M

جامعة ابن خلدون-تيارت
University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم علم النفس والفلسفة والأورطفونيا
Department of Psychology, Philosophy, and Speech Therapy

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر الطور الثاني ل.م.د
تخصص فلسفة عربية واسلامية

الموسومة بـ:

مفهوم العقل عند الكندي

إعداد:

- فطناسي اسماعيل
- معروف محمد فاروق

إشراف:

د. بوعمود أحمد

لجنة المناقشة

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
حفصة طاهر	أستاذ محاضر-أ-	رئيسا
بوعمود أحمد	أستاذ محاضر-أ-	مشرفا ومقررا
راتية الحاج	أستاذ مساعد-أ-	مناقشا

الموسم الجامعي: 2023/2022

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات أولا نشكر الله سبحانه وتعالى الذي وفقني لإتمام هذه المذكرة ثم نتوجه بخالص الشكر إلى الزملاء الكرام وخالص الشكر و العرفان للأستاذ المأطر الدكتور "بوعمود أحمد"

كما لا يفوتنا أن نتقدم بالشكر الجزيل إلى أساتذتنا في قسم العلوم الإجتماعية.

كذالك أتوجه بالشكر الخاص لكل من الأصدقاء.

إهداء

إلى من قال فيهما ذا الجلال والإكرام

{وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً* وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيراً* رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُواْ صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُوراً} (25.23).الإسراء

إلى معنى الحب إلى معنى العطاء والتفاني إلى بسمة الحياة إلى من كان دعائي سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي .... أمي الحبيبة

إلى من أحمل أسمه بكل إفتخار... أبي الغالي

إلى جميع الأصدقاء والأحبة في مشواري الجامعي الكل دون إستثناء

إلى كل من لم يبخل علي بأي جهد وساعدني في إنجاز هذه المذكرة

إلى كل من وسعتهم ذاكرتي، ولم تسعهم مذكرتي .

إلى هؤلاء أهدي هذا العمل المتواضع

معروف

إهداء

إلى من يقدس شعلة العلم.....ويمجد جدوة المعرفة..... ويناضل دوما ويجاهد للنهوض بقيمة الحرف وعمق الكلمة..... أهدي ثمرة جهدي..... وحصيلة مشواري:

***إلى والدي الكريمين أمي أطال الله في عمرها وأبي حفظه الله.**

***إلى إخوتي وأخواتي**

و كل الأهل والأقارب سواء كانوا من قريب أو من بعيد.

***وإلى كل من يؤمن بأن بذور نجاح التغيير هي في ذواتنا وفي أنفسنا قبل أن تكون في أشياء أخرى...**

***إلى كل من سلك طريقا يبتغي فيه علما.....**

أهديكم هذا العمل المتواضع.

إسماعيل

مقدمة

مقدمة

لقد كانت الحاجة إلى إنتاج خطاب فلسفي في العصر الوسيط نتيجة الوعي الحاد بتناهي النص

ولا تناهي الحالات والنوازل الأمر الذي دفع إلى الاجتهاد أو دفع (المجتهدين لبذل الجهد في استنباط الأحكام الشرعية للنوازل والقضايا المستجدة من عبارات المتناهي)، وذلك بالبحث في الحالة المستجدة عن معنى أو وصف ظاهر منضبط يصلح مناطا لحكم شرعي، حكم به بناء على ذلك المعنى وقد كان في التمازج الثقافي بين الثقافة اليونانية القديمة والثقافة العربية الإسلامية الوسيطة الأثر الكبير على العديد من الفلاسفة المسلمين الذين عرفوا من طريق الترجمة (من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية) كل مؤلفات أفلاطون وأرسطو الأساسية، وكذلك الفيلسوف الاسكندراني أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة.

حيث تكون نتيجة لذلك (ترجمة التراث الفلسفي اليوناني إلى اللغة العربية)، وضع فكري جديد أو ما يسميه ميشال فوكو الإبستيمي، وكذلك من حيث أن الإسلام كون الترسانة الواسعة لمجموعة ضخمة من المشكلات الفكرية والدينية والاجتماعية التي عملت بفعل عامل التأويل واستخدامه حتى الحد الأقصى من قبل الأطراف الفكرية المتنازعة، على تقديم وقود لنزاع تلك الأطراف وأول من عكس هذا الوضع الجديد، هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي كأول فيلسوف عربي عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي)، في طروحاته الفكرية العقلانية.

حيث كان يمثل همزة وصل بين التراث اليوناني والفلسفة الإسلامية من خلال رسائله الفلسفية التي قاربت 281 رسالة، حسب إحصاء القفطي في أخبار الحكماء، أجاب فيها بطريقة فلسفية عن جل القضايا الفكرية المطروحة آنذاك .

و لعل من أهم كتب التي لقيت شرحا و تحليلا هو كتاب النفس لأرسطو و طاليس، و لقد انتقل كتاب النفس كما انتقل غيره من مؤلفات اليونان في الفلسفة عبر الترجمة وما جرى

حوله من نقاش وشروح مختلفة حدّ التعارض إلى الحضارة العربية الإسلامية، فيصادف فيها عقولا متعطشة للخوض في ذلك

النوع من القضايا، رغم ما قررته العقيدة من أجوبة حول موضوع النفس، لأن المعرفة والفلسفة عندهم تطلب لذاتها، فقد كانت الغاية وسبيل الفضيلة والسعادة التي تكون دونها كل إيديولوجيا مهما قوية، ومن الفلاسفة العرب المسلمين الأوائل الذين عالجوا مشكلة العقل الإنساني؛ فيلسوف العرب الأوّل الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، فلن نبحث في مسألة العقل عند التيار العربي الإسلامي كله بل عند رائده الأول فقط.

إن هذه النقطة الأخيرة تحيلنا إلى الإشكالية التي طرحها المستشرقون في القرن التاسع عشر، وطرحها قبلهم الغزالي والمؤرخون القدامى من المسلمين للفلسفة الإسلامية؛ حول مدى طرافة ما قدموه من إجابات حول تلك الإشكالات التي صيغت في الفلسفة اليونانية، ونحن هنا سنقصر إشكاليتنا حول موضوع العقل الإنساني عند فيلسوفنا الكندي وحول نظريته حول العقل .

إن هدفنا الأساسي من طرح هذه الإشكالية ليس الوقوف على تلك الآراء التي حملت من الأحكام العامة والمرسلة؛ وبل وأحيانا الجاهزة على تراثنا الفلسفي، بل إن وقوفنا على نظرية العقل الإنساني عند الكندي هدفه أولا وقبل كل شيء تعريف القارئ بجوهر هذه النظرية، والتعريف بمذهب فيلسوفنا وبيان نظرته للعقل.

و بما أن موضوع بحثنا هو دراسة لنظرية العقل عند الكندي و أهم ما جاء في هاته النظرية فإنه استوجب علينا استعمال المنهج التحليلي، كونه يساعدنا على تحليل الأفكار التي أتى بها الكندي في نظريته حول العقل، و ذلك حسب تماشينا و خطة البحث و النماذج المتبعة . كما اعتمدنا المنهج التاريخي ذلك يتجلى فيما يتعلق بحياة الكندي .

أما عن أسباب اختيار الموضوع فهناك أسباب ذاتية تتعلق بالذات الباحثة، يمكن حصرها في ميلنا الشديد إلى مواضيع الفلسفة الاسلامية ومحاولة فهم أهم المسائل التي

طرحتها واستيعاب موقف فلاسفة الاسلام منها، بهدف ادراك القيمة الفلسفية والابستيمولوجية للأفكار الفلسفية والنظريات التي أبدعها الفلاسفة المسلمين ومقارنتها بالفكر الفلسفي الغربي، أما الأسباب الموضوعية فهي تتعلق بطبيعة الموضوع المطروح الذي يتمحور حول مفهوم العقل في الفلسفة الاسلامية وبالتحديد عند اسحاق الكندي وتمييز نظريته عن النظريات الفلسفية اليونانية السابقة، ومحاولة معرفة كيف استطاع الكندي أن يسبر أغوار الفلسفة باعتباره أول فيلسوف عربي مسلم اقتحم عالم الفلسفة.

واعتمدنا في تحليل الإشكالية على جملة من المناهج الفلسفية حسب ضرورات البحث، حيث اقتضت الحاجة إلى توظيف المنهج التحليلي بهدف استقصاء فلسفة الكندي وتقصي حقائقها على أمل ضبط وتحديد موافقه من أهم المشكلات الفلسفية التي عالجها وخاصة ماهية العقل ومراتبه ووظائفه في المجال الفكري والروحي وحتى الاجتماعي.

كما وظفنا المنهج التاريخي للوقوف على خصوصيات فلسفة الكندي لبيان مدى تأثرها بالفلسفة اليونانية وبالواقع الإسلامي

علاوة على توظيف المنهج النقدي لبيان قيمة وخصوصية الأفكار والمواقف الفلسفية التي اتخذها الكندي في نسقه الفلسفي .

بعد الاطلاع على ما أتيح لنا من مصادر ومراجع وتفحصها وإن كانت ليست بالقدر الكافي، ولكن لا يمنع ذلك من محاولة تناول الاشكالية المطروحة، بهدف توضيح الآراء والأفكار التي تطرق إليها الفيلسوف الكندي في موضوع العقل، وقسمنا بحثنا إلى ثلاثة فصول ومقدمة وخاتمة حيث يتضمن كل فصل ثلاثة مباحث، تطقنا في الفصل الأول الموسوم بـ :فلسفة الكندي الأسس والمنطلقات تطرقنا فيه إلى روافد فلسفة الكندي وعلاقتها بالفلسفة اليونانية من حيث التأثر والتأثير لتوضيح طبيعة العلاقة بين علم الكلام والفلسفة في آراء وأفكار الكندي وكيف تمكن من الولوج إلى عالم الفلسفة متجاوزا بذلك علم الكلام ومسائله. ثم تناولنا موضوع فلسفة الكندي بين الوافد الأجنبي والرافد الإسلامي.

بعدها تطرقنا لمسألة مباشرة البحث الفلسفي وكيف استطاع الكندي الانتقال من الاشتغال بمسائل علم الكلام ومختلف قضاياه إلى تناول الموضوعات الفلسفية ذات الصلة بالفلسفة الإغريقية .

في الفصل الثاني الموسوم بـ: ماهية العقل في فلسفة الكندي. حيث تناولنا في المبحث الأول مفهوم العقل عند الكندي و مراتبه، أما في المبحث الثاني: بحثنا مسألة نظرية العقل عند الكندي وفي المبحث الثالث طرحنا مسألة التوفيق بين العقل والنقل في فلسفة الكندي .

أما الفصل الثالث الموسوم بمكانة العقل في الفلسفة الإسلامية تناولنا موقف الغزالي من العقل وحاولنا ابراز مكانة وأهمية العقل لدى ابن رشد ثم مسالة تراتبية العقل في فكر طه عبد الرحمان كممثل للفكر العربي المعاصر، ثم خلصنا إلى خاتمة البحث .

1. الدراسات السابقة :

اعتمدنا في دراستنا على مجموعة من الدراسات السابقة أهممها:

- بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية
- الربيع لصقع، سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني
- رضوان جودت زيادة، النزعة الإنسانية في الفكر العربي.
- فرحان محمد جلوب، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي.

2. صعوبات البحث :

لا يخلو أي بحث من الصعوبات ومن بين هذه الصعوبات فترة كانت في صعوبة فهم الموضوع جيدا في البداية وخاصة في ربطه بين المنتقدبن للكندي، بالإضافة الى الصعوبات اللغوية، وأيضا الصعوبات المنهجية حيث يتطلب هذا الموضوع دراسة عميقة واستخدام منهجيات تحليلية متعددة مما يشكل تحديا بالنسبة للباحثين الذين لا يملكون مهارات اللازمة .

3. آفاق البحث :

نرجو في الختام أن نكون قد حققنا ولو جهد قليل نقدمه للجنة المناقشة ونرجو أن يحضى بعناية التبني الأكاديمي.

وما توفيقنا إلا بالله عز وجل، فان أصبنا فمن الله وان فأخطأنا فمن أنفسنا ومن الشيطان.

وأوصي بأن يكمل غيري النواقص التي لم أتناولها في بحثي لزيادة الفائدة، وما أوتينا من العلم إلا قليلا، ثم أصل إلى خاتمة الموضوع، وأذكر مصادر ومراجع الموضوع .

الفصل الأول

فلسفة الكندي: الأسس والمنطلقات

المبحث الأول : التعريف بحياة الكندي وبيئة فلسفته

المبحث الثاني : فلسفة الكندي بين الوافد الأجنبي والرافد الاسلامي

المبحث الثالث : الكندي من علم الكلام إلى الفلسفة

مدخل

لاشك أن الكندي قد حظي باهتمام المؤرخين والباحثين القدماء والمحدثين و حتى المستشرقين الذين أبهرهم ذلك النتاج العلمي والفكري والفلسفي والأدبي الواسع لفيلسوف العرب الأول وتشعب مصنفاته من كتب ورسائل، فراحوا يضعون الكتب والبحوث والمقالات التي تتناول هذا الجانب أو ذاك من فلسفته وانجازاته العلمية والطبية، والفلكية، والرياضية، وشروحاته لما وصل إليه من فلسفة أرسطوطاليس واضافاته وتعليقاته واصلاحه لهذه الفلسفة الأرسطية من أجل أن تلائم الروح الإسلامية، وأن لا تعارض أصلاً من أصول الإسلام.

لقد كان الكندي فيلسوفاً بكل ما كانت تحمل هذه الكلمة في عصره، من معنى – على حد تعبير المستشرق الكبير الأستاذ (هنري كوربان)– وظل اسمه يتردد في الشرق والغرب جيلاً بعد جيل كواحد من نوابغ الفلسفة العربية الإسلامية، حيث لقب بفيلسوف العرب من غير منازع كما يذكر الأستاذ (الدكتور جعفر آل ياسين) في كتابه (فيلسوفان والدان الكندي والفارابي) مشيراً إلى خصوصية لغته الفلسفية وشروحاته المبسطة للمسائل الفلسفية المعقدة.

ويبقى ميدان البحث في فلسفة الكندي مفتوحاً أمام الباحثين وطلبة العلم لما تحمله تلك الفلسفة من غنى وتنوع وأصالة وعبقرية، ولما تثيره من استفسارات وتساؤلات لا حدود لها .

و بهذا بدأنا بالتحدث عن حياة الكندي و كيف كان عصره، و تطرقنا أيضا إلى فلسفة الكندي و أهم مصنفاته و جملة المؤثرات الداخلية والخارجية التي ساهمت في بلورة فلسفته .

المبحث الأول : التعريف بحياة الكندي وبيئة فلسفته

1. نبذة عن حياة الكندي :

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران، ابن الأشعث بن قيس، بن الحارث الأصغر ابن معاوية ابن الحارث، الأكبر، بن كندة بن يعرب بن قحطان، ولد بالكوفة عام 193هـ . وهو من قبيلة كندة أي من أصل عربي، ولذلك لقب فيلسوف العرب، وكان أبوه أميرًا على الكوفة، وتحصل الكندي على علومه في مدينة البصرة ثم، بغداد كما اشتغل بترجمة كتب اليونان إلى العربية، و بتهذيب ما كان غيره يقوم بترجمته من تلك الكتب، كما فعل بالكتاب المتحول لأرسطو المسمى أوتولوجيا أرسطو [1].

كما اشتغل بقصر الخلافة في بغداد طبيبًا، وكان الكندي ملما بعلوم عصره في أيام المهدي، حيث تأدب بعلوم زمانه "ولم يعرف له في بغداد شهرة قبل المأمون، ثم اتصلت شهرته وحظوته في بلاط العباسيين أيام المعتصم"[2].

والكندي لم ينل حظا وافرا من الدنيا ولا صفت حياته من الشوائب، ولذلك اعتزل الحياة العامة ولا تعرف السبب الحقيقي لطرد الكندي من بلاط العباسيين، ولا السبب الدقيق الذي دعا الخليفة المتوكل بالله العباسي يغضب عليه غضبًا شديدًا، فأمر بضربه ضربا مبرحا . [3] وهذا لا ينقص من المكانة التي وصل إليها حيث يرى الدكتور: أحمد فؤاد الأهواني واصفا الكندي: " كان الطليعة المتقدمة في تيار الفكر الفلسفي، أغنى الفكر واستسغناه ورجع عنه بما يستحق بأنه فيلسوف العرب".[4]

ولقد تأثر الكندي بأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين، الذين أخذوا بالمذهب الفيناغوري الجديد، وكان الكندي كثير الاهتمام بالعلوم الرياضية والطبيعية، كما كان له

---

[1]– علي عصام الدين محمد، تاريخ الفلسفة الاسلامية، الاسكندرية، دار المعارف، 1994، ص 611.

[2]– فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط 3، بيروت، 1981، ص 305.

[3]– الإمام زكريا بشير، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار النشر السودانية للكتب، 1989، ص 79.

[4]– الاهواني أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة (د ط)، (د ت)، ص 09.

تجاريه في علم الطبيعيات وفسرت كثيرًا من أوجه النشاط في الطبيعة تفسيرا الهيا، كما اشتغل الكندي بالتنجيم لإيمانه به فكان منجما للرشيد والمأمون"[1]

كما تأثر الكندي بالمعتزلة خاصة في موضوع الإلهيات، فهو لا يميل إلى الجدل ولا الخطابة ولكنه يميل إلى التعريفات المنطقية والاصطلاحات العامية الدقيقة"[2]

فالكندي قد عاش في عصر كان من أثرى عصور حضارتنا العربية المنفتحة، والتي ازدهرت فيه العلوم الإنسانية والتقنية، فتميزت شخصية الكندي الفلسفية بالاستقلالية ولم تكن منغلقة، فتفتحت تلك الشخصية على التراث الفكري الإنساني، كما تأثر الكندي بالتراث الفكري اليوناني " وعلى الأخص الأرسطي، وكان له الفضل في خلق تواصل عميق بين الثقافة العربية الإسلامية آنذاك والتراث الفكري اليوناني . [3]

ولا شك فإن الكندي قد تأثر بالآراء الدينية الإسلامية؛ لأنه من أعظم فلاسفة الإسلام وتأثر كثيرا بآراء المتكلمين في عصره، ولكنه احتفظ بالمبادئ الأساسية في دينه الإسلامي، فالكندي قد خالف الكثير من آراء فلاسفة اليونان ومن بينهم أرسطو وخاصة في مفهومه عن العالم، والمادة ويرجع ذلك إلى تأثير المعتزلة على تكوين فكر الكندي الفلسفي"[4]

"وإذا تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن الكريم، أو اجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية، لوجدنا بأن تفكيره يُحسب على التيار المعتزلي في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي وروحه الخاصة"[5]

حيث أشاد به يوسف كرم في كتابه تاريخ الفلسفة اليونانية قال فيه: "أحد الذين شاركوا في إقامة العلم، وساعدوا على تنمية قوتنا الفكرية [6]

---

[1]– فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط 3، بيروت 1981، ص 305.

[2]– الإمام زكريا بشير، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار النشر السودانية للكتب، 1989، ص 79.

[3]– فرحان محمد جلوب، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، كلية التربية، جامعة الموصل، 1986، ص 91.

[4]– أحمد هناء عبده سليمان، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، 2005، ص 24.

[5]– المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6]– كرم يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، القاهرة، 1946، ص 208.

ولا تعرف السنة التي مات فيها الكندي ولا السنة التي ولد فيها، وما يُعرف أن وفاته جاءت بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة، فتوقف القلب الكبير عن النبض، ثم توقف العقل الثاقب عن التوهج، وفاضت الروح إلى بارتها ورجعت النفس إلى خالقها. [1] قال تعالى : (والله يقبض وتنشط وإليه ترجعون) (سورة البقرة، الآية 243).

وهناك بعض المصادر التي ترى بأن الكندي توفي عام 252هـ، الموافق 366م. [2] والراجح بأن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه في الكوفة، والذي توفي زمن الرشيد المتوفي سنة 193هـ، الموافق 808م، فالكندي ولد في مطلع القرن الثاني للهجرة حوالي 185، وتوفي حوالي 252 للهجرة، وهو يناهز السابعة والستين من عمره".[3]

2. عصره :

كان العصر الذي عاشه الكندي هو عصر استباب السلطة العباسية، وهو العصر الذي يبدأ بالمأمون في أواخر القرن الثاني للهجرة وينتهي في النصف الأول من القرن الثالث بعد أن قوضت الدولة العباسية منذ الرشيد قواعد الأمويين وأسكتت الطامعين في الخلافة، وترتب على هذا الهدوء السياسي وهدوء بال الدولة تمهيد السبيل لنمو الفكر ونشوء الحركات الثقافية، وظهور الفلسفة وعلم الكلام والتصوف والطب والعناية بالعلوم الفلكية والرياضية، وكان الكندي بحق صورة للعصر الذي عاشه وثمرة من ثمرات تلك البيئة العقلية والدينية والسياسية التي تأثر بها[4]

سيما وانه كان متمكناً من اللغتين السريانية واليونانية اللتين تقل عنهما مؤلفات عديدة من الواحدة إلى الأخرى ومنهما إلى اللغة العربية. وكذلك من الفارسية والهندية، ولم يكن يقبل الترجمة على ما في الأصول من أخطاء وعال فكان يشرح ما فيها ويرجح ويصحح لا أن

---

(1)– أحمد هناء عبده سليمان، المرجع السابق، ص 25.

(2)– الإمام زكريا بشير، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار النشر السودانية للكتب، 1989، ص 79.

(3)– أل ياسين جعفر، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، 1980، ص 14.

(4)– الأهواني أحمد فؤاد، كتاب النفس، دار الإحياء، المكتبة العربية، ط1، القاهرة، ص 06.

يقبلها على علاقتها لذلك فانه لم يكن مترجماً وناقلاً عادياً بل هو مترجم حاذق كحدين بن اسحق وثابت بن قرة. [1]

وهناك من الباحثين من ينفي معرفة الكندي باللغة اليونانية أو أية لغة أجنبية أمثال بدوي وجعفر آل ياسين أو يقصر معرفة باللغة السريانية أمثال مصطفى عبد الرازق، وناجي عباس التكريتي . وما بين عواصم ومقرات الحركات العلمية والفكرية الثلاث الكوفة والبصرة وبغداد قضى الكندي حياته سيما في بغداد التي صرف فيها الشطر الكبير من عمره، وقد تركت الحركات الكلامية والاعتزالية التي كانت في عصر توهجها واندفاعها أصداء مختلفة في روحه واتجاهاته ورؤيته الفكرية خصوصاً وأن المأمون واخوه المعتصم قد ناصرا الفكرة الاعتزالية واحتضنا الكندي، غير أن سمو مكانته وفضله في العلم والحكمة لا يمكن أن يسمحا بالحكم عليه بأنه كان معتزلي المذهب. [2]

مع العلم أن المؤرخين ذكروا له كتاباً في التوحيد وفي أن أفعال الباري تعالى كلها عدل لا جور فيها، وشارك المعتزلة في الرد على التنويه والملحدين والنصارى، غير أن هذا لا يدعو إلى القول بان الكندي كان معتزلياً، لأن مواضيع مثل العدل والتوحيد هما عنصران أساسيان في العقيدة الإسلامية وهما من أصول الدين، وهذا ما يؤكده أيضاً الأستاذ الباحث محمد عبد الهادي أبو ريدة في مقدمته لرسائل الكندي الفلسفية حين يقرر أن رسائله لا تخلو من أفكار تشبه أفكار المعتزلة غير أنه يطبقها على نظام الكون في جملته وتفصيله، وإن وجدنا أن تفكيره يتحرك في تيار المعتزلة فإننا نجده لا يفقد هذا التفكير الطابع الفلسفي القوي وشخصيته المعتبرة، ومع أن الكندي كان على علاقة وثيقة بالمعتزلة لكنه لم يكن محسوباً واحداً منهم لأنه ذهب إلى غير ما ذهبوا إليه كما أنه كان في كتاباته مدفوعاً بدافع التوفيق بين البحث الفلسفي والوحي النبوي، أي التعبير الفلسفي الشرعي عن العقيدة الإسلامية .

---

[1]–الازميري اسماعيل حقي فيلسوف العرب، يعقوب بن اسحاق الكندي، نقله من اللغة التركية عباس العزاوي، بغداد، 1963، ص، 19 .

[2]– الموسوي موسى، من الكندي إلى ابن رشد،، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 54.

" وإن كان الكندي يتصل من وجوه كثيرة بمتكلمي المعتزلة وبمعاصريه من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغوري الجديد ولكن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الاسلام "[1]

وهو أول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي، على ما يؤكده عبد الرحمن بدوي. [2]

ولا عجب في ذلك اذا ما عرفنا أن فلسفة ارسطو الممزوجة بنفس الافلاطونية الحديثة في مدرسة الاسكندرية هي الفلسفة السائدة في عصر الكندي مع تأثيرات الفيتاغورية الجديدة والفلسفات اليونانية الأخرى مع المدارس الفكرية الشرقية، ناهيك عن تأثره الكبير باثولوجيا أرسطو وهو الكتاب الذي تظهر فيه العلاقة الواضحة بين تعاليم المعلم الأول وتعاليم وروح الاسكندر الأفروديسي وأفلوطين والافلاطونية المحدثة، ولذلك فان الكندي ينصح الإنسان أن يسير سيرة فلسفية حكيمة شأنه شأن سقراط و افلاطون وأن " يسعى لتحرير نفسه من الناس ويبتعد عن الشهوات وان يبتعد عن مسببات الحزن فلا يتعلق بآمال يعلم مقدماً أنها بعيدة المنال فيتولاه الحزن حين يتعلق بها حيناً ثم يدرك بعد ذلك أنها ليست بمستطاعه الوصول إليها، بل عليه مقدماً أن يسير في الطريق الذي يدرك أنه سيصل فيه إلى مبتغاه"[3]

---

[1]– دي بور (T.j.Debor)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1938، ص 114.

[2]– بدوي عبد الرحمان . موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د ط)، 1984، ص 297

[3]– التكريتي، ناجي (1979) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الاندلس، بيروت، 1979، ص 146

المبحث الثاني : فلسفة الكندي بين الوافد الأجنبي والرافد الإسلامي

1- الكندي والفلسفة اليونانية:

1.1- تأثيرات الفلسفة اليونانية

تتخضب أعمال الكندي بأفكار مستقاة من الفكر اليوناني كما يتوقع المرء بحكم دوره البارز في حركة الترجمة، حيث تدين أعماله جزئيا إلى كتاب الرياضيات والعلوم الذين ترجموا في عصره، أمثال نيقوماخس الجرشي، أثر اقليدس على منهجيته والرياضيات كذلك
بيد أن التأثير الأعظم على فلسفته أتى من أرسطو، الذي تقصى الكندي كتلة أعماله في رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس . [1]

يوفر العمل ملخصا جامعا لكتلة أعمال أرسطو، على الرغم من الجلي أن الكندي لم يقرأ بعضا من الرسائل التي ناقشها، إذ حين يأتي الكندي لذكر محتويات ما بعد الطبيعيات فإنه يقدم هذا المختصر العجيب الآتي:

وأما غرضه من كتابه المسمى ما بعد الطبيعيات فبالإنابة عن الأشياء القائمة بغير طينة والموجودة مع ذي الطينة مع الذي لا يواصل الطينة ولا يتحد معها، وتوحيد الله – الله جل وتعالى والإبانة من أسمائه الحسنى وأنه علة الكل الفاعلة والمجمعة له الكل وسايس الكل تقديره المتقن وحكمته التامة.

في حين قد لا يبدو هذا وصفا دقيقا لـ ما بعد الطبيعيات لأرسطو، بيد أنه وصف دقيق بالمجمل لمفهوم الكندي نفسه عن علم ما بعد الطبيعيات من الجلي بأنه يجمع ما بعد الطبيعيات باللاهوت من افتتاحية في الفلسفة الأولى، إذ يقول بما أن الفلسفة على العموم علم الأشياء بحقائقها، فإن "الفلسفة الأولى" "علم الحق الأول الذي هو علة كل حق". وحتما ما بعد الطبيعيات لأرسطو ذات تأثير كبير على عمله. بيد أن، وكعادة كتابات الكندي الفلسفية،

---

[1]– الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق (1950) : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 84 .

تستخدم في الفلسفة الأولى بشكل بالغ أفكارا من ترجمات الأفلاطونية الجديدة. إن البرهان على وجود "الواحد" "الحق" مبني جزئيا على بروكلوس (كما هو مبين في Jolivet 1979).

ويمكن للمرء أن يلتقط التأثيرات من النسخة العربية لأفلوطين التي أنتجتها حلقة الكندي، والمسماة اثولوجيا أرسطو طاليس. ولعل التأثير الأوحد في الأهمية، هو هجوم المفكر المسيحي الأفلاطوني الجديد يوحنا النحوي على أرسطو، حول مسألة أزلية الكون. [1]

إذن يعد في الفلسفة الأولى مثالا جيدا على وجه الخصوص عن كيف يجمع الكندي بين الأفكار الأفلاطونية الجديدة والأرسطية في رؤيته لفلسفة متسقة مستقاة من اليونانيين. في الواقع الأفلاطونيون الجدد أنفسهم هم من أعد هذا الميراث اليوناني الإجمالي، والذين تشير رسائلهم عن أرسطو الميول المتناسقة الجلية لدى الكندي. بيد أن الكندي سيكون تواقا بأي حال ليُهوّن من أي تشاحنات بين الفلاسفة اليونانيين أو أي إخفاقات من جانب المفكرين اليونانيين. فهو مثلا لا يعطي أي إشارة على أن موقفه من أزلية الكون تنأى عن تلك الأرسطو. (من المثير للاهتمام بأنه أكثر طوعا للإشارة على قصور من جهة العلماء اليونانيين، المفكرين كبصريات إقليطس مثلا، على الرغم من أنه يركز هنا على الحاجة إلى توجه أكثر تعطفا) يطلق الكندي لاحقا في المقطع الأول من في الفلسفة الأولى العنان لوابل من الهجوم ضد معاصرين لا يسميهم ممن ينتقدون استخدام أفكار اليونانيين:

وينبغي لنا أن لا تستحي من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتي، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق. وليس يبخس الحق، ولا يصغر بقائله ولا بالآتي .به. ولا أحد بخس الحق؛ بل كان يشرفه الحق.

[1]– الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق (1950) : رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 84 .

وعلى الرغم من دعم الكندي الذي لا يحيد لأفكار تفشت في مشروع الترجمة، غير أنه تأثر لا محالة بالتيارات الفكرية لعصره. يتجلى هذا بوضوح حين يستخدم الكندي أفكار اليونانيين لينخرط في معضلات زمنه، خاصة في ميدان علم الكلام.

1.2 – تأثيرات معاصرة

ثمة مثالين لهذا الارتباط واللذين سيناقشان بتفصيل أكثر في الجزء القادم وهما معالجة الكندي للعزو الإلهي ومنظوره عن الخلق. إذ نرى جميعا بأن الكندي يملك منظورا صارما على مسألة العزو، على أساس أن الإسناد يوحي بالتأكيد على التعدد في حين أن الله واحد بلا حصر قورن هذا بموقف المعتزلة، الذين كانوا المتكلمين المعاصرين في القرن التاسع. قد يوجد تأثير المعتزلة في نظرية الكندي بأن الخلق " تأييس الآيسات عن ليس وخصوصا في إنكاره أزلية الكون. (يمكن أن يكون هذا متعلقا بزعم المعتزلة أن القرآن مخلوق وليس أزلي.

يستخدم الكندي في أعمال عدة الفلسفة للدفاع عن الإسلام وتفسيره . كتب رسالة قصيرة يهاجم كما مذهب الثالوث المسيحي، مستخدما مفاهيم مستقاة من كتاب الإيزاغ وجيل فرفوريوس الصوري كان تفنيد الكندي موضوعا لتفنيد مضاد لفيلسوف القرن العاشر المسيحي، يحيى ابن عدي. وفي حين أن هذا هو العمل الوحيد المنخرط بالجدل الكلامي، غير أننا نعرف من الفهرست أنه كتب رسائل أخرى بصبغة مشابهة. تحتوي المادة الباقية أيضا على فقرات يفسر فيها معاني المقاطع من القرآن. ولعل أكثرها دهشة هو نقاشه عن الخلق من العدم في نصف رسالة عن كمية كتب أرسطوطاليس هذا المقطع هو تعقيب على السورة 36 الآية 79–82. إذ يذكر الكندي نفس المقطع القرآني ويناقش الطبيعة المخصوصة للمعرفة النبوية في عمل أجوائي بعنوان في العلة التي فيها يبرد أعلى الجو. [1]

في حين عمله الفلكي في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى، مسخر بالكامل لشرح الآية القرآنية " النجم والشجر يسجدان" (55:6) مقتضى اعتبار الكندي للتأثير السماوي على

[1]– تأليف الكندي، محمد بن يوسف بن يعقوب المعري، ابو عمر (1953) : رسائل الكندي الفلسفية، ج2، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1953، ص 93

العالم الدنيوي. أظهر التعليقات الكندي هنا اهتمامه بالقواعد النحوية المعاصرة والتفاسير القرآنية.

تتجلى رغبته في دمج الأفكار اليونانية بثقافته بأشكال عدة عبر في حدود الأشياء ورسومها، والتي تعد قائمة بالمصطلحات الفلسفية التقنية مع التعريفات. [1]

يُعزى هذا العمل إلى الكندي، وعلى الرغم من أن أصالته شكك بها فإنه من المؤكد على الأقل بأن حلقة الكندي هي من أخرجته. تتوافق غالب المصطلحات المعرفة مع المصطلحات اليونانية التقنية، وبالتالي بناء مصطلحات فلسفية عربية يُقصد بها أن تكون مكافئة لتلك لليونانيين. ومن المدهش أن ومن البدايات الأولى في التراث العربي الفلسفي، كان ثمة حاجة مدركة للغة تقنية مستحدثة لتوصيل الأفكار الفلسفية بوضعيات مختلفة (وبالتأكيد ترجمة اليوناني إلى العربي). ستغدو حتما بعض المصطلحات الموضوعة في حدود الأشياء ورسومها، بالتأكيد اليس كلها، معيارا في التراث الفلسفي اللاحق.

[1]– تأليف الكندي، محمد بن يوسف بن يعقوب المعري، أبو عمر (1953) : رسائل الكندي الفلسفية، ج2، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1953، ص 79

المبحث الثالث : الكندي من علم الكلام إلى الفلسفة .

لقد عاش الكندي في جو فكري مزدهر بمختلف الفلسفات والعلوم الرياضية والطبية والفلكية واستطاع بما جبل عليه من ذاكرة فذة والكبابة على القراءة والترجمة أن يشق لنفسه طريقاً خاصاً يما ينسجم مع تكوينه الشخصي والفكري فطار صينه في الآفاق وارتفع ذكره مما دعا المأمون الى " انتخابه ليكون أحد الذين يعهد إليهم في إصلاح ترجمات كتب أرسطو، وغيره من حكماء اليونان، وقربه وأعظم منزلته"[1]

غير أن هذه الحظوة والمكانة الرفيعة التي وجدها عند المأمون وكذلك عند المعتصم وابنه أحمد رغم الحساد والشامتين والطامعين لم تستمر في عهد المتوكل حين أفسد محمد وأحمد ابن موسى بن شاكر بينه وبين المتوكل بالدس والوشاية مما أدى إلى إقصائه في أواخر أيامه عن قصر الخلافة وتعرضه للضرب ومصادرة كتبه وحجزها في مكتبة خاصة سميت بالكندية وقد ردت هذه المكتبة إلى الكندي بعدما أرغم منافساه ابن موسى بن شاكر على ردها كما يذكر المؤرخون .

وعلى الرغم من هذا التحامل على الكندي من بعض معاصريه، ومحاولة الإقلال من شأنه من بعض المعاصرين، إلا أن هناك من وضعه في عداد الفلاسفة تقديراً لمنزلته ومكانته العلمية، ومن هؤلاء القدامى ابن النديم الذي يقول عنه أنه لفاضل، دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب، وكتبه في علوم مختلفة مثل : المنطق والفلسفة، والهندسة، والحساب، والارثماطيقي، والنجوم وغير ذلك. [2]

وقال عنه القفطي أنه (فيلسوف العرب واحد أبناء ملوكها)، ومن هؤلاء المعاصرين الذين اخرجوا كتباً عن الكندي وفلسفته ومكانته العلمية الشيخ مصطفى عبد الرازق وأحمد فؤاد الأهوائي، ويوحنا قمير، والمستشرقان المعروفان هنري كوربان ودي بور اللذان أشارا إلى أهمية الكندي في مؤلفاتهما وأبحاثهما في الفلسفة الإسلامية، وهذا يدل بشكل أو بأخر على

[1]– الطريحي، محمد كاظم الطريحي (1962) : الكندي، فيلسوف العرب الأول، مكتبة المعارف، بغداد، 1962، ص 43.
[2]– قمير، يوحنا (1967) : أصول الفلسفة العربية، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967، ص 5 .

القيمة العلمية والفكرية التي حظي بها الكندي في عصره وهذا راجع إلى ثقافته الواسعة وإلى قيمة أفكاره وآرائه الفلسفية، حيث عكس روح الفكر الإسلامي من خلال نقده ومناقشته للآراء الفلسفية اليونانية، آراء أفلاطون أرسطو وأفلوطين.

مصنفات الكندي:

تتوزع مصنفات الكندي ومؤلفاته وأثاره العلمية على مختلف فروع العلم من فلسفة وطب ورياضيات وموسيقى وفلك ونفس وسياسة واخلاق، وقد تجاوزت مصنفاته المائتين على ما يذكره ابن النديم وابن أبي أصيبعة، ويذكر له بعض المستشرقين 265 مؤلفاً. وقد قسم المؤرخون القدماء مصنفات ومؤلفات ورسائل الكندي إلى مجاميع عديدة كما فعل ابن النديم وابن أبي أصيبعة، مثل الفلسفيات، المنطقيات، الحسابيات، الكريات، الموسيقيات النجوميات، الهندسيات، الفلكيات، الطبيعيات، الأحكاميات، الجدليات، النفسيات، السياسيات، الاحداثيات، الأبعاديات، التقدميات. والأنواعيات، [1] بالإضافة إلى رسائله وكتبه المفقودة.

وقد نشر الدكتور محمد عبد الهادي أبوريدة خمساً وعشرين رسالة من رسائل الكندي في جزئيين بعد أن حققها وعلق عليها، طبع الأول في القاهرة عام 1950 والثاني عام 1953 ومن هذه الرسائل كتاب في الفلسفة الأولى كتبه للخليفة المعتصم بالله والذي سبق أن حققه وعلق عليه الدكتور أحمد فؤاد الاهوائي وطبع عام 1948 بعنوان (كتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى).[2] ومن الرسائل التي حققها أبو ريدة:

* رسالة في حدود الاشياء ورسومها.
* رسالة في الفاعل الحق التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز.
* رسالة في ايضاح تناهي جرم العالم كتبها الى احمد بن محمد الخراساني.
* رسالة في وحدانية الله، وتناهي جرم .العالم. كتبها إلى علي بن الجهم.
* رسالة في النفس.

[1]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

[2]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

* رسالة في ماهية النوم والرؤيا
* رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عز وجل كتبها إلى أحمد بن المعتصم.
* رسالة في الجواهر الخمسة
* رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة.
* رسالة في علة كون الثلج والبرد، والبرق والصواعق والرعد، والزمهرير.

ويقسم الاستاذ اسماعيل حقي الازميري عميد كلية الالهيات في جامعة اسطنبول المتوفي سنة 1946 في كتابه فيلسوف العرب يعقوب بن اسحق الكندي الذي نقله عن التركية عباس العزاوي عضو المجمع العلمي العراقي ونشره سنة 1963 مصنفات وكتب ورسائل الكندي وآثاره العلمية إلى عدة أقسام مستنداً إلى تقسيمات الأقدمين وهي :

إلى عدة أقسام مستنداً إلى تقسيمات الأقدمين وهي : [1]

أ	مؤلفاته في الفلسفة	27 مصنفا
ب	مؤلفاته في المنطق	9 مصنفات
ج	مؤلفاته في الحساب و ما يتعلق به	12 مصنفا
د	مؤلفاته في الكرة	9 مصنفات
هـ	مؤلفاته في الموسيقى	7 مصنفات
و	مؤلفاته في النجوم	26 مصنفا
ز	مؤلفاته الهندسية	24 مصنفا
ح	مؤلفاته في الفلك	17 مصنفا
ط	مؤلفاته الطبية	31 مصنفا
ي	مؤلفاته في أحكام النجوم (أحكاميات)	12 مصنفا

[1]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، المرجع السابق، ص 29 .

ك	مؤلفاته في الجدليات	19 مصنفا
ل	مؤلفاته في علم النفس (روحيات)	7 مصنفات
م	مؤلفاته في السياسة	12 مصنفا
ن	مؤلفاته في الإحداثيات	16 مصنفا
س	مؤلفاته في الابعاديات و تدخل فيها مصنفاته الجغرافية	10 مصنفات
ع	مؤلفاته في التقدميات	5 مصنفات
ف	مؤلفاته في الانواعيات	29 مصنفا

ومما يدخل في قسم المصنفات الفلسفية كتاب الفلسفة الأولى فيما دون من الطبيعيات والتوحيد، ورسالة في أنه لا تقال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات، وكتاب الحث على تعلم الفلسفة، وكتاب في قصد أرسطو طاليس في المقالات، ورسالة في كمية كتب أرسطو طاليس وما يحتاج اليه في تحصيل علم الفلسفة، ورسالة في الإبانة بأنه لا يجوز أن يكون جرم العالم بلا نهاية، وأن ذلك انما هو بالقوة . [1]

ورسالة في ماهية العقل، ورسالة في ما بعد الطبيعة، وايضاح تناهي جرم العالم، ورسالة في الإبانة عن وحدانية الله عز وجل وعن تناهي جرم الكل، وغير ذلك من الكتب والرسائل الفلسفية. أما أهم رسائله وكتبه مما يدخل في المنطق، كتاب في المنطق المستوفي، ورسالة في المقولات العشر، وكتاب في المدخل المنطقي باختصار وايجاز، ورسالة في البرهان المنطقي بإيجاز واختصار، وغير ذلك من الرسائل. وفي قسم الحساب هناك رسالة في تأليف الاعداد، ورسالة في كيفية استعمال الحساب الهندي، ورسالة في الإبانة عن الاعداد التي ذكرها افلاطون في كتاب السياسة، ورسالة في الكمية المضافة، ورسالة في الحيل العددية،

[1]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، المرجع السابق، ص 29 .

وغير ذلك من الرسائل، اما مؤلفاته في الكرة فلديه تسع رسائل أهمها، رسالة في ان العالم وكل ما فيه كروي، ورسالة في الكريات، ورسالة في تسطيح الكرة، ورسالة في الإبانة عن أنه ليس شيء من العناصر الأولى والجرم الأقصى غير كروي، ورسالة في أن سطح ماء البحر كروي، وغيرها من الرسائل. [1]

وفي الموسيقى، رسالة كبرى في التأليف، ورسالة في ترتيب النعم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف، ورسالة في المدخل إلى الموسيقى، ورسالة في الايقاع، ورسالة في الأخبار عن صناعة الموسيقى. مختصر الموسيقى في تأليف النغم وصنعة العود، وغير ذلك من الرسائل. أما في النجوم فهناك رسالة في ان رؤية الهلال لا تضبط بالتحقيق وإنما القول فيها بالتقريب، ورسالة في مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب، ورسالة في علة الرعد والبرق والثلج والبرد والصواعق والمطر وغيرها، ومن مؤلفاته الهندسية رسالة في أغراض كتاب اقليدس، ورسالة في اصلاح كتب اقليدس، ورسالة في اختلاف مناظر المرأة. ورسالة في صنعة الاسطرلاب ورسالة في تقريب وتر الدائرة وغير ذلك من الرسائل. وفي الفلك هناك رسالة في سجود الحرم الأقصى لبارئه، ورسالة في امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدير للأفلاك، ورسالة في المناظر الفلكية، ورسالة في البرهان على الجسم السائر وماهية الاضواء والاظلام، ورسالة في ظاهريات الفلك، ورسالة في صناعة بطليموس الفلكية. ورسالة في تركيب الافلاك، وغيرها. [2]

أما مؤلفاته الطبية فهناك رسالة في الطب الروحاني، ورسالة في الطب البقراطي، ورسالة في الغذاء والدواء المهلك، ورسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية، ورسالة في تدبير الأصحاء، ورسالة في الحيلة لدفع الاحزان، وجوامع كتاب الأدوية المفردة الجالينوس، وغير ذلك من الرسائل وفي قسم الأحكاميات (أحكام النجوم) هناك ثلاث رسائل في صناعة الاحكام بتقاسيم، ورسالة في اقتران التحسين في برج السرطان، ورسالة مختصرة في حدود

[1]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

[2]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

المواليد، ورسالة في الاستدلال بالكسوف على حوادث الجو، ورسالة في قدر المنفعة بأحكام النجوم وغيرها. أما في الجدليات فهناك رسالة في الرد على المانوية، ورسالة في الرد على الثنوية، ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائية، ورسالة في نقض مسائل الملحدين. ورسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام ورسالة في بطلان قول من زعم أن الجزء لا يتجزأ، ورسالة في الجواهر الخمسة، وغيرها من الرسائل. [1]

وفي علم النفس فلديه سبعة رسائل هي رسالة في أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الاجسام، ورسالة في ماهية الإنسان والعضو الرئيس منه، ورسالة في ما للنفس ذكره، وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس، ورسالة في خير اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية، ورسالة في علة الثوم والرؤيا وما تأمر به النفس، ورسالة في النفس وأفعالها، ورسالة في علم الحواس.

أما في السياسة فلديه رسالة كبرى في السياسة، ورسالة في الأخلاق، ورسالة في سياسة العامة، ورسالة في تسهيل سيل الفضائل (وهي تتعلق بالنفس والأخلاق)، ورسالة في ألفاظ سقراط وغيرها، وفي قسم الإحداثيات هناك رسالة في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد وفي الكائنات الفاسدات، ورسالة في ماهية الزمان والحين والوقت والدهر، ورسالة في الآثار العلوية، ورسالة في علة حدوث الرياح في باطن الأرض المحدثة كثيراً للزلازل والخسوف، ورسالة في اختلاف الازمان في السنة وانتقالها بأربعة فصول مختلفة.. [2]

أما في قسم الأبعاديات فهناك رسالة في الآلة التي تستخرج بها أبعاد الاجرام، ورسالة في أبعاد مسافات الأقاليم، ورسالة في استخراج بعد مركز القمر من الأرض، ورسالة في اختلاف مواضع المساكن من كرة الأرض. وغيرها. وفي التقدميات هناك رسالة في أسرار تقدمة المعرفة، ورسالة في تقدمة المعرفة بالأحداث، ورسالة في تقدمة الأخبار وغيرها.

---

[1]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

[2]– الازميري، اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، 1963، ص 29 .

وأخيراً هناك (29) رسالة في قسم الأنواعيات منها رسالة في أنواع الجواهر الثمينة، ورسالة في أنواع الحجارة، ورسالة في أنواع السيوف والحديد وجيدها ومواقع انتسابها، ورسالة في أنواع النحل وكرائمه، ورسالة في المد والجزر، ورسالة في كيمياء العطر، ورسالة في الحشرات، وغيرها من الرسائل .

ويتبين من هذه الكتب والرسائل التي ألفها الكندي أو نقل بعضها عن اللغات الأخرى أنه سيما في مؤلفاته الفلسفية، من أكثر فلاسفة المسلمين الذين مشوا على مسلك أرسطو طاليس وتعقبوا طريقه واتصلوا به اتصالاً وثيقاً، وأنه كان على احتكاك مع واضعي العلوم ولا يتردد في تخطئتهم أو تصحيح و اصلاح ما ترجمه غيره . [1]

وكما يقول (هنري كوربان) في تاريخ الفلسفة الإسلامية فإن الكندي بحكم وضعه كنبيل ثري كان يستخدم عدداً من المساعدين والمترجمين حتى يترجموا له النصوص اليونانية، وكان في كثير من الأحيان ينقح ويصحح ترجمة بعض المفردات التي كانت تقف عائقاً في طريق هؤلاء المترجمين. وتجدر الإشارة هنا إلى المقدمة التي وضعها لكتاب (أثولوجيا ارسطية طاليس) الذي عربه ابن ناعمة الحمصي ويضم أجزاء من التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة لأفلوطين. [2]

مفهوم الفلسفة عند الكندي:

إن الفلسفة كما يعرفها الكندي هي تمام الفضيلة بالتشبه بالله بقدر الطاقة الإنسانية وأمانة الشهوات كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية، وهي صناعة الصناعات وحكمة الحكم وهي معرفة الإنسان نفسه، وهي علم الأشياء الأبدية الكلية بآلياتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان والفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها وهذه الحقائق كلية، لأن الفلسفة لا تطلب معرفة الجزئيات إذ أن الجزئيات غير متناهية واللامتناهي لا يحيط به علم، وللفلسفة شرف على

---

[1]– الازميري اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، نقله من اللغة التركية عباس العزاوي، بغداد، 1963، ص 47 .

[2]– بدوي، عبد الرحمان (1966) : أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966، ص 25 .

جميع العلوم الإنسانية ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هي الفلسفة الأولى، والفلسفة هي أيضاً العلم بحقائق الأشياء ويدخل في هذا العلم علم الربوبية والوحدانية والفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويبتعد به عن السوء.[1]

والمعرفة عند الكندي تأتي عن طريق المخيلة ويسبقها المعرفة عن طريق العقل، وعن طريق الحواس، فالمخيلة هي مرتبة وسط بين العقل والحس، وهناك طريق آخر للمعرفة يختص به الأنبياء وحدهم

وهو طريق الوحي والإلهام، ويسمي الكندي المعرفة التي تأني عن هذا الطريق بالمعرفة الالهية أو العلم الإلهي " ويعتقد الكندي أن كل ما جاء به النبي عن الله عز وجل يمكن فهمه بالمقاييس العقلية، ويشترط لفهم تلك المعاني أن يكون المفكر من ذوي الدين والألباب، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالته عند العرب" .[2]

ويصف الكندي الله بانه خالق الكون، والعلة الفاعلة لإيجاد العالم، ويميز بين عدة معان للفعل ويبرز منها معنيين، الأول هو الفعل الحق وهو فعل الخلق من العدم، وهذا النوع يختص به الله وحده، الذي هو العلة العليا، وفعله هذا يسمى الخلق.

الثاني هو أثر الفاعل فيما انفعل، والفاعل بالمعنى الأول يفعل دون أن ينفعل، ولهذا فإن الفاعل الحق هو الذي يحدث محدوثاته دون أن ينفعل، ومن هنا كان الفاعل الحق هو الله علة الكل.

أما وصف سائر الموجودات بالفاعلية فعلى سبيل المجاز فقط لأنهم ينفعلون بما يفعلون، فأولهم ينفعل بالخالق، وما بعده ينفعل بعضهم عن بعض على التوالي، الثاني بالأول، والثالث

---

[1]– الموسوي، موسى(1982) : من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 63 .

[2]– الموسوي، موسى(1982) : من الكندي إلى ابن رشد، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

بالثاني، والرابع بالثالث ... الخ.فالله هو إذن العلة الأولى لكل المعلولات، وهو فعال دائماً، ولا ينفعل أبداً..[1]

وبديهي أن الكندي ينسجم في ذلك مع عقيدته الإسلامية، ولا يتعارض معها في وصفها للباري عز وجل وطبيعة فعله، وتدبيره وصفاته، وخلقه العالم من اللاشيء بالإبداع لا بالفيض، فالعالم حادث، ووجوده متوقف على علبة كما أن مدة وجوده متوقفة على إرادة عليا. فالإرادة الخالفة تستطيع أن تغني العالم، فيعود لا شيئاً كما أنها خلقته بعد أن لم يكن شيئاً. ويقدم الكندي عدة أدلة لإثبات حدوث العالم منها، أن الزمان متناه في حقيقته وواقعه وليس له وجود مستقل بحد ذاته، لأنه مربوط بالحركة، والحركة مربوطة بالجسم، إذن فالزمان هو زمان الجسم، وبما أن الجسم في تغير دائم سواء كان هذا التغيير حركة الجسم حول مركزه أو حركته في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (أي الوجود والعدم). إذن الجسم والحركة والزمان وجدوا معاً وبدون ان يسبق احدهم على الآخر، ولما كان الجسم متناهياً بالضرورة فالزمان والحركة متناهيان أيضاً، والتناهي يناقض القدم. اذن فالعالم حادث، أحدثه وخلقه وأبدعه الله من اللاشيء.[2]

[1]– الكندي، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي ابو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950، ص 183 .

[2]– الكندي، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، المرجع نفسه، ص 183 .

خلاصة

أصالة الفكر الفلسفي لأبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وموسوعيته المعرفية، وإضافاته العميقة لما ترجم من الفلسفة اليونانية في زمانه . يدفعنا إلى دراسة المصنفات النفسية للكندي وتبيان ما أخذه عن الفلاسفة القدماء، وما أضافه من أفكار، من أجل إنصاف هذا الفيلسوف العربي الأول، وتوضيح فضله في تأسيس المصطلحات العربية للألفاظ الفلسفية، وريادته في البحث العلمي والتوجه العقلي والمنطقي للفلسفة العربية الإسلامية، ومن سار على دربه لاحقاً من فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي (المعلم الثاني) وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام.

الفصل الثاني
ماهية العقل عند الكندي

تمهيد

المبحث الأول :مفهوم العقل عند الكندي و مراتبه

المبحث الثاني :نظرية العقل عند الكندي

المبحث الثالث:جوانب التوفيق بين العقل و النقل

خلاصة

تمهيد

اطلعنا من خلال الفصل السابق على الحياة التي عاشها فيلسوف العرب الأول، أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، وكذلك العطاء الفكري والفلسفي المتنوع لهذا الفيلسوف الذي أسس لنهوض الفلسفة العربية بطابعها الإسلامي ووضع اللبنات الأول للتفكير العلمي والعقلي عند فلاسفة الإسلام اللاحقين وفي مقدمتهم الفارابي وابن سينا كأعظم فلاسفة المشرق العربي على امتداد العصور.

ولعل من أولى المباحث والموضوعات الفلسفية التي أولاها الكندي اهتماماً يتناسب وتفكيره العلمي وسعة اطلاعه على فلسفة الأولين من فلاسفة اليونان أمثال افلاطون وأرسطو، هو موضوع العقل الذي عالجه في العديد من رسائله وكتبه ومنها رسالة في ماهية العقل، رسالة في خير العقل.

فأول من عكس هذا الوضع الجديد، هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي كأول فيلسوف عربي عاش في نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي)، في طروحاته الفكرية العقلانية، حيث كان يمثل همزة وصل بين التراث اليوناني والفلسفة الإسلامي من خلال رسائله الفلسفية التي قاربت 281 رسالة، حسب إحصاء القفطي في أخبار الحكماء، أجاب فيها بطريقة فلسفية عن جل القضايا الفكرية المطروحة آنذاك.

وإذ نأخذ في هذه الورقة، كمثال، رسالته في العقل. فإننا بذلك نريد أن نبين وجهة نظر الكندي الفلسفية في قضية العقل التي يراها بعض الباحثين أنها مجرد عرض لنظرية أرسطو في العقل. غير أننا إذا تأملنا نجدها تعبر في الحقيقة عن موقف الكندي الشخصي، وهو موقف متكامل ينبني على الفصل بين المحسوس والمعقول ويحدد فيها درجات العقل الإنساني من الإمكان إلى التحقق ومن التحصيل المعرفي إلى الممارسة، وهذا من حيث العلاقة بالشروط الميتافيزيقية للمعرفة.

المبحث الأول :مفهوم العقل عند الكندي و مراتبه

تبدأ الرسالة ببيان أقسام العقل حسب رأي أرسطو أو كما فهمها الكندي، على أن العقل عنده (أرسطو) أربعة أقسام:

الأول: منها العقل الذي بالفعل بدأ .

والثاني: العقل الذي هو في نفس الإنسان بالقوة.

والثالث: العقل كعادة الذي هو في النفس بالفعل. (العقل المستفاد)، أو الذي خرج من القوة إلى الفعل.

والرابع: عقل هو فعل به تُظهر النفس ما هو فيها بالفعل. (العقل الظاهر)، أو العملي.[1]

ومن هذا التقسيم الذي يقدمه الكندي حول العقل على رأي أرسطو، يستطرد في الكلام في أن أرسطو يمثل العقل بالحس، ويتحدث عن نوعي الصور الهيولانية (المادية)، وغير ذات الهيولي المجردة أو المعقولة، وهي الصفة الأولى للعقل عند الاسكندر الأفروديسي في مقالته في العقل على رأي أرسطوطاليس، فالعقل الهيولاني يعني به عقلاً يمكن أن كاملاً مثل الهيولي، والمقصود عند الإسكندر بالهيولاني هو العقل الذي لم يفعل بعد، ويمكن أن يفعل أوأن يصير متصوراً للأشياء كلها، هوهيولاني .[2]

والصورة المحسوسة في رأي الكندي إذا ما اكتسبتها النفس أصبحت هي والنفس شيئاً واحداً عكس حالتها الأولى إذا لم تكن في النفس ويذكر الكندي كذلك " أن القوة الحاسة ليست شيئا غير النفس، ثم يقرر أن العقل صورة لا هيولي لها، ويمضي في بيان أن الصورة تكون في

[1]– بدوي عبد الرحمان، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 31 .

[2]– بدوي عبد الرحمان، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 31

النفس بالقوة ثم بالفعل، ويخرج من ذلك إلى تعريف (العقل المستفاد) الذي موضوعه الأشياء الثابتة، التي هي بالفعل أبدا .[1]

ممكنا أن يصير ننتقل الآن إلى تقسيم العقل عند الأسكندر الأفروديسي ودائما على رأي أرسطو، فهو يقول: العقل عند أرسطو على ثلاثة أضرب: أحدهما العقل الهيولاني وقولي (هيولاني) أعني به عقلا موضوعا كاملا مثل الهيولي.

وقولي (هيولاني) ليس أعني به شيئا ما ممكنا أن يصير شيئا مشارا إليه بوجود صورة ما فيه، ولكن إذ كان وجود الهيولي إنما هو في أنه يمكن أن يصير كلا من طريق الإمكان نفسه، وكذلك أيضا ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك [و] هو هيولاني" وهو في مفهوم الأسكندر قوة واستعداد وهو فاسد بفساد الجسم.

والعقل الثاني : هو عقل يعقل وله ملكة لكي يعقل، " وقادر أن المعقولات بقوته في نفسه، وقياسه قياس الذين يكون فيهم ملكة الصناعات القادرين بانفسهم على أن يعملوا أعمالها. فإن الأول ما كان شبيها بهؤلاء، بل بالذين فيهم قوة يعملون بها الصناعة، حتى يصيروا صناعا. وهذا العقل هو العقل الهيولاني بعد أن صارت له ملكة واستعداد أن يعقل وأن يتقبل. وإنما يكون في الذين قد يأخذ صور و استكملوا وصاروا يعقلون.[2]

وأما العقل الثالث فهو عكس الإثنين السابقين، فهو العقل الفعال الذي به يصير الهيولاني له ملكة، " بل هو فاعل خارجي، يمنح عقلنا معقوليته والصورة معقوليتها ونسبته إلى العقل الذي في النفس كنسبة الضوء للعين، أما وجه الحاجة إليه فهو أنه لحصول المعرفة لابد من عقل يتقبل صورة، ومن صورة تقبل أن تُعرف بهذا العقل، وبدون هذين يبقى العقل بالقوة، أو تبقى

---

[1]– محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980، ص 31 .

[2]– بدوي عبد الرحمان، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 31

الصورة غير معروفة، فلابد أن تصبح الصورة فيه معقولة بالفعل، يعني أ أن تصير عقلا بالفعل الذي به يتعقل العقل معقولاته ". [1]

هذا العقل عند الأسكندر، هو ما يسمى بالعقل الفاعل، وهو عنده الإله نفسه . [2]

أو كما يؤكد دوهيم، أن العقل الفعال عند الأسكندر إلهي وأنه لا يقبل الفساد وخالد وأزلي وصورة مفارقة للمادة. ويقول عنه أرسطو كذلك :" شبيه بالضوء: لأنه بوجه ما الضوء يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل "[3]

اما عند الكندي فالأمر يختلف كثيرا، فهو صحيح يعتمد الرباعي للعقل كما فهمه عند أرسطو، لكنه بمضامين مختلفة جوهريا، وبحمولات إسلامية.

فأول العقول عنده هو العقل العلة، وهو أول لجميع المعقولات والعقول الثواني، والعقول الثواني هي : تقسيمات العقل الثاني الذي هو في نفس الإنسان على اعتبار أن العقل العلة عند الكندي هو الله أوالعقل الأول المخلوق.[4]

أما العقول الثلاثة الأخرى، والتي قلنا عنها موجودة في نفس الإنسان، فإن الكندي يبدأها بالعقل الذي هو بالقوة في نفس الإنسان، و هو ما يعبر عنه الأسكندر بالعقل الهيولاني، وهذا دليل على أن الكندي لم ينقل عن الأسكندر في تقسيمه للعقل، وهو الحامل لفعل التعقل، لأن المعرفة عند الكندي هي تعقل صورة بفعل التعقل. وإذا ما أردنا أن تُعقل صورة بواسطة العقل، يرى الكندي أنه " لابد أن يكون العقل الأول قادرا على تعقلها وأن يتقبلها بعد ذلك، وهو في هذه الحالة الأولى يسمى عقلا بالقوة، وفي الحالة الثانية يسمى عقلا بالفعل "[5]

---

[1]– محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980، ص 195.

[2]– أنطوان سيف، الكندي و مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، ط1، 1985، ص129

[3]– الأهواني، أحمد فؤاد (1949) : كتاب النفس، دار الإحياء المكتبة العربية، ط1، القاهرة، مصر، 1949، ص 112 .

[4]– الأهواني، أحمد فؤاد (1949) : كتاب النفس، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[5]– أنطوان سيف، الكندي و مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، المرجع السابق، ص129.

فعملية التعقل هي أن تكون الصورة الحسية مع النفس شيئا واحداً. ولكي يحل الكندي مشكلة كيف يصير العقل والمعقول بالقوة عقلا أو معقولا بالفعل، " أدخل فكرة العقل الفاعل "

وهو ثالث العقل في ترتيبه للعقول، أو العقل كعادة وهو الذي في النفس بالفعل، فهي تستطيع استعماله متى شاءت، مثال ذلك كقوة الكتابة في نفس الكاتب، وهو ما يسميه كذلك بالعقل المستفاد. إن هذا العقل كما يقول العالم الفرنسي .أ. جيلسون Gilson. في مقال بعنوان (الأصول اليونانية – العربية للمذهب الأغسطيني المتأثر بابن سينا الذي ظهر ضمن مجموعة (Archives d'histoiredoctrinale et literaire du moyen age) عام 1929 – 1930 بباريس.

" العقل الثالث – الكندي هو العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل ".

كما يلاحظ جيلسون أن الكندي يسمي . هذا العقل في موضع آخر بأنه قنية للنفس أي ما اكتسبته النفس، فهي اقتنته وصار موجودا مثلما توجد فيها الكتابة التي اقتناها الكاتب وثبتت في نفسه .

أما عن آخر العقول وهو العقل الرابع أو العقل الأخير، فهو عند الكندي يمثل فعل الإنسان ذاته أو لنقل مثلما توجد الكتابة على صفحات الكتاب، بمعنى أن هذا العقل يعكس التجربة الإنسانية في الوجود، وهو ما يسميه الكندي بالعقل الظاهر أو البياني كما جاء في تحقيق بدوي. [1]

أو يمكن لنا أن نسميه بالعقل العملي على حد تعبير كانط وأرسطو من قبل. إن صفة العقل الرابع الكندي تحيلنا على موضعة أساسية في الفكر المعاصر وهي جديرة بالإهتمام، ونقصد بذلك التجربة الوجودية الإنسانية أو النزعة الإنسانية كما يرها "مارتن" "هايدغر" Heideger"، على اعتبار أن العقل الظاهر أو البياني (العقل العملي بمفهوم كانط) هو انعكاس للتجربة الوجودية، فمهمة الفكر هي أن التي هي بين الوجود وماهية الإنسان. إن المثال الذي سغناه

[1]– محمد عبد الهادي أبو ريدة، المرجع السابق، ص 328 .

عن العقل الرابع أو العقل الظاهري، كالكتابة على صفحات الكتاب ما يعقله الإنسان من معقولات عن الوجود أي الذي يكتسب مظهر الحقيقة ويعكسها الفكر عن طريق اللغة، أو لنقل هو الإنجاز التام لتجلي الوجود في العقل المستفاد، وهو عمل Martin ينجز العلاقة هو إنساني فردي، (ظاهرية العقل البياني).[1]

وبما أن العقل المستفاد كما يراه الكندي، هو ذلك العقل الموجود في النفس بالفعل، فعليه أن يعي وجوده في ممارسة الخطابة، ذلك لأن تناهي النص ولا تناهي الحاجات اليومية للإنسان تدفع به دائما إلى الاجتهاد في استنباط الأحكام من عبارات المتناهي.[2]

أسس النزعة الإنسانية تعتمد النزعة الإنسانية على ثلاثة أسس نذكرها على النحو التالي:

- ✓ الأساس المعرفي ويتمثل مبدأ بروتاجوراس وهو(الإنسان مقياس الأشياء جميعاً).
- ✓ الأساس القيمي حيث يقوم الإنسان نفسه بتحديد قيم للأشياء المحيطة به ومعايير للسلوك انطلاقاً من غاياته الخاصة.
- ✓ الأساس الغائي، حيث " أن النزعة الإنسانية الحديثة ومع ديكارت تحديداً قد ارتبطت بتحقيق التقدم العلمي والتقني الذي يحقق رفاهية البشر ويؤدي إلى أن يصبح البشر سادة الطبيعة وملاكها ديكارت، أو لاستعباد الطبيعة لانتزاع أسرارها حسب تعبير فرنسيس بيكون .[3]

---

[1]– محمد عبد الهادي أبو ريدة، المرجع السابق، ص 328 .

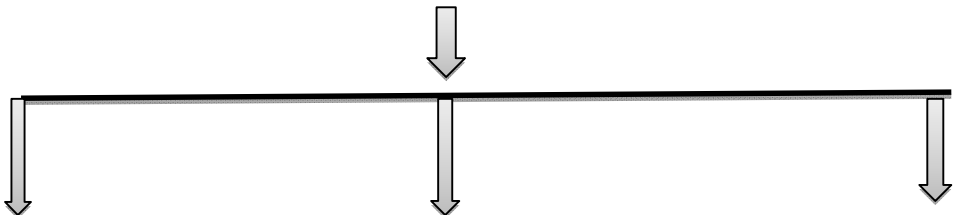
[2]– بدوي عبد الرحمان، رسائل فلسفية للكندي و الفارابي و ابن باجة و ابن عدي، دار الأندلس، بيروت، 1997، ص 5

[3]– رضوان جودت زيادة، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، القراءة محددات (1) الكلمة / العدد 29 السنة السابعة، ربيع 2000.

المبحث الثاني: نظرية العقل في فلسفة الكندي

يظن عدد من الباحثين في الفلسفة الإسلامية ومنهم عبد الرحمن بدوي أن رسالة أحد شراح ارسطو اليونان في القرن الثالث للميلاد، الاسكندر الأفروديسي المسماة (في العقل) وهي رسالة صغيرة، كان لها تأثير هائل في الفلاسفة المسلمين .[1]

وفي هذه الرسالة يقسم الأفروديسي العقل إلى ثلاثة أنواع كالاتي: العقل العقل

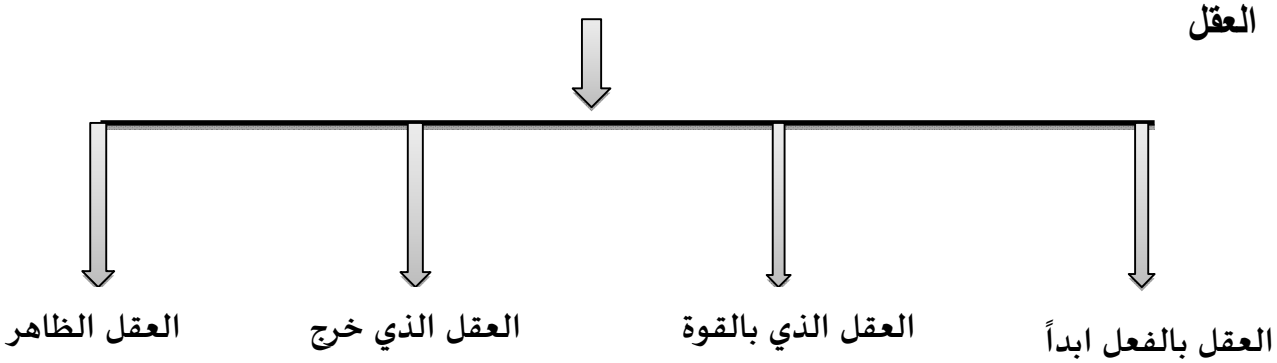


المستفاد وسمي العقل الهيولاني بهذا الاسم لأنه يشبه الهيولى (المادة) ويسمى عند أرسطو العقل بالقوة، وهو خال من كل تحديد ، وليست له صورة، لكن يمكنه أن يتخذ أية صورة، وهو يبقى طالما كان الانسان حياً، ويفني بفنائه، أما العقل د ويسمى أيضاً (العقل بالملكة) فلم يذكره ارسطو، وفيه توجد المبادئ التي هي المعقولات الأولى، وبعد العقل الفعال اعلى العقول الثلاثة، وهو مثل النور الذي يضيء لنا المعقولات، وبواسطته ينتقل العقل الهيولاني من القوة الى الفعل غيران ارسطو كان مضطرباً غاية الاضطراب في أمر العقل الفعال، فهو مرة يرى أن العقل الهيولاني والعقل الفعال موجودان في النفس الإنسانية، لكنه يصف العقل الفعال في مرة أخرى بصفات تميزه عن العقل الهيولاني، وعن كل الأشياء

[1]– بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1984 ، ص 308

المادية المحسوسة، إذ يقول انه مفارق أي غير ممتزج بمادة وليس له عضو يقوم فيه، وانه وحده لا يفنى بفناء البدن، لأنه خالد دائم، بينما يقول عن العقل الهيولاني أنه فاسد.[1]

أما الكندي فأنه يقسم العقل على النحو التالي: [2]



" ويمكن إدراك الفارق بين النوعين الأخيرين بأن نقول أن العقل الثالث هو الذي اكتسب الملكة، والعقل الرابع هو الذي يمارس ما اكتسب الثالث مثل الطبيب الذي تعلم الطب لكنه لا يمارسه بالفعل، والرابع مثل الطبيب الذي يمارس مهنة الطب بالفعل والتفرقة، كما هو واضح، ضئيلة " [3]

والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الانواع بهاء وقبل هذا الاتحاد كانت عاقلة بالقوة، وكل شيء هو لشيء بالقوة، فإنما يخرجه إلى الفعل شيء اخر، هو ذلك المخرج من القوة إلى الفعل بالفعل، والذي اخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة الى ان صارت عاقلة بالفعل، أعني متحدة بها انواع الاشياء واجناسها، أعني كلياتها هي الكليات اعيانها، فإنها باتحادها بالنفس صارت

---

[1]– مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1982 ، ص 184 .

[2]– الكندي ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي ابو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1950 ، ص 358 .

[3]– بدوي ، عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 1984 ، ص 356

النفس عاقلة أي لها عقل ما، أي بها كليات الأشياء، فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى الفعل هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة، فهي العقل الذي بالفعل الذي اخرج النفس من القوة إلى الفعل [1]

أما سبيل المعرفة فأن الكندي يرى أن قوى الادراك هي الحواس الخمس، والصورة والعقل الذي التبست وغمضت نظريته عند الكندي بتقسيماته المتعددة، فهو عنده العقل بالقوة الذي هو قدرة النفس على الإدراك.

والعقل بالفعل الذي هو العقل بالقوة بعد ادراك الكليات التي هي أنواع الأشياء وأجناسها، والعقل المستفاد الذي هو الكليات نفسها، أي المعقولات التي يدركها عقل الإنسان والعقل بالفعل أبداً وهو الذي يصفه في رسالة العقل بأنه (علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثواني) وبأنه الذي يخرج العقل بالقوة، من القوة إلى الفعل .

أدلة وجود الله و صفاته

تعد دراسة الكندي للمشكلات الألوهية استمرارًا لموقفه الاعتزالي، ونجد لهذا الموقف في رسالتيه بعنوان: "في الفلسفة الأولى"، و"في وحدانية الله وتناهي حرم العالم"، فهو يرى بأن الله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة فالله هو الوجود التام الذي لم يسبق وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به، ومن حيث الصفات واحد نام، فالوحدة من أخص صفات الله، إذ هو واحد بالعدد واحد بالذات، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله، قال تعالي: " قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ "، لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة، وليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام، فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحدة محضة.

[1]- أبو ريان ، محمد علي (1992) : تاريخ الفكر الفلسفي ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1992 ، ص 225 .

وكذلك هو أزلي :أي أنه ليس هناك ما هو أقدم منه، وكذلك لا يستمد وجوده من غيره، وكذلك ما لا يستمد من علة له ولا موضوع له ولا مجهول ولا فاعل ولا سبب، وهو كذلك "لا يخضع للفساد ولا يتحرك، ومن ثم فإنه ليس له زمان؛ لأن الزمان عدد الحركة" [1]

ولهذا الموجود الأزلي فعل خاص به، أي الإبداع فالله هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول المتمم لكل شيء ومؤسس الكل عن ليس .

وبراهين الكندي على أدلة وجود الله وعلى وجود الحركة والكثرة والنظام كما فعل أرسطو وغيره من الفلاسفة اليونانيين، فكان برهانه الأول يستند إلى صفة الحدوث: فالشيء المحسوس في نظره لا يمكن أن يكون علة لذاته، إذا فالعالم حادث وله بداية في الزمان، ومن ثم فلا بد له من محدث، ومحدثه هو الله.

والدليل قائم على ارتباط فكرة العلة بفكرة الحدوث، وله دليل آخر على وجود الله القائم على كثرة الموجودات، فيرى أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا ،وجوده، ولا وجوده بلا كثرة في كل محسوس، ولما كانت المحسوسات كلها مشتركة في الكثرة والوحدة كان ذلك عن علة لا عن صدفة، وهذه العلة هي أمر آخر عن الأشياء مشتركة في الوحدة والكثرة؛ لأنه لو كان غير ذلك لاستمر بنا التناسل إلى ما لا نهاية، فلا يبقى إلا أن يكون لاشتراكها علة أخرى غير ذاتها أرفع وأشرف منها وأقدم، إذ العلة قبل المعلول بالذات.

أما البرهان الثالث على وجود الله فهو قائم على التدبير، وهو برهان الغالية في الكون الذي أشار إليه أرسطو ومضمونه أن العالم المرئي الذي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه" [2]

---

[1]– أبو ريان ، محمد علي (1992) : تاريخ الفكر الفلسفي ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1992 ، ص 225 .

[2]– أبو ريان ، محمد علي ، تاريخ الفكر الفلسفي ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية ، دار المعرفة الجامعية ، 1992 ، ص 227 .

ويتناول الكندي صفات الله حيث يُعدُّ البحث من صفاته تعالى من أهم ما اهتم به الكندي؛ لأن عرض كل علم إصابة الحق والعمل بوحيه، ولما كان الله هو على كل حق، وهو الشيء الأيقن حيث ذكر في صفاته :

أ- وحدة الله وأزليته أول صفة من صفاته تعالى، ويعرف الأزلية فهو لا يحتاج في قوامه الغيره "والذي لا يحتاج في قوامه لغيره فلا علة له، ومالا علة له فدائم أبدا أنه يكون ضروري الوجود أو موجود دائمًا ولم يكن معدوماً .[1]

ب – صفة الوجود بالذات : يرى الكندي في هذه الصفة بأن الله موجود بذاته، ولم يأخذ وجوده أو يعطى الوجود له أو يوجد آخر وهو ما يعرف بواجب الوجود لذاته أو بذاته.

ج – صفة وحدانية الله : يقرر في هذه الصفة بأن الله واحد وأنه الواحد بالحقيقة وما سواه فوحدته عرضية.

ويرى بشأن الكلي والجزئي فالفلسفة تطلب الكلي، ثم يتم تقسيم ذاتي وعرضي، بحيث يصل إلى أن كل ملفوظ له معنى فإما أن يكون حما أو صورة أو شخصا أو فصلا.

الكندي والعقل الحديث

إذا كانت الفلسفة، تعتبر المجال الذي تتحول فيه النزعة الإنسانية من مجرد شعور عام، إلى نظرة عقلية متماسكة للعالم والإنسان، وهذه النظرة لها بالضرورة آثارها في السلوك وفي الممارسة الاجتماعية والسياسية.

فإن رصد هذه النزعة في فلسفة "مارتن هيدغر " " Martin Heideger " وغيره من الفلاسفة الذين ارتبطت منظوماتهم الفلسفية

بالإنسان وغاياته أمر له دلالته في عمق الفلسفة الإسلامية وما عالجته من قضايا فلسفية مهمة.

[1]- أحمد ، هناء عبده سليمان ، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة الدينية ، 2005 ، ص 69 .

يقول "مارتن هيدغر "Martin Heideger " في رسالته في النزعة الإنسانية، والتي بعث بها لـ"جان "بوفريه" "Jean Beaufret ": " إن التفكير في حقيقة الوجود هو نفسه التفكير في إنسانية الإنسان ولكن إذا كانت إنسانية الإنسان كامنة في الفلسفة، أفلا يكون من الضروري أن نضيف إلى المعرفة بالوجود الأنطولوجيا) إرشادات عامة للفعل والعمل (الأخلاق) ؟ " [1] لأن الإنسان، وكما يرى مارتن هيدغر Martin Heideger ،دائما، فقد فقَدَ إنسانيته وشخصيته في عصر التطور التكنولوجي، ولا يمكن له أن يعود إلى حالته السوية إلا بتنظيم أخلاقي لأعماله وأفعاله.

العقل والتعقل (التعقلية)

ما هو العمل لتأسيس معقولية عربية جديدة معاصرة نستطيع من خلالها التعبير عن توجه عملي أخلاقي بهم شؤون الإنسان الحياتية ؟ هذا الإطار جاء كتاب "العقل والحرية" لفتحي التريكي كإجابة على هذا السؤال من حيث أنه أراد إيجاد صيغة تفاعلية جديدة بين المفهوم العربي للعقل الذي استقاه التراث الفلسفي والعلمي وبين مكتسبات العلوم والتقنية اعتبارا لمنزلة المجتمعات العربية في شبكة العلاقات العلمية والمطارحات الإيديولوجية المختلفة التي نشدها تارة إلى ماضينا وأخرى إلى مستقبلنا ".[2][2]

فإذا كانت العقلانية، هي جعل العقل أساسا لكل معرفة ممكنة باعتباره هو الوحيد الذي يحمل في ذاته إمكانية التعرف على الأشياء بواسطة التجربة هذه العقلانية التي أسس لها أفلاطون من خلال نظريته في التذكر التي تجعل الفهم يتأتى عن عملية ذهنية مجردة كامنة في النفس، وقد امتدت هذه الفكرة إلى ديكارت ثم كانط (المعرفة القبلية) فهيجل من حيث إقراره بتماثل العقل في المعرفة والأخلاق والسياسة.

أما المعقولية فهي جعل الشيء معقولا، من حيث تطبيق جملة المقاييس المنطقية على سيرورة الفكر لتجعل منه أمرا معقولا والمعقولية تطلق على كل ناتج عن التجربة التي تحدث معرفة

---

[1]– مارتن هايدغر، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ، تر : فؤاد كامل و محمد رجب ، مراجعة عبد الرحمان بدوي ، دار الثقافة للطباعة و النشر، القاهرة ، ط2 ، 1974 ، ص 43 .

[2]– فتحي تريكي، العقل و الحرية " دراسة في التعقلية " ، تبر الزمان ، تونس ، 1998 ، ص 35 .

عامة، " فكل نشاط علمي سواء كان ذهنيا أو علميا هو معقول من حيث ارتباطه بالمبادئ المنطقية العقلية والتجريبية "، وله تمظهراته داخل مختلف العلوم والممارسات.

إن فتحي التريكي يقترح علينا مفهوما جديدا هو "التعقلية" مفاده أن الإنسان "المتعقل هو الذي يعتمد العقل في حياته فتكون أخلاقيته مطابقة لنمط تفكيره العقلي"، وبهذا المعنى تكون التعقلية هي صفة الإنسان في نمط سلوكه وعيشته وتفكيره، لأنها تخضع إلى جملة " من المقاييس النظرية والعملية التي إن تحققت في ممارسات الإنسان جعل من الفرد متعقلا"، أي أنها تفيد قابلية السلوك البشري وممارساته المختلفة، لأنها تتحدد بواسطة التعقل.[1]

يظهر مما سبق عند التريكي أن اللوغوس هو أصل التفكير، كما جاء في قصيدة بارمنيدس من حيث أنه مرتبط بالاستدلال وبعدم التناقض في الفكر إنه الخطاب المفتوح الذي يقبل التحاور ليجعل من الحياة الاجتماعية حياة ممكنة.

إن العقل البياني الذي جاء به الكندي في تصنيف العقول، يجعلنا نقول ان مفهوم التعقلية عند التريكي، التي تمثل ارتباط العقل النظري بالعقل العملي هو أساس " السعادة وتحقيق التوازن بين جميع التعبيرات الإنسانية وبتعبير أخر تربط التعقلية الحقيقية بالنجاعة بحيث لا تكون النجاعة العملية مضادة للحق لأنها بهذا التضاد ستكون حسب الفارابي خبثا ودهاء.

وعليه يمكن القول، أن تطور النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية، مشروط بتحقق الإنسان في العالم العربي لإنسانيته عن طريق إعادة إنتاج الوحي في التاريخ، بتأويله المتجدد بتجدد شروط الحياة، وذلك في إطار معرفي بعيداً عن المصالح السياسية، وأهم مسألة يتحقق فيها هذا التأويل هي ما ذكره الكندي في رسالته " في الحيلة لدفع الأحزان "أن الله خلق كل المخلوقات مزودة بما تحتاج إليه، إلا الإنسان فزوده بقوة العقل على اعتبار أن حاجة الإنسان لا تنقضي، مما ينشأ عنه الحزن والهم ومن هنا ضرورة أن نستعيد عن طريق تأويل الوحي مبدأ باطنياً يحقق ذاتنا ويمنحها طابعاً إنسانيا.[2]

---

[1]– فتحي تريكي ، العقل و الحرية " دراسة في التعقلية " ، تبر الزمان ، تونس ، 1998 ، ص 35 .

[2]– فتحي تريكي ، العقل و الحرية " دراسة في التعقلية " ، تبر الزمان ، تونس ، 1998 ، ص 40 .

المبحث الثالث :التوفيق بين العقل والنقل عند الكندي:

الكندي رجل دين لأنه عربي مسلم وعاش في بيئة عربية إسلامية متدينة، وفي ذات الوقت كان فيلسوفا مبدعًا في عصره ونظريته العقلية الثقافية متفتحة على الفلسفة اليونانية في عصره، وجعله ذلك ينظر للدين نظرة عقلية محاولا تفسيره، وساعيًا للدفاع عنه بأسلوب عقلي جديد، كما نجده يتحاشى أخطاء بعض آراء المعتزلة وبعض أهل السنة الذين وقعوا في متناقضات عديدة من وجهة نظر الكندي، مع العلم أنه كان معتزليا مجددا في بداية حياته الفكرية فكان ينزع في فهم آيات القرآن منزعًا عقليًّا، فكان يجتهد في تفسيرها اعتمادا على عقله والتي لا يكون فيها خلاف فكان يحاول تأكيد الجوهر العقلي في الدين الإسلامي، وهنا نجده لم يكن معتزليا خالصا؛ لأن الطابع الفلسفي يغلب عليه، وهذا الذي أدى به لأن يتحول إلى فيلسوف مسلم، وهذا يتضح من خلال رسائل الكندي ومؤلفاته العديدة والتي تبرهن تفسيراته لآيات القرآن تفسيرا عقليا.

والذي دفعه إلى التوفيق بين الدين والفلسفة أن القرآن الكريم يدعو إلى النظر والبحث في أغوار الكون، وهذا ما دفع فلاسفة العرب والمسلمين إلى القول بأن الفلسفة لا تتعارض مع الدين. [1]

فكان يُنظر إلى الفلسفة في زمنه نظرة شك وإدانة وخاصة في عصر المتوكل، حيث قوي نفوذ أهل السنة كما سائد المتوكل الكندي على خلاف المأمون الذي كان مساندا هذا للمعتزلة، وهنا وجد الكندي لزاما عليه الدفاع عن النظر العقلي الفلسفي، وبسبب الموقف قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، ومع حرصه على موقفه المناصر للفلسفة حتم عليه الدفاع عن موفقه الذي لزمه، وهو التقريب بين الفلسفة والدين؛ لأنه كان يرى الفرق الأساسي بين الفلسفة والدين هو الطريق في كل منهما للحصول على العلم ومصدره، كما كان يرى بأن علوم الأنبياء بلا طلب بل بإرادة الله. بينما علوم عامة البشر يحصل بالاكتساب والتدريب

[1]– آل ياسين ، جعفر ، فيلسوفان رائدان ، الكندي و الفارابي ، ط2 ، دار الاندلس ، بيروت ، 1983 ، ص 3

والتجربة والبحث، أو كما نجد القرآن الكريم قد حمل بآياته العديد من الأخبار والمعلومات من الخلق والخالق، وحرك للعقل الإنساني للإتيان بتفصيلاتها، وهذا يرمي إلى إيقاظ العقل الإنساني من غفلته لينظر ويتأمل في الحقائق محاولاً تفسيرها كما جاء في قوله تعالى: "إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيَاتٍ لِأُولي الألباب" (سورة آل عمران الآية: 190).

فإذا كان القرآن الكريم قد نهى عن الجدل في أمر العقيدة، فهو لم يكن ضد التفكير والتأمل والنظر وهو السبيل إلى معرفة الله، وبالتأمل والاستدلال على وجود الله في العالم المخلوق فدعانا الله دعوة صريحة للنظر في هذا العالم كما جاء في قوله تعالى: " يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولى الْأَبْصارِ" (سورة النور، الآية: 42) وهكذا جاء القرآن بآيات عديدة تدعو إلى النظر في الموجودات، وتدعو إلى التعقل والتفكير؛ لأن الحكمة في القرآن الكريم ما هي إلا الفلسفة.

ولكننا نجد فضلا على الكندي من قبل الخليفة المأمون، حيث شجعه ودفعه إلى الاهتمام بالفكر الفلسفي، حيث قال عنه: " بطبيعته العقلانية كان يناصر النهضة الفكرية، إذ كان متفوقا على معظم رجال عصره "[1](1)

ومن هنا اتجه الكندي إلى تلك الآيات التي تحمل الحقائق في هذا العالم وما به من مخلوقات دالة على قدرة الله فأفاض في تفسيرها وأبان دلالاتها، "كما أكد الكندي بأن استعمال العقل هو مبدأ إسلامي وليس مقصورًا على الفلسفة اليونانية، أو منقولا عنها أو عن غيرها من الفلسفات.[2](2)

كما حث القرآن الكريم الإنسان إلى أعمال عقلية في السعي لاكتشاف قوانين الحلقة وآيات الإعجاز يبرهن على عظمة الخالق، وهذا ما دل على أن القرآن الكريم كان عاملا هاما

1- (1)- آل ياسين ، جعفر ، فيلسوفان رائدان ، الكندي و الفارابي ، ط2 ، دار الاندلس ، بيروت ، 1983 ، ص 3.

2- (2)- أحمد ، هناء عبده سليمان ، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة الدينية ، 2005 ، ص 339 .

في إنارة العقل بعد تطهير عقله من الاعتقادات الباطلة الموروثة والتي سبقت نزول القرآن الكريم. [1]

حيث جاءت في تصورات تنزع إلى تفسير العالم وخلقه تفسيرا أسطوريا، أو تصورات ترمي إلى الوثنية والشرك، وإلى غير ذلك من المنازع المادية في تفسير وجود العالم كما جاء في آيات القرآن الكريم في دعوتها الإنسان إلى طرح التقليد الأعمى وتحرير عقله من تلك الآراء الخاطئة الموروثة، ونجد ذلك في قوله تعالى: " إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ عِندَ اللَّهِ الصُّمُ الْبُكُمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ" (سورة الأنفال، الآية 22). وهذا يعني أن الله تعالى جعل الذين لا يستخدمون عقولهم منزلتهم في مرتبة البهائم بل أكثر منها شرا؛ لأن الله ميز الإنسان عن بقية خلقه بالعقل الذي هو مبدأ كماله وشرفه.

ومن ذلك كله نجد الكندي يهتم بإبراز أن العقل لا يتناقض مع النقل كما اهتدى به الفلاسفة الإسلاميين الذين جاءوا بعده أمثال الفارابي وابن سينا، وابن رشد، وغيرهم، ويرجع الفضل للكندي في توجيه الفلسفة الإسلامية وصهر التوفيق بين الدين والفلسفة، لأنهما يطلبان الحق، وإن الدين يعتمد على الوحي، والفلسفة تعتمد في إحقاق الحق إلى المنطق، فالمنطق علم يحفظ عقل الإنسان من الوقوع في الخطأ، فالحق هو القاسم المشترك بين الدين والفلسفة. كما كان للكندي موقف من المتاجرين بالدين والمسيئين له فقال علهم " الدين منهم براء، وهم أبعد فئة عن قول الحق وانتهاج سبيل الصدق، والأخذ بمنطق اليقين"[2]

[1]– أحمد ، هناء عبده سليمان ، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة الدينية ، 2005 ، ص 339.

[2]– الكندي ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي ابو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1950 ، ص 14 .

خلاصة

تفرد الكندي في معالجة المشكلات والمباحث الفلسفية المتنوعة، ومنها قضية العقل التي عالجها بتوسع ودراية تامة يعلوم الأولين وفي مقدمتهم أرسطو، ووقوفه على طبيعة العقل وانواعه، في محاولة لوضع منهاج لها و الارتقاء بالنفس البشرية بما يتناسب وسمو الانسان الذي كرمه الله تعالى بالعقل و ميزه به عن سائر المخلوقات .

فهدا يدفعنا إلى تشجيع البحث باتجاه نظرية العقل عند الكندي، مع البحوث الحديثة والمعاصرة في هذا الموضوع المهم للوقوف على جوانب الابتكار في فلسفته بشكل عام، وتتبع الخط العقلاني الذي انتهجه والذي ترك أثراً لاحقاً في التيار الفلسفي العربي الاسلامي.

الفصل الثالث

مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية

المبحث الأول : ماهية العقل عند الغزالي

المبحث الثاني :أهمية العقل عند ابن رشد

المبحث الثالث : تراتبية العقل عند طه عبد الرحمن .

المبحث الأول : ماهية العقل عند الغزالي

تعريف العقل عند أبو حامد الغزالي

قال في كتابه إحياء علوم الدين: "إن العقل يطلق على أربعة معانٍ:

فالأول: الوصف الذي يُفارِق الإنسان به سائرَ البهائم، وهو الذي استعدَّ به لقَبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي؛ حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزة يتهيَّأ بها إدراك العلوم النظرية.

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميِّز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن حنَّكَتْه التجارب، وهذَّبَتْه المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومَن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غُمْر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع: أن تنتهي قوَّة هذه الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذَّة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوَّة سمِّي صاحبُها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضًا من خواصِّ الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان".[1]

يرى الغزالي أن العقل جوهر مختلف عن الآلات الجسمانية المعروفة، وبالتالي فهو ليس واحدا منها، حيث يستدل على هذا بقياس شرطي استثنائي متصل تتمثل مقدمته الكبرى في القضية الشرطية التالية:

لو كانت القوة العقلية تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الجسدانية لكان يجب ألا تعقل ذاتها وألا تعقل الآلة وألا تعقل أنها عقلت أما مقدمته الصغرى، فتتمثل في هذه القضية لكنها تعقل ذاتها و آلتها والتي تدعى التها و تعقل أنها

[1] أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، دار ابن حرم، بيروت، لبنان، 2005.

عقلت يترتب عن هاتين القضيتين النتيجة التالية: القوة العقلية لا تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها يستتم باستعمال تلك الآلة.

يرى الغزالي أن التعقل لا يجب أن يكون جسميا، ولا يمكن أن يتم بآلة جسمية، فإذا كانت النفس دائما تدرك وجودها لا شيئا من الأجسام، فإنه لا يجوز أن يكون لوجودها صورة أخرى معقولة غير صورة آلتها. لكن النفس تدرك دائما وجودها لا شيئا من الأجسام التي معها وفيها إذن لا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة ألتها.

إذا حلت الصورة المعقولة الجوهر العاقل جعلته عاقلا، لأن هذه الصورة إما أن تكون صورة العاقل ذاته، وإما أن تكون مضافة إليه، فإذا كانت مضافة إليه، فهي صورته، و بالتالي، فإن الصورة المعقولة صورة الجوهر العاقل.

إن صورة التعقل بالنسبة للغزالي ليست مضافة إلى الجوهر العاقل، لأنها لو كانت كذلك لما كان و بما أنه عاقل، فإن صورة التعقل تعتبر جوهرا فيه .[1]

يتبين لنا من خلال هذه الأدلة أن قوة التعقل ليست بجسم و لا يمكن أن تحل بجسم، فإذا كانت كذلك، فما هي طبيعتها إذن؟

يقسم الغزالي قوة التعقل في الإنسان إلى قوتين إحداهما تدرك بها الكليات و الأخرى تدرك بها الجزئيات.

أما القوة التي تدرك بها الكليات، فلا تخلو أن تكون الشعور أو الإدراك العقلي.[2]

إذا كانت القوة التي تدرك بها الكليات متمثلة في الإدراك العقلي، فإن هذا الإدراك توجبه آلات جسمانية يحصل بها ، وهذه الآلات الجسمانية هي الحواس الخمس، و إذا كان مثل هذا الإدراك إنما توجبه مثل هذه الآلات، فلا يخلو أن يكون ماديا، لأن منطلقات التجريد العقلي يجب أن تكون مادية، فإذن كانت هذه القوة التي تدرك بها الكليات مادية، فإنها لا تدرك دفعة

[1] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 31.

[2] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 32.

واحدة، وإنما تدرك مجزأة، و هذا باطل، لأن القوة التي يدرك بها الكلي تدرك بما يدرك به الكلي.

أما إذا كانت القوة التي تدرك بها الكليات هي الشعور، فإن الإنسان لو شعر بذاته ببعض قواه كحس أو تخيل أو توهم لم يكن المشعور هو الشاعر، وبالتالي فإن الإنسان لا يشعر بذاته ببعض قواه مثل: الحس التخيل، التوهم.

لو كان الإنسان يشعر بنفسه لوجود قوة غير ذاته، فإما أن تكون هذه القوة قائمة في نفسه، و إما أن تكون قائمة في جسم. لو كانت هذه القوة قائمة في نفسه يكون وجود نفسه لقوة نفسه، فيرجع هذا الوجود على نفسها مع القوة و لا يكون لغيرها.

أما لو كانت تلك القوة قائمة في جسم، ونفسه قير قائمة في ذلك الجسم يكون الشاعر ذلك الجسم يتلك القوة لشيء مفارق، و لو كان الشاعر ذلك الجسم بتلك القوة لشيء مفارق لا يكون هناك شعور بذاته ولا إدراك لذاته بخصوصيتها، يترتب عن هاتين المقدمتين نتيجة متضمنة في القضية التالية: لو كانت القوة التي تدرك بها الكليات قائمة في جسم و نفس الإنسان غير قائمة بذلك الجسم لم يشعر هذا الإنسان بذاته بوجه ولم يدرك خصوصية ذاته، ولو لم يشعر الإنسان بذاته و لم يدرك خصوصيتها لكان هناك جسم ما يحس بشيء غيره كما يحس الإنسان .ببدنه لكن الجسم لا يمكن أن يدرك بقوته الجوهر المفارق، فما تدركه القوى الجسدانية يجب أن يكون متصلا بها، فإذا غاب عنها بطل إدراكها له، فالعين لا يمكنها أن تدرك إلا الأشياء التي تكون مائلة أمامها، وكذلك الأذن والأنف و اللمس، فالقوة التي يدرك بها الإنسان الكليات لا سمكن أن تقوم بجسم و نفسه غير قائمة بذلك الجسم، وبما أن جوهر النفس هو القوة التي ندرك بها الكليات، فإن النفس وقوتها التي تدرك بها هما شيء واحد .

يمكننا أن نقول من خلال هذه الأدلة إن العقل عند أبي حامد الغزالي ليس بجسم و لا يدرك بآلة من آلات الجسم، بل هو قوة للنفس تتمكن بهت من إدراك ذاتها و إدراك ما هو مفارق لها.[1]

أنواع العقل :

قال الغزالي في كتابه (ميزان العمل) : " اعلم أن العقل ينقسم إلى غريزي و مكتسب، فالغريزي هو القوة المستعدة لقبول العلم، ووجوده في الطفل كوجود النخلة في النواة والمكتسب المستفاد هو الذي يحصل من العلوم إما من حيث لا يدري كفيضان العلوم الضرورية عليه بعد التمييز من غير تعلم، و إما من حيث يعلم مدركه و هو التعلم "[2]

يدل هذا النص على أن العقل عند الغزالي قسمان هما :

1. **العقل الغريزي** : يسميه في موضع آخر العقل الفعال و به يتمكن الإنسان من تحصيل المعاني الكلية و الصور المجردة سواء كانت متصلة بمادة ثم فارقتها بغيابها عن الحواس، أم لم تكن متصلة بمادة و لا عرض لها أن تكون متصلة بها كتلك الصور التي تدركها عن الحسن و القبح الخير والشر. هذا إضافة إلى معاني أخرى غاية في التجريد، مثل الخلود العدم، النفس، العقل،،، إلخ. أن العقل الغريزي هو عقل بالقوة يمثل القوالب التي نضع فيها مختلف إدراكاتنا، و هي قوالب كبرى تمكننا من معرفة أشياء هي أضداد كالخلود والفناء الحركة و السكون الامتداد و الانكماش الروح و المادة... إلخ.

مثل هذا العقل كمثل المرآة التي تستوعب كل الموجودات التي تقابلها، فهو ذلك الاستعداد الفطري للتعلم. قال الغزالي: " و نسبة العقل الفعال إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا، فكما أن الشمس تبصر بذاتها بالفعل، ويبصر بنورها ما ليس مبصرا بالفعل كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا ".[3]

---

[1] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 70-71 .

[2] أبو حامد الغزالي ، ميزان العمل ، بيروت ، دار و مكتبة الهلال ، 2006 ، ص 31.

[3] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 125 .

يمثل هذا العقل عند الغزالي القوة النفسية التي ندرك بها الكليات، فهو لا يستقبل الصور التي تدركها، بل يفيض عليها كما يقيض نور الشمس على العين لتتمكن من إبصار الأشياء التي تقع عليها. كذلك يعمل هذا العقل على إعطاء الصور المختلفة التي تتلقاها النفس معاني تمكننا من إدراكها لتوضيح هذه الفكرة نستند إلى المثال التالي: أرى بعض الأشخاص مثل سقراط، أرسطو، الكندي، فأدرك أن كل واحد من هؤلاء هو إنسان، فهذا التصور المدرك يختلف عن كل واحد من هؤلاء الأشخاص، وبالتالي فإنه من فاعليات هذا العقل الذي عمل على توحيد كثيرين في نفس التصور يمكنه إن يعمل على تفكيك المعنى الواحد إلى صور عديدة، وذلك عندما يسقط الكلي على أفراد كقولنا إن الإنسان هو كل من سقراط، أرسطو، الكندي... إلخ.

2. **العقل المكتسب** : يسميه العقل المستفاد أو العقل المنفعل، وهو عقل ناشئ عن العقل الغريزي حيث أن استعمال هذا الأخير وخروجه عن الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يؤدي إلى تحصيل النفس ملكات أخرى لم تكن موجودة فيها كالاجتهاد في طلب العلم يؤدي إلى توسيع مدارك المتعلم.

يرى الغزالي أن للعقل المكتسب آلات يتم بها عمله، ويفصل في ذكر هذه الآلات قائلا: " العقل العملي يخدمه الوهم و الوهم يخدمه قوتان قوة بعده وقوة قبله، فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداء الوهم والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية، ثم المتخيلة يخدمها قوتان مختلفتا المآخذ " .[1]

يمكننا أن نقول باختصار أن القوى التي يعمل بها العقل المكتسب تتمثل في الوهم المتخيلة و الحس. كما أن العقل الغريزي هو في خدمة هذا العقل لأنه يمده بالمعاني الكلية التي تمكنه من إدراك الأشياء الحسية و الصور المجردة.

[1] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 125.

مكانة العقل عند الإمام الغزالي:

لقد أفسح الغزالي المجال للعقل، وأثنى على دوره الرائد والمهم في شتي مجالات الفكر الإنسانى والديني على السواء، فهو الذي رفض التقليد بكل صوره، وأسند الأمر كله للعقل، فقال في ذلك:" ً فاعلم يا أخي متى كنت ذاهبا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس، أو كالسراج يعطى الضوء، ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغنى عنك السراج والشمس، فمن عول على التقليد هلاك ويقول:" إن من ظن من الحشوية وجوب الجمود على التقليد.

مع كونه التزم مذهب المتصوفه إلا أنه لم يتخل أبدا عن تأكيد دور العقل، وتحكيمه في كل الأمور، ولقد رأيناه يوجه النقد لبعض المتصوفه الذين ينكرون مكانة وقيمة العقل، وماله من أهمية في إدراك المعرفة، فبين لهم الإمام الغزالي أن إنكار العقل لا يؤدى إلا إلى إنكار النقل ذاته؛ لأن الحكم على النقل بالصدق ما هو إلا حكم عقلي، وذمه ذم للنقل، وفي ذلك يقول:" فما بال أقوام من المتصوفه يذمون العقل بالمعقول، فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل المعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام فلم يقدروا على أن يقرروا عندهم أنكم أخطأتم في التسمية إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة به ورسوخه في القلوب فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم.[1]

وظائف العقل :

يعد السعي إلى تحصيل المعرفة أسمى وظيفة يقوم بها العقل، فيه يتمكن الإنسان من تحقيق تميزه عن سائر الكائنات الأخرى، و لما كانت مواضيع المعرفة متباينة كانت وسائل تحصيلها متباينة أيضا، وكذلك بالنسبة للطرائق المؤدية إليها.

[1] محمد علي منصور مزروعه، العقل وأوهامه عند الجاحظ والغزالي وفرنسس بيكون، كلية الدراسات الإسلاية والعربية للبنين، القاهرة، د.س، ص58-59.

لقد شغل مبحث المعرفة حيزا هاما في فلسفة أبي حامد الغزالي، حيث أسند للعقل وظائف مختلفة تجتمع كلها في تحصيل المعرفة، فالإنسان يتصل بالعالم الخارجي عن طريق الحواس المختلفة، لكن الصورة التي تحصل في الذهن عن المدركات الخارجية لا تكون مطابقة لها تمام التطابق مما يدل على أن الصورة الذهنية هي حصيلة عملية تأويل زائدة عن وظيفة الحواس وتتم عملية التأويل على مستوى الحس المشترك الذي يسميه الغزالي الحس الباطن تمييزا له عن الحس الظاهر.

يستند الغزالي في إثباته هذه القوة، أي الحسن الباطن إلى مجموعة أدلة مستمدة من الواقع، و هي أننا ترى القطر النازل خطا مستقيما، والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا، فلو كانت الصورة الحاصلة في الذهن مطابقة تماما للصورة الموجودة في العين لرأينا القطر النازل قطرة قطرة و لرأينا الخط المستدير نقطة نقطة. لكننا لا نراهما كذلك، فقبل أن تنمحي في هاتين الحركتين الصورة الأولى ترتسم صورة ثانية، و هكذا نرى الصورة كاملة غير مجزأة، كما أننا عندما نرى شخصا، أو تسمعه يتكلم ، فإننا ندرك المبصر أو المسموع شخصا واحدا لا شخصين بالرغم من أن الصورة المرتسمة في هاتين الحاستين هي صورتان، و عندما نرى هذا الشخص يخاطبنا، فإننا ندركه شخصا واحدا أيضا رغم انتقاله ألينا عبر حاستين مختلفتين. كل هذا يدلعلى أن الموحد لهذه الصور المختلفة هو قوة وراء قوة الحس الظاهر سماها الغزالي حسا باطنا.[1]

نلاحظ أن الغزالي قد اقترب في تفسيره للحس المشترك من التفسير العلمي الحديث الذي يقر بأن الدماغ مركز الإحساسات المختلفة، و فيه تتم عملية توحيد الصور المرئية، أو المسموعة عند صدورها على نفس الموضوع.إذا كنا ندرك عن طريق الحواس الظاهرة و الحس الباطن صور الموجودات الخارجية، فإن هذه الموجودات تبقى قائمة في النفس بعد غيابها عنا، فليس من الضروري أن تبقى ماثلة أمامنا كي ندركها، إنه من الممكن أن نستحضر مدركات

[1] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 45.

مختلفة دون أن تبصرها، أو فلمسها، أو نسمعها، أو نلمسها، أو نشمها، و يرى الغزالي أن هذه العملية تتم بالقوة الخيالية، (دور الخيال في المعرفة) وتسمى في علم النفس المعاصر عملية التذكر.

نلجأ أحيانا إلى إضفاء معان جزئية على صور المحسوسات الجزئية، و هذه المعاني لا يمكن أن تنقلها إلينا الحواس، بل النفس هي التي تضفي هذه المعاني على تلك الصور، و لا يقتصر هذا الفعل على الإنسان فقط، بل يشمل بقية الكائنات الحية، فالخروف يدرك أن الذئب عدوه بالرغم من أن العداوة ليست صورة للذئب، و عن هذه القوة تصدر مختلف أفعال الحيوان من إقدام وإحجام... إلخ، وتسمى هذه القوة بالقوة الوهمية.

للقوة الوهمية في الإنسان أبعاد تتجاوز الصور المحسوسة لتمتد إلى صور ذهنية ذات درجة عليا من التجريد كإدراكنا فكرة الخلود الخلاء، العدم، اللامتناهي، فهذه المعاني لا تقترن بالمادة، ولا يعرض لها أن تكون مقترنة بمادة. يقابل هذه الوظيفة في اصطلاح علم النفس المعاصر وظيفة التخيل.

يبدو لنا من خلال هذا العرض. أن الغزالي يرى أن العقل المكتسب متمثل في جملة من الوظائف التي يتم بواسطتها تحصيل المعارف المختلفة، وعلى تباين هذه الوظائف فيما بينها، فهي متكاملة. كما يبين الغزالي أنها فيزيولوجية في جزء منها : " و إنما عرفت هذه القوى بصناعة الطب، فإن الآفة إذا نزلت بهذه التجويفات اختلت هذه الأمور " .[1] يقترب الغزالي هنا من علم النفس المعاصر، و بالتحديد من علم النفس الفيزيولوجي الذي يرى أن العمليات العقلية هي عبارة عن بنية وظيفية مركزها الدماغ.

علاقة العقل بالحواس

يرى الغزالي عدم كفاية الحواس في المعرفة ما لم تستند إلى حاكم العقل، فهي تحتاج إليه حتى في الأمور الحسية، لأنها عاجزة عن إدراك حقيقتها، حيث يقول في هذا المجال: " أنظر

[1] أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق : سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط6 ، ص 253.

إلى حاكم الحس كيف يحكم؟ إذا نظرت إلى الشمس عليها في عرض مجر، و في الكواكب بأنها كالدنانير المنثورة على بساط أزرق، و في الظل الواقع على الأرض للأشخاص المنتصبة بأنه واقف و كيف عرف العقل بيراهين لم يقدر الحس على المنازعة فيها. إن قرص الشمس أكبر من الأرض بأضعاف مضاعفة، وكذلك الكواكب، و كيف هدانا إلى الظل الذي نراه واقفا هو متحرك على الدوام لا يفتر، و أن طول الصبي في مدة النشء غير ، واقف، بل هو في النمو على الدوام والاستمرار و مترق إلى الزيادة توقيا خفي التدريج بكل الحس عن دركه، و يشهد العقل به " .[1] من هنا يتبين لنا أن الغزالي لا يثق في الحواس، فهي تظهر لنا الأشياء على غير حقيقتها بينما يتدخل العقل لتقويم المدركات الحسية.

لقد رأى مثل هذا الرأي الكثير من الفلاسفة في العصر الحديث خاصة العقلانيين منهم، وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت و للغزالي رأي في مدى التطابق الموجود بين المعقولات و الموجودات الخارجية إذ يرى أن صور المدركات الخارجية في الذهن ليست مطابقة تمام التطابق للموجودات المادية المطبوعة على النفس، بل يعمل العقل على تأويلها لو كانت المدركات هي الخارجة. لم تكن الأمور المعدومة معقولة، بل هي فينا، وليست الملاحظة وجوداً لها ثانيا، بل نفس انتقاشها فينا، و إلا لتسلسل إلى غير النهاية إلا أنا على سبيل التوسع نقول: " تلاحظ حقائقها تشبها بالمحسوسات على مجرى العادة، وعند التحقيق المحسوسات أيضا ملاحظتها حصول حقائقها التي هي محسوسة لنا حتى تصير الخارجة بها ملاحظة"[2]، هكذا تكون حقيقة الموجودات الخارجية في الذهن مضافة إلى صورها المطبوعة على النفس.

[1] أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، بيروت ، دار الأندلس ، 1983 ، ص 31.

[2] أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980 ، ص 69-70 .

طبيعة المعرفة العقلية في نظر الغزالي

إن الحديث عن طبيعة المعرفة العقلية عند الغزالي يجعلنا نركز على موقفه من المعرفة العقلية؛ أي أن نحدد مدى تأثر فكر الغزالي من هذه المعرفة ، وعلى هذا الأساس فإن المتتبع لكتابات الغزالي يجدها تشتمل على أفكار عقلية وهي ما يبرر تقبل الغزالي للمعرف العقلية، كما أن تمجيد الغزالي للعقل وتشريفه على سائر المخلوقات يبرز مدى ضرورة المعرفة العقلية في فكره ، ويعتبر الغزالي أن العلوم والمعارف العقلية معارف كلية ضرورية إذ يقول: "بل العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين ي حالة واحدة (...) وإذا فهمت هذا في العلم الظاهر الضروري فهو في سائر النظريات أظهر"[1]

ففي هذا النص أكد الغزالي على ما ذكرناه سابقاً وهو أن المعارف العقلية معارف تتسم بالكلية وأنها معارف ضرورية ؛ أي أنها تفرض نفسها على العقل فيسلم بصحتها ويقبلها على أساس أنها مسلمات لا تحتاج إلى برهان لإثبات صحتها ومثال ذلك قولنا:

الكل أكبر من الجزء لذلك، فالعقل يعتبرها قضايا عقلية و تدخل في دائرة المعقولات وبالمقابل نجد القضايا التي تحتاج إلي البرهان لإثبات صحتها ، وفي هذه يؤكد الغزالي أن نشاط العقل يظهر فيها بشكل أكثر من القضايا الأولى ؛ لأن القضايا التي يثبتها العقل تعتبر قضايا مبنية بناءاً عقلياً محض وليس مثل القضايا الضرورية التي تفرض نفسها على العقل بالقوة .

إلا أن الغزالي يعتبر بأن المعارف العقلية هي معارف جاهزة وكامنة في العقل أي أنها موجودة في العقل مسبقاً وتخرج بوجود سبب يكون هو الفاعل في إخراجها للوجود يقول الغزالي في هذا الشأن: "وهذه العلوم كأنها مضمنة في تلك الغريزة بالفطرة ، ولكن تظهر في

[1] اسماعيل بلخيري، علاقة العقل بالحدس في فلسفة الغزالي، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر أكاديمي، تخصص تاريخ الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2014-2015، ص38

الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج وكأنها كانت مستكينة فيها فظهرت".[1]

المبحث الثاني : العقل عند ابن رشد

تمهيد

يمثل العقل ركيزة أساسية ومحورية في فلسفة ابن رشد، والعقلانية تمثل الصبغة الأساسية التي يتصف بها مذهبه واتجاهه الفلسفي في الفكر الإسلامي خاصة والفكر الإنساني عامة. وعلى الرغم من اهتمام كل المفكرين والفلاسفة السابقين له بالعقل والعقلانية، فإن أهمية العقل عنده تأتي من كونه قد اتخذ منه موقفاً متميزاً، حيث رد ابن رشد للعقل الإنساني اعتباره في عصره حين دمج فيه ما كان يُعرف بالعقل الفعال، وحين قاوم إغراء نظرية الفيض والصدور التي قال بها كل من الفارابي وابن سينا ونقدها بشدة، وقد كانت هذه النظرية الأفلوطينية تعّول على ذلك العقل الفعال، الذي هو عقل فلك القمر في المعرفة والإدراك الإنساني.

كان رفضه لهذه النظرية هو رفض لجعل المعرفة العقلية الإنسانية معرفة مستعارة أو وهبية أو تعتمد على ركائز غيبية، وجعلها معرفة كسبية تعتمد على القدرة على التجريد والنظر، وهي في النهاية قدرات بشرية في مقدور كل إنسان ممارستها واكتسابها متى شاء.
ومن ناحية أخرى تجلى هذا العقل في ذلك الاتجاه النقدي الذي تبناه ابن رشد وكان مميزاً لثلاثة مؤلفات تعتبر من أهم مؤلفاته وهي «فصل المقال» و«مناهج الأدلة» و«تهافت التهافت».

وسوف نعالج الآن الناحية الأولى، وهى مفهوم العقل والعقلانية، والذي يجمع بين نظرية المعرفة ومباحث الميتافيزيقا، ولكن قبل الشروع في المعالجة الفلسفية لهذا الأمر ننبه

[1] المرجع نفسه، ص39.

إلى أن طابع العقلانية لا يتوقف عند ابن رشد على معالجة الموضوعات الفلسفية الخالصة، بل يمتد إلى كل العلوم التي يكتب فيها ابن رشد أو يؤسس لها.

وأفضل أنموذج لهذه العلوم يتمثل في معالجته للفقه في كتابه «بداية المجتهد»، حيث نجد اهتماماً فائقاً في هذا العلم الديني بالقياس والتعويل بشكل أساسي على إظهار العلل، وبالاحتفال بعمليات الاستنباط والاستدلال التي هي عمليات عقلية في الأساس.

فالقياس، كما هو معروف، يتطلب مجهوداً علمياً، وعقلياً ضخماً، ويقتضي الوقوف على التحليلات الصحيحة للشريعة الإسلامية، بإدراك مقاصدها العامة من إصلاح البشر والمجتمعات.

والفقيه المجتهد – وقد تقلد ابن رشد وظيفة القضاء في عصره – هو الذي يتابع العلل في كل حكم، زيادة على إدراك العلل الأساسية الذي يورد الخير للمجتمع ويجنب عنه الشرور.

المنهج العقلي عند ابن رشد

أ. الرشدية الإسلامية

حقيقة يصعب الحديث عن مدرسة إسلامية رشدية، لأن ابن رشد لم يلقى ترحيبا واسعا في بيئته الأصلية، خصوصا من قبل الفقهاء الذين عارضوا وبشدة أفكار ابن رشد التي تسلك في نظرهم بالإنسان نحو الزيغ والضلال، لذلك كان عدد المتأثرين بابن رشد قليلا في البيئة العربية الإسلامية.

لذلك، يتضح لنا وبشكل واضح أنه " لا وجود لمدرسة عقلانية في المجتمع الإسلامي، لذلك يعتبر العقل الرشدي عقل مهاجر من فكره، وبيئته، إلى فكر آخر هو الفكر اللاتيني، وإلى بيئة خاصة هي البيئة الغربية الأوروبية"[1].

[1] مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، منشورات المجمع الثقافي ،1999، ط1، المجلد الثاني، تونس، ص: 231–232.

لكن ما تجدر الإشارة إليه، أنه ورغم المعارضة التي لاقاها ابن رشد واستحالة الحديث عن مدرسة رشدية عقلانية في الأوساط الإسلامية، إلا أن هناك وجود لأتباع الفلسفة الرشدية ولو كانوا قلة قليلة.

الأمر الذي يعكس أثر ما كتبه ابن رشد على المفكرين المسلمين، لأنه الفيلسوف والقاضي والفقيه الذي جمع بين مجالات متعددة ومختلفة في كتاباته الدقيقة .

معنى ذلك أن ابن رشد قد أحدث " بمدرسته الفقهية العقلانية المغمورة، تجديدا لم يألفه الفقه الإسلامي، ولا سيما المالكي منه، المتهم عادة بالتشدد والجمود، ويتمثل هذا التجديد، في المرونة التي انتهجها ابن رشد إزاء المسائل الفقهية، وذلك نظرا لتكوينه الفلسفي الذي أملى عليه ذلك"[1].

بتعبير آخر نقول أن ابن رشد أثر في الفكر الإسلامي بشكل مباشر أو بشكل غير مباشر، حيث تناول مجموعة من القضايا التي شكلت مادة دسمة للنقاش في البيئة الإسلامية، نذكر منها قضية واجب الوجود الذي اعتبره ابن رشد " عقل محض لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه".

وهكذا تأثر بابن رشد جملة من تلامذته منهم: تلميذه أبو بكر داود بن يحيى القرطبي، الذي طبق المنهج العقلي الرشدي بحذافيره وسار على خطاه بكل ثقة .وهو ما يعكس الدور الأساسي الذي لعبه ابن رشد في الثقافة الإسلامية، وإسهامه في إخراج المفكرين من ظلمة الجهل والتعصب إلى نير العلم والتفكير العقلاني الحر.

ب. الرشدية العقلانية في الفكر الغربي(الرشدية اللاتينية).

انطلاقا من تبنيه للمنهج العقلي واستخدامه للبرهان العقلي، تمكن ابن رشد من التأثير في الفكر الغربي، لتظهر حركة فلسفية جديدة أطلق عليها اسم الرشدية اللاتينية، تأثرت بأفكار ابن رشد فسعت إلى تدريسها بأرقى الجامعات الأوروبية، فابن رشد كان من الداعين

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1، 1964،ص:46.

إلى اعتماد المنطق والسير على خطى المنهج العلمي الدقيق، لأن " المنطق عنده، هو العلم الذي يعصم العقل من الخطأ".[1]

لذلك" ومما لاشك فيه، أن قائمة المتأثرين بابن رشد لدى الفلاسفة الغربيين تطول. فالجميع يسلم لابن رشد على اختلاف قناعاتهم الإيديولوجية والدينية، بأنه كان يعرف أرسطو ويعرفه جيدا، من حيث أنه كان فقيها، وسياسيا فقد كان يعرف جيدا قضايا عصره السياسية والاجتماعية والثقافية...".[2]

الأمر الذي جعله محط اهتمام الجميع، لأنه حامل لقب الشارح بدون منازع، ورافع شعار التوافق بين الفلسفة والدين، والمؤمن بدور البرهان العقلي في الوصول بالإنسانية إلى بر اليقين والحقيقة . فكان الكل ينهل من منبع هذا الفيلسوف والمفكر المسلم.

بل إن أفكاره قد وجدت لها صدى داخل جامعات أوروبية مختلفة، كجامعة باريس في القرن الثالث عشر، رغم معارضة الكنيسة التي كانت شديدة القلق من أن تؤثر فلسفة ابن رشد على أبناء الديانة المسيحية، فواجهته بالعنف والإقصاء والتهميش، غير أن هذا لم يؤثر في الفكر الفلسفي الرشدي بل زاده قوة وإصرارا على التسرب إلى مختلف الأوساط الفكرية الأوروبية.

العقل والتأويل عند ابن رشد:

لا يؤسس ابن رشد الفقه فقط على العقل والطبيعة، أي القياس والتجربة، بل أيضاً على الأخلاق والحاسة الخلقية والذوق البديهي، فالطهارة المقصود بها النظافة، وهي من محاسن الأخلاق. والأحكام الشرعية قسمان: قسم يقضي به السلطان، ويعادل السياسة الشرعية، وهو أقرب إلى الفرض، وقسم لا يقضي به السلطان، أي الحياة الفردية، وهو أقرب إلى المندوب، الأول قانون موضوعي، والثاني قانون ذاتي، ويضع ابن رشد نسقاً أخلاقياً خماسياً يستنبط منه

[1] ابن رشد ، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سبتمبر 1998، ص:60.

[2] مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، مرجع سبق ذكره، ص: 237.

الفقه كلَّه، ويقوم على خمس فضائل: الأولى الشكر (ومنه تُستنبط العبادات)، والثانية العفة (ومنها تُستنبط آداب الطعام والشراب والمناكح)، والثالثة العدل في الأبدان والأموال (وعليه يقوم فقه الحرب والقصاص والعقوبات)، والرابعة السخاء (وعليه تقوم الزكاة والصدقات)، والخامسة الشجاعة (وعليها تقوم الرئاسة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).[1]

وفي كتابه «مناهج الأدلة»، انتقد ابن رشد أدلة الأشاعرة، لأنها تسيء استخدام العقل لصالح الإيمان، وتستخدم أقاويل خطبية أو جدلية وليست برهانية، مثل أدلتهم على وجود الله (ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً)، وبين تأويلاتهم الخاطئة إبطال السببية، وخلق الأفعال، ووقوعهم في التشبيه، ودفاعهم عن المتغلب، فهم ليسوا متكلمين يجعلون النقل أساس العقل، ولا فلاسفة يجعلون العقل أساس النقل، وإنما وقفوا بين الاثنين، فلم يحسنوا فهم النقل ولا استخدام العقل!

يرفض ابن رشد دليل أهل الظاهر، وهم الحشوية، وهو دليل السمع لا العقل، للبرهنة على وجود الله، وينقد دليلي الأشعرية (دليل الجوهر والفرد، ودليل الممكن والواجب)، ويضيف دليلين آخرين أقرب إلى العقل الصريح؛ دليل العناية ودليل الاختراع، وينقد دليل الأشعرية على وحدانية الله (دليل التمانع)، لأنه منظور في الطبع، ولا يحتاج إلى حساب الاحتمالات التي تتعارض مع مبدأ التنزيه.[2]

وفي كتابه «تهافت التهافت»، فإن العقل عند الفلاسفة لا يعارض الإيمان، بل يقدم كل الاحتمالات العقلية لفهم قضايا الإيمان، فقِدَم العالم مجرد احتمال نظري يدعمه العقل، إذ كان العالم في العلم الإلهي قبل أن يخلق، والعلم الإلهي قديم، ولما كان العلم أحد مظاهر الوجود، فالعالم قديم (كما قال الفلاسفة).

---

[1] حسن حنفي، ابن رشد ... العقل والتأويل، 2020، الموقع:
https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/104970/ابن-رشد-العقل-والتأويل تاريخ الدخول يوم 2023/07/19، على الساعة 11:00.

[2] حسن حنفي، ابن رشد ... العقل والتأويل، 2020، الموقع:
https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/104970/ابن-رشد-العقل-والتأويل تاريخ الدخول يوم 2023/07/19، على الساعة 11:00.

وقد وضع ابن رشد «قانون التأويل»، كما فعل الغزالي قبله، لدرء تعارض العقل والنقل، فالمعاني الموجودة تنقسم قسمين: الأول أن يكون المعنى المصرح به في الشرع موجوداً في العقل، وهو ما لا تأويل فيه، والثاني أن يكون على جهة التمثيل، وهو المجاز الذي يحتمل التأويل، وهذا بدوره على أربعة أنواع: الأول أن يكون الممثول بعيداً عن المثل، لا يقدر عليه إلا الخاصة، والثاني أن يكون قريباً للأفهام بحيث يجوز فيه التأويل، والثالث أن يكون قريباً ولكن المثل بعيد لتحريك النفوس وهو خاضع للتأويل، والرابع أن يكون المثال قريباً والممثول بعيداً، والأفضل في هذه الحالة عدم التأويل لعدم البعد عن أفهام الجمهور.[1]

إن ابن رشد في شروحه وتلخيصاته وجوامعه على أرسطو وجالينوس، يعرض الوافد اليوناني على العقل، فما اتفق معه قبله، وما اختلف معه رفضه، كما يعرضه على التجربة، فما اتفق معها قبله وأقامه على البرهان، وما اختلف معها أصلحه، وكما قال، فالحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له، وهو موقف إسلامي أصيل نابع من القرآن الكريم والسنّة المطهرة، فقد ذُكر لفظ «العقل» في القرآن تسعاً وأربعين مرة، كلها في صيغ فعلية وليست اسمية، مما يدل على أن العقل هو عملية التعقل، وليس جوهراً ثابتاً خارج الزمان والمكان، وأكثرها موجه إلى المخاطب: «تعقلون»، ثم إلى الغائب «يعقلون»، ومعظمها في صيغة تعجب واستنكار: «أفلا تعقلون»، أو تمنٍ: «لعلكم تعقلون»، أو شرط: «إن كنتم تعقلون»، وموضوع العقل هو كلام الله ثم الطبيعة والآخرة، ثم الواقع والناس، ثم الأفعال والأمثال والوصايا.

وفي الحديث، ورد ذكر العقل أكثر من مائة مرة، عقل الإنسان والمسلم والمؤمن والذمي والمرأة والطفل والبالغ.. أي العقل الإنساني بكافة تجلياته، والعقل هو أول ما خلق الله في الحديث القدسي المشهور: «أول ما خلق الله خلق العقل».[2]

---

[1] حسن حنفي، ابن رشد ... العقل والتأويل، 2020، الموقع:
https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/104970/ابن-رشد-العقل-والتأويل تاريخ الدخول يوم 2023/07/19، على الساعة 11:00.

[2] حسن حنفي، ابن رشد ... العقل والتأويل، 2020، الموقع:

تجليات العقلانية

هذا الشغف بالمبادئ العقلية يبدو في بحث ابن رشد لأكثر من قضية فقهية في هذا الكتاب، ويمكن تلمس هذا الشغف بالمعاني العقلية في تصور ابن رشد لحجية القياس ولمكانته من التشريع ولاعتباره كأصل من أصوله، وكابن حزم الظاهري يقرر ابن رشد ان القياس الفقهي استنبط بعد الصدر الأول، وهو وإن أقرّ بأن حجيته تستخرج من النقل {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ } (سورة الحشر/2)، إلا أنه يحرص على التأكيد على ضرورة الاعتماد على العقل: «ودليل العقل يشهد بثبوته وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي والنصوص غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية. محال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى».[1]

وهذه الطريقة في إثبات حجية القياس يعتبرها مؤرخو التشريع الإسلامي طريقة جمهور الفقهاء، إذ لم يسبق ابن رشد في تبينها سوى «المريسي الحنفي» (218هـ/833م) والدقاق الشافعي (392هـ/1007م) وأخيراً المعتزليأبوالحسين البصري(436هـ/1044م).

ونجد عنده حرصاً شديداً على تفهم أسباب خلاف الفقهاء وشرحها، وذلك بعد عرض كل الآراء التي اتفقوا عليها، فيرجع هذه الأسباب لا إلى اعتبارات اجتماعية أو اقتصادية وتاريخية، بل يرجعها على طريقة الأصولي العقلاني البارع إلى قضايا تتعلق بالتأويل والمنهجية الفقهية كتأويل محتمل لنص قرآني، أو حديث، أو ترجيح قياس على حديث، أو توقف إزاء طرق مختلفة ولكنها متساوية من شأنها أن تخلق تنازعاً فقهياً.[2]

---

https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/104970/ابن-رشد-العقل-والتأويل تاريخ الدخول يوم 2023/07/19، على الساعة 11:00.

[1] د. بركات محمد مراد ، فكروقضايا عامة ، العدد 674

[2] د. بركات محمد مراد ، فكروقضايا عامة ، العدد 674

كما تتبدى العقلانية أيضاً في سعيه نحو التقعيد أو التأصيل، أي ذلك الحرص على الاقتصار على القواعد والأصول من القضايا الجديرة بأن تصبح قانوناً ودستوراً، وكذلك على الأمهات منها.[1]

منهجية خاصة

إن معالجة الأصول بهذه الطريقة العقلانية – كما تتجلى في كتابه الفقهي – تستدعي منهجية ذات أهمية خاصة عند ابن رشد، وذلك قصد التوصل إلى درجة التوضيح الكافي الذي يبصر طريق الاجتهاد حيث نجده يبادر صدر كل باب بتحديد المصطلحات وتناولها بالشرح الدقيق قبل الشروع في التفريعات التي تقتضيها الأحوال القانونية، ومن هنا ينطلق إلى تحليل كل فرع مع إبراز علة الخلافات، حتى يتسنى للفقيه أن يتجاوز . بناء على هذا الموضوع . موقف المقلّد الملتزم بالرأي الوحيد من المذهب الوحيد.

فضبط المعاني، واستقصاء الأحوال المتعددة للمسألة الفقهية، وذكر خلافات الناس في المفاهيم والتطبيقات، كلها ضمانات علمية، لا يمكن الاستغناء عنها عند الباحث الذي يريد أن يتحرر من ربقة التقليد. ومن هنا فليس غريباً أن يكون العقل جوهر فلسفة الرشدية من حيث إن العقل هو خاصية الإنسان الأساسية وكماله الأسمى. والإنسان في نظره، حفي به الكمال، ولذلك كان أشرف الموجودات في هذا العالم لأنه هو: «النظام بين الموجودات المحسوسة الناقصة، أعني التي تشوب فعلها أبداً القوة وبين الموجودات الشريفة التي لا تشوب فعلها قوة أصلاً، وهى العقول المفارقة، ووجب أن يكون كل ما في العالم إنما هو من أجل الإنسان وخادم له إذ كان الكمال الأول الذي كان بالقوة في الهيولى الأولى إنما ظهر فيه».

ويذهب ابن رشد إلى «أن الإنسان أشرف من كثير من الموجودات، ومنها أنه إذا كان كل موجود يظهر من أمره أنه لم يُخلق عبثاً وأنه خلق لفعل مطلوب منه وهو ثمرة وجوده» ويقول:

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

«وإذا ظهر أن الإنسان خُلق من أجل فعل مقصود به ظهر أيضاً أن هذه الأفعال يجب أن تكون خاصة». ومن ثمَّ «فيجب أن تكون غاية الإنسان في أفعاله التي تخصه دون سائر الحيوانات، وهذه أفعال النفس الناطقة». [1]

فالإنسان عنده «من أعاجيب الطبيعة وأنه يعرض له أن يكون كالمركب مما هو أزلي وفاسد، على جهة ما توجد المتوسطات بين الأجناس المتناسبة». ويحدد مكانة الإنسان في الكون فيقول: «إن أقرب موجود ها هنا في المرتبة من الأجرام السماوية هو الإنسان، وهو كالمتوسط بين الموجود الأزلي، والكائن الفاسد فالإنسان هو الواصلة التي اتصل بها الموجود المحسوس بالموجود المعقول ولذلك تمم الله به هذا الوجود الذي لحقه النقصان لبعده عنه». [2]

الحقيقة والحق

وهكذا سنجد أن القيم التي تسود في تفكيره حسبما يمكن أن تطلعنا عليها دراسة آثاره، هي القيم التي تستلزمها الحقيقة الراسخة ويقتضيها العقل السليم، ويفرضها الدين الحق، وتدعو إليها المغامرة الفلسفية الرائدة، ويقوم عليها الوجود الإنساني الصحيح في التصور الإسلامي المتفتح السمح.

ولهذا نجده في تفسيره لما بعد الطبيعة يقول: «من المعروف بنفسه عند جميع الناس أن ها هنا سبيلاً يفضي بنا إلى الحق، وإن إدراك الحق ليس يمتنع علينا في أكثر الأشياء. والدليل على ذلك أننا نعتقد اعتقاد يقين أننا قد وقفنا على الحق في كثير من الأشياء. وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين. ومن الدليل أيضاً على ذلك، ما نحن عليه من التشوق إلى معرفة الحق، فإنه لو كان إدراك الحق ممتنعاً لكان الشوق باطلاً ومن المعترف به أنه ليس ها هنا شيء يكون في أصل الجبلة والخلقة وهو باطل».

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

[2] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

ومن هنا فالحقيقة لها وجود قائم، ولنا السبيل الذي يفضي بنا إليها في نظر ابن رشد، ودليله على ما يقول: «ما نقف عليه من الحق في كثير من الأشياء أولاً، وتشوقنا إليها ثانياً. فتشوقنا إليها دليل على وجودها، لأنه لا يمكن، وهو في أصل الجبلة والخلقة أن يكون باطلاً».

ومن هنا أعطى ابن رشد العقل الإنساني أداة لالتقاط الحقيقة، والبحث عنها ووسيلة لفهمها والبلوغ إليها، ومن الخطأ الذي لا تقدر عواقبه الوخيمة أن نعرض عنه، لأنه الوسيلة التي تدرك بها حقائق الدين والطبيعة، والوسيلة التي تدرك بها أسمى سعادة يمكننا الحصول عليها زيادة على كونه المميز لنا عما سوانا من الكائنات، ولولاه لما كان لنا علم بوجودنا وما نصبو إليه من سعادة وكمال.[1]

إنسانية المعرفة

ومن هنا فالمعرفة عند ابن رشد تظل إنسانية لا دخل فيها للأجرام والعقول السماوية: إن منطلقها ومرجعها يظلان الإنسان نفسه في بيئته الإنسانية ضمن عالم الإضافات والموجودات بصفة عامة وضمن شروط الواقع التجريبي الموضوعي بصفة خاصة، ويتأيد هذا الكلام في ضوء فهم ابن رشد لمفهوم السببية الطبيعية، الذي طالما أكد عليه في كثير من مؤلفاته، فقد أحل ابن رشد الضرورة الطبيعية محل الصدفة والاتفاق.

لقد وضع ابن رشد الفكر العربي على خطى المذاهب العقلانية التي تقرُّ للعقل بمكانة رفيعة في ترجمة الاختيارات والتجارب، وفى تفسير ما يجري في الكون من حوادث، وفي إدراكه لذاته وإدراكه للوجود.

وهذه المنهجية العقلية التي اختطها ابن رشد تساعد اليوم على إماطة اللثام عن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية، فنستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التي توقف مد الوعي والإدراك الإنساني العربي، وتزيل سدف القطيعة والجمود الذي ران على كثير من اتجاهاتنا الثقافية، ومن هنا يصير استدعاء ابن رشد وعقلانيته له مسوغاته الضرورية التي لا تخفى على أحد

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

في هذه المرحلة العلمية التي أصبح العقل والعقلانية يحتل فيها أكبر مساحة ممكنة من الوعي والإدراك الإنساني.

وبذلك نقيم نوعاً من التوازن العادل بين الاستفادة من التراث العقلاني للفكر الإسلامي، والأخذ بمعطيات العصر وآلياته ومناهجه الحديثة التي لا غنى عنها من أجل الصيرورة في التاريخ وعدم الحياة خارجها، فنجمع بين الأصالة والمعاصرة جمعاً حيوياً لا يفقدنا هويتنا ولا يدفع بنا خارج التاريخ، خاصة أننا نعلم أن كل تراث ينطوي على آلية التأويل التي تهيئ للإنسان/ المجتمع أن يحذف ويضيف سبيل التكيف والملاءمة، وفى لحظات التحول الاجتماعي الحاسم يستعين المجتمع بهذا الرصيد الثقافي يستلهمه ويحاوره في ضوء المرحلة ومتطلباتها. وتجري خلال الحوار عملية إعادة تقييم وإثبات لعوامل الحركة والتفسير ومجالاتها ومداها.[1]

ومن هنا فنحن لا نطالب بنفس مفهوم ابن رشد للعقل والعقلانية، ذلك المفهوم الذي قد تم تجاوزه بثمانية قرون، وأصبح من مفرادته الفلسفية والفكرية ولا يمثل إلا إنجازاً تاريخياً يوزن بميزان عصره وليس بميزان عصرنا، بل نحن في أمسّ الحاجة إلى مطلق العقلانية، كما أنه لا يمكننا الاستغناء بحال من الأحوال في عصرنا عن الاتجاه النقدي الذي وضع ابن رشد أسسه، على الرغم من اكتشافنا لمناهج من النقد جديدة وعلى الرغم من اتساع دائرة المعقول، وارتفاع سقف العقل في العصر الحديث، فما كان غير ممكن قديماً صار ممكناً الآن بفضل التقدم العلمي المتسارع.

ولا ننسى أن الخطاب الثقافي العربي يبدو للوهلة الأولى، وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة بين أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي والأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية.

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

لكنَّ قليلاً من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن بعض النصوص القديمة (مثلاً: ابن الهيثم، ابن النفيس، الرازي، البيروني، ابن رشد) أقرب في جوهرها إلى روح العصر من كثير من كتابتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب الثقافي العربي المعاصر ما زال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلبة ومتخلفة، ومن ضمنها القوالب اللغوية والفكرية والمفاهيم العلمية والفلسفية، فهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي والفلسفي، لتبين لنا مدى العبقرية اللغوية والفكرية والاتسام بطابع الحداثة اللذين تمتع بهما أمثال ابن رشد في تطويع اللغة العربية لتصير قادرة على التعبير العلمي والفلسفي بدقة بالغة في عصر سادت فيه الحضارة العربية والإسلامية العالم.[1]

ونحن في أشد الحاجة الآن إلى عقلانية ابن رشد وأمثاله من فلاسفة الإسلام، الذين احتفوا بالعقل والعقلانية من أجل أن نقاوم تلك التيارات الدينية المتصلبة التي بدأت تستشري في مجتمعاتنا العربية والإسلامية، والتي أخذت بالفعل توسع من رقعة انتشارها وتستشري استشراء السرطان في الجسم المريض الذي فقد فاعلية جهازه المناعي الذاتي، فارضة خطابها الدغمائي بقوة السلاح، رافضة كل حوار وخلاف في الرأي أو تعدد في المذهب أو التوجه، وهذه سمة بارزة على هذه الاتجاهات التي تذكرنا بالروافض والخوارج القدامى، وهم جميعاً يجتمعون بدءاً من أحراش الجزائر وهضابها العليا وانتهاء بمرتفعات أفغانستان في أواسط آسيا، على رفض الآخر سواء أكان ينتمي إلى دين آخر أو إلى تجربة حضارية أخرى. فالشيء البارز عندهم هو التمسك المطلق بالنظرة الواحدة إلى العالم. ولذلك فلا تنمية ولا فكر ولا قانون ولا دولة ولا رأي إلا ما يدخل ضمن منظومة خطابهم الدوغمائي.

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

ومن لديه أفكار أو اجتهادات حول النصوص الكلاسيكية والتجارب الماضية يبقى خارج دائرة وعيهم، وأي جهد تحديثي مرفوض ليس بسلاح الدوغمائية النظرية، بل بالسلاح الفعلي الذي يصل إلى حد الاغتيالات والتصفيات الجسدية.

ومن هنا فلا عاصم لنا من كل هذه الاتجاهات العاصفة والمدمرة إلا العقل نحتمي به ليكون معياراً أقصى لنا في مشكلات الحضارة وإشكالات العقيدة، والاجتهاد أسلوباً ومنهجاً لا غنى عنه للعيش في هذا العصر.[1]

المبحث الثالث : تراتبية العقل عند طه عبد الرحمن .

إذا كان طه عبد الرحمن قد انطلق من واقع الممارسة الإسلامية لبناء نسقه المنطقي لتراتبيّة العقل فجعل من الممارسة الصوفية أعلى مراتب العقل وهي مرتبة العقل المؤيّد،ثم العقل المسدد متمثلا في الممارسة الفقهية والسلفية، وآخرها مرتبة العقل المجرد الذي تمثله الممارسة الإسلامية العملية والنظرية، محاولا إثبات محدودية العقل المجرد والمسدد واتساع معرفة العقل المؤيّد لدرجة بلغت فيها الكمال العقلي. فإن واقع الممارسة الإسلامية ذاته يثبت دخول الآفات العظيمة على التصوف بالدليل الشرعي والمنطقي واقتصار دوره على تزكية النفس بطرق اتهمت في كثير من الأحيان بمخالفتها للشريعة الإسلامية بما يثبت قصور هذا العقل أيضا.

ومع ذلك، يحاول الفيلسوف طه عبد الرحمن إعادة تأسيس مجد الصوفية على أسس منطقية عقلانية يحسبها سندا فكريا لليقظة الدينية من أجل أن يعيد للعمل الديني روحه المتوهجة التي يمكنها أن تسهم في تغيير أحوال الأمة والمجتمع. فكانت محاولته إعادة التصوف إلى المركز بعد أن أُحيل على الهامش لمجموعة تهم أصبح بسببها مجالا ضيقا ومحظورا، وكل حديث في هذا الموضوع هو من باب التخلف الذي يلغي العقلانية أو من باب التطرف والرهبانية. وعليه نتساءل:إن كان ما قدمه طه عبد الرحمن في تصنيفه لتراتبية

[1] د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

العقل في الممارسة الإسلامية تمثيلا صادقا لواقع هذه الممارسة؟ وهل اعتباره الممارسة الصوفية تجسيدا للعقل المؤيد حقيقة يثبتها واقع هذه الممارسة؟ وما مدى وفاء هذا العقل بشروط الكمال ضمن تراتبية العقل؟ وهل وُفّقطه عبد الرحمن فعلا في بلوغ مراده وهو تأسيس سند فكري لليقظة الدينية، أم تراه أخفق من حيث لا يدري؟

يهدف البحث إلى قراءة نقدية في تصور طه عبد الرحمن لتراتبية العقل في الممارسة الإسلامية من أجل معرف مدى توافق ما يتصوره بمنطقه الفلسفي مع ما هو موجود حقيقة في الممارسة الإسلامية، وذلك من خلال عرض آرائه وتحليلها، وتتبع مقولاته ونقدها، وقبل ذلك سنقف عند دوافع التصوف عند طه عبد الرحمن وأهميته في الفلسفة ليتضح لنا الأثر المباشر في تصنيفه لتراتبية العقل.

"لا ينطلق طه عندما يحاول تعريف العقل من التعريفات النظرية المختلفة له وفي الحالات التي يتوقف عندها وهي نادرة يقاربها مقاربة نظرية بقدر ما يسعى إلى تفكيكها على ضوء الفعالية العلمية التي تنبع منه لأنه حسب اعتقاده لا فائدة من بناء أنساق فكرية للعقل،وإنما الأهم هو التحقق من قدرتها على بناء كينونة إنسانية عاملة ومبدعة وخلاقة"[1]

"يتخذ العقل عند طه مفهوما مغايرا للمعنى المتداول في الفلسفة الغربية ويستحضر في تحديد هذا المفهوم محددين أساسيين الأول مابه قوام المجال التداولي والثاني الانطلاق من قاعدة لغوية أصيلة بحيث ترتبط الدلالة الاصطلاحية للعقل بالحمولة اللغوية للمفهوم"[2].

يقول طه عبد الرحمن:"يأخذ هذا المجال بمبادئ أساسية تحدد العلاقة بين العلم والعمل أحدهما مبدأ تقديم اعتبار العمل، ويقضي بأن كل مسألة لا يترتب عليها عمل لا فائدة منها ولا حاجة للبحث فيها بل يقضي بأن كل كلام لا ليس تحته عمل يجب تركه، والثاني مبدأ العلم المستعمل ويقضي بأن لا يتعلم المرء من العلم إلا ما يعمل به، ولا يندفع في الاستزادة

[1] _ الربيع لصقع،سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية،ع11،ديسمبر 2016،ص115.

[2] _ الربيع لصقع ، المرجع السابق،115.

منه حتى يعمل بما حصل منه، بل عليه أن يقتصر منه على القدر الذي يعرف به العمل، والثالث مبدأ العلم النافع ويقضي بأن لا يتعاطى المرء إلا بالعلم الذي إذا عمل به لا تقتصر ثماره على عاجله بل تتعداه إلى آجله"[1].

يبدأ طه عبد الرحمن حديثه عن العقل انطلاقا من مقدمتين يستند إليهما العقل المجرد وتتمثلان في أنهما:فعل من الأفعال وليس ذاتا من الذوات، وأن هذا الفعل تتطرق إليه حدود منها الخاص والعام، إذ يقول طه عبد الرحمن:"وتتمثل الحدود الخاصة لهذا العقل في ثلاثة أصناف منطقية وواقعية وفلسفية تتطرق إلى الممارسة العلمية ".[2]

العقل المسدد وآفاته:

"إذ يأخذ بالعمل الشرعي وإنه معرض لآفات خلقية وعلمية، فالآفات الخلقية تتمثل في تظاهر وتقليد من خلال الممارسة الفقهية، أما العلمية فتتمثل في التجريد والتسييس من خلال الممارسة السلفية"[3].

العقل المؤيد:

"أما العقل المؤيد وكمالاته فهو يقوم على التجربة الحية ويطلب كمالات تحقيقه وتخليقية تجلت في الممارسة الصوفية، فالكمالات التحقيقية تأخذ بمبدأ التحقق الأفضل ومبدأ التخلق الأكمل وبيان مكانة النموذج في التربية الدينية ووظيفة التعبير الإشاري في هذه التربية، مع توضيح الصفة الإلزامية لمهمة التخليق وما يترتب عن التصدر لها من غير استحقاق"[4]، فطه عبد الرحمن يرى أن العقل درجات أن أبلغ الدرجات في العقلانية ما أخذ بالتجربة الإيمانية الحية.

---

[1] _طه عبد الرحمن،سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2012،ص14.

[2] _ طه عبد الرحمن،العمل الديني وتجديد العقل،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط2، 1997،ص11.

[3] _المصدر نفسه،ص12.

[4] _ طه عبد الرحمن،العمل الديني وتجديد العقل، المصدر السابق،ص12.

يبدو أن المجال التداولي الإسلامي يقتضي بتفضيل العمل عن العلم، وضرورة إرتباط العلم بالعمل كما ينبغي إختيار العمل النافع لاآجلا فقط بل عاجلا أيضا،"أما فيما يتعلق بالمحدد الثاني فطه ينطلق في تعريفه للعقل من الدلالات الأصلية التي يؤديها المفهوم في اللغة العربية، وهكذا فنحن أمام تطبيق عملي لفكرة طالما أكد عليها فيلسوفنا وهي إشتراط الأخذ بالمبادرة الفلسفية التي تعني ضرورة استحضار قواعد المجال التداولي والتي تشكل فيها القاعدة اللغوية إحدى الروافد المهمة"[1].

العقل المقارب:

"إن العرب يستعملون كلمة عقل في سياق حديثهم عن الدابة فيقولون (عقل الدابة) أي قيدها، فالعقل يؤدي معنى التقييد وهذا الأخير يستعمل للدلالة على ثلاثة معاني متقاربة، سيجمع طه بينها من أجل الخروج بتعريف يكون بمثابة عصارة امتزاج الدلالات اللغوية مع الدلالة الاصطلاحية الغربية، إن هذه العملية الفكرية التي يسميها طه (بالتقريب) أي جعل فكر الآخر كأنه أصيل وغير مستورد وذلك بأن يبصم بمعالم الذات".[2].

يرى طه عبد الرحمن أن مسألة التحرر والتجدد والقضاء على التقليد لا تتحقق إلا بإعادة بناء ونقد مفهوم العقل، خاصة التصور الأرسطي والديكارتي الذي يبقى مسيطر على الساحة العربية الإسلامية طيلة قرون، فيقول:"لقد نقل العرب عن اليونان تعريفهم للعقل بكونه جوهر فقد أصبح استعمالها في العربية راسخا،وجوهر الشيء في استعمال الجمهور يفيد اللب الذي يقوم الشيء أو الحقيقة التي يكون عليها، أما تعريف العقل عند الفلاسفة بكونه جوهرا

[1]_الربيع لصقع،سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثرالعقلاني،مرجع سابق،ص116.

[2]_الربيع لصقع،سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثرالعقلاني،مرجع سابق،ص116.

فيقصدون به معنى أخص وهو العقل عبارة عن ذات موجودة في نفسها، لافي غيرها وقائمة بنفسها لا بغيرها"[1].

لقد سعى طه الى تحرير الفكر العربي الإسلامي من النسق الحداثي الذي أوقعته فيه العقلانية الحداثية الفاسدة،وذلك من خلال اقتراحه لنسق عقلي سماه بالعقلانية المسددة التي تمثل عملية إكمال العقل المجرد من خلال الربط بين النظر المجرد والعمل على مقتضى الشرع، إذ يقول:"لما كان العقل المجرد بفضل تنزيله على العمل وتوجيهه على مقتضاه يأخذ في ترك وصفه العقلاني الأصلي ليتجه إلى الاتصاف بوصف عقلاني أفضل وأعقل،ونحن ماضون بإذن الله إلى وصفه والنظر في مدى حدود إمكاناته في تكميل الحال العقلي للإنسان"[2].

إن مشروع طه عبد الرحمن هو مشروع تجديدي يسعى إلى محاولة الخروج من التقليد إلى الإبداع والاجتهاد في الفكر العربي الإسلامي،أو لنقل بطريقة أخرى هو محاولة لبناء حداثة إسلامية تمتلك مجالها التداولي الخاص، هي محاولة لبناء حداثة قائمة بذاتها مستقلة عن الحداثة الغربية التي ظلت مسيطرة على الفكر طيلة قرون بمقولة مفادها أن الحداثة حكر على الغرب فقط.[3]

نخلص في الأخير إلى أن طه عبد الرحمن انطلق في تأسيس تراتبية العقل من الممارسة الإسلامية، فكان العقل المجرد وسيلة الممارسة الإسلامية العلمية والنظرية، والعقل المسدد وسيلة الممارسة الفقهية والسلفية والعقل المؤيد وسيلة الصوفية، وهي أنجع الوسائل في القيام

[1] _بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،المجلد08،ع02،جوان 2022،ص585.

[2] _ بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،المرجع السابق، ص587.

[3] _ بن حواس إلهام،بهادي منير،المرجع السابق،ص588.

بمهمة التخليق، لذا كان العقل المؤيد أعقل العقول لأنه اهتدى إلى حقيقة الوجود وهي محبة الله، ولأجل ذلك استحق صفة الكمال.

– مقاربة طه عبد الرحمن للممارسة الإسلامية بمختلف أطيافها السالفة الذكر كان إلى الذاتية أقرب منه للموضوعية، لأن وصفه للعقل المؤيد هو وصف لتجربته الصوفية لا للتجربة الصوفية كما هي في الممارسة الإسلامية لذا تغاضى عن كل الآفات التي وقعت فيها ،بل إنه وهو يبطل الدعاوى التي ألصقت بها، تغافل عن أهم دعوى وهي مخالفة طريقتهم لشرع الله في جوانب منها، مما نتج عنها بدعا وضلالا بلغ الكفر عند بعضهم، وحتى حججه وأدلته في إبطال دخول الآفة على العقل المؤيد كانت مناقضة لواقع الممارسة الصوفية من جهة، مستغنية عن الشريعة الإسلامية وأهم مصادرها الكتاب والسنة من جهة أخرى وهي الأحق بالاحتكام إليها إذا كان بالفعل يريد نفع هذه الأمة.[1]

– إن محاولة طه عبد الرحمن في زحزحة التصوف من موقع الهامش في الممارسة الإسلامية إلى موقع المركز حيث يصبح أكمل العقول وأقدرها على الإصلاح وتغيير واقع الحال، لم يتحقق إلا في نسقه الذي بنى عليه تراتبية العقل، ولكنه في واقع الممارسة الإسلامية سيظل في موقعه لن يبرح عنه شبرا، لأنه بعيد عن واقع الحياة، وعليه، فما أهمية السند الفكري والمنطقي لليقظة الدينية إن لم يكن قادرا على التغيير في حال الناس والأمة؟.[2]

– لم يستوف العقل المؤيد جميع شروط كمال العقل، بل العقل المسدد هو الأحق باستفائها منه، لأنه يجمع بين العلم والعمل ولا يقطع الصلة بين موضوع الحقيقة العلمية ومعرفة المولى عز وجل، ذلك أن القرآن أساسا يوجه العقل للتدبر في الكون حتى تتجلى له قدرة الله ويعرف عظمة ربه وهو أشد التزاما بشريعة الإسلام، كما أنه أقرب العقول في سلامة الزيادات واتساع

[1] بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،المرجع السابق، ص587.

[2] بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،المرجع السابق، ص587.

معرفته لأن اتساعه في حدود الشرع ويقينه لا اتساع الظن بلا حدود كما هو الشأن مع العقل المؤيد (التصوف).

– خلاصة القول في مقاربة الممارسة الإسلامية بأي منهج كان لابد من الرجوع فيها إلى كتاب الله وسنة رسوله، فهي المرجعية الأساسية في أية مقاربة، وإلا تصبح المقاربة مجرد تأويلات ذاتية مصبوغة بأدوات ووسائل تدعي العلمية، وحينها حتما ستكون النتائج مناقضة لمقاصد الدين، فهذا طه عبد الرحمن الذي جاء ليبني سندا فكريا بأحدث أدوات التنظير المنطقي والعقلي يصل لنتائج متناقضة لا يصدقها واقع الممارسة الإسلامية التي انطلق منها، ولا يُنتظر منها أن تُحدث تغييرا لأنها لا تقف على متغيرات هذا العصر ومتطلباته، وهذا نتيجة استعانته بالعقل المجرد في بناء تراتبية العقل مع علمه بقصوره ،فانْ سلم نسق ترابية العقل في بنائه المنطقي،فانه لم يسلم من التناقض مع المنطلقات التي تأسس عليها، وهي الممارسة الإسلامية التي لم يحدد زمنها ولا المقصود به.[1]

[1] بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،المرجع السابق، ص588.

خاتمة

خاتمة

في ختام هذه الدراسة، تبيّن لنا أن النقاشات الحادة التي سادت العصور القديمة والوسطى حول طبيعة العقل الإنساني وعملية التفكير ومصير العقل بعد الموت، كانت لها أسبابها الواضحة. قام الكندي باتباع آراء الفلاسفة القدامى في رسالته عن العقل، وقد أصبحت رسالته قصة تلخص تلك الجدالات المستمرة. وتبين لنا أيضًا أن مذهبه حول العقل يعكس تصورات أفلاطون وتأثير أفكار أفروديسيوس. ولعل عدم وضوح مذهب العقل لأرسطو وشارحه في ذهن الكندي يعود إلى تأثير السريان والمترجمين وقدرتهم على فهم تلك النصوص.

إن حقيقة العقل الأول التي ترجحها دراستنا هي العقل الفعَّال الذي ورد في الرسالة، ويعتبره الكندي محتملًا للعقل الأول المخلوق، وهذا يتوافق مع أفكار الفلاسفة المحدثين الذين تناولوا هذا الموضوع. وعلى الرغم من ذلك، يبقى الحكم بالتقليد قائمًا، حيث يُعتقد أن هناك عقلًا بالقوة وآخر بالفعل، وهناك آلية للانتقال من الحالة الأولى إلى الثانية، بالإضافة إلى وجود عقل مفارق يتأثر به العقل بالقوة. كل هذه المفاهيم موجودة في تراث الفلاسفة القدامى وما قام به الكندي هو ترجمة وتوفيق بين تلك الأفكار.

بناءً على ذلك، يمكننا أن نقول إن الفلسفة العربية هي فعلاً فلسفة مشوهة للأرسطية وممزوجة بالأفلاطونية المحدثة، وأن العرب كانوا مقلدين للفلاسفة اليونانيين وقد كتبوا فلسفتهم بالأحرف العربية. ونعترف بأننا نؤيد العبارات التي قالها الكندي، ولكن نختلف معه فيما يتعلق

بتعليم المذهب. وإن وجود تلك العقول المقلدة ليس عيبًا أو نقصًا في العقول العربية السامية، بل هي ميزة لأن العرب استوعبوا العلوم الأخرى بالإضافة إلى الفلسفة ووضعوها في أجود التصانيف من حيث الطرافة في المواضيع والمناهج. وحتى المستشرق الفرنسي إرنست رينان أشار إلى وجود فلسفة عربية في علم الكلام ذات مذاهب خاصة وطريفة. ولذلك، نؤكد أن المذهب الأقليمي هو المقلد والذي يستند إلى النصوص دون تعصب أو تحيز.

ومنه نستنتج أن هذه الدراسة قد أظهرت لنا الأسباب والتأثيرات التي أدت إلى تلك النقاشات الحادة في مجال الفلسفة وعلم الكلام. كما ركزت على تأثير الفلاسفة القدامى والمحدثين في تشكيل الفلسفة الإسلامية والتأثير اليوناني عليها. وتشير النصوص والترجمات المتاحة إلى وجود توافقات وتباينات في الفهم والتصورات، مما يشير إلى أن العقول العربية لم تكن مجرد مقلدة بل كانت قادرة على تطوير وتوجيه الفلسفة الإسلامية بطرقها الخاصة وتلقينها خصوصياتها.

قائمة

المراجع

قائمة المصادر و المراجع

أ. قائمة المراجع

ابن رشد ، الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، سبتمبر 1998.

.ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1، 1964

أبو حامد الغزالي ، تهافت الفلاسفة ، تحقيق : سليمان دنيا ، القاهرة ، دار المعارف ، ط6.

أبو حامد الغزالي ، معارج القدس في مدارج معرفة النفس ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، 1980.

أبو حامد الغزالي ، معيار العلم في فن المنطق ، بيروت ، دار الأندلس ، 1983.

أبو حامد الغزالي ، ميزان العمل ، بيروت ، دار و مكتبة الهلال ، 2006.

أبو ريان ، محمد علي : تاريخ الفكر الفلسفي ، كلية الآداب ، جامعة الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية ، 1992.

.أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ط1، دار ابن حرم، بيروت، لبنان، 2005

أحمد ، هناء عبده سليمان ، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي ، مكتبة الثقافة الدينية ، 2005.

أحمد هناء عبده سليمان، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، 2005.

الازميري اسماعيل حقي فيلسوف العرب، يعقوب بن اسحاق الكندي، نقله من اللغة التركية عباس العزاوي، بغداد، 1963.

الازميري اسماعيل حقي، فيلسوف العرب يعقوب بن اسحاق الكندي، نقله من اللغة التركية عباس العزاوي، بغداد، 1963.

آل ياسين ، جعفر ، فيلسوفان رائدان، الكندي و الفارابي، ط2 ، دار الاندلس ، بيروت ، 1983.

أل ياسين جعفر، فيلسوفان رائدان، الكندي والفارابي، دار الأندلس، بيروت، 1980.

الإمام زكريا بشير، تاريخ الفلسفة الاسلامية، دار النشر السودانية للكتب، 1989.

أنطوان سيف، الكندي و مكانته عند مؤرخي الفلسفة العربية، دار الجيل بيروت، لبنان، ط1، 1985.

الاهواني أحمد فؤاد، الكندي فيلسوف العرب، سلسلة أعلام العرب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، القاهرة (د ط)، (د ت).

الأهواني أحمد فؤاد، كتاب النفس، دار الإحياء، المكتبة العربية، ط1، القاهرة.

بدوي عبد الرحمان ، موسوعة الفلسفة ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت، 1984.

بدوي عبد الرحمان . موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (د ط)، 1984.

بدوي عبد الرحمان، رسائل فلسفية للكندي و الفارابي و ابن باجة و ابن عدي، دار الأندلس، بيروت، 1997.

بدوي عبد الرحمان، شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية و رسائل أخرى، دار المشرق، بيروت، 1971.

بدوي، عبد الرحمان : أفلوطين عند العرب، دار النهضة العربية، القاهرة، 1966.

التكريتي، ناج: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام، دار الاندلس، بيروت، 1979.

الطريحي، محمد كاظم الطريحي: الكندي، فيلسوف العرب الأول، مكتبة المعارف، بغداد، 1962.

طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.

طه عبد الرحمن،سؤال العمل بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط1، 2012.

علي عصام الدين محمد، تاريخ الفلسفة الاسلامية، الاسكندرية، دار المعارف، 1994،.

فتحي تريكي ، العقل و الحرية " دراسة في التعقلية " ، تبر الزمان ، تونس ، 1998.

فروخ عمر، تاريخ الفكر العربي، دار العلم للملايين، ط 3، بيروت، 1981.

قمير، يوحنا (1967) : أصول الفلسفة العربية، منشورات المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1967.

الكندي ، ابو يوسف يعقوب بن اسحاق ، رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي ابو ريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1950.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق و تقديم محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1950.
الكندي، محمد بن يوسف بن يعقوب المعري، ابو عمر: رسائل الكندي الفلسفية، ج2، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1953.
مارتن هايدغر ، ما الفلسفة ؟ ما الميتافيزيقا ، تر : فؤاد كامل و محمد رجب ، مراجعة عبد الرحمان بدوي ، دار الثقافة للطباعة و النشر ، القاهرة ، ط2 ، 1974.
محمد عبد الهادي أبو ريدة، تاريخ الفلسفة في الاسلام، الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1980.
محمد علي منصور مزروعه، العقل وأوهامه عند الجاحظ والغزالي وفرنسس بيكون، كلية الدراسات الإسلاية والعربية للبنين، القاهرة، د.س.
مرحبا عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1982.
مقداد عرفة منسية، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، منشورات المجمع الثقافي، ط1، المجلد الثاني، تونس، 1999.
الموسوي موسى، من الكندي إلى ابن رشد،، منشورات عويدات، بيروت، 1982.
الموسوي، موسى(1982) : من الكندي إلى ابن رشد، منشورات عويدات، بيروت، 1982.

ج. المجلات والمنشورات

بن حواس إلهام،بهادي منير، إشكالية تجديد العقل العربي بين الجابري وطه عبد الرحمن دراسة مقارنة،مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية،المجلد08،ع02،جوان 2022.

د. بركات محمد مراد ، فكر وقضايا عامة ، العدد 674

دي بور(T.j.Deboe)) ، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مكتبة الأنجلو المصرية، 1938.

الربيع لصقع، سؤال العقل في فكر طه عبد الرحمن من نقد القول بالعقل الجوهراني إلى تأسيس القول بالتكوثر العقلاني،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية،ع11،ديسمبر 2016.

رضوان جودت زيادة، النزعة الإنسانية في الفكر العربي، القراءة محددات (1) الكلمة / العدد 29 السنة السابعة، ربيع 2000.

فرحان محمد جلوب، دراسات في الفكر الفلسفي الاسلامي، كلية التربية، جامعة الموصل،

المذكرات والرسائل

اسماعيل بلخيري، علاقة العقل بالحدس في فلسفة الغزالي، مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر أكاديمي، تخصص تاريخ الفلسفة، قسم العلوم الإنسانية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، 2014-2015.

المواقع الالكترونية

حسن حنفي، ابن رشد ... العقل والتأويل، 2020، الموقع:
https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/104970/-ابن-رشد-العقل-والتأويل

فهرس المحتويات

شكر وتقدير .....
إهداء.....
مقدمة .....أ
1. الدراسات السابقة : ..... د
2. صعوبات البحث : ..... د
3. آفاق البحث :..... هـ
الفصل الأول: فلسفة الكندي: الأسس والمنطلقات
مدخل 7
المبحث الأول : التعريف بحياة الكندي وبيئة فلسفته.....8
1. نبذة عن حياة الكندي :.....8
2. عصره : 10
المبحث الثاني : فلسفة الكندي بين الوافد الأجنبي والرافد الإسلامي 13
1. الكندي والفلسفة اليونانية:.....13
4. تأثيرات الفلسفة اليونانية 13
3. تأثيرات معاصرة.....15
المبحث الثالث : الكندي من علم الكلام إلى الفلسفة 17
1. مصنفات الكندي: 18
2. مفهوم الفلسفة عند الكندي: 23
خلاصة 26
الفصل الثاني: ماهية العقل عند الكندي
المبحث الأول :مفهوم العقل عند الكندي و مراتبه 29

المبحث الثاني: نظرية العقل في فلسفة الكندي 34
أدلة وجود الله و صفاته 36
الكندي والعقل الحديث 38
العقل والتعقل (التعقلية) 39
المبحث الثالث :التوفيق بين العقل والنقل عند الكندي: 41
خلاصة 45
الفصل الثالث: مكانة العقل في الفلسفة الإسلامية
المبحث الأول : ماهية العقل عند الغزالي..... 47
تعريف العقل عند أبو حامد الغزالي..... 47
أنواع العقل :..... 50
مكانة العقل عند الإمام الغزالي:..... 52
وظائف العقل :..... 52
علاقة العقل بالحواس 54
المبحث الثاني : العقل عند ابن رشد 57
تمهيد..... 57
المنهج العقلي عند ابن رشد 58
العقل والتأويل عند ابن رشد: 60
تجليات العقلانية..... 63
منهجية خاصة 64
الحقيقة والحق 65
إنسانية المعرفة 66
المبحث الثالث : تراتبية العقل عند طه عبد الرحمن 69
خاتمة 74
قائمة المصادر و المراجع..... 77

فهرس المحتويات 81
ملخص الدراسة 84

ملخص الدراسة

هدفت الدراسة إلى معرفة أبو إسحاق الكندي والذي هو عالم وفيلسوف إسلامي من العصور الوسطى، ولد في القرن التاسع الميلادي. يُعتبر الكندي واحدًا من أعظم المفكرين في الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام. كان له تأثير كبير في تطوير فكرة العقل وفهمه في العالم الإسلامي.

في فهم الكندي لمفهوم العقل، يعتبر العقل جزءًا أساسيًا من الإنسان وقوة فكرية مستقلة قادرة على التأمل والتفكير واكتساب المعرفة. يعتقد الكندي أن العقل هو الذي يميز الإنسان عن باقي المخلوقات ويمنحه القدرة على الاستدلال واتخاذ القرارات المنطقية.

يؤمن الكندي بأن العقل يمكن أن يصل إلى المعرفة الحقيقية والحقائق الأساسية عن الوجود والله من خلال استخدام العقل البشري والمنطق. ويعتبر الاستدلال المنطقي والتفكير العقلاني أساسًا في التعرف على الحقيقة وفهمها.

واستنادًا إلى فلسفة الكندي، يعتقد أن العقل البشري قادر على استيعاب وتحليل العالم المادي والروحي عن طريق الاستدلال العقلي والتأمل. يرى الكندي أن العقل يجب أن يستخدم بشكل صحيح وفقًا للمنهج العلمي والمنطقي للوصول إلى المعرفة الحقيقية.

Abstaract

The study aimed to know Abu Ishaq al-Kindi, who is an Islamic scholar and philosopher from the Middle Ages, born in the ninth century AD. Al-Kindi is considered one of the greatest thinkers in Islamic philosophy and theology. He had a great influence in developing the idea of reason and its understanding in the Islamic world.

In Al-Kindi's understanding of the concept of the mind, the mind is an essential part of the human being and an independent intellectual force capable of contemplation, reflection and acquisition of knowledge. Al-Kindi believes that the mind is what distinguishes man from other creatures and gives him the ability to infer and make logical decisions.

Al-Kindi believes that reason can attain true knowledge and basic truths about existence and God through the use of human reason and logic. Logical reasoning and rational thinking are essential in recognizing and understanding the truth.

Based on al-Kindi's philosophy, he believes that the human mind is capable of comprehending and analyzing the material and spiritual world through mental inference and meditation. Al-Kindi believes that the mind must be used correctly according to the scientific and logical approach to reach true knowledge.