الفكر الفلسفي عند الكندي
بين الأصالة والتقليد

إعداد

د/ ليلى سليمان بكر

أستاذ مساعد العقيدة والفلسفة بالكلية

من ٢٠٠٥ إلى ٢٠٧٤

المقدمة

الحمد لله الذي شَرَّف الحكمة وأعلى من قدر الحكماء، وشهد بأن الحكمة فضل وخير إلهام إلهي يهبه الله لمن يشاء فهو القائل في كتابه: ﴿يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ﴾[1] والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير حكماء البشر الذي أوتى جوامع الكلم وفصل الخطاب وبعد.

فإن الحياة العقلية في أي أمة من الأمم هي أساس من أهم أسس الرقى والنهوض بها وقد كان للمفكرين المسلمين أفكاراً عقلية أصليه أخذوها من نصوص دينهم إلا أن بعض المستشرقين حالوا منذ زمن بعيد اتهام الشرقيين أو المسلمين على وجه الخصوص بأنهم أقل من الغربيين في جميع ميادين الحضارة وأن يَحُطُّوا من شأن الفلسفة الإسلامية وذلك بالقول بأنها ليست إلا فلسفة اليونان . وعلى الأخص فلسفة أرسطو . مكتوبة باللغة العربية، وإن الفلاسفة المسلمين لم يبتكروا شيئاً في الفلسفة ولم يأتوا فيها بجديد ، وقد دفعهم إلى النيل من الفلسفة الإسلامية ذلك العداء المستحكم بين الشرق والغرب، ومحاولة الغرب السيطرة على الشرق سواء من الناحية المادية او الفكرية، وقد تأثر بفكرة اتهام الشرقيين بأنهم أقل الغربيين في ميادين الحضارة بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية، فكتبوا في الفلسفة الإسلامية على أنها مجرد تقليد أو تلفيق أو ترجمة للفلسفة اليونانية وبناءاً على ما تقدم أردت بهذا البحث أن أبين أصالة الفلسفة الإسلامية فيما لها فيه من أصالة واتخذت نموذجاً لذلك فيلسوف العرب "الكندي" وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة وثمانية مباحث وخاتمة.

أما المقدمة فذكرت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره أما خطة البحث فهي كالآتي:

([1]) سورة البقرة الآية ٢٦٩.

المقدمة

المبحث الأول: أصالة الفلسفة الإسلامية.

المبحث الثاني: الصلة بين الدين والفلسفة عند الكندي.

المبحث الثالث: مسألة حدوث العالم وقدمه وموقف الكندي منها.

المبحث الرابع: وجود الله ووحدانيته عند الكندي. ويشتمل على(أ) وجود الله (ب) ووحدانية الله.

المبحث الخامس: المعرفة عند الكندي.

المبحث السادس: مشكلة العلية

المبحث السابع: النفس عند الكندي بين الأصالة والتقليد.

المبحث الثامن: الجانب الأخلاقي في فلسفة الكندي بين الأصالة والتقليد.

الخاتمة ، الفهارس والمراجع.

المبحث الأول
أصالة الفلسفة الإسلامية

تمهيد: نبذه عن ترجمة الكندي وحياته:

من الضروري بمكان إذ نتحدث عن حياة فيلسوفنا وعن أهم مؤلفاته قبل أن نطرق باب فلسفته وهذا ما ستذكره بشيء من الإيجاز فيما يأتي:

أما عن اسمه ونسبه فهو:

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن سعدي كرب... ينتهي نسبه إلى يعرب ابن قحطان، كان أبوه إسحاق بن الصباح أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد، والأشعث بن قيس من أصحاب النبي صلي الله عليه وسلم، كان قبل ذلك ملكاً على جميع كنده، وكان أبوه قيس بن سعدي كرب ملكاً على جميع كنده أيضًا"[١] ويعد الكندي رائد الفلسفة الإسلامية وفيلسوف العرب فقد ورد عنه أنه"فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمي فيلسوف العرب"[٢].

أو فيلسوف الإسلام، إما أنه عربي فلأنه:

أولاً: مهد الفلسفة سبيل الانتشار بين العرب.

ثانياً: لأن النقلة قبله كانت ترجمتهم حرفيه وبيانهم العربي ضعيفاً حتى جاء الكندي يترجم بنفسه ويصلح هذه التراجم ليسهل تناولها ولكيلا تنفر من أساليبها أذواق العرب.

---

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لأبن أبي أصيبعة ص ١٧٨ ط دار الثقافة بيروت . لبنان ط١.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٣٥٧، ط دار المعرفة بيروت.

ثالثاً: أنه يسر الموضوعات الفلسفية المترجمة ولخصها وجاهد في تزيين الفلسفة في أعين العرب .

أما أنه مسلم فلأنه:

أولاً: لم يكن في الإسلام مَن اشتهر عند الناس بمعاناة علوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غيره في ذلك الوقت.

ثانياً: أنه هو الذي وجَّه الفلسفة الإسلامية وجهتها فسارت في سبيلها على أيدي تلاميذه[١].

ولا يعرف الباحثون تاريخ ميلاده أو تاريخ وفاته على وجه التحديد "ومنها تباينت الآراء واختلفت فيما بينها فإن معظم الشواهد قد أشارت إلى أنه ولد ١٨٥ هـ، وتوفى عام ٢٥٣ هـ[٢] وقد حظي الكندي بالشهرة في عهد خلافة المأمون ١٩٨ ـ ٢١٨ هـ حتى أن المعتصم اتخذه معلماً لابنه أحمد وقد اهدي الكندي له عدة رسائل، ولما صار معلماً لأحمد ابن الخليفة المعتصم صار مرموق المكانة مما جعله هدفاً للحاسدين وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسي بن شاكر[٣] لدى الخليفة المتوكل، فأمر المتوكل بضربه وسمح لابني شاكر بالاستيلاء على مكتبته لكنه تمكن من استردادها فيما بعد.

مؤلفاته :

---

(١) الكندي فيلسوف العرب ص١١،١٠ د/ أحمد فؤاد الأهواني.

(٢) أنظر: الفلسفة الإسلامية في المشرق ص٩٥ د/ فيصل بدير عون، موسوعة الفلسفة د. عبد الرحمن بدوى ج٢ ص٢٩٧ .

(٣) كانا طبيبان نصرانيات بالقصر العباسي يسعيان بالوشاية عليه عند الخلفاء حتى نجحوا في النهاية في الوقيعة بينه وبين المتوكل، وربما يكون هناك سبباً أعمق من ذلك وهو تهمه انتهاء الكندي للمعتزلة، وربما قوله بخلق القرآن إلا أن المصادر لا تذكر شيئاً من ذلك"انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي اصيبعة ط ص١٨٠ ط دار الثقافة بيروت ـ لبنان.

ألف الكندي عدداً كبيراً من الرسائل في مختلف فروع علوم الأوائل كالفلسفة، وعلم النفس، والطب، والهندسة، والفلك، والموسيقي، والسياسة وغيرها وقد أورد كل من ابن النديم والقفطي، وابن أبي أصيبعة ثبتًاً بأسماء مؤلفاته وأقدمها هو ما أورده ابن النديم في الفهرست ويشتمل على ٢٤١ عنواناً وسأكتفي بذكر ما لا يزال موجوداً منها حتى اليوم مما يدخل في ميدان الفلسفة وهي:

- **كتاب إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى "مخطوط".**
- **رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله "مخطوط".**
- **رسالة في حدود الأشياء ورسومها رسالة في العقل،**
- **رسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج إليه في كتب الفلسفة.**
- **رسالة إلى علىّ بن الجهم في وحدانية الله وتناهى جرم العالم.**
- **رسالة في الفعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو مجاز.**
- **رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة، كتاب الخسوف.**
- **رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام.**
- **رسالة في ما هيه ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له، وما الذي يقال لا نهاية له، كلام في النفس.**

- **رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، كتاب في الإبانة عن العلة الفاعلة الغربية للكون والفساد رسالة في ما هيه النوم والرؤيا، رسالة إلى أحمد بن محمد الخراساني في إيضاح تناهي جرم العالم[١].**

أصالة الفلسفة الإسلامية :

اختلفت أقوال الباحثين حول الفلسفة الإسلامية هل هي من إبداع عقول الفلاسفة المسلمين أم مجرد نقل ومحاكاه للفلسفة اليونانية او هي الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغة العربية وهذا الاختلاف قام على أساس إثبات قدرة العقلية العربية على التفلسف او نفيها، وهذه الشبهة أثارها البعض قديماً وحديثاً وسأذكر نماذج من هذه الأقوال القديمة والحديثة والرد عليها:

أولاً: أقوال القدماء

استند بعض الباحثين القدماء في رفضهم لأصالة الفلسفة الإسلامية إلى أن هؤلاء العرب عموماً كانوا أمة بدوية تسكن في الصحراء ، وأمة على هذا النحو يكون شغلها الشاغل البحث عن المأكل والمشرب والانتقال والرحيل هنا وهناك من أجله، فكيف يمكن للعرب الرُحَّل الباحثين عن القوت أن يتأملوا في الكون ويتجاوزوا المحسوس إلى المعقول خاصة وأن الفلسفة ليست وليدة نظره عابرة او خاطر يجول في العقل، وإنما هي نتاج فكر مُتَأَنٍ ونظره فاحصة في الكون لا تتحقق إلا بالهدوء والاستقرار.

وفيما يلي نماذج الأقوال هؤلاء الباحثين.

١. يقول الجاحظ في المقارنة بين العرب وغيرهم "إن الهند

---

(١) موسوعة الفلسفة د عبد الرحمن بدوى ج٢ ص٢٩٧، ١٩٨. ط. المؤسسة العربية للدراسات والتشر – بيروت ط١ ١٩٩٦م

لهم معانٍ مدونه وكتب مجلدة، لا تصاف إلى الرجل معروف، ولا إلى عالم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة، ولليونان فلسفة ومنطق وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام وكل معنى للعجم فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوه وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال وكأنه إلهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا إجالة فكر ولا استعانة، وإنما هو أن يصرف همه إلى الكلام فتأتيه المعاني إرسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، وكانوا أميين لا يكتبون، ومطبوعين لا يتكفلون، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر، وهم عليه اقدر واقهر وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام مَنْ كان قبله، فلم يحفظوا إلا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلُّف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب." [١]

٢. يقول ابن خلدون:

(من الغريب الواقع أن حَمَلَةَ العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية إلا في القليل النادر، وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في لغته ومَرْبَاهُ ومشيخته..... والصنايع من منتحل الحضر، والعرب أبعد الناس عنهما فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد عنها العرب وعن سوقها، والحضر لذلك العهد هم العجم، أو من هم في معناهم من الموالى وأهل الحواضر الذين هم يومئذٍ تبع للعجم في الحضارة..... فكان صاحب صناعة النحو "سيبويه" "والفارسي" من بعده، والزجاج ومن بعدهما وكلهم عجم، وكذلك حملة الحديث أكثرهم عجم، او مُسْتَعْجَمون باللغة والمَرْبَى، وكذلك علماء أصول الفقه وعلماء الكلام وأكثر المفسرين،

([١]) فجر الإسلام لأحمد أمين ص٥١، ٥٢، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦.

ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم،.... وأما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وَشَغَلَتْهُم الرئاسة في الدولة مع ما يلحقهم من الأنَفَةِ عن انتحال العلم حينئذٍ بما صار من جملة الصنايع، والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يُجَرُّ إليها، ودفعوا ذلك إلى من قام به من العجم والمولدين.... وأما العلوم العقلية أيضاً فلم تظهر في الملة إلا بعد ان تميز حملة العلم ومؤلفوه واستقر العلم كله صناعة فاختصت بالعجم وتركتها العرب شأن الصنائع فلم يزل ذلك في الأمصار مادامت الحضارة في العجم وبلادهم من العراق وخراسان وما وراء النهر"[١].

ويقول الشهرستاني في حديثه عن الفلاسفة:

"ومنهم حكماء العرب وهم شر ذمة قليلة؛ لأن أكثر حِكَمِهِم فَلَتَات الطبع وخطرات الفكر، وربما قالوا بالنبوات" وعن اتجاه الحكماء المسلمين قال: أنهم قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو في جميع ما ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين"[٢].

٣. وإذا ما تركناه الشهرستانى وانتقلنا إلى "صاعد بن أحمد الأندلسي" لوجدناه يقرر أن نفرا من ملوك العرب كان مهتماً ببعض العلوم التي كانت تساعده على مصارعة الطبيعة كرصد النجوم والكواكب وأماكن نزول المطر واتجاهات الرياح، ومعرفة العرب بهذه العلوم كان على حسب ما أدركوه بفرط العناية وطول التجربة، لا على طريقة تعلم الحقائق والتدريب في العلوم، أي أن الحاجة المُلِحَّة ـ في رأى صاعد الأندلسي ـ هي التي جعلت العرب يهتمون ببعض العلوم دون غيرها، لذلك ذهب إلى

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص٥٨١، ٥٨٢ ط مؤسسة المعارف بيروت، لبنان ط١ ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.

(٢) الملل والنحل ج٢ ص١٦٨.

أن الدراسات النظرية وعلى رأسها الفلسفة لم يكن لها نصيب من تفكيرهم للاعتبارات السابقة، ولم يشتهر بالتفلسف منهم إلا الكندي وأبو محمد الحسن الهمدانى[١].

ثانياً: أقوال المُحْدَثِين:

ذهب بعض المحدثين إلى القول بأن الفلسفة الإسلامية مجرد نقل أو شرح للفلسفة اليونانية ومن هؤلاء "دى بور" ويظهر ذلك في قوله: "وظلت الفلسفة الإسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الأغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمداداً من معارف السابقين لا ابتكاراً، ولم تتميز عن الفلسفة التي سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة، ولا هي انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها، والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان "ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة، ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة، وغير عسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا نظرنا إليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تفتخر بفلسفتها، ولكن يحسن بنا أن تتعرفهم في بيئتهم التاريخية[٢]. هذه هي بعض أقوال العلماء القدامى والمحدثين التي تشير إلى موقفهم من طبيعة العقلية العربية القديمة وعدم قدرتها على التفلسف، ونستطيع أن نرد على هذه الأقوال فيما يأتي:

١. إن هذه الأقوال وصفت العقلية العربية بالذكاء وسرعة

---

(١) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣١، ٣٢.

(٢) تاريخ الفلسفة في الإسلام ص٣٤ ،٣٥. للإستاذ ت.ج دي بور ترجمة د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط مكتبة النهضة المصرية، ط٥.

البديهة والحكمة وذلك واضح في كلام الشهرستاني والجاحظ ومعنى ذلك أن قدرة العربي العقلية على التعلم والفهم واستيعاب الأمور العقلية أمر لا شك فيه.

٢. الأمر الأخر الذي أثبتته الأقوال السابقة هو أن تحصيل العلوم وتدوينها والنظرة المتأنية في الكون تحتاج إلى بيئة مستقرة ومدارس علمية يلقن فيها الأساتذة والعلماء للطلاب خبرتهم الإنسانية ولم تكن هذه البيئة العلمية الضرورية متوفرة لدى العربي قديماً، فالعربي القديم لم يعرف الاستقرار، ولم تضمن له الظروف الطبيعية لقمة العيش، ولذلك كان بعيداً عن تحصيل العلوم والمعارف وذلك لكثرة الترحال وقد تغيرت هذه الصورة تغييراً كبيراً بعد الفتوحات الإسلامية وبناء الدولة الإسلامية وبناء المساجد كدور للعلم والمعرفة فلو أن العقلية العربية كانت غير صالحة للتعلم واكتساب المعارف والتفلسف لما استطعنا أن نفسر هذه التغيرات الجديدة التي طرأت عليها نتيجة لتغير الظروف وتَكَيُّفها مع البيئة.

تقسيم الجنس البشري
إلى "ساميين" و "آريين"[١].

قسم المزيفون للحقائق في الغرب الجنس البشري إلى نوعين كبيرين: النوع الآري ويتمثل على الأخص في سكان أوربا أو في شمالها على وجه التحديد والنوع السامي ويتمثل خير ما يتمثل في سكان الشرق الأوسط والجنس العربي ، ثم أخذ العُربيون يتخيلون خصائص ومميزات لكل نوع، وانتهى بهم الوهم إلى أن الجنس "الآري" مبدع، مبتكر، مخترع، وأن الجنس "السامي" تابع ، مقلد وهو بطبيعته كذلك، وهو كذلك الآن وسيكون كذلك أبدًا.

---

(١) تقسيم الناس إلى ساميين وآريين هو من صنع علماء اللغات في القرن التاسع عشر، والسامي نسبة إلى "سام بن نوح عليه السلام" فقد ورد في التوراة أنه كان لنوح عليه السلام ثلاثة أبناء، سام ، وحام، ويافث، فسام أبو الإسرائيليين ، وحام أبو الزنوج، ويافث أبو بقية البشر، أما الآري فمنسوب إلى آريا وهو شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان وما إليها، ثم انحدر إلى الشمال الغربي من الهند ومعه دين جديد من أديان الشرك هو دين "الفيديين" وله كتاب مقدس هو مجموع مزامير موجهة إلى الآلهة تسمى "فيدا" وقد كان لمزامير هذا الدين أثر كبير في حياة قارة أسيا العقلية ووصل صدى ذلك إلى أوربا منذ القدم، لذلك لم يستقر الاستعمار الأوربي في بعض أنحاء الهند حتى أقبل علماء أوربا على دراسة "الفيدا". وقد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة "السنسكريتية" التي هي لغة "الفيدا" وبين اللغات الأوربية، وهكذا نشأ علم اللغات فصنفت اللغات أصنافًا ورُدَّت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابًا للأمم التي تتكلم بها ، وظهرت في القرن التاسع عشر فكرة أن الشعب الآري هو أصل للأمم الأوربية ولبعض الأمم الأسيوية ممن ترجع لغتهم إلى أصل واحد. (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣، ١٤، د. مصطفى عبد الرزاق).

والنتيجة لهذه المقدمات الذائفة أنه لم يكن للشرق فلسفة في الماضي ؛ لأن الفلسفة إبداع واختراع وتنسيق، وذلك من خصائص الجنس الآري، وليس للشرق فلسفة في الحاضر، ولن يكون له فلسفة في المستقبل.

وما سُمّي فلسفة إسلامية إذًا ليس إلا تقليدًا ومحاكاة لليونان. وتبنى "أرنست رنان" هذه الفكرة في أواخر القرن التاسع عشر وتزعم الدعوة لها[١]. فقد صرح في كتابه "تاريخ اللغات السامية" بأنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري في عمق الفكر ودقة التأمل.

ومما ورد في كتاب "رنان" "ابن رشد ومذهبه" :

"ما يكون لنا أن نلتمس عند الجنس السامي دروسًا فلسفية،... وأن هذا الجنس لم يثمر بحث فلسفي خاص، وما كانت الفلسفة قط عند الساميين إلا اقتباسًا صِرْفًا جديبًا وتقليدًا للفلسفة اليونانية". وكذلك ورد عنده في كتاب "تاريخ اللغات السامية" أن خواص النفس السامية تتجلى في انسياق فطرتها إلى التوحيد من جهة الدين، وإلى البساطة في اللغة والصناعة والفن والمدنية. أما النفس الآرية فيميزها ميل فطري إلى التعدد وانسجام التأليف[٢].

٢ – جوتيه:

وقد وقع المستشرق الفرنسي "جوتيه" في نفس الخطأ الذي وقع فيه "رينان" فحاول أن يفسر قصور العقل العربي عن التفكير الفلسفي فأتى بفكرة جديدة هي أن عقلية الشعب العربي إنما تعود إلى ظروف البيئة المتقلبة المتغيرة ، تلك البيئة التي تنتقل من الهدوء إلى العاصفة، من كثيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة، وتنتقل من الحرارة القاسية نهارًا إلى البرودة القاسية ليلاً، كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحراوية، تنتقل من الضد إلى الضد ومن النقيض

---

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود ص ١٨٧. ط. دار المعارف.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ١٥.

إلى النقيض، من الرحمة إلى القسوة ومن السخاء إلى البخل... الخ. فليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل، – وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية– الانتقال من طرف إلى طرف، ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموفقة المقارنة فيضعها في وحدة متناسقة، لم يُجَمِّع، ولم يُقَارِن، ولم يُرَكِّب، بل الضد عنده مقابل الضد، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تُجَمِّع وأن تقارن، وأن تُرَكِّبْ، وأن تصل بين الأضداد، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة. فالفكر السامي فكر مفرق، والفكر الآري فكر منسق"[١].

وقد أيد أعداء الشرق عمومًا هذه الفكرة فأخذت مجراها وسارت شرقًا وغربًا، حتى كادت في فترة من الفترات أن تلبس صورة الحقيقة المطلقة، وأخذ دارسوا الفلسفة الإسلامية من الغربيين يبدأون دراستهم بموجز عن الفلسفة اليونانية وبإعطاء فكرة عن مدارس متناثرة فيما بين النهرين –دجلة، والفرات– أو في غيرهما من الأماكن التي كانت موطنًا للثقافة اليونانية وشعت منها هذه الثقافة على غيرها من الأقطار الشرقية، فقد تحدث "ديبور" عن هذه المدارس كما تحدث عنها "سانتلانا" كما جعل جميع الغربيين حظًا وافرًا في كتاباتهم للإشادة بقيمة التراث اليوناني وفضله على التراث العربي، وقد جارى بعض الشرقيين الغربيون في هذه المسألة حينما كتبوا في الفلسفة الإسلامية[٢].

بطلان نظرية التفرقة العقلية بين الأجناس البشرية:

قبل أن نذكر أدلة بطلان التفرقة بين العقول البشرية على أساس الجنسية التي ينتمون إليها لا بد أولاً من الاعتراف بتأثر العلوم الفلسفية عند المسلمين بالفلسفة اليونانية، واعتراف العلماء العرب بأن علوم الفلسفة دخيلة عليهم أمر ظاهر في شيوع

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص٥١.

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٨٨. د/ علي سامي النشار، ط دار المعارف.

وصفها في كتبهم بأنها من علوم الأوائل أو العلوم القديمة في مقابلة العلوم المُحْدَثة في الملة الإسلامية، وكلمة "فلسفة" نفسها كلمة يونانية دخيلة على اللغة العربية، وبناءً على ذلك لا ننكر أن الفلاسفة المسلمين قد تأثروا بالفلاسفة اليونانيين ، لكننا ننكر أن يكون الفلاسفة المسلمون قَلَّدُوا الفلاسفة اليونانيين؛ لأن التقليد في حد ذاته يُعانِد الفلسفة، أما عن نظرية التفرقة بين الجنس السامي والجنس الآري فقد انهارت على يد علماء غربيين أخلصوا ضمائرهم للعلم وحده، ومن الأدلة على ذلك:

١- كتبت المجلة العلمية الأمريكية مقالاً بعنوان: "آريون وساميون" يقول الكاتب فيه: " وليس في الدعوى القائمة على تفوق السلالة النوردية شيء جديد؛ بل هي ناحية جديدة من مذهب سري في خلال القرن التاسع عشر".

٢- وفي دائرة المعارف البريطانية تحت كملة "عرب" نجد ردًا وتفنيدًا على مزاعم "رينان" ومن ذهب مذهبه فقد ورد فيها: "أنه ليس من صواب الرأي ما فعله رينان بإضافته صفات خاصة إلى الجنس السامي هي في الواقع ناشئة عن عوامل خارجية فهي نتيجة البيئة التي عاشوا فيها والأحوال التي اكتنفتهم ، ولو أنهم عاشوا في بيئة أخرى وفي أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة.

٣- يقول "برهيه" وهو أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعة السربون يقول في كتابه "تاريخ الفلسفة" كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الإسلام وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية، لكن جمهرتهم لم يكن من أصل سامي، بل من أصل آري، لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم في الكتب

اليونانية التي ترجمها المسيحيون والنسطوريون، والتمسوها أيضًا في الآثار المذدكية الباقية في فارس المختلطة أشد الاختلاط بالآراء الهندية[١].

ورأى "برهية" أو "برييه" هذا يحطم رأي رينان ومن وافقه القائلين بالفرق بين الأجناس، فإذا كانوا قد حكموا على الفلسفة الإسلامية بعقمها؛ لأن الجنس السامي ليست له القدرة على التفلسف، فما هو القول إذاً فيما ذهب إليه "برييه" من أن معظم فلاسفة الإسلام كانوا من غير الجنس السامي، بل كانوا من الجنس الآري الذي ينتمي إليه اليونانيون، فكيف نقول – وهم آريون– بعدم قدرتهم على التفلسف؟[٢].

٤- إن قدوم الوفود الأجنبية بقصد التجارة ونشر الثقافات الأخرى من شأنه أن يؤدي إلى اختلاط الجنس السامي بغيره من الأجناس الأخرى وقد حدث ذلك قبل الإسلام بقرون.

٥- ينبغي ألا ننسى أن الإسلام دين عالمي ليس خاصًا بالعرب وحدهم وقد تجاوز الجنس السامي بمراحل فكيف يقال أن الفلسفة الإسلامية لم تقل أكثر مما قاله اليونانيون ؛ لأن طبيعة الجنس السامي تعاند

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢، ٣٣.

(٢) الفلسفة الإسلامية في المشرق ص ٦٨.

الفلسفة[١]. فليس هناك طبيعة إنسانية سيئة وأخرى ممتازة، ولم يثبت العلم الحديث أن مَنْ له وجه على شكل كذا وشعر على شكل كذا وطول أو قصر معين هو إنسان شرير مثلاً . هذه أمور عفى عليها الزمن وباتت في زمة التاريخ، وكان ينبغي أن يموت بموتها الحكم على الأعمال أو الأشخاص من خلال هذه النظرة، وتقسيم الناس إلى ساميين وآريين إذا كان له دلالات تاريخة ولغوية فلا ينبغي أن يكون له دلالات فكرية ويكفي أن نقول أن سام كان أخًا لحام ويافث، وأنه مهما تباينت الآراء بشأن الجنس الآري فإنها سوف تلتقي عند نقطة واحدة في نهايةالمطاف وهي أن الكل أخوة؛ لأنهم جميعًا أبناء آدم عليه السلام. أي أن أصل الأجناس واحد.

٦- إن مما يلفت نظر الباحث أن الهجوم على السامية أنصب على العرب والمسلمين والإسلام فحسب، وكأن العرب هم وحدهم الذين ينتمون إلى السامية مع أننا نعلم تمام العلم أن اليهود يشتركون مع العرب في السامية ومع ذلك لم يهاجم أحد من المستشرقين اليهود واليهودية من هذه الناحية، ومن هنا يكون الهجوم على السامية غير موضوعي وغير أمين أو نزيه ؛ لأنه يبدوا

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٥٢.

بعيدًا كل البعد عن ميزان البحث العلمي.

٧- وفضلاً عن هذا فإن من حكم على الفلاسفة المسلمين هذا الحكم الجائز غاب عنه أن الفلاسفة المسلمين قد ناقشوا موضوعات لا وجود ولا مثيل لها في الفلسفة اليونانية، وهي تلك الموضوعات التي فجرها أمامهم دينهم مثل مسألة القضاء والقدر، والبعث، والوحي، وما يرتبط بذلك من حديث عن النبي والنبوة والفرق بين النبي والعارف والصلة بين منطق السماء "الوحي". ومنطق الأرض "العقل" وغيرها من بحوث جديدة تكلم فيها الفلاسفة المسلمون ، فكيف يمكن القول إذًا أن الفلاسفة المسلمين مجرد نقله أو مترجمين أو شارحين للفلسفة اليونانية.

٨- وفضلاً عن كل ماسبق فإن الفلسفة الإسلامية لا تعني فقط الكندي والفارابي وغيرهما من الفلاسفة، ولا تعني المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من المتكلمين فقط ولا تعني المدارس الصوفية على اختلاف اتجاهاتها، إنها تعني هؤلاء جميعًا فمن الجحود والإجحاف في الرأي تجاهل علم الكلام والتصوف ، فهذين المبحثين لا وجود لهما في الفلسفة اليونانية.

٩- وأخيرًا يمكننا القول أن أصالة الفلسفة الإسلامية أمر لن يتضح إلا ببذل الجهد في تحقيق التراث الذي تركه لنا

هؤلاء الفلاسفة بصورة متكاملة تحقيقًا علميًا، ثم قيام دراسات جادة وعميقة يُعْتد بها في هذا الصدد. ومن شأن هذه الدراسة أن تبين مدى الإفادة والاستفادة ومدى التأثير والتأثر، ومن شأنها كذلك توضح ما أخذته الفلسفة الإسلامية ممن جاء قبلها وما قدمته لكل الفلسفات اللاحقة لها[١].

كذلك أخطأ "جوتيه" حسن حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي فميزة الفلسفة الإسلامية أنها فلسفة موفقة منسقة، ثم إننا لا ننسى أيضًا أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد وفي علم أصول الفقه وفي غيرهما من العلوم العقلية[٢].

(١) انظر الفلسفة الإسلامية في المشرق د. فيصل بدير عون ص ٣٨، ٣٩.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ص ٥٢.

المبحث الثاني
الصلة والفلسفة عند الكندي

أولاً: تعريف الفلسفة عند الكندي:

لم يذكر الكندي تعريفًا منسوبًا له للفلسفة وإنما ذكر المعاني المتداولة للفلسفة عند القدماء وقد ذكر هذه المعاني في رسالته في حدود الأشياء ورسومها" وهذه المعاني هي:

١- من ناحية اللغة فاشتقاق اسمها هو حب الحكمة؛ لأن فيلسوف هو مركب من فلا وهي محب ومن سوفا وهي الحكمة.

٢- أما من ناحية تأثيرها في سلوك الإنسان فقالوا: إنها التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة.

٣- أما من ناحية غايتها فقالوا: إنها العناية بالموت، والموت عندهم موتان: طبيعي: وهو ترك النفس استعمال البدن، والثاني إماتة الشهوات؛ لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة؛ ولذلك قال كثير من أجلَّه القدماء: اللذة شر.

٤- أما تعريفها من ناحية العلة فقالوا: إنها صناعة الصناعات وحكمه الحكم.

٥- وعرفوها من ناحية معرفة الإنسان لنفسه فقالوا:

٦- إن الفلسفة معرفة الإنسان نفسه وأرادوا بذلك أن الإنسان

جسم ونفس وعرض، فإذا علم ذلك جميعًا فقد علم الكل، ولهذه العلة سمي الحكماء الإنسان (بالعالم الأصغر). ومن تعريفاتها التي ذكرها القدماء أيضًا أنها علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها وماهيتها بقدر طاقة الإنسان[١].

وبعد ذكرها هذه التعريفات التي أوردها الكندي للفلسفة عند القدماء يمكننا القول بأنه ربما كان هدف الكندي من ذكر كل هذه التعريفات دون الاقتصار على واحد منها هو الإشارة "إلى أن كلاً منها لو أُخذَ منفردًا كان قاصرًا، وإنه باجتماعها يتبين المعنى في دقة، ومن أجل ذلك أضاف كل معنى من المعاني الجانب الذي يشير إليه المعنى، ذلك أن بعضها يشير إلى الاشتقاق، وبعضها يشير إلى السلوك وبعضها يشير إلى العلة وهكذا، ومهما يكن من شيء فإنها باجتماعها تُعْنَى بالمعرفة النظرية والسلوك العملي"[٢].

وبعد أن ذكر الكندي هذه التعريفات يذكر تعريفًا آخر للفلسفة يبدوا أنه قد اختاره تعريفًا لها وهو: "إن الفلسفة علم الأشياء الأبدية الكلية إثباتها وما هيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان"[٣].

وذلك لأن الفلسفة لا تتطلب معرفة الجزئيات؛ لأن الجزئيات غير محدودة وبالتالي يحيط بها العلم، والفلسفة من هذه الحيثية لها شرف على جميع العلوم الإنسانية، ولكن الشرف الأعلى لها إنما هو للفلسفة الأولى من يبين جميع العلوم الفلسفية وهي عند الكندي علم العلة الأولى، أو العلم بالحق الأول الذي هو علة

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة ص ١٢١، ١٢٢. ط دار الفكر العربي ١٩٥٠.

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام ص ١٢٢.

(٣) رسائل ا لكندي الفلسفية ص ١٢٣.

كل حق لأن شرف العلم راجع إلى شرف موضوعه، ولأن العلم بالعلة أشرف من العلم بالمعلول ومن ناحية أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العمل التام بالمعلول والفيلسوف التام هو الذي يحيط بهذا العلم، وغاية الفيلسوف من حيث العلم إصابة الحق، ومن حيث العلم ، العمل الحق؛ لأن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمام نوعه(١).

"وهذا التصور الأخير للفلسفة كان الأصل الذي بني عليه استراتيجيته في التوفيق بني الدين والفلسفة، وبين العقل والوحي، وهو المبحث الذي صار – فيما بعد– سمة أساسية من سمات الفلسفة الإسلامية وتناوله كل من جاء بعد الكندي من فلاسفة المسلمين"(٢).

الصلة بين الدين والفلسفة:

من المسائل المهمة التي تكلم فيها الكندي وكان له رأي متميز فيها مسألة الصلة بين الدين والفلسفة فإذا كان ابن سينا يرى أن الدين والفلسفة مع اشتراكهما في تعرف الحق والخير يختلفان في مبلغ عنايتهما بهذين الأصليين فالشريعة الإلهية يستفاد منها مبادئ الحكمة العملية وحدودها على الكمال، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعني بمبادئها فقط على سبيل التنبيه تاركة للقوة العقلية أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة"(٣). ويقرر ابن رشد في كلامه عن الصلة بين الدين والفلسفة. أن هناك تطابقًا بين الحكمة والشريعة في الهدف المراد من كل منهما ، فما جاء به الدين حق والإيمان به واجب، وما أتت به الفلسفة حق والتمسك به واجب وكذلك كل منهما يوجب.

---

(١) انظر: الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم، د. عوض الله حجازي ص ١٩٣، ١٩٤.

(٢) لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٨٦.

(٣) رسالة الطبيعيات لابن سينا ص ٣٢٢.

ومن الفلاسفة من قال كلامًا عن الصلة بين الدين والفلسفة بما يرفع من قدر الفلسفة، يروي أوب حيان التوحيد عن المقدسي الفيلسوف أنه قال: الشريعة طب المرضي، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون المرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض. استخدام العقل أو النظر العقلي لمعرفة الله تعالى ومخلوقاته وإذا كان الشرع يوجب النظر الفلسفي فما يظهر أمام البعض من وجود تعارض بينهما وجب تأويله حتى لا يصطدم الشرع مع العقل وهذا العمل لا يستطيع القيام به إلا أهل البرهان وهم الفلاسفة[١]. فوسيلة ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة هي اللجوء إلى التأويل المجازي حيث يقوم بتفسير النص الديني بحيث يتحقق مع الحقيقة العقلية التي سيق توصله إليها العافية فقط، أما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلاً، وبين مدبر المرض وبين مدبر الصحيح فرق ظاهر وأمر مكشوف، لأن غاية تدبير المريض أن ينتقل به إلى الصحة... وغاية تدبير الصحيح أن يحفظه ، وإذا حفظه الصحة فقد أفاده كسب الفضائلوفرغه لها وعرَّضه لاقتنائها، وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى وصار مستحقًا لحياه الخلود والديمومة وإن كَسَبَ من يُبْرِئ من المرض بالطب الفضائل أيضًا فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل لأن إحداهما تقليدية والأخرى برهانية، وهذه مظنونة وهذه متيقنة، وهذه روحانية وهذه جسمية وهذه دهرية وهذه زمانية"[٢].

ويرى الفارابي أن طرق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعي، ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي، ولا يعطي الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلاً. يقول الفارابي نقلاً عن قدماء اليونان "إن اسم الفلسفة خاصة عندهم بالعلم الذي تتعقل فيه حقائق الأشياء بذاتها لا بمثالها، ويتوسل فيه إلى إثباتها

---

(١) انظر فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال ص ٢: ٥

(٢) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ٢٩.

بالبراهين اليقينية، لا بمجرد الإقناع، أما الملل والأديان فطريقها في التفهيم إقناعي وتمثيلي"[١].

وإذا كانت هذه المسألة من المسائل المهمة عند الفلاسفة فما هو رأي الكندي فيها هذا ما سأوضحه فيما يأتي:

رأي الكندي في هذه المسألة:

قبل أن نذكر رأي الكندي في مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة أبين أولاً أهم الأسباب التي دفعته لذلك وهي:

١ – دعوة القرآن الكريم الإنسان إلى البحث العقلي في نفسه وفي الكون من حوله.

والمتدبر لآيات القرآن الكريم يجد الكثير من الشواهد على ذلك ومنها قوله تعالى: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ﴾[٢].

﴿أَفَلاَ يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ* وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ* وَإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٣].

﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَتِي تَجْرِي فِي البَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٤].

---

(١) الدين، بحوث ممهده لدراسة تاريخ الأديان ص ٦٢، د. محمد عبد الله دراز.
(٢) سورة الذاريات الآية ٢١.
(٣) سورة الغاشية من الآية ١٧: ٢٠.
(٤) سورة البقرة الآية ١٦٤.

وهذه أمثلة من آيات كثيرة تحث العقول على النظر والبحث في الآفاق والأنفس مما دفع الكندي بل والفلاسفة المسلمون عمومًا إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين.

٢ – ومن الأسباب المهمة أيضًا التي دفعت الكندي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة "إن الكندي عاش فترة من حياته في عصر "المتوكل" الذي قوي فيه سلطان ونفوذ أهل السنة، ومن المعروف أن الحياة الفكرية في عصر "المأمون" كانت غيرها في عصر "المتوكل" فالمأمون قد انتصر للمعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة، أما المتوكل فكان على خلاف ذلك؛ لأنه ساند أهل السنة، ومن هنا وجد الكندي إن من الواجب عليه – وقد عاش فترة من حياته في عصر المتوكل– أن يدافع عن النظر العقلي الفلسفي أي تلك البحوث، والدراسات الفلسفية"[١].

٣ – وثالث هذه الأسباب أن الكندي "قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة[٢]. والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب فكرة ما وفي نفس الوقت يكون حريصًا على إبداء رأيه فيها يحاول من جانبه وضع بعض الكتب أو المؤلفات التي يبين فيها رأيه في هذه المسألة"[٣]. وهذا ما كان من الكندي الذي خصص بعض رسائله في الكلام في هذه المسألة. ففي رسالته إلى المعتصم بالله يدافع عن الكندي عن الفلسفة وعن المشتغلين بها ، ويبين وجه الحاجة إليها وأنها لا تتعارض مع الدين

---

(١) مذاهب فلاسفة المشرق ص ٣٧ د. عاطف العراقي ط. دار المعارف.

(٢) انظر المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) ومن صور هذا الإيذاء أن الكندي لما صار معلما لأحمد بن الخليفة المعتصم بالله صار مرموق المكانة مما جعله هدفًا للحاسدين، وتآمر ضده محمود وأحمد ابنا موسى بن شاكر لدى الخليفة المتوكل، فأمر المتوكل بضرب الكندي وسمح لابني شاكر بالاستيلاء على مكتبته لكنه استردها فيما بعد. (موسوعة الفلسفة) ج ٢ ص ٢٩٦.

وقد بنى خطته في الدفاع عن الفلسفة وبيان عدم معارضتها للدين في عدة نقاط هي:

١ – الإشادة بالفلسفة لشرف موضوعها، وموضوع الفلسفة هو الوجود. وفي بيان ذلك 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"(١).

٢ – إن من علوم الفلسفة: الفلسفة الأولى وهي في الذروة من العلوم قاطبة وذلك لأن موضوعها هو الذات الإلهية وجودها وصفاتها وأفعالها. وفي بيان ذلك يقول الكندي: "وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى أعنى علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"(٢).

٣ – إن المباحث التي اهتم الفلاسفة بدراستها هي نفس المباحث الأساسية للدين فكيف يرفض بعض علماء الدين الفلسفة وفي بيان ذلك يقول الكندي: "ففي علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل فواجب إذًا التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا"(٣).

وفي توضيح قول الله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾(٤). يقول الكندي:

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٥ تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريده ط. مطبعة حسان – القاهرة ط٢.

(٢) المرجع السابق ص ٣٠.

(٣) المرجع السابق ص ٣٥.

(٤) سورة الرحمن من الآية:.

"ولعمري أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه لموجود جميعًا بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس فأما مَنْ آمن برسالة محمد ﷺ وصدقه، ثم جحد ما أتي به وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه فظاهر الضعف في تمييزه إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك ، أو يكون ممن جهل اللغة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي – وإن كانت كثيرة في اللغة العربية – فإنها عامة لكل لغة الفلسفة إذا تثبت بالمقاييس العقلية ما أتت به الرسل.

والفلسفة في النهاية أشرف صناعة ، ودراستها واجبة على من أقرها ومن أنكرها وهي تسير في ركاب الدين خادمة له[١].

٤ – إن دراسة الفلسفة لازمة وضرورية لأنصار الفلسفة ولمعارضيها على السواء؛ لأن من أراد معارضة الفلسفة يحتاج إلى إقامة البراهين والأدلة على ذلك، وعلم الأدلة والبراهين من صحيح الفلسفة ، فخصوم الفلسفة أيضًا مضطرون لدراستها، "وذلك لأنه باضطرار يجب على السنة المضادين اقتناؤها، وذلك إنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها يجب أولا يجب، فإن قالوا إنه يجب ، وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وإن يعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم والتمسك بها اضطرارًا عليهم"[٢].

وفي هذا القول من جانب الكندي رد على ما كان يقال من أن الفلسفة إذا كان مصدرها اليونان، والباحثون فيها فلاسفة وثنيون فإنه يجب الابتعاد عنها.

---

(١) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٢٢٤ د. عبد الحليم محمود.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص ٣٦.

المبحث الثالث

مسألة حدوث العالم وقدمه وموقف "الكندي" منها

هذه المسألة من أهم المسائل التي تناولها المتكلمون والفلاسفة على السواء بالبحث والدراسة سواء منهم المسلمين كفيلسوفنا الكندي والفارابي وابن سينا، أو اليونان كأرسطو وأفلاطون، ولكي نستطيع فهم رأي الكندي في هذه المسألة ومدى موافقته لفريق من هذيين الفريقين نُبيِّنُ كيف يدور الخلاف بين القائلين بالقدم وهم الفلاسفة والقائلين بالحدوث وهم المتكلمين إذ أن الكندي قد استفاد من حجج المتكلمين في تقرير رأيه في هذه المسألة، وإذا كان المتكلمون يقولون إن ما عدا الله مسبوق بالعدم سبقًا زمانيًا، فإن الفلاسفة قد ذهبوا إلى القول بأن ما عد الله تعالى غير مسبوق بالعدم إلا سبقًا بالذات، وإذا كان الفلاسفة يقولون بامتناع تقدير ذات مُعَطِّلَةَ عن الفعل لم تفعل ثم فعلت، فإن المتكلمين يقولون إن هذا لا يدل على قدم شيء بعينه من العالم لا الأفلاك ولا غيرها وإنما يدل على انه لم يزل فعالاً، وإذا قدر أنه فعال لأفعال تقوم بنفسه، أو مفعولات حادثة شيئًا بعد شيء كان ذلك وفاءًا بموجب هذه الحجة مع القول بأن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن"[1].

وقد استدل المتكلمون على حدوث العالم بحجج كثيرة منها:

١- فكرة التناهي:

وبيان هذه الفكرة أن كل شخص في العالم وكل عرض في شخص وكل زمان متناهٍ ذو أول، نشاهد ذلك حسًا وعيانًا، فتناهي الشخص ظاهر بمساحته بأول جرمه وأخره وبزمان وجوده وتناهي الزمان موجود باستئناف ما يأتي منه بعد الماضي وفناء كل وقت بعد وجوده، واستئناف آخر يأتي بعده، إذ كل زمان نهايته الآن وهو حد الزمانيين فهو

([1]) منهاج السنة النبوية ج١ ص٣٦.

نهاية الماضي وما بعده ابتداء للمستقبل وهكذا ابدأ يفنى زمان ويأتي آخر وكل مركب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئًا غير أجزائه التي ينحل إليها، وأجزاؤه متناهية، فالجمل كلها بلا شك متناهية، والعالم كله إنما هو أشخاصه وأماكنه وأزمانها ومحمولاتها، فالعالم كله متناه ذو أول"[١].

٢- وجوب تقدم العلة على المعلول في الوجود:

إذا كان الدليل السابق للمتكلمين يقوم على فكرة التناهي فإن لهم أدلة أخرى منها ذهابهم إلى أن معنى المعلول هو المتنقل من العدم إلى الوجود، أي من لا شيء إلى شيء أو من لَيْس إلى أَيْس لأن الموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول، فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره، وقد يكون لم يزل وقد يكون مستفتح الوجود دليل ذلك قولهم بناء قديم أي الموجود قبل الحادث بعده، وقد يكون المتقدم بوجوده على ما حدث بعده متقدمًا إلى غاية وهو المحدث المؤقت الموجود، وقد يكون متقدمًا إلى غير غاية وهو القديم جل ذكره وصفات ذاته، والمُحْدَث هو الموجود عن عدم"[٢]

فما من ممكن ومعلول إلا وقد سبق وجوده عدمه سبقيه لا تجتمع مع المسبوقية إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجًا من العدم في حال كونه لم يكن فيه أي في حال وجوده، فالبداهة شاهده بأن إعطاء شيء لشيء في آن كون ذلك الشيء حاصلاً للمعطي له إنما هو تحصيل حاصل.

أما الفلاسفة فيقولون أننا إذا فرضنا أن المؤثر التام في العالم إما أن يكون أزليًا أو حادثًا

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج١ ص٢٧، ٢٨ ط المكتبة التوفيقية القاهرة.

(٢) التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للباقلاني ص٤١ ط دار الفكر العربي.

فإن هذا يؤدي في حال ثبوت أزليته إلى القول بقدم العالم إذ يجب عند وجود المؤثر التام وجود الأثر معه، وفي حال تأخره عنه ثم وجوده لم يخل إما أن يكون لتجدد أمر أو عدم تجدد أمر فإن كان لتجدد أمر للزم عنه أن يكون المؤثر في وجود العالم ليس مؤثرًا تام وهذا خلف[١]

وإذا كان هذا التأخير لعدم تجدد أمر للزم عن ذلك ترجيح أحد طرفي الممكن بدون مرجح وإذا كان المؤثر في وجود العالم حادثًا نقلنا الكلام إلى علة حدوثه مما يلزم عنه الإنتهاء إلى وجود المؤثر القديم ووجود المؤثر القديم مع عدم وجود الأثر محال لتخلف الأثر وهذا المحال نشأ من فرض حدوث العالم بناءً أعلى رأى الفلاسفة.

ومعني هذا إنهم يذهبون إلى القول بأن كل ما لابد منه في كونه تعالى مؤثرًا في آثاره إما أن يقال أنه كان حاصلاً في الأزل، أو لم يكن حاصلاً في الأزل، فإن كان كل ما لا بد منه في المؤثرية حاصلاً في الأزل فإما أن يؤدى هذا إلى حصول الأثر مع حصول المؤثر أو يؤدى، فإن أدى لزم من دوامه دوام الأثر، وإن لم يود كان وجوده مع عدم تلك الآثار جائز فاختصاص وقت ما بالوجود دون الوقت الآخر إما أن يتوقف على اختصاصه بأمرٍ ما لأجله كان هو أولى بوجود ذلك الأثر.

وإما ألا يكون كذلك، فإن كان الأزل: كان ذلك المخصص معتبرًا في المؤثرية وهو ما كان حاصلاً قبل ذلك الوقت فإذًا كل ما لابد منه في المؤثرية ما كان حاصلاً في الأزل وكنا قد فرضناه حاصلاً وهذا خلف، وإن كان الثاني كان ذلك ترجيحًا لأحد طرفي الممكن بدون مرجح وهو محال، هذا إذا قلنا إن كل ما لا بد منه كان حاصلاً في الأزل أما إذا قلنا أن كل ما كان حاصلاً في الأزل فحدوثه في اللايزال بعد أن لم يكن إما أن يفتقر إلى مؤثر أولا يفتقر، فإن لم يفتقر فقد حدث الممكن لا عن مرجح، وإن افتقر نقلنا الكلام إلى كيفية إحداث تلك الأمور ويلزم التسلسل وهو محال"[٢].

---

(١) انظر: حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الدادني ص١٦٠ ط المكتبة الأزهرية للتراث.

(٢) كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي ص٤٧ ط دار الجيل ط الأولى ١٤٢٤ هـ٢٠٠٤ م، تهافت الفلاسفة ص ١١٠ للإمام أبي حامد الغزالي ط. دار المعارف.

وقد رد المتكلمون على هذا الدليل وفندوه من أوجه كثيرة منها

١- ليس هناك ما يمنع أن تقول إن العالم إنما حدث في الوقت المعين، لأن إرادة الله تعالى تعلقت بإيجاده في ذلك الوقت دون غيره من الأوقات، وليس لأحد أن يقول لماذا تعلقت الإرادة بإحداث العالم في ذلك الوقت دون سائر الأوقات، وذلك لأن تلك الإرادة بعينها وماهيتها المخصوصة اقتضت التعليق بإحداث العالم في ذلك الوقت، والماهيات لا تُعلل.

٢- أن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ومن ثم كان علمه القديم متعلقًا بأن العالم سيوجد في وقت معين دون سائر الأوقات فالإرادة تتعلق بالشيء على وقت العلم ولذلك تعلقت الإرادة بإحداث العالم في وقت معين دون غيره.

٣- لماذا لا يجوز أن يقال: إن ذلك الوقت اختص بحكمة لا نعلمها بسببها خصص الله تعالى إحداث العالم في هذا الوقت بالذات، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا سقطت هذه المطالبة.

٤- إن إحداث العالم في الأزل محال؛ لأن الإحداث عبارة عن جعله موجودًا بعد أن كان معدومًا، وذلك يستدعى سبق العدم والأزل هو نفى المسبوقية بالغير ومن ثم كان الجمع بينهما محالاً.

٥- أن العالم قبل ذلك الوقت ما كان ممكنًا، بل كان ممتنعًا، ثن انقلب ممكنًا في ذلك الوقت.

٦- أن القادر المختار يمكنه أن يرجح أحدا المقدورين على

الآخر من غير مرجح يرجح أحدا المقدورين على الآخر[١].

ولكن الفلاسفة يرون أن الحجج السابقة مردها _ في واقع الأمر _ إلى شيء واحد هو: أن كل ما لابد منه في إيجاد العالم لم يكن موجودًا في الأزل ويحاولون في ردهم على المتكلمين إبطال ذلك الأمر وينتقد المتكلمون الفلاسفة في هذه المسألة من وجه آخر هو: إن قول الفلاسفة بالوجود الأزلي للمكنات يؤدى إلى عدم حدوث شيء من التغيرات في العالم وهذا خلاف الواقع المشاهد، يقول الرازي في توضيح هذه المسألة: "إنه يلزم عن قول الفلاسفة عدم حصول شيء من التغيرات، لأنه يلزم من دوام واجب الوجود أزلاً وأبداً دوام المعلول الأول، ومن دوام المعلول الأول دوام المعلول الثاني... إلى آخر المراتب فيلزم إلا يحصل في العالم شيء من التغيرات وهذا خلاف الحس"[٢].

فالقائلون بالحدوث يقولون للقائلين بالقدم: "إذا كان الله تعالى لم يزل جوَّادًا خالقًا قديمًا في الأزل فكيف وجدت الحوادث في العالم اعن قديم أم عن غيره؟ فإن قلتم هو خالقها وعنه صدر وجودها فقد قلتم بأن القُديم خلق المحدث وأراد خلقه بعد أن لم يرد، وإن قلتم إن غيره خلق الحوادث فقد أشركتم بعدما بالغتم في التوحيد لواجب الوجود بذاته"[٣].

ومن الأدلة التي استند إليها الفلاسفة في القول بقدم العالم: إن الله تعالى جواد بذاته، وجوده قديم، وكذلك علمه وقدرته فيلزم أن يكون وجود العالم قديمًا وفي بيان هذا الدليل يقول أبو البركات البغدادي: والقائلون بقدم العالم قالوا إن خالق العالم لم يزل موجودًا قادرًا لا يعجز، وجوَّادًا لا يبخل... وإذا كان الله تعالى فيما لم يزل قادرًا عالمًا

---

(١) كتاب الأربعين في أصول الدين ص٤٦: ٤٨، انظر تهافت الفلاسفة ص ١١٥ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق ص٥٣.

(٣) الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية لأبي البركان هبة الله بن علي بن ملكا ج٣ ص٤٤، ٤٥. ط. دار بيبليون – جبيل – لبنان.

جوادًا فهو فيما لم يزل خالقًا موجدًا، والعالم المخلوق الذي هو مبديه وموجده لم يزل منه موجودًا، ولا يتصور أو لا يعقل أن يتقدم وجود العالم مدة يكون الله تعالى فيها غير موجد ولا خالق، بل عاطلاً معطلاً من الخلق وهو القادر الذي لم يعجز، والجواد الذي لم يبخل فكيف يجوز أن يقال إنه بقي مدة غير متناهية لم يخلق فيها بدأ فخلق"[١].[٢]

وقد ذكر هذه الفكرة أيضًا ابن طفيل في قوله: إن العالم إذا كان حادثًا فلا بد له من مُحْدِث، وهذا المحدث الذي أحدثه لماذا أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ الطارئ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره؛ أم أن التغير حدث في ذاته، فإذا كان فما الذي احدث ذلك التغير"[٣].

فالزمان عند الفلاسفة قديم والله مبدعه وخالقه ومتقدم عليه تقدمًا بالذات لا بالزمان أو المدة وفي بيان ذلك بقول ابن سينا: أنه لابد من وجود حركة أزليه لابد لها في الزمان[٤] وهذه الفكرة أخذها الفلاسفة المسلمون من الفلسفة اليونانية وعلى الأخص فلسفة أرسطو الذي يقول بأن حركة العالم أزلية ابدية ولما كان الزمان هو مقدار هذه الحركة فهو أيضًا أزلي أبدي وإذا كان هذا هو رأى معظم الفلاسفة المسلمين في مسألة قدم العالم وحدوثه فما هو رأى الكندي فيها؟

هذا ما سنذكره في السطور التالية

رأى الكندي في هذه المسألة

---

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني تحقيق: الفرجيوم، ص٤٥. ط. مكتبة زهران – القاهرة.

(٢) الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية لأبى البركات البغدادي ج٣ ص٢٨ ط دار ومكتبة بيليون _ جبل لبنان ط١ ١٣٥٨ هـ.

(٣) حيّ بن يقظان.

(٤) الإشارات والتنبيهات ج٣ ص٨٥، د/ سليمان دنيا،ط دار المعارف.

تكلم الكندي عن هذه المسألة في رسائله وخاصة رسالته في "حدود الأشياء ورسومها" ورسالته في "وحدانية الله وتناهي جرم العالم "ورسالته" في إيضاح تناهي جرم العالم حيث وضع بعض المقدمات أو الأفكار ووصل من خلالها إلى القول بحدوث العالم ومن هذه المقدمات أو الأفكار فكرة "التناهي" وهذه الفكرة كانت الأساس الذي بني عليه الكندي رأيه في إثبات حدوث العالم وهذه المقدمات هي:

١- الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية.

٢- الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهايتها واحدة بالفعل والقوة.

٣- وذو النهاية ليس لا نهاية له.

٤- وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحدٍ منها جرم كان أعظمها، وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

٥- وكل جرمين متناهيي العظم إذا جُمِعا كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم[١].

وبعد ذكر هذه المقدمات البديهية التي تدل على حدوث العالم يؤكد الكندي استدلاله بتقريره أن إثبات عكس هذه المقدمات مستحيل عقلاً وفي توضيح ذلك يقول:

"فإن كان جرم لا نهاية له، فإنه إذا فُصِل منه جرم متناهي العظم فإن الباقي: إما أن يكون متناهي العِظَم، وإما لا متناهي العظم، فإن كان الباقي متناهي العِظَم فإنه إذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم وهذا حق وهو خلاف المفروض.

وإن كان الباقي لا متناهي العظم فإنه إذا زيد عليه المفصُول منه، صار أعظم مما

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص١٥٨.

كان قبل إن يزاد عليه أو مساويًا له، فإن كان أعظم مما كان، فقد صار ما لانهاية له أعظم من نفسه أي مما لا نهاية له وهذا باطل.

وإن كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه، فقد زيد على جرم جرم آخر ومع ذلك لم تحدث زيادة في الجرم الأول ومعنى ذلك مساواة الكل للجزء وهذا باطل.

ومن ذلك يتبين لنا أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له.

وهذا المثال ينطبق على كل ما هو محمول في الجرم أيضًا إذا الأشياء المحمولة في المتناهي متناهية أيضًا اضطرارًا[١]، والجرم والزمان والحركة متلازمة، لأن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة: الطول والعرض، والعمق فهو إذن مركب، والتركيب حركة، والحركة إذًا إنما هي حركة الجرم، فإن كان جرم كانت حركة وإن لم يكن جرم لم يكن حركة، والزمان إنما هو مدة تعدها الحركة أو مقياسها الحركة، فإن كانت حركة كان زمان وإن لم تكن حركة لم يكن زمان، فالجرم والزمان والحركة إذًا لا يسبق بعضها بعضًا في الإنّية فهي معًا، وهي متناهية وهي لذلك حادثة.

وللكندي دليل خاص بتناهي الزمان يمكن تبسيطه كالآتي: لو فرضنا أن الزمان غير متناه في الماضي فمعنى ذلك أننا لو فرضنا جدلاً أننا نسير من الآن _ رجوعً القهقري _ مع الزمان في ماضية لما انتهينا إلى نهاية، إذًا من الآن إلى ما لا نهاية له في الماضي لا يمكن أن يُوْتي عليه أو يُقْطع و ينتهي وإذا صدق ذلك فإنه يصدق ضرورة: أنه لا يمكن أن يقطع من لا نهاية له في الزمن في الماضي حتى يتناهي إلى الآونة الحاضرة، ومادمنا قد وصلنا إلى الآونة الحاضرة فمعنى ذلك: ضرورة أن الزمن له مبدأ"[٢].

تعليق على رأى الكندي في مسألة قدم العالم وحدوثه:

يبدوا أن الكندي في تناوله لهذه المسألة لم يخلط بين الدين والفلسفة أو يحاول أن

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص١٥٩.

(٢) التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢٢٦، انظر: رسائل الكندي الفلسفية ص١٦٢.

يوفِّق بينهما فالدين يقول إن العالم خلقه الله سبحانه وتعالى من العدم والله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ ﴾[١] ﴿ بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْض ﴾[٢] وهذا الإبداع هو الخلق من العدم أي إيجاد الشيء من لا شيء، أو إيجاد غير مسبوق بمادة أو زمان أو كما يقول الكندي تأييس الأيسات عن ليس، ومن الواضح أن رأى الكندي في هذه المسألة يختلف عن رأى أرسطو فيها "الذي أثبت تناهي العالم من حيث المكان، لكنه قال بعدم وجود بداية زمنية للعالم وأن الزمان قديم ومن ثم غير متناه مما أدى بالضرورة إلى قوله بقدم المتحرك أي الجسم بمعنى أنه من اللازم عنده قدم هذا العالم المادي وهذا ما خالفه الكندي مخالفة تامة منتهيًا إلى القول بحدوث العالم[٣]على أساس تناهي الجرم والزمان والحركة.

وأنهم موجودون معًا لا يسبق أحدهما الآخر ولما كانت كلها متناهية وخصوصًا لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهيًا فإن مدة وجود العالم متناهية فالعالم حادث فالكندي هنا يخالف أرسطو مخالفة صريحة وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الحدوث المطلق حركة، لأن ذلك يقتضي شيئًا تتم فيه الحركة، نجد الكندي يقرر أن الإبداع أو الحدث المطلق للجسم يقترن بحركته، وهو بذلك يكون متفقًا في هذا الرأي مع المبدأ الأكبر في الإسلام وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقًا إبداعيًا غير مسبوق بشيء سواء كان زمانًا أو غيره[٤].

---

(١) سورة الحديد من الآية ٣.

(٢) سورة الحديد من الآية.

(٣) مذاهب فلاسفة المشرق ص٧٢، انظر: تاريخ الفلسفة الغربية ج١ برتراندرس ، ترجمة د/ زكي نجيب محمود ص٣٢٢، ٣٢٣.

(٤) انظر: رسائل الكندي الفلسفية ص٧٣.

المبحث الرابع
وجود الله تعالى ووحدانيته

أولاً: وجود الله تعالى:

إذا كان العالم حادثًا فمعنى ذلك أن له بداية وما دام له بداية فلابد من مُحْدِث اخرجه من العدم إلى الوجود يقول الكندي بعد إثباته حدوث العالم وتناهية من حيث جرمه وحركته وزمانه:

"فالجرم إذا مُحْدَث اضطرارًا، والمُحْدِثُ مُحْدِث المُحْدَث ،إذ المُحْدَثُ المُحْدِث من المضاف، فلكل مُحْدِث اضطرارًا عن ليس"[١] فالفعل الحقّي الأول: "تأييس الأيسات عن ليس" خاص بالله تعالى وليس لغيره ويعرف الكندي "الإبداع بأنه: إظهار الشيء عن ليس[٢].

ولم يقتصر الكندي على هذا الدليل فقط في إثباته وجود الله عز وجل بل يذكر دليل آخر تحدث عنه القرآن الكريم في الكثير من آياته وهو النظر في مخلوقات الله وتأمل هذا التدبير المحكم سواء في العالم المحيط بنا أو في أنفسنا، فكما أن أثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي، فكذلك أثار التدبير في العالم كله تدل على وجود مدبر له لا يُرى وفي توضيح ذلك يقول الكندي:

"إن في الظاهرات للحواس لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول لكل مدبر، وفاعلاً لكل فاعل ومكونًا لمل مكون، وأولاً لكل أول وعلة لكل علة، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله، وكانت مطالبه وجدان الحق... وغرضه الإسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمذكّي عنده في كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل، فإن من

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص٧٦.

(٢) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢٢٧.

كان كذلك... فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض، وانقياد بعضه لبعض، وإتقان هيئته على الأمر الأصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد، وثبات كل ثابت، وزوال كل زائل لأعظم دلالة على اتقن تدبير، ومع كل تدبير مدبر، وعلى احكم حكمة – ومع كل حكمة حكيم"[١].

وبذلك نري الفرق واضحًا بين علاقة الله بالعالم عند أرسطو وعند الكندي فأرسطو يرى أن الإله لا شأن له بالعالم على الرغم من أنه موجده، والعالم يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أما الكندي فيخالف أرسطو في هذا الرأي ويقول _ متأثرًا بدينه – إن الله متصف بصفات الإبداع والإرادة الحكيمة الفعالة الساري فعلها في الكون والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله للكون، وكذلك استجابة الكائنات من جانبها للإرادة المبدعة وذلك بجريانها.

على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمها الحكيم، وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع عند الكندي، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدها وإسلام الكائنات كلها لله عز وجل[٢]. وهو الذي ذكرته بعض آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾[٣] ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً﴾ [٤]

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص٨٠.

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية ص٨٠.

(٣) سورة آل عمران الآية ٨٢.

(٤) سورة الإسراء الآية ٤٤.

ثانياً: وحدانية الله تعالى

أول صفات الله تعالى عند الكندي بل وعند العلماء المسلمين عمومًا هي أن الله تعالى واحد في ذاته واحد في صفاته واحد في أفعاله وفي بيان ذلك يقول الكندي: "لو كان هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع، لكانوا جميعًا مشتركين في شيء يعمهم وهو كونهم جميعًا فاعلين، وكانوا كذلك مختلفين بحالٍ ما، وإذًا يكون كل واحد منهم مركبًا من شيء عام وشيء خاص، ولما كان المرَكَّب يحتاج بحكم الضرورة العقلية إلى مُرَكِّب، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية، فلا بد من فاعل أول واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوًا كبيرًا، لا يشبه خلقه، لأن الكثرة في كل الخلق وليست فيه بته؛ ولأنه مُبْدِع وهم مُبْدَعُون، ولأنه دائم وهم غير دائمين، لأن ما تبدلت أحواله، وما تبدل فهو غير دائم"[١].

والكندي في ذلك يخالف أرسطو وأفلاطون لأن الأول معدد فيما يتعلق بالمحرك الأول "لأنه يثبت بجانب الحركة الأولى الدائمة الصادرة عن المحرك الأول حركات أخرى أزليه خاصة للسيارات عددها "٤٧" أو "٥٥" وهناك نفس العدد من المحركين الأُوَل الأزليين مجردين عن المادة غير محركين على رأسهم المحرك الأول الذي هو مبدأ حركة سائر الأشياء"[٢].

وهذا الكلام يخرجه عن التوحيد وهو في هذا يكون قد تابع عقيدة اليونان الشعبية التي تجعل الكواكب ألهه لاعتقاده أن الله يفعل ضرورة لا اختيارًا وأن الفاعل الضرورى محدود بفعل واحد. [٣]

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص٧٩.
(٢) الفكر الفلسفي عند اليونان مدارسة ورجالة ص١٨٤ د/ حامد الخولى.
(٣) المرجع السابق ص١٨٥.

أما الثاني وهو أفلاطون فلا نجد هذا الدليل على وحدانية الله تعالى عنده "لأن نظريته في المثل وفي الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده مشوشًا"[١].

فالمثل عند أفلاطون هي حقائق خالدة أزليه أبدية لا تفسد[٢].

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص٨٠.

(٢) الفكر الفلسفي عند اليونان مدارسة ورجالة ص١٦٢، انظر: في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٤، ١٢٥ د. عوض الله حجازي، د/ محمد السيد نعيم ط. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة.

المبحث الخامس
المعرفة عند الكندي بين الأصالة والتقليد

إذا تتبعنا تاريخ الفكر الفلسفي نجد أن "السوفسطا ئيين كانوا أول من وجه النظر بحق إلى مباحث المعرفة وحدودها، فأثاروا مشاكل مهمة واعملوا الهدم حتى في ابسط مسلمات العقل حتى استحال قيام العلم، الأمر الذي دفع بشخصية سقراط إلى الظهور للدفاع عن العلم وموضوعيته بطريقته الجدلية التي كانت تستهدف وضع التعريفات لكي يقوم العلم وتصح المعرفة، وسار كل من أفلاطون وأرسطو في نفس الطريقة كل بأسلوبه الخاص لتثبيت دعائم المعرفة وتمحيص أدواتها[١].

وإذا كانت هذه المسألة قد أثيرت في الفلسفة اليونانية ونتج عنها مذاهب مختلفة فما هو موقف الكندي منها وهل تأثر بالفلسفة اليونانية في هذه المسألة أم كان لدينه– وهو الفيلسوف المسلم– تأثير عليه فيها هذا ما ستعرفه فيما يأتي.

المعرفة عند الكندي:

تختلف معرفة الإنسان من ناحية: آلاتها، وقيمتها وثباتها، وفرديتها وعمومها وشمولها فما موقف الكندي من هذه الأشياء هذا ما ستوضحه فيما يأتي:

من المعروف أن آلات أو وسائل المعرفة الإنسانية أو مصادر المعرفة الإنسانية ثلاثة: الحس، والعقل، والإلهام أو الإشراق.

أما الحس:

فهو آله المعرفة الحسية وهذه المعرفة: غير ثابتة؛ لأن المُحَسَّ غير ثابت فهو في تبدل باستمرار بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالأكثر والأقل والتساوي وغير

---

(١) الفلسفة ومباحثها ص٢١٩ د/محمد على أبو ريان ط دار المعرفة الجامعية.

التساوي، وتغاير الكيفية فيه بالشبيه والأشد والأضعف فهو في زوال دائم وتغير مستمر.

وهذه المعرفة تتم عن طريقة مباشرة الحس للمحسوس ثم يحدث نوع من الإدراك ينتقل من الحس إلى القوة المصورة ثم ينتقل إلى القوة الحافظة في النفس، والمُحَسُّ يتمثل ويتصور في النفس الإنسانية فله صورة موجودة في النفس وهو دائمًا ذو طبيعة مادية.

وهذه المعرفة معرفة ظنية لأنها لا تصور تصويرًا دقيقًا ماهية الأشياء فالإدراك الحسي غير ثابت نظرًا لعدم ثبات موضوعه من حيث الكم ومن حيث الكيف.

١- الإدراك العقلي:

إذا كان الإدراك الحسي هو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجي فكيف يتم إدراك الكليات أو المعاني؟ يقول الكندي إن هذا النوع من المعرفة يتم عن طريق العقل وغير موجود وجودًا حسيًا، وليس متمثلاً للنفس، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة؛ وذلك لأن الذي يتمثل للنفس إنما هو الشيء المحسوس،

والإدراك الكلي هو تجريد وطرح للأعراض الزائلة المتغيرة وإبقاء للمشترك العام، فحينما ندرك معنى الإنسانية فذلك يتم بتجريدها مثلاً عن اللون والطول والقصر والسمنة والنحافة، ويتبقى بعد ذلك التجريد: الحيوانية، والناطقية، وهما القدر المشترك العام بين جميع أفراد الإنسان.

فإذا جردنا معنى الإنسانية من كل ما هو مُحَسّ فلا صورة لها تتمثل في الذهن، وإذا كل ما كان هيولانيًا: فإنه مثالي، يمثله الحس الكلي في النفس، أما اللاتي لا هيولا لها، ولا تقارن الهيولي، فليست تتمثل في النفس بتةً، وإنما نُقِرَّ بها لما يوجب ذلك اضطرارًا، فمن بحث الأشياء التي فوق الطبيعة وهي التي لا هيولا لها ولا تقارن الهيولي، فلن يجد لها مِثْلاً في النفس وإنما يجدها بالأبحاث العقلية.

وبناءً على ذلك من يطلب تمثل المعقول – مع أنه واضح عقليًا– ليدركه عن هذا

الطريق، يعمى عن المعقول كغشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا في شعاع الشمس ولهذا الخلط بين المحسوس الذي يتمثل ويتصور في الذهن، والمعقول الذي لا يتمثل ولا يتصور في الذهن تحير كثير من الناظرين في الأشياء التي فوق الطبيعة إذا استعملوا في البحث عنها تمثلها في النفس على قدر عاداتهم للحس مثل الصبي"[١]

وفي توضيح هذه الفكرة يقول الكندي: "ينبغي أن نقصد بكل مطلوب ما يجب، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعًا، ولا في العلم الإلهي حسًا ولا تمثيلاً ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانًا، ولا في أوائل البرهان برهانًا فإنا إن تحفظنا هذه الشرائط، سَهُلت علينا المطالب المقصودة، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا"[٢] فالمناهج تحدد لكل علم حسب موضوعه.

فحقيقة الأمر أن العقل والحس يعملان معًا في المعرفة عند "الكندي" ويسهمان معًا في إثراء الذات العارفة بمضمون حقيقي له قيمته ووجوده"[٣].

٢- الإدراك الإشراقي:

يرى الكندي أن هناك طريق ثالث للمعرفة وهو في ذروتها العليا ويختص هذا النوع بصورة واضحة بالأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام ويتميز هذا الطريق بأنه يأتي "بلا طلب، ولا تَكَلُّف، ولا بحيلة بشرية، ولا زمان، بل مع إرادته عز وجل فقط"[٤].

---

(١) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢١٥، ٢١٦.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص٤٩.

(٣) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة د. راجح عبد الحميد الكردي ص٣٨٣، ط مكتبة المؤيد الرياض ط١ ١٤١٢ هـ ١٩٩٢م.

(٤) التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢١٧.

ويستمر الكندي في توضيح الفروق بين العلم الكسبي والعلم الإلهي فيقول:

"فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الخفية التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها لطول البحث والتروي، ما نجده أتي بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، ويضرب الكندي مثالاً توضيحيًا لما يقول، وذلك في جواب النبي ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما أعلمه الله به – وهو بكل شيء عليم – إذ يقولون له وهم يظنون أنه لا يأتي بجواب كان ذلك عند السائلين أمرًا مستحيلاً، فأوحى إليه الواحد الحق: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ، الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ، أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الخَلاَّقُ العَلِيمُ، إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[1].

ثم يأخذ الكندي في شرح هذه الآيات الكريمات لتوضيح فكرته عن العلم الإلهي فيقول:

"فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام قد وُجِدَت بالفعل بعد أن لم تكن، فإنه من الممكن إذا بطلت وصارت رميمًا أن توجد من جديد، فإن جمع المتفرق أسهل من صنعه من العدم، وإن كان الأمر بالنسبة لله لا يوصف بأنه أشد أو أضعف، وإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما أَذْثَرت.

أما كون العظام موجودة بعد أن لم تكن فذلك ظاهر للحس فضلاً عن العقل، وإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقر أنه هو نفسه كان بعد أن لم يكن فإعادته وإحياؤه أمر ممكن ولا سبيل إلى القول بخلاف ذلك، ثم بين سبحانه إن كون الشيء من نقيضه موجود يقول تعالى: "الذي جعل لكم من الشجر الخضر نارًا فإذا أنتم من توقدون" فجعل من لا نار، نار، ومن لا حار، حار فإذا كان الشيء يحدث من نقيضه فإنه من باب أولى يحدث من ذاته. ومن بلغت قدرته أن يعمل أجرامًا من لا

([1]) سورة يس الآيات من ٧٨: ٨٢.

أجرام، ويُخْرِج الوجود من العدم فإنه لا يحتاج أن يعمل في زمان ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[١]

فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها من إيضاح أن العظام تحيا بعد أن تصير رميمًا، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلت عن ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية"[٢].

فالكندي مع معرفته الجيدة بالفلسفة اليونانية نراه هنا يدافع عن النبوة عمومًا، وعن نبوة النبي محمد ﷺ على وجه الخصوص كما تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على إيمانه العميق.

المعرفة التخيلية أو الوهمية:

وتحصل هذه المعرفة عن طريق القوة المصوِّرة للنفس، فالقوة المصورة أو قوة التخيل أو التوهم هي التي تدرك الصور كما هي بدون أن تكون في مادتها، أي مجردة عن المادة، وإذا كانت القوة الحسية لا تدرك الأشياء إلا في حالة اليقظة، فإن القوة المصورة تدركها في حالتي اليقظة والنوم أيضًا، فتستطيع مثلاً أن تُرَكِّب إنسان برأس أسد، ويرى الكندي كذلك أن المعرفة الآتية عن طريق القوة المصورة اثبت وأتقن من المعرفة الآتية عن طريق الحواس، ذلك أن القوة المصورة تدرك ما تدركه عن طريق النفس المجردة بواسطة الدماغ مباشرةً، أي أنها تدرك الشيء بالمركز العصبي الذي هو الآلة الأولى للإدراك، في حين أن القوة الحسية تدرك مدركاتها بآلات ثابتة وهي الحواس، والحواس معرضة دائمًا للاختلاف في القوة والضعف من الخارج والداخل معًا أي من الحواس والدماغ، أما القوة المصورة فلا يعرض لها إلا من طريق واحد وهو

---

(١) سورة يس الآية ٨٢.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص٥٧، ٥٨.

القوة الداخلة فقط أي الدماغ"[١].

(١) الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية د. محمد السيد نعيم، د. عوض الله حجازي ص٢١٢، ٢١٣.

المبحث السادس
العلة

مشكلة العلية من المشاكل التي تعرضت لها الفلسفة اليونانية من خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم من أول الطبيعيين الأوائل إلى جماعة الأبيقورية والرواقية "وقد كانت السمة الغالبة على هؤلاء الحكماء" وخاصة أرسطو والأبيقورية والرواقية "أن الكون يخضع لضرورة حتمية، وأن القانون الطبيعي قانون كلي ثابت أزلي لا يتغير ولا يتبدل، وان الخروج على هذه القوانين أو عدم التكيف معها يسبب للإنسان ألمًا لا حد له.

وقد انتهت الرواقية والابيقورية إلى أن نادتا ب"الأباثيا" أو "الأتراكسيا" كشعار يدل على أنه طالما أننا لن نستطيع أن نغير من العالم الخارجي شيئًا فينبغي لنا أي نعود إلى أنفسنا، ففيها وحدها يمكن أن ننشد الطمأنينة الداخلية"[١].

وقد بحث المتكلمون هذه المشكلة أيضًا وأثبتوا من خلال بحثهم لها أن العلل الكونية لا يمكن أن تسير في تسلسل إلى ما لا نهاية بل لابد من الانتهاء إلى وجود المُحِدث الذي أوجد هذا العالم من العدم أما إذا أردنا توضيح رأى الكندي في هذه المسألة فسنجد أنه يقرر أن العالم يسير وفق قانون كلي شامل ولكنه معلول العلة أولى مبدعة فاعلة متممة الكل غير متحركة"[٢]. فالعلة الأولى عنده ليست داخل العالم حالة فيه ولا ينبغي لها أن تحل فيه، هذه العلة الأولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم ولولا وجودها الأولى الخالد ما وجد العالم فهذه العلة الأولى عنده هي الله تعالى الذي أوجد الأشياء من العدم، والفاعل الحقيقي لكل الموجودات، فهناك فصل أساسي بين نوعين من الفاعل. وبالتالي بين نوعين من الفعل، فثم فاعل على الحقيقة، فعله إيجاد

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق ص١٤٤ د/ فيصل بدير عون.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص١١٣.

الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل حق واحد لا فاعل بالمعنى الحق غيره وهو الله، وفعله هو الإبداع، وثم فاعل هو مُبْدَع مخلوق، فعله التأثير في غيره، ولما كان هو منفعلاً عن الفاعل الحق، فلا جرم أن يسمى فاعلاً على سبيل المجاز، وهذا هو شأن جميع المخلوقات فالأشياء كلها مستنده في وجودها إلى المبدع الأول وهو العلة المباشرة أو غير المباشرة لكل ما يقع في الكون"[١].

أما العلل الأخرى فيقسمها الكندي إلى أربع أقسام:

العلة المادية، والعلة الصورية، والعلة الفاعلة، والعلة الغائية وفي بيان ذلك يقول الكندي:

"العلل الطبيعية إما أن تكون عنصرية، وأما صورية، وإما فاعلة، وإما تمامية"

أما العنصرية فهي العنصر الذي يكون منه الشيء كالذهب الذي هو عنصر الدينار، وإما الصورية فهي كصورة الدينار التي باتحادها بالذهب كان الدينار، أما الفاعلة فهي التي تقوم بصناعة الشيء كصانع الدينار، الذي وحَّد صورة الدينار بالذهب،

والتمامية هي التي من أجلها صُنع الشيء وهي هنا في هذا المثال: المنفعة بالدينار ونيل المطلوب منه.

وإذا كانت العلل الطبيعية محصورة في هذه العلل الأربع فهي إذا علل كون كل كائن وفساد كل فاسد، ويوحد الكندي بين العلة الفاعلة والعلة الغائية من حيث أن من يصنع شيئًا ما، لا يصنعه إلا لغاية فالعلة الغائية هي المحرك أو الدافع الذي من أجله تقوم العلة الفاعلة بفعلها[٢].

أما العلتين الأخرتين المادية والصورية فيذهب الكندي إلى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة أي بين العلة المادية والعلة الصورية، فلا نجد مادة إلا وهي مصورة

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص١٣١.

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية ص٣٠، الفلسفة الإسلامية في المشرق د. فيصل بدير عون ص١٤٩.

فالصورة والمادة متضايقتان بحيث لا توجد واحده إلا إذا وجدت الأخرى، وهذا معناه فيما يتعلق بمسألة العلية هنا _ أن العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية والعلة الصورية لا تتجلى إلا من خلال المادة، والعلة المادية تتوج عن طريق العلة الصورية. [١]

أصالة الكندي في تناوله لمشكلة العلية

من خلال تناول الكندي لمشكلة العلية يمكننا القول بأن الكندي قد تأثر بعقيدته كفيلسوف مسلم في إرجاعه إيجاد كل الموجودات إلى الله عز وجل، فإذا كانت كل الموجودات الطبيعية ترتبط في وجودها بأسباب أو بعلل فلا بد من أن تنتهي هذه العلل إلى علة أولى ليست داخله في العالم وليست جزءاً منه، كانت موجودة قبل وجود هذا العالم ولولا وجودها الأزلي ما وجد هذا العالم.

والعلة الأولى عند الكندي هي الله الموجِد الحقيقي لكل الموجودات وما عداه يسمى بهذه التسمية مجازًا لا حقيقة.

أما بشان العلل الأخرى وتقسيم الكندي لها فيبدوا أنه قد تأثر بأرسطو في تقسيمه الرباعي للعلة إلى علة مادية وصورية وفاعلة وغائية.

---

(١) المرجع السابق ص١٤٩.

المبحث السابع
النفس عند الكندي بين الأصالة والتقليد

مبحث النفس من المباحث الرئيسية في التفكير الفلسفي عمومًا فقد تناولها الفلاسفة بالبحث والدراسة وذهب كل فيلسوف في ذلك مذهبا يختلف أو يتفق مع غيره، وإذا كان الكندي الفيلسوف المسلم قد تكلم عن النفس فإلى أي الاتجاهات كان يميل هذا ما سنتكلم عنه فيما يأتي.

تعريف النفس عند الكندي:

عرَّف الكندي النفس بثلاث تعريفات في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها" وهذه التعريفات هي:

١- النفس تمامية جرم طبيعي ذي آله قابل للحياة.

٢- هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

٣- هي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف"[١].

والتعريف الأول والثاني لا يوجد فرق جوهري بينهما، أما التعريف الثالث فقد رده البعض إلى أصول يونانية فقد ذكر د. أبو ريده أن هذا التعريف غامض المعنى، ولعل الكندي يقصد به: إن النفس مؤلفة من قوى وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء رأي أرسطو وأفلاطون في النفس.

وللكندي تعريف رابع للنفس هو إنها: جوهر إلهي روحاني بسيط، لا طول له ولا عمق ولا عرض، وهي نور الباري والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٣.

الموت وهو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم"[١].

خلود النفس إذا كانت النفس بعد الموت تنتقل إلى العالم الأعلى الذي هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم فهي إذًا خالدة، ولهذا كان يقول في تعريفها إنها "استكمال" أو "تمامية" وهذا معناه أن الوجود الخاص بالنفس هنا لا يعني فناء النفس بفناء الجسم، ويستدل الكندي على خلود النفس بدليل عقلي هو: "إننا إذا كنا ونحن في هذا العالم قد نرى فيه أشياء كثيرة بضوء الشمس، فكيف إذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة، وصارت تنظر بنور البارئ. فهي لا محالة ترى بنور البارئ كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلانية"[٢] ويبدوا أن الكندي كان متأثرًا برأي الفلاسفة القدماء في هذه المسألة إذ يقول أن النفس "إذا فارقت البدن علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية ثم يقول: والدليل على ذلك قول أفلاطون إن كثيرًا من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما يتجردوا من الدنيا ويتهاونوا بالأشياء المحسوسة ويتفردوا بالبحث عن حقائق الأشياء ينكشف لهم علم الغيب ويعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم ويطلقوا سرائر الخلق، فإذا كان هذا هكذا، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن، وصارت في عالم الحق الذي فيه نور البارئ سبحانه ويؤيد "الكندي" "أفلاطون" في هذا الرأي بقوله: لقد صدق "أفلاطون" في هذا القياس وأصاب به البرهان الصحيح[٣].

مسكن النفس بعد الموت:

في حديث الكندي عن مسكن النفس بعد الموت نراه يعتمد على ما قاله أفلاطون من أن مسكنها خلف الفلك في عالم الربوبية حيث نور البارئ لكن " ليس كل

---

(١) المرجع السابق ص ١٣.
(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٧٥، ٢٧٦.
(٣) المرجع السابق ص ٢٧٤.

نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل؛ لأن من الأنفس ما يفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر فيقيم هناك مدة من الزمان فإذا تهذبت ونُقِّيَت ارتفعت إلى كوكب أعلى فتقيم في كل فلك مدة من الزمان فإذا صارت إلى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء وزالت أدناس الحس وخيالاته ارتفعت إلى عالم العقل.. وصارت تعلم كل الأشياء .. وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها"[١].

ويحث الكندي الناس على التطهر من الشهوات الدنية بقوله: "ولا وصلة إلى بلوغ النفس إلى هذا المقام والرتبة الشريفة في هذا العالم وفي ذلك العالم إلا بالتطهر من الأدناس"[٢]، ولذلك يقول الكندي في نهاية حديثه عن النفس مخاطبًا الإنسان: "فيا أيها الإنسان الجاهل ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحة ثم تصير إلى العالم الحقيقي فيه أبد الآبدين"[٣].

أما أرسطو فلم يثبت خلود النفس بصورة واضحة، بل كان متذبذبًا في هذا الموضوع حيث أن في النفس عقلاً فعالاً وآخر مفتعل، وهما روحيان العقل الفعال يجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل، والفاعل هو المجرد... ولأرسطو كلامًا في العقلين لا يخلو من غموض فهو يقول: وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة، وهو غير مفتعل أصلاً، وغير ممتزج بمادة لأن ماهيته أنه فعل، والفاعل أشرف دائمًا من المنفعل والمبدأ أي العلة أشرف من المادة، والفاعل أشرف من المنفعل يدل على المفاضلة بين العقليين وتفضيل الفاعل على المتفعل مع أنهما في النفس ثم يعود مرة أخرى ويقرر أن العقل الفعال ولو أنه غير منفعل إلا أن اتصاله بالجسم يظلم طبيعته، فلا يستعيد صفاءها إلا بانتهاء هذا الاتصال، وكان أرسطو

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية حـ ١ ص ٢٧٨.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧٨.

(٣) المرجع السابق ص ٢٨٠.

ينفي الخلود عن العقل المنفعل وقد سبق له القول: بعكس ذلك[١].

وإذا كان كل من النفس والجسم جوهر، والجوهر عند الكندي هو "القائم بنفسه، أو هو الحامل للأعراض ولم تتغير ذاتيته، موصوف لا واصف"[٢] فمعنى ذلك أن لكل من النفس والجسم وجود وكيان مستقل، والنفس متميزة من البدن؛ لأن طبيعتها تنافى كل ما يطرأ على البدن مثل الشهوة والغضب، وهذه النفس لا تنام أبدًا، لكنها لا تستعمل الحواس أثناء النوم، ولو كانت النفس تنام لما عرف الإنسان ما يراه في الحلم ولا غيره مما يراه في اليقظة، وإذا بلغت النفس تمام الصفاء شاهدت في النوم أحلامًا رائعة ووهبها الله نور رحمته، هنالك تستشعر لذة دائمة تفوق كل لذائذ الطعام والشراب والسمع والبصر واللمس، ونحن في هذه الدنيا كما لو كنا على معبر يمر عليه المسافرون، ولن نبقى فيها طويلاً، لأن مقامنا الحق هو في العالم العلوي الشريف الذي سننتقل إليه[٣].

قوى النفس:

المتتبع لرأي الكندي في كلامه عن قوى النفس يجد أنه كان مترددًا بين رأي أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة فأحيانًا يذهب إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن في النفس قوى ثلاثًا قوة غضبية، وأخرى شهوانية، وثالثة عاقلة[٤]، وأحيانًا ينهج النهج الأرسطي بما فيه من تمييز بين القوة النباتية والحاسة، والمدركة، والمحركة[٥].

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص ١٦٥، ١٦٦ ط مكتبة النهضة المصرية.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص ١١٤، ١١٥.

(٣) انظر: الكندي فيلسوف العرب لأحمد فؤاد الأهواني ص ٢٤٥، ٢٤٦ ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

(٤) نمازج من فلسفة الإسلاميين حـ ١ ص ٨٩.

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا د ماجد فخري ط دار

القوة الغضبية: فتحمل البدن على الانتقام ولو بغير حق أو ارتكاب الأمر العظيم لدفع ما يؤذيه.

والشهوانية: فتحمل البدن على طاعتها فيما يشبع المطالب الضرورية.

أما الثالثة وهي العاقلة: فهي المسيطرة على القوتين السابقتين.

وبعض هذه القوى له ارتباط قوي بالجسم والبعض الآخر ليس له ارتباط قوي به، فالقوتان الشهوانية والغضبية لا وجود لهما إلا بالجسم، فهما موجودتان في الإنسان بحسبانه حيوانا حساسًا فحسب، لا بحسبانه كائنا ناطقا أو مفكرًا، فالإنسان يشارك الحيوانات بنفسية النامية والحساسة، ويتميز عنها بوجود القوة الناطقة أو المفكرة لديه، ومن هنا كان تمييز الإنسان بين الفعل الحيواني والعمل الإنساني الذي هو في النهاية فعل الفكر، فالفكر أخص خصائص الإنسان، ومن هنا كانت أهمية العقل كميزة أمتاز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات[1]. وهذه القوة هي التي تدرك صور الأشياء مجردة عن هيولاتها، أي أنها تدرك الأنواع والأجناس كما تدرك مبادئ المعلومات، مثل إدراكها أن لكل معلول علة، وأن الإيجاب والسلب لا يوجدان في موضوع واحد في وقت واحد.

وبعد هذا العرض لرأي الكندي في النفس يمكننا القول أن الكندي كان متأثرًا بأفلاطون أكثر من أرسطو في حديثه عن النفس "وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان كما يظهر تأثره بالإسلام أيضًا ويدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها "والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من باريها وحالها هذه الحالة الشريفة، فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهمك في

المشرق بيروت، ط ٢، ٢٠٠٢م.

(١) الفلسفة الإسلامية في المشرق ص ١٦٦ د فيصل بدير عون.

ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنية المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم، فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن بأكماه[١] فهو عند جميع الجهال فضلا عن العلماء أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر، ومن فضيلة المتعبد لله الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجهال كلهم إلا من سخر منهم بنفسه تعترف بفضله وتجله... فيا أيها الإنسان الجاهل ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلمحه ثم تصير إلى العالم الحقيقي فتبقى فيه أبد الآبدين؟ وإنما أ،ت عابر سبيل في هذا الأمر[٢].

وكذلك في تقسيمه لقوى النفس نراه يؤثر مذهب أفلاطون القريب من التعاليم القرآنية فالله تعالى يقول: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[٣]. ويقول سبحانه أيضًا: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴾[٤]. فالسيرة الصالحة التي يتطلبها الإسلام أن يضبط المرأ نفسه، وأن ينهاها عن الهوى لينعم بالسعادة بالدارين هذا "النهي" القرآني هو مضارة النفس التي يقول بها فيلسوف العرب. فالقاعدة الإسلامية ليست مضادة أو متعارضة مع ما فضله الكندي ووضعه في صيغة أدلة وبراهين، ثم أضافا إلى فكرة المضادة التي تثبت كيان النفس العاقلة وسموها عن الشهوات والغضب تشبيهًا استعاره من مملكة الحيوان ومن عالم الملائكة، فالإنسان من حيث هو إنسان لا يستغني عن الشهوة، ولا يعيش بغير الغضب ما دام مركبًا من بدن وعقل، فهو بحيوانيته يشتهي الغذاء ويغضب للدفاع، وهو بعقله يتحكم في شهواته ولا يتركها تجري على هواها، ويكظم غيظه ليتحلى بالصبر والحلم والشجاعة كما جاء في القرآن الكريم

---

(١) الكمءُ: نبات يؤكل ومنه ما هو سم قاتل.
(٢) رسائل الكندي الفلسفية ص ٨٠.
(٣) سورة الشمس الآيات ٧: ١٠.
(٤) سورة النازعات الآيات ٤٠: ٤١ .

﴿وَالْكَاظِمِينَ الغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾[١]. هذا هو الإنسان المتزن الحقيق بالسعادة[٢].

(١) سورة آل عمران من الآية ١٣٤.

(٢) انظر الكندي فيلسوف العرب ص ٢٤١، ٢٤٢.

المبحث التاسع

الجانب الأخلاقي في فلسفة الكندي
بين الأصالة والتقليد

من التعريفات التي ذكرها الكندي للفلسفة أنها: التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان".

ووضح هذا التعريف بقوله: إن القدماء أرادوا من هذا التعريف أن يكون الإنسان كامل الفضيلة"، ثم ذكر تعريفًا آخر للفلسفة عند القدماء فقال: إنها العناية بالموت" وقال: إن قصد الفلاسفة القدماء من هذا التعريف أن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة، لأن اللذة الحسية شر بسبب أن الانشغال بها ترك لاستعمال العقل وإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون الإنسان كامل الفضيلة؟ وكيف يُميت شهواته ليصل إلى الفضيلة؟ والإجابة على ذلك تكمن في معرفة الفضيلة ذاتها والتزام ما تتطلبه من سلوك "والفضائل الإنسانية هي الخلق الإنساني المحمود، وتنقسم إلى قسمين أوليين: أحدهما في النفس، والآخر مما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس.

أما القسم الأول فهو معرفة وعمل وينقسم إلى ثلاثة أقسام هي: الحكمة والنجدة والعفة.

ثم أخذ في توضيح هذه الأقسام بقوله: أما الحكمة فهي فضيلة خاصة بالقوة الناطقة وتعني علم الأشياء الكلية بحقائقها، وهذا هو الجانب النظري لها، أما الجانب العملي فهو استعمال ما يجب استعماله من الحقائق.

أما النجدة فهي فضيلة القوة الغلبية وهي عبارة عن توطين النفس على الاستهانة بالموت في أخذ ما يجب أخذه، ودفع ما يجب دفعه.

أما العفة فهي تناول الأشياء التي يجب تناولها لتربية أبداننا وحفظها والإمساك عن تناول غير ذلك.

ثم ذكر الكندي بعد ذلك أن كل واحدة من هذه الفضائل الثلاثة تعتبر سورًا للفضائل على وجه العموم، وحدًا فاصلاً بينها وبين الرذائل فالفضائل لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط، والآخر من جهة التفريط أو التقصير، وكل واحد منهما خروج عن الاعتدال، والخروج عن الاعتدال سواء بالإفراط أو التفريط رذيلة، فالفضائل عمومًا وسط بين الإفراط والتفريط والرذائل هي الخروج عن حد الوسطية أو الاعتدال سواء بالإفراط أو التفريط. ولنأخذ مثالاً توضيحيًا لذلك فيما يتعلق بفضيلة النجدة فالإفراط فيها تهور، والتفريط جبن وكلاهما رذيلة.

أما القسم الثاني من الفضائل فهو الذي يحيط بالنفس وهو نتيجة للفضائل الثلاثة السابقة وثمرة لها ويتمثل في العدل[١]. فهو الثمرة الناتجة عن هذه الأخلاق، وإذا التزم الإنسان الفضائل عاش سعيدًا فالسعادة هي الهدف الأخير لكل إنسان وعلى من يرغب فيها أن يتسلح بهذه الفضائل، ولكن الذي يستطيع أن يتمسك بهذه الفضائل هو عدد محدود من الناس وليس جميعهم فأغلب الناس يعيشون عرضة للآلام والأحزان، وهؤلاء يقدم لهم الكندي بعض النصائح، وهذه النصائح تتمثل في جانب سلبي وآخر إيجابي فأسباب هذه الأحزان لا تكاد تخرج عن فقدان ما يمتلكه الإنسان من أمور مادية أو عدم الحصول عليه، وإذا اعتمد الإنسان في تحصيل سعادته على الثراء العريض فقد انحرف عن الطريق الصواب، وذلك لأن السعادة في النفس، لا فيما تمتلكه النفس والماديات بطبيعتها عرضة للتغير والزوال ومن ثم على الإنسان العاقل ألا يربط سعادته بها ويجب على الإنسان أن يعظم نفسه عما لا يمتلك، لأنه إذا أرخى لها العنان فلن تنفذ لها مطالب فحياة الإنسان في هذا العالم فترة عابرة ومن ثم يجب على الإنسان العاقل ألا يربط سعادته بماديات سيفارقها، فإذا كنا نريد أن نسعد حقًا فلنسعى إلى امتلاك جواهر العالم الباقي فهي لا تفنى ولا تُغتصب وتتمثل في العلم والتفكير والتأمل وتقوى الله وصالح الأعمال[٢].

---

(١) انظر: رسائل الكندي الفلسفية ص ١٢٧، ١٢٨.

(٢) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام ص ٢٢٣، ٢٢٤ د. عبد الحليم محمود.

وللكندي حِكم كثيرة تحث بوجه عام على التزام الفكرتين الأساسيتين في نصائحه وهما: القناعة في الماديات والطموح إلى اكتساب المعقولات منها:

"أعض الهوى وأطع ما شئت"، "لا تنج مما تكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد"، "من ملك نفسه ملك المملكة العظمى واستغنى عن المؤن"، "ومن كان كذلك ارتفع عنه الذم وحمده كل واحد، وطاب عيشه"، "لو أفسد أحد أحسن أعضائه كان مذمومًا"، وأشرف الأعضاء الدماغ ومنه الحس والحركة وسائر الأفعال الشريفة، ومستعملو السكر يدخلون الفساد على أدمغتهم، ومتى توالي السكر على بدن مرض دماغه واشتد ضعفه، وبعد عن القوة الممدة للأفعال الإرادية والنفسائية"[١].

أصالة الفكر الأخلاقي عند الكندي

رأينا فيما سبق أن الكندي يحدد الفضيلة بأنها الاعتدال وأن الخروج عن حد الاعتدال رذيلة وهذا التعريف إذا كان متماثلاً مع رأي أرسطو في تعريفه للفضيلة بأنها "وسط بين رذيلتين" إلا أننا لا يمكننا الجزم بأن الكندي قد تأثر بأرسطو في هذه المسألة خاصة وأن الكندي لكونه فيلسوفًا مسلمًا قد وجد في نصوص دينه ما يؤيد هذه النظرية ومن ذلك قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً)[٢]، (وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً)[٣]، (وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً)[٤]، (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[٥]، وغير ذلك من أدلة كثيرة تفيد هذا المعنى، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن هدف الكندي من الوصول إلى السعادة هنا ليس فقط السعادة الدنيوية التي كان يهدف إلى تحصيلها أرسطو من مذهبه الأخلاقي

---

(١) المرجع السابق ص ٢٣٢، ٢٣٣.

(٢) سورة البقرة من الآية: ١٤٣.

(٣) سورة الإسراء الآية: ٢٩.

(٤) سورة الفرقان الآية: ٦٧.

(٥) سورة الأعراف من الاية: ٣١.

ولكن كان هدف الكندي من تحقيق السعادة: هو السعادة في عالمنا هذا وفي العالم الأخروي أيضًا.

نتائج البحث

بعد هذا العرض الموجز للفكر الفلسفي عند الكندي يمكننا أن نستخلص النتائج التالية:

١- إنكار أصالة الفلسفة الإسلامية فيه مخالفة للواقع وتسرع في الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامي وبراعته في التفكير العقلي المنظم.

٢- إن الكندي وإن اشتغل بالفلسفة وعكف على دراساتها وألزم المعاندين لها وجوب تعلمها إلا أن تأثره بدينه الإسلامي واضح في مواقف كثيرة من فلسفته من أهمها:

١- إنه لم يتأثر في موقفه من قدم العالم بآراء الفلاسفة اليونان " لأنه نظر إليها بعقل ناقد بصير فهو لم يتأثر بأفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماوس، وكذلك لم يقلد مذهب أرسطوا في المادة العاشقة للصورة ولله، ولم يتأثر كذلك في هذه المسألة بنظرية الصدور، والتي أريد بها تقريب الشقة التي تفصل بين الله المتعالي عن المادة وبين عالم المادة المتكثر المتغير عن طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متحددة في

روحانياتها فجاءت فشلاً فلسفيًا ودينيًا مادته الخيال... فقد ضرب الكندي عن هذا وأمثاله صفحًا وقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العام مُحدث من لا شيء"ضربة واحدة" في غير زمان ومن غير مادة بفعل القدرة المبدعة المطلقة –وهي قدرة الله عز وجل–، وأن وجود هذا العالم وبقاءه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك، بحيث لو وقف الفعل الإرادي من جانب الله – تعالى– لنعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضًا"[1].

٢- وكذلك في مسألة وحدانية الله تعالى نراه قد انحرف عن تعاليم أفلوطين التي تأثر بها بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا.

٣- ومن المواقف التي ظهر فيها تأثره بدينه أيضًا دفاعه عن الوحي الإلهي وتقديمه للمعرفة الإلهية العقلية.

٤- على الرغم من تأثر الكندي بدينه في هذه المسائل المهمة إلا أننا نراه قد تأثر بالفلسفة اليونانية وخاصة رأي أفلاطون في حديثه عن بعض المسائل المتعلقة بالنفس وخاصةً

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٦٢.

مسكنها بعد الموت، وكذلك في حديثه عن قوى النفس نراه مترددًا بين رأي كل من أفلاطون وأرسطو، وكذلك في تعريفه للفضيلة بأنها وسط بين رزيلتين نراه قد تأثر بأرسطو إلا أنه اختلف معه في مسألة مهمة وهي أن أرسطو في حديثه عن السعادة قد قصرها على هذه الحياة، أما الكندي فالسعادة عنده دنيوية وأخروية أيضًا.

فهرس المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: المصادر العامة.

(١) الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دينا، ط. دار المعارف.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم، ط. مكتبة النهضة المصرية – القاهرة.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام للأستاذ: ت.ج. دي بور، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط. مكتبة النهضة المصرية ط.٥.

(٤) تاريخ الفلسفة الغربية برتزاندرسل، تحقيق د. زكي نجيب محمود.

(٥) تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا د/ ماجد فخري، ط. دار المشرق – بيروت ط. ٢ ٢٠٠٢م. ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب

(٦) التفكير الفلسفي في الإسلام د/ عبد الحليم محمود، ط. دار المعارف.

(٧) التمهيد للرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة.

(٨) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية د/ مصطفى عبد الرازق.

(٩) تهافت الفلاسفة للإمام أبي حامد الغزالي، ط. دار المعارف .

(١٠) حاشية الكلنبوي على شرح جلال الدين الداوني مع حاشيتي المولى الجرجاني والخلخالي، ط المكتبة الأزهرية للتراث.

(١١) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريده، ط. دار الفكر العربي، ١٩٥٠م

(١٢) الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان د/ محمد عبد الله دراز.

(١٣) فجر الإسلام. أحمد أمين ، ط الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٦م.

(١٤) الفِصَل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهري، ط المكتبة التوفيقية – القاهرة.

(١٥) الفلسفة الإسلامية في المشرق د/ فيصل بدير عون.

(١٦) الفلسفة ومباحثها د. محمد علي أبور يان، ط. دار المعرفة الجامعية.

(١٧) الفهرست لابن النديم، ط: دا رالمعرفة، بيروت.

(١٨) عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، ط. دار

الثقافة – بيروت ط١.

(١٩) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عن مفكري الإسلام د/ محي الدين الصافي، ط. مكتبة الجامعة الأزهرية ط٢ ١٤٣٠هـ – ٢٠١٠م.

(٢٠) الكتاب المعتبر في ا لحكمة الإلهية لأبي البركات هبة الله بن علي بن ملكان، ط: دار بيبليون، جبيل – لبنان.

(٢١) كتاب الأربعين في أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، ط. دار الجيل ط١ ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م.

(٢٢) الكندي فيلسوف العرب أحمد فؤاد الأهواني– مكتبة مصر – الفجالة.

(٢٣) المعرفة بين القرآن والفلسفة د. راجدح عبد الحميد الكردي، ط: مكتبة المؤيد – الرياض، ط١ ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

(٢٤) مقدمة ابن خلدون للعلامة بان خلدون ط: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر – بيروت، لبنان ط١ ١٤٢٨هـ ٠ ٢٠٠٧م.

(٢٥) الملل والنحل للشهرستاني، ط مكتبة الأنجلو المصرية ط١ ١٩٧٧م.

(٢٦) موسوعة الفلسفة د/ عبد الرحمن بدوي ط: المؤسسة العربية

للدراسات والنشر – بيروت ، ط١ ١٩٦٦م.

(٢٧) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د/ علي سامي النشار ط: دار المعارف.

(٢٨) نهاية الإقدام في علم الكلام لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم أحمد الشهرستاني. تحقيق: الفرجيوم، ط. مكتبة زهران – القاهرة.