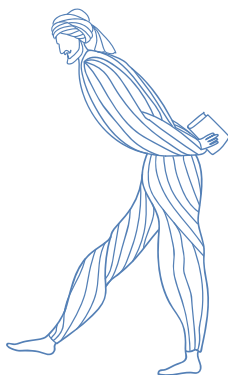


الكندي
مؤسس الفلسفة العربيّة - الإسلاميّة
سليمان الضاهر





الكندي

مؤسس الفلسفة العربيّة - الإسلاميّة

سليمان الضاهر



الكندي

تأليف: سليمان الضاهر
تصميم الغلاف: بيت الفلسفة
نشر في دولة الإمارات العربية المتحدة

الطبعة: الأولى 2021

تم تصنيف وتحديد الفئة العمرية التي تلائم
محتوى الكتب وفقاً لنظام التصنيف العمري
الصادر عن المجلس الوطني للإعلام.

يمنع استخدام أي من المواد التي يتضمنها الكتاب
أو استنساخها أو نقلها، كلياً أو جزئياً، في أي
شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية،
بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل
أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات
واسترجاعها، إلا بإذن خطي من بيت الفلسفة.

الأفكار والآراء المنشورة في هذا الكتاب تعبر عن
آراء الكاتب ولا تعبر عن رأي بيت الفلسفة بأي
الأشكال.



بيت الفلسفة
Philosophy house

© بيت الفلسفة ذ.م.م.

جميع الحقوق محفوظة

f Philosophyhouse.ae

@ Philosophyhouse.ae

رقم إذن الطباعة

MC-02- 01- 0467200

الترقيم الدولي ISBN

978-9948-8789-1-9

التصنيف الموضوعي

- تاريخ الفلسفة

- الفئة العمرية: E



بيت الفلسفة Philosophy house

ينهض بيت الفلسفة بمهمة استعادة الخطاب الفلسفي
عبر قراءة جديدة للفلسفة والفلاسفة من جهة
وامتلاك الواقع امتلاكاً نظرياً من جهة ثانية .
و في ضوء هذه المهمة تأتي كتب بيت الفلسفة حول
أعلام الفلسفة العربية دون اي حمولات أيديولوجية
تفسد أصالتها الفلسفية





أولاً - حياته:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، من قبيلة كندة التي كان لها دورٌ مهمٌ في بداية التاريخ الإسلامي، ويُذكر أنَّ أباه إسحاق بن الصَّبَّاح كان أميراً على الكوفة للمهديِّ والرَّشيد؛ وفي الحقيقة لا نكاد نعرف شيئاً من حياته، إذ لم يذكر المؤرِّخون من تاريخه إلاَّ معلومات مجزوءة لا تروي ظمأ الباحث.

وُيَرَجَّح أنَّه وُلِدَ في مدينة الكوفة، نحو سنة (185هـ/801م) وتلقَّى دراسته العلمية والفلسفيَّة في بغداد، ويقال إنَّه حظي برعاية الخليفة المأمون، ومن المؤكَّد أنَّه ارتبط ببلاط الخليفة اللاحق المعتصم الذي حكم بين عامي (842-833م)، وذاع صيته الفلسفي في عهده، إذ أهداه الكنديُّ أشهر أعماله في «الفلسفة الأولى»، كما كان الكنديُّ أستاذاً لأحمد بن المعتصم، فكان عظيم المكانة عند المأمون والمعتصم وابنه أحمد⁽¹⁾.

وتُوفِّي نحو عام (252هـ/866م)، وبهذا يكون قد قضى

1- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيَّة، دار الجليل، بيروت، ط2، 1982، ج2، ص64.

معظم حياته في القرن الثالث الهجريّ (القرن التاسع الميلاديّ)، وهذا يعني أنه شهد حركة الانطلاق الفكريّ وحركة الترجمة والنقل في أوج ازدهارها، لا، بل احتكّ بالنّاقل والمنقول مباشرة، إذ أشرف على إحدى المجموعتين الرئيسيتين من المترجمين - كانت الثانية برئاسة إسحاق بن حنين - التي ترجمت أعمالاً فلسفيّة وعلميّة عدّة من اليونانيّة إلى العربيّة. واطّلع الكنديّ على معارف واسعة من تراث الفرس والهند واليونان، وأكبّ على الفلسفة في جوّ حافل بالنزاع الديني والمذهبي، في بلادٍ عصفت بها روح الاعتزال، وانتشرت فيها آراء الشيعة وغلاتها.

وُصف الكنديّ بأنه كان حادّ الذكاء، كثير المطالعة، دؤوباً على اكتساب العلم، فأتقن علوم الأدب واللغة والدين، وقد اتّصل بعلم الكلام، وشارك المتكلّمين في مباحثهم، وكان يُلقّب «بالمفتّح على الفلسفة اليونانية»⁽²⁾، حتّى قيل فيه: «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها»⁽³⁾؛ ولُقّب بـ «فيلسوف العرب» لأنه كان أوّل

2- كوركيس عواد، الكنديّ يعقوب بن إسحاق الكنديّ، حياته وآثاره، مديرية الفنون والثقافة الشعبيّة بوزارة الإرشاد، بغداد، 1962، ص 8.

3- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيّة، ص 65.

العرب الذين اشتغلوا بـ«علوم الأوائل»، وكان له فضل كبير في تعريف أعمال فلاسفة اليونان، ونشرها، وإصلاح ترجمتها إلى العربية.

ثانياً - مؤلفاته:

أورد الرواة والمؤرخون أمثال ابن النديم صاحب (الفهرست)، والقفطي صاحب (أخبار الحكماء) أنّ ما صنّفه الكندي وألّفه نحو (238) رسالة، وكان مصير أغلبها الضياع، وقد تناول في مؤلفاته موضوعات متشعبة متنوعة، منها ما هو في الفلسفة والعلم الطبيعي، ومنها ما هو في المنطق والموسيقى والرياضيات والهندسة والفلك، إلخ...، وكان يهتم اهتماماً بالغاً في رسائله بتحديد الأشياء ورسومها، وبالإيضاح والتعريف الشكلي، فاتّسمت كتاباته بالدقّة والرصانة، وكان فضلاً عن ذلك رائداً في تفسير كتب الأقدمين، والتعليق عليها، وإبداء الرأي في موضوعاتها.

نقل المستشرق جيرارد دي كريمونا [omerc id dareG](#)-
an (1114-1187م) مجموعةً من مؤلفات الكندي إلى اللاتينية، فكان لها أثر عميق في ثقافة تلك الشعوب وتقدّمها

- ومعظم هذه الترجمات فُقدت أصولها العربيّة -، ومما نقله كتاب (في الهندسة) 1912م، ثمّ نشر فيدمان drahliE namdeiW، رسالة الكنديّ (في المدّ والجزر) 1922م⁽⁴⁾.
أمّا نصوص الكنديّ العربيّة فيعود الفضل إلى المحقّق المدقّق محمّد عبد الهادي أبو ريّدة في نشر (25) رسالة منها، في مجموعة سُمّيت (رسائل الكنديّ الفلسفيّة)، وجاءت في مجلّدين، يحتوي المجلّد الأوّل من هذه المجموعة على الكتب والرسائل الآتية⁽⁵⁾:

1- كتاب الكنديّ في الفلسفة الأولى: كتبه للخليفة المعتصم بالله العبّاسيّ.

2- رسالة في حدود الأشياء ورسومها.

3- رسالة في الفاعل الحقّ الأوّل التامّ والفاعل الناقص.

4- رسالة في إيضاح تناهي جرّم العالم: كتبها إلى أحمد بن محمّد الخرسانيّ.

5- رسالة في مائية (ماهية) ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له،

4- كوركيس عواد، الكنديّ يعقوب بن اسحاق الكنديّ، حياته وآثاره، ص 13.

5- المرجع السابق، ص 14-17.

وما الذي يُقال «لا نهاية له».

6- رسالة في وحدانية الله وتناهي جِرم العالم: كتبها إلى محمد بن الجهم.

7- رسالة في الإبانة على العلّة الفاعلة القريبة للكون والفساد.

8- رسالة في الإبانة عن سجود الجِرم الأقصى لله عزَّ وجلَّ: كتبها إلى أحمد بن المعتصم.

9- رسالة في أنّه توجد جواهر لا أجسام.

10- رسالة في القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة.

11- كلام في النفس: مختصر وجيز.

12- رسالة في ماهيّة النوم والرؤيا.

13- رسالة في كمّيّة كتب أرسطوطاليس، وما يُحتاج إليه في تحصيل الفلسفة.

14- رسالة في العقل.

أمّا المجلّد الثاني من هذه المجموعة فقد احتوى على الكتب والرسائل الآتية:

15- رسالة في الجواهر الخمسة.

16- رسالة في الإبانة عن أنّ طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.

17- رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أنّ العناصر والجِرم الأقصى كروية الشكل.

18- رسالة في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطوانات.

19- رسالة في الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الأربعة، والذي هو علّة اللون في غيره.

20- رسالة في العلّة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تُمطر.

21- رسالة في علّة كون الضّباب.

22- رسالة في علّة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير.

23- رسالة في العلة التي لها يبرد أعلى الجو، ويسخن ما قرب من الأرض.

24- رسالة الكندي في علة اللون اللازوردي الذي يُرى في الجو في جهة السماء، ويُظن أنه لون السماء.

25- رسالة الكندي في العلة الفاعلة للمد والجزر: كتبها إلى بعض إخوانه.

وثمة رسائل أخرى للكندي غير متضمنة في مجموعة أبو ريدة «رسائل الكندي الفلسفية» في موضوعات معرفية مختلفة مثل: الموسيقى والتنجيم وغيرها، وهي:

26- رسالة الكندي في السيوف وأجناسها، تحقيق الدكتور عبد الرحمن زكي، القاهرة، 1052.

27- رسالة يعقوب بن إسحق الكندي في الحيلة لدفع الأحزان، تحقيق المستشرقين «ه. رتر»، و «ر. ولزر».

28- رسالة في التنجيم.

29- خمس رسائل: أولها في «ماهية العقل» للكندي.

30- كيمياء العطر والتصعيدات: نشرها المستشرق كارل

كرابرر، 1948.

31- كتاب الحروف: نشره جويدي، 1937.

32- رسالة الكندي في عمل الساعات: نشرها زكريا يوسف في بغداد، 1962.

33- رسالة في خبر تأليف الألحان: نشرها المستشرق روبرت لاهمان والدكتور محمود أحمد الحنفي، 1931، وهي أول ما نُشر من مؤلفات الكندي في الموسيقى.

34- رسالة الكندي في أجزاء خبرية في الموسيقى: تحقيق الدكتور محمود أحمد الحنفي، 1962.

35- كتاب المصوّتات الوترية من ذات الوتر الواحد إلى ذات العشرة أوتار، 1955.

36- مختصر الموسيقى في تأليف النغم وصناعة العود: ألفه لأحمد بن المعتصم.

37- الرسالة الكبرى في التأليف، أو الكتاب الأعظم في التأليف.

ثالثاً - فلسفته:

اهتمَّ الكنديّ بإيضاح حقيقة الفلسفة، فتحدّث عن وجوب تعلّمها، فهي عنده أشرف العلوم وأعلاها مرتبة، وهي صناعة الصناعات التي يجب الأخذ بها.

يعرض الكنديّ في رسالة (حدود الأشياء ورسومها) ستّة تعريفات للفلسفة وفقاً لاعتبارات مختلفة من النظر، وهي:

- 1- من جهة اشتقاق اسمها: حبّ الحكمة.
- 2- ومن جهة فعلها: التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان، عندما يحقّق إنسانيّته يصبح فاضلاً بشكل كامل.
- 3- ومن جهة فعلها أيضاً: العناية بالموت، وإماتة الشهوات بهدف الوصول إلى الفضيلة.
- 4- ومن جهة العلة: صناعة الصناعات وحكمة الحكم.
- 5- من جهة النفس: معرفة الإنسان نفسه.
- 6- من جهة ماهيّتها: هي علم الموجودات الأبديّة الكلّيّة

وماهيّتها وعللها، بقدر طاقة الإنسان.

وجميع هذه التعريفات مشهورة عند فلاسفة اليونان: فيثاغورث، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو.

وبناء على التعريفات السابقة، ينظر فيلسوف العرب الى الفلسفة من منظورين مختلفين:

- ينطوي المنظور الأوّل على نظرة غيريّة، إذ حاول الكنديّ أن يتتبّع آراء كبار الفلاسفة، ليستخلص ما كانوا يعنون بمصطلح الفلسفة، وهذا ما نلمسه في رسالته (حدود الأشياء ورسومها).

- والمنظور الثاني ذاتيّ، يمتاز بنزعة توفيقية بين تعاليم أفلاطون وأرسطو، انتهى فيها الكنديّ إلى تقديم رؤيته الخاصّة للفلسفة بأنّها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان⁽⁶⁾.

ولهذا يصنّف الكنديّ العلوم الفلسفية في صنفين؛ الأوّل: فلسفة نظرية غايتها البحث عن الحقيقة في ذاتها، والثاني:

6- الكنديّ، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن كتاب: رسائل الكنديّ الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1950، ج1، ص173.



فلسفة عمليّة تهدف الى ممارسة الحقيقة بقدر سعي الإنسان وراء الحقّ والعمل به، ليكون بذلك كامل الإنسانية.

ومع أنّ الكنديّ يتبنّى القسمة الأرسطية للفلسفة، نجده يسير على مذهب أفلاطون والفيثاغوريين في أنّ الرياضيات (الحساب والهندسة) هي المقدّمة الضروريّة للفلسفة؛ إذ لا تُنال (الحكمة) إلّا بعلم الرياضيات⁽⁷⁾.

كان الكنديّ أوّل من مهّد الطريق لدراسة الفلسفة عند العرب والمسلمين، فجمع بين معارف فلسفيّة متعدّدة، وجاءت فلسفته مزيجاً من الآراء والأفكار الفيثاغورية والأفلاطونية والأرسطية، مقرونةً بآراء الشّراح والمفسّرين مثل ثامسطيوس والإسكندر الأفروديسي وبروقليس وغيرهم، ولذلك لم ترقّ آراؤه إلى مستوى تكوين مذهب فلسفيّ محدّد المعالم. بيد أنّ مآثرة فيلسوف العرب تكمن في أنّه الرائد الأوّل في ميدان الفلسفة العربيّة- الإسلاميّة، فقد مثّل الحلقة الوسطى، أو المرحلة الانتقالية من علم الكلام إلى الفلسفة، وكان معتزليّاً يدين بمذهب التأويل وإعلاء سلطة

7- حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج2، ص68.



العقل، وله مواقف كلامية معروفة فيما يخص صفات الله وأفعاله والبراهين على وجوده.

وبلغ الكندي أيضاً دور الريادة في صناعة المصطلح الفلسفي العربي، ففرد في رسالته (حدود الأشياء ورسومها) - بعد محاولة جابر بن حيان في رسالته (الحدود) ضبط نشأة المصطلح الفلسفي⁽⁸⁾ -، بنحت المصطلح الفلسفي العربي، وضبط الناحية التركيبية للألفاظ الوافدة من حركة الترجمة والتعريب، إذ «إنّ وظيفة رسالة الكندي جاءت أكثر تأثيراً من رسالة جابر، فهي لا تمثّل مرحلة نشوء المصطلح وبدء التعامل به في التعبير الفلسفي (...) بل إنّ الكندي (...) يضعنا أمام حقيقة تكوين تلك المصطلحات»⁽⁹⁾.

تعدّ رسالته (حدود الأشياء ورسومها) أوّل معجم فلسفي باللغة العربية يمثل المرحلة التأسيسية لبناء المفاهيم والمصطلحات الفلسفية المتنوعة في شتى ميادين العلوم في

8- تحتوي هذه الرسالة على أربعة موضوعات رئيسية وهي: 1- توطئة في الحدّ 2- تقسيم العلوم 3- حدود العلوم 4- حدود الأشياء. انظر: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب - نصوص من التراث الفلسفي في حدود الأشياء ورسومها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989، ص-14 ص27.
9- المرجع السابق، ص37.



المنطق والرياضيات، والطبيعة، والميتافيزيقا... إلخ، وهذا ممّا يساعد على فهم ما تحتويه المؤلفات الفلسفية المكتوبة في ذلك العصر، وقد احتوت الرسالة في طيّاتها على (109) مصطلحات أساسية وفرعية، وتضمّنت مادّة وافية لبحث غنيّ في معجمية الكنديّ الفلسفيّة⁽¹⁰⁾.

امتاز الكنديّ بتحديد معاني المفهومات، والقدرة على ضبط المصطلحات ضبطاً دقيقاً، مع أنّ كثيراً منها يعود إلى رائدي الفلسفة اليونانية (أفلاطون وأرسطو) مثل: الجوهر، والهيولى، والصورة، والمقولات، والأسطقس، والأزليّ، والعَلَل... إلّا أنّ هذا لا يقلّل من قيمة الرسالة وأصالتها الفلسفيّة، لأنّها «تبيّن كيف تُرجمت مصطلحات الفلسفة اليونانية، وأنّ بعضها - على اختصاره - جامعٌ، وهو خيرٌ من تعريفات المتأخّرين، وأقرب للمعنى الفلسفيّ»⁽¹¹⁾.

كما برع فيلسوف العرب في ذكر المرادفات المتنوّعة للمصطلح الدالّ على الشيء الواحد، وهذا يدلّ على إدراكه للصيغ

10- المرجع السابق، ص-33 ص34، وراجع أيضاً: الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، المقدّمة، ص19.
11- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص164.



اللغويّة المتعدّدة في العربيّة، وقدرته على تمييز الفروق بين المعاني الدقيقة للمصطلحات اليونانية، إلى جانب تخصيصه مفاهيم واصطلاحات محدّدة للمعاني المتشابهة؛ مثل تخصيص مفهوم (الفعل) للدلالة على التأثير الطبيعيّ الزائل، ومفهوم (العمل) للدلالة على الفعل الذي يرافقه الفكر ويبقى له أثر؛ فكانت لغة الكنديّ لغة متطوّرة، دقيقة، حاسمة، راعت انطباق الألفاظ على معانيها، ودلّت على الفهم التامّ لموضوع التعريف، كما أنّ وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد يكشف عن علم عميقٍ بمختلف المذاهب، وعن اطلاعه على مختلف التعريفات التي تطرّق لها الفيلسوف⁽¹²⁾.

استحدث الكنديّ من ناحية جهازه المفاهيمي الخاصّ الذي يعبر عن أفكاره الفلسفيّة، وأضاف من ناحية أخرى ألفاظاً جديدة إلى اللسان العربيّ، وهذا ليس بالعمل اليسير، إذ كان يضع ألفاظاً خاصّة به، مبدعاً جملة من المصطلحات الفلسفيّة مثل (الأيّس، القنية، التوهّم، مؤيس (الله)، مُهوّي (أي مُوجد)، الطينة، الجُرم... إلخ)، لكن لم يكتب لكلّ هذه

12- المصدر السابق، مقدّمة المحقّق، ص 19؛ وراجع أيضاً: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفيّ عند العرب، ص 39.

المصطلحات الانتشار والدوام بعد الكندي، إذ أخذ ببعضها،
وعُدلَ عن بعضها الآخر⁽¹³⁾.

وقد شكّل عمل الكنديّ على اللغة الفلسفيّة، وتحديد
مصطلحاتها تحديداً دقيقاً، اللبنة الأساسيّة التي انطلق منها
الفلاسفة اللاحقون كـ (الفارابي، وابن سينا) في تحديد
مصطلحات الفلسفة العربيّة - الإسلاميّة، وبناء الجهاز
المفاهيمي الخاصّ بكلّ فيلسوف.

أمّا من جهة المضمون فقد تناول الكنديّ مجموعة من القضايا
الفلسفيّة في رسائله المختلفة، ستناولها بالدراسة والتحليل
في ما يأتي.

1 - مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين:

تُعدّ إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين (أو العقل والنقل)
من الإشكالات الأساسيّة التي واجهت الفكر الفلسفيّ
العربيّ منذ بداياته الأولى. فكان الكنديّ الفيلسوف العربيّ
الأوّل الذي انبرى لتحديد معالم هذه الإشكالية بما يوافق

13- للاستزادة انظر: الكنديّ، كتاب الكنديّ إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حقّقه
وقدّم له: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1948، ص 36؛ وراجع
أيضاً: عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفيّ عند العرب، ص 41.

الدين ويُقنع العقل، وذهب إلى عدم وجود خلاف أو تعارض بين الدين والفلسفة، فالفلسفة هي «علم الأشياء بحقائقها»، والدين «علم الحق»، ولذلك كلاهما حق، وهُنا تظهر نزعته الاعتزالية التي عبّر عنها بوضوح في رسالته في (الفلسفة الأولى) قائلاً: «في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كلّ نافع والسبيل إليه، والبُعد عن كلّ ضارّ والاحتراس منه؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ ثناؤه»⁽¹⁴⁾؛ وهكذا يقرّر الكنديّ الاتفاق بين الفلسفة والدين، ويصف كلّ من يتنكّر للفلسفة بأنهم عدماء دين، وغرباء عن الحق؛ وإنّما يفعلون ذلك ذباً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها بغير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين؛ ثمّ يدافع عن الفلسفة دفاعاً شديداً، ويؤكد ضرورة طلبها، فإذا كانت الفلسفة «علم الأشياء بحقائقها» فهي علم الربوبية والوحدانية، وعلم الفضيلة، وهذا ما أتى به الرسل عن الله؛ وبناء على هذه المُحاجة ينتهي فيلسوفنا إلى وجوب اقتناء الفلسفة، وعدم رفضها، والتنكّر لها.

14- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص104.



كما يلزم الكنديّ خصوم الفلسفة بالاشتغال بها، لأنّهم في دعواهم بطلانها يحتاجون إلى دليل، وهذا لا يتيّسر لهم إلّا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا البرهان على دعواهم.

أمّا مسألة التناقض الظاهريّ بين الفلسفة والدين - هذا التناقض الذي حمل بعضهم على محاربة الفلسفة - فقد حاول حلّها بتأويل النصّ، موضحاً أنّ للكلام في اللغة العربيّة معنيّين: حقيقيّ ومجازيّ، وهذا يعني أنّه في الإمكان عدّ منطوق بعض آيات القرآن الكريم مجازياً يشير إلى معانٍ يستنتجها المؤلّ، على أن يكون من «ذوي الدين والألباب»¹⁵ قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي¹⁶، وقد وضّح الكنديّ حقيقة التأويل في رسالته «رسالة في الإبانة عن سجد الجرم الأقصى وطاعته لله عزّ وجلّ»¹⁷ التي كتبها لتلميذه أحمد بن المعتصم، يشرح له فيها معنى الآية: (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ).

ومع تشديد الكنديّ على ضرورة اقتناء الفلسفة، والاجتهاد في طلبها، لأنّها طريق الحقّ، لم يتضمّن ذلك عنده أيّة دعوة إلى

15- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج 1، ص 53.

16- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج 1، ص 53.

17- المصدر السابق، ص 238-261.



التخلّي عن الوحي أو النبوة، بل فرّق بين «علوم الفلاسفة» و«علوم الأنبياء» من حيث المنهج والموضوع والغاية، مبيناً أنّ الفلسفة تتأتّى بالقصد والبحث عن المعارف، وبالاتماد على الرياضيات والمنطق، وفقاً للمنهج العقليّ والفلسفيّ، أمّا «علوم الأنبياء» التي تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وباطنة، فإنّها تتخذ طريقاً أخرى، لأنّها تحصل في نفوس الأنبياء عن طريق فعل إلهيّ يطهرها وينيرها ويهيئها للعلوم الإلهاميّة بإرادة الله، فضلاً عن أنّ علوم الأنبياء موجزة، واضحة، قريبة السبيل إلى العقل النير الصافي، فهي تفيض عن معين العلم الإلهيّ الأزليّ الكامل الذي لا نهاية له.

وفي العموم، يمكن القول إنّ محاولة الكنديّ في التقريب بين النقل والعقل كانت بداية امتزاج الكلام بالفلسفة منذ البواكير الأولى للفكر الفلسفيّ العربيّ الإسلاميّ.

2- الفلسفة الطبيعيّة:

عرض الكنديّ لموقفه في الفلسفة الطبيعيّة في رسائل فلسفيّة عدّة، سلك فيها الموقف الأرسطيّ في المجمل؛ والطبيعة



وفقاً لـ (فيلسوف العرب) هي «علم الموجودات المتحرّكة»، ويتألّف الموجود الطبيعيّ عنده من جوهرين أساسيين اثنين، هما: المادّة والصورة، وثلاثة جواهر أخرى لا يتجوهر الجسم إلّا بها، وهي: المكان والزمان والحركة¹⁸. ومعرفة حقيقة الموجودات المادّيّة المتحرّكة تقتضي العلم بالعلل الأربع المكوّنة لها، وهي: «العلّة المادّيّة» و«العلّة الصّوريّة» (أو النوعيّة) و«العلّة الفاعلة» (أو المحرّكة) و«العلّة المتّممة» (أو الغائيّة)؛ وتعدّ هذه العلل علل كون كلّ موجودٍ وفساده، كما أوضح في (رسالة حدود الأشياء ورسومها) محاكياً التصرّؤ الأرسطيّ للعلل الأربع، وهي:

المادّة (أو الهیولی)، وهي وجود بالقوّة موضوعة لحمل الصور، منفعله، صرّفة، لا تدرك في ذاتها (كالخشب في السرير). والمادّة هي المبدأ الذي تتعاقب عليه الكيفيّات الأربع: الحارّ والبارد والرّطب واليابس، وهي الكيفيّات الأساسيّة في الكون والفساد؛ ومبدأ تتعاقب عليه الأضداد

18- وقد تناول هذا الموضوع بالدراسة في رسالة مستقلّة بعنوان: (الجواهر الخمسة)، أصلها العربيّ مفقود، ولا تزال ترجمتها اللاتينية باقية. نشر النصّ اللاتينيّ مع ترجمته العربيّة عبد الهادي أبو ريّدة في الجزء الثاني من رسائل الكنديّ الفلسفيّة. انظر: أحمد فؤاد الأهواني، الكنديّ فيلسوف العرب، المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، أعلام العرب 26، بلا تاريخ، ص 287.



من دون أن تفسد، وليس لها حدّ.

الصورة: وهي ما يتعيّن بها الموجود (كصورة السرير)، ويصبح موجوداً بالفعل، ويتميّز من غيره من الموجودات، فهي مبدأ تمايز الموجودات بعضها من بعض، وما يكون به الشيء، وتصبح مدركة بالبصر⁽¹⁹⁾، وتمتاز الصورة بحسب ما أورد الكندي بأنها اسم مشترك بين أشياء كثيرة.

وتقسّم الصورة قسمين:

الأوّل - الصورة التي تقع تحت الجنس: أي التي يصير الشيء بها جنساً، وهي ما يُطلق على أشياء كثيرة بالعدد، مثل الحيوانية التي تقال: على الإنسان والحيوان.

الثاني - الصورة التي تقع تحت الحسّ: وهي التي يتميّز بها الشيء بالبصر من بقيّة الأشياء الأخرى، من حيث الجوهر والكمّ والكيف... إلخ من الأجناس العشرة⁽²⁰⁾ ويكون بها الموجود هوّ هوّ.

العلة الفاعلة: وهي قوّة التحريك التي تحقّق الصورة في المادّة

19- المصدر السابق، ج2، ص22.

20- الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ج2، ص-20 ص22.

(النَجَّار في صناعة السرير).

العلّة الغائية: وهي ما من أجله يكون السرير (للنوم أو الاسترخاء مثلاً)، وهي كمال الموجود وتمامه.

وينتهي فيلسوفنا في معالجة العلل الأربع إلى أنّ العالم في مجموعته وأجزائه معلولٌ لعلّةٍ فاعلة هي العلة الأولى والقُصوى، وهي الله.

وتفسير التغيّر في الأجسام الطبيعية يرجع إلى أنّ التغيّر يستلزم الحركة، فيلزم عن ذلك المكان الذي تتحقّق فيه الحركة؛ ويذهب الكنديّ إلى أنّ الحركة تُقال على أنواع كثيرة، منها:

1- الكون: هو حالة الانتقال من اللاوجود الى الوجود، وهي الحركة التي تجري على الموجودات المركّبة، مثل كون الحيوان والنبات والموجودات الصناعية.

2- الفساد: هو حالة التغيّر التي تطرأ على الموجودات، وفيها يتمّ الانتقال من الوجود الى اللاوجود، أو هو تحلّل الشيء إلى عناصره، كتحلّل جسم الإنسان إلى العناصر المكوّنة له، ويُرافق هذا النوع من الحركة تغيّر ماهيّة الموجود المتغيّر،

ففي تحوّل جسد الإنسان الى تراب يفقد صورته الذاتية كالعقلانية، بوصفها فصلاً نوعياً تميّزه من باقي الكائنات، فهو لذلك تغيرٌ فجائيّ. والكون والفساد يحدثان في الأشياء ذوات الكيفيات المتضادة، وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

والكون والفساد يجب أن يحدثا في مكان، لأنّ المكان هو ما فيه تجري الحركة، فلا بدّ للجسم المتحرّك من أن يكون في مكانٍ ما، والحركة مرتبطة بالزمان ضرورةً، لأنّ الزمان مقياس الحركة، وهو غير ثابت الأجزاء⁽²¹⁾. وجاء قول الكنديّ في المكان إنّه موجود بيّن، لأنّه «إذا زاد الجسم أو نقص أو تحرك، فلا بدّ أن يكون ذلك في شيء أكبر من الجسم ويحوي الجسم، ونحن نسّمّي ما يحوي الجسم مكاناً، وذلك لأنّك ترى الهواء حيث يوجد خلاء تارةً، وترى الماء حيث كان الهواء تارةً أخرى، وذلك لأنّه إذا دخل الماء خرج الهواء؛ ولكنّ المكان مع هذا يوجد [أو يبقى] ولا يفسد بفساد أيّ واحد منهما»⁽²²⁾.

21- الكنديّ، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، ضمن رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص-166 ص167.

22- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج2، ص28.



ويقوم دليل الكنديّ على ربط الزمان بالحركة على أنّ كلّ ما هو في العالم الطبيعيّ مُتحرّك، والزمان عدد الحركة بحسب المتقدّم والمتأخّر، ويقع الزمان في الكمّ المتّصل لا المنفصل، والزمان الذي يُسمّى متّصلاً «هو الآن المتوهم الذي [يصل أو] يواصل ما بين الماضي منه وبين المستقبل»⁽²³⁾.

3- الرّبويّة والاضمحلالية: يتعلّق هذا النوع من الحركة بالجانب الكميّ، كالزيادة والنقصان، كالنموّ في النبات والحيوان، وتُسمّى هذه الحركة رُبوّاً، وهي على عكس ذلك في حالة الذبول والفساد، وتُسمّى هذه الحركة اضمحلالاً.

4- الاستحالة: يرتبط هذا النوع من الحركة بتغيّر الجسم في الجانب الكيفيّ للموجودات، كما يتغيّر اللون الأبيض إلى الأسود، أو إذا صار البارد حارّاً.

5- المكانية (أو حركة النّقلة): وهي انتقال الشيء من مكانٍ إلى آخر، وهي على نوعين: إمّا دائرية، وإمّا مستقيمة.

ويؤكّد الكنديّ أنّه لا يمكن أن تُفهم حقيقة الجسم إلّا في إطار هذه الجواهر الخمسة، ويبدو واضحاً التقاطع بين

23-المصدر السابق، ص 34.



فلسفة الطبيعة عنده وما جاء به أرسطو، باستثناء اختلافه مع المعلم الأول في القول بقدَم العالم، مؤكِّداً فِعْلَ إبداع العالم، وأَنَّهُ مخلوق مُحدَث في الزمان مِن قِبَلِ الله، وبناءً عليه رَفَضَ فيلسوفنا أزلِيَّةَ المكان والزمان.

ويقسم الكنديّ العالمَ بعد ذلك قسین اثنين: عالم ما تحت فلک القمر، وعالم ما فوق فلک القمر.

1- عالم ما تحت فلک القمر: وهو عالم التغيُّر الخاضع للكون والفساد، مملوء بالعناصر الأربعة وما يترکَّب منها، تحكمه الحركة والعناصر الأربعة التي تُعدُّ أساس كلِّ كون وفساد. فالكون والفساد محصوران تحت فلک القمر؛ لأنَّهما لا يكونان إلا في ذوات الكيفيَّات والمتضادات.

2- عالم ما فوق فلک القمر: وهو الجرم الأقصى من العالم، لا يخضع لقوانين الكون والفساد، لأنَّه خالٍ من الكيفيَّات، فهو ليس حارًّا، ولا باردًا، ولا رطبًا، ولا يابسًا. وتقع الأرض في وسط العالم، وهي كرة ثابتة، تحيط بها أولاً كرة من الماء، ثمَّ كرة من الهواء، وأخيراً كرة من النار، ثمَّ تأتي الأفلاك وأجرامها، وآخرها الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم،



ويسمّيه الكنديّ (جسم الكلّ) «جسم الكلّ لا ملأ بعده، لأنّه لا جسم بعده، ولا خلاء بعده (...)، وليست له صورة في النّفس؛ إنّما هو وجود عقليّ اضطراريّ»⁽²⁴⁾.

أمّا حركة الفلك فهي دائريّة، إذ إنّ يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم، وهو حيّ، والأجرام الفلكية حيّة، ناطقة مميّزة. ولما كانت الأفلاك علّة قريبة لعالم الكون والفساد، كان معنى ذلك أنّ الحياة على الأرض معلولة للجرم الأقصى، أي أنّ الفلك بحركته الدائمة محدث الحياة على الأرض، ومن تلك الحركة تخرج الموجودات من القوّة إلى الفعل، والشمس هي أبرز الأجرام فعلاً على الأرض، والقمر عظيم العون للشمس على الكون والتغيير في العالم، ومن ثمّ تحدّث علاقة الله بالكائنات بتوسّط الفلك في التأثير والفعل.

انتهى الكنديّ في حديثه عن نظام الكون إلى الاعتقاد بأنّ للعالم «نفساً كليّة» هي العلّة الفاعلة والقريبة إلى النفوس على وجه الأرض، «هذه التي ينبغي أن نحسّ بها عظم قدرة الله جلّ ثناؤه... وأن تتوهم الكلّ حيواناً واحداً مفضلاً،

24- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص110.



إذ هو جرمٌ ولا فراغٌ فيه، وفي أكثره - أعني الجرم العالي الأشرَف - القوَّة النفسانية الشريفة الفاعلة فيها دونه، هذه القوى النفسانيَّة على قدر الأمر الأصلح في كلِّ واحد من ذوات الأنفس كإنسانٍ واحد»⁽²⁵⁾.

3 - حدوث العالم:

يعتقد فيلسوف العرب أنَّ العالم مخلوق، وليس قديماً، وأنَّ الله خالقُه ومبدعه، نظَّمه ودبَّره وصيَّر بعضه علَّة لبعضه الآخر، خلق الوجود من العدم. وقد برهن الكنديُّ على حدوث العالم مستنداً إلى مبدأ التناهي، القائم على الاستدلال العقليِّ المحض⁽²⁶⁾.

وانطلق الكنديُّ في برهانه على حدوث العالم من المبدأ الأرسطيِّ القائل بضرورة التلازم بين الحركة والزمان والمادَّة، وارتباط بعضها ببعض، وذهب إلى أنَّه بناء على ضرورة التساوق الوجوديِّ فيما بينها، يكون إثباتُ حدوث أيِّ عنصرٍ منها كافياً لإثبات حدوثها جميعاً، ومن ثَمَّ تكون مخلوقة وليست قديمة، وبذلك يكون العالم مخلوقاً أيضاً؛ ولما

25- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ج 2، ص 75.
26- للاستزادة انظر: الكندي، رسائل الكنديِّ الفلسفيَّة، ج 1، ص -185 ص 204.



كان كلّ قديم بالضرورة لا متناهيًا -أي لا بداية له ولا نهاية- فالزمان ليس قديماً، إذ لا يمكن أن يكون بلا نهاية؛ لأنّه لو كان بلا نهاية لكانت الحركة بلا نهاية أيضاً، غير أنّ الزمن الماضي ينتهي إلى الزمن الحاضر، وتنتهي الحركة السابقة إلى الحركة الحالية، ومن ثمّ كان الزمان والحركة متناهيين، ولما كانا متناهيين فالجسم متناهٍ مثلها، وإذا فالجزم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً، فهي متساوقة في الوجود، وهي متناهية، ومن ثمّ يكون العالمُ المكوّن من هذه الجواهر الثلاثة متناهيًا أيضاً، ولما كان متناهيًا فهو حادثٌ مخلوقٌ بالضرورة، خلقه الله من عَدَم؛ فالله مبدع الكون وخالقه، والخلق بلغة الكنديّ هو «تأيس الأيسات»²⁷ عن ليس، أي خَلَقَ الوجود من العدم، والإيجاد من العدم من الأمور التي لا تتأتّى إلا عن الله، الذي هو غاية كلّ علّة، ولذلك كان «التأيس عن ليس» له وحده وليس لغيره؛ وبناءً عليه يكون العالمُ محدثاً من لا شيء، «ضربةً واحدةً» في غير زمان، ومن غير مادّة، وبفعل القدرة المبدعة المطلقة من علّة فعّالة أولى

27-الآيس: هو الوجود، والليس هو غير الوجود، فنقول: تأيس الأيسات عن اللّيس، أي وجود الموجودات عن غير الوجود، وهذا هو تعريف الفعل الإبداعي الحقيقي، أي إيجاد الموجودات من العدم.



هي الله، وهو المخصوص باسم المبدع؛ وهذا ما يُعرَف بدليل التناهي.

قدّم الكندي برهاناً آخر على حدوث العالم منطلقاً من إمكان تخيل زمان لا متناهٍ بالقوة فقط، فقال: «وإنما جرم الكلّ ممكنٌ أن يُزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن يُتوهم أعظم منه، ثم أعظم من ذلك دائماً - فإنه لا نهاية في التزيّد من جهة الإمكان - فهو بالقوة بلا نهاية، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان، أعني أن يكون الشيء المقول بالقوة، فكلّ ما في الذي لا نهاية له بالقوة، فهو أيضاً بالقوة لا نهاية له»⁽²⁸⁾، إذن فالمادّة والزمان والحركة جميعها متناهية ولها بداية، ومن ثمّ هي محدّثة، ولأنّها كذلك كان العالم محدّثاً.

نتلمّس من هذه البراهين اعتماد الكندي على ما يُسمّى «برهان الخُلف» في إثبات صحّة قوله بحدوث العالم، فهو ينطلق من قضايا سلّم بصحّتها إلى أخرى تنتج عنها، محلاً نقيض القضية بدلاً من القضية نفسها، ليستنتج أنّ النقيض كاذب، وبكذبه تكون القضية الأصلية صادقة.

28- المصدر السابق، ص 203.



بهذه الطريقة أراد الكندي تأكيد جملة الأفكار التي استنتج منها القول بحدوث العالم، والتي يمكن أن نسردها على النحو الآتي:

1- كل جسم لا بد له من شكل، ولا يمكن أن يكون هذا الشكل بلا حدود، وكل ما له حدود فهو متناهٍ، إذاً كل جسم متناهٍ.

2- إن العالم متحرك، والحركة لا تكون إلا في زمان، لأن الزمان عدد الحركة، بحساب المتقدم والمتأخر.

3- إن وجود الحركة يعني وجود الزمان، وإذا كان ليس ثمة زمان فليس ثمة حركة، والحركة هي حركة الجرم، ومن ثم يُوجدُ الجرم (المادة) والحركة والزمان معاً.

4- إن الحركة متناهية، وإذا كانت متناهية فهي حادثة، ومن ثم لا بد لها من مُحْدَث⁽²⁹⁾.

إذاً، فالعالم حادث بالذات وبالزمان، وإذا كنا نتلمس لكل شيء علّة قريبة، ونتساءل عن علّته البعيدة، وأنه لا يمكن التسلسل بالعلل إلى ما لا نهاية، وجب التوقف ضرورةً عند

29- انظر: محمد إبراهيم نعمة، الفلسفة الإسلامية، دار البيضاء للطباعة، النجف الأشرف، 2007، ج 2، ص 103.



علّة أولى غير معلولة، هي الله، الذي أوجد كلّ الأشياء دُفعةً واحدة معاً من العدم، بلا تسلسلٍ أو مراتب في الصدور؛ والموجودات جميعها، يؤثر بعضها في بعضها الآخر، تنفيذاً لمشيئة الله وحكمته وعنايته.

4- فلسفة ما بعد الطبيعة (أو العلم الإلهي):

تُعَدُّ دراسة الكنديّ لمبحث الألوهيّة استمراراً لموقفه الكلاميّ الاعتزاليّ، وقد تناول هذا المبحث بالدراسة والتحليل في رسالتيه الموسومتين بـ (في الفلسفة الأولى) و(في وحدانيّة الله وتناهي جرم العالم)، وضمّنهما رأيّه في طبيعة الله ووجوده وصفاته.

ويرى الكنديّ أنّ «العلم الإلهيّ» هو العلم الذي يبحث في الموجودات المُفارقة وطبيعة الله ووجوده وصفاته، وقد حدّد صفات الله بالخصائص التالية:

- الوحدانية: من أخصّ صفات الله أنّه الحقّ الأوّل، واحد بالعدد، وواحد بالذات، بسيط، تامّ، وواحد في فعله، ولا يمكن أن يحدث تكثّر في ذاته نتيجة لفعله، ولا يجوز فيه الكثرة لأنّه ليس مركّباً، فليس له هيولى أو صورة أو كمّيّة



أو كَيْفِيَّةٍ أو أَيٍّْ من المقولات...، وليس له جنس أو نوع أو فصل أو خاصّة أو عَرَض عامّ، ولا موضوع له ولا محمول⁽³⁰⁾؛ وبهذا يَتَّفَقُ فيلسوفنا مع كثير من المتكلِّمين الذين سلبوا تعدّد الصفات عن الذات الإلهيّة.

- العلم والقدرة: إنّه حيّ وواحد وقادر، فهو العلة الأولى التي لا علة لها، والفاعلة التي لا فاعل لها، بل تنتهي إليه القدرة كلّها، وهو مدبّر العالم، والمحرّك الأوّل غير المتحرّك.

- الأزليّة: الله خارج الزمان والمكان، سرمديّ ليس ثمة ما هو أقدم منه في الوجود، وهو أبديّ لا نهاية لوجوده، ولا يستمدّ وجوده من غيره لأنّه غير معلول؛ فالله من حيث طبيعته هو الوجود الحقّ الدائم، «لم يكن ليس البتّة، ولا يزال أيّساً أبداً»، وهو الوجود التامّ الذي لم يسبقه وجود، ولا ينتهي له وجود، ولا يكون وجوده إلّا في ذاته.

- العلة الأولى: وفعله الخاصّ به هو الإبداع، ولا يستمدّ وجوده من غيره، فهو غير معلول، والفاعل الأوّل، ومُؤَيِّس

30- الكنديّ، رسائل الكنديّ ألفلسفيّة، ج1، ص160.



الكل 31 عن لئس (32).

ويعرض الكندي ثلاثة أدلة على وجود الله، يؤسسها على الحركة، والوحدة والكثرة، والنظام والتدبير، مقتنياً أثر أفلاطون وأرسطو من فلاسفة اليونان:

- دليل الحدوث: يقوم على ارتباط فكرة العلية بفكرة الحدوث، فالموجود المحسوس لا يمكن أن يكون علّة لوجود ذاته، والعالم محسوس ومُحدَث وله بداية في الزمان، وهذا يعني أنّه متناه، ولا بدّ له من مُحدَث وهو الله⁽³³⁾.

- دليل وحدة الموجودات وكثرتها: لما كانت الموجودات المحسوسة مشتركة في الوحدة والكثرة، فإنّ اشتراكها لم يكن بالمصادفة، بل كان بمُوجب علّة خارجة عنها، أقدم منها وأرفع وأشرف، والعلّة سابقة في الوجود على المعلول بالذات، لأنّ كلّ الأشياء التي تتمتع بالوحدة قد استمدّت

31- يستخدم الكندي لفظة «الكلّ» بالدلالة الأفلاطونية، فقد استخدم أفلاطون في محاورتي (الطيمائوس) و(فيليبوس) لفظتي «الكون» و«الكل» τὸ πᾶντι ἐν التي تعني كلّ الوجود، على سبيل الترادف، ولا يفرّق بين لفظة وأخرى، ويستعملها على السواء. انظر: أفلاطون، الفيلسوف، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970.

تعليق المترجم، ص 308، هامش رقم 1.

32- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 80؛ وراجع أيضاً: حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 85-86.

33- الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ج 1، ص 207.

وجودها منها، كما أنّ كثرة الموجودات في الوجود، ترجع أيضاً إلى مُوجد واحد، اقتضت حكمته جعل بعض الأشياء واحدةً، وبعضها متكثرًا.

- دليل النظام والتدبير (أو الترتيب في العالم): ويُعرف ببرهان العلة الغائية في الوجود، ويقوم على الترتيب المُحكّم أو النظام والانسجام الذي يسود الكون كلّه ويربط بين أجزائه، فهذا التناسق إنّما هو بفعل علة فاعلة يمكن إدراكها بالفطرة السليمة، وبتأمل التدبير والعناية الدالّين على وجود المدبّر أو العلة، وهو الله.

5- النفس:

لا نكاد نجد للكنديّ رأياً خاصاً بالنفس، وجُلُّ ما جاء به لا يتجاوز عرض آراء غيره من الفلاسفة الأقدمين لمعرفته الواسعة بالفلسفة اليونانية، فضلاً عن أمانته العلميّة في ذكر المصادر التي أخذ منها، مؤمناً بصحّة آراء أصحابها.

وقد خصّص رسالتين من جملة رسائله الفلسفيّة للحديث عن النفس، الأولى: (القول في النفس المختصر من كتاب أرسطو وأفلاطون وسائر الفلاسفة)، والثانية: (كلام الكنديّ في

النفس مختصر ووجيز⁽³⁴⁾.

وعرّف النفس في رسالته (حدود الأشياء ورسومها)، بأنّها: كمال جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة، وهي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوّة، أو هي: جوهر عقل متحرّك من ذاته بعدد مؤلّف⁽³⁵⁾؛ ومن الواضح أنّ التعريفين الأول والثاني أرسطيّان، أمّا الثالث فذو نزعة فيثاغورية أفلاطونية.

يرى الكندي أنّ الإنسان مركّب من ثنائيّ النفس والجسد، والنفس جوهر بسيط خالّد لا يفنى بفناء البدن، إنّها جزء روحيّ من نور الباري، وهي لذلك المدبّرة للبدن «إنّ النفس بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن؛ جوهرها من جوهر الباري عزّ وجلّ، كقياس ضياء الشمس من الشمس (...)، هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مُبايئة له، وإنّ جوهرها جوهرٌ إلهيّ روحانيّ، بما يُرى من شرف طباعها ومضادّتها لما يَعْزُضُ للبدن من الشهوات والغضب»⁽³⁶⁾. أمّا سعادة النفس ولذّتها الحقيقية فهي التّنعّم في عالم الربوبية باللذّة

34- انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ج1، ص272 - ص282.

35- الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ج1، ص165.

36- المصدر السابق، ص273.



الدائمة الفائقة، وأما كلّ ما نعرفه في عالم الحسّ من لذّات حسّيّة يعقبها الألم فهي مؤقتة زائلة، في حين أنّ اللذّة الدائمة إلهيّة روحانيّة ملكوتيّة، فيها تقترب النفس من بارئها، وتراه رؤية عقليّة لا حسّيّة.

فبيّن النفس والبدن علاقة عرَضيّة، فالنفس مستقلّة عن البدن في الجوهر، لكنّها مرتبطة به عرضاً، ولا تفعل أفعالها إلّا بواسطته، مع بقائها متميزة عنه ومُباينة له، وهي على تضادّ بينها وبين كلّ ما يعرض للبدن من الشهوات والغضب.

واعتنق الكنديّ رأي أفلاطون في ما يخصّ أقسام النفس وخلودها، وكان ميّالاً إلى الزهد في الحديث عنها، فما نحن في رأيه إلّا ضيوف في هذا العالم، ليس لنا مقامٌ يطول، أمّا مُستقرُّنا الذي نتوقّع فهو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت، ولذلك إذا فارقت النفس البدن عن صلاح وإيمان تحقّق لها العلم بكلّ ما في العالم، وما عاد يخفى عليها شيء، ولا سبيل لها إلى ذلك إلّا تقوى الله والإقبال على نعيم العقل الدائم، والزهد والترفع عن المادّيّات؛ أي أنّ بلوغ النفس مقام الخلود في عالم الربوبيّة لا يتم إلّا بالتطهّر



من الأدناس، والزهد في ملذّات الحياة، وعندها تستطيع أن تعلم الخفّيات في عالم الغيوب.

أمّا قوى النفس فهي كثيرة، يذكر منها الكنديّ أولاً القوّتين الأساسيتين: الحسيّة والعقليّة، إلى جانب قوى أخرى متوسّطة بينهما هي: القوّة المصوّرة، والغاذيّة النّامية، والغضبيّة، والشّهوانية؛ وجميع هذه القوى متعلّقة بالنفس، منها ما له آلة أولى مشتركة بين الحسّ والعقل وهي الدماغ موضوع جميع القوى النفسيّة، ومنها ما له آلات ثانٍ، كالعين والأذن واللسان... إلخ.

أ- القوّة الحاسّة (أو الحسيّة): آلاتها الحواسّ الخمس، وهي مشتركة بين الإنسان والحيوان، لا تدرك إلاّ صور المحسوسات الجزئية، كاللون والشكل والصوت... إلخ، وكلّ ما كان من الصور المادّيّة، وبها ندرك التغيّرات التي تجري على الموجودات.

ب- القوى المتوسّطة: ويقع تحتها أنواع كثيرة منها:

- القوّة المصوّرة: هي قوى النفس المتوسّطة بين الحسّ والعقل، وهي التي تمنحنا صور الأشياء مجرّدة من مادّتها



وجميع كَيْفِيَّاتِها وكَمِّيَّاتِها، وتعمل في حال النوم واليقظة، وتمتاز بقدرتها على التركيب، كأن تركّب مثلاً فرساً برأس إنسان وجناح الطير، ويسمّيها الكنديّ باسمها اليونانيّ بـ «فئطاسيا» أو التوهّم «التوهّم»: وهو الفئطاسيا، قوّة نفسانيّة مدرّكة للصّور الحسيّة مع غيبة طينتها، ويقال الفئطاسيا وهو التخيّل»⁽³⁷⁾.

- القوّة الحافظة: وهي تقبل الصور التي ترسلها إليها القوّة المصوّرة وتحفظها (أي الذاكرة).

- القوّة الغضبيّة (الغليبيّة): تحرك الإنسان في بعض الأوقات، فتحمله على الغضب، وهي مغايرة للنفس التي تمنع الغضب، وتحاول كبح جماحه.

- القوّة الشهوانية: وهي التي تتطلّع إلى الشهوات، لكنّ النفس العاقلة تمنعها وتضادّها، وتعمل على ضبطها وتوجيهها.

- القوّة الغاذيّة والقوّة المنميّة (النامية): ولا يعلّق الكنديّ عليها، وكأنه لا يخالف رأي أرسطو فيها.

37- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص167.



ج- القوّة العاقلة: هي القوّة التي تدرك المفاهيم الكلّيّة أو صور الأشياء مجرّدة عن مادّتها، كالأنواع والأجناس، وتدرك المبادئ الأولى للمعرفة، كإدراكها أنّ لكلّ معلول علّة، وأنّ السلب والإيجاب لا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد، فهي عاقلة ومعقولة، لأنّ الصورة العقلية والعقل شيء واحد من جهة النفس.

6- نظريّة العقل:

تأثّر الكنديّ في نظريّته عن العقل بأرسطو وشراحه، فذهب إلى أنّ العقل هو ما يدرك الكلّيّات والصور العقلية، بخلاف الإدراك الحسيّ المرتبط بالجزئيّات المتغيّرة. والعقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها⁽³⁸⁾، لأنّ الإدراك العقليّ يتوجّه نحو إدراك طبيعة الأشياء وماهيّاتها المعقولة.

وجعل الكنديّ العقل أربعة مستويات، هي:

1- العقل الذي يكون بالفعل أبداً، وهو العقل الأوّل الذي بواسطته تنتقل النفس من كونها عاقلة بالقوّة إلى عاقلة بالفعل من غير أن تتحد به، لأنّه خارج عنها، وهو علّة كلّ

38- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص165.



المعقولات في الوجود، وهو (الله).

2- عقل بالقوّة: ويمثّل حالات الإدراك الحسيّ للموجودات التي ترتبط بها صور الموجودات، أي بوصفها إمكاناً في النفس الإنسانية.

3- العقل المستفاد: وهو المرحلة التي تنتقل فيها النفس من القوّة إلى الفعل، فتكتسب ملكة التجريد التي تتمثّل في إدراك المعاني الكلّيّة للموجودات من حيث هي حاصلة في النفس بالفعل على هيئة صور مجرّدة عن المادّة، وقد أصبحت «قُنيّة للنفس»، أو لنقل بتعبير آخر: إنّها صور الموجودات وقد تحوّلت إلى معقولات بالفعل تعمل عليها النفس وقد اقتنتها سابقاً وصارت لها موجودّة، متى شاءت استعملتها وأظهرتها «كالكتابة عند الكاتب» أو «تعلّم الطبّ عند الطبيب».

4- العقل الظاهر (أو العقل البياني): هو العقل المستفاد وقد تحقّق بالفعل، وأصبح قُنيّة يمكن للنفس ممارستها عملياً (مثل ممارسة الكتابة أو الطبّ)، وهو عامّ عند كلّ الناس بوصفه خاصيّة مشتركة، وارتبط بالممارسة العمليّة عند



الانسان⁽³⁹⁾.

ويمكن أن نتلمّس نظرية الكندي في العقل من النص التالي: «العقل إمّا علّةٌ وأوّل لجميع المعقولات والعقول الثواني، وإمّا ثانٍ وهو بالقوّة للنفس، ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل، والثالث هو الذي بالفعل للنفس قد اقتنته، وصار لها موجوداً، متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها، كالكتابة في الكاتب، فهي مُعدّة ممكنة قد اقتناها، وثبتت في نفسه، فهو يُخرجها ويستعملها متى شاء، وأمّا الرابع فهو العقل الظاهر من النفس متى أخرجته، فكان موجوداً لغيرها منها بالفعل»⁽⁴⁰⁾.

7- نظرية المعرفة:

أولى الكندي أهمية خاصة لقضية المعرفة وكيف تحصل عند الإنسان، وبحث في سبل اكتسابها وحصولها. وبحث في كيفية حدوث العلم؛ هل يبدأ بالمشاهدة والتجربة، ثمّ ينتقل منها إلى تكوين القوانين الكلّية التي تنطبق على الجزئيات، أو أنّ هذه المعارف تنكشف للإنسان عن بعض العلم الإلهي؟

39- المصدر السابق، ص 353 - ص 354.

40- حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج 2، ص 81.



وبالعموم، عدّ الكنديّ النفس (أو الذات العارفة) أساساً لكلّ معرفة عند الإنسان، والمعرفة عنده هي النفس في حركتها وفعلها، فالنفس والصور القائمة فيها شيء واحد⁽⁴¹⁾.

ويميّز الكنديّ في النفس بين ضربين من المعرفة: معرفة حسّية، ومعرفة عقلية:

المعرفة الحسّية: تقف عند الظواهر الخارجية، وتنطلق من الإدراك الحسيّ مباشرة بلا واسطة، إذ تنطبع في النفس صور الأشياء والأشخاص الجزئية ويتمّ تمثّلها، أمّا انطباعها فيكون بألة الدماغ، ويشترك في هذا النوع من المعرفة الإنسان والحيوان معاً.

المعرفة العقلية: هي تحصيل الحقائق والمعقولات المجردة، وهي لذلك من شأن الإنسان وحده، وهذه المقولات الكلية هي الأجناس والأنواع، يُعتمد في تحصيلها على مبادئ عقلية موجودة بالفطرة، وتُستمدّ من طبيعة العقل ذاته لا من مصدر خارج عليه.

41- محمّد مبارك، الكنديّ فيلسوف العقل، مديرية الثقافة العامة، بغداد، 1971، ص-119 ص120.



ويشير الكندي في تفسيره للمعرفة إلى العلاقة بين الذات والموضوع، فالذات العارفة ليست هي علّة معارفها، لأنّها لا تنتقل من القوّة إلى الفعل، إلّا في حال إدراكها للمحسوسات والمعقولات، وذلك بفعل العقل الأوّل إذا باشرته⁽⁴²⁾، فالنفس من ثمّ عالمة بالقوّة، ويادراكها للمحسوسات والمعقولات تصبح عالمة بها بالفعل.

ويحدّد الكنديّ أدوات المعرفة بالحواسّ الخمس التي تدرك المحسوسات وتنقل صورها إلى القوّة المصوّرة فتحفظها؛ ووظيفة العقل هي معاملة المفاهيم الكلّيّة (الأجناس والأنواع)، والأفكار المجرّدة، أمّا الحواسّ فعلى العكس، تُعامل المحسوسات المادّيّة أو الموجودات الطبعيّة في عالم الكون والفساد مباشرةً.

ويؤكّد الكنديّ بناء على المعرفة الحسيّة أهميّة الدُرْبَة أو التجربة في المعرفة العلمية، ومثال ذلك تفسيره لظاهرة التمدّد الطبعيّ الذي يحدث في زيادة جسم المادّة زيادةً طبعيّة، كاستحالة الهواء إلى ماء بشدّة البرودة، فقد ذهب

42- الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج1، ص-356 ص357.



لإثبات ذلك إلى تجربة أن نحشو قارورة زجاجية بالثلج تماماً، ثم نُحْكِم إغلاقها، ونرصد وزنها، ثم نضعها في قدح يقارب حجمها، وعندها سنلاحظ أنَّ الهواء يستحيل على ظاهر القارورة، كالرشح على القلّال، ويجتمع منه فيما بعد شيء له قَدْرٌ في باطن القدح، وعندما يوزن الإناء والماء والقدح معاً، سنجد أنَّ الوزن قد زاد على ما كان عليه في البداية، ومن الخطأ الظنُّ أنَّ الثلج قد ترشّح من الزجاج، والصحيح هو استحالة الهواء ماءً⁽⁴³⁾.

تعكس التجربة التي يوردها الكنديّ براعته في ممارسة الأسلوب العلميّ المرن في مباحثه الطبيعيّة، منطلقاً من الملاحظة المباشرة والتجربة الحسيّة، مستنداً إلى مبدأ «أنَّ الشيء إذا كان خَبِراً عن محسوس، فلا يمكن نقضه إلّا بخبر عن محسوس، ولا تصديقُه إلّا بخبر عن محسوس»⁽⁴⁴⁾. وهذا ما يؤكّد أنَّ فيلسوفنا من أصحاب القول بالمعرفة النزوعيّة التي تجمع بين الحسّ والعقل. هذا من جهة، مع تأكيده الواضح من جهة ثانية أهميّة دور التجربة العلميّة في المعرفة.

43- انظر: الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، ج2، ص115.

44- محمّد مبارك: الكنديّ فيلسوف العقل، ص158.



أمّا مصادر المعرفة فقد جعل الكنديّ من أرسطو إماماً له في تحصيل العلوم النظرية القائمة على العقل، وعدّ المعلّم الأوّل مرجعاً أساسياً أصيلاً لها، كما أكّد التصنيف الأرسطيّ للفلسفة والعلوم المندرجة تحتها مثل: الرياضيات والمنطق والطبيعيّات، والميتافيزيقا والسياسة والأخلاق.

وجعل الكنديّ الدّين إلى جانب العقل مصدراً آخر للمعرفة، يُعنى بالحقائق الغيبية التي لا تستطيع الحواس إدراكها، ولا يستطيع العقل تمثّلها؛ فيمدّنا الأنبياء بهذه الحقائق التي نؤمن بها ونصدّقها.

وعليه، ثمة طريقتان للمعرفة عند الكنديّ: «أحدهما طريق العقل، والآخر طريق الوحي، وكلاهما يوصلان إلى حقيقة واحدة، ولما أنّ العقل علّة جميع المعلولات، والعلّة تؤثر في المعلول، كانت الحقائق كلّها إلهيةً بمعنى ما؛ لأنها كلّية وضرورية ومطلقة وكاملة»⁽⁴⁵⁾. ويفسّر الكنديّ تفاوت الناس في مستويات معرفتهم برّدّه إلى تباين رغباتهم، وتفاوت درجاتهم في التعليم، فضلاً عن أنّ حواسّهم ليست

45- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العلمية للكتاب، بيروت، 1986، ص130.

على الدرجة نفسها من القوة.

يُحسب للكنديّ أنّه أوّل فيلسوف عربيّ تكبّد عناء البحث والتنقيب في تراثٍ غريب عنه فكراً ولغة؛ فقد أخذ عن أفلاطون وأرسطو وفيثاغورث وشراح المشائيّة، ومزج بين أفكارهم أحياناً، ولم يجد غضاضة في الانصراف عنهم لإبداع قول فلسفيّ جديد يخدم غايته المحدّدة؛ ويعود الفضل إلى فيلسوف العرب في وضع اللبنة الأولى التي شيّد عليها الفلاسفة المسلمون من بعده صرحهم الفلسفيّ، ليصبح فيما بعد إراثاً فلسفياً عالمياً تميّز في كثير من مواضيعه ومناهجه من التراث الفلسفيّ اليونانيّ.



المصادر والمراجع:

1. أفلاطون، الفيلسوف، ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970.
2. أحمد فؤاد الأهواني، الكنديّ فيلسوف العرب، المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، أعلام العرب 26، بلا تاريخ.
1. الكنديّ، رسائل الكنديّ الفلسفيّة، تحقيق وتدقيق: محمّد عبد الهادي أبو ريّدة، دار الفكر العربيّ، القاهرة، 1950، ج 1 وج 2.
1. الكنديّ، رسالة الكنديّ إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، تعليق وتقديم: عقبة زيدان، دار كيوان، دمشق، 2007.
1. الكنديّ، كتاب الكنديّ إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، حقّقه وقدم له: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1948.
1. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربيّة، الشركة العلمية للكتاب، بيروت، 1986.
1. حنا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الجيل،

بيروت، ط2، 1982، ج2.

1. كوركيس عواد، الكنديّ يعقوب بن إسحاق الكنديّ، حياته وآثاره، مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الإرشاد، بغداد، 1962.

1. عبد الأمير الأعسم، المصطلح الفلسفيّ عند العرب - نصوص من التراث الفلسفيّ في حدود الأشياء ورسومها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1989، ص-14 ص27.

1. محمّد مبارك، الكنديّ فيلسوف العقل، مديرية الثقافة العامة، بغداد، 1971.

1. محمّد إبراهيم نعمة، الفلسفة الإسلامية، دار البيضاء للطباعة، النجف الأشرف، 2007، ج2.

