" الواردة في تعريف الفلسفة ليس المقصود بها الإدراك أو المعرفة وأن المراد "بعلم الأشياء" أي العلم الباحث في الأشياء. فموضوع الفلسفة يبدأ بالبحث ثم التحقق ثم نشوء العلم بمعنى أن العلم نتيجة هذا البحث، وهذا التحقق.

وخلاصة القول: أن الفلسفة مغايرة للعلم، ولم يقل أحد باتحادهما، لأن الفلسفة هي البحث عن الحقيقة حتى ولو لم نعلمها، في حين أن العلم هو إدراك الحقيقة.

غموض لفظ "الشئ" وعمومه :

إن لفظ "الشئ" الوارد في تعريف الكندي – فضلا عن إبهامه – لفظ عام يشمل الموجود والمعدوم والمعلوم بأي وجه(١). فإن أراد بالشئ أنه الموجود: فأي قسم من أقسامه ندركه بحقيقته، فإذا كان الموجود يشمل الواجب والممكن، وكان لنا أن ندرك الممكن وبشئ من القصور باعتراف الكندي نفسه بقوله: "بقدر طاقة الإنسان" فهل لنا أن ندرك الواجب بحقيقته؟ وإذا افترضنا جدلاً هذا الفرض المستحيل هل يطلق على الواجب أنه شئ؟! أم أن المراد بالفلسفة عند الكندي شيء آخر غير الميتافيزيقا المشهورة لدى الفلاسفة فينصرف كلامنا إلى الجانب العملي فقط على الرغم من إغفاله عن هذا الجانب في تعريفه للفلسفة لأنه حصر طاقة الإنسان في علم الأشياء، ولا ذكر في التعريف يوجب العمل، في حين أنه ذكره – أي الجانب العملي –

(١) وذلك كالموجودات المعقولة في عالم المثل، والتي يعتبرها أفلاطون الحد الأقصى للكمال والوجـود، و"المعلوم" أيضا كالموجود الذهني.

موضحاً ومفسراً في تقسيمه للفلسفة إلى نظرية وعملية في كتابه "الجواهر الخمسة"(١).

وإذا كان للكندي تحفظ ما على حدود الطاقة البشرية في المعرفة بالنسبة للموجودات الممكنة فكيف يتأتى العلم الكامل بالموجود الواجب أو كما عبر عنه "بعلم الأشياء بحقائقها".

لقد حصر الكندي منذ البداية الفلسفة في المجال النظري فقط مما يشير إلى تجريد هذا العلم وكليته واعتناءه بدراسة الماهيات، وهو المراد بالعلم الإلهي عند الفلاسفة، ونوه على قصور المعرفة البشرية ومحدوديتها علماً بأنه يستوي في ذلك القصور الحس والعقل معا، فكيف يحيط المحدود علما باللامحدود، ورغم ذلك عرف الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها...".

وإذا كان لفظ الشئ لفظاً مبهماً، فأي "شئ" يريد الكندي أن نعرفه فضلا عن معرفة حقيقته؟!

أما إذا أراد بالشئ قسيم الموجود أعني المعدوم فهل للمعدوم حقيقة حتى ندركها؟ فأي علم يتناوله هذا التعريف؟ وإذا كان العقل وحده غير قادر على هذا النوع من الإدراك، فأي وسيلة أخرى غير الحس والعقل نستطيع من خلالها النفاذ لحقائق الأشياء، هذا ما لم يوضحه الكندي.

والملاحظ في تعبيرات الكندي كثرة استعماله لكلمة "أشياء" حتى عنوان رسالته في دراسة المصطلحات أسماها "رسالة في حدود الأشياء ورسومها"، ووردت هذه الكلمة في أكثر من تعريف في هذه الرسالة، في حين أنه لم يذكر في رسالته هذه بيانا لمعنى "الشئ" وكنت أود ذلك حتى يتبين ماذا يقصد بها

(١) "الجواهر الخمسة" للكندي، الجزء الثاني من مجموعة الرسائل، ص٨.

على وجه التحديد، وخاصة أن مفهوم الشيئية كان يشغل حيزاً من الاهتمام والدراسة خاصة عند المعتزلة، وقد عاصرهم الكندي، فإن لهم مبحثاً خاصاً عن شيئية المعدوم، وكذا بيان معنى الشئ.

فمثلاً في تعريفه لعلم الطبيعة يقول: أنه "علم الأشياء المتحركة" فقد استخدم لفظ الأشياء أيضا، وعلى الرغم من قبولنا لجريان لفظ "الشئ" على الأشياء الطبيعية التي لا تخلو من المادة، إلا أننا لا نقبل جريان هذا اللفظ على عالم ما وراء المادة كما هو في تعريف الفلسفة الذي معنا، وذلك لأن القسم الإلهي من الفلسفة، والذي يبحث في الأمور المفارقة للمادة ينقسم إلى: ذوات وصفات، فالذات هي الله والصفات كالوحدة والكثرة، والعلة والمعلول... الخ والكندي في تقسيمه للفلسفة النظرية يقسمها إلى: "علم الأشياء الإلهية"، و"علم الأشياء المصنوعة" دون تقييد معنى الشئ في هذه التعاريف، وبالرجوع إلى تعريف "علم الطبيعة" الذي معنا نقول: هل ما يلائم المتحرك يلائم المفارق أعني إطلاق لفظ"الأشياء" للاثنين على السواء.

وعلى الرغم من أن المراد بالعلم هنا – في تعريف الفلسفة – هو العلم بالأشياء لا الحقائق، فالحقائق كما يرى الكندي طريق معرفة الأشياء، وذلك إنما يكون بمعرفة عللها، إلا أنه قد يصبح المعنى أدق لو قلنا: "علم حقائق الأشياء".

أولا: لأن السبب سابق على المسبب.

وثانيا: أن مانقوله هو ما يتلاءم مع منهج الكندي من كون العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول، لأن العلة هي الغاية القصوى لكل معلول فتكون لشرفها أسبق.

تردد الحقيقة بين "الكلي" و"الجزئي" :

الحقيقة هي جوهر فلسفة الكندي، وترتبط هذه الحقيقة ارتباطاً وثيقاً بالعلة، إذ العلة سبب العلم بالحقائق، لأننا إذا أحطنا بعلم العلة – كما يقول الكندي – أحطنا بعلم حقيقة الشئ "ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة، وعلة وجود كل شئ وثباته الحق، لأن كل ما له أنية(١) له حقيقة، فالحق اضطرارا موجود إذن لأنيات موجودة"(٢). ويقول في موضع آخر: "لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما إذا نحن أحطنا بعلم علته"(٣). والكندي حينما يعرف الفلسفة بأنها: "علم الأشياء بحقائقها..." يوضح هذا الارتباط بين الحقيقة والعلة، لأن سبب العلم هو معرفة الحقيقة بدليل حرف "الباء" في كلمة "بحقائقها" فهي في أغلب الظن أنها للسببية فيكون المعنى: علم الأشياء يكون بحقائقها أي بسبب معرفة حقائقها، أو تكون الباء للمصاحبة فيكون المعنى أن الفلسفة هي العلم مضافا إلى حقائق الأشياء، والمعنى قريب، وعلى ذلك ينشأ العلم عن الحقيقة، وتنشأ الحقيقة عن العلة، وبمعنى آخر العلة تعطي وتكسبنا الحقيقة، والحقيقة تعطينا علما، فهو بهذا التعبير يوضح طريق العلم، فهو بلا شك تعبير لغوي دقيق لوروده بهذه الصياغة، كأنه يعلمنا أن الفلسفة هي العلم شريطة أن تفرزه لنا الحقيقة المشروطة بمعرفة العلة، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه لم يصب في تحديد موضوع الفلسفة لما سيأتي بيانه.

تحرير محل الخلاف :

عَرَّف الكندي الفلسفة عموما في بادئ الأمر بأنها: "علم الأشياء

(١) الأنية هي الحقيقة الجزئية، وفي "التعريفات الأنية: تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية".

(٢) كتاب الكندي في "الفلسفة الأولى"، ص٧٧.

(٣) م. س. نفس الموضع.

بحقائقها..."، ثم اختص منها أعلاها، وهو الفلسفة الأولى ووصفها بقوله: "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"(١)، وهذا معناه أن الفلسفة الأولى أشرف جزء في الفلسفة على العموم، إذن "علم الحق الأول" داخل في تعريف "علم الأشياء بحقائقها" بنص الكندي، إلا أن تعريف الفلسفة الذي معنا لم يتضمن الفلسفة الأولى التي هي جزء الفلسفة على العموم إلا أننا أدركناه من كلام الكندي حين شرع في شرح التعريف مما يدلنا على أنه يريد دخول الفلسفة الأولى في تعريفه للفلسفة الذي معنا، وهذا فيه ما فيه من الإخلال البين بشروط التعريف لكونه غير جامع لجميع أجزاء الفلسفة المراد تعريفها، وكذا الحال بالنسبة للعلة، لأن التعريف لا يوضح شرط العلة لاكتساب معرفة الحقيقة إلا أننا أدركناه أيضا من شرحه للفلسفة الأولى قريب من موضع تعريف الفلسفة بكتابه في "الفلسفة الأولى"، وهذا يدل على أن التعريف بكلماته الثلاث مخل جدا بالمعنى المراد، لأنه يعود ويشرحه مفصلا،وهذا يجعل التعريف قاصرا عن بلوغ الهدف لكونه غير واضح لا يفي بكل جوانب أفراد المُعَرَّف.

وعلى أي حال فإن التعريف يشمل الميتافيزيقا التي هي بتعبير الكندي "علم الحق الأول" وبما أن الميتافيزيقا وهي أحد فروع الفلسفة تشمل كل موجود لا دخل للهيولي فيه البتة، وكان الموجود الواجب قسماً من هذه الموجودات، فإذا ما أردنا إدراك حقيقة الواجب هنا ينشأ الخلاف؛ لأن التعريف هو الموصل لما نريد تصوره أو إدراكه، والتعريف الحقيقي يكون بالجنس والفصل أي بالحد، والحد يساوي الماهية، فإذا ما عرفنا الماهية توصلنا إلى الحقيقة؛ لأن الجنس والفصل هما تمام الماهية، لذا فالتعريف الذي

(١) م. س. نفس الموضع.

نتحدث عنه يسمى تعريفا حقيقيا لأنه يعطي الحقيقة.

وإن كنا لا ندرك الواجب بماهيته، فهل لنا من سبيل لإدراك حقيقته؟

والسؤال الآن: ما هي ماهية الواجب؟ ليدفعنا هذا السؤال بدوره لسؤال آخر هو: ما هي حقيقة الواجب؟ وقبل البدء في الإجابة عن هذا السؤال، يجب أن نوضح مفهوم وأحكام الماهية لنرى أي من هذه الأحكام يجري على ماهية الواجب فنقول: الماهية ترادف الحقيقة، فماهية الشئ حقيقته، وهي كما تطلق على الموجود – كليا كان أم جزئيا – تطلق كذلك على المعدوم. والماهيةَ من حيث هي هي مفهوم كلي أي أن نفس تصورها لا يمنع من حملها على كثيرين، كما لا يمنع من وقوع الشركة فيها، ولذا فهي حقيقة كلية، وذلك بخلاف التعيين.

والحقيقة: تسمى ماهية إذا كانت حقيقة كلية، وهوية إذا كان الموصوف بتلك الحقيقة جزئيا مشخصا، ومتعين في الخارج بمعنى أن الحقيقة تحتمل أن تكون مفهوما كليا كما تحتمل أن تكون متعينة، فأي الاحتمالين يسري على ماهية الواجب إذا قلنا إن للواجب ماهية؟ وبعد أن عرفنا أن الماهية كما تطلق على الموجود تطلق كذلك على المعدوم، وكان الوجود مفهوما مشتركا يصح أن يطلق على الممكنات كما يصح أن يطلق على الواجب، فما بالنا في الماهية إذا قبلت العدم؟ لأن من خصائص الماهية أن يطرأ عليها العدم، فهل من الجائز طروء العدم على ماهية الواجب؟ هل ما يطرأ على ماهية الممكن يطرأ كذلك على ماهية الواجب؟ بمعنى آخر: هل تشترك ماهية الواجب مع ما تشترك فيه ماهية الممكن؟ وهل الواجب يعتريه وصف يتنافى مع وجوب وجوده؟

وأنه بالنظر إلى أحكام الماهية، لا نقول إن ماهية الواجب بسيطة كبقية

الماهيات البسيطة ولا تحمل على ذات الواجب كما تحمل على النفس أو العقل مثلا، وهذا فضلا عن استحالة كونها مركبة، فلو قلنا ذلك وقعنا في محظور، وهو مشاركة ما دون الله لذاته، وهذا ظاهر البطلان.

وأما بالنظر إلى الماهية باعتبار ما يلحقها من العوارض، فأي قسم من أقسامها تندرج تحتها ماهية الواجب هل هي مخلوطة أم مجردة أم مطلقة وبلا شرط، وهل للواجب مفهوم كلي يحمل على كثيرين لا يمنع من وقوع الشركة فيه؟

لو قلنا إن للواجب ماهية لاقتضى ذلك تركبه من الجنس والفصل،ولو تركب من جنس وفصل نتج عنه النوع الذي بهما تكون حقيقته، والنوع نقول فيه: أنه كلي مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة. فهل مع الموجود الواجب أفراد تتفق معه في الحقيقة، ويصدق عليها ما يصدق على الموجود الواجب؟

إذا صح ذلك: نتج عنه تعدد أفراد الواجب، وينتج عنه أيضا مشاركة هذه الأفراد لخصائص الواجب، وصفاته؛ لأنه بذلك التركيب سيصبح نوعاً. فالذي يسري على الوجودات من أحكام الماهية لا يسري على الوجود الواجب لأن ماهية الواجب إذا افترضناها ماهية كسائر الماهيات يقتضي أيضا افتقار الواجب لهذه الأجزاء التي تتركب منها ماهيته – أعني الجنس والفصل – كما يفتقر أيضا لعلة لأن الفصل هو العلة المقومة للجنس، فإذا افتقر لعلة لا يكون واجبا، فكان من الأولى تحديد الكندي طبيعة هذه الماهية التي تكون للأشياء.

وإذا كانت هذه الأشياء التي يتحدث عنها الكندي، ويريد أن نعلمها بحقيقتها – أي بماهيتها – وعرفنا أن الماهية ما تركبت من جنس وفصل نقول: هل الموجود الواجب من جملة هذه الأشياء؟! إن القول بذلك كما يقتضي التركيب يقتضي أيضا التعدد والافتقار والمشاركة، لأن واجب الوجود بسيط لا تركب فيه،

هو الموجود الأول الحق، ليس قبله أول، وليس بعده آخر، تخالف ماهيته سائر المهايا في طبيعتها وأحكامها والتي لا يعلمها إلا هو.

والمسلمون إنما يطلقون لفظ "ماهية" على ذات الله من باب التجوز كوسيلة للتعبير عن الذات، إلا أنني لا أسوغ هذا التعبير لما قلناه.

وعلى ذلك: فكلمة "شئ" في التعريف أخرجت – دون أن يدري الكندي – بعض ما تصدق عليه الميتافيزيقا، وهو الجانب الخاص بوجود الواجب، ثم يصدق التعريف بعد ذلك على سائر الوجودات أو بمعنى آخر الوجود الخالص الذي يتمثل في الموجودات، وسائر المفاهيم التي يعتني بدراستها علم الميتافيزيقا – إذا افترضنا كونه علما – إلا أنه من الصعوبة بمكان إدراك حقيقة هذا الوجود أيضا أي كل ما تصدق عليه الميتافيزيقا سوى الواجب كالأمور المفارقة للمادة والمفاهيم الضرورية في العلم الإلهي كالوجود والعدم والوحدة والكثرة والعلة،وما إلى ذلك من مفاهيم كلية تتسم بالشمولية والتجريد، فإذا أردنا حقيقة هذه المفاهيم فما جنس الوجود مثلا وما فصله؟ هذا ما لا سبيل إليه.

ويبقى السؤال كيف ندرك عالم ما وراء المادة بحقيقته؟ ذلك لأن الحقيقة إنما تطلق على الماهية باعتبار الثبوت في الخارج كلية كانت أم جزئية، ووجدنا ما يمكن أن نقع فيه إذا ما ادعينا أن للواجب مفهوم كلي يحمل على كثيرين، فلم يبق إلا احتمال أن تكون له هوية جزئية، لأنه إذا كان للواجب ماهية، كانت له حقيقة باعتبار الثبوت في الخارج، وهوية باعتبار تشخصه، وإذا كان له هوية لامتاز عن الأغيار، لأن مفهوم الهوية يقتضي التمايز عن الأغيار والسؤال الآن:

ألواجب الوجود ثبوت في الخارج؟ ألواجب الوجود تشخص؟ ألواجب

الوجود أغيار؟

والجواب: إذا كان لواجب الوجود ماهية، جاز جريان كل هذه المفاهيم والأحكام عليه. والحق أقول: الله حق لا حقيقة، والحق وصف فيه تنزيه للذات، وهو مصدر لا جمع له، لأن المصدر لا يدل على الجمع بأي حال مما يوحي بالوحدانية والفردانية فهو الحق الواحد الأحد، الفرد الصمد جل شأنه وتعالت صفاته.

ومما يحسب للكندي أنه عبر بلفظ "الحق" للدلالة على ذات الله – وهذا حق – فلماذا إذن عبر بلفظ "الحقيقة" الوارد في تعريف الفلسفة على وجه العموم، فلماذا هذا التناقض أهو حق أم حقيقة؟ " الحق الأول ليست له حقيقة، لأن الحق مطابقة ما في الذهن لما عليه الشئ في الخارج، وهذا الانفصال إلى حق وحقيقة يستلزم وجود ثنائية في الله والله تعالى واحد، الله هو الواحد الحق الأول "(١). فالواجب سبحانه وجود خاص قائم بذاته ذاتية محضة لا ماهية له فإن الماهية هي الحقيقة المعراه عن الأوصاف في اعتبار العقل، وهو سبحانه منزه عن أن يلحقه التعرية وأن يحيطه الاعتبار.

* * *

(١) "الكندي – فيلسوف العرب"، د. أحمد فؤاد الأهواني، ص٢٩٠.

تعقـــيب :

سبقت الإشارة إلى أن التعريف الذي نقله الكندي في رسالته في "الحدود" أن الفلسفة هي: "علم الأشياء الأبدية الكلية..." هو التعريف الأقرب لفهم أفلاطون للفلسفة، نستطيع أن نتبين من هذا التعريف الأفلاطوني الشامل أن مجال البحث الفلسفي يشمل – ضمن ما يشمل – العلم بعلل الأشياء الأبدية، وعلى الرغم من أن الكندي قد تناول في كتبه ورسائله تلك المسائل التي وردت في تعريف أفلاطون، إلا أنه لم يشأ أن يوردها في تعريفه؛ لأن الحديث عن "أشياء أبدية" فضلا عن البحث في علل لها، أمور تتناسب مع عالم المثل والكائنات الروحية عند أفلاطون، لكنها لا تتناسب مع عقيدة الكندي الإسلامية، لأن "أفلاطون لا يلاحظ عنده إلها واحدا ونظريته في المثل وفي الكائنات الروحية وما لها من صفات وأفعال تجعل التوحيد عنده مشوشا"(١).

وعلى الرغم من ذلك عرف الكندي الفلسفة بأنها "علم الأشياء..." وكان في استطاعته أن يقدم لنا تعريفا للفلسفة غير ذلك الذي قدمه، والذي جاء مختصرا بشكل لا يليق بهذا المقام.

(١) "الله والعالم والإنسان"، د. محمد جلال أبو الفتوح شرف، ص٣٤٦.

المبحث الثالث

علاقة الحقيقة بالعلة عند الكندي

تحدث الكندي عن الحقيقة، وعلاقتها الوثيقة بالعلة، إذ العلة عنده شرط لاكتساب معرفة الحقيقة، كما تحدث عن العلة الأولى، وتحدث عن الآنية، وعلاقتها بالعلل، وعلاقة العلة بالمطالب العلمية، وعن الكليات باعتبارها مطلبا أساسيا في الفلسفة لا الجزئيات، كما تحدث عن الفاعل الحق الأول وعلاقته بالعالم.

وحول هذه الأمور نكمل حديثنا عن "الحقيقة" في فلسفة الكندي.

معرفة العلة طريق العلم بحقائق الأشياء :

فالكندي حين عرف الفلسفة بأنها "علم الأشياء بحقائقها..." أكد على أن معرفة حقائق الأشياء إنما يكون بمعرفة عللها، وعلى ذلك تصاغ المنظومة المعرفية لدى الكندي هكذا: "حقيقة"، "علة"، "علم".

والكندي في حديثه عن خصائص الفلسفة يشير إلى أن الأشياء الكلية هي مطلب الفلسفة معللا ذلك بقوله: أن "ما كان له معنى لا يخلو من أن يكون كليا أو جزئيا، والفلسفة لا تطلب الأشياء الجزئية، لأن الجزئيات ليست بمتناهية، وما لم يكن متناهيا لم يحط به علم، والفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها، فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية"(١). ونظرا لاعتناء الفلسفة بدراسة الحقائق الكلية، والتي لا تعرف إلا بالعلة، لنا أن نعيد صياغة المنظومة السابقة هكذا: "حقيقة كلية"، "علة"، "علم". إذن الكليات الآن

(١) رسالة الكندي في "الفلسفة الأولى".

في حاجة إلى علة لمعرفة حقائقها، وحصر العلم بالكلي في معرفة علله فيه نظر، لأن العلل المقصودة إنما تنحصر في أربعة أمور هي: العلة الفاعلة والغائبة (وهما علتا الوجود)، والعلة المادية والصورية (وهما علتا الماهية)، وهذه العلل إذا جاز جريانها على الموجود الجزئي المتعين الواقع تحت الحواس، وبتعبير الكندي "كل ما له أنية"، فكيف تجري منظومة العلل هذه على الموجودات والمفاهيم الكلية غير الواقعة تحت طائلة الحس، والتي نسميها موجودات ما وراء الطبيعة. وذلك لأن ما تصدق عليه الميتافيزيقا من موجودات لطيفة كالنفس والعقل مثلا، وكل ما تصدق عليه كذلك من مفاهيم كلية، فإن المغالطات التي نشأت نتيجة البحث في طلب حقيقتها – كما سبقت الإشارة – تنشأ بالتالي حين نطلب لها العلة.

فإذا بحثنا للكليات عن علة وهو يرى أن الحقائق لابد أن تكون كلية وليست جزئية، فكيف يتأتى ذلك وهو يبحث في حقيقة الأشياء بعللها، والعلل إنما نبحث فيها عن حقائق الجزئيات المادية لا الكليات المجردة. ثم إن هذه الجزئيات مدخلا هاما – لا يجب إغفاله – لمعرفة الكليات، لأنه لا معنى للكلي إلا ما يصدق عليه من أفراد، فالحقيقة الجزئية هي التي تعطي للكلي مضمونه ومفهومه، فما الإنسانية إلا تحققها في زيد وعمر.

وثمة أمر آخر: أن الكليات والتي يحصرها الكندي في الجنس والفصل والنوع من حيث هي ذاتيات مقومة للأشياء والتي من خلالها نتعرف على الحقيقة، لا يجوز البحث عن علتها وإلا أوقعنا ذلك في التسلسل، فالحيوانية والنطق مثلا من حيث هما مفاهيم كلية هما أيضا علة لماهية الإنسان، لأن الذاتي المقوم للشئ علة له، فكيف نبحث في علة العلة، كما أن الماهية أيضا مفهوم كلي فما علة الماهية!! وهل يمكن معرفة علة الجنس والفصل!!

علاقة العلة بالمطالب العلمية والكليات :

إن الكندي حينما بحث في العلة، وبحث كذلك في المطالب العلمية وعلاقتها بالكليات، قد أظهر العلاقة بين المطالب والكليات من ناحية، والعلاقة بين الكليات والعلل من ناحية أخرى، وكيف ينشأ عنهم جميعا علماً بحقائق الأشياء، ويوضح الكندي ذلك بقوله: "لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً إذا نحن أحطنا بعلم علته، لأن كل علة إما أن تكون عنصرا، وإما صورة، وإما فاعلة: أعني ما منه مبدأ الحركة، وإما متممة: أعني ما من أجله كان الشئ. والمطالب العلمية أربعة: إما "هل"، وإما "ما"، وإما "أي"، وإما "لم"، فأما هل فإنها باحثة عن الأنية فقط، وإن كل أنية لها جنس فإن "ما" تبحث عن جنسها، و"أي" تبحث عن فصلها،و"ما" و"أي" جميعا تبحثان عن نوعها،و"لم" عن علتها التمامية، إذ هي باحثة عن العلة المطلقة وبين أنا متى أحطنا بعلم عنصرها فقد أحطنا بعلم جنسها، ومتى أحطنا بعلم صورتها فقد أحطنا بعلم نوعها، وفي علم النوع علم الفصل، فإذا أحطنا بعلم عنصرها وصورتها وعلتها التمامية فقد أحطنا بعلم حدها، وكل محدود فحقيقته في حده، فبحق ما سمي علم العلة الأولى الفلسفة الأولى إذ جميع باقي الفلسفة منطو في علمها"(١) فيتضح من هذا كيف ننتقل من العلم بالعلة إلى العلم بالكليات الذاتية المقومة والتي انحصرت في (الجنس والفصل والنوع)، فإذا أحطنا علما بعلة الشئ والكلي الذاتي المقوم له فإن هذا يعطينا علماً بحد الشئ الذي تتألف منه الماهية، وفي الماهية علم الحقيقة.

والملاحظ من كلام الكندي خروج العلة الفاعلة من هذه المنظومة، إذ يؤكد على أن العلة الفاعلة الأولى ليست من جملة الذاتيات المقومة للأشياء بل

(١) رسالة الكندي في "الفلسفة الأولى".

هو الموجد والفاعل الحقيقي والعلة الغائية لكل موجود لأن الأشياء معلولة، والحق سبحانه غير معلول، والكندي يبرهن على ذلك المعنى في رسالته "عن الشئ هل يمكن أن يكون علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك".

الأنية طريق العلم بالعلة الأولى :

الكندي حين بدأ حديثه عن العلة نبه على أن "كل ما له أنية له حقيقة"، وأن العلل هي التي تؤلف حقيقة ما له أنية أي الموجود بأجناسه وأنواعه، إلا أن هذه العلل – في رأيي – ليست طريقا لمعرفة العلة الأولى "بحقيقتها"، وكل الذي تفيده هذه العلل في فلسفة الكندي أنه لا يمكن المضي في تسلسلها إلى ما لا نهاية، ومن ثم الوقوف على العلة الأولى، وعلى ذلك فإن هذا الإدراك للعلة الأولى لم يكن إدراكاً لحقيقتها، بل إدراكا بضرورة وجود علة أولى ليست وراءها علة، وهذه ضرورة منطقية، وأن هذا الاستدلال صورة من صور إدراك الحق الأول كإدراكنا لوجوب وجوده ووحدانيته، وما تقتضيه ذاته من صفات التنزيه والجلال والكمال إلى غير ذلك مما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه تعالى. والملاحظ أن الكندي في تناوله لقضية العلية أشار من ناحية إلى أنها طريق العلم بحقائق الكليات، ومن ناحية أخرى استخدمها للوصول إلى العلة الأولى.

الفاعل الحق الأول وعلاقته بالعالم :

لقد تأثر الكندي بفلسفة أرسطو فيما يختص بفكرة العلل إلا أنه يختلف معه في تصور العلة الأولى، وفي علاقة العالم بالإله، ويختلف أيضا في تصوره للعالم وكيفية خلقه "والحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبه المعروف في قدم العالم هو أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة معشوقة فليس بينه وبين العالم علاقة حقيقية بل هو إذا أمعنا النظر

فاعل أو محرك بالعرض،وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية هذا إلى أن نظرة أرسطو للإله من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المريد الذي يفعل عن حكمة وقدرة وإرادة"(١).

أما الكندي فالعالم عنده حادث مخلوق عن طريق الإبداع، فإن توظيف الكندي للعلل يجعلها وسيلة لإدراك العلة الأولى بشكل جدلي تصاعدي منطقي مبني على بطلان التسلسل وضرورة الانتهاء لعلة أولى. وهذا المنهج لم يتوفر لأرسطو لتصور كل منهما للعلة الأولى. "أما الكندي فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذي هو علة أولى مبدعة فعالة، قد رتبت نظام الأشياء عن إرادة وعلم وحكمة نحو غاية هي العلة نفسها"(٢).

حد الشئ وعلته :

يرى الكندي – كما سبقت الإشارة – أن "كل محدود فحقيقته في حده"، ومن ثم فإن الحقائق التي تسعى الفلسفة إلى العلم بها هي في نهاية الأمر حدودا. وإذا كان كل محدود فحقيقته في حده، فهذا يعني حتما أن كل غير محدود، فإنه يندرج تحت ما لا نعرف حقيقته. كما أشار الكندي إلى أن حقائق الفلسفة هي الحقائق الكلية ومعرفتها إنما يكون بمعرفة عللها.

والسؤال الآن هو: عندما أبحث عن حقيقة الشئ، فمتى أبحث عن حده، ومتى أبحث عن علته؟! وخاصة أن "الشئ في ذاته"، أو "حقيقة الشئ من حيث هي" أمر غير محدود فلا سبيل إذن إلى معرفته.

وإذا كانت الحقيقة الكلية هي مطلب العقل في مبحث الميتافيزيقا،

(١) مقدمة رسائل الكندي، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٧٨.

(٢) م. س. ص٨٠ (١٤).

فكيف نصل إليها دون ما اعتبار للحقائق المتعلقة بكل ما له أنية؟

فالكليات لا توجد كلية إلا في الأذهان لا في الأعيان، لذا فهي من المدركات العقلية، لكن العقل عندما يتمثل هذه الكليات فإن ما يقوم به بالفعل هو تجريد الجزئيات من علائق المادة، فالجزئيات هنا مدخل أساسي لمعرفة الكليات.

* * *

المبحث الرابع

منهج الكندي في العلوم وخاصة "ما بعد الطبيعة"

يفرق الكندي بين نوعين من الإدراك، وذلك تبعاً لموضوع المعرفة وطبيعتها من حيث تمثلها أو عدم تمثلها في النفس، وتبعا لتجرد المعارف وكليتها أو تعلقها بالمادة، وكذا الفرق بين وسائل الإدراك. وعلى هذا الأساس يفرق الكندي بين العلوم، ويفرق كذلك بين المناهج المتبعة في كل علم. فمن المؤكد أن تصنيف المعرفة ذو صلة وثيقة بالمنهج العلمي الذي تفرضه طبيعة المعرفة بل هي التي من شأنها تحديد المنهج.

وتوضيح ذلك: أن الإدراك لدى الإنسان – عند الكندي – على نوعين: الإدراك الحسي، والإدراك العقلي، ويميز الكندي بين سمات الإدراكين بأمور:

فالإدراك الحسي يكون بوسيلة الحس بحيث يتمثل هذا المحسوس في النفس عند مباشرة الحاسة له وإدراكها إياه، وتمثله هذا يكون فور مباشرة الحس للمدرك الحسي، وأن من طبيعة هذه المعرفة التغير وعدم الثبات وذلك تبعا لتغير المحسوس وتبدله. والمعرفة الحسية دائما ما تكون ذات طبيعة مادية جزئية قريبة من الذات المدركة وبعيدة عن تصوير حقيقة الأشياء، وهذا ما يعنيه الكندي بقوله: إن الإدراك الحسي "أقرب منا وأبعد عند الطبيعة".

أما الإدراك العقلي فيكون بوسيلة إحدى قوى النفس، وهي القوة العاقلة والعقل مهمته إدراك الكليات كالأجناس والأنواع. وهذا النوع من المعارف سمته التجريد من علائق المادة، كما أن من سماته الثبات، وعدم التغير غير أنه ليس له تمثلا بالنفس، وليس له صورة تحتفظ بها القوة الحافظة كالمدركات الحسية، فالإنسانية مثلا، وهي مفهوم كلي ليس له صورة متمثلة في النفس ولكن الذي

تتمثله النفس إنما هو "الشخص" أي الجزئي. ولذا فإن الإدراك العقلي أقرب للحقيقة لأنه يصور المهايا تصويرا حقيقيا بالجنس والفصل، وأبعد عن الإنسان، لأن الجنس والفصل ليس لهما تمثلا في الذهن.

وينتهي الكندي من هذا التفصيل بين المادي واللامادي مما يمكن إدراكه إلى تحديد المنهج الذي يليق بأبحاث ما فوق الطبيعة – وهو الذي يعنينا الآن – ويوضح أخطاء الباحثين في خلط مناهجهم، وما يترتب عليه من سوء استخدام المنهج، فالمعول عليه إذن في تقسيم الكندي للمدركات هو ما كان ذو هيولي وله تمثلا في النفس، وما لم يكن هيوليا ولا مقارنا للهيولي، وهذا الأخير هو موضوع علم ما فوق الطبيعة أي "الميتافيزيقا"، ويوضح الكندي أن هذا العلم لا يجد له الإنسان مثلا في النفس بل يجده بالأبحاث العقلية، وأن المنهج المتبع في علم ما بعد الطبيعة هو المنهج الرياضي القائم على النظر الاستنباطي، ويكون بواسطة العقل، ويكون من الخطأ البين– كما يرى الكندي – استخدام منهج وضع لعلم لعلم آخر، وعلى ذلك لا يصح استخدام المنهج الطبيعي للرياضة، أو المنهج الطبيعي لما فوق الطبيعة، وأن الخطأ الناشئ فيمن أراد البحث في علم ما وراء الطبيعة هو طلب تمثل المعقول في النفس شأنه في ذلك شأن الأمور الحسية.

ويؤكد الكندي على ضرورة استخدام المنهج المناسب بقوله: "فينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا، ولا في أول العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانا، ولا في أوائل البرهان برهانا، فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا"(١).

---

(١) "الفلسفة الأولى" للكندي، ص١١٢ ضمن مجموعة الرسائل.

المبحث الخامس

دور العقل في علم "ما بعد الطبيعة"

بعد أن أوضح الكندي المنهج لبحث الأشياء التي فوق الطبيعة، وبعد أن أوضح الطريق لإيجادها ألا وهو الأبحاث العقلية، علمنا من ذلك أن العقل هو وسيلة إدراك هذه الأشياء. وعلى الرغم من أن الكندي قد حدد المنهج لكل علم إلا أنه لم يفصح عن الكيفية التي تمكننا من معرفة عالم ما وراء الطبيعة بحقيقته، وما تحدث عنه من منهج البرهان العقلي يعني الاستدلال على الوجود لا العلم بحقيقة هذا الوجود، وهذا فضلا عن أن الكندي قد حصر الإدراك العقلي في معرفة الأجناس والأنواع، وليس كل حقائق ما وراء الطبيعة أجناسا وأنواعا، بل هناك حقائق أخرى ولا سبيل للعقل لإدراكها بحال، فالعقل البشري قاصر كل القصور فيما يتعلق بمحيط ما وراء الطبيعة. يقول سقراط: "إن الميتافيزيقيين أخذوا في عمل مستحيل فضلا عن أنه رجس وعبث... بل لقد أخذ يبرهن على جنون من يبحثون في ذلك ويسأل نفسه أيبحثون في ذلك لاقتناعهم بأنهم انتهوا من معرفة العلوم الإنسانية أم أنهم يرون من الحكمة أن ينصرفوا عما هو في متناول الإنسان ليتعمقوا في مساتير الآلهة"(١).

ويذكر لنا شيخنا الجليل د. عبد الحليم محمود رأي بعض الغربيين في أبحاث ما وراء الطبيعة منها: "إن علم ما بعد الطبيعة، والشعر السامي يلتقيان فيمتزجان، وأن عالم ما بعد الطبيعة عالم درج في غير عشه ببحثه عن شئ فوق الحقائق فإذا هو شاعر، وقول "فولتير": إن علم ما بعد الطبيعة بستان يرتاض فيه العقل، وإنه لألد من علم الهندسة، فلا نعاني فيه ما نعانيه فيها من

(١) "التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم محمود، ج٢، ص٢٢٩.

الحساب والقياس، بل فيه نحلم حلما لذيذا، وقول "بكل": إن كل باحث في علم ما بعد الطبيعة إنما يبحث إعمال عقله، ولم يكن من وراء ذلك البحث استكشاف في أي فرع من فروع العلم"(١).

ولهذا اقتضت الضرورة "امتحان قدرة العقل على المعرفة قبل استخدامه كأداة للوصول إلى أية حقيقة من الحقائق، وهذا هو العمل الذي قام به "كانت" حينما دعي إلى فحص العقل البشري قبل الالتجاء إليه من أجل البرهنة على الكثير من الحقائق اللاهوتية، والميتافيزقية، والغيبية. فلم تكن الفلسفة النقدية في أصلها سوى مجرد محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة... ولهذا كان الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله النقد الكانتي إنما هو الفصل في مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالة قيامها بصفة عامة، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم، ومداه، وحدوده بالاستناد إلى مبادئ عقلية واضحة"(٢).

ويتساءل كنط عن مدى إمكان قيام علم يتجاوز شروط كل تجربة ممكنة ويقرر "أن الفرصة لم تتح بعد للعقل الإنساني في حالة الميتافيزيقا هذه ولا نستطيع أبدا أن نقدم كتابا واحدا كما نقدم مثلا كتاب إقليدس ونقول عنه هذا كتاب في الميتافيزيقا يبين الغرض الأساسي من هذا العلم، وهو معرفة الكائن الأسمى، والعالم الآتي مبرهنا عليها بمبادئ العقل المجرد"(٣).

ومهما يكن من أمر، فإن ما ذكر يضطرنا لإعادة تقييم دور العقل لمعرفة مداه في بلوغ الهدف في ذلك العلم، وهذا ما عني به كنط وخاصة أن

(٢) "كانت أو الفلسفة النقدية"، د.زكريا إبراهيم، ص١٤ وما بعدها.

(٣) "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما"، إيمانويل كانط، ص٦١.

العقل في نظره "إنما يدرك الظواهر لا الأشياء في ذاتها، فليس في استطاعة الميتافيزيقا أن تصل إلى الفصل في حقيقة "المطلق" أو "المعقول" أو "الشئ في ذاته" ومن هنا فإن كانت يقول: أن العقل النظري لا يستطيع أن يتوصل إلى إثبات وجود الله أو حرية الإنسان أو خلود النفس"(١).

وكنط لم يقصد مطلقا هدم الميتافيزيقا نهائيا بل أراد "أن يعيد بناء صرح الميتافيزيقا وفقا لمنهج علمي صارم"(٢).

(١) "مشكلة الفلسفة"، د. زكريا إبراهيم، ص٣٠.

(٢) "كانت أو الفلسفة النقدية"، د.زكريا إبراهيم، ص٢٠.

المبحث السادس

الميتا فيزيقا عند الفيلسوف الألماني "كنط"

(١٧٢٤-١٨٠٤م)

قبل الحديث عن فلسفة كنط النقدية، أو بالأحرى بعض الجوانب من فلسفة كنط النقدية المتعلقة بمسألة معرفة حقائق الأشياء، أو الأشياء في ذاتها، نود الإشارة إلى أن عقد مقارنة بين كنط وفيلسوف العرب لا تعني أننا نعرض للرأي والرأي الآخر؛ لأن المنهج الذي اقترحه كنط ضمن فلسفته النقدية "استخدمه كأداة لامتحان صدق النظريات الميتافيزيقية السابقة"(١). وفلسفة كنط النقدية لا تعني نقد المذاهب السابقة، بل يقصد بها تحليل العقل الإنساني لمعرفة مدى حدوده، يقول كنط: "لا أقصد بهذا النقد نقدا للكتب والمذاهب وإنما تحليل ملكتنا العاقلة بالإجمال وبالقياس إلى كل معرفة يسعى إليها هذا العقل مستقلا عن كل خبرة، ومن ثم يقرر النقد إمكان قيام الميتافيزيقا أو استحالتها"(٢).

فالحديث إذن عن منهج كنط هنا لا يعني عقد مقارنة بقدر ما يعني الاحتكام إليه في مسألة(٣) إمكان قيام الميتافيزيقا علما أو استحالتها، وخاصة بعد أن وقفنا على أن الميتافيزيقا عند الكندي علم له منهجه ووسائله، وأنه باستطاعة العقل أن يدرك الأشياء في ذاتها.

(١) "كانط وفلسفته النظرية"، د. محمود زيدان.

(٢) "م. س". ص٢٣٤.

(٣) لقد خصص كنط لهذه المسألة أهم مؤلفاته مثل: "نقد العقل المجرد" وكتابه، "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما"، وكتابه "أحلام راء مفسرة على ضوء أحلام الميتافيزيقا" وغيرها.

والميتافيزيقا عند كنط إنما تعني ذلك "العلم الذي يدعى إدراك موضوعات خارجة عن نطاق التجربة،وهذه الميتافيزيقا هي التي يقصد كنط إلى إبطالها، لأنها في اعتباره تذهب بغير حق من الأشياء كما تبدو لنا خلال صورنا الفكرية إلى الأشياء كما هي في أنفسها"(١).

لقد اهتم كنط "بدراسة إمكان قيام معرفة أولية ضرورية كلية في مجالات المعرفة الثلاثة ألا وهي: الرياضة والفيزياء وما بعد الطبيعة"(٢). وأن نقد المعرفة لا يبدأ بالشك المطلق ويؤكد أن"لدينا علمين قائمين لا تختلف فيهما العقول هما: الرياضي والطبيعي على حين أن ثالث العلوم النظرية وهو ما بعد الطبيعة، موضع خلاف متصل،ولو أن في العقل استعدادا طبيعيا له يدفعه إليه دفعا"(٣). فمعنى ذلك أن العلم الرياضي والطبيعي علمان ممكنان لمطابقتهما لشرائط العلم الحق، وفي الوقت نفسه يبين كنط سبب استحالة الحصول على أي معرفة ميتافيزيقية، وذلك بالنظر إلى نوع الحكم الذي يعتمد عليه العلم والنظر في خاصيته وطريقة تأليفه، ولذلك يميز كنط بين نوعين من الأحكام(٤) فيقول: "إن في جميع الأحكام التي توجد فيها علاقة بين المحمول عليه Subject وبين المحمول Preolicate، فإن هذه العلاقة يمكن أن تكون من نوعين فإما أن يكون المحمول ب B ينتمي إلى المحمول عليه أ A بوصفه شيئا ما محتوى (ولو

(١) "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف كرم، ص٢٣٢.

(٢) "كانت أو الفلسفة النقدية"، د. زكريا إبراهيم، ص١٥.

(٣) "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف كرم، ص٢١٧.

(٤) راجع العرض التفصيلي في الفرق بين الأحكام عند كنط في كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما"، ص٥٤ وما بعدها.

مضمرا) داخل المعنى العام ل – أ، أو أن ب B تقع خارج ميدان أ A مع أنها مرتبطة على شكل ما به. وأنا أدعو الحكم في الحالة الأولى حكماً تحليليا، بينما أسميه في الحالة الثانية بالحكم التركيبي"(١).

ولزيادة إيضاح الفرق بين الأحكام نقول: "الأحكام التحليلية: هي التي محمولها مستخرج من مفهوم موضوعها كقولنا الجسم ممتد، أو الكل أعظم من الجزء، أي أنها التي تحلل مفهوم الموضوع إلى العناصر المتضمنة فيه. ثم ترد إليه هذه العناصر بالإضافة لذا كانت أحكاما أولية أو قبلية. مركبة بدون معونة التجربة، وكانت كلية ضرورية كمبدأ الذاتية الذي يعتمد عليه، وهو المبدأ القائل إن كل ماهية فهي ما هي، ولكن هذه الأحكام تفسيرية بحتة، لا يزيدنا محمولها معرفة بالموضوع فلا جدوى منها، ولا فائدة لها في إقامة العلم.

والأحكام التركيبية: هي التي يزيد محمولها شيئا جديدا على الموضوع فتوسع معرفتنا بالموضوع، وهي نوعان: أحدهما: أحكام تركيبية ذاتية، أو أحكام إحساس مثل قولي: الشمس تسطع وهذا الحجر يسخن، أو: السكر حلو (أعني في مذاقي) هذه أحكام تعبر عن حالة شعورية فقيمتها ذاتية لا تضطرني إلى اصطناعها دائما ولا تضطر غيري إلى تصديقها؛ لأن الحكم هنا عبارة عن وضع نسبة بين إحساسين في الحال الراهن. والنوع الآخر: أحكام موضوعية أو أحكام تجربة، وهي تعبر عن علاقة ضرورية كلية بين الموضوع والمحمول، فلا قيمة بالنسبة إليهما معتبرين في نفسهما مستقلين عن الشخص الذي يحسهما، أي أن لها قيمة موضوعية، وذلك مثل قولي: ضوء

(١) "نقد العقل المجرد"، عمانوئيل كنت، ترجمة أحمد الشيباني، ص٥٣.

الشمس يسخن الحجر، أو الجسم ثقيل، فإن قصدي هنا أن ضوء الشمس علة سخونة الحجر، وأن هذا حق ولو لم أحس هاتين الظاهرتين، ولم أوقع النسبة بينهما.

وجميع أحكامنا ذاتية أولا تترجم عن شعورنا وتخضع لقانون التداعي، ثم يصير بعضها موضوعيا، والأحكام التي من هذا النوع الأخير أولية كالأحكام التحليلية مع كونها تركيبية، فإنها صادقة دائما بالنسبة إليّ، وإلى أي شخص آخر، وهذه الأحكام هي التي تتألف منها العلوم"(١).

نفهم من ذلك أن العلوم عند كنط تتألف من أحكام تركيبية أولية "قبلية" في وقت واحد، وذلك لكي يصبح العلم ضروريا وواقعيا في الآن نفسه. "أما الأحكام الرياضية فإن خاصيتها التركيبية آتية من تصوير حدودها في المخيلة... والأحكام الطبيعية فإن خاصيتها االتركيبية آتية من كون حدودها ظواهر مدركة بالحس، أما صفة الأولية في هذين النوعين من الأحكام فآتية من كون الفكر حاصلا على معان رابطة يطبقها على الحدود. فإذا نظرنا في الأحكام الميتافيزيقية وجدنا حدودها، وهي: العالم في جملته والنفس والله غير محسوسة ولا متخيلة، ولا معقولة فهي أحكام تركيبية أولية ولكن التركيب فيها ظاهري فقط، هو تركيب معان صرفة لا تعتمد على مادة في الحس أو في الخيال فهي لذلك لا تتصف بالموضوعية ولا تستحق أن تدعى علما"(٢).

والواقع أن صاحب الفلسفة النقدية قد سلم منذ البداية بأنه ليس لدينا أي "حدس عقلي" نستطيع عن طريقه أن نرقى إلى مستوى تأمل "الموضوعات

(١) "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف كرم، ص٢١٧ وما بعدها باختصار وتصرف.

(٢) "م. س"، ص٢١٩، وانظر كذلك: "تاريخ الفلسفة الغربية"، برتراند رسل، ص٣١٨، "كانت أو الفلسفة النقدية"، د. زكريا إبراهيم، ص٤٩ وما بعدها، "مشكلة الفلسفة"، د. زكريا إبراهيم.

المطلقة" أو "الحقيقة اللامشروطة" أو "الجوهر بالذات". وخلاصة قوله في الميتافيزيقا أننا "ما دمنا لا نملك من القدرة العقلية ما نستطيع معه إدراك الموضوعات المعقولة إدراكا مباشرا فلا موضع للقول بأن هناك علما يقينيا ممكن أن نسميه باسم"علم ما بعد الطبيعة"، ولكننا حتى إذا اعتبرنا الميتافيزيقا مجرد وهم من الأوهام فإننا لابد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى تفسير هذا الوهم الطبيعي الذي لا مفر للعقل البشري من الوقوع فيه"(١). بل ويعتبر كانت أن ملكة العقل هي المسئولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي.

وإذا كان هذا هو شأن الميتافيزيقا عند كنط بعد أن أحجم قدرة العقل عن إدراك المطلق أو الحقيقة اللامشروطة، فلم يبق لنا سوى طريق آخر نسلكه لبلوغ تلك الحقيقة، وهذا الطريق قد ذهب إليه كثير من الفلاسفة القدماء، وآخرون من الفلاسفة المسلمين والمسيحيين على السواء، أعني طريق "الإيمان" وهذا الطريق قد وصل إليه صاحب الفلسفة النقدية نفسه، فإننا حين نتساءل هل تستطيع الميتافيزيقا عن طريق العقل الخالص وحده أن توصلنا إلى مفهوم الموجود الأسمى؟ هذا ما يجيب عليه كنط بقوله: "إن مفهوم الألوهية مفهوم عقلي خالص يمثل جماع الوجود الحقيقي ولكننا لا نستطيع أن نقول عنه أي شئ محدد وإلا وجدنا أنفسنا مضطرين إلى استعارة أمثلتنا من العالم المحسوس في حين أنه ليس هناك أي تجانس بين تلك الحقيقة المعقولة الخالصة، وبين أي موضوع من موضوعات الحس"(٢). وأن العقل العملي وحده هو الذي يستطيع أن يجعل من هذه المعقولات موضوعا للاعتقاد أو الإيمان.

(١) "كانت أو الفلسفة النقدية"، د. زكريا إبراهيم، ص٨٤.

(٢) "م. س"، ص١٢٤، انظر كذلك "تاريخ الفلسفة الحديثة"، يوسف كرم، ص٢١١ وما بعدها.

وهذا التصور عند كنط لا يبعد كثيرا عن مبدأ المسلمين الذي يقر بوجوب نفي التشبيه والمماثلة ووجوب التصديق، وهذا ما أقره الكندي أيضا بعد أن أبحر كثيرا في الميتافيزيقا، وانتهى إلى ما انتهى إليه كنط وغيره – كل بطريقته – وكأن الإيمان نتيجة حتمية لا مفر منها بعد ذلك الإبحار.

فالكندي بعد أن تحدث عن المعرفة، وأنواعها تحدث كذلك عن الإدراك الإشراقي باعتباره طريقا آخر للمعرفة، ويقصد بذلك العلم الإلهي الخاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة، وأن هذا العلم له من الخصائص ما يبعده عن العلم الكسبي؛ لأن مصدره ليس حسا ولا عقلا بل الوحي، والكندي حين يقرر الفرق بين العلمين: الكسبي والإلهي، يرى في الوقت ذاته أن في أفراد البشر من يصل إلى مراتب من العلم الإشراقي الذي يتأتى عن صفاء النفس، وإن كان دون مرتبة من العلوم النبوية.

وللكندي رسالة في "النفس" اختصرها عن أفلاطون وأرسطو، وسائر الفلاسفة، بها متناثرات تنسب لأفلاطون وفيثاغورس تبين فكرة الإدراك الإشراقي والسبيل إليه.

ويعلق د. عبد الحليم محمود على ذلك بقوله: "وإذا كنا نعتقد أن الكندي يرى كله منسجما مع أفلاطون وفيثاغورس، فإننا لا نعتقد أنه حاول أن يصل إلى المعرفة عن هذا الطريق، ومثله في ذلك مثل ابن سينا الذي أقر هذا الطريق، ولكنه لم يأخذ فيه واستمر الكندي – فيما نرى – فيلسوفا عقليا طيلة حياته"(١). وقال رحمه الله في موضع آخر: "أظن أنه أصبح من البديهي أن

(١) "التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم محمود، ج٢، ص٣٠٩.

مذهب السلف هو حقا طريق السلام"(١).

تعقيب :

وإحقاقاً للحق، فإن فيلسوفنا العربي "أبو يوسف يعقوب ابن إسحق الكندي" لا أستطيع بأي حال أن أحمله عبء الميتافيزيقا على كاهله وحده، فإن الميتافيزيقا هي معاناة العقل البشري وستظل هذه المعاناة قائمة ما دام العقل موجودا، ليس هذا فحسب بل تعتبر الميتافيزيقا ضالة الفكر البشري منذ فجر التاريخ، وحتى يومنا هذا، إلا أنني اضطررت لمقارنة ميتافيزيقاه مع ميتافيزيقا الفيلسوف الألماني كنط أما أولا: فذلك تفنيدا لمذهبه، وأما ثانيا: فلأنه الرائد في هذا المجال، ونقض التعريف لا يعني إنكار نبوغ وعبقرية بل وريادة هذا المفكر العملاق الذي يحسب من مفاخر العرب.

* * *

(١) "م. س". ج١، ص١٤٥.

المبحث السابع

الكندي بين الفلسفة والدين

إن أول ما يقابلنا من خلال هذا العرض لتعريف الكندي للفلسفة الجمع بين اتجاهين متباعدين من حيث المنهج، ومن حيث المصدر: الاتجاه الميتافيزيقي في شقه الأول "علم الأشياء بحقائقها"، والاتجاه الديني في شقه الثاني "بقدر الطاقة الإنسانية". وهذا الجمع يلفت النظر إلى أولى محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة، كما يلفت النظر أيضا إلى اضطراب مفهوم الفلسفة الإسلامية آنذاك؛ لأن ميتافيزيقا الدين – إن جاز لي هذا التعبير – ثوابت لا تقبل الشك كما لا تقبل البرهان، فإن قضايا الدين الإلهية لا تقبل البرهنة على حقيقتها وإن قبلت البرهنة على وجودها. أما الميتافيزيقا الموروثة عن اليونان فتسير وفق منهج عقلي يخضع للبرهنة والاستنباط بصرف النظر عن إصابتها للهدف في بلوغ الحقيقة أم لا.

والحق إن ميتافيزيقا الكندي وإن خالطت أرباب الفلسفة إلا أن التصورات الميتافيزيقية لديه لو نظرنا في حقيقة الأمر لوجدناها مستمدة لا من العقل بل من الوحي الذي أطلعنا على موضوع الاعتقاد.

ولذا فإن الكندي لم يعمد بطبيعة الحال إلى كل هذا القصور الذي أشرت إليه من خلال تحليل التعريف، من تعدد أفراد الواجب، ومشاركة غيره لماهيته، وما إلى ذلك مما يوهم عدم تنزيهه سبحانه وتعالى، لأن فلسفته تنطق بتثبيت الحجة على ربوبيته تعالى وإيضاح وحدانيته، فهو يصف الحق سبحانه بقوله: " قد تبين أن الواحد الحق ليس هو شئ من المعقولات، ولا عنصر،ولا جنس، ولا نوع، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا

حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض، ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل، ولا يقبل التكثير ولا هو المركب... فالواحد الحق إذن لا ذو هيولي، ولا ذو صورة، ولا ذو كمية، ولا ذو كيفية، ولا ذو إضافة، ولا موصوف بشئ من باقي المعقولات... والواحد الحق هو الواحد بالذات الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات،ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا جوهر ولا عرض"(١).

إذن فإن تصور الألوهية عند الكندي يؤكد كل الكمال للخالق، ويسلب كل معاني النقص الذي لا يليق بذاته، ولذا أقر ثانية بأن ميتافيزيقا الكندي ميتافيزيقا إسلامية بحتة، وأما الذي أوقعه في شباك هذا النقص هو مفهوم الحقيقة لديه، وخطأه في أنه لم يطوع ذلك المفهوم تطويعا إسلاميا بل أخضعه لتحليل أرسطو للعلل كوسيلة للكشف عن الحقيقة على الرغم من أن أرسطو يعتبر فيلسوفا طبيعيا في المقام الأول، وتوظيفه للعلل في مجال الطبيعيات لم يخدم الكندي في توظيفه للعلل في مجال الإلهيات.

والكندي حين نبه على ضرورة توافر بعض المقدمات الفلسفية لكي يحصل التفلسف، والتي من بينها تحديد الألفاظ الفلسفية، والدقة في استعمالها، لم يتضح عنده رغم ذلك معنى الحقيقة، ولم يفصح في رسالته في "الحدود" لا على معنى الشئ ولا على معنى الحقيقة.

وبناء على تصور الكندي للألوهية، فإنه ليس هناك ما يسوغ هذا القصور الذي أشرت إليه منذ قليل؛ لأنه عاصر المعتزلة، وكان فيلسوفاً معتزلياً، وكانت

(١) "الفلسفة الأولى"، للكندي، ص١٦٠ وما بعدها.

المعتزلة من أدق الطوائف التي تراعي مطابقة اللفظ للمعنى، ولا يخفى علينا أنه كان من بينهم نوابغ اللغة العربية أمثال: الجاحظ والزمخشري، هذا بالإضافة إلى انتهاجهم – كمتكلمين – المنهج العقلي القائم على الحجة والبرهان، وهو المنهج الذي يستند أساسا على مبدأ مساواة اللفظ للمعنى ومطابقته إياه، بمعنى أنه نشأ على مذهب بارع في ناحيتين هامتين: البراعة اللغوية من ناحية، والمنهج العقلي الذي تصدى للدفاع عن النواحي الاعتقادية من ناحية أخرى.

إلا أني ألتمس له بعض العذر، إذ كان جديداً على الساحة الفكرية الإسلامية التعبير الدقيق للمفاهيم الفلسفية، وقد كان الكندي قريب العهد بها وبالترجمة التي كان هو أحد أهم أعلامها، بل كان أيضاً رائداً في هذا المجال "إذ المعروف أنه من حذاق النقلة في الإسلام"(١)، فقد كان يعهد إليه الخلفاء بتصحيح الترجمة وإعادتها من جديد كما روي عنه أنه أعاد ترجمة كتاب "الربوبية" لأرسطو وأصلح ما فيه من أخطاء وخاصة أن هذه المؤلفات قد سبق ترجمتها "من اليونانية إلى العبرانية ثم من العبرانية إلى السريانية،ومن السريانية إلى العبرية، وقد أخلت – أي الترجمة – بخواص المعاني في أبدان الحقائق إخلالا لا يخفى على أحد"(٢).

ومع ذلك فإن فيلسوفنا العربي المنشأ واللغة، الإسلامي الثقافة والدين قد أضاء الطريق لمن أتوا بعده من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، وقدرهم لا يخفى على أحد، فقد أخذوا كثيرا من فلسفته واستفادوا منها أيما استفادة، ونهجوا نهجه في مسائل كثيرة. والتنويه على عظم قدر وأهمية الكندي لا يتسع المقام لذكره، وقد ظهر نبوغه في مجالات كثيرة تفرد بها،

(١) د. أحمد فؤاد الأهواني، تحقيق الفلسفة الأولى، ص٧.

(٢) "التفكير الفلسفي في الإسلام"، د. عبد الحليم محمود، ج٢، ص٢٨٥.

منها على سبيل المثال: نظريته في تطبيق "الرياضيات في أبحاثه الطبية، وفي نظريته المتعلقة بالأدوية المركبة ويعتبر "كاردان" وهو أحد فلاسفة عصر النهضة أن الكندي واحدا من اثنى عشر مفكرا هم أنفذ المفكرين عقولا لقوله بهذه النظرية"(١). وكتوظيفه مثلا لمقولتي الزمان والحركة إضافة للأجسام والاستدلال بتناهيها على حدوث العالم، ومن ثم على وجود الله تعالى، حيث أثبت بالبراهين الرياضية بطلان لا تناهي العالم، ولذا " فإن منهج الكندي منطقي رياضي يدهش الإنسان من إتقانه في ذلك العصر البعيد"(٢).

ويكفي أن له الفضل فيمن أدخلوا الفلسفة الإغريقية ضيفا عزيزا على المسلمين مترجماً وشارحاً ثم أضاف ما لم يقله ثالوث الفكر اليوناني (سقراط، وأفلاطون، وأرسطو) في مباحث خاصة كان للإسلام اليد الطولى في إبداعها وسريانها في أوصال الفكر الفلسفي الإسلامي.

* * *

(١) "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص٨٢.

(٢) د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة رسائل الكندي الفلسفية، ص٢٧.

خاتمة البحث

ربما لم يشأ الكندي أن يدخل الميتافيزيقا في أجزاء الفلسفة النظرية التي قدم لها التعريف أما أولاً، فلأنه حصر العقل في إدراك الأجناس والأنواع فقط، وأما ثانياً: لأن في كلامه معنى لا يدل على التجريد الذي هو جوهر الفلسفة الأولى بدليل لفظ "أشياء" الذي يدل على التحقق في الخارج، وبدليل تقييده "بقدر الطاقة"، لأنه لما عرفنا أن العقل وحده قاصر عن إدراك المغيبات من الأمور، فقد يكون المعنى هنا: القدرة على استيعاب فروع الفلسفة الأخرى الرياضية والطبيعية، أو قدرة الإنسان على فضائل الأخلاق فيدخل بصورة أو بأخرى الجانب العملي في التعريف إلا أنني أرجح أن المقصود هو: العلم بقدر الطاقة لا العمل بقدر الطاقة، وعلى أي حال فإن هذه العبارة – "بقدر الطاقة" – لا تخلو من معطيات إسلامية، لأن من مبادئ الإسلام السمحة "عدم التكليف بما لا يطاق"، والتخفيف عن العباد، ورفع الحرج أصول هامة يتضمنها ديننا الحنيف، والعبارة تنبأ عن بدايات نشأة العلاقة بين الفلسفة والدين، كما أنها تنبأ عن أولى محاولات التوفيق بينهما، وهو ما جرى عليه الفلاسفة الذين أتوا بعده.

وتنويه أخير أود أن أذكره، أنه لا يخفى على أحد أن الكندي أول مسلم خاض مجالاً جديداً على المسلمين في ذلك الوقت وهو مجال الفلسفة، بعد أن كانت الساحة الفكرية للمتكلمين خاصة، وعلى رأسهم المعتزلة "أهل التوحيد والعدل"، وأشهر مذاهب المتكلمين آنذاك، وقد كان حرصهم على تنزيه الباري وتخوفهم عن ذكر ما لا يليق بذاته هو مقصدهم الأسمى، والذي قام عليه علم

التوحيد ونادى به الإسلام الذي حثنا على وجوب الصمت عن التحدث في ذاته العلية، فربما أراد الكندي إبعاد الميتافيزيقا لهذا الغرض الديني، وخاصة أن هذه الأمور الغيبية أمور سمعية بالدرجة الأولى في الملة الإسلامية وطريقها شرعاً السمع.

وقد تأثر الكندي بالمعتزلة، ومما يدلنا على ذلك مؤلفاته التي شاركهم فيها ورد فيها على آرائهم، ومنها: رسالته "في الاستطاعة وزمان كونها"، ورسالة "في الجزء الذي لا يتجزأ"، وله أيضاً رسالة في "التوحيد" وأخرى عن "أفعال الباري عدلاً لا جور فيها". فمن المحتمل أن يكون الكندي قد وقع في التناقض بين كونه متكلماً يقدم السمع على العقل، وفيلسوفاً يقدم العقل على السمع، مما أوقعه في حيرة بين ما ينبغي إتباعه من هذين المنهجين، إلا أننا لا نقول: أنه كان متكلماً بل كان فيلسوفاً مشائياً يمثل ركناً هاماً في مثلث المشائين الإسلاميين (الكندي والفارابي وابن سينا).

* * *

أهم نتائج البحث

إن أهم ما أستطيع الوقوف عليه من نتائج من خلال دراستي لتعريف الكندي للفلسفة، ومن خلال معايشتي للكندي في فلسفته على العموم وميتافيزيقاه على وجه الخصوص، هي كالتالي:

(١) تعريف الفلسفة مشكلة تستحق أن تكون موضوعا للدراسة.

(٢) عدم مطابقة تعريف الكندي للفلسفة لروح فلسفته الخاصة.

(٣) التعريف الذي قدمه الكندي للفلسفة لم يكن جامعاً لجميع أفراد المعرف، كما لم يكن مانعا.

(٤) اختصار التعريف لدرجة قد تصل إلى حد الإخلال.

(٥) اعتماد الكندي على أفلاطون رغم اختلاف تصور الألوهية في كلٍ.

(٦) أن الميتافيزيقا ليست علماً.

(٧) قصور المنهج في إدراك ما وراء الطبيعة، وكذا قصور الوسائل.

(٨) تأثير الإسلام في فلسفة المسلمين بدءا من التعريف.

(٩) إعلاء الفلاسفة المسلمون من قدر الفلاسفة الإغريق إلى حد مبالغ فيه.

(١٠) ادعاء الفلاسفة إدراك الحقيقة المطلقة ادعاء باطل يفتقر إلى الدليل.

(١١) أن الفلسفة والعلم والحكمة عند الكندي كلها بمعنى واحد تقريبا.

(١٢) يلتقي الكندي مع أرسطو إلى حد كبير، ولكن يختلف عنه في الموضوع بعض الخلاف.

(١٣) إن الكندي أول من نبه من المسلمين على علاقة الفلسفة بالدين بل كان أول من حاول التوفيق بينهما.

(١٤) أهمية المصطلح في العلوم الفلسفية وغيرها، ووجوب الدقة في استعمال الألفاظ.

(١٥) وجوب الاعتراف بالجميل لذوي الفضل ممن لهم الريادة في المجالات العلمية.

(١٦) حقا: أن صفوة القول: "مذهب السلف هو حقا طريق السلام".

والله تعالى أعلى وأعلم،،،

* * *

المصادر والمراجع

الأهواني (د. أحمد فؤاد الأهواني، مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول)

(١) الكندي فيلسوف العرب، عدد [١٠٨] سلسلة أعلام العرب، (مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م).

(٢) معاني الفلسفة، (القاهرة ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م)، (دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه) ط١.

بروكلمان (كارل بروكلمان)

(٣) تاريخ الأدب العربي، ترجمة د. عبد الحليم النجار (دار المعارف بمصر ط٣ ج٤).

التفتازاني (العلامة سعد الدين التفتازاني)

(٤) تهذيب المنطق والكلام، (مطبعة السعادة)، ط١، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

التهانوي (الشيخ الأجل المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي)

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون، (دار صادر، بيروت)، الأجزاء: ١-٣.

الجرجاني (العلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني)

(٦) التعريفات، مكتبة لبنان، طبعة جديدة ١٩٨٥.

جميل صليبا (د. جميل صليبا)

(٧) المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧١).

جوزيف بوخينسكي (جوزيف بوخينسكي)

(٨) مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة د. محمود حمدي زقزوق، (الناشر مكتبة الأنجلو المصرية)، ط٢، ١٩٨٠.

دي بور (أ. ـــ ج. دي بور)

(٩) تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي أبو ريدة (مكتبة النهضة المصرية).

رسل (برتراند رسل)

(١٠) تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: د. محمد فتحي الشنيطي (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٧.

زكريا إبراهيم (د. زكريا إبراهيم)

(١١) كانت أو الفلسفة النقدية، مجموعة عبقريات فلسفية (الناشر: مكتبة مصر، دار مصر للطباعة).

(١٢) مشكلة الفلسفة، مجموعة مشكلات فلسفية (مكتبة مصر).

عبد الحليم محمود (د. عبد الحليم محمود)

(١٣) التفكير الفلسفي في الإسلام، (ملتزم الطبع والنشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م)، ط٢.

عبد اللطيف العبد (د. عبد اللطيف العبد)

(١٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية، (ملتزم الطبع والنشر مكتبة النهضة المصرية ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

الغزالي (الإمام أبو حامد الغزالي)

(١٥) ميزان العمل، ذخائر العرب (٣٨)، حققه وقدم له د. سليمان دنيا، ط١، دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٤.

كارل باسبرز (كارل ياسبرز)

(١٦) مدخل إلى الفلسفة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي (ملتزم الطبع والنشر مكتبة القاهرة الحديثة) ط١، ١٩٦٧.

الكندي (فيلسوف العرب، أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي)

(١٧) رسالة في حدود الأشياء ورسومها.

(١٨) رسالة الكندي في الفلسفة الأولى ضمن: مجموعة "رسائل الكندي الفلسفية"، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة (دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد، مصر، ١٣٦٩هـ/١٩٥٠م).

(١٩) كتاب الجواهر الخمسة، الجزء الثاني من الرسائل، تحقيق: د. محمد عبدالهادي أبو ريدة (دار الفكر العربي، القاهرة، مطبعة

لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م).

(٢٠) كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني (دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباب الحلبي وشركاه ١٣٦٧هـ/١٩٤٩م)، ط١.

كنط (عمانوئيل كنط)

(٢١) مقدمة لكل ميتافزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، ترجمة د. نازلي إسماعيل حسن، مراجعة د. عبد الرحمن بدوي (الناشر: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر).

(٢٢) نقد العقل المجرد، ترجمة: أحمد الشيباني (دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر)، بيروت.

محمد شرف (د. محمد جلال أبو الفتوح شرف)

(٢٣) الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي (دار المعارف بمصر سنة ١٩٧٥).

محمود زيدان (د. محمود زيدان)

(٢٤) كانط وفلسفته النظرية، دار المعارف ١٩٦٨.

مصطفى عبد الرازق (الشيخ مصطفى عبد الرازق)

(٢٥) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، (لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤)، ط٣.

يوسف كرم (د. يوسف كرم)

(٢٦) تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، (دار المعارف بمصر ١٩٦٢).

(٢٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، (لجنة التأليف والترجمة والنشر، مكتبة النهضة بمصر سنة ١٩٩٩).

(٢٨) المعجم الفلسفي، يوسف كرم وآخرون (مطابع كوستاتسوماس ١٩٦٦).

فهرس تفصيلي

الموضـــــــوع	الصفحة
مقدمة	٨٣٣
تمهيد	٨٣٧
المبحث الأول : مشكلة تعريف الفلسفة	٨٣٩
تعريف الفلسفة موضوع هذه الدراسة	٨٣٩
الفرق بين الفلسفة والحكمة	٨٤٣
في معنى الحكمة	٨٤٤
التعريف الاصطلاحي للفلسفة	٨٤٥
المبحث الثاني : تعريف الفلسفة عند الكندي (١٨٥-٢٥٢هـ)	٨٤٨
في معنى العلم	٨٥٢
في معنى الشئ	٨٥٣
في معنى الحقيقة	٨٥٣
عدم تحديد المراد من كلمة "علم"	٨٥٤
غموض لفظ الشئ وعمومه	٨٥٦
تردد الحقيقة بين "الكلي" و"الجزئي"	٨٥٩
تحرير محل الخلاف	٨٥٩
تعقيب	٨٦٥
المبحث الثالث: علاقة الحقيقة بالعلة عند الكندي	٨٦٦
معرفة العلة طريق العلم بحقائق الأشياء	٨٦٦
علاقة العلة بالمطالب العلمية والكليات	٨٦٨
الأنية طريق العلم بالعلة الأولى	٨٦٩

الفاعل الحق الأول وعلاقته بالعالم ٨٦٩
حد الشئ وعلته ٨٧٠
المبحث الرابع : منهج الكندي في العلوم وخاصة ما بعد الطبيعة ٨٧٢
المبحث الخامس : دور العقل في علم "ما بعد الطبيعة" ٨٧٤
المبحث السادس: الميتافيزيقا عند الفيلسوف الألماني "كنط" ٨٧٧
تعقيب ٨٨٣
المبحث السابع : الكندي بين الفلسفة والدين ٨٨٧
خاتمة البحث ٨٨٨
أهم نتائج البحث ٨٩٠
المصادر والمراجع ٨٩٢
فهرس تفصيلي ٨٩٥

* * *