



Available online at <http://jgu.garmian.edu.krd>

Journal of University of Garmian

<https://doi.org/10.24271/garmian.21080208>



## منايع الفكر الفلسفي عند الكندي

ضياء حبيب توفيق

قسم الدراسات الإسلامية/ كلية العلوم الإسلامية/ جامعة السليمانية

### Article Info

Received: April, 2021

Accepted :June ,2021

Published :July ,2021

### Keywords

الفلسفة الإسلامية، الكندي، الفكر الفلسفي.

### Corresponding Author

[dheyih.tofiq@univsul.edu.iq](mailto:dheyih.tofiq@univsul.edu.iq)

### الملخص:

ذهب معظم المحققين إلى أن مدرسة الكندي الفلسفية، تشكلت من منايع فلسفية متعددة، أبرزها المدرسة الأفلاطونية المشائية والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، وغيرها من الفلسفات الأخرى، وكان الفيلسوف الإسلامي لم يعتنق أية فكرة سابقة على الآراء التي تبناها لبناء مدرسته الفلسفية. ولكن –كما يبدو- أن هذا التوجه أبعد ما يكون عن الكندي ومدرسته العقلية، لأن الذي يدقق في آرائه الفلسفية، يجد أنه لم يكن يمثل دور المتلقي المنظم للأفكار فحسب، بل كان يتلقاها بحذر وروية، لاسيما في المسائل الماورائية، وهو يوزنها بميزان القرآن الكريم، ثم بعد ذلك يستحسنها و يصوغها صياغة فلسفية إسلامية، وهذا ما جعله انتقائياً في اختياره للأفكار الفلسفية.

وإن هذه الانتقائية كانت سبب اختلاف مترجميه، بين من ذهب إلى أنه أفلاطوني النزعة، وبين من نسبه إلى أرسطو، أو أنه مزج بين فكرهما، بالإضافة إلى الأفكار والمدارس الفلسفية الأخرى التي استقى منها الكندي في بناء مدرسته العقلية. أما بالنسبة للمباحث الطبيعية والرياضية، التي حذا فيها حذو أرسطوطاليس وفيثاغورس، فهما في نظره غير منفصلين عن مبحث الإلهيات، لذا نجده يوظف هذين الحقلين في خدمة عقيدته القرآنية، أو ما سعى بمبحث الإلهيات، كأسلوب إقناعي لإثبات الموضوعات الماورائية.

**المقدمة:**

العقل في تنظيم وترتيب أفكاره، ومن ثم الإقرار بها، وهذا ما قام به الكندي في تأسيس مدرسته الفلسفية.

وما ذهب إليه بعض الباحثين من أن الكندي كان جزءاً من حلقة الاعتزال، بمجرد استخدامه الأدلة العقلية للدفاع عن العقيدة الإسلامية، هو رأي أبعد ما يكون عن فكر الكندي الفلسفي، وهذه شهادة كثير من الباحثين والمستشرقين، وأبرزهم هنري كوربان، إذ ذهب إلى أنه لم يكن واحداً من علماء الكلام، ولا يريد الباحث أن يطيل الكلام هنا، لأنه خارج بحثنا. والصحيح أنه كان مدفوعاً في كتاباته بدافع قرآني في انتقائه للآراء الفلسفية، وصياغتها إسلامياً، فهو إذاً قرآني المنطلق، قبل أن يكون قد تأثر بفكرة الاعتزال.

والمنهج المتبع في كتابة هذا البحث، هو منهج تحليلي مقارنة التحليلي يتمثل في عرض رسائل الكندي الفلسفية المتعلقة بهذا الموضوع، واسترجاع للمبادئ الأساسية التي ينطلق منها الفيلسوف الإسلامي، وكذلك التعرف على الأسباب والعلل التي دفعته لكتابة رسائله، مما يساعد على توضيح موقفه من الفلسفة اليونانية، وتذليل تلك الآراء التي جعلت من الكندي بعقيدته القرآنية تابعاً للفلسفة.

ومقارن، من خلال العمل على المقارنة بين آراء الكندي والفلاسفة اليونانيين، لاسيما مع أفلاطون وأرسطوطاليس، في مسألة حدوث العالم والنفس وغيرها من المسائل الأخرى، لبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما.

والهدف من كتابة البحث، يتلخص في إثبات تلك الفرضية، التي يرى الباحث فيها، أن الكندي بنى مذهبه الفلسفي على ما صح من عقيدته الإسلامية المستلهمة من القرآن الكريم، وأن المنابع الأخرى التي ذكرت تقع في طول المنبع الإلهي (القرآن الكريم)، وليس في عرضه، كما ذهب إليه أغلب الباحثين في شؤون الفلسفة. وإن هذه المنابع المذكورة في البحث، ليست لها تأثير مباشر على الفكر الفلسفي عند الكندي، وإنما جاء تأثيرها بشكل غير مباشر. بمعنى أنها خضعت للمقاييس القرآنية، وعند استحسانها تشكلت في فكر الكندي بصيغة إسلامية.

وأما البحث الموسوم بـ (منابع الفكر الفلسفي عند الكندي)، فيتألف من مقدمة ومبحثين وخاتمة :

المبحث الأول: يستعرض حياة وسيرة الكندي العلمية. في هذا المبحث نستعرض فقط المحطات الرئيسية من حياة الكندي الشخصية والعلمية حتى مماته باختصار، ولا نطيل الكلام فيه.

**المبحث الثاني: يستعرض المنابع الفكرية لفلسفة الكندي**

في كثير من الأبحاث الفلسفية التي تتعلق بفلسفة الكندي ومنابعه الفكرية، يذكر معظم الباحثين عدة منابع ساهمت في بناء مدرسته العقلية، نظير المدرسة الإشراقية، والمدرسة المشائية، والفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة، وغيرها من الأفكار الأخرى، ولكن الذي يستقرء رسائله، لاسيما فيما يتعلق بمبحث الماورائيات (الإلهيات)، يجد أن الواقع يقول عكس ذلك، وهو أنه لم يقف على مسافة واحدة من تلك المنابع الفكرية، وإنما جعل من القرآن الكريم المنبع الرئيسي الذي يتدفق منه نور الحقيقة، كاشفاً به تلك الحقائق المتناثرة بين الفلسفات اليونانية منها وغير اليونانية، على الرغم من تأثر الكندي الشاخص بالفلسفة اليونانية، فإنه لم يقتنع بكل آرائها الفلسفية الوافدة إلى العالم الإسلامي.

وهذا النفس القرآني، نلاحظ أنه أتفق مع أرسطو في المجالات التي تنحصر في حدود فلسفته الطبيعية في حين أنه يفتقر ويتعد عنه بخصوص المسائل الميتافيزيقية، لابتعادها عن روح القرآن الكريم، وهو أقرب ما يكون في هذا الحقل، من أفلاطون على الأقل من حيث المبدأ، وإن اختلف معه بالتفاصيل، ويمكن هنا أن نقول: بنى الكندي مذهبه الفلسفي على ما صح في عقيدته القرآنية من الآراء الفلسفية، وبسبب منهجه الانتقائي في التعامل مع الأفكار اليونانية المختلفة، جعل مترجميه يختلفون فيه، بين من يراه أرسطوطاليسي النزعة، كابن نباته، وابن أبي أصيبعة، وبين من يراه أفلاطوني النزعة، كما عند الشهرزوري (مصطفى عبد الرازق، 2013: 34).

والملاحظ أن هذه المساحة الفكرية التي تحرك فيها الكندي بجزم ويقين، جاءت من إيمانه العميق بمعتقداته الإسلامية المنطلقة من القرآن الكريم، والتي جعل الكندي منها، المنبع المباشر لفكره الفلسفي، وما المنابع الأخرى التي تقع في طول المنبع الرئيسي، ليست سوى طرق غير مباشرة لبناء فكره الفلسفي، وهذا لا يعني أنه لم يتأثر بالفلسفة اليونانية، بل كان للفلسفة اليونانية كبير التأثير على فكره، خصوصاً في مبحثي الطبيعة والرياضيات، ويكاد يكون مقلداً للفلاسفة اليونان فيهما!! ولكن من منطلقه القرآني وظف هذين المبحثين في خدمة الماورائيات (الإلهيات)، باستخدامهما كأدلة عقلية لإثبات الحقائق القرآنية.

لذا نجد في مبحث الطبيعيات والرياضيات يتحرك بمساحة فكرية أوسع، إذا ما قورن بمبحث الماورائيات، حيث العقل قاصر عن إدراك كهها، فلا بد من معين وسند يتكأ عليه

عواصف السياسة وتقلباتها، فانعزل بنفسه عن محيط الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم حتى زمان المستعين بالله، الذي قتل إثر فتنة سنة 252 هجرية (د. محمد عبد الرحمن مرجحاً: 41-42).

والكندي أحد كبار النقلة\* المشهورين، مثل حنين وابنه إسحاق، وشارك غمار هذه الحركة وشارك فيها، حتى قال صاعد الأندلسي نقلاً عن أبي معشر في كتاب المذكرات: إن حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري (الأستاذ ت.ج.دي بور، بدون تاريخ: 178).

وقد مالت نفس الكندي عن علم الكلام، وأثر أن يتجه إلى الفلسفة وعلومها، فأحاط بجميع فروعها، وقد تعلم الفلسفة وما يتصل بها من علوم طبيعية ورياضية في بغداد، وكانت تلك العلوم لاتزال في أيدي قلة قليلة من السريان، شرعوا في نقلها عن اليونانية وعن السريانية والفارسية والهندية (الأستاذ ت.ج.دي بور: 36). ومن أبرز تلامذته أبي كرتيب، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبو زيد البلخي، وغيرهم (محمد لطفي جمعة: 317).

المطلب الثاني: تصانيفه.

اختلف المؤرخون اختلافاً كبيراً في عدد كتبه، حصرها ابن نديم (ت385هـ) في الفهرست بـ (241) مؤلفاً (ابن نديم، بدون تاريخ: 358-365)، على حين حصرها القفطي (641هـ) هو وابن أبي أصيبعة (668هـ) في عدد آخر (281) مؤلفاً (القفطي، 2005: 275-280)، (الشيخ كامل محمد محمد عويضة: 16-17). وجعلها صاعد الأندلسي نحواً من (50)، منها في الفلسفة ومنها في المنطق، ومنها في الموسيقى، والحساب والطبيعة والآثار العلوية، وفي غيرها من الأقسام العلمية (د. محمد عبد الرحمن مرجحاً: 13).

غير أن أكثر مؤلفات الكندي مفقودة، فقد ظل فكره مجهولاً حتى جاء المستشرقون، وكانوا أكبر حظاً من المسلمين أنفسهم في الاطلاع على فلسفة الكندي وأرائه. فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه التي ضاع أصلها بالعربي، منها ترجمة للمستشرق أوتولوط (Otto Loth) قد نشرت بالعربية سنة 1875م بمدينة ليبزغ وضمن كتابات (أبحاث شرقية) رسالة للكندي بعنوان (في ملك العرب وكميته)، وكتب مقدمة لها.

وكذلك نشر البيوناجي (Albino Nagy) في جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى وباللغة العربية أيضاً رسالتين للكندي إحداهما رسالة (في العقل)، ورسالة أخرى (في النوم والرؤيا) في ترجمتهما اللاتينية، واتبعهما بالترجمة اللاتينية

المطلب الأول: القرآن الكريم المنبع الرئيسي المباشر في الفكر الفلسفي عند الكندي

المطلب الثاني: أبرز المنابع غير المباشرة في الفكر الفلسفي عند الكندي

أولاً: المدرسة الإشراقية (أفلاطون).

ثانياً: المدرسة المشائية (أرسطو طاليس).

ثالثاً: الفيثاغورية.

رابعاً: الأفلاطونية المحدثة.

الخاتمة.

### المبحث الأول: سيرة الكندي.

المطلب الأول: ترجمته

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح الكندي، ولد في أواخر حياة أبيه، وهو لم يبلغ سن الشباب بعد، ترعرع يتيماً في ظل الجاه والمجد، وكان مولده بالكوفة، ثم انتقل إلى بغداد مروراً بالبصرة (د. أحمد فؤاد الأهواني، بدون تاريخ: 26)، وكان أبوه أميراً على الكوفة، وذلك في خلافة المهدي (126هـ-169هـ)، وهو شريف أصل عريق النسب، فقد كان جده الصباح في خدمة هارون الرشيد (149هـ - 193هـ)، كما كان أجداده ملوكاً على كندة (د. محمد عبد الرحمن مرجحاً، 1985: 11)، ويذكر أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني)، أن أهل كندة في الجاهلية، وهي قبيلة الكندي لا يعدون من أهل البيوتات فقط، وإنما كانوا ملوكاً، وأن الأشعث بن قيس الجد الأكبر للكندي، كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر وكان يردد دائماً أنه وارث الملك كندة (الشيخ كامل محمد محمد عويضة، 1413 - 1993: 6-7). ولم يذكر مؤرخو العرب تاريخ ميلاد الكندي بالدقة، ولم يذهبوا إلى أكثر من أنه من أهل القرن الثالث الهجري (محمد لطفي جمعة، 2015: 57)، ذلك القرن الذي ازدهرت فيه حركة الترجمة، وهي الحركة التي من طريقها استطاع الكندي أن يتجاوز حدود الثقافة الدينية، والاطلاع على ثمار الفكر العالمي، ولأسيما العقل اليوناني والفلسفة اليونانية، حيث مناخ الحرية والتسامح والاستقلال في الرأي في بيئة كان للخليفة المأمون (170هـ-218هـ) أكبر الفضل في إيجادها وتوفير عناصرها وشحنها بالمواهب والطاقات (د. محمد عبد الرحمن مرجحاً: 12).

ولقد عاصر الكندي عدداً كبيراً من الخلفاء العباسيين، حيث ولد -كما أشرنا- في عهد الرشيد (149هـ - 193هـ)، وهيات له معارف واسعة بهذه العلوم، ارتفع بها إلى منزلة كبيرة في خلافة المأمون (197هـ - 218هـ)، والمعتصم (218هـ-227هـ)، وابنه أحمد، وحدثت له المحن في أثناء خلافة المتوكل (232هـ - 247هـ). وسبب دوامه في بلاط الخلفاء، هو أنه أثر الابتعاد عن

المطلب الأول: القرآن الكريم- المنبع الرئيسي والمباشر في تشكيل الفكر الفلسفي عند الكندي

نجد من خلال عرضنا لرسائل الكندي الفلسفية في الرد على الملحدين، والزنادقة، وفي اثبات وجود الله تعالى، وصدق النبوة وبعث الأجساد يوم الحساب، وغيرها من المسائل الماورائية، أنه قرآني المنطلق والمنهج، لا يقصي الحق من أي جهة صدر، حيث جعل القرآن الكريم والعقيدة الإسلامية، معياراً لغلبة النصوص الفلسفية، يونانية كانت أو غير يونانية، الوافدة الى قلب العالم الإسلامي في عصره، محاولة منه لصياغة الفلسفة بصيغة تلائم عقائد المسلمين.

وهذه الخاصية التي تحلى بها الكندي في تقديره واحترامه لقيمة الحق وشرفه، وحثه على وجوب استحسانه واقتنائه أياً كان مصدره، هي ميزة تعبر عن الحكمة العالية المستوحاة من روح الوحي (القرآن)، الذي يوجب النظر العقلي، وهو بثروته الهائلة هذه من الناحية الدينية الروحية، والفكرية الفلسفية تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة، لأن القرآن الكريم خاتم الكتب والرسالات السماوية وشارحها (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، بدون تاريخ: 8).

ولم تكن للكندي البتة شبيهة في صدق النصوص القرآنية، وصدق نبوة محمد (ص)، حيث نجد هذا الاعتقاد واضحاً في رده على الملحدين ومنكري الرسل والرسالات السماوية، لاسيما رده على ابن الراوندي، الذي تناول على الذات الالهية ونبوة محمد (ص)، منطلقاً من ايمانه الحقيقي بوجود الله تعالى ورسالته المحمدية، وهي القران الكريم، وما فيه من هداية البشر الى الحق ( إسماعيل حقي الإزميري، 1382-1963: 57).

والدليل، أن الكندي يسوق هنا عدة شواهد قرآنية لإثبات الواحد الحق، كمنطلق قرآني في الرد على الملحدين والمنكرين عموماً. فقد قدم إجابات مستتيراً بآيات من القرآن الكريم للأسئلة التي طرحها الكافرون بإنكارهم لوجود الله تعالى،

ونبوة محمد (ص)، وبعث الأجساد بعد موتها، نظير قوله تعالى (( وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ قَوْمِهِ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ جُنْدٍ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا كُنَّا مُنْزِلِينَ )) (سورة يس: 78)، فكان الجواب ث (إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ)) (سورة يس: 79) ومن تلك الشواهد أيضاً، قوله تعالى:

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)) (سورة يس: 82)، فضلاً عن شواهد كثيرة ساقها الكندي تظهر قدرة الله

تعالى، (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول، بدون تاريخ: 54).

لرسالة ثلاثة ضاع أصلها العربي عنوانها (في الجواهر الخمسة)، وذلك في مدينة ميستر عام 1897م.

وتتابعت بعد ذلك رسائل الكندي إلى الظهور سواء في أصلها العربي أو في ترجمتها اللاتينية وغير اللاتينية، وكان آخر المحاولات في الثلاثينيات من القرن الماضي، حيث اكتشف المستشرق الألماني ريتز (Ritter) مجموعة من رسائل الكندي بمكتبة آيا صوفيا (أسطنبول) رقم (4832) في أصلها العربي.

ومن ثم التفت العرب والمسلمون إلى إحياء التراث الإسلامي، بسيرهم على نهج المستشرقين وطرقهم العلمية، حيث أخرج الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، القاهرة عام 1948م، وقدم لهذا الكتاب بمقدمة تشتمل على دراسة مطولة لشخصية الفيلسوف ومذهبه، ثم عكف الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة على دراسة آثار الكندي الفلسفية ونشر ما يتصل منه برسائله العلمية والفلسفية في مجلدين. وهو بحق من أكثر المشتغلين بالدراسة الفلسفية فهماً لموقف الكندي الفلسفي ( د. محمد عبد الرحمن مرحبا: 14-15).

المطلب الثالث: وفاته

وقع خلاف كبير بين المحدثين في تحديد الفترة الزمنية التي توفي فيها الكندي، بسبب عدم وجود وثائق تاريخية تثبت ذلك، وهذا ما جعل المحدثين يجهدون بما لديهم من قرآئن وشواهد تاريخية بغية إصابة الحق. وكل التواريخ المثبتة من قبل المستشرقين، ومنهم الأستاذ ماسنيون، الذي جعل وفاته سنة 246هـ، والأستاذ نالينو الذي ثبت وفاته سنة 260هـ، و دي بور أيضاً في سنة 260هـ، هي مجرد تخمينات توصل إليها المستشرقون عن طريق استنباطاتهم مستنديين إلى عدة وثائق تاريخية وجدوا فيها ضالهم. وحتى الشيخ مصطفى عبد الرازق، وغيره من الباحثين العرب كذلك، الذين استبعدوا اجتهادات المستشرقين في بيان تاريخ وفاة الكندي، ورجحوا تواريخ أخرى، ليست سوى اجتهادات تضاف إلى الاجتهادات السابقة ( مصطفى عبد الرازق: 36)، (د. أحمد فؤاد الأهواني: 42).

وإن البحث عن تاريخ دقيق لوفاة الكندي من دون وجود وثائق تاريخية صحيحة ومعتمدة تسعف الباحثين في تحديد زمن وفاته، لا يعني عن الحق شيئاً، ولكن الملحوظ هنا، أن كل التواريخ المحددة من قبل الباحثين عموماً، تدور حول فترة زمنية معينة، وهي ما بين (246هـ - 260هـ)، وعليه يمكن أن يقال، إنه توفي بحدود منتصف القرن الثالث الهجري.

المبحث الثاني: المنابع الفكرية لفلسفة الكندي

والطاعة في اللغة حقيقة ومجازاً، وأنتهى الى أن سجود النجم والشجر لله تعالى لا يقع فيهما السجود الحقيقي المشاهد بحسب الاصطلاح الشرعي، وإنما هو سجود على مقتضى طبع النجوم والشجر في مساره الطبيعي الذي جعل إياهما الله تعالى (د. ماجد فخري: 131). وهذا التأويل لا يخل بمعنى الآية الكريمة، وإشارة في الوقت نفسه الى أن الكندي شرع التأويل المنضبط متجاوزاً للاتجاهات المتطرفة بين من أخذ بظاهر النص فحسب، وبين من جعل النقل تابعاً الى العقل. ومع أن الكندي يؤمن إيماناً مطلقاً بالوحي (القرآن) إلا أنه كان يعتقد في الوقت نفسه بأن الفلسفة لاسيما المشائية قطعياً أيضاً في ماهيتها.

ومن منطلق الحق ووحدته، فكان من الضروري أن يؤلف بينهما بتأويل أو تمثيل أو تخيل، لأنه يرى أن وظيفة الفلسفة، هي معرفة الأشياء بحقائقها، ويدخل في ذلك بحسب رايه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة، وكل علم نافع يهدي الانسان الى الخير ويبعده عن الشر. وهذا هو ما جاء به الدين على لسان الرسل عليهم السلام (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 104). ويؤكد هذا الكلام في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، إذ ذهب الى أن الدين لا يختلف عن الفلسفة (لأن علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة..... فإن الرسل الصادقة انما اتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه... (محمد يوسف موسى، بدون تاريخ: 51). ووظيفة الكندي في الدفاع عن الحق شاقة وصعبة في الوقت نفسه، فهو من جهة وقف على الضد من المذاهب المنكرة لله تعالى، ومن جهة اخرى سعى جاهداً لغربلة الافكار الفلسفية باتجاهاتها المتعددة عن كل ما لا يوافق روح القرآن الكريم. تأتي للوظيفة الأولى، وهي تمثلت هنا بالرد على الملحدين الجاحدين لوجود الله تعالى، كتب الكندي بهذا الخصوص رسائل عديدة منها:

- (كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد). ناقش فيه ابن الراوندي المشهور بزندقته، وهو من معاصريه، حيث كان يرى أن العالم قديم.
- (رسالة في نقض مسائل الملحدين). رد الكندي على الملاحدة، كالديصانية\*\* والرقونية\*\*\* والمانوية\*\*\*\*.
- (رسالة في الرد على المنانية). وهذه الرسائل ذكرها ابن نديم موجبة ضد اولئك الذين انكروا حقيقة الخالق وصدق رسالته (د. ماجد فخري: 110).

إذاً فإن إيمان الكندي بالله تعالى إيمان مطلق، وهو عنده الواحد الحق الذي لا يمكن تصور عدمه أو وجوده عن علة، ووصفه بصفات تليق به تعالى بأنه الواجب، وغير معلول، وليس له بهذا الاعتبار جنس ولا نوع مادام النوع يتألف من جنس وفصل، وإنه لا يتغير ولا يفسد، لأن التغير والفساد إنما ينجمان عما يلحق الشيء من الاضداد، نظير الحار والبارد، والرطب واليابس، والحلو والمر، التي هي تابعة لجنس واحد، والله تعالى منزه من هذه الصفات، وهو ازلي غير قابل للتغير والفساد، اللذين هما من صفات المخلوقات في عالم الامكان (د. ماجد فخري، 2004: 114).

فالكندي هنا أثبت ماهية الله تعالى وصفاته، وعلى الرغم من أنه استخدم مصطلحات فلسفية متداولة في زمانه، إلا أنها بنحو الاجمال لا تخرج عن معنى الصفات التي وصف الله تعالى نفسه بها في القرآن الكريم، ويتعبير آخران كلام الكندي بخصوص الله تعالى، هو تعبير فلسفي للآيات الواردة عن طريق الوحي في اثبات ماهيته وصفاته.

وهذا بين في معظم رسائله، حيث نجده يسعى جاهداً بإقامة الحججة على وجود الواحد الأحد، بأدلة يجمع كثر الجاحدين ويبين عورات مذاهبهم وفساد طريقتهم في الاستدلال، حاملاً راية الدفاع عن أصول الدين، التي هي الفيصل والمقياس المعتمد في اختياره لأراء الفلاسفة.

ولابد أن ننوه أيضاً إلى أن الكندي في تفسيره الفلسفي، أو في بيانه العقلي للآيات القرآنية لم يكن اعتباطياً، لا يستند الى ضوابط التفسير، بل نجده يشترط لفهم معاني القرآن الكريم عدة شروط، حتى لا يخرج النص عن معناه، ومن تلك الشروط هي:

- أ. ان يكون المفكر من ذوي الدين والالباب قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي.
- ب. وكذلك ينبغي أن يكون عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وانواع دلالاته عند العرب (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 45). وبهذا يمكن أن يكون النص قادراً على سد رمق الفكر عبر مراحل تطوره.

ونبين مثلاً يوضح على ما يبدو بعض الشروط التي وضعها الكندي في تفسير القرآن، في رسالته المعنونة ب (الإبانة عن سجود الجرم الاقصى وإطاعته لله تعالى)، التي القاها استجابة لسؤال تلميذه الأمير احمد بن المعتصم، الذي طلب منه أن يشرح معنى الآية في قوله تعالى: يَا وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ (سورة الرحمن: 6)، حيث نجد الكندي في تفسير هذه الآية الكريمة، بين أولاً معنى السجود

اسطوري عندما لم يستطع أن يعبر عنها تعبيراً برهانياً (محمد يوسف موسى: 51).

ومن خلال عرض معظم رسائل الكندي في اثبات الله تعالى وصدق النبوة وبعث الأجساد، تبين أن الكندي قرآني المنطق والمنهج، ذلك المنهج الذي لا يقصي الحق أياً كان مصدره، وسوف يتبين لنا عندما نعرض المسائل الفلسفية الأخرى، وكيفية تعامل الكندي معها، تؤكد هذه الفرضية التي أثبتناها في هذا المطلب.

المطلب الثاني: أبرز المنابع غير المباشرة في تشكيل الفكر الفلسفي عند الكندي

أولاً: المدرسة الإشراقية – أفلاطون

قد يتبادر للذهن أن الكندي قلد أفلاطون في كل تفاصيل هذه المسائل المذكورة لاحقاً، لكن الحقيقة غير ذلك، لاسيما في العلاقة بين الله تعالى والعالم، نجد خلافاً شاسعاً بين الفيلسوفين، والخلاف نابع من منطلقهما الاعتقادي، الأول قرآني والثاني مثالي (نظرية المثل).

حيث إن أفلاطون بحسب نظرية المثل، كان يعتقد بوجودات حقيقة أزلية متكررة بقدر كثرة الأنواع والأجناس، والأشياء في العالم المادي ليست إلا ظلال أو أشباح للمثل الأزلية القائمة في عالم الأفكار (أفلاطون، بدون تاريخ: 28-29)، بينما الكندي المنطلق من عقيدته القرآنية لا يعترف بوجودات حقيقة أزلية غير الله تعالى الخالق لكل شيء من لا شيء.

وعند أفلاطون لا شيء مخلوق من لا شيء، مادامت أشياء هذا العالم وأنواعه ليست سوى انعكاسات لما يطابقها في عالم المثل. وكذلك يرى أن الله تعالى ليس مفارقاً للعالم، وينتهي إلى القول بألوهية العالم، وينفي ازدواجية بين الله والعالم (أفلاطون: 28-29). أما عند الكندي، فإن الله تعالى بما أنه خلق العالم، إذأ هو خارج العالم المخلوق مفارق له، أي هناك ازدواجية بين الله تعالى والعالم.

#### ■ حدوث العالم:

يؤمن الكندي إيماناً جازماً بنظرية حدوث العالم (الكون) عن لا شيء، وهذا الاعتقاد نابع أيضاً من روح القرآن الكريم، قبل أن يكون لآراء أفلاطون سبب في اعتقاده. نعم صحيح أنه من الجانب التاريخي، رأي الفيلسوف اليوناني يسبق ما جاء به الوحي، ولكن من الجانب الاعتقادي، فإن اعتقاد الكندي بخلق العالم سابق على أفلاطون، لأنه – كما أشرنا – قرآني المنطلق على الرغم من أنه كان شديد التمسك بالأسباب العقلية والفلسفية في إثبات حدوث العالم.

وإن خلق العالم عند الكندي ليس بصادر عن الله تعالى بالفرض، كما تصورها الأفلاطونية المحدثة، وإنما هو فعل

ويحدثنا الكندي عن الهدف الذي دفعه لكتابة رسائله عموماً والمتعلقة بالرد على الملاحدة خصوصاً، فهو يقول: (.....حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصره الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله، ووهب له الفلح والظفر على أصداده الكافرين نعمته، والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده). (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 36).

وأما بخصوص مسألة النبوة، فهي ليست في غنى عن النقد والنقض من قبل المنكرين والملاحدة، فوقف الكندي تجاه أفكارهم بالمحصاة بعدة رسائل منها: (رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام)، حيث بحث الكندي فيها اثبات النبوة بلغة مثقفي عصره، وهي لغة المنطق اليوناني. وهذا أسل سيفه على الزنادقة بطرق عقلية واستدلالات منطقية، لأنه كان يعتقد أن كل ما أداه النبي محمد (ص) عن الله تعالى يمكن أن يفهم بالمقاييس العقلية التي لا بد منها، إلا من أبعد التفكير العقلي عن الاستدلال وحصره للنص في حدود الظاهر. وهذا ظاهر في رسالته (الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله تعالى)، يقول فيها: (ولعمري أن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز، لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس) (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 244).

وقد يرى بعض الباحثين أن الكندي في رسالة (كمية كتب أرسطو) يذهب إلى خلاف هذا الرأي، ويفرق بين الفلسفة التي هي من العلوم الانسانية، التي يبلغها الفيلسوف بطلب وتكلف، وبين العلم الالهي إذ يحصل عليها الانبياء والرسل بلا طلب وتكلف، وهو علم خصهم الله تعالى به (محمد يوسف موسى: 51).

والذي يبدو أن الخلاف المشار إليه في هذه الرسالة بين العلم الالهي والانساني، هو خلاف من حيث الطرق الموصلة إلى الحق، وإلا فالحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق، ومع ذلك كان الكندي يرى في النبوة (أرفع كمال يستطيع البشر بلوغه) (د. ريتشارد فالترز، 1958: 42).

الفيلسوف الكندي المتمسك بمبادئ القرآن الكريم والمقر بعلو المعرفة النبوية على المعرفة الانسانية، لم يكن يتزعم البتة من الرجوع إلى النقل والحجج الجدلية، لاسيما في مسألة (بعث الأجساد). عندما عجزت العقول البشرية أن تدلل عليه بالحجج البرهانية، وتعليلها تعليلاً فلسفياً، بعكس أفلاطون الذي عبر عن عقائده الدينية الشخصية بأسلوب



ليس \*\*\*\*\*)، وهذا النوع من الفعل خاص بالله تعالى، وهو غاية كل غاية.

أما بالنسبة للفعل الثاني، يقول الكندي ( فأما الفعل الحق الثاني الذي يلي هذا الفعل، فهو أثر المؤثر في المؤثر فيه، فأما الحق فهو المؤثر فيه..... إذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولان من غير أن ينفعل هويته) ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 135).

وإن تخصيص رسائل لتحديد مفهومي (الفعل) و(الفاعل)، ليست إلا تفسير عقلي لمضمون الآيات القرآنية، التي تتحدث عن الخلق والخالق من جهة، وعن المخلوقات في عالم الإمكان من جهة أخرى.

وبعد بيان الفرق بين الفاعل الحقيقي والفاعل الطبيعي وفعلهما، يتحدث الكندي عن كيفية وقوع الحوادث وتأثير الفعل والانفعال في الكون، في رسالته (في الإبانة عن العلة القريبة الفاعلة للكون والفساد)، إذ نجده يتحدث عن الفلك الأعلى المفعول الأول، وأن باختلاف حركات ما فيه من أجرام متحركة على أنحاء معينة يفعل فيما دونه خصوصاً في عالم الكون والفساد ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 132). على الرغم من أن هذه التفاصيل بعيدة عن الفكر العربي الإسلامي في عصره، لكنه لا يجد في هذه الفكرة الوافدة ما يناقض التوحيد، ولا يناقض أيضاً فكرة الخلق الأساسية الموجودة في القرآن الكريم، مادام الفلك مخلوقاً لله تعالى، ومادام ما يقع منه وفيه إنما يقع بإرادة الله تعالى، ولكن مع حرصه البالغ على إثبات سلطان الله تعالى من حيث هو العلة الأولى للخلق، فإنه لا يغفل دور العوامل الثانوية في الظواهر الطبيعية، التي يشير لها في هذه الرسالة أيضاً، ليتضح لنا كيف أن التدبير الكلي بالحكمة السابقة الإلهية يجري في المخلوقات ( د. ماجد فخري: 118-119).

فإنه تعالى إذاً وحده الفاعل أو العلة الحق أو ما يسمى بـ (علة العلل)، وافق الكندي المتكلمين كما هو رأي القرآن أولاً في هذا الباب، ووافق أيضاً من الفكر اليوناني ما يسمى بالسلم السببي الأعظم للكائنات، وذلك تمشياً مع ظاهر القرآن أولاً والفكر الأفلاطوني ثانياً (د. ماجد فخري: 118).

لكن الكندي وضع هذا القانون (قانون السببية) بما لا ينافي القدرة الإلهية، وفعلها في عالم الإمكان، وإن تعددت الوسائط والفواعل، حيث يذكر في رسالته (في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو المجاز). القانون السببي يتمثل في فعل الله تعالى في العالم، وفعله تعالى، إنما هو بوسائط كثيرة، فالأعلى يؤثر فيما دونه، أما المعلول فلا يؤثر في علته التي هي أرقى منه في مرتبة الوجود، وكل ما يوجد في الكون

يصدر منه تعالى لذاته من ذاته، وهو أساس عالم الإمكان، ولا أداة يستعين بها، ولإيمان ومكان معه، بل كان ذلك فعله الذي لا يعرف كنهه، كما بين ذلك في رسالته (في حدود الأشياء ورسومها)، حيث عرف العلة الأولى بأنها ( مبدعة، فاعلة، متممة الكل، غير متحركة)، وفعلها، كما يقول الكندي ( إظهار الشيء عن ليس). أي عن عدم الوجود ( محمد يوسف موسى: 52).

وبهذا تخلى الكندي عن البديهة اليونانية القائلة (لا شيء ينتج عن لا شيء)، وإن نظرية خلق العالم بهذه الصورة، هي إبداع في الفلسفة الإسلامية في مقابل التصورات اليونانية، وهي فكرة أساسية في فلسفته. والواقع أن الفلاسفة اليونان لم يتوصل تفكيرهم إلا إلى الفعل بمعنى أنه تأثير في شيء موجود بذاته من قبل، ولذلك وقعوا في القول بأزلية المادة كموضوع للفعل، ولم يتوصلوا إلى مفهوم الفعل بالمعنى الحق المطلق ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 132-133).

ومعظم رسائل الكندي الفلسفية المتعلقة بمسألة حدوث العالم، تدور حول إثبات وتمييز الفعل الإبداعي الإلهي عن الفعل الطبيعي الذي يشاهد في عالم الإمكان (عالم المادة) من خلال بيان وتمييز بين نوعين من الفاعل. رسالة الكندي (في الفاعل الحق الأول والفاعل الناقص الذي هو المجاز)، تتحدث فيها عن فكرة جوهرية في فلسفته، وهي التمييز بين نوعين من الفاعل، وبالتالي بين نوعين من الفعل، والغرض الذي يسعى إليه من كل ذلك، بيان أن الفاعل الإلهي وفعله فوق كل التصورات لمعنى الفاعل المادي وفعله، لأن كنهه حقيقة الفاعل الأول مفارق لكنه وحقيقة الفاعل الثاني، وسوف نوضح ذلك كالاتي: تحدث في هذه الرسالة عن نوعين من الفاعل:

الفاعل على الحقيقة (الفاعل الإلهي)، فعله إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن، دون أن يتأثر هو بذلك، وهو فاعل حق واحد

الفاعل المبدع المخلوق (الفاعل الطبيعي)، فعله التأثير في غيره، ولما كان هو منفعل عن الفاعل الحق، فلا جرم أن يسمى فاعلاً بالمجاز، وهذا شأن جميع المخلوقات. ولما كان الفاعل الطبيعي مستنداً في وجوده إلى المبدع الأول، فهو علة انفعاله الأول، والفاعل الإلهي، هو العلة المباشرة وغير المباشرة لكل ما يقع في عالم الإمكان ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 131).

أما في نوعين من الفعل. أي الفعل الإلهي والفعل الطبيعي، نجده يقول: ( ينبغي أن نبين ما الفعل، وعلى كم ضرب يقال الفعل، فنقول: إن الفعل الحق الأول تأييس الأيسات عن

يرتبط بعضه ببعض ارتباط العلة والمعلول ( الأستاذ ت.ج. دي بور: 83).

أما في مسألة تناهي العالم، فوظف الكندي محث الطبيعيات في خدمة محث الماورائيات ( الإلهيات)، بصورة غير مباشرة. لأننا إذا استطعنا أن نثبت تناهي العالم من خلال تلازم مقدماتها في التناهي (الكون والحركة والزمان)، استطعنا أن نثبت للعالم خالق.

وبرزت محاولاته القائمة على مبدأ التناهي في رسالته (رسالة في وحدانية الله وتناهي العالم)، التي مضمونها لا تقول بقديم جرم العالم ولا بقديم الحركة والزمان، وإن كان يجيز أن يكون كل من هذه لانهاية له بالقوة لا بالفعل ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 155).

ودليل الكندي القائم على مبدأ التناهي، يقوم على تحديد معنى الزمان والحركة، فكل ما هو في العالم متحرك، والزمان عدد الحركات بحساب المتقدم والمتأخر – كما يقول أرسطو- فإذا كانت هناك حركة كان هناك زمان، والعكس صحيح، والحركة إنما هي حركة الجرم، فإن كان ثمة جرم كانت حركة، وإن لم يكن جرم لم تكن حركة. ومن خلال تناهي الزمان والحركة أثبت حدوث العالم ( د. محمد علي أبو ريان، 1974: 236-237).

ومن الأدلة الأخرى لإثبات تناهي العالم، دليل أن الجسم مركب من هيولى (المادة)، والصورة (الفعل)، وهذا يعني أن الجسم في تبدل وحركة، حيث يتبدل من المادة إلى الصورة، وفي هذا التبدل تكمن الحركة التي لا بد منها، والحركة والتبدل من لوازم الحدوث، ولا يمكن أن يكون الشيء قديماً أو حادثاً في وقت واحد.

ودليل أن كل جسم يتألف من الأبعاد الثلاثة، ولا يوجد جسم بدون هذه الأبعاد المتناهية، فالجسم إذاً متناه بتناهي أبعاده، وكل متناهي في الوجود يحتاج إلى علة وسبب يناقض مفهوم الأزلية التي لانهاية لها، ولا يحتاج إلى شيء في وجوده ( د. موسى الموسوي، 1972: 63-64).

كل هذه الأدلة استقفاها من الفكر اليوناني بجميع اتجاهاتها، كأدلة لإثبات عقيدته القرآنية في تناهي العالم، وبالتالي حدوثه، وكل حادث يحتاج إلى محدث..

■ النفيس:

مسألة النفس تعد من المسائل الفلسفية الرئيسية، التي اختار فيها الكندي رأي أفلاطون، وفضله على رأي تلميذه أرسطوطاليس \*\*\*\*\*، لما يتوافق مع عقيدته الإسلامية النابعة من روح القرآن الكريم.

حيث وافق الكندي أفلاطون \*\*\*\*\* باعتبار النفس (الروح) جوهر روحاني مجرد مفارق للمادة غير هالك، واحد بسيط وجوهر إلهي من عالم العقل، أو ما يسمى باصطلاح الشرع (عالم الأمر). حيث تجده يصف النفس في (رسالة في النفس)، بقوله: ( إن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الاجسام ) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 80 (19-20)).، ويقول في النفس أيضاً أنها (بسيطة ذات شرف وكمال، جوهر من جوهر الباري عز وجل، كضياء الشمس من الشمس) ( د. ماجد فخري: 125). ويشرح كذلك في بيان مكانها، ألا وهي في عالم العقل، فهو يقول: (فيما للنفس ذكره، وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس) ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 80 - (19-20)). وكلام الكندي هنا فيه إشارة، بالإضافة إلى مفارقتها للبدن، هي موجودة قبل وجود البدن، بعكس رأي أرسطو الذي يراها موجودة مع وجود البدن ( أرسطوطاليس، 1343-1924: 70-71).

وعلى الرغم من أن كلام الكندي الأخير-كما قيل- فيه نزعة أفلاطونية، ألا أن الحقيقة أنه متمسك بروح القرآن الكريم، كما تدل على ذلك العبارات التي يختتم بها الكندي رسالته في النفس، فهو يقول: (...من الإنسان كيف يهمل باربها، وحالها هذه الحالة الشريفة....فقل للباكين عمن طبعه أن يبكي من الأشياء الحزينة: ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة.....فإن طهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن، فإن الحكيم المبرز المتعبد لباربه، إذا كان ملطخ البدن بأكمامة، فهو عند جميع الجهال فضلاً عن العلماء، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر.....) ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 279-280).

أما فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والبدن، فهي علاقة تنتابها نوع من الغموض، وهي من الإشكالات الفلسفية العويصة التي يصعب حلها، فالكندي وقبله أفلاطون وجدا أنها تفعل في البدن دون أن تداخله مداخلة مباشرة، لأن النفس طبيعتها غير طبيعة البدن المادية، وإن كانت في البدن فهي قادرة على ان تتجاوز حدوده، إذا تجردت من علائق الشهوة والغضب، وتفرغت للنظر والبحث عند ذلك تقيم في عالم الحق (العقل)، وتقرب الشبه بالله تعالى، فتكتسب من قدرة الله ويسري فيها النور الإلهي، وتصبح كالمرأة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهي، وعندها تعلم الحق ( أفلاطون: 26-27).

والذي يبدو في هذا الكلام فيه نزعة صوفية، ولا غرابة في ذلك، لأن أفلاطون إشراقي، والكندي كذلك، ولكن يختلفان



أما في قوى النفس، فالمعادلة تنعكس على ضوء فكر الكندي الإسلامي فيأخذ برأي أرسطو، لأنه لا يرى فيها ما يعارض الثوابت الإسلامية التي بنى عليها عقيدته الفلسفية، ومن تلك الآراء التي تبناها أيضاً من أقوال أرسطوطاليس، هي أن في النفس قوتين متباعدتين هما: الحسية والعقلية، وبينهما قوى أخرى متوسطة هي القوة المصورة والغاذية والنامية والغضبية والشهوانية (د. محمد علي أبو الريان: 239).

#### ■ الأخلاق:

عنى الكندي بالكتابة في الأخلاق والسياسة، وكذلك في فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات، لأنه يعتبر سقراط مثله السامي في هذا الباب، لأن سقراط وبعده أفلأطون جعلوا من الفضيلة والواجب الغرض الأسى للحياة الإنسانية، بعكس أرسطو الذي لم يتردد في تقرير أن السعادة هي الغاية القصوى لجميع الأفعال الإنسانية (أرسطو طاليس: 73). ولقد أحل للإنسان - بحسب رأي سقراط وأفلأطون- أن يتمتع لسعادته ومجده بصنفين من الخيرات لا يجوز الخلط بينهما وإلا هلك، الأول الخيرات الإلهية للنفس: التبصر والاعتدال والعدل والشجاعة أجزاء الفضيلة، والثاني الخيرات البشرية التي هي نفيضة بلا شك، لكنها منحطة عن الأخرى، وهي الصحة والجمال والقوة والثروة. تفضل المملكة كما يضل الفرد، إذ هي فضلت الثانية على الأول، ومالت إلى تنمية ثروة الأمة وقوتها أكثر من فضيلتها (أرسطو طاليس: 67).

وما وصل إلينا من رسائل الكندي في موضوع الأخلاق، هي رسالته في (الحيلة لدفع الحزن)، ينحو فيها نحو سقراط وأفلأطون، وسعيهما نحو الفضيلة والواجب، وكذلك الراواقيين في بعض آرائهم، لاسيما في الصبر والشجاعة الأدبية ونكران الذات (د. ماجد فخري: 134).

حيث تضمنت رسالته هذه على عدة مقدمات في وضع سيرة فلسفية حكيمة يخلص الإنسان من الحزن، حيث يشترط فيها الكندي للعلاج النفسي، معرفة نوع الحزن أو الالم النفسي، وعنده أن الحزن من حيثية السبب نوعان، نوع سببه يتوقف على إرادتنا، والنوع الثاني يتوقف على إرادة الغير أو العالم الخارجي، أما الأول طالما أنه يتوقف على إرادتنا فعلاجه بيد الإنسان نفسه، إن شاء طال به الحزن، وإن شاء زهده، فلماذا إذن نحزن ونتمادى بالحزن؟، والثاني علاجه، إذا أردنا أن لا يتحكم فينا الغير، فعلينا أن نقتصر على المعقولات دون المحسوسات، لأن هذا الكون مآله دائماً للفساد والتمسك به استمسك الفاتت والمائت، لذا لا ينبغي

من حيث المشرب، الأول يستسقي من المثل أو عالم المثل، والثاني من القرآن الكريم.

وإن هذا النزوع نحو عالم الملكوت ناتج من أن النفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى، فإذا فارقت البدن انتقلت إلى عالم الربوبية، لأن العلاقة بينهما علاقة عرضية أنية، والحقيقة للنفس التي هي مبدأ الحياة، تحل في البدن فترة من الزمن لا تلبث أن تتخلى عنه دون أن يؤثر في كيانه المادي (د. ماجد فخري: 124).

فيقول الكندي في (رسالته في النفس): (فيا أيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم، إنما كلمحة، ثم يصير إلى العالم الحقيقي فتبقى به أبدا الأبدين؟ إنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر، إرادة باريك عز وجل، فقد علمته جلة الفلاسفة) (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 279-280).

إن اختيار الكندي لرأي أفلأطون ذات النزعة الروحانية، لم يأت إلا بعد أن اطلع على رأي أرسطو، وقارن بينهما، وجدده ذكره أن الكندي كان مطلعاً على كتاب أرسطو (في النفس)، إما عن الكتاب بكامله أو على خلاصته له، إذ يشير إلى تعريف أرسطو للنفس، بأنها صورة الجسم أو تمام الجسم، وفي هذا تناقض مع رأي أستاذه أفلأطون. ورأي أرسطو هذا جاء في وقت متأخر، لاسيما بعد أن اكتملت معالم مدرسته المشائية، لأنه قبل هذا كان أرسطو يرى ما يراه أستاذه أفلأطون، بأن النفس جوهر مستقل عن الجسم مباين له، وقد نقل الكندي فقرات من بوديميوس، وهو حوار الفه أرسطو في حديثه عندما كان ما يزال يؤمن بأنها خالدة، كما هو رأي أفلأطون والكندي أيضاً (د. ريتشارد فالترز: 41).

وبما أن طبيعة النفس، هي طبيعة مجردة روحانية، ومن هنا تشكلت نظرية الكندي في الرؤيا، فهو يرى أن النفس مادامت روحانية الوجود، فهي يقظة لا تنام نهراً ولا ليلاً، فهي كما عند أفلأطون (علاقة يقظانه حياة) تحيط بجميع المعلومات حسية كانت أو عقلية، وتتجاوزها المادة ترى النفس العجائب من خلال اتصالها بعالم الأرواح، وهذا الانكشاف يتطلب جهداً كبيراً من النفس حتى تكون تامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون اعراضها، وقادرة أيضاً على التعبير عن ذلك، وهذا تكون رؤياها للأشياء وحقائقها رؤية مباشرة على ماهي عليها، أما إذا كانت أقل تهيؤ أو غير قادرة على التعبير، فعمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها، وهذا يكون متفاوتاً (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 80 (19-20)).

ولا نريد هنا أن ندخل في الخلاف الدائر بين مترجمي الكندي حول اسهاماته المنطقية، ومدى اتقانه له (المنطق)، لسبب واضح وصريح، هو أن كل مؤلفات الكندي المنطقية لم تصل إليهم، حتى يتأكدوا من مدى صحة هذا الادعاء أو من فساده (د. ماجد فخري: 108-109).

والذي يهنا هنا مدى تأثير الكندي بمنطق أرسطوطاليس، فهو واضح، إذ إنه يعتبر المنطق -كما هو رأي أرسطو- من المقدمات المنهجية في دراسة الفلسفة، فيقول بهذا الصدد: (من لم يخرج في صناعة الرياضيات، ولم يتفقه المقاييس المنطقية، ولم يقف آثار الطبيعة، عرضة للظنون الخاطئة) أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 27).

واوضح ما يتجلى في هذا الوجه، رسائله التي كتبها في وحدانية الله تعالى وتناهي الجرم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي. وأبرزها في رسالته (في ايضاح تناهي الجرم)، يظهر تأثير المنطق الأرسطي بوضوح في صياغتها، فهو يسير على المنهج الرياضي المنطقي المحكم، الذي يقوم على تحديد المفاهيم ووضع المقدمات واثباتها، ثم يسير في الاستدلال على اساسها، أي يسير من المقدمات الى النتيجة، وعادة ما يقوم بتقديم المقدمات البديهية ليقطع الطريق على أهل الحجاج والمكابرين، ومن جهة أخرى تسهيل الوصول الى ايضاح ما يراد ايضاحه (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 137). وكذلك يحاول اثبات الرأي أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافها من تناقض منطقي أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الاحتمال الصحيح الوحيد الذي يبقى وحده بعد ذلك (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 27).

#### ■ تصنيف العلوم:

أدخل الكندي تصنيف العلوم لأرسطوطاليس الى العالم الإسلامي، وتأثر به بعد ذلك الفارابي وكتب فيه كتاباً أسماه ب (إحصاء العلوم) (إسماعيل حقي الأزميري: 103). وإذا أردنا أن نبحث عن تأثير أرسطوطاليس في فكر الكندي من جانب تصنيف العلوم واحصائها وتقسيمها، وجدنا أن ذلك متمثل في رسالته الصغيرة له (في كمية كتب أرسطو وما يحتاج اليه في الفلسفة) (الشيخ كامل محمد محمد عويضة: 25).

ولكن الذي يلاحظ في هذه الرسالة، يجد أنه بالإضافة إلى ذكر كتب أرسطوطاليس وترتيبها، وضع الكندي لمسات على هذه التصنيفات لم تكن موجودة عند أرسطو، منها:

أ. إنه أشار إلى ضرورة تعلم كتب أرسطو لطالب الفلسفة.

الجزن على ما ضاع، (د. عبد المنعم الحنفي، 1999: 1114). وتشتمل أيضاً على تقدير الفيلسوفين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة، ويسري فيها وجهة النظر الإسلامية، ومن روح الزهد في الدنيا في سبيل الحياة الخالدة، والكندي يختم رسالته بقوله: ( فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثلاً ثابت في نفسك، فتنجو بها من آفات الجزن، وتبلغ بها أفضل وطن في دار القرار، ومحل الأبرار، كما كمل الله سعادتك في دارك وجلل الإحسان فيهما اليك، وجعلك من المقتردين المنتفعين بجني ثمر العقل، وباعدك عن ذل خساسة الجهل! فأن هذا فيما سألت كافي.....) (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي، القسم الأول: 80 (25)).

وكتب كذلك في السياسة باعتبارها فرع تابع للأخلاق قديماً في رسالته (تسهيل آداب النفس)، التي تحوي على آداب النفس واصولها، وبها قدم الكندي للعالم الإسلامي أخلاقاً فلسفياً سياسياً (د. ريتشارد فالترز: 106). وفي نفس الوقت، هي موافقة لروح القرآن الكريم أيضاً.

ثانياً: المدرسة المشائية\_ أرسطوطاليس

حذا الكندي حذو أرسطو في كثير من المسائل والآراء التي تتعلق بمبحث الطبيعيات، ولا يرى في ذلك حرجاً -من منطلقه القرآني- لأن أساس هذه المسائل (المشاهدات) من اليقينيات التي لا يختلف عليها العقلاء، لذا نجده يجول في هذه المساحة الفكرية بحرية أكبر مما هي عليها في حقل الميتافيزيقا، وجعل منها مقدمات تمهيدية لإثبات المسائل الماورائية، كما يأتي:

#### ■ المنطق:

قدم الكندي إلى العالم الإسلامي كتاب إساغوجي (فورفريوس)، أي كتاب الكليات الخمسة، وعرف (فص أرسطو) أو أورغانه (إسماعيل حقي الأزميري: 105). ولكن في هذا الباب، ذهب بعض مترجمي الكندي، كابي القاسم الصاعد في كتابه (طبقات الأمم)، إلى أنه لم يكن موفقاً، ووصفه بالتقصير والإهمال والسطحية، لأنه لم يبلغ في تحليله مبادئ هذا العلم، غير أن البعض الآخر، نظير ابن أبي أصيبعة في كتابه (طبقات الأطباء) وغيره، لا يرون ذلك، ويبدو أن الرأي الثاني، هو الأقرب الى الصواب، بدليل ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق، لعل تلك الكتب لم تبلغ (صاعد) علمها، فكتب ما كتب، ويؤيد ذلك أنه ذكر أن عدد كتب الكندي نحو خمسين على حين يبلغ بها غيره (150)، بل قيل: (265) كتاباً (مصطفى عبد الرازق: 33).

ويعد الكندي حقيقة رائد التأسيس لهذا النوع من فروع الفلسفة في البيئة الإسلامية، وكل التصنيفات التي أتت بعده كانت بمؤلفاته تهتمدي وتقندي، وبأفكاره تستعين مهما بدت مختلفة في بعض التفاصيل ( الشيخ كامل محمد محمد عويضة: 27 ).

ثالثاً: الفيثاغورية.

#### ■ الرياضيات:

تأثر الكندي إلى حد كبير بآراء فيثاغورس المحدث، وذلك عندما علق أهمية كبيرة على الرياضيات، حيث كان يرى ما يراه فيثاغور، أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات، ويذكر ابن نديم في (الفهرست) أن الكندي ألف رسالة (لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات) ( هنري كوربان، 1998: 240 ). وولع الكندي في الرياضيات، أنه لم يقتصر في تطبيقها على العلم الطبيعي وحده، بل طبقها في الطب والتفسير والعلوم المختلفة الأخرى. ففي الطب مثلاً، يفسر الكندي عمل الأدوية المركبة بالتناسب الهندسي الحادث من مزاج صفاتها الحسية، أي من الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ( مصطفى عبد الرازق: 31 ).

وفي التفسير أيضاً استعان بها، في بيان وشرح معاني القرآن، نظير قوله تعالى: ((وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا)) ( سورة النبأ: 29 )، ومضمون هذه الآية تنص: على أن المعدودات متناهية بانتهاء أعدادها، لأنها أجسام مخلوقة، وما يذكر في الرياضيات من الأعداد ووصفها باللامتناهي، ليست إلا حثية من حثيات الأعداد المجردة، وهي أعداد خيالية غير مرتبطة بمعدوداتها، لذلك يمكن إضافة أعداد علمها بالجمع والتضعيف بلا نهاية، أما ما ذكر في القرآن الكريم من احصاء للأعداد، فهي مقرونة بالمعدودات، وحقيقة بحقيقة معدوداتها، ولا تناقض بينهما ( د. موسى الموسوي: 65 ).

وبذلك نجد الكندي وظف المفاهيم الرياضية في بيان مصداقية الكلام الإلهي، بمنهجية ومعتقد قرآني . وكذلك طبقها في العلوم المختلفة أيضاً، كما جاء في كتاب (الفهرست)، إذ يقول: (القلم على وزن نفاع، لأن الفاء ثمانون والنون خمسون والألف واحد والعين سبعون، ذلك مائتان وواحد، والقلم، الألف واحد، واللام ثلاثون والقاف مائة واللام ثلاثون والميم أربعون، فذلك مائتان وواحد) ( ابن نديم: 15 ).

وهذه التزعة تبدو واضحة أيضاً في تطبيقها على الطب والعلاج، إذ إنه جعل من اللحن الموسيقية طباً لبعض الأمراض، وعلم الموسيقى كان يعد فرعاً من فروع العلوم

ب. بين أيضاً هدف وغرض أرسطو من كل فرع وعلم من العلوم.

ت. وكذلك بين أهمية العلوم الرياضية بالمعنى الأفلاطوني المشتمل على الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، وجعل الأولوية للرياضيات على المنطق والطبيعة.

ث. أضاف الكندي إلى جانب تصنيف أرسطو للعلوم تصنيفاً آخراً لعلوم المسلمين، وهي علوم قائمة على القرآن الكريم ( الشيخ كامل محمد محمد عويضة: 25-26 ).

وعلى ضوء تلك اللمسات التي أضيفت إلى تصنيف أرسطوطاليس، قسم الكندي العلوم على قسمين:

- قسم فلسفي، منه يختص بإدراكنا للأشياء الخارجية على نحو تلقائي مباشر، وذلك عن طريق حواسنا، وهذا المدرك الحسي، هو في حالة تحول دائم وهو معرض للزيادة والنقصان بلا انقطاع.

والفرع الآخر خاص بالعلوم العقلية البرهانية، وهي أقرب من طبيعة الأشياء، وموضوع هذه المعرفة، الكلي، وهو المفارق للمادة، ولا يمكن إطلاقاً أن تتمثله حسيماً ما دام الاحساس والتمثيل كلاهما يختصان بالجزئيات ذات الوجود المادي. أما ادراك الكلي، فيكون على نحو غير مباشر أو بتوسط الاستدلال ( د. ماجد فخري: 112 ). وهذا القسم بفرعيه المشاهد والعقلي، يشمل الرياضيات والمنطق والطبيعة والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة.

- وقسم ديني خاص بالعلوم النقلية الشرعية، فهو عنده يبحث في أصول الدين والعقائد والتوحيد والرد على المبتدعة والمخالفين.

ومع أن الكندي كتب أيضاً في الطب والكيمياء، إلا أنه لم يجد مكانة هذين العلمين في تصنيفه، ولم يبين إلى أي القسمين الرئيسيين ينتميان ( الشيخ كامل محمد محمد عويضة: 27 ).

ويرى كذلك أن المنهج الرياضي ينبغي أن يطبق في نطاق الماهيات المجردة لا غير، أي في علم ما بعد الطبيعة ( د. ماجد فخري: 113 ). والملاحظ أنه بهذا الحقل يتحرك بحرية أكبر مما هو عليه في المسائل الميتافيزيقية، وما يؤكد هذا الرأي أنه جمع بين روح أرسطو في كثير من النواحي والآراء، وبين روح الأفلاطونية ثم أضاف إليهما الاتجاه الروحي الديني.

الرياضية، وكان الكندي عالماً بالموسيقى والطب، وله فهمها مؤلفات ( مصطفى عبد الرازق: 31).

#### رابعاً: الأفلاطونية الحديثة- أفلوطين

من روافد الفكر الفلسفي عند الكندي الأفلاطونية المحدثة متمثلة بأفلوطين، فهذه المدرسة لم تكن كبيرة التأثير على فكره، وما يذكر من تأثير، لا يعد أن يكون أقوالاً مقتبسة من سياق رسائله الفلسفية، لاسيما – كما يذكر- بعد أن أقام الحجة على أن العقل الأول في سلسلة العقول يخضع في وجوده للإرادة الإلهية (هنري كوربان: 239).

أما في مسألة الخلق فلم يلحظ شيئاً عن العقول والنفوس، حتى أنه في رسالته (في الرد على المنانية والمثنوية)، رفض نظرية الأفلاطونية المحدثة التي تقر بوجود جملة من العقول السماوية، تتوسط بين العقل الكلي والعقل العاشر الفعال، وهي أساس الفيض المتدرج، كما هو واضح في فلسفة الفارابي ( أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي: 132). ولكن يمكن رصد رؤى مشتركة بينهما، لاسيما في وصفهما للسبب الأول، بأنه واحد وتزيمه عن الصفات الإنسانية، ومن هنا وجب أن ينعت بنعوت سلبية فقط ( د. ريتشارد فالترز: 40-41). وهذا كما هو واضح ليس تأثيراً في فكر الكندي الفلسفي بقدر ما هو تقاطع بين عقيدة الكندي الإسلامية ورأي أفلوطين ، على الرغم من أن التوافق على وجه العموم فحسب، وليس من باب التفصيل. والذي يبدو أن تأثير أفلوطين مقارنة بأرسطو وأفلاطون على الكندي ضئيل جداً، وإن كان تأثيرهما بصورة غير مباشرة.

**الخاتمة:**

توصل الباحث في هذا البحث إلى ما يأتي:

نصب الإله عرشه في مملكة النور، ولكن لأنه كان نقياً غير أهل للصراع مع الشر فقد استدعى "أم الحياة" التي استدعت بدورها "الإنسان القديم" وهذا الثالث هو تمثيل "للأب والأم والابن"، ثم إن هذا الإنسان والذي سمي أيضاً "الابن الحنون" اعتبر مخلصاً لأنه انتصر على قوى الظلام بجده وجرأته، ومع ذلك استلزم وجوده وجود سمة أخرى له وهي سمة المعاناة، لأن مخلص الإنسان الأول لم يحقق انتصاره إلا بعد هزيمة ظاهرية، (جيووايد نغرين: 65-66).

\*\*\*\* الأيس عن ليس. معناها الوجود عن العدم.

\*\*\*\*\* الروح عند أفلاطون. هي ذلك الجوهر العالي المتميز الذي هو طبع خاص وغايات خاصة، بينما نجد أرسطو خلط بينها وبين الجسد الذي هي متصلة به، فليست الروح على رأيه إلا تماماً له، (أرسطو طاليس: 70-71).

\*\*\*\*\* ينقل أفلاطون في نهاية محاوره سقراط لكيبيس في إثبات خلود النفس: (...فالأواقع أن هناك عودة إلى الحياة ينشأون من الأموات، وأن النفوس الموتى تبقى موجودة ومصير النفوس الطيبة أفضل ومصير السيئة أسوأ)، ( أفلاطون: 143).

**المصادر والمراجع:**

- القرآن الكريم.
1. ابن نديم، أبو الفرج محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق، بدون سنة الطبع، الفهرست، بقلم أحد أساتذة الجامعة المصرية، بدون طبعة، دار المعرفة.
  2. أبو الريان، د. محمد علي، 1974، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية.
  3. أرسطوطاليس، 1343 هـ- 1924، كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، ت: أحمد لطفي السيد، بدون طبعة، الجزء الأول، دار الكتب المصرية.
  4. الأزميري، إسماعيل حقي، 1382-1963، فيلسوف العرب (يعقوب بن إسحاق الكندي)، ترجمة: عباس العزاوي، بدون طبعة، بغداد.
  5. أفلاطون، بدون سنة الطبع، فيدون، ترجمة: د. عزت قرني، الطبعة الثالثة، دار انباء.
  6. الأهواني، د. أحمد فؤاد، بدون سنة الطبع، الكندي، بدون طبعة، مؤسسة المصرية العامة.
  7. جمعة، محمد لطفي، 2015، تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، الطبعة الثانية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسة.

1. إن الكندي قرأني المنطق والمنهج، قرأني من حيثية المعتقد، ومنهجي من حيثية غريبة الآراء الفلسفية التي لا تتوافق وروح القرآن الكريم.
2. بنى الكندي مذهبه الفلسفي على ما صح من عقيدته الإسلامية المستلهمة من القرآن الكريم، لاسيما في مبحث الماورائيات.
3. الأفكار الفلسفية الوافدة إلى العالم الإسلامي، اليونانية منها وغير اليونانية، التي تشكلت منها مدرسة الكندي الفلسفية، هي في طول المنبع الرئيسي (القرآن الكريم)، وليست في عرضه، كما ذهب إليه معظم الباحثين.
4. وإن المنايع الفلسفية المذكورة في البحث، ليست لها تأثير مباشر على الفكر الفلسفي عند الكندي، وإنما جاء تأثيرها بشكل غير مباشر. بمعنى أنها خضعت للمقاييس القرآنية، وعند استحسانها تشكلت في فكر الكندي بصيغة إسلامية.

**الملحوظات:**

- \* يقول المستشرق دي بور: أغلب الظن أن الكندي لم يكن ناقلاً. أعني مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن، (الأستاذ ت. ج. دي بور: 178).
- \*\* الديصانية: هم طائفة يؤمنون بإثنية الأصل، أقرب ما يكون للمنانية، ولكن بينهما خلف في اختلاط النور بالظلمة، وأصحاب ديصان موجودون بأماكن عدة في الصين وخراسان، وأمم منهم متفرقون لا يعرف منهم مجمع ولا بيعة، ولابن ديصان كتاب النور والظلمة، وكتاب روحانية الحق، وكتاب المتحرك والجماد، وغيرها من الكتب التي كتبت من قبل رؤساء المذهب، (ابن نديم: 474).
- \*\*\* المرقيونية: هم طائفة من النصارى، أقرب من المنانوية والديصانية، وزعمت أن الأصليين القديمين هما النور والظلمة، وأن ها هنا كوناً ثالثاً مزجها وخلطها، واختلفوا في الكون الثالث ما هو، فقالت طائفة هو الحياة، وهو عيسى (ع)، وزعمت طائفة أخرى أن عيسى رسول ذلك الكون الثالث، وهو الصانع للأشياء بأمره وقدرته، ولمرقيين كتاب إنجيل سماه، وقيل أنهم يتسترون بالنصرانية وليسوا منهم، (ابن نديم: 474-475).
- \*\*\*\* المانوية من العقائد **الثنوية** التي تقوم على معتقد، أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة، وكان النور هو العنصر الهام للمخلوق الأسى وقد

20. موسى، محمد يوسف، بدون سنة الطبع، بين الدين والفلسفة، الطبعة الثانية، دار المعارف.
21. نغرين، جيواويد، 1985-1406، ماني والمناوية، ترجمة: د. [سهيل زكار](#)، الطبعة الأولى، دار حسان.
8. الحنفي، د. عبد المنعم، 1999، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الطبعة الثانية، الجزء الثاني، مكتبة مديولي.
9. دي بور، ت. ج، بدون سنة الطبع، تاريخ الفلسفة في الاسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، بدون طبعة، القاهرة.
10. عبد الرازق، مصطفى، 2013، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، بدون طبعة، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
11. فالترز، د. ريتشارد، 1958، الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الإنساني، ترجمة: محمد توفيق حسين، بدون طبعة، بيروت.
12. فخري، د. ماجد، 2004، تاريخ الفلسفة الاسلامية، ترجمة: د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر.
13. القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، 2005، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، علق عليه ووضع حواشيه: ابراهيم شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.
14. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، بدون سنة الطبع، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، القسم الأول، دار الفكر العربي.
15. الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، بدون سنة الطبع، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: محمد عبد الهادي ابو ريدة، الطبعة الثانية، دار الفكر العربي.
16. كوربان، هنري، 1998، تاريخ الفلسفة الإسلامية، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان.
17. محمد عويضة، الشيخ كامل محمد، 1413-1993، الكندي من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.
18. مرحبا، د. محمد عبد الرحمن، 1985، الكندي فلسفته –منتخبات، الطبعة الأولى، منشورات عويدات.
19. الموسوي، د. موسى، 1972، من الكندي الى ابن رشد، الطبعة الأولى، بدون دار النشر.