الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم: العلوم الإنسانية

المستوى: ماستر 02 فلسفة

تخصص: فلسفة المنطق والاتجاهات الكبرى

مذكرة تخرج الموسومة بـــ:

مفهوم الحد والتصور عند أبوإسحاق الكندي

من إعداد الطالبات :

- بومرحاب صبيحة
- ناظـــر خيـرة
- شطـــاح عـودة

تحت إشراف الأستاذ :

رمضاني حسين

لجنة المناقشة

د. فيصل لكحل – رئـــيـــــســـا

رمضاني حسين – مشـــرفا ومقـررا

كرطالي نور الدين – منـــــاقـــشـــا

السنة الجامعية :2017/2016

كلمة شكر

الحمد لله فاطر السماوات والأرض لا تحيط بشكره ألسنة الشاكرين والذاكرين والمسبحين ولا يبلغ الواصفين عظمته الذي هو سبحانه كما وصف نفسه وفوق ما يصفه به خلقه نحمده حمدا كما ينبغي لكرم وجهه وعز جلاله ونستعينه استعانة من لا حول ولا قوة إلا به ونستشهد بهداه الذي لا يظل

من أنعمه علينا.

نتقدم أولا بالشكر إلى الرب العظيم الذي كان لنا سندا وعونا في تحصيلنا العلمي ولا سيما وفي انجازنا لهذا العمل المتواضع وبالشكر الجزيل إلى المشرف على هذه المذكرة الأستاذ المحترم رمضاني حسين الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه القيمة منذ بداية المذكرة إلى نهايتها فله جزيل الشكر والاحترام وحفظه الله معينا للأجيال السابقة.

و لا يفوتنا تقديم الشكر لرئيس تخصص المنطق الأستاذ المحترم لكحل فيصل وجميع الأساتذة المدرسين للفلسفة.

و إلى كل من ساعدنا من قريب أو من بعيد ولو بكلمة طيبة، راجين من المولى جل وعلى أن يهب لنا من جوده روح القلب بنور العقل.

صبيحة- خيرة-عودة.

مقدمة

مقدمة

ان المعرفة التي تمثل مجموع المعلومات والحقائق حول الأشياء والأمور والقضايا الحسية التجريبية والعقلية هي ثمرة الاتصال والتواصل والتقابل بين الذات المدركة والموضوع المدرك وهي وليدة المحاكاة والممارسة مشكلة لمجموع لا نهائي من المهارات والخيارات مثبتة للمتفق عليه بين العقول مرجحا للمعقول على المضنون مدعما للمبرهن تعدل اللامتوازن منهجا وتصحح المخطئ تبريرا تستنجد بالمبادئ العقلية والأصول المنطقية، تمتاز بالجرأة وعدم اليأس وتجمع بين المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية التأملية التجريدية سامية الغاية تضيف المعلوم إلى المجهول، إذا هي المعرفة في أسمى معانيها، حيث أخذت الفلسفة تعريفات متباينة عند فلاسفة اليونان سواء أنها تعني البحث عن المطلق حسب أفلاطون أو دراسة الوجود بكل ما هو موجود حسب أرسطو فان ما يهمنا إبراز المناخ الذي ظهرت فيه الفلسفة عند المسلمين والأجواء التي بزغت فيها والأضواء والموضوعات التي عالجتها والآليات التي استخدمها الفلاسفة المسلمون والغايات المتوخاة انبثاقا أو انعتاقا من الطروحات الفكرية السابقة حيث استعملوا في صدر الإسلام الأول " الحكمة" بدلا عنها ارتباطا بموردهم اللساني المستمد من الوحي المنزل على خاتم الأنبياء آيات قرآنية محكمة تحمل في ثناياها خاصيتين أساسيتين من خصال الفلسفة الحق المعرفي التأملي التنظيري التدبيري الباحث عن الأسباب البعيدة لا القريبة للظواهر والأشياء المادية الفيزيائية والحوادث الإنسانية الاجتماعية الجدل كنمط ومحرك للتواصل بين المسلمين وغيرهم من الشعوب والأمم.

فمن الواضح أن عملية التفكير ترافق حياة الإنسان منذ أن تبدأ مدركاته بالتدفق والانفتاح هذا التفكير له مراحله التي قد يشترك بها مع الحيوان في مراتبه الأولى، كما في العلوم الحسية التي ترد إلى ذهن الإنسان عن طريق الحواس الخمس (الباصرة، السامعة، الشامة، الذائقة، اللامسة)، ويبدأ التلفيق بينها والتصرف بها والحكم عليها وهذا ما يحدث لكثير من الحيوانات تماما وهي مرحلة لها خصائصها ومقوماتها التي جعلت الإنسان مكرما ومفضلا على غيره من المخلوقات فيبدأ الإنسان

بالاستدلال والاستنتاج والحكم والتصرف بمعلوماته الذهنية بما يسعه ذلك وبما أوتي من قابلية واستعداد.

عملية التفكير هذه يشوبها الخطأ نتيجة لملابسات وظروف ذاتية وخارجية كثيرة فيحتاج عندئذ إلى علم وميزان يصون فكره عن الخطأ ويعصمه عن الزلل، ويعلمه القواعد الأساسية للتفكير الصحيح ويضع الحدود الفاصلة بينه وبين التفكير الخاطئ، ومن خلال قوانين ثابتة يتفق عليها العقل البشري فوضع علم المنطق لأجل هذه الغاية السامية وواضعه العالم الإغريقي الشهير أرسطو قبل أكثر من 24قرنا من الزمان.

بهذا يتضح أن علم المنطق من العلوم الآلية وهي العلوم التي لا تدرس من أجل تعلم نفس مسائلها فحسب وإنما تدرس من أجل غيرها من العلوم كعلوم أصول الفقه مثلا الذي يدرس من أجل معرفة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية وفي مقابل ذلك العلوم الاستقلالية التي تدرس من أجل تعلم نفس مسائلها كعلم الفقه والطب مثلا، فعلم المنطق يزود بقية العلوم كافة بالقواعد العامة للتفكير الصحيح لأن التفكير يصاحب كل العلوم ويلازمها وهذا التفكير ما لم يخضع إلى الأسس التي أرساها علم المنطق لا يمكن أن يكون مصيبا ومنطبقا على الواقع، وقد تبنى المنطق بعض الفلاسفة الذين أرادوا دراسته وتطويره وأهمهم فيلسوف العرب الكندي الذي تبنى منطق أرسطو فقد كانت محاولته لتقريب الفكر الفلسفي اليوناني وجعله مقبولا عند جمهور المسلمين من خلال عمله في بيت الحكمة في بغداد ومن خلال ترجمته العديد من النصوص الفلسفية الهامة.

ويرى الكندي كأول فيلسوف في الإسلام أن أشرف العلوم مرتبة هو علم الفلسفة حيث يعتبرها صناعة عقلية وفكرية تستهدف العلم بحقائق الأشياء ويبدوا أن الأهداف التي يحددها الكندي للفلسفة والمتمثلة في معرفة الحق والعمل به هي أهداف تتوافق مع الغاية الأساسية من وجود الدين ويتحدث الكندي عما يسميه بعلم العلة وهو العلم الذي يهدف إلى معرفة السبب الأول الذي هو الله باعتباره أصل كل الموجودات الأخرى، انه علم ميتافيزيقي وهو الفلسفة الأولى التي تبحث في المبادئ الأولى للوجود والتي معرفتها نحيط علما بكل الموجودات، وقد اهتم الكندي بالمنطق كونه هو

العلم الذي يقوم بالبحث عن القواعد العامة للتفكير الصحيح أو وسيلة العقل للتعرف على الصواب وتجنب الخطأ فالمنطق يبحث عن الأغراض المعقولة والمعاني المدركة، حيث وصل المنطق إلى المفكرين المسلمين عبر حركة الترجمة الكبرى للتراث اليوناني وبعد أن دخل المنطق إلى العالم الإسلامي من البوابة السياسية تلفقه فلاسفة الإسلام ابتداء بالكندي فهو أول من حاول أن ينظر إلى المنطق نظرة شمولية ويطبقه.

و عليه نطرح الإشكال التالي:

هل ارتقى المنطق عند فيلسوف العرب إلى درجة اليقين والدقة كما بلغه اليونان الذين سبقوه؟ وهل ابتكر طرق ومناهج علمية فكرية للمنطق؟، وكيف ساهم الكندي في تطوير علم المنطق؟

و سبب اختيارنا لهذا الموضوع ترجع إلى اشتراك مجموعة من العوامل ذاتية ترتبط بالاهتمامات الشخصية للموضوعات الفلسفية والإيمان الراسخ أنها مبحث جدير بالاهتمام الأكبر لنيل موقعها ضمن سلسلة الأبحاث والدراسات الفكرية والفلسفية، أما العوامل الموضوعية فترتبط إجمالا بالانحطاط الحضاري الذي عاشته الأمة العربية على امتداد القرون، وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على المنهج التحليلي للوقوف عند نصوص الفلاسفة المسلمين ومنهج المقارنة للموازنة والمقارنة بين طبيعة المناهج المستخدمة فيما بينهم وبين غيرهم والوقوف على قيمتها، والمنهج النقدي كان اعتمادنا عليه فضلا منهجيا وخيارا علميا.

أما الصعوبات والعوائق التي واجهتنا كانت في البحث المنهجي الذي شكل معوقات الطرح للوصول إلى الأهداف التي تم رسمها مسبقا ولعل أهم عقبة حالت في البحث وفرضت قطائع وان قطاعات متكررة أن العنوان بانفتاحه يشكل متاهة حقة كيف وأن الأسس والمبادئ المعرفية شكلت روافد مختلفة.

قد كان بحثنا يندرج ضمن ثلاث فصول تتضمن مباحث وهي كالتالي:

الفصل الأول: الخلفية التاريخية لفكر الكندي.

المبحث الأول: الحياة الشخصية والفلسفية للكندي.

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لإسحاق الكندي.

المبحث الثالث: ضبط التعاريف الفلسفية.

الفصل الثاني:إشكالية المصطلح عند فلاسفة الإسلام الكندي نموذجا.

المبحث الأول: علاقة المنطق بالإلهيات.

المبحث الثاني: علاقة المنطق بالطبيعيات.

المبحث الثالث: المنطق والميتافيزيقا عند الكندي.

الفصل الثالث: أثر الكندي في تطوير المنطق الأرسطي.

المبحث الأول: أهمية المرجعيات الفلسفية في تطور فكر الكندي.

المبحث الثاني: أثر الكندي على المنطق من باب البرهان.

المبحث الثالث: أفاق البحث الفلسفي في فكر الكندي.

الفصل الأول: الخلفية التاريخية لفكر الكندي

المبحث الأول: ضبط التعاريف الفلسفية (المنطق، الحد، التصور المقولة، العبارة، الجدل، التحليلات الأولى،)

المبحث الثاني: الحياة الشخصية والفلسفية للكندي

المبحث الثالث: المرجعية الفكرية لإسحاق الكندي

الفصل الأول: الخلفية التاريخية لفكر الكندي

المبحث الأول: ضبط التعاريف الفلسفية.

1.مفهوم المنطق:

أ. **لغة:** بالفرنسية (logique)، وبالانجليزية (logic) ، واللاتينية (logica) .
نطق الناطق ينطق نطقا، تكلم والمنطق الكلام ([1]).

المنطق في اللغة يعني الكلام حسب ابن المنظور وهو مشتق من النطق وأما المنطقيون فيطلقون كلمة النطق على تلك القوة، التي يكون النطق بها وهي موجودة في الإنسان خاصة وتسمى العقل ذو الفكر([2])، فالنطق عبارة عن الأصوات المنقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الأذان قال تعالى: (ما لكم لا تنطقون)([3]).

و لا يكاد يقال إلا للإنسان ولا يقال لغيره إلا على سبيل التتبع نحو الناطق والصامت فيراد بالناطق ماله صوت وصامت ما ليس له صوت([4]).

و كلمة منطق في العربية ترجمة حرفية للكلمة اليونانية (logue) المأخوذة من (logos) كلمة عقل وبالتالي فكلمة المنطق من حيث الاشتقاق اللغوي تعني الكلام أو العقل([5]).

ب.اصطلاحا: هو آلة قانونية تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في الفكر أو علم بقوانين تفيد معرفة طرق الانتقال من المعلومات إلى المجهولات([6]).

1- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1987م، ص 428.
2- بدوي عبد الرحمان، موسوعة الفسفة، مرجع سابق، ص 474.
3- سورة الصافات، الاية 69.
4- المرجع نفسه، ص 474-475.
5- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق ص 603.
6- وهيبة مراد، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 429.

فالمنطق هو العلم الباحث في المبادئ العامة للتفكير الصحيح وموضوعه البحث في خواص الأحكام لا بوصفها ظواهر نفسية، بل من حيث دلالتها على معارفنا ومعتقداتنا، ويعني على الأخص بتحديد الشروط التي بها نبرر انتقالنا من أحكام معلومة إلى أخرى لازمة عنها([1]).

و يعود تأسيس علم المنطق إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو فأرسطو أول من هذب قواعد المنطق ورتب مسائله وفصوله إلا أنه سماه التحليل لا بالمنطق وأول من أطلق اسم المنطق على هذا العلم شراح أرسطو وينقسم إلى ثلاثة أبواب هي([2]):

1/ التصورات: هي المعاني الدالة على المفردات مثل الإنسان، فرس، كتاب، وردة.

2/ الأحكام: هي قضايا والقضية هي القول الذي يتحمل الصدق والكذب.

3/ الاستدلال: وهو الانتقال من الأحكام إلى أخرى لازمة عنها بالضرورة كما ينقسم المنطق أيضا إلى قسمين:

أولا: المنطق الصوري: النظر في التصورات والقضايا والقياسات.

ثانيا: المنطق المادي: البحث في العمليات العقلية التي تؤدي إلى الخطأ والصواب([3]).

2.مفهوم الحد: Term. Terme:

أ.لغة: الفاصل بين شيئين أو طرف الشيء ونهايته.

ب.منطقيا: أ: في القضايا أحد طرفيها من محمول أو موضوع.

ج.في القياس الحد الأكبر أو الأصغر أو الأوسط.

1- وهبة مراد، المعجم الفلسفي، د ط، دار البقاء الحديثة، القاهرة، مصر، 2007م، ص 623.
2- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، د ط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م، ص 447.
3- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 475.

ليس الحد هو الكلمة، إذ قد يكون الحد الواحد مؤلفا من عدة كلمات، فهذه العبارة مثلا مؤلف مسرحية أهل الكهف من أئمة الأدب الحديث في مصر، مركبة من حدين: مؤلف مسرحية أهل الكهف، وأئمة الأدب الحديث في مصر([1]).

-الحد عند أرسطو: له غاية حصر الذاتيات بينما يذهب سائر المنطقيين وذهبت المدرسة الأصولية إلى القول بأن الحد يتوقف على ما هو فرد ويرجع إلى وصف حقيقة الحدود.

-عند ابن سينا: هو القول المفصل المعروف على ما هو فرض ويرجع إلى الذات لماهيته، أو أمر معناه لأجله استحق الوصف المقصود والغرض من الحد([2]).

* حد أصغر: هو الطرف الذي نريد أن يصير موضوع اللازم.([3])

* حد أكبر: هو الطرف الذي نريد أن يصير محمول اللازم.

* حد أوسط: في القياس هو الحد الذي يتأدى به الفكر من الحد الأوسط إلى الحد الأصغر.

التصور: تصور الشيء: تخيله، وتصور له الشيء، فصارت له عنده صورة والتصور عند علماء النفس هو حصول صورة الشيء في العقل وعند المناطقة هو إدراك الماهية من غير أن يحكم عليها بنفي أو إثبات(تعريف الجرجاني) .

التصورات: هي المعاني العامة المجردة، فإذا نظرت إلى المعنى العام من جهة شموله أي من جهة ما يصدق عليه دل على مجموع أفراد الجنس، وإذا نظرت إليه تضمنه دل على

1- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ط1،دار الفرس للنشر والتوزيع، بيروت، 1995م، ص 50.

2- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، د ط، د ت، ص 102.

3- مراد وهيبة، المعجم الفلسفي، د ط، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007م، ص 269.

التصور الذهني مثال ذلك: إن إدراك معنى الإنسان من حيث هو جنس يدل على مجموع غير معين من الأفراد المندرجين فيه([1]).

الفلاسفة يفرقون بين التصور القبلي والتصور البعدي، فيقولون أن التصور القبلي أو التصور المحض هو التصور المتقدم على التجربة، كتصور الوحدة والكثرة وغيرها، أما التصورات البعدية فهي المعاني العامة المستمدة من التجربة كتصور معنى الإنسان والحيوان والنبات...الخ.

لفعل التصور في الفلسفة الحديثة عدة معاني، فهو يدل على كل عمل فكري منطبق على الشيء، وهو يدل ثانيا على فعل العقل المضاد للتخيل تمثيلا كان أو مبدعا، وهو يدل ثالثا على الفعل الذي به ندرك المعاني أو نؤلفها([2]).

3.التصورية:

مذهب فلسفي يجعل المعاني العامة صورا عقلية أفعالا ذهنية، لا مجرد أسماء أو إشارات دالة على أفراد كثيرين.

لقد حاول الفيلسوف (أبلار) أن يوفق بين الاسمية والواقعية فرغم أن للتصورات وجودا في الذهن وان كانت من حيث هي أسماء عامة لا تدل إلا على صفات موجودة في الأفراد([3]).

فالصعوبة الملتصقة للتصورية تسلم بوجود غير معين كالإنسان الذي هو إنسان لا غير لا كبير ولا صغير، لا أسود ولا أبيض.

لكن هذه الصعوبة نفسها ملتصقة بالتصورية أيضا لأن غير المعين لا يمكن تمثله موجودا في الذهن ولا خارج الذهن، فالتصورية هي إذا بمعنى ما وجودية، وواقعية وهي مضادة للاسمية.

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د ط، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت لبنان، 1982م، ص 281.

2- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، نفس المرجع ص 109.

3- جميل صليبا، المرجع السابق، ص 282.

قديما قال فلاسفتنا: التصور بحسب الاسم هو تصور مفهوم الشيء الذي لا يوجد في الأعيان وهو جاري في الموجودات والمعدومات، وأما التصور بحسب الحقيقة فهو تصور الماهية المعلومة الموجودة، وهو مختص بالموجودات والتصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى العلم المقابل للتصديق ويسميه بعضهم بالمعرفة أيضا([1]).

4.الزمان:

- وسط متجانس غير محدود تمر فيه أحداث متلاحقة، والمدة جزء منه وقد يطلق على مدة معينة.

-عده أرسطو مقياس الحركة، وفرق بينه وبين المكان، وما دامت الحركة متصلة فالزمان متصل ويقول بأن الزمان غير موجود في ذاته([2]).

المعنى الفلسفي للزمان: يدور حول محورين:

1/ المحور المتعلق بالزمان العقلاني الطبيعي

2/ المحور المتعلق بالزمان اللاعقلاني الميتافيزيقي.

أ. **الزمان العقلاني**: العقلانية تعني الإيمان بالعقل باعتباره القوة المدركة التي يمتلكها الإنسان.

ب.**الزمان اللاعقلاني**: اللاعقلانية وهي تعني نقيض ذلك فالعقل لديها وعملياته تصورية متناهية ومحدودة([3]).

يقول ابن سينا: الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر([4]).

عند المتكلمين متحدد معلوم يقدر بهم تحدد آخر موهوم.

1- عبد الرحمان بدوي، المرجع السابق، ص 475.

2- ابراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، د ط، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريه، القاهرة، 1403هـ-1983م، ص96.

3- محمد علي الجندى، اشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، د ت، ص7.

4- المرجع نفسه، ص 8.

المقولات محمولات هي أوائل المحمولات أو أجناسها العليا تمثل وجوه الوجود المختلفة، فلم يذكر أرسطو المبدأ الذي اعتمد عليه في تقسيم المقولات فذهب بعض المؤلفين الى أنه جمعها جمعا تجريبيا، ولسنا نظن ذلك وعلى كل حال يمكن وصفها وصفا منطقيا وقد فعل ذلك القديس توما الاكويني في شرحه على ما بعد الطبيعة([1]).

5.العبارة

كتاب العبارة مقالة واحدة في اليونانية ككتاب المقولات، ينظر هذا الكتاب في الأصوات الدالة ثم الاسم والفعل والأداة وينتقل إلى العبارة وقسمتها إلى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة، صادقة وكاذبة، ثم إلى التقابل البسيطة وقوانينه كالتناقض والتضاد، وتقابل التناقض في القضايا الممكن المستقبل، ثم يبحث في القضايا المحملة والمعولة، والقضايا المركبة ، والقضايا الموجهة وتقابلها، وكل ما ورد في كتاب المنطق كما ذكره أرسطو، فلا نقف إلا عند أمر واحد هو تقابل التناقض في القضايا الممكنة المستقبلة، لأهمية هذا الأمر في مسألة الحرية الإنسانية فان أرسطو يقول: " إن القضيتين المتناقضتين الواحدة منهما صادقة بالضرورة والأخرى كاذبة بالضرورة فيما سوى الممكنات والمستقبلات"، أي الأفعال الاتفاقية والأفعال المتعلقة باختيار الإنسان، فنحن نعلم أن أفعالنا المستقبلة لها بداية وأن من الأشياء ما يمكن أن يوجد أن لا يوجد على السواء، وإذا فبعض الأشياء لا يقع بالضرورة وليس الإيجاب فيها قبل الحدوث بأصدق من السلب([2]).

أ.التحليلات الأولى

- التحليلات اسمها من موضوعها ومنهجها، فموضوعها أجزاء القياس والبرهان، وهما آلة العلم الكامل، ومنهجها تحليل القياس والبرهان إلى أجزائها، فان العلم الكامل إدراك الشيء لمبادئه ولا يتسنى هذا الإدراك إلا بالتحليل والبرهان.

1- إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 191.

2- محمود زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ص151-154.

- القياس قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض قول آخر غيرها اضطرارا، فماهية القياس تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين هذا اللزوم الضروري وتركيب أرسطو للقياس تختلف عن التركيب المألوف فهو لا يضع الموضوع في أول القضية بل المحمول، ويركب القياس هكذا إذا كان أ (مائة) على كل ب (حيوان) وكان كل ب (مقولا) على كل ج(إنسان) فان أ(مقولا) على كل ج(إنسان)، وتسمية القضايا والحدود مأخوذة من خصائصها في هذا التركيب الحد الأوسط بين الطرفين مائة وإنسان والطرفين الواحد منهما أكبر من الأوسط والآخر أصغر من الأوسط.

- لم يؤلف أرسطو القضايا الأربع بعضها مع بعض إلا في المقدمات وأهمل النتائج، فخرج له ضربا ممكنا بدلا من كل شكل.

- كما أن أرسطو لا يذكر القضية الإضافية بين موضوعها ومحمولها بنسبة إضافة([1]).

ب.التحليلات الثانية: يبدأ أرسطو بالبحث في أساس العلم فيقول:

إن كل علم وكل تعلم إنما يستند إلى علم سابق لكن لا يتسلل العلم إلى غير نهاية، فلا يتم أبدا ولا يتوقف بعضه على بعض فالبرهان الوسيلة الوحيدة للمعرفة فهناك مقدمات أولية تفتقر إلى البرهان ولا تحتمل البرهان وإنما هي أصول البراهين والبرهان تعريف ظاهري للعلة الغائية هو أنه قياس منتج للعلم، والقياس مأخوذ هنا بمعناه المحدود، من حيث هو تقسيم الاستقراء ولفظ العلم يعني معرفة العلة هي معرفة ثابتة ضرورية وللبرهان تعريف ثاني جوهري بالعناصر المؤلفة له، هو أنه القياس المنتظم من مقدمات صادقة أولية سابقة في العلم على النتيجة وأبين منها وعلة لزومها، ولما كانت المقدمات تتضمن الموضوع والمحمول كانت عناصر البرهان الموضوع والمحمول والمقدمتين ومقدمات البرهان ثلاثة أقسام:

1- مقدمات أولية بالإطلاق.

2- مقدمات تسمى أصولا موضوعية.

1- محمود زيدان، المرجع السابق، ص17.

3- مقدمات تسمى مصادرات يطلب إلى المعلم تسليمها.

هناك برهان آخر يسمى " برهان إن" وهو الذي مقدماته تقتضي البرهنة أو الذي يستبدل على العلة بالمعلول، وهو البرهان بالمعنى الواسع لأنه يترك للعقل مجالا للتساؤل([1]).

6. الجدل

كان أفلاطون قد رفع الجدل إلى مقام العلم والمنهج العلمي، ولكن أرسطو أعاده إلى معناه المتعارف فحدده بأنه الاستدلال بالإيجاب أو السلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض والدفاع عن النتيجة الموجبة أو السالبة لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في إن واحد، فلا يدور الجدل بمقدمات محتملة، فالقياس الجدلي يتفق مع البرهان في أنه استدلال صحيح ويختلف عنه في أن مقدماته محتملة.

لما كان الجدل قياسا واستقراء لإضافة محموله إلى موضوع فيلزم النظر في هذه الإضافة، وتعيين أنواعها والكلام في كل نوع لأن المحمول لا يخلو أن يكون إما جنسا أو خاصة أو فصل أو عرض فهذه الوجوهات هي المواضيع التي تستمد منها القضايا الجدلية على هذا الترتيب في القياس والاستقراء.

لم يكن أرسطو يعتبره واحد من الكليات وإنما يعتبره الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد والنوع لا يضاف إلا للفرد مثل قولنا: سقراط إنسان.([2]).

1- المرجع السابق، ص 158.

2- حسين صالح حمادة، دراسة في الفلسفة اليونانية، الجزء الثاني دط،دار الهادي للطباعة، ص15.

المبحث الثاني: الحياة الشخصية والفلسفية للكندي

من الواضح أن عملية التفكير ترافق حياة الإنسان منذ أن تبدأ مدركاته بالتثقف والانفتاح، وهذا التفكير له مراحله التي قد يشترك بها مع الحيوان في مراتبه الأولى، كما في العلوم الحسية التي ترد إلى ذهن الإنسان عن طريق الحواس الخمس.

يبدأ التلفيق بينها والتصرف بها والحكم عليها، وهذا ما يحدث لكثير من الحيوانات تماما، وهي مرحلة لها خصائصها ومقوماتها التي جعلت الإنسان مكرما ة مفضلا على غيره من المخلوقات لقوله تعالى: (ولقد كرمنا بني ادم)[1]، فيبدأ الإنسان بالاستدلال والاستنتاج والتعليل والحكم والتصرف بمعلوماته الذهنية بما يسعه ذلك وبما أوتي من قابلية واستعداد وعملية التفكير قد يشوبها الخطأ نتيجة لملابسات وظروف ذاتية وخارجية كثيرة فيحتاج عندئذ إلى علم وميزان يصون فكره من الخطأ ويعصمه عن الزلل، ويعلمه القواعد الأساسية للتفكير الصحيح ويضع الحدود الفاصلة بينه وبين التفكير الخاطئ ومن خلال قواعد ثابتة يتفق عليها العقل البشري فوضع علم المنطق لأجل هذه الغاية السامية، وواضعه العالم الإغريقي الشهير" أرسطو" قبل أكثر من 24 قرنا من الزمان.

يتضح أن علم المنطق من العلوم الآلية وهي العلوم التي لا تدرس من أجل تعلم نفس مسائلها وحسب مثلا كعلم الفقه والطب.

فعلم المنطق يزود بقية العلوم كافة بالقواعد العامة للتفكير الصحيح لأن التفكير يصاحب كل العلوم ويلازمه، وهذا التفكير مالم يخضع إلى الأسس التي أرساها علم المنطق لا يمكن أن يكون مصيبا ومنطبقا على الواقع.

1- سورة الإسراء أية رقم 70.

نعم لا بد للدارس أن يراعي هذه الأسس ويلتفت إليها عند الحاجة ويحكمها في عمليات تفكيره المختلفة ليتوصل إلى النتائج السليمة، ولا يكتفي بدراستها وحفظها فقط ثم يغفلها عند التطبيق وممارسة عملية التطبيق([1])

هذا الأمر جاري أيضا في بقية العلوم، ولأجل هذا كله عرف علم المنطق بأنه الآلة التي تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في التفكير.

لا نذكر الفلسفة العربية الإسلامية إلا بذكر علامتها وموسوعتها أبي يوسف بن إسحاق الكندي الملقب " بفيلسوف العرب" صنف في مجالات مختلفة كالفلسفة والطب والفلك والموسيقى والرياضيات والكيمياء...الخ

مثل بفلسفته وعلمه مرحلة مهمة في التاريخ المعرفي العربي الإسلامي، وشكل بداية الانتقال من الترجمة والتكرار إلى مرحلة الإنتاج بالنسبة إلى العقل الفلسفي العربي، وقد حاول الكندي جاهدا توظيف الفلسفة في بنيتها العربية الإسلامية من التوفيق بين الحكمة والشريعة، وظل اسما كبيرا وقامة عالية في الحقل الفلسفي العربي وعيه فيما تمثلت فلسفة الكندي؟ وكيف نظر اليونانيين للمنطق؟ وهل استطاع الكندي التوفيق بين الفلسفة والشريعة؟ وفيم تمثل المنطق عند الكندي؟ هل كان مساند أم مناهض للمنطق؟

1/حياة الكندي:

هو أبو يوسف بن إسحاق الكندي أول الفلاسفة الذين أشرنا إليهم والذين وصلتنا كتبهم أو قسم منها على الأقل ولد في أواخر حياة أبيه وكان مولده بالكوفة(175هـ/ 896م) من عائلة عربية نبيلة من قبيلة كنده في جنوبي شبه الجزيرة.

[1] – حسين صالح حمادة، دراسة في الفلسفة اليونانية، ج2، د.ط، ص28.

فهو باتفاق أصحاب التراجم أول فيلسوف عربي ذاعت شهرته في بلاد المأمون والمعتصم نشأ في البصرة التي شهدت حياة فكرية قوية سواء في ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتها من علم ودراسات، أو في ناحية البحث العقلي والنظري الذي كانت مادته المناظرات الكلامية في مسائل دينية وفلسفية متنوعة[1] وكان عقل الكندي يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين وقد وجد فيلسوفنا نفسه في بغداد في خصم الحركة العلمية التي ساعد على ازدهارها وترجمة النصوص اليونانية ونقلها إلى العربية[2].

لقد تلقى الكندي علومه الأولية في الكوفة ثم انتقل إلى بغداد ليكمل دراسته، ومنها أصبح شخصية معروفة في بيت الحكمة الذي أقامه هارون الرشيد، العلم عند الكندي لا حدود له المعارف متشعبة ومن هنا انصرف إلى الحياة الجادة وعكف عن الحكمة والتمس العلم من جميع جوانبه وعمل بوصية الرسول الكريم صلى الله عيه وسلم([3])، وقد نشأ معه علم الكلام والتصوف وظهرت الفلسفة وانتشر الطب واتخذ من اللغة العربية وسيلة للتعبير عن الأفكار الفلسفية([4]).

كل ذلك ساعد على تكوين فكر الكندي وجعل منه بحق فيلسوف العرب وقد كان الكندي أحد أعمدة الفكر العلمي والفلسفي في الإسلام و قمة من قمم الثقافة العربية ومجدا من أمجادها، ومظهر من مظاهر عصر الانتقال من طور الكلام الخالص إلى عهد التفلسف المجرد وثمرة من ثمرات التفاعل بمد الفكر اليوناني وسواه من التيارات الكثيرة التي احتضنها الإسلام والتي استظلت بظلاله فقد كان علم الكلام بعامة والاعتزال بخاصة مجرد مرحلة من مراحل حياة الكندي وقد قام بأول محاولة

1- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفته منتخبات، ط1،بيروت، 1985، ص11.

2- عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، ط1دار المسيرة للنشر، 2012م، ص143.

3- محمود حمدى زقزوق، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي القاهرة، 2003م، ص236.

4-حمد علي جندى، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، ص42.

جادة لتقريب مختلف المعارف والنظريات الفلسفية لأبناء قومه[1]، وقد كانت نزعته الحقيقية إلى الرياضيات التي نبع فيها وعنى بها[2].

و ساهم الكندي في إثراء حركة الجدل والنقاش العقلاني وتطورها في المجتمع الإسلامي فهو الأول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين[3]، وقد توفي عن عمر يناهز 68 عاما وكان سبب وفاته أنه أصيب بداء في ركبتيه فانتقل إلى رأسه وسبب له الوفاة.

2.فلسفته:

تعود فلسفة الكندي في مظاهرها إلى " حنا فيلو بان" كما تعود في بعض المظاهر الأخرى إلى مدرسة الأفلاطونيين المحدثين في أثينا[4].

كان أول من مهد لدراسة الفلسفة عند المسلمين، فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية والرياضية والإسلامية من بينها آراء لفيثاغورث وزينون، وأخرى لأفلاطون وأرسطو وتناول ذلك كله بمقتضى التعاليم الإسلامية بعامة ونظرة المعتزلة بخاصة، إن فلسفته ليست مجرد صورة فسيفسائية لأشتات الآراء والأفكار التي كانت سائدة في عصره وان ظلت اللوحة التي رسمتها ريشته لا زالت تشف عن بعض الفسيفساء إنها النقطة الحرجة التي تؤذن فيها الأشياء بالانفجار ليتحول الكم إلى كيف هذا من حيث طبيعة فلسفة الكندي، أما من حيث الموضوعات التي بحثها فهي نفس الموضوعات التي بحثها الأقدمون([5])، تناول الكندي في فلسفته المشاكل الرئيسية الثلاث الله، والعالم، والنفس، حيث تعد دراسته الفلسفية لمشكلة الألوهية استمرارا لموقفه الكلامي الاعتزالي، فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقه فهو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون

1- أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، د ط، د ت، ص15.

2- المرجع نفسه، ص34.

3- خالد أحمد حسيني علي حربي، الكندي والفارابي رؤية جديدة، د ط، الاسكندرية2003م، ،، ص27.

4- محمود حمدى زقزوق، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، د ط ،دار الفكر الغربي، القاهرة2003م، ،ص249.

5- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي، فلسفته، ط1، منتخبات، بيروت، ، 1985، ص39.

الوجود إلا به، ويحاول الكندي إقامة البرهان على حدوث العالم مخالفا بذلك أرسطو وموافقا للعقيدة الإسلامية ويقوم دليل الكندي على تحديد معنى الزمان والحركة فكل ما هو في العالم متحرك، ويرجع دليله على حدوث العالم إلى إثباته بعدم تناهي الزمان والى قوله بأن الزمان والحركة والموجودات لا يسبق بعضها بعضا في الوجود وإما توجد معا، فالزمان والحركة والعالم كلها محدثة إذ لها نهاية وبداية[1].

إذ تنقسم الفلسفة بحسب الكندي إلى علم وعمل، أعني نظرية وعملية فقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم فنقلها الكندي وزرعها في أرض العرب، لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعا هي ما جاءت بها الرسل والأنبياء، مما لا عهد لأحد في فلاسفة القدماء به، ولا يقتصر أمر الكندي على ذلك بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى إذ يربط أقسام الفلسفة بأقسام النفس، فالفلسفة ليست سوى نظم النفس أي صورة عن النفس " لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر وحس فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل، بحيث يكون العلم هو القسم العقلي والعمل هو القسم الحسي[2].

كان جهد الكندي الأكبر في تطوير الفلسفة الإسلامية هو محاولته لتقريب الفكر الفلسفي اليوناني ومن خلال ترجمته للعديد من النصوص الفلسفية الهامة، أدخل الكندي الكثير من المفردات الفلسفية للغة العربية قطعا وكان من أحد اهتمامات الكندي الرئيسية للتدليل على التوافق بين الفلسفة واللاهوت الطبيعي من جهة وعلم الكلام من جهة أخرى، فقد قال الكندي أنه يعتقد أن الوحي هو مصدر المعرفة للعقل حيث أنه أدخل بنجاح الفكر الأرسطي والأفلاطوني المحدث إلى الفكر الفلسفي الإسلامي[3]، فكان ذلك عاملا مهما في إدخال تعميم الفلسفة اليونانية إلى الفكر الإسلامي.

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، ص227-228.
2- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي، فلسفته، ط1، منتخبات، بيروت، 1985م، ص44.
3- المرجع نفسه، ص45.

3.منهج الكندي

يعد المنهج الآلية الرئيسية في رسم معالم الفكر المعرفية والابستيمية والمبدئية والموقفية لكل مفكر اتجاه الموضوعات المدروسة والقضايا المستوقفة في حياته لتحديد مساره الحياتي المنطبق على مختلف المجالات العقيدية والسلوكية والعلمية، وعليه يقرر الكندي عدة قواعد مهمة في منهجه في التصنيف فيقول: " من الأحسن بنا إذا كنا حراسا على تميم نوعنا إذا الحق في ذلك أن نلزم في كتابنا هذا في جميع موضوعاتنا من:

1- إحضار ما قال القدماء في ذلك قولا تاما.

2- على أقصى سبله وأسهلها سلوكا على أبناء هذا السبيل.

3- تميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما.

4- على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان وبقدر طاقتنا مع العلة العارضة لنا في ذلك.

5- مع الانحصار على الاتساع في القول والمحلل لعقد العويص الملتبسة([1])

إذ نجد دعوى صريحة إلى الالتزام بخصال الروح العلمية وفق التعبير المعاصر عند الكندي بعدم تقبل الأفكار السابقة ببداهة دون تنقية وتمحيص دقيق لمحتويات أقوال المتقدمين والتأكد من صحتها وخطئها والالتزام بمبدأ السببية لكل حادثة أو واقعة، فالأسباب متعددة مباشرة أو غير مباشرة، ظاهرة أو باطنة وبعد أن يذكر الكندي ما تقدمت الإشارة إليه في صدر الكتاب يقول: " فإذا قدمنا ما يجب تقديمه في صدر الكتاب هذا فالنقل ذلك بما يتلوه تلوا طبيعيا"([2]).

هذه الإشارة مهمة في منهج تصنيف الكندي فان ترتيب المسائل وتواليها لا بد أن يكون بما تفرضه طبيعة الأمور، بحيث يتلوا التالي السابق تلوا طبيعيا الذي يختص بترتيب الأحداث والوقائع.

1 - فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، المعهد للفكر العالمي للفكر الإسلامي، ط1،سلسلة الرسائل الجامعية، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، ص113-133.

2 - فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص 125.

أدرك الكندي أهمية الرياضيات في العلوم الدنيوية ووضع المنهج الذي يؤسس استخدامه في الكثير من العلوم، واستعان الكندي بالرياضيات وبالسلم الموسيقي اليوناني الذي اخترعه فيثاغورث ليضع أول سلم للموسيقى العربية مسميا العلامات الموسيقية وأول من وصف مبادئ ويعرف الآن بالنظرية النسبية، ففي حين اعتبر علماء الميكانيك التقليديين "غاليلي" و" نيوتن" الوقت والفراغ والحركة والأجسام قيما مطلقة قال الكندي: " إن تلك القيم نسبية لبعضها البعض كما هي نسبية لمشاهدها"، وضع الكندي منهجا جديدا للعلوم الدينية والعلوم الدنيوية، وكانت له معرفة واسعة بالعلوم الفلسفية اليونانية، عاصر ثلاثة من الخلفاء العباسيين وهو المأمون والمعتصم والمتوكل كما عاصر الفلكيين الإخوة الثلاثة بنو موسى والفلكي سند بن علي، وبلغ منزلة كبيرة عند المأمون والمعتصم حتى أن المأمون عهد إليه بترجمة مؤلفات أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان، كما أن المتوكل استخدمه كخطاط لكن نظر لأرائه الفلسفية فقد أمر المتوكل بمصادرة جميع كتبه غير أنها أعيدت إليه جميعا ومن الأسس المنهجية عند الكندي أن لكل موضوع منهجا خاصا به([1])، فقد كان شديد الحرص على تحديد المنهج الذي يتلاءم مع الظواهر التي يدرسها، فلا يصح استخدام المناهج في غير المجال المخصص لها[2]، ويتضح في كلامه على الخطأ المنهجي الذي وقع فيه بعض الناظرين فيما وراء الطبيعة وهم أنهم تمسكوا بتمثل موضوعاتها في النفس، غير متجاوزين دور الأطفال أو مرتبة من يعتمد على قوة المخيلة، كأصحاب الخطب والشعراء والقصاصين مع أن موضوع ما بعد الطبيعة مخالف لموضوع الطبيعة في ماهيته وأحكامه.

الأول واضح تماما يتجلى بذاته في العقل فلا حاجة إلى تمثله في النفس، وكذلك يبين خطأ الباحثين في الطبيعة ممن استعمل الطريقة الرياضية لأن المنهج الرياضي يختص بما لا هيولي له[3]، وعلى الرغم من أنه يقول بتعدد المناهج وبتعدد العلوم إلا أنه يمكن من خلال ممارساته المنهجية استخلاص

1 – الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص126.

2 – فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، ط1،معهد الفكر العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية، و.م.أ، ص187.

3 – صالح مهدي هاشم، المنهج التجريبي الرياضي في فلسفة الكندي، د ط، د ت، ص.15

عدة قواعد منهجية عامة، تحديد المعاني، تحديد هدف البحث، استعمال قاعدة التقسيم، استعمال قاعدة الترتيب، النقد، وتمحيص الحقائق، التحليل والتركيب.

فالنزعة الرياضية عند الكندي لا تقف عند الاستدلال فحسب بل تتعداه إلى الموقف الفلسفي والذي تميز فيه الكندي تميزا واضحا عن الفلسفة الفيثاغورية العددية التي ترى أن الأعداد لامتناهية، وعن فلسفة أفلاطون التي ترى أن العدد أصل الموجودات بينما يرى الكندي أن العدد ليس أصل المعدودات لأن الله هو الذي يخرجها خروجا دائما وأن المعدودات متناهية وكذلك الأعداد، وأن الصلة بينهما هي تناظر الواحد بالواحد وهو في ذلك متأثر بعقيدته الإسلامية، هذا الموقف يوصلنا إلى أمر مهم في منهج الكندي الفلسفي وهو إهماله عن قصد صناعة التحليل والتركيب أو القياس والبرهان المنطقيين، ففكرة العدد إذا هي التي سيطرت على ذهن الكندي بدلا من فكرة القياس وكأنه يريد أن يرد كل ظاهرة إلى الأعداد متجاوزا بذلك إقليدس زعيم الرياضيين القدماء والذي لم يكن مقتنعا بإمكان تطبيق الأعداد على المقادير المكانية بل ولم يصل علم الحساب إلى ما وصل إليه الكندي من تعريف النهايات وغير ذلك من الأمور والمنهج الرياضي يعتمد على البديهيات أولا ثم المبادئ الفطرية في العقل ثانيا[1].

يقرر الكندي قاعدة منهجية هامة للغاية أن لكل علم منهجه، ويقول في هذا الصدد: ينبغي أن لا نطلب الاقناعات في العلوم الرياضية بل البرهان فأما إن استعملنا الإقناع في العلم الرياضي كانت إحاطتنا به ضمنية لا علمية، وكذلك لكل نظير تمييز(يتم تمييزه بالنظر والفكر)، وجود خاص غير وجود الآخر[2].

فلا نطلب في العلم الرياضي إقناعا ولا في العلم الإلهي حسا ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية ولا في البلاغة برهان ولا في أوائل البرهان برهان.

1- مرجع سابق.ص.166.

2 - الكندي في الفلسفة الأولى، ص33، مخطوط مستنسخ الكترونيا. ص.10.

4.نظرية المعرفة عند الكندي

فسر الكندي المعرفة على أساس ما أعطى الإنسان بعضها ظاهر هي الحواس والعقل والبعض الآخر داخلي وهو القلب والمنطلق الذي اعتمده في دراسة الموضوعات الطبيعية والإنسانية بلوغ الحق والعمل به قائلا أن "غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق وفي الفعل سرمدا"، والمعرفة حسبه لا تحصل بطريقة الإشراق وإنما تحصل وفق طرق ثلاث (الحواس والعقل والقلب).([1]).

1- الحواس: هي موجودة في الإنسان منذ أن خلقه الله والإنسان يباشر حواسه في وجوده مباشرة قريبة جدا منه من ثم هي مرحلة وجود إنساني أولي والمحسوسات لها وجود خارجي عنده منفصل عن الذات العارفة بالإضافة إلى الحواس توجد القوة الحاسة وهي التي تشعر بالتغير الحادث لكل واحد من الأشياء في الخارج واعتراف الكندي بالوجود الخارجي بتلك الصورة يجعله مخالفا لأرسطو الذي جعل الأسبقية للوجود المنطقي بينما جعل أبو يعقوب الكندي بدافعه الديني أسبقية في الزمن وإذا كان الحس يؤكد الوجود الخارجي عند الكندي فانه بحاجة إلى أن يعمل مع العقل.

2- العقل: وهو مباين للحس والوجود الخارجي يحتاج العقل لاستخدام الفكر فيه ومواصلة معرفته بعد الحواس لتبيين حقيقته وكشف قوانينه والعقل والحس يعملان معا وهما غير منفصلان يعملان على إثراء الذات العارفة، ويقول الكندي: " والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس أما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا بل تحت قوة من قوى النفس التامة أعني الإنسانية هي المسماة العقل الإنساني"([2]).

1 – عبد الحميد الكردي، المعرفة بين الفلسفة والقران، د ط، د ت، ص 381.

2 – الكندي، رسالة في الفلسفة، د ط، د ت، ص107.

3- القلب: وهو طريق الإيمان عنده يعمل وفق حدود العقل والحس من الغيبيات وان كان لا يتعارض مع العقل إلا أنه يتجاوزه فيمن يعجز عنه هذا العقل فالعقل يثبت الغيبيات والقلب يؤمن بما جاء به الرسول الكريم ويؤمن بالنبوة على هذا الأساس دون إشراق([1]).

خلاصة المعرفة الاشراقية التي من روادها أوائل الفارابي وابن سينا إنها لا تفرض الحس والعقل طريقين للمعرفة ولكنها تجعل العقل مصدر للمعرفة بالإضافة إلى كونه طريقا وهي تبني الوجود والمعرفة على أساس عقلي تقول نظريته بأن الله خلق العقل أولا ومن خلاله خلق الله جميع الأشياء الأخرى فكل شيء موجود في العالم المادي يرتبط ببعض الأشكال المسلم بها في عالم السماء، هذه الأشكال المسلم بها في عالم السماء هي في الحقيقة مجردة كالنوع أو الجودة أو العلاقة التي تنطبق على جميع الأشياء المادية والكائنات على سبيل المثال التفاحة الحمراء تستمد جودة احمرارها من عالمها الخاص.

قد أكد الكندي أن البشر لا يمكنهم تصور تلك الأشياء إلا بمساعدة خارجية وبعبارة أخرى أن العقل لا يمكنه فهم الأشياء ببساطة عن طريق فحص واحدة من النوع أو أكثر من مثيلاتها وأن الأشياء لا تدرك إلا هن طريق الإدراك بالعقل أولا واستخدم الكندي مثالا لشرح نظريته بالقياس فقال أن الخشب في الأساس ساخن في حالة كمون ولكنه يتطلب شيئا آخر ساخن فعليا كالنار ليظهر ذلك وبمجرد أن يفهم العقل البشري طبيعة الأشياء تصبح جزء من العقل المكتسب للفرد ويتوصل لتلك النتائج متى شاء.

5.تصنيفاته:

يقول صاعد الأندلسي:" ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا غير يعقوب ابن إسحاق الكندي، وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة"، كما أورد ابن النديم

1 - عبد الحميد الكردي، المرجع السابق، ص383.

أسماء كتب الكندي في ثماني صفحات، بل إن فهرسة كتبه يزيد عن اثنتي عشرة ورقة، كما يقول الشهروردي، حيث تشمل كتبه ميادين المعرفة وقد اختلف المؤرخون اختلافا شديدا في عدة كتبه([1]).

غير أن أكثر مؤلفات الكندي مفقودة لذلك فقد كان إلى عهد قريب اسما معروفا يتردد ذكره في المصادر العربية، لكننا لا نعرف إلا القليل من أفكاره، وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق في الاطلاع على فلسفة الكندي وآرائه، فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه التي ضاع أصلها العربي كما أن تولوط ottoloth قد نشر بالعربية سنة 1875م بمدينة لبيزغ وضمن كتاب " أبحاث شرقية" رسالة للكندي بعنوان (في ملك العرب وكميته) وكتب مقدمة لها، وكذلك نشر البيونوناجي (albiononogy) في جزء من(مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى) وباللغة العربية أيضا رسالتين للكندي إحداهما رسالة في العقل ورسالة أخرى في النوم والرؤيا، وتتابعت بعد ذلك رسائل الكندي إلى الظهور سواء في أصلها العربي أو في ترجمتها اللاتينية، بل لقد ترجم بعضها إلى لغات أخرى غير اللاتينية كالإيطالية مثلا([2])

و هذه بعض مؤلفاته:

1- رسالة في المدخل إلى الأرثماطيقي، خمسة مقالات. 2- كتاب رسالة استعمال حساب الهندسة، أربعة مقالات([3])

3- رسالة في علل الأوضاع النجومية 4-رسالة في صنعة الاسطرلاب

5-رسالة في التنجيم 6- إلهيات أرسطو

7-الأدوية المركبة 8-رسالة في الموسيقى

9-المد والجزر 10-السيوف وأجناسها

1- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي، فلسفته، ط1، متخبات، بيروت، 1985م، ص113.

2- المرجع نفسه، ص14.

3- عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، ط1، دار المسيرة للنشر، 2012م، ص146.

و يعد الكندي بهذه المؤلفات أول فيلسوف في المسلمين والعرب ولذلك سمي " فيلسوف العرب"، ذلك أن المباحث الفلسفية كانت في القرنين الأول والثاني للهجرة على أيدي النصارى من السريان([1])

1- المرجع السابق، ص147.

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لإسحاق الكندي.

1.المرجعية الفكرية للكندي

أفلاطون: (347-428ق.م) هو من أشهر تلاميذ سقراط هاجم السفسطائيين الذين أنكروا الحقيقة الكلية وقد رأى أفلاطون أنه يجب عدم البحث عن الحقيقة والمعرفة في معطيات الإدراك الحسي ولا في الإحساسات لكن يجب ابحث على الحقيقة في النقاط العقلية وكذلك استخدم منهج الاستقراء بمعنى أن التصور لدى أفلاطون قائم عن التعريف لما هو جوهري في الأشياء([1]).

لقد أسس أفلاطون الفلسفة المثالية وعرف الفلسفة بأنها السعي الدائم لتحصيل المعرفة الكلية الشاملة التي تستخدم العقل وسيلة لها وتجعل الوصول إلى الحقيقة أسمى غاياتها تميز الميتافيزيقا الأفلاطونية بين عالمين العالم الأول المحسوس وهو عالم التعددية، عالم الصيرورة ويقع هذا العالم بين الوجود واللاموجود.

يتألف عالم المحسوسات من أفكار ميتافيزيقية كالدائرة والمثلث ومن أفكار غير افتراضية.

يشرح أفلاطون عملية سقراط النفس البشرية التي هوت إلى عالم المحسوسات من خلال اتحادها مع الجسم تصبح قادرة على دخول أعماق ذاتها لتكشف أن فن الحوار والجدل هو ما يسمح للنفس بأن ترتفع عن الديالكتيك المتصاعدة نحو الأصول.

و أفلاطون هو أنبغ نوابغ الفكر وأول الفلاسفة وأشهر الحكماء وهو من أول من أنشأ المدارس الفلسفية العظيمة وتسربت الأفلاطونية إلى الحضارة الإسلامية واتجهت في أول أمرها وجهة أفلاطونية قوية تبدوا في الكندي والفارابي([2]).

1 – يوسف محمود، المنطق الصوري التصورات والتصديقات، ط1، دار الحكمة، الدوحة، ، 1994م، ص28.

2 – أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ط4، دار المعارف، القاهرة، د ت، ص8.

2.الكندي وأفلاطون:

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين، هذا إلا أن الكندي يرفض وجود شيء أيا كان قبل وجود العالم الحادث وهو في ذلك يخالف أرسطو كلما تقدم لكنه يخالف أفلاطون أيضا لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة عن وجود هذا العالم لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة وهو يسميها اللاموجود.

نستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أمر الخلق أوضح عنده مما هو عند أفلاطون كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلا والكندي بحكم نزعته العربية الواقعية ونزعته الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجودة عند اليونان بالإجمال.

أما فيما يتعلق بالنفس ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية.

فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحاني غير دائر بسيط واحد لا فرق بينهما وبين محتواه العقلي أو الحسي المجرد بل هي جوهر الاهي شريف، الفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية([1])، ومما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون ونزوعه في روحانية النفس وماهيته أنه ألف رسالة في أن النفس جوهرها بسيط غير دائر ورسالة أخرى فيها النفس في عالم العقل قبل في كونها في عالم الحس بل نرى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس فهي أيضا عنده جواهر لا أجسام لا يمكن أن تكون في أشخاصها لأن الروح ليست جسما، وهي إن كانت في البدن على نحو ما فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتغرغرت في النظر والبحث وعند ذلك يقيم في عالم الحق أو العقل والتقرب من الشبه بالله وسيرى فيها النور الهي وتصبح كمرآة الصقلية المحاذية للجانب الإلهي وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله وهذا

1 – محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، د ط، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر 1950م، ص80.

كلام لا يخلوا من روح التصوف الإسلامي والنفس في يقظة وفكر دائمين، كما يذكر الكندي عن أفلاطون ويوافقه عليه وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس([1]).

يتضح تأثير أفلاطون على الكندي حينما يذكر أن الإنسان إذ غلب القوة العاقلة على القوتين الشهوانية والغضبية وتجرد من ماديات العالم المحسوس وأقبل على البحث والنظر انكشفت لنفسه الحقائق والمعارف وعندما تفارق البدن بالموت فانها لا تموت مثل البدن ولكنها تصير إلى عالم العقل فوق الفلك في نور البارئ ولكن إذا كان الكندي قد تأثر بأفلاطون وخصوصا بالجدل الصاعد عنده، فما علاقة نظرية الكندي في العقل والفيض بنظرية أفلوطين هل أخذها الكندي من أفلوطين أم كانت من ابتكاره هو؟

الواقع أن قول الكندي بالفيض فيه تأثر واضح بأفلوطين والذي تأثر بدوره بأفلاطون في نظرية المثل([2]).

يرى الكندي أن النفوس هي تختلف من حيث وصولها إلى المستقر الأعلى فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف سعة مفارقته للبدن ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك حتى يتهذب وينقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى فيرتقى صاعدا من فلك القمر إلى فلك عطارد، ثم يصير إلى الفلك الأعلى ويذكرنا هذا الترقي التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية لها فترسم بذلك الطريق الذي يشير إليه الفارابي فيما بعد في نظرية فيض عقول الكواكب عن واجب الوجود([3]).

1- أبو ريدة، مرجع سابق، ص82.

2 - خالد حربي، الكندي والفارابي رؤية جديدة، د ط، الإسكندرية، د ت، ص34.

3 - المرجع نفسه، ص35.

حيث أن الكندي كما تبين لنا هو الذي وضع الخطوط الأولية لهذه النظرية بعد أن تلقاها من التراث اليوناني وعرضها بصورة أولية([1]).

فمن الواضح أن الكندي قد تأثر في فلسفته بفلاسفة اليونان أفلاطون وأرسطو.

3.المنطق الأرسطي:

إن المنطق الأرسطي قوم على مقومات العقل، بل هو آلة للمعقولات الغاية منها تقويم الفكر والتمييز بين الاستدلالات الصحيحة والفاسدة وإقامة البرهان وللوصول إلى تحقيق هذه الغاية لا بد من النظر في مفهوم أو ماهية المنطق وموضوعه والحاجة إليه كتمهيد ضروري قبل الخوض في قضاياه([2]).

ولهذا مهدنا في هذا الباب لذلك، حتى نساعد المتعلمين للمنطق على فهم حقيقته وإزالة اللبس عن مواطن الشك في ماهيته وغايته في هذا الفصل.

يعتبر المنطق من أبرز الإسهامات التي انتشرت في تاريخ الفكر العربي، لقد أصبح منطق أرسطو الأساس لكل منطق تقليدي كما هو الحال عند أفلاطون، يحتل المفهوم مفردا فانه يشير الى المقولة يقول أرسطو: في الشكل الأكثر اكتمالا " يشير اللفظ ودون لفظ آخر إ ما إلى جوهر وإما إلى كمية وإما إلى كيفية أو إلى إضافة أو إلى مكان أو إلى وضع، أو إلى ملك أو إلى فعل، ترتبط الكلمات عادة فيما بينها لتؤلف جملا تسمى قضايا أو أحكاما، سواء كانت قضايا صادقة أو كاذبة"([3]).

تقودنا هذه الأحكام وبإتباع أحسن القواعد إلى نتائج وفي التحليلات الأولى استعرض أرسطو هذه القواعد إن ربط حكم بآخر لاستخلاص حكم ثالث هو ما يعرف بالقياس.

---

1 – محمد أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار المعرفة الجامعية، 1993م، ص232.

2– ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية، دراسة تحليلية لنظرية أرسطو في اللغة والمربع المنطقي والقياس الحملي، دار الوفاء، ط1، 2006م، ص31.

* أرسطو: " 374–224ق.م" ولد في أستاجيرا كان على مدى عشرين عام تلميذ لأفاطون في أكاديميته سنة 342ق.م استدعى ليكون استاذ الاسكندر الكبير، أسس فيما بعد في أثينا مدرسة خاصة بهم، عرفت بالمدرسة المشائية.

3– المرجع السابق، ص 32.

صاغ أرسطو القياس في أكثر أشكاله ببساطة كما يلي:

اذ أمكن استخلاص كامل- فانه لا بد من استخلاص من كامل- إن شكل النتيجة هذا هو ما أشير إليه بالقياس الأول، فيما بعد جرى تغيير aإلىp و bإلىm وcإلىs، إن الشكل الكلاسيكي للقياس هو كالتالي: 1/ كل إنسان فان.

2/ سقراط إنسان.

3/ إذا سقراط فان.

بحيث تعتبر الجملة (1) والجملة(2) من المقدمات والجملة (3) إلى النتيجة، فالإنسان في هذا القياس هو الحد الأوسط في الحامل وبالتالي في المحمول.

تشكل سلسلة النتائج دليلا والطريقة هذه هي الطريقة الاستدلالية فهي تقوم بالانتقال من الأعم إلى الأخص.

إن هدف العلم يجب أن يكون بحسب أرسطو استخلاص ما هو قائم من السبب([1]). والدليل بالمعنى الأرسطي هو الاشتقاق.

أما الاستقراء فهو خلاف ذلك، وقد وصف أرسطو ذلك لاكتأب الجدل كما يلي:

إن الاستقراء هو الانتقال من الجزء إلى الكل، وعلى سبيل المثال: إذا كان قائد الفرقة الخبير هو الأفضل وهو تاليا قائد العرب الخبير، فهو الذي سيكون قطعا الخبير في كل شيء والأفضل.

يلتمس الاستقراء ما هو مشترك داخل الجنس، وان تقسيم الموجودات يجعل التعريف ممكنا، والتعريف يتكون من الجنس ومن الفصول المكونة مثلا: (الإنسان هو كائن حي عاقل) .

1- بيتر كونزمان، أطلس الفلسفة، dtv، تر، جورج كاتورا، ص 47.

* الاستقراء: هو تتبع الجزيئات للحصول على حكم كلي، نعني بذلك أن نتبع جزئيات نوع معين لأجل أن نعرف الحكم الكلي الذي ينطبق عليها، فتؤلف منه قاعدة عامة.

إن العلاقة بين السابق واللاحق يمكن قلبها من الاستقراء إلى الاستنباط إذ يعرف الكلي السابق منطقيا من الجزئي الذي هو آخر في النظام الاستنباطي.

أما السابق والعام فلا يمكن البرهنه عليه، فالمبدأ هو جملة غير مباشرة وتعتبر غير مباشرة كل جملة لا تسبقها أية جملة أخرى وهذا ما يفرض نفسه لأن الاستنباط منه ما سينجر إلى مالا نهاية، وهذا ما أطلق عليه أرسطو اسم مبدأ التناقض من المستحيل أن يكون المحمول مقبولا بالنسبة إلى الموضوع وهذا هو المبدأ المنطقي الأكثر صلابة([1]).

يأتي أرسطو فيرى أن التصور عند أستاذه هو التوصل إلى الحقيقة الكاملة إلى الماهية، فقبل الفكرة قبولا تاما، والعلم عنده هو العلم الكلي والتصور يصل إلى ماهية الكلي بما هو كلي، والنظرة هنا صورية بحتة ولكن الجزئي هو الموجود فعلا ونحن نصل إلى الكليات بما هو موجود فعلا، ولذلك يرفض أرسطو تفسير الماصدق لأفلاطون وترتيبه للأجناس ترتيبا تصاعديا الفكرة أو التصور، ينبغي أن تفسر من ناحية المفهوم وهذا ما ينبغي عن العلم أن يبحثه، ولكن ليست هي الماهية الأفلاطونية فكلية فكرة من الأفكار ليست إلا نتيجة أو برهانا على ضرورتها.

فالتقسيم الأفلاطوني وهو أوج الجدل الأفلاطوني ليس إلا مرحلة في التعريف نفسه للشيء عند أرسطو، وليس نهاية.

لقد احتفظت المثالية المنطقية بحركاتها في منطق أرسطو ولكن لم ينعدم فيه إطلاقا الجانب المادي، والتحليلات الثانية، أما شراح أرسطو أو المشاءون المباشرون من تلامذته فقد قبلوا فكرته عن صورية المنطق وماديته ثم أخذ المتأخرون منهم يغلون غلوا شديدا في الناحية الشكلية والبحتة لمنطق الأستاذ([2]).

1- المرجع السابق، ص34.

2- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، د ط، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، 2000م، ص 21-22.

الفصل الثاني: اشكالية المصطلح عند فلاسفة الاسلام، الكندي

المبحث الأول: علاقة المنطق بالإلهيات.

المبحث الثاني: علاقة المنطق، الحدود المنطقية في الطبيعيات.

المبحث الثالث: المنطق والميتافيزيقا عند الكندي.

الفصل الثاني: إشكالية المصطلح عند فلاسفة الإسلام

المبحث الأول: علاقة المنطق بالإلهيات.

1.العلم الإلهي

تعد دراسة الكندي الفلسفية لمشكلة الألوهية استمرار لموقفه الكلامي الاعتزالي ونجد صورة لهذا الموقف في رسالتين المعنونتين: " في الفلسفة الأولى" وفي " وحدانية الله وتناهي جرم العالم"، وفي هذين الرسالتين يبحث الكندي في طبيعة الله ووجوده وصفاته.

فالله من حيث طبيعته هو الآنية الحقة و هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به، وهو كذلك من حيث الصفات واحد تام فالوحدة من أخص صفات الله إذ هو واحد بالعدد وواحد بالذات، وواحد في فعله بحيث لا يمكن أن يحدث تكثر في ذاته نتيجة لفعله وهو لا تجوز فيه الكثرة لأنه ليست له هيولى أو صورة أو كمية أو كيفية أو إضافة، أو ليس له جنس أو فصل أو شخص أو خاصة أو عرض عام وكذلك فهو ليس متحركا ومن ثم فهو وحدة محضة([1]).

إذ تعد الصفات الإلهية من الموضوعات المهمة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين إذ أن دراسة الكندي لمشكلة الألوهية هي نتيجة لموقفه الكلامي وذلك من خلال تصوره الفلسفي للألوهية التي عرضها كما هو مبين في رسالته (في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد) أن الله هو الآنية الحق التي لم تكن ليس ولا تكون ليس أبدا ولم يزل ولا يزال أيس أبدا([2]).

هذا يعني أن الله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجود إلا به.

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، د ط، دار النهضة العربية، للطباعة والنشر بيروت، د ت، ص224-225.
2- محمد علي الجندى، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، 1991م، ص48.

فالعلم الإلهي عنده هو الذي يأتي من الله ويكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة البشرية ولا زمان كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي هو بلا طلب ولا تكلف بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق.

الكندي لا يذكر تعريفا محددا للطبيعيات هنا ولكنه يذكرها في الترتيب بعد الرياضيات والمنطق ثم يذكر صنفا آخر وهو الذي يبحث فيما كان مستغنيا عن الطبيعة بذاته غير محتاج إلى الأجسام ولكنه يوجد مع الأجسام([1]).

يرى الكندي أن العلم الإلهي يشمل الكليات الثانية (الأفكار) والجزئيات المتغيرة (الأشياء المادية) وهو هنا يخالف بعض الفلاسفة اليونانيين الذين قصروا العلم الإلهي على كلية التغير.([2]).

2.البحث عن الإلهيات

ربط هذا البحث بجوهر ومهمة الفلسفة التي يعدها من أشرف العلوم لأنها علم الحق فالله عنده هو العلة الأولى وهو الفاعل الأول والمتمم لكل شيء ومؤيس الكل عن الليس فالأيس هو الوجود وضده الليس وهو العدم فالله هو موجد الكل من العدم وقد تأثر الكندي في هذه الرسالة بكتاب الربوبية المنسوب لأرسطو وهو كتاب يبحث في الإلهيات كتبه أفلوطين الاسكندري ونسبه فلاسفة الإسلام بالخطأ إلى أرسطو، وفكرة الأيس عن الليس فكرة أصيلة عند الكندي وهي فكرة إسلامية تعني خلق العالم من العدم([3]).

يوافق الكندي علماء الطبيعة المحدثين في أن العالم له بداية في الزمن وهم يرجعون ذلك إلى ملايين السنين عندما كان الكون في حالة غازية سائلة ملتهبة أما الكندي فقد نظر إلى كتلة العالم

1- مرجع نفسه، ص49.

2- مبري محمد جميل، الفكر الفلسفي الاسلامي، د ط، مقدمة في علم الكلام والتصوف، والفلسفة الأولى، دار جامعة الخرطوم للنشر، د ت، ص62.63.

3 - الكندي، الرسائل، ص26.

فرأى أنها إما أن تكون متناهية أو غير متناهية، ووصل إلى أنها متناهية ومن ثم عرف الوجود متناهي لا بد أن تكون له بداية في الزمن([1])، أما البرهان الثاني الذي يتخذه على وجود الله فهو برهان الكثرة فقد رأى الكندي إن الأشياء المحسوسة متكثرة بالأنواع ومتحدة بالأجناس فالحيوان واحد بالجنس كثير بالأنواع، أما البرهان الثالث هو برهان التدبير وهو دليل الغائية في الوجود المحسوس فالعالم المحسوس لم يوجد بل لا يدله من مدبر ولا يمكن معرفة المدبر إلا بمعرفة تدبيره وهو الكون المحسوس المنتظر وواجب الوجود عنده هو الموجود الذي وجوده في ذاته([2]).

3.علم الكلام

هو العلم الذي يهدف إلى إثبات العقائد الدينية المتعلقة بصفات الله وأفعاله من خلال الحجج العقلية والمنطقية ودفع الشبهات عنها ومما لا شك فيه أن منشؤها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القران والحديث وما فيها من أحكام ومفهومات أو في صورة وضع بما نشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفهومات الاعتقادية أو الشرعية القانونية، وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهي والمشيئة والفعل الإنساني وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظاهرات الطبيعية والكونية([3]).

منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الهجري في عهد الدولة العربية الخالصة نستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفهومات الاعتقادية مثل الإيمان والكفر والشرعية مثل الطاعة والمعصية وحتى معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية وفيها تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا.

1 – أبو حامد الغزالي، احياء علوم الدين، ص173.

2 – يوسف فرحات، الفلسفة الاسلامية وأعلامها، د ط، كتاب الموسوعة، جنيف، 1986، ص75.

3– محمد علي الجندى، مرجع سابق، ص34.

كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف إلا كبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص مما أدى إلى نشأة فرقة الاشاعرة بعد نلك.

لم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لان القران نفسه يوجب النظر العقلي، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية والفكرية والإنسانية العميقة وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو موضوع مباشرة وخصوصا بما ينبه عليه من اثار الخلق على تنوعه من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان.

هذا إلا أن القران بكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا([1]).

و كان لا بد من تأسيس علم يدافع عن العقيدة الإسلامية في مواجهة خصومها فكان علم الكلام حيث جاءت تسمية علم الكلام لأن عنوان مباحثه كان الكلام في هذا الموضوع أو ذاك وقد اعتمد الكندي تأويل الآيات القرآنية لإيجاد الحلول للتناقضات الظاهرية بين الحقائق الدينية والحقائق الفلسفية.

4.التأويل الفلسفي لبعض آيات القران الكريم:

إن من مصاديق فكر الاعتزال في رسائل الكندي تأويله الفلسفي لآيات القران الكريم بمقاييس عقلية وهذا ما نجده في رسالتين من رسائله وهما " رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عزوجل" وكذلك رسالة في كمية كتب.

ثم يعزز الكندي طريقة تفسيره بذكر معاني الطاعة فيقول: " الطاعة تقال على التغيير من النقص الى التمام" كما هي في بذور النباتات عندما تخرج من باطن الأرض وهذا القول ينطبق على

1- المرجع السابق، ص35.

تفسير الكندي للكواكب لأنها لا تسجد سجود الصلاة لأنها لا تملك أعضاء حتى يقع منها السجود بحسب المصطلح الشرعي، إذ ليس لها إلا السجود بمعنى الانتهاء إلى أمر خالقها جل ثناؤه([1]).

منابع الكندي في التفسير تعتمد على أساليب وطرق المعتزلة في رسوخ العقيدة الدينية من عرض لقواعد ومعاني الألفاظ ومن ثم تفسيره للآيات القرآنية في دلالتها التأويلية إلى جانب أصالة البحث النظري المجرد أي أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب العقل بعد وجوب النظر بالشرع([2]) لكي نعرف كيف فهمت آيات القران في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري.

بعد أن يؤكد الكندي إيمانه بأن الله هو العلة الأولى ويثبت وجود الله وهنا يعني أن يجعل من القران مصدرا يثبت وجود وعناية وغاية الكون وهذه بعض الآيات التي تؤكد بعض المنحى

حيث يبدأ بأهم صفة عنده وهي التوحيد والتنزيه للذات الإلهية إذ جعل الوحدة أخص صفات الباري ومن ثم فالله واحد بالعدد وواحد بالذات.

قد عد الكندي هذا القول دليلا على وحدانية الله وهو دليل يمكن أن يضاف إلى الأدلة التي نجدها في القران التي تذهب إلى أن الله وحده لا شريك له فهنا نجد فيلسوفنا يصف الله بصفات السلب ويصفه أيضا بالإيجاب فهو يساير التنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية أما رأيه في علاقة الصفات التي يثبتها الله بالذات الإلهية فهو واضح مما تقدم، الله واحد بالعدد واحد بالذات لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته([3]).

1 – محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الاسلامية، ط1، 2008م، ص82.

2 – علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ط9، دار المعارف، القاهرة، ج1، ص133.

3 – أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، د.ط، المؤسسة المصرية العامة، 1964م، ص108.

5.أسباب نشوء علم الكلام:

أ–أسباب داخلية: المصدر الأساسي يعود إلى نصوص القران الكريم بما احتوته بعض الآيات المتشابهات وما أثارته من تفسيرات وتأويلات مختلفة وما حملته أيضا من شرح لعقيدة التوحيد التي كانت من العوامل التي دعت الى ظهور علم الكلام والعامل الأخر يرجع بعد عهد الخلافة الراشدة التي كانت امتداد لعهد النبوة في قيامها على المساواة والشورى، ظهر الانفراد بالحكم وإلغاء المساواة فعليا ومن هنا نشأ صراع بين قوى تحمل تراثها القبلي أو الشعوبي([1]).

ب– أسباب خارجية: كما أن الفتح الإسلامي ضم مجتمعات مختلفة ذات أنماط مختلفة من الفلسفات والعقائد، وقد استندت إلى الفلسفة والمنطق اليوناني للدفاع عن هذه العقائد وبالتالي لجأ المسلمون إلى المناهج العقلانية اليونانية في الجدال معهم.

6.علاقة علم الكلام بالفلسفة:

يقول ابن خلدون إن نظر الفيلسوف في علم الإلهيات هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته فان علم الكلام هو نمط من أنماط الفلسفة لأنه يعتمد على المنهج الاستدلالي ولكن مصدر مقدماته العقلية الوحي القرآني فهو فلسفة دينية إسلامية حيث يلتقي علم الكلام مع الفلسفة الإسلامية في الغاية وهي الدفاع عن الدين الإسلامي لكنهما يختلفان في المنهج اللازم في تحقيق تلك الغاية فعلم الكلام يتخذ العقائد الدينية نقطة بداية، أما الفلسفة الإسلامية فتخذ الفلسفة اليونانية نقطة بداية والدين الإسلامي نقطة نهاية، والعلة وراء هذا الاختلاف اختلاف المخاطب فعلم الكلام يخاطب أساسا الجماعات الإسلامية وثانيا غير المسلمين، أما الفلسفة الإسلامية فتخاطب أساس الشعوب الغير المسلمة التي اتخذت الفلسفة والمنطق اليوناني أداة للدفاع عن العقائد الوثنية التي تؤمن بها، فكان على الفلاسفة الإسلاميين الانتقال بهم مما هو مسلم لديهم أي الفلسفة اليونانية إلى ما هو

1 – جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط1، دار الأفاق العربية،القاهرة، 2001م، ص11.

مسلم لدى هؤلاء الفلاسفة، يستثمر المتكلمون مثلا أدوات ومناهج فلسفية في تأسيس مجالهم المعرفي والدفاع عن معتقداتهم الإيمانية وضد هجمات أعداء الدين الإسلامي المتتالية واللانهائية([1]).

1 – عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، دار القلم بيروت، لبنان، ط7، 1989م، ص327.

المبحث الثاني: علاقة المنطق بالطبيعيات.

1.مباحث الكندي الطبيعية

يتميز الكندي في مباحثه الطبيعية بأسلوب علمي مرن يعتمد أساسا على التجربة الحسية والملاحظة المباشرة ويأخذ بمبدأ أن الشيء إذا كان خبرا عن محسوس فلا يمكن نقضه إلا بخبر عن محسوس ولا تصديقه بخبر عن محسوس ويقرر أن معرفة الأشياء إنما تتم بمعرفة عللها وإلا استحالت معرفتها وينفي أن يكون ثمة ماهو مطلق أو نهائي، إذ الموجودات والظواهر عنده في حالة جريان دائم وتذبذب متصل بين الوجود والعدم أو التوهج والانطفاء، ولذلك فان مفهوماتها لا بد لها أن تكون لا نهائية وان علينا في هذه الحالة أن تصير باستمرار إلى التقاط وتسجيل كل ما يستجد بشأن هذه الظاهرة أو تلك([1])

لقد تناول الكندي على ضوء منهجه هذا في البحث والتحقيق جملة ظواهر طبيعية فجاء بآراء وأحكام ذات طابع علمي في التناول والتشخيص.

يعتقد الكندي على مذهب معظم الفلاسفة حينذاك أنه لما كانت الأشياء تنطوي على الكيفيات الأربع الحرارة والبرودة والرطوبة والجفاف فانه لأجل أن يحافظ على الموجود في حالاته نشاط وحركة وينبغي أن يضمن بقاءه في حالة من التوازن أو التناغم الكامل في حركة هذه الكيفيات وأثار فعلها.

2.الطبيعيات عند الكندي

عرض الكندي للفلسفة الطبيعية في رسائل عدة منها رسالته إلى أحمد بن ممد الخرساني "في إيضاح تناهي جرم العالم" ورسالته إلى علي بن جهم "في وحدانية الله وتناهي جرم العالم" عندا نقرأ هذه المسائل وأشباهها أن الكندي ينحو في طبيعياته نحو "أرسطو طاليس وأفلاطون" ويتبع طريقة

[1] – أحمد فؤاد الأهواني، مرجع سابق، ص133.

التخير والتوفيق بين أرسطو وأفلاطون ويرى أن للكون علة قصوى هي الله الذي خلق العالم ودبره ونظمه، وهكذا كان الكون أيس من ليس أي موجودا من اللاموجود ومن ثم ينكر الكندي قدم العالم وهو يرى أن في الكون حركات مختلفة منها الحركة الكونية الفسادية ولكي يبحث عن علة تلك الحركة ينظر في العلل الأربع التي أثبتها أرسطو([1]).

ينتهي الكندي من بحثه على العلل الأربع الأرسطية إلا أن ثمة علة قصوى فاعلة هي العلة الأولى أي الله علة العلل، وأما العلل القريبة من هذه العلة القصوى فهم الأشخاص السماوية أي الكواكب التي تعمل بواسطة العناصر الأربعة لكون كل كائن وفساد كل فساد، ولما كان الكون والفساد لا يحدثان إلا في ذوات الكيفيات والمتضادات لهذا فإنهما محصوران تحت فلك القمر وما فوق فلك القمر أي ما بينه وبين نهاية جسم الفلك وهو الجرم الأقصى فلا يعرف فيه الكون والفساد.

من ثم فان القسم الأول من العالم وهو ما تحت فلك القمر يمتلئ بالعناصر الأربعة ومركباتها وهو عالم التغير والكون والفساد، أما القسم الثاني من العالم الذي يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم فهو لا يقبل الكون والفساد([2])، لأنه خال من الكونيات، وتقع الأرض في وسط العالم وهي كرة ثابتة في مكانها بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء وأخيرا كرة من النار ثم تأتي الأفلاك بأجرامها وآخرها الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ويسمى (جسم الكل)، ولا ملاء بعده لأنه لا جسم بعده ولا خلاء بعده، لأن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه وحركة الفلك دائرية وهو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم والفلك هو الذي يحدث الحياة في عالم الأرض فهو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل([3]).

المبحث الثالث: المنطق والميتافيزيقا عند الكندي

1- عادل خوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ط1، 2002م، القاهرة، ص450.

2- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د ط، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ص227.

3- المرجع نفسه، ص222.

1.ما وراء الطبيعة

اعتقد الكندي أن هدف اهتمامات ما وراء الطبيعة من دراسة طبيعة الوجود وتفسير الظواهر الأساسية في الطبيعة ومستويات الوجود وأنواع الكيانات الموجودة في العلامة والعلاقة بينها هو معرفة الله، حيث تركز فهم الكندي لما وراء الطبيعة حول الوحدانية المطلقة لله التي اعتبرها سمة مفردة فقط لله، ومن هذا واحد هو في الواقع " واحد" ومتعدد في ذات الوقت.

إضافة إلى إفراد الوحدانية المطلقة لله وصف الكندي الله بالخالق الأفلاطونيين المحدثين المسلمين اللاحقين حول كون الله المسبب للأسباب فهو يرى أن الله المسبب للأسباب لأن كان ذلك أمرا مهما في مراحل تطور الفلسفة الإسلامية.

للكندي نظرية تقول بأن الله خلق العقل أولا ومن خلاله خلق الله جميع الأشياء الأخرى وبغض النظر عن أهميتها الميتافيزيقية الواضحة فهي تظهر تأثر الكندي بالواقعية الأفلاطونية في عالم السماء هذه وفقا لأفلاطون، فكل شيء موجود في العالم المادي يرتبط ببعض الأشكال المسلم بها، الأشكال هي في الحقيقة مفاهيم مجردة كالنوع أو الجودة أو العلاقة التي تنطبق على جميع الأشياء المادية والكائنات وقد أكد الكندي أن البشر لا يمكنهم تصور تلك الأشياء إلا بمساعدة خارجية وأن الأشياء لا تدرك إلا عن طريق التأمل والإدراك بالعقل أولا وبمجرد أن يفهم العقل البشري طبيعة الأشياء تصبح جزء من العقل المكتسب للفرد ويتوصل لتلك النتائج متى شاء ويتناول الكندي فلسفة ما بعد الطبيعة في رسائل عدة ولا سيما في رسالتيه "في الفلسفة الأولى وفي وحدانية الله وتناهي جرم العالم"، وهو يبحث في طبيعة الله ووجوده وصفاته أما طبيعة الله فهي أنها الآنية الحق فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود ولا ينتهي له وجود ولا يكون وجودا إلا به([1]).

1- حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان، ط1،2002م، ص64.

2.براهين وجود الله عند الكندي

لكي يبرهن الكندي على وجود الله يعمد على صفتي الحدوث والكثرة في الموجودات والى تدبير الكون ونظامه وهكذا يبرهن على وجود الحركة والنظام ثم يبسط برهانا ثانيا قائما على الكثرة في الموجودات فيقول أنه لا يمكن أن تكون في الأشياء كثرة بلا وحدة ويقدم برهانا ثالثا على وجود الله قائما على التدبير ويقول العالم المرئي لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذي لا يرى لا يمكن أن يكون معلوما إلا بما يوجد في هذا العالم من التدبير والآثار الدالة عليه وهذا البرهان هو برهان الغائية في الكون الذي فسره أرسطو ومن ثم فالله واحد والعدد واحد بالذات ولا يمكن أن يكون كثرة في جوهره ومن ثم فالصفات هي أن الله عالم وحي وقدير وما إلى ذلك والله من ثم فهو أزلي([1]).

يعتبر الكندي أن وجود الله بديهي عند من يمتلك العقل والفهم أما من يحتاج إلى برهان فهو من عميت بصيرته ويرى أن البراهين الجائز الأخذ بها هي البراهين التي جاءت في الكتب السماوية وكتب بعض الفلسفة، وقد أورد عدة براهين من هذا النوع منها برهان الغائية على الاستدلال بالنظام الموجود في العالم على وجود منظم له، أما البراهين اللمية (من لم كذا أو من لماذا كذا)، فلا يجوز الأخذ بها لأنها قائمة على مفاهيم العلة والمعلول أو السبب والمسبب وهي مفاهيم مرتبطة بالعالم المخلوق والخالق([2]).

يعتمد الكندي في محاولته عن إثبات الخالق للعالم عن فكرة التناهي أي أن العالم متناه من حيث الجسم والحركة والزمان أي أنه حادث لا بد له من محدث وهو الله وقد كان أرسطو وأكثر القدماء يسلمون بتناه العالم من حيث الجرم أو الجسم ولكن الكندي لا يكتفي بذلك ويقدم دليلا يبين تناهيه من حيث الحركة أيضا يعتمد على مقدمات رياضية لإثبات هذا الغرض ثم يضيف

1- حنا الفاخوري، المرجع السابق، ص360.

2 - مصطفى شاهين، تاريخ الفكر الاسلامي، ص102-104.

الكندي مخالفا أرسطو الذي كان يقول بقدم العالم أي عدم تناهيه من حيث الزمان والحركة إلى ذلك قوله بأن هذه الأمور الثلاثة متلازمة فالزمان زمان الجسم أي مدة وجوده لأنه ليس للزمان وجود مستقل والحركة هي حركة الجسم وليس لها وجود مستقل([1]).

3.اللامتناهي

جاءت آراء أرسطو في اللامتناهي معارضة لآراء السابقين عليه وفي القوت نفسه متممة لها فالفيثاغوريين مثلا اعتبروا اللامتناهي موجود بذاته واعتبروه موجودا ندركه بالحواس.

أفلاطون يشاركه الرأي في أن اللامتناهي يوجد في كل موضوعات الحس على الرغم من أنه لا يعترف بأجسام خارج السماء ولا حتى المثل.

كما يرى أرسطو أن اللامتناهي بأن الذين يقبلون اللامتناهي محقون في أن يعتبروه مبدأ لأن وجوده يعني في أن يؤثر في الأشياء بالضرورة وهو لن يستطيع التأثير في الأشياء ما لم يكن مبدأ لأن لكل شيء إما أن يكون المبدأ أو يكون نفسه مبدأ.

كذلك يلتمس أرسطو العذر لمن اتقدوا بوجود اللامتناهي على أساس تسليمهم بأن الزمن ليس له حدود ولا نهاية، لأن المقدار يمكن أن تعالجه الرياضيات على أن انقسامه ممكن وبغير حدود، غير أن أرسطو في القوة والفعل على اللامتناهي وجود فعلي، وعلى ذلك اذ طبقنا نظرية أرسطو في القوة والفعل على اللامتناهي عندئذ فسوف نطلق على اللامتناهي أنه موجود بالقوة، لكنه يبقى دائما بالقوة، لا تتحقق أبدا بالفعل، لأنه في حال تحقق بالفعل تنتفي عنه صفة اللامتناهي، معنى ذلك أن اللامتناهي الذي يعتبره الفيثاغوريون وأفلاطون عنصرا لا يمكن أن يكون موجودا بالفعل.

توضح إنكار أرسطو وصف اللامتناهي بالعنصر أو الجوهر على حد وصف الفيثاغورين وأفلاطون من خلال النقاط التالية([1]).

1 – محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الاسلامية، ط1، بين الأصالة والتقليد، الأردن، 2013م، ص172.

يتناول الكندي بعض الموضوعات الأساسية في علم ما بعد الطبيعة ومنها اللامتناهي ويمهد لبحثه فيه ليعرض هو الجزء عن طبيعة الأزلي يقول في رسالته: "في حدود الأشياء ورسومها"، إن الأزلي لم يكن ليس وليس يحتاج في قوامه إلى غيره الذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له وما لا علة له فدائم أبدا والأزلي لا جنس له والجسم له جنس وأنواع لكن الأزلي لا جنس له إذا الأزلي ليس جسما وبعبارة أخرى الجسم لا يمكن أن يكون أزليا.

بعد أن أكد الكندي هذه المعاني ساق برهانه على نحو منطقي منظم البيان أي أن الجسم لا يمكن أن يكون لا متناهي بالفعل وان كان كذلك بالقوة أي بالإمكان ومن أجل هذا البرهان يسوق المقدمات التالية التي يرى الكندي أنها قضايا بينة بنفسها:

أ- كل الأجسام التي ليس واحد منها أكبر من غيره متساوية.

ب- والأجسام التي تكون المسافات بين نهايتها متساوية هي متساوية بالفعل وبالقوة معا.

ت-إذا اجتمع جسمان متناهيان في المقدار فان الجسم الناتج عنهما سيكون متناهيا هو الآخر في المقدار وهذا صادق عن كل جسم وعلى كل ما له مقدار([2]).

ث- الأصغر بين شيئين متجانسين يعد الأكبر منهما أو جزء من هذا فان كان هاهنا جسم لا متناه فانه لو فصل عن متناه في المقدار.

- إذا كان اللامتناهي جوهر فانه لن يكون قابلا للقسمة لكنهم يعتبرونه قابلا للقسمة فكيف يكون إذا جوهر، لأنه إذا كان قابلا للقسمة فان أي عدد من أقسامه التي نحصل عليها من القسمة سيكون هو اللامتناهي.

- إذا كان اللامتناهي معينا فلا يمكن أن يكون جوهرا لأن اللامتناهي لا يمكن أن يكون معينا فإذا كان معينا انتفت عنه صفة اللامتناهي.

- ليس هناك لا متناهي لا يكون إما عددا أو مقدار فإذا كان عددا فهذا يعني أنه يكون محددا.

1- مجدي السيد أحمد الكيلاني، أرسطو، ط1،المكتب الجامعي الحديث، كلية الآداب، القاهرة، أكتوبر 2012م، ص 144-148.

2- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1، 1984، ص302.

- اللامتناهي لا يمكن أن يوجد كفعل[1]، إذا كان اللامتناهي جوهرا وليس معينا عندئذ فان أي جسم من هذا اللامتناهي نفسه يجب أن يكون بالتحديد كمتناهيا لأن اللامتناهي ينبغي أن يكون إما:

أ- غير قابل للقسمة كله.

ب- أو يقبل القسمة إلى اللامتناهيات.

يستحيل أن توجد اللامتناهيات متعددة في الشيء الواحد نفسه.

- إذا كان اللامتناهي جوهرا فعندئذ يجب أن يكون غير قابل للقسمة وينبغي كذلك أن لا يحتوي على أجزاء متجانسة.

لما كانت الأشياء لا تتوقف أبدا عن التدفق إلى الوجود فلن يتبع ذلك أن الأشياء متناهية، ومحدودة فان هذه الأشياء تنتج وتفنى من بعضها بدون نهاية.

4.إشكالية الزمان في فلسفة الكندي

حظيت إشكالية الزمان عند الكندي بنصيب وافر من الدراسة سواء على صعيد مفهوم الزمان اللاعقلاني الميتافيزيقي الديني أو على صعيد الزمان العقلاني الطبيعي.

قد جعل الكندي من قضية تناه الزمان الأساس الذي أقام عليه إثباته لحدوث العالم حيث يثبت حدوث الزمان استنادا إلى استحالة لا تناهية في الماضي وأول براهين الكندي على حدوث العالم هي قوله بفكرة التناهي أي تناهي الزمان وتناهي الأشخاص أما على الصعيد المعالجة الطبيعية لمفهوم الزمان فان الكندي يربط بين الحركة والزمان فهو لا يعتبر الزمان موجودا قائما بذاته بل يعتبره مدة وجود الجسم أو مدة تعدها الحركة.

1- المرجع السابق، ص304.

الكندي لا يبحث موضوع الزمان في فصل خاص أو رسالة خاصة بحسب ما هو في حوزتنا من رسائله المحققة المعروفة في ماهية الزمان والحين يقول الكندي: "الزمان إنما عدد الحركة أعني أنها مدة تعدها الحركة فإذا كانت كان الزمان وان لم تكن حركة لم يكن زمان"، والكندي في كتابه في الفلسفة الأولى يعرف تعريفين اخزين للزمان فيقول: "الزمان زمان جرم الكل"([1]).

أعني مدته لأن الزمان إنما ذو حركة أعني أنهما مدة وما يعيننا هنا هو بحث الأدلة الثلاثة الأولى لارتباطها بإشكالية الزمان عند الكندي من الناحية الميتافيزيقية.

يستعرض الكندي آراء الفلاسفة السابقين في علاقة الزمان بالحركة في المجال الميتافيزيقي فيقول: " اختلف الفلاسفة أيضا في الزمان وبعضهم قالوا أن الحركة ذاتها وبعضهم قالوا انه ليس هو الحركة فلا بد لنا من أن نميز صواب هذين القولين من خطأ ما وذلك بأن نقول إن الحركة الكائنة في شيء توجد في خواص الشيء المتحرك وان تلك الحركة لا توجد في أي شيء من ذلك النوع أما الزمان فهو يوجد في كل شيء بنوع واحد ووجه واحد والكندي فيما يختص بالزمان بمفهومه الميتافيزيقي يربط بين الحركة والزمان فهو لا يعتبر الزمان موجودا بذاته بل يعتبره مدة وجود الجسم أي مدة تعدها الحركة.

1- محمد علي الجندى، اشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1،رؤية معاصرة، مكتبة الزهراء، 1991م، ص55.

5/الزمان وعلاقته بالآن:

يقرر الكندي في مواضيع عديدة من رسائله أن "الزمان كم"، وأنه كم متصل أو كمية متصلة وينقسم إلى ماض ومستقبل، ومن فصل مشترك هو الآن الذي هو نهاية الزمان الماضي الأخير ونهاية الزمان الآتي.

لكل زمان محدد نهايتان نهاية أولى ونهاية أخيرة وان اتصل زمانان محدودان بنهاية واحدة مشتركة لهما فان نهاية كل واحد منهما الباقية محدودة معلومة([1]).

يفصل الكندي القول في موضوع الزمان في كتابه في الجواهر الخمسة وفيه يفصل بين الزمان والحركة فالزمان ليس الحركة بل هو عددها والفرق بين الزمان والحركة وعلاقة الآن بالماضي والمستقبل هو أن الآن لا يمكن بل هو في القضاء.

يؤكد الكندي على أن ماهية الزمان لا تعلم إلا من هذا الوجه وذلك يقال إن الآن يصل الزمان الذي مضى والذي هو مستقبل لأنه ينقضي ولكن الآن الموجود بينهما لا بقاء له لأنه ينقضي قبل تفكيرنا فيه فهذا الآن ليس زمانا.

لكن إذا اعتبر في العقل من إن إلى ان نضع أن فيما بينهما يوجد زمان وإذا ففي هذا دليل على أن الزمان ليس في شيء سوى "قبل" و"بعد" فهو إذا ليس سوى العدد و إذا فالزمان هو عدد للحركة لكن ما يعد عند أهل اللغة نوعان:

أحدهما المعدود المنفصل لكن الزمان ليس من العدد المنفصل بل هو العدد المتصل فهذا هو حد الزمان الذي به يسمى متصلا هو الآن المتوهم الذي يصل ما بين الماضي ومنه وبين المستقبل.

المكان: ويتناول الكندي مسألة المكان في كتابه الجواهر الخمسة فأشار إلى اختلاف الفلاسفة في تحديده لأنه غامض فقال البعض: انه ليس هاهنا مكان البتة وقال البعض الآخر انه جسم كما

1- محمد علي الجندى، مرجع سابق، ص58.

قال أفلاطون وقال البعض انه موجود غير أنه ليس بجسم ويدلي الكندي برأيه فيثبت وجود المكان بالقول بأن زيادة الجسم أو نقصه أو حركته تقتضي وجودها وتجري فيه ذلك وإذا المكان موجود.

بعد أن بين أن المكان موجود يبين أن المكان ليس جسما و إنما هو السطح الذي هو خارج الجسم الذي يحويه المكان والمكان لا يتكون من الهيولا ذات الطول والعرض والعمق بل من الهيولا ذات الطول والعرض دون العمق.

علاقة المكان بالخلاء علاقة حتمية حيث أن المكان قبل أن يحتوي على جسم ما وبعد أن أكد أرسطو بالدلائل القوية أن المكان موجود وأن علاقته بالخلاء علاقة حتمية نأتي الآن للحديث عن صفات المكان وهي على النحو التالي:

1- الجسم يوجد في مكان ولكن المكان لا يمكن أن يوجد في مكان آخر لأن حدود المكان الحاوي على ذلك الجسم تشكلها حدود الجسم الموجودة فيه.

2- للمكان أبعاد ثلاثة هي الطول والعرض والعمق هذه الأبعاد هي التي تعين حدود كل جسم.

3- لا يمكن أن يكون المكان في ذاته جسما لأنه سوف يجتمع بذلك جسمان.[1]

4- فيما يتعلق بماهية المكان فانه ليس علة من العلل الأربعة التي تحدثنا عنها فيما سبق، فالمكان لا يمكن أن يعتبر مادة أو صورة للأشياء وقد سبق أن استعرضنا دور المادة في الفلسفة الطبيعية لأرسطو فليس المكان مادة، لأنه ليس هناك شيء يتركب أو يتكون من المكان وليس المكان صورة للأشياء.

5- المكان ليس مادة ولا صورة فانه كذلك ليس غاية للأشياء لأن كما يقول أرسطو لا يحرك الموجودات.

6- لا يعد المكان جزء من الشيء الذي يشغله وبالتالي فان صفات المكان الذي يشغله الشيء تكون مستقلة عن الشيء نفسه.

[1] - المرجع السابق، ص.62

7- ليس مكان الشيء أصغر أو أكبر من الشيء ذاته بطبيعة الحال بالإضافة إلى أن المكان يمكن للشيء أو يغادره ولذلك فهو يمكن فصله عن ذلك الشيء.

8- لما كان المكان لا يمكن أن يعتبر مادة للشيء أو صورة له فقد أوردنا تفسير أرسطو لعلة ذلك فيبقى أن نقول ما ينتهي أرسطو اليه من تحديد المكان وهو أن المكان هو السطح الخاص بالجسم المحتوي([1]).

6.حدوث العالم

إن برهان الكندي لقضية حدوث العالم قائمة على تحديد الزمان والحركة فهو يثبت أن كل ما في العالم متحرك، والحركة هي تبدل الأحوال ومن ثم فالزمان عاد مدة المتبدل أي الجرم فكل تبدل فهو لذي الزمان ومن ثم فالزمان مدة تعدها الحركة، فان كانت حركة كان زمان وان لم تكن حركة لم يكن زمان.

يزيد الكندي أنه من الممكن تخيل زمان لا متناه بالقوة فقط وهو يوضح ذلك بقوله " إنما جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن يتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما فانه لا نهاية في التزايد من جهة الإمكان، فهو بالقوة بلا نهاية إذ القوة ليست شيئا غير الإمكان" أعني أن يكون الشيء المقول بالقوة فكل ماض الذي لا نهاية له بالقوة فهو أيضا بالقوة لا نهاية له وبما أن الأمر كذلك فالجرم والحركة والزمان متناهية ولها بداية وهي من ثم محدثة([2]).

يسوق الكندي العديد من الأدلة على حدوث العالم يجملها فيما يلي:

1- الحدوث على أساس تناهي الجر والزمان والحركة.

2- دليل الحدوث على أساس تناهي الجرم.

1- المرجع السابق، 64.

2- حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب الشركة المصرية العالمية للنشر مكتبة لبنان، ط1، دار نوبال للطباعة، القاهرة، 2002م، ص352-353.

3- دليل الحدوث استنادا إلى تناهي الزمان وأن له بداية وكذلك حركة.

4- دليل الوحدة والكثرة.

5- دليل النظام " التدبير والعناية"([1]).

ثم يعرض الكندي لقضية حدوث العالم فيحاول أن يقيم البرهان عليها مخالفا أرسطو ومتبعا تعاليم الدين الإسلامي ومجاريا آراء المتكلمين في عصره وبرهان الكندي قائم على تحديد معنى الزمان والحركة، ويرى أن العالم حادث ومركب وهو لهذا في حاجة إلى محدث يحدثه ومركب يركبه " والواحد الحق هو الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يخلوا شيء من إمساكه وقوته إلا دثر"([2]).

فعند الكندي نجد أن العالم محدث من لاشيء كما عند المتكلمين بل ويؤكد أن ما دون الله تعالى حادث ويستشهد بالزمان والحركة فهي مرتبطة بالوجود لا يسبق أحدهما الآخر وكلها لها بداية([3]).

فقد قال الكندي بحدوث العالم والمقصود به أن العالم له بداية ونهاية فانتقل من العدم إلى الوجود وسينتقل من الوجود إلى العدم بفعل الإرادة الإلهية فهنا يرفض القول بقدم العالم أي أنه ليس للعالم بداية أو نهاية فهو أزلي أبدي كما يرى بعض الفلاسفة اليونانيين([4]).

عليه يرى الكندي أن العالم خلق من العدم وهذا الرأي مخالف لرأي أستاذه أرسطو الذي يقول بأن العالم قديم وأنه ليس مخلوقا من العدم، أما أفلاطون فانه قال بحدوث العالم وقد استطاع الكندي أن يصل إلى دليل أصيل لخلق العالم يبين فيه أن العالم ليس بقديم كما كان يقول المعلم الأول أرسطو وقد اتفق الكندي مع أرسطو بالقول بدليل الحركة لكنه وصل إلى نتيجة تختلف عن النتيجة التي وصل

1- محمد علي الجندى، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، 1991م، ص.43

2- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الجزء الثاني، دار المعارف، د ط، ص80.

3- أحمد إسماعيل إبراهيم التل، تحقيق الكلام في قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة والمتكلمين، ماجستير 2008-2009.

4-مصطفى شاهين، تاريخ الفكر الإسلامي، ص102-104.

إليها أستاذه فدليل الكندي أن كل ما في العالم متحرك والحركة لا تتم إلا في زمان وإذا كانت حركة كان زمان وان لم تكن حركة لم يكن زمان.

7.النفس

يعرف الكندي النفس في رسالة " حدود الأشياء ورسومها" بأنها "تمامية جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة"، أو " استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة"، وهذان التعريفان لأرسطو كما نعلم، والواقع أن الكندي ليس له رأي جديد في النفس وإنما هو يردد أقوال الأقدمين عنها وما يريده في رسالتيه الوجيزتين عن النفس مستمد من "كتاب النفس لأرسطو" إذ الأرجح أن الكندي لم يطلع على هذا الكتاب.

والى جوار التعريفين الأرسطيين السالفين نجد عند الكندي تعريفا ثالثا يظهر فيه تأثر أفلاطون فهو يعرف النفس بأنها " جوهر عقلي متحرك من ذاته" وأنها جوهر روحاني الهي بسيط لا طول له ولا عمق له ولا عرض وهي نور البارئ والعالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت هو مقامها الأبدي ومستقرها الدائم أي أن الكندي يعترف صراحة بخلود النفس ولكنه لا يذكر هل حدث قبل البدن كما يقول أفلاطون أم أنها وجدت معه كما تذكر النصوص الدينية ولكنه يؤكد أن علاقة النفس بالبدن علاقة عارضة مع أنها لا تفعل إلا به فهي متحدة به رغم أنها تبقى بعد فنائه([1]).

طبيعة النفس

لقد كانت ومازالت معضلة النفس من أعقد وأعظم مسائل التي اضطر الفكر إلى التوفر عليها في مباحثه ولا يزال الكثير من مظاهر حركة النفس حتى يومنا هذا يحملنا على الحيرة ويعقد من الألسن والعقود.

1- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، مرجع سابق، ص224-225.

ومهما يكن فلقد ذهب القدماء بشأن النفس إلى القول بأنها جوهرة سماوية نورانية حية ومحل إقامتها هو الجسم كلها مباينة له مضادة لما ينتابه من نوازغ الشهوة والغضب ثم فرقوها عن الروح التي قالوا عنها أنها وان كانت علة الحركة في الجسم إلا أنها غير عالمة ولا متفكرة كالنفس إذا هي عبارة عن أبخرة كثيفة ساخنة تسكن القلب([1]).

ان النفس بسيطة ذات شرف وكمال عظيمة الشأن جوهرها من جوهر البارئ عزوجل كقياس ضياء الشمس من الشمس وقد بين أن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له وان جوهرها جوهر الاهي روحاني بما يرى من شرف طباعها ومضاداتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب وذلك أن القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان في بعض الأوقات متحملة على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله وهذه النفس التي هي من نور البارئ عزوجل إذ هي فارقت البدن، علمت كل ما في العالم ولم يخفى عنها خافية.

يظهر أن الكندي لا يعتقد بخلود النفس في الشقاء، بل يؤمن بخلاصها عندما ينقل عن أفلاطون " وليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل"، أما علاقة النفس بالبدن فهي علاقة عارضة متحدة به لا تفعل أفعالها الا بواسطته وبالرغم من كونها منفردة عنه مباينة له تبقى بعد فنائه([2]).

قوى النفس:

يشير الكندي إلى أن النفس ثلاثية كما أوردها أفلاطون وكان أرسطو قد اعتقد خطأ أن أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدي وحدة النفس ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن نفس واحدة لها ثلاث قوى هي القوة الغضبية والشهوانية والعقلية ورمز لها العرب الذين يمثلان القوة

1- محمد مبارك، الكندي فيلسوف العقل، د ط، د ت، ص.64

2- حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، مكتبة لبنان، ط1، 2002م، ص454.

الناطقة وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط له قوى ثلاث وجميع هذه القوى تتعلق بالنفس.

و يذكر الكندي في مواضع أخرى من رسائله أن في النفس قوتين متباعدتين هما الحسية والعقلية وقوى أخرى لا متوسطة وهي القوة المصورة والتامية والغضبية والشهوانية.

1- **القوى الحاسة**:آلاتها هي الحواس الخارجية الخمسة.

2- **القوى المتوسطة**: منها القوة المصورة أي متخيلة وهي تستحضر الصور المحسوسة المجردة من مادتها، وتعمل هذه القوى أعمالها في حالة النوم واليقظة.

3- **القوى العاقلة**: تدرك المجردات أي صورة الأشياء بدون مادتها.

و رسالة الكندي في العقل تلقي الضوء على موقفه من مشكلة الإدراك العقلي وهو في هذه الرسالة متأثر بأرسطو وشراحه ولا سيما الاسكندر الفرودسي وهو تقسيم العقل([1]).

رحلة النفس إلى العالم الأعلى

تختلف النفوس من حيث وصولها إلى مستقر أعلى فمنها ما يكون في غاية النقاء فيخلص إلى العالم الشريف ساعة مفارقته للبدن، ومنها ما فيه دنس وأشياء خبيثة فيقيم في كل فلك من الأفلاك مدة من الزمان حتى يتهذب ويرقى ويرتفع إلى فلك كوكب أعلى، فيرتقي صاعدا من فلك القمر إلى فلك الأفلاك مدة من الزمان حتى عطارد ثم يصير إلى الفلك الأعلى ويذكرنا هذا الترقي التدريجي للنفس عبر أفلاك الكواكب بالجدل الصاعد عند أفلاطون، غير أن رحلة النفس هنا تتخذ الكواكب الحية العاقلة محطات روحية([2]).

1- محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص230.

2- المرجع نفسه، ص231.

عليه فان الكندي يجمع في مسألة النفس بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ولا يزيد على ذلك شيئا ويقول أنها تمامية جرم طبيعي لآلة قابلة للحياة وهي أيضا استكمال أول جسم طبيعي ذي حياة بالقوة هذا ما كان فيه الكندي على رأي أرسطو أما النفس في رأي أفلاطون فهي جوهر عقلي متحرك من ذاته وهي جوهر الهي بسيط فالنفس عنده خالدة لكن لا يقع شيء فيها إذا كانت قد وجدت قبل البدن، أم وجدت معه كما تقول الشريعة وعلاقة النفس بالبدن عارضة وهي لا تفعل إلا بالبدن وهي متحدة به لكنها تبقى بعد فنائه، وتسير النفس بعد موت البدن إلى المستقر الأعلى مباشرة([1]).

فالنفس عند الكندي إن هي متصلة بالبدن أم مفارقة له فهي تعتبر مصدر للمعرفة عند الظواهر المشارك فيها الإنسان والحيوان بشرط أن يرتفع عن المرتبة الحيوانية وهي التي تسانده إلى معرفة الحقيقة المطلقة، فالنفس عنده تستطيع أن تبلغ العلم بالانفصال عن الدنيا فهذا الانفصال يسموا بالنفس من عالم الدنيا إلى عالم العقل([2]).

1 – الكندي، رسالة في الفلسفة الأولى، ص25.

2 – محمد جبر، منزلة الكندي في الفلسفة العربية، مطبعة الشام، دار دمشق، ط1،1993م، ص65.

الفصل الثالث: أثر الكندي في تطور المنطق الأرسطي

المبحث الأول: أهمية المرجعيات الفلسفية في تطور الفكر الكندي.

المبحث الثاني: أثر الكندي على المنطق من باب البرهان.

المبحث الثالث: أفاق البحث الفلسفي في فكر الكندي.

المبحث الأول: أهمية المرجعيات الفلسفية في تطور فكر الكندي

دأب كثير من الباحثين في المنطق وقضاياه أن ينسبوا كل مسألة من مسائله إلى أرسطو باعتباره الأب الحقيقي للأشكال الأربعة المنطقية المعروفة في القياس فيقولون أن أرسطو كان أول مؤسس لعلم المنطق إذ أنه وضع أسس هذا العلم بذكاء وبصورة كاملة في القرن الرابع ق.م، حتى تخيل الكثيرون ممن جاؤوا بعده أن علم المنطق قد أصبح تاما كعلم([1])، ولا شك أن أرسطو كان أول من وضع علم المنطق بالصورة التي عرف بها الفكر البشري فيما بعدوإذا أردنا الوقوف على أول بداية جديدة للمحاولات المنطقية وجب علينا أن نرجع إلى الفلاسفة مثل بارمينيدس، وزينون الايلي، وكذلك فيثاغورث، وهيرقليطس، ثم إلى سقراط وأفلاطون مع مراعاة ذلك الدور الذي لعبه السفسطائيين في توجيه فيلسوف الإنسانية سقراط إلى وضع فلسفة التصور كنتيجة لبحثه في جوهر الأشياء وماهيتها وفلسفة التصور تمثل نقطة البدء في القياس.

واضح أن أدلة بارمينيدس لإثبات وحدة الوجود أنها تنطوي على شيء من التفكير المنطقي حيث أن جدل زينون يقوم على المنطق وعلى المبادئ العقلية التي تيسر للمنطق وجوده وأهمها مبدأ عدم التناقض، كذلك كان للمدرسة الفيثاغورية وطريقتها في الرياضيات أثر لا ينكر في تطور المنطق حيث اهتمت بدراسة التقابل خصوصا التقابل بين الأضداد وقد اهتم هيرقليطس كذلك بموضوع الأضداد ووحدتها كما كان معنيا بدراسة مبحث التناقض فقد ذهب إلى أن طبيعة العالم مركبة من الأضداد فكل شيء هو موجود وغير موجود في الوقت نفسه ثم يأتي بعد ذلك السفسطائيون وقد كان لهم نصيب وان جاؤوا بطريق غير مباشر في نمو الدراسات المنطقية وتطورها وكان هدفهم إثارة الشكوك والفوضى العقلية في حياة اليونان وبذلك سيطر السفسطائيون على الحياة الثقافية إبان القرن الخامس ق.م، فطبعوا الحياة الثقافية بطابع الشك المطلق حيث كان لهم أثرهم في تطور الدراسات

1- محمد حسن مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، الأردن، د ط، 2014، ص7.

المنطقية حيث وجهت آرائهم سقراط إلى وضع فلسفة تصور كما ساعدت أرسطو في اكتشاف مبدأ عدم التناقض وهو ما أدى إلى تأسيس علم المنطق ووضع قواعد ثابتة له([1]).

أما أفلاطون فلم يكن أقل أثر في منطق أرسطو من أستاذه سقراط لأن أفلاطون كان يعتمد في طريقته في الجدل على القسمة الرياضية.

يظهر لنا إسهام أفلاطون في بناء المنطق الأرسطي بارزا الغاية في اهتمامه بتصنيفات حيث قدم أفلاطون إلى أرسطو المادة أو الأساس الذي أقام عليه تصنيفه للكليات الخمس وتحديده لأنواع القضايا ومهما يكن من شيء فان أرسطو أول من وضع المنطق علما مستقلا له قوانينه ومبادئه وأصوله واعتبره آلة العلم وليس جزء منه.

في الحقيقة إن أكبر مصدرين لفلسفة الكندي هما البيئة الإسلامية والفلسفة اليونانية في صورتها الكلاسيكية حيث هذه الفلسفة قدمت للكندي مادة لبناء مذهبه وألفاظا لبعض مفهماته الإسلامية.

لقد تميزت شخصية الكندي الفلسفية الاستقلالية لكنها ليست مغلقة بل أنها فتحت نوافذ عدة على تراث الفكر الإنساني، والواقع أن التيار الفكري السائد في عصر الكندي تمثل في فلسفة أرسطو وتداخل الفلسفة اليونانية الأخرى في دائرة الفلسفة الأفلاطونية الحديثة وفي مقابل الفيثاغورية الجديدة إضافة إلى اتجاهات فكرية شرقية وفي أثار الكندي التي وصلتنا شواهد عدة على اطلاعه الواسع على التراث الفلسفي اليوناني اهتم الكندي في إخراجه لألفاظ سقراط بل انه تعدى هذا إلى التأثر بالفلسفة الأخلاقية([2]).

1- محمد حسن مهدي، المرجع السابق، ص19.

2- محمد جبر، منزلة الكندي في الفلسفة العربية، دار دمشق، مطبعة الشام، ط1، 1943م، ص25-26.

1.انتقال المنطق الأرسطي إلى العالم الإسلامي:

لم يكن القرن الهجري الأول يقترب من الانتهاء حتى كانت رقعة العالم الإسلامي تمتد من الصين شرقا إلى الأندلس غربا كما امتدت مساحتها إلى الشمال وشملت آسيا الصغرى شمالا وبلاد فارس جنوبا.

قد ترجمت كتب أرسطو المنطقية وخضعت لدراسات مكثفة وتحليل دقيق على يد المسيحيين الناطقين بالسريانية في سوريا والعراق، وصل شراح المنطق الأرسطي من السريان إلى التنظيم الأساسي التالي للأعمال المنطقية " ايساغوجي" فرفريوس، المقولات، العبارة، التحليلات الأولى، الثانية، الجدل، المغالطات، السفسطة، الخطابة، والشعر، وقد أخذ العرب هذا البناء للمنطق الأرسطي.

لم تكن معرفة المسلمين للمنطق، قاصرة على الترجمة التي نقلت بواستطها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية، وكان اطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية عامة والمنطق خاصة، قام السريانيون بنشر الفلسفة اليونانية في العراق والشام والإسكندرية، وهكذا كان نقل المنطق اليوناني إلى العرب هو العمل الذي اصطلح به مسيحيو الشام والعراق الناطقون بالسريانية، وكان هذا النقل مشبعا بالتصورات والتفسيرات التي أخذها الباحثون السريان من الإسكندرية.

من أبرز الأسباب التي دعت إلى ترجمة كتب اليونان، تفكك وحدة المسلمين في الرأي والاتجاه، وقد يكون طابع الدولة، أي العباسية من الأسباب العامة للترجمة، لأن الدولة العباسية كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهدها الجماعة الإسلامية من قبل في تاريخها، ومن أسباب ترجمة المنطق دخول كثير من عقائد الفرس([1]).

قد قصر الباحثون جميعا الفكر الإسلامي في دائرة لم يتخطوها وهي الفلسفة الإسلامية عن طريق اليونان ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليوناني فلسفيا كان أم غير

1- محمد حسن مهدي بخيت، المرجع السابق، ص37-38.

فلسفي إلى العالم الإسلامي خلال حركة الترجمة المشهورة في العصر العباسي وينبغي لكي نبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية أن نعرض مختلف الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتي:

- **الفلسفة الإسلامية:** وهي فلسفة أرسطو طاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا وبالأفلاطونية أحيانا وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي حاولوا في ضوئه للتوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حالوا التوفيق بينها وبين الإسلام، واصطنعوا في كل هذا وسيلة ممكنة.
- **التصوف الإسلامي:** وينقسم إلى قسمين القسم الفلسفي وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني وبخاصة المجموعة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ثم بالتفكير الشرقي ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلامية.
- **علم أصول الفقه:** وهو إدراك القواعد التي نتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام وبمعنى أدق هو منهج الفقه أو منطقه([1]).

قد انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي وكانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التي دعت إلى نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام وقد اختلف جوهر حضارتها بأن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها، وأن يستعير بعض المذاهب التي لا تعبر عن حضارة اليونان بحيث انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي فقد عرف مفكروا الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة وبينوا أن هناك فلسفة قديمة وفلاسفة قدامى اسمهم الطبيعيين، ثم مزجوا بين أفلاطون وسقراط وهنا بدأت الفلسفة التصورية أو العقلية، ثم عرفوا سقراط المنطقي على أحسن ما يكون واعتنوا بكتبه المنطقية([2])، ولم يكن العرب على علم باللغة اليونانية فاعتمدوا على السريان الذين نقلوا إليهم ما وصلهم من تراث

1- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج1، د ط، د ت، ص126.
2- المرجع نفسه، ص128.

اليونان، هكذا كان التراث اليوناني أول الأمر في يد المسلمين، وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربيةوإما من اليونانية إلى العربية.

2.الكندي والمذهب الأرسطي

صحيح أن الكندي يستخدم الكثير من مقولات أرسطو ومصطلحاته ولكنه يستخدمها في سبيل يفترق عن سبيل أرسطو ويؤدي إلى نتيجة تعارض النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو وفي الوقت نفسه يضع الكندي مصطلحاته الخاصة وأساس الاختلاف هو اختلاف منطلق كل منهما عن منطلق الآخر في تحديد مفهوم الله، فأرسطو ينطلق من نظرة عقلانية فالله في نظره عقل نظري وليس هو الله الديني العادي لذا لا يمكن فهمه إلا بطريق العقل، أما الكندي فينطلق من مفهومه عن الله من المسلمات الدينية المحض وموقفه موقف ديني محض، أما الجانب الفلسفي عنده يقتصر على الأشكال الاستدلالية التي استخدمها في محاولة إثبات هذه المسلمة الدينية بطريقة فلسفية([1]).

نستطيع أن نقول أن أرسطو طاليس يرجع إليه الفضل الأكبر في جمع أبحاث الفلاسفة السابقين في علم المنطق المتناثرة بين ثنايا كتب الفلسفة ثم قم بترتيبها وتهذيبها ثم أضاف إليها من مسائل هذا العلم وأنتجه عقله المتأمل الواعي مما جعلها علما له أصوله ومسائله التي تعصم مراعاتها الذهن من الخطأ في الفكر.

حيث أن من أتوا بعده لم يزيدوا على ما كتبه إلا القليل ولم يختلفوا معه في تفسير مسائله إلا في بعض المسائل النادرة التي فسروها تفسيرا يختلف عما ذهب إليه أرسطو.

1- حسين مروى، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفرابي بيروت لبنان، ط1، ط2، ص33.

3.مقارنة الكندي مع أفلاطون:

يختلف الكندي مع أفلاطون في قضية العلاقة بين الله والعالم فهو لا يعترف بوجود حقيقي أزلي غير وجود الله الواحد الخارق.

تقول نظرية أفلاطون أن كل نوع أو جنس في عالمنا الحسي له ما يقابله في عالم المثل وهو عالم الوجود الحقيقي هكذا نجد عند أفلاطون ثلاثة عوالم:

1- الوجود الحقيقي.

2- عالم الإنسان.

3- عالم الفناء.

أما الاختلاف الثاني من أنه ليس في العالم الحسي شيء مخلوق من لاشيء.

أما الاختلاف الثالث من أن سبب وجود الأشياء في العالم الحسي واحد أحد هو الله عند الكندي ومتعدد الأشياء نفسها عند أفلاطون.([1])

أما الاختلاف الرابع في قضية الله والعالم، الله يخلق العالم عند الكندي فالله مفارق للعالم، أما عند أفلاطون فان الفكرة جوهر العالم.

4.مقارنة مع الأفلاطونية المحدثة:

من أولويات المبادئ التي تقوم عليها فلسفة الكندي خرق العالم من عدم خالص ولكن نظرية الفيض الأفلاطونية ترفض هذا المبدأ.

العالم في نظر الكندي حادث غير أزلي في حين أن معطيات نظرية الفيض تقضي بأن يكون العالم قديما أزلي.

الأفلاطونية المحدثة تقول بالأساس الإلهي للطبيعة أما نظرية الكندي ترفض كل شكل من أشكال الحلولية وكل معنى من معاني وحدة الوجود وتقول بالانفصال التام بين الله والعالم المادي في

[1] - حسين مروى، مرجع سابق، ص42.

نظرية الفيض عالم سفلي وهذه النظرية غريبة عن منظور الكندي وهو المنظور الإسلامي فان الإسلام لم ينظر إلى الجسم أي المادة هذه النظرة المتعالية وإنما الروح والجسم في الإسلام ماهيتان مستقلتان متكفائتان.

مبدأ الوحدانية عند الكندي يقع في أساس تفكيره الإسلامي بصورة جوهرية.

نظرية الفيض الأفلاطونية ترى صدور الوجود عن الله صدورا اضطراريا غير مقترن بإرادة واختيار، إن تفكير الكندي يرفض تصور فعل الخلق من الله ون إرادته بصورة مطلقة لأن فكرة الفيض تناقض([1]).

1- حسين مروى، المرجع سابق، ص105-107.

المبحث الثاني: طبيعة البرهان المنطقي عند الكندي

إذا كانت النزعة الغالبة على الكندي هي النزعة الأرسطوطاليسية فليس معنى ذلك انه لم يأخذ بغير أرسطو بل لقد خفف من مادية أرسطو بروحانية أفلاطون وأفلوطين وأضفى عليها منحنى رياضيا استنده من زينون الايلي وفيثاغورث وأخضع ذلك كله لقيم الإسلام ومثله كما اتسمت فلسفة الكندي بالجمع بين أفلاطون وأرسطو فقد انطبعت أيضا بطابع التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية إذ أدخل في صلب بنائه الفلسفي عناصر إسلامية ، فقد كان الكندي الذي يقف على الفلسفة وعلم الكلام يقول بالحقيقة الواحدة التي تجمع بين العقل والنقل في وحدة منسجمة أخذ أحد وجهيها الدين والآخر الفلسفة وزبدة القول في فلسفة الكندي أنها مشحونة بخليط من العناصر المتناقضة والمعاني المتباينة فحاول التأليف بينها لأول مرة في العالم الإسلامي والفلسفة بحسب الكندي تنقسم إلى علم وعمل فقسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم فنقلها الكندي وزرعها في أرض العرب، لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في العبارة الأخيرة من أن هذه الأقسام جميعا هي ما جاءت به الرسل والأنبياء([1]).

لا يقتصر أمر الكندي على ذلك بل أنه لا يلبث أن يفترق عن أرسطو مرة أخرى عندما يعلل هذا التقسيم ويفلسفه فيدخل فيه تفريعات وتفاصيل لا يعرفها أرسطو اي يربط بأقسام النفس فالفلسفة إذا ليست سوى نظم النفس أي صورة عن النفس لأنه كما أن النفس تنقسم إلى فكر فكذلك تنقسم الفلسفة إلى علم وعمل بحيث يكون العلم هو القسم العقلي والعمل هو القسم الحسي والجزء العقلي في النفس ينقسم إلى علم الأشياء الالهية والأشياء المصنوعة وواضح أن هذا التقسيم وما يقوم عليه من أسس وقواعد جديدة يختلف في روحه عن تقسيم أرسطو بعكس الاهتمامات الدينية التي تمثل المقام الأول في فلسفة الكندي.

1- محمد علي مرحبا، الكندي فلسفته ومنتخبات، ص34-35.

1.البرهان في العلم الطبيعي

كان المراد بالعلم الطبيعي عند اليونان أنه علم الحركة إذ ليس في الطبيعة شيء في نظام الأشياء فالحركة هي الفعل الأساسي للطبيعة ومن هنا انتقل أرسطو في فحصه للأشياء باحثا عن الحركة لينتقل منها بعد ذلك إلى غيرها ففي الطبيعة أشياء تتحرك.

يكاد لا يخرج الكندي عن هذا التصور للعلم الطبيعي فهو يتفق تقريبا مع أرسطو في الأفكار الأساسية للعلم الطبيعي أما الخلاف الكبير بينهما فهو فيما بعد الطبيعة([1])، فالعلم الطبيعي الذي يقرره الكندي هو الذي ساد باستثناء بعض الإضافات التي ستأتي على أهمها منذ أرسطو قرابة عشرين قرنا من الزمان ولم تتزعزع أسسه الا منذ طلع عصر النهضة عندما أخذ يستقل عن الفلسفة فالطبيعة هي جسم طبيعي يتحرك حتى يبلغ موضعه الطبيعي فيسكن، فالنار والهواء حركتهما إلى أعلى والماء والتراب حركتهما إلى أسفل ولم يخرج الكندي في آرائه الطبيعية عن هذا الإطار فهو يرى كأرسطو أن علم الأشياء الطبيعية إنما هو علم الأشياء المتحركة لأن الطبيعة هي الشيء الذي جعل منه الله علة وسببا لعلة جميع المتحركات الساكنة عن حركة([2]).

الحركة لا بد لها من متحرك وهو الجرم ويعرفه الكندي بأنه جوهر طويل عريض ذو أبعاد ثلاثة وأرسطو هو أول من قال بالجواهر فقسمها ثلاثة أقسام الهيولى أو الصورة أو المركب وان كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي بل إن العلم الطبيعي عنده إلى مستوى الجوهر كما أن أرسطو قال بالزمان والمكان قبل الكندي لكنهما مجرد مقولتين عنده دون أن يبلغ مرتبة الجوهر([3])، فالجواهر والمقولة والأجسام البسيطة عناصر متحركة وهي أربعة الماء والأرض والتراب والنار، فالحرارة فاعلة الخفة والبرد فاعل الثقل واليبس فاعل السرعة والرطوبة فاعلة الإبطاء وهذه العناصر طبقات بعضها فوق بعض

1 – المرجع السابق، ص 68-69.

2– المرجع نفسه، ص 86.

3– الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص89-90.

مكانها عالمها الأرضي فالأرض هي عالم الهيولي والصورة هي عالم العناصر الأربعة عالم الكون والفساد وهي كرة ثابتة في وسط العالم تحيط بها كرة من الماء ثم الهواء وأخيرا كرة من النار.

وهنا ينتهي العالم الأسفل والعناصر ذاتها غير كائنة ولا فاسدة بكليتها فلا يكون ولا يفسد إلا ما تركب منها، فأما أشخاص العناصر بكلياتها فباقية إلى أيام مدة زمانها الذي صيره الله جل ثناؤه بها وأما المركبات منها أعني النسل والمعادن وما أشبه ذلك فكائنة فاسدة فزيد مثلا فاسد بشخصه والشجرة ستتفكك وتنحل([1]).

2.دور الكندي في تطور المنطق الأرسطي

تقسيم الكندي مستند من تقسيم أرسطو فهو يقسمها قسم نظري وقسم عملي أما القسم النظري الذي يكون غرض الفيلسوف فيه نظريا أي إصابة الحق فهو علم الأشياء بحقائقها ومنه علم الربوبية وعلم الوحدانية وأما القسم العملي لمعرفة الحقيقة فهو الطريق الأفلاطوني فيذكر الكندي أن الروح الفلسفية أساسها الحب والنور وتمجيد العقل والقلب وينتهي بالجدل الذي هو أسلوب معرفة الفلسفة إذا كان الكندي أول من مهد الطريق لدراسة الفلسفة عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الفلسفية من بينها آراء لفيثاغورث وأخرى لأفلاطون وغيرها لأرسطو وقد اختلط ذلك كله بآراء الشراح أمثال الاسكندر ولهذا فان هذه المحاولة الأولية للتفلسف عند الكندي لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي أختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء([2]).

بخصوص الفلسفة الطبيعية فقد عرض لها الكندي أيضا في عدة رسائل نستكشف منها أنه يتبع طريقة التوفيق بين أرسطو وأفلاطون وأنه يرى للوجود علة قصوى هي الله ويفسر الكندي فعل الإبداع عن أنه إحداث في الزمان أي أن العالم مخلوق حادث وبذلك يرد عن قول أرسطو بقدم العالم

1- ماجد فخري، معالم الفلسفة، تاريخ الفلسفة الاسلامية، تر كمال البارجي، الجامعة الأمريكية، دط، د ت، ص.260.

2- محمد علي ابو ريان، المرجع السابق، ص317.

ويحاول الكندي إقامة البرهان عن حدوث العالم مخالفا بذلك أرسطو وموافقا العقيدة الإسلامية ولآراء المتكلمين في عصره ويقوم دليل الكندي عن تحديد معنى الزمان والحركة وأن كل ما في العالم متحرك، ثم يثبت حدوث الزمان والحركة، ومن ثم حدوث العالم([1]).

بالإضافة إلى ذلك فقد أصلح الكندي بعض الأخطاء التي وقع فيها أرسطو، فقد اعتقد أرسطو خطأ أفلاطون يقول بثلاث نفوس متمايزة مما يهدد وحدة النفس ولكن الواقع أن أفلاطون قد تكلم عن النفس الواحدة لها ثلاث قوى هي القوة الغضبية والقوة الشهوانية والقوة العقلية وقد أدرك الكندي حقيقة الموقف الأفلاطوني وكيف أنه يشير إلى النفس كجوهر روحاني بسيط لها قوى ثلاث([2]).

وإذا كان الكندي أرسطي النزعة في علم الطبيعة فانه كان مخالفا لأرسطو في قضية قدم العالم ومتمسكا بالقول بحدوث العالم لإثبات الخالق المبدع وهذا شأن متكلمي الاسلام جملة معارضين أرسطو([3]).

ومهما كانت الموضوعات التي بحثها هي نفس الموضوعات التي بحثها الحكماء الاقدمون لكن تناوله لها يختلف عن الأقدمين ولاسيما اذا مست عصبا دينيا([4])، والكندي تصف بالتفلسف والأصالة بقدر الذي يسمح به نشأة العلوم في وقته ويؤكد على أننا نجد عنده شبيها بما نجده عند كبار المفكرين([5])، وقد خالف الكندي أرسطو في أن اثبات الأجسام لا يمكن أن تكون أزلية وتحديد بعض المفهومات كالأزلي والفعل والفاعل والمتناهي واللامتناهي، ومما هو أساس المذهب الكندي الفلسفي المخالف لمذهب أرسطو([6])، وبما أنه لا جرم بغير مدة، فوجود الجرم ذو نهاية فيمتنع أن

1- الكندي، الفلسفة الأولى، ص58.

2- محمد علي ابو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، ص323.

3- محمد عبد الهادي أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر 1950م، ص200.

4- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفته ومنتخبات، ص40.

5- أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، القسم الأول، ط2، ص7.

6- المرجع نفسه، ص13.

يكون قديما، ومن هنا أثبت الكندي حدوث العالم، وهذا خلافا لتفكير أرسطو عن خط مستقيم، لأن أرسطو يبني عن قدم الزمان قدم الحركة وقدم المتحرك يعني جرم العالم([1]).

كما أن الكندي يقول بالإبداع ويفعل المبدع في كل شيء، ومن ثم فانه بهذا يخالف أرسطو وينحاز إلى الأديان المنزلة وما فيها من عقيدة خلق العالم من لا شيء سابق عليه وعقيدة تفرد الإله بالخلق، ومن القول عن صورة فلسفية، إجمالية بسريان الفعل الملهي في كل الأشياء ولا نستطيع بسهولة أن نستشف من هذه الإشارة أثرا ما للمذهب الأفلاطوني جديد، لأننا لا نجد هنا شيء عن العقول أو النفس، ولا عن الفيض المتدرج كما نرى ذلك عند الفارابي مثلا فرسالة (في الفعل الحق الأول تام والفعل الناقص الذي هو بالمجاز) تحتوي على أفكار مميزة وجوهرية في فلسفة الكندي، وأن اليونان لم يتوصلوا بتفكيرهم إلى ما وصل إليه الكندي، أخذ من عقيدة الإسلام بوجود خالق فعال بذاته، ولا توجد معه مادة أزلية يصنع منها، ولا أداة يستعين بها ولا زمان ولا مكان معه، وهذا التجديد لمفهوم الفعل والفاعل عند الكندي في مقابل تصورات اليونان يعتبر عنصرا أساسيا في تفلسف فيلسوف العرب.

ورغم كون قسمة الفلسفة إلى نظرية وعملية ترجع إلى أرسطو كما هو معلوم، لكن الجديد في هذا التقسيم ما ورد في عبارة الكندي من أن هذه الأقسام جميعا هي ما جاءت به الرسل والأنبياء، وتدور رسالة " مائية مالا يمكن أن يكون نهاية له" حول إثبات أن جرم العالم وحركته وزمانه كلها متناهية بالفعل لكنها قابلة للزيادة بالقوة والإمكان، وهذا يعارض قول أرسطو بأزلية العالم من حيث مادته، وحركته وزمانه، وما يؤدي إليه ذلك من أن اللامتناهي المؤلف قد وجد بالفعل، وهذا ما يبطله الكندي بالدليل، وأساس فلسفة الكندي أن كل ما يحدث فهو متناه من أوله، ومن آخره أيضا مهما ازداد، وتناهي الأشياء يدل على أن لها بداية، فهي حادثة محتاجة إلى محدث مخالف لها.

1- أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، المرجع السابق، ص73.

الطبيعة عند أرسطو تبحث في الكائنات المركبة في مادة وصورة ولذلك كان كتاب النفس عند أرسطو جزء من البحث في العلم الطبيعي لكن الكندي خالفه، حيث قسم العلوم الطبيعية إلى قسمين:

ما كان مركبا من مادة وصورة وهي الأجسام وما كان مستغنيا عن الطبيعة قائما بذاته غير محتاج إلى الأجسام ومع ذلك يوجد مع الأجسام مواصلا لها بأحد أنواع المواصلة يريد بذلك النفس([1]).

من جهة أخرى فان أرسطو لا يقول بغير جوهر (الهيولى والصورة)، لكن الكندي لا يكتفي بهمها ويضيف إليهما ثلاثة جواهر أخرى لا يقوم الجسم إلا بهما المكان، والزمان، والحركة، ويكتب فيها رسالة مستقلة سماها(كتاب الجواهر الخمسة)وإذا كان أرسطو يقول بالحركة قبل الكندي و العلم الطبيعي عنده هو علم الحركة، إلا أن الحركة عند أرسطو لم ترتفع إلى مستوى الجوهر، وكذلك الحال بالنسبة للزمان والمكان كان عند أرسطو مجرد مقولتين لم يبلغا مرتبة الجوهر وشتان بين الجوهر والمقولة([2]).

الكندي في قضية النفس يميل الى مذهب أفلاطون وأفلوطين ولا يأخذ عن أرسطو شيئا في هذا الصدد فقد رفض الكندي الأخذ برأي ارسطو المادي في النفس لتعارضه مع تعاليم الاسلام وأثر عليه أفلاطون الذي يقول بروحانيتها وخلودها كما أن النزعة الرياضية الواضحة عند الكندي والتي سبق الكلام عنها هي احدى الاختلافات الجوهرية بين فلسفة أرسطو وفلسفة الكندي،وإذا كان الكندي لم يأخذ بنظرية أرسطو في النفس فانه تابع في العقل لنظرية أرسطو([3]).

1- الأهواني، المرجع السابق، ص113-114.

2- عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفته ومنتخبات، ص70.

3- الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ص137.

والكندي هو أول من حذا حذو أرسطو في تفكيره ومنهجه وتأليفه ومع ذلك فهو أول من خالفه من الفلاسفة الإسلاميين([1]).

1- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفته ومنتخبات، ص260.

المبحث الثالث: أفاق البحث الفلسفي في فكر الكندي

1. الكندي والفارابي نحو مقاربة وصفية

يعتبرونه كثير من المؤرخين القدامى المحدثين زعيم المدرسة الفلسفية المشائية الآخذة بالاتجاه المنطقي في الدراسة في مقابلة مدرسة الاتجاه الطبيعي ولقد عد الفارابي الجهل بالمنطق من خلال فساد الرأي وبطلان البرهان لأن بدون المنطق لا نستطيع أن نفرق بين الآراء الصحيحة والفاسدة لا عند أنفسنا ولا عند الآخرين ويفرض الفارابي الرأي القائل بأن المنطق يستغني عنه بالفطرة السليمة لأن هذا أشبه بمن يقول أن الخبرة والدراية بالشعر والخطاب تغني عن تعلم النحو وقواعده حيث يقول إن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ على اللسان والألفاظ فكل ما يعطينا علم النحو من القوانين في الألفاظ فان علم المنطق يعطينا نظائرها في المعقولات([1]).

لقد شغل المنطق جزء مهما في فلسفة الفارابي دراسة وتحليلا وتأليفا وقد استطاع الفارابي بحق أن ينتزع من مؤرخيه لقب المعلم الثاني شبيها له بأرسطو المعلم الأول وهو أول من شرح كتب أرسطو المنطقية في لغتها العربية فأوضح ما غمض في فكر أرسطو الفلسفي عموما والمنطقي بصفة خاصة وكان قراء أرسطو لا يستطيعون فهمه إلا إذا استعانوا بشروح الفارابي على كتبه وقد اعترف على ذلك ابن سينا في مؤلفاته اذ صح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته بأن أرسطو سمي بالمعلم الأول لأنه جمع ما تفرق من مباحث المنطق ووسائله وجعله أول العلوم وفاتحتها فان ما قام به الفارابي من تأليف كتاب التعليم الثاني يجمع ويذهب ما ترجم قبله يجعلها مشابهة لأرسطو ولذلك سمي بالمعلم الثاني بعد أرسطو الذي سمي بالمعلم الأول.

1- محمد حسن مهدي بخت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب الحديث، النشر والتوزيع، ط1، 2014م، ص55.

هذا هو موقف الفارابي من علم المنطق وجوانبه الجدة فيه تبدو ضئيلة اذ قورن بمنطق أرسطو فقد كانت غايته متجهو نحو الشرح والتعليق والتوسع في دراسته وإذاعته بين أهل زمانه ولعل السر في ذلك يرجع إلى أنه كان ينظر لأرسطو بنظرة إجلال وإكبار بحيث اعتقد بأنه لم يترك للآخرين شيئا يستدركون عليه وأن آراؤه ونظرياته في المنطق كانت هي الحقيقة المطلقة وقد أراد الفارابي أن يضفي على عمله المنطقي شيئا من الشرعية فكتب في المنطق كما يذكر ابن أبي أصيبعة كتابا بعنوان " كلام جمعة أقاويل الرسول صلى الله عليه وسلم" يشير فيه إلى صناعة المنطق([1]).

يعتبر الفارابي أول فلاسفة الإسلام الذين قربوا الفكر اليوناني والمنطق إلى العقل العربي عن طريق شرح كتب أرسطو المنطقية والفلسفية وفك رموزها وإظهار غامضها كما أنه مزج بين الفكر الفلسفي والعقيدة الإسلامية وتبرز مكانة الفارابي الصحيحة بأنه ما من فكرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية إلا ونجد جذورها عند الفارابي([2]).

2.الكندي وابن سينا نحو مقاربة تحليلية

هو أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا الملقب بالشيخ الرئيس كتب في المنطق الرياضي والطبيعي والالاهيات والحكمة ويفتتح ابن سينا كتابه الإشارات والتنبيهات ببحث المسائل الطبيعية ولا يفترق ابن سينا في نظرته للمنطق عن أستاذه الفارابي بل انه يجعل دراسة المنطق أساسا في تحصيل كماليات النفس لأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه ويعلم الخير لأجل أن يعمل به، اذ يعتبر ابن سينا شارح كتب أرسطو وظل موقفه من المنطق ثابتا لم يتغير خلال تطوره الفكري كما تناول ابن سينا مسألة الكليات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابي فيذهب إلى أن الأشياء قبل تكثرها وجودا في علم الله وفي عقول الملائكة، نجد ابن سينا يفرق بين معنى أول ومعنى ثاني الأول يتعلق بالجزئيات والثاني يتعلق بالمعاني العقلية، وقد بين أيضا أنواع القضايا التي تتركب منها الأقيسة

1- المرجع السابق، ص62-63.

2- زينب عفيفة، الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، د ط، د ت، ص28.

وقسمها إلى قضايا أولية وما دونها من متوترات ومشهورات ويقرر أن المتوترات ليست حجة إلا لدى من علمها وأن المنشورات لا تشكل قياسا يقينيا وهنا يظهر إخلاص ابن سينا للمعلم الأول وشراحه وان كان ذلك على حساب الدين الإسلامي وقد تصدى ابن تيمية لابن سينا في هذا المقام ودافع عن القضايا المتواترة والمشهورة دفاعا عقليا رائعا وغايته من ذلك الدفاع عن منهج الفكر الإسلامي ضد تطبيق مقولات المنطق الصوري عليه وظهر هذا في كتاب الرد على المنطقيين، ومرجع إيمان ابن سينا بتركيب القياس هو ماجاء على لسان أرسطو في هذا المقام مع أن الأمر هنا يقتضي نوعا من التمييز بين حالات المخاطبين بهذا القياس فقد يكون فيهم من يدرك نتيجة القياس من مقدمة واحدة أو اثنين أو ثلاثة ولعل تحقيق هذه المسألة على هذا الوضع هو الذي جعل ابن تيمية يتهم ابن سينا بالتقليد دون تمحيص المسائل تمحيصا عقليا ومن هنا نستطيع أن نقول أن ابن سينا بقي على موقفه من المنطق وهو أنه الة للعلوم كلها ولا يمكن الاستغناء عنه([1]).

3.الكندي والغزالي نحو مقاربة نقدية

لد الفيلسوف والصوفي الشهير أبو حامد الغزالي في مدينة طوس بخرسان في فارس والحق أن الغزالي كان شخصية فذة يتحد فيها العمل والفكر على نحو متأصل في أعماق هذه الشخصية وكان يهدف من وراء ما تركه لنا من أثار علمية قيمة إلى تربية الإنسان على حياة عقلية مستقلة واعية لا تغفل عن جوهر الإنسان ولا عن ارتباطه الروحي بمصدر الوجود([2]).

لم يكن الغزالي رجل المنطق ولا تنطوي كتاباته في المنطق على جديد الا أنه مع ذلك كان واحدا من مفكري الإسلام الذين أدخلوا المناهج المنطقية في المناقشات الكلامية وكان في المنطق متابعا متابعة تامة لمنطق الفارابي وابن سينا الذي يعد امتدادا لمنطق أرسطو دون ذلك فقد استبعد المنطق من انتقاده للعلم لأراء الفلاسفة في كتابه التهافت وأضاف الغزالي إلى ذلك أنه مزج منطق أرسطو بأصول

1- محمد مهدي حسن بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، ط1، 2014م، ص64-65.

2- محمود حمدى زقزوق، مقدمة في الفلسفة الاسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة، ب ط، 2003م، ص71.

الفقه وقد أضاف الغزالي إلى ذلك أن مزج منطق أرسطو بعلم أصول الفقه والبسه لباسا إسلاميا وصرح في أول كتابه "المستصفي" أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه وقد حاول الغزالي إثبات أن المنطق من العلوم المشتركة بين الباحثين عن الحقيقة وقد بين وظيفة المنطق وهي تمييز العلم من الجهل والحق من الباطل والصحيح من الأفكار من الفاسد فعلم المنطق هو القانون الذي به نميز صحيح القياس عن فاسدهما فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا وقد أفصح الغزالي عن غرضه من دراسة المنطق في كتابه "معيار العلم" فقال أن العلوم النظرية تكن بالفطرة غريزة مبذولة وموهوبة وان الغزالي وان عد فيلسوفا عقليا يتخذ من المنطق منهجا في عملياته الفكرية شأنه في ذلك شأن الفارابي وابن سينا الا أن الغاية لديه تختلف عنهما تماما فان كان هذان الفيلسوفان قد حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة باسم العقل والمنطق وكان لمحاولتهما أثر على كل من الدين والفلسفة على السواء لأن كل منهما مقالته وتصوراته فان الغزالي قد اتخذ من العقل والمنطق أساسا للدفاع عن عقائد الدين وعليه فان القارئ لكتب الغزالي المنطقية لا يخرج بجديد عما ذكره المناطقة قبله فقد استطاع تطبيق قواعد المنطق بعمق على مناحي تفكيره المختلفة من كلام وفقه وأصول وأحيانا كثيرة كان يلائم بين اصطلاحات المنطق وغيرها من اصطلاحات العلوم الإسلامية([1]).

4.الكندي وابن رشد نحو مقاربة فلسفية

أقر ابن رشد بشرعية المنطق وأكد القياس بآية " واعتبروا يا أولي الأبصار" ويقول ابن رشد مثل قول الكندي في أننا يجب أن نأخذ الحقائق حتى لو كان قائلها من ملة غير ملتنا وأن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع وأن الفرد لا يستطيع أن يحمل العلم وحده ويجب أن نستفيد من بعضنا البعض ومن السابقين شرحا ويظهر التحديد الفلسفي عند ابن رشد في أنه فقيه ظاهري وفي مناهج الأدلة فهو يقارن بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة لكي يعرف أي الفريقين أحق بالبرهان وفي "تهافت التهافت" يقارن بين أدلة الغزالي وأدلة الفلاسفة في محاولتهم فهم العقائد فهما فلسفيا خالصا كما

1- محمد مهدي حسن بخت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع والنشر، ط1، 2014م، ص74.

تجلت روح الفيلسوف في فصل المقال الذي يعرض فيه للصلة بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين في صيغة إجابة على السؤال هل الفلسفة واجبة بالشرع أم محظورة طبقا لأحكام التكليف الخمسة، واستخدام أبو الوليد التأويل واعتبره ضروريا للتوفيق بين ظاهر الشرع وباطنه كما هو ضروري التوفيق بين الدين والفلسفة ويحدده باستخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، لأن الكثير من ألفاظ الشرع إذ لم تؤول تأويلا صحيحا وحملت فقط على ظاهرها فقط تتعارض مع ما أدى إليه البرهان العقلي أما إذا كان هناك إجمال بطريقة يقينية حول بعض المسائل في الشرع فلا يصح التأويل، ولكن إذا تم ذلك اليقين بطريقة ظنية يصح عندئذ تأويل ومالا يتطرق إليه التأويل لا يدرك إلا بالبرهان، وفي نفس السياق قسم ابن رشد الناس إلى ثلاثة:

1/ الخطابيون: وهم ليسوا من أهل البرهان.

2/ الجدليون: وهم من أهل التأويل الجدلي.

3/ البرهانيون: وهم من أهل صناعة الحكمة([1])

وخلاصة القول أن فيلسوفنا ابن رشد انتصر إلى المنطق وذلك من خلال البرهان وانتصر إلى الفلسفة وذلك من خلال المنطق وهذا يأتي من طرف المنطق فهو منهج الفلسفة، دفاعا عن مكانة البرهان، بالتوفيق بين الحكمة والشريعة([2]).

1- ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، القاهرة،د.ت، ب ط، ص19.
2- المرجع نفسه، ص25.

5.من المنطق الفلسفي إلى المنطق الفقهي:

كان ابن حزم عقلية مستقلة بصورة ملحوظة، وقد جاهد بقوة في الدفاع عن المنطق والفلسفة مؤكدا أن للدين والفلسفة غرضا واحدا هو مصلحة الجنس البشري فمع كون ابن حزم ظاهريا اشتهر عنه الوقوف عن ظاهر النص كدليل برهاني إلا أنه أبلغ بالفلسفة والمنطق ووقف ضد الذين هاجموا علوم الأوائل بالجهل في معظم الأحيان وأنهم يقولون بغير علم وينكرون المنطق عن جهل به.([1])

قد قسم ابن حزم في كتابه " التقريب لحد المنطق" وهو الكتاب الذي عقده الحديث عن المنطق وفوائده وكان تقسيمه إلى أربعة أقسام هي:

القسم الأول: قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصره للإلحاد دون أن يقفوا على معانيه.

القسم الثاني: قوم يعدون هذه الكتب هذيان في المنطق وهزارا من القول.

القسم الثالث: قوم قرؤوا هذه الكتب بعقول مدخولة وبصائر غير سليمة.

القسم الرابع: قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية من الميل وعقول سليمة فاستنا روها.

قد رد على الذين تعصبوا ضد المنطق ورأوا أنه علم مستحدث في البيئة الإسلامية لم يأخذ به السلف الصالح في دفاعهم عن عقائدهم.

يربط ابن حزم بين دراسة المنطق وفوائده للفقيه والمفتي فيجعل فائدة المنطق عامة كما صرح بذلك الفارابي وابن سينا من قبل، ولعل موقف ابن حزم من إيمان المقلد كان له دخل كبير في تأسيس موقفه من قضية المعرفة وأساليب اليقين فيها والى هنا نستطيع أن نخلص أسباب اهتمام ابن حزم بالمنطق في النقاط التالية:

[1] – ابن رشد، المرجع السابق، ص32.

1- اعتقاده أن دراسة المنطق تساعد على فهم الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام وفهمها.

2- العلم بمسائل المنطق وأصول البرهان، تساعد المفتي والفقيه على التمييز بين الآراء للتعرف على الصحيح من السقيم.

3- اعتقاده أن الانشغال بالمنطق قد يساعد على بناء اليقين والدفاع عن العقيدة لأن إيمان المقلد عنده صحيح غير مشترك فيه.

4- اشتغاله بالفقه والكلام دفعاه إلى الاشتغال بالمنطق لحاجة المتكلم إلى معرفة أساليب الجدل وحاجة الفقه إلى البرهان.

قد أبان ابن حزم عن عمله في كتابه " التقريب لحد المنطق" بأنه ليس مبتكرا لعلم جديد بل إن عمله ينحصر في شرح المستغلق وتصحيح الرأي الفاسد وقد عمل ابن حزم في كتابه إن دل على شيء فإنما يدل على ثقته الكاملة بعلم المنطق وواضعه الأول أرسطو وشارحه من بعده الكندي والفارابي وغيرهما([1]).

هنا قد أظهرنا موقف المؤيدين للموقف الأرسطي وكيف كان موقفهم من المنطق قائما على اتخاذه منهجا تتنزل إليه جميع علوم لأنه يتخذ من بديهيات العقل الأساسية التي هي مشتركة بين جمع الإنسان أساسا لمباحثه وقوانينه، وكيف كان ذلك متفقا مع الفطرة الإسلامية.

6.مناهضي المنطق الأرسطي

فيما عدا الفلاسفة الذين خاضوا في المنطق اليوناني وتحمسوا له ورفعوا من شأنه أمثال الكندي، الفارابي، ابن حزم، ابن سينا،الغزالي، وقد أقبل المسلمون على ترجمة علوم الأوائل من فلاسفة اليونان واطلعوا بدراسة مذاهبها ومن معسكرات المتكلمين صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق وغيره وكذلك الحال في الغرب الإسلامي، حيث أمر المنصور ابن

1 - ابن رشد، المرجع السابق، ص80.

أبي عامر بإحراق كتب المنطق والنجوم ولعل من أثار الحملات التي عاشها المنطق أن أخفى الغزالي اسم المنطق من عناوين كتبه اتقاء تصانيف أهل السنة والجماعة.

كان الهجوم إذا شديدا ضد المنطق ومشتغلين به وكانت فتوى ابن الصلاح تعبيرا عن اتجاه عام غالب بين العلماء ثم بدأ الهجوم على المنطق الأرسطي يؤخذ على يد شيخ الإسلام ابن تيمية شكلا أكثر ايجابية وفعالية وقد ألف الإمام السيوطي كتابا في نقد المنطق لكي يثبت إتقانه للمنطق حيث كان المنطق قد أعتبر شرطا من شروط الاجتهاد المطلق، وقد كتب كتابه هذا " صون المنطق والكلام" وهو صرخة حضارية قامت بها الروح الإسلامية اتجاه علم من علوم الأوائل وهو المنطق الأرسطي واتجاه علم يستند على العقل والرأي وهو علم الكلام.[1]

أما عن موقف الروح الإسلامية من المنطق الأرسطي فان النقد الباطني للنصوص المختلفة التي أوردها السيوطي تبين أن هذا المنطق ترف عقلي لجأ إليه اليونان ولم يصل بهم إلى علم يقيني، وقد استند السيوطي في نقده الأخير هذا على الإمام الشافعي والشافعي أعظم من أدرك بيقين نافذ، استند بالمنطق اليوناني على عبقرية اللغة اليونانية وخصائصها ومما يحول دون تطبيقه على أبحاث تقوم أساسا على العربية ونحن نعلم أن الشافعي قد وضع أصول الفقه وطريقة القياس الأصولي بلغة الأصوليين وقياس الغائب على الشاهد.

إن بدايات رفض المنطق الأرسطي قد ظهرت في عصر كبار الأئمة إلا أن نقد المسلمين له بدأ واضحا وناضجا ومؤسسا على منهج علمي ابتداء من القرن السادس الهجري وبعد أن زاد غلو فريق من المشائيين في تقديره وجعل بعضهم تعلمه فرض كفاية وبرز جماعة من كبار المحدثين مثل ابن الصلاح فأفتى بتحريم المنطق تعليما وتعلما ولا شك أنه كان لفتواه أثر كبير في موقف بعض الفقهاء والمحدثين بعدهم.

1-ا ابن رشد، لمرجع السابق، ص.86

7.ابن تيمية (1328-1263م)

يختلف عن الغزالي في أنه لم يقبل من الفلاسفة لا المقدمات ولا النتائج ومعنى ذلك اعتمادهم على العقل وحده وسيلة للمعرفة ووقف ابن تيمية مدافعا عن الشرع والمعرفة النقلية التي يرى أنها لا تضاد العقل بل إن صريح المعقول لا يتعارض مع صحيح المنقول وقد كتب في ذلك كتابا ضخما أسماه " درئ تعارض العقل والنقل" انتصر فيه الفطرة السليمة والمنطق الفطري الذي لا يتعارض ولا يعارض النقل بالمقارنة مع المنطق الأرسطي الذي يخضع لمكونات ثقافية ولغوية تجعلنا نقبل منه ما تقبله فطرتنا السليمة وترفض ما ترفضه وأنكر أدلة القائلين بواجب الوجود والممكن الوجود في إثبات وجود الله تعالى وقال إن القائلين بواجب الوجود فإنهم جعلوا وجدوده موقوفا على إثبات الممكن الذي يدخل فيه القديم فلا يمكن إثبات واجب الوجود على طريقتهم إلا بعد إثبات ممكن قديم، وهذا ممتنع في بديهة العقل([1]).

قد فند ابن تيمية آراء الفلاسفة في قدم العالم لأنهم يقولون إنالإله فاعل بالإيجاب لا بالاختيار فالله عنده فاعل قادر على الفعل ضد الأزل لكنه فاعل بالاختيار لأنه لاختيار صفة تناسب الإله وقد علمنا من الفارابي وابن سينا وابن رشد أن الله خالق العالم ضرورة([2]).

يختلف موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المنطق الأرسطي عن موقف الدين سبقوه اختلافا كبيرا ذلك أنه لم يرفض المنطق أو يهاجمه بناء على أساس عاطفي وجداني وإنما رفضه على أسس علمية نقية، تعتمد على العقل لا على المنهجية القيمة التي كانت بداية انطلق منها فلاسفة العصر الحديث وخاصة دافيد هيوم وجون ستوارت مل في نقد المنطق الأرسطي، ولم يكن ابن تيمية متعصبا في نقده للمنطق الأرسطي لمجرد أنه يوناني الأصل وإنما نظر إلى فائدته في تحصيل اليقين فوجدها أقل

1- ناصر عبد الكريم، العقل، "مجموع فتاوى ابن تيمية"، مجمع الملك فهد المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1995م، ص158.
2- المرجع نفسه، ص159.

بكثير مما تصورها العاشقين للمنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد، ولم يكتف ابن تيمية بإصدار الفتاوى لتحريم المنطق كما فعل سلفهم ابن الصلاح الذي قال بتحريمه لأنه مدخل للشر واعتبر أن الاشتغال به تعليما وتعلما من الأمور المستحدثة في الملة الإسلامية وليس مما أباحه الشرع لكن ابن تيمية يكشف بطريقة منهجية قصور هذا المنطق وفساد قضاياه وأول قضية يحاول ابن تيمية أن ينفيها في نقده للمنطق الأرسطي هو الزعم بأن المنطق لا بد منه لكل عالم وباحث ذلك بأن المنطق واصطلاحاته إنما عرف على زمن اليونان ووضعه رجل يوناني قد كان جماهير العقلاء في الأمم بعد اليونان وابن تيمية ينبه على ارتباط المنطق باللغة فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما مرتبط باللغة اليونانية وابن تيمية ينبه على ارتباط المنطق باللغة فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما مرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها لذلك المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل سفسطيقا وأنولوطيقا وابستومولوجيا ويعترض ابن تيمية على من قال من المتأخرين إن تعلم المنطق فرض على الكفاية ويرى أن ذلك يدل على جهله بالشرع وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة وأئمة الأمة كاملين في عملهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان فكيف يقال أنه لا يوثق بالعلم إن لم يوزن به أو يقال إن فطر بني ادم في الغالب لا تستقيم إلا به فان قالوا نحن لا نقول إن الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطق بل إلى المعاني التي توزن بها العلوم، قيل لا ريب أن المجهودات لا تعرف إلا بالمعلومات ويلجأ ابن تيمية للقران الكريم ليستخلص منه الحجاج العقلي مستندا لما تضمنه من مواقف بين الرسل ومعارضيهم.([1])

8.نقد الحد الأرسطي:

يعتبر مبحث الحد أو التعريف لب المنطق الأرسطي وجوهره حتى اشتهر بين الباحثين قولهم الحد المنطقي، القياس الأرسطي وماعاد هذين المبحثين فهو متفرع عنهما أو مكمل لهما، ولذلك اهتم شيخ الإسلام ابن تيمية بنقدهما اهتماما كبيرا.

[1]- ناصر عبد الكريم، مرجع سابق، ص162.

إن فكرة التعريف كما حددها المسلمين قد لعبت دورا كبيرا في نشأة المنطق الحديث لاسيما إذا علمنا أن أول مفكري غربي يأتي اسمه مقترنا بنشأة الاستقراء العلمي وهو ريجيربيكون كان شديد الحماس لعلوم المسلمين وأن تأثير هذه العلوم فيه كان كبيرا ومن دلالات تأثره بالنزوع العلمي الإسلامي اعترافه بذلك في كتاباته وقد فطن إلى قيمة المنهج التجريبي ومنفعته ودعا إلى استخدام ملاحظة وتجربة وان تعريف الحد الصحيح عند ابن تيمية هو الجامع المانع قال " إن كل ما أحاط بالمحدود بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه ما هو منه كان حدا صحيحا".[1]

يؤكد أن طريقة المتكلمين في تعريفهم للحد هي أسلم من المناطقة ويؤكد على أن فائدة الحدود أضعف من فائدة الأسماء لأن الحد يفيد بمعرفة الشيء بنظيره حيث يرى ابن تيمية أن إدخال المنطق في العلوم يعقدها ويصعبها ويطيل العبارة فيها.

انه يرد على قول المناطقة إن التصورات الغير بديهية لا تنال إلا بالحد من باب أننا نجد الأمم كلها استغنت عن الحد المنطقي ومع ذلك هم يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها ويتصورون مفردات علمية.

في الأخير نستخلص موقف ابن تيمية من الحد هي أنه يؤتى به للتمييز بين المحدود وغيره لا لبيان حقيقة المحدود من غيره فدوره دور الاسم ويشترط فيه أن يكون جامعا مانعا كما نص على ذلك الأصليون ولا يشترط فيه الصفات المختصة بل نجزئ الصفات المشتركة خلافا للمناطقة.

9.الشافعي والسيوطي

يذكر الإمام السيوطي في كتابه صون المنطق أن أول من عارض المنطق الأرسطي في الإسلام هو الإمام الشافعي يقول السيوطي " أما الصحابة والتابعين رضي الله عنهم وأتباعهم فلم يرد عنهم فيه أي المنطق والتصريح بشيء لكونه لم يكن موجودا في زمانهم،وإنما حدث في أواخر القرن الثاني وكان

1-سليمان الندوي، الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، ط1، ب ت، ص.42

الإمام الشافعي حيا آنذاك وقد نقل عنه أنه قال ما جهل الناس ولا اختلفوا الا لتركهم لسان العرب وميلهم الى لسان أرسطو طاليس وهو يعني بذلك منطق أرسطو.([1])

كلام الشافعي إشارةإلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القران ونفي الرؤية، ويستطرد السيوطي في بيان رأي الإمام الشافعي فيقول " والغرض بهذا الكلام شرح قول الشافعي رضي الله عنه وأنه من أراد تحريج الشرعية على مقتضى قواعد المنطق ولم يصب غرض الشرع فان كان في الفروع نسب إلى الخطأ وان كان في الأصول نسب إلى البدعة، وهذا أعظم دليل على تحريم هذا الفن فانه سبب الإحداث والابتداع ومخالفة السنة ومخالف غرض الشرع وكفى بهذا دليلا وهو مأخوذ من كلام الشافعي رضي الله عنه.

يستنبط السيوطي من كلام الشافعي تعليلا آخر لتحريم الاشتغال بالمنطق الأرسطي قياسا على مشابه القران، ولقد تأكد السيوطي أن دراسة المنطق من قبل ما يؤدي إلى الفساد فينبغي تحريمه هذا هو رأي الشافعي رحمه الله في المنطق وحكم الاشتغال به لا نستطيع أن نعتبره حكما نهائيا فانه لم يدرس هذا العلم حتى يتبين له فيه ما يوجب الإنكار له.

أما عن رأي السيوطي الخاص به في تحريمه الاشتغال بفن المنطق فيذكره كما يقول " جولد شهير" في ترجمته الذاتية ويظهر أن السيوطي قد أظهر عدائه للمنطق في مناسبة أخرى نعرف ذلك من الرسائل المنظمة التي تبادلها هو ومحمد بن عبد الكريم الفقيه وكانت تدور حول هذا الموضوع، وواضح من هذه الرسائل المتبادلة أن رجلا اسمه "كافور" كتب كتابا عنوانه " الفرقان" فيه تحدث عن المنطق حديث المستحسن له فقام السيوطي وقد كان على اتصال بالبيئات الدينية في داخل إفريقيا يهاجمه مهاجمة عنيفة وعليه يقول السيوطي أن المنطق من علوم اليهود والنصارى علم يحرم الاشتغال به([2]).

[1] – سليمان الندوي، مرجع سابق، ص45.

2– محمد حسن مهدي بخيت، علم المنطق، المفاهيم والمصطلحات، ط1، 2013م، ص84–88.

10.ابن الصلاح (643هـ):

جد ابن الصلاح في عصر العالم المحدث "كمال الدين ابن يوسف الموصلي" الذي عاصر ابن خالكان وكان ممن يتلقون عنه " ابن الصلاح" الذي أصبح من أكبر أئمة الحديث بعد ذلك فقد رحل إلى الموصل ليتعلم عليه المنطق سرا إلا أنه على الرغم من تردده عليه مدة من الزمان لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب، وبدا هذا في فتواه المعروفة التي أجاب بها عن سؤال الاشتغال بالمنطق والفلسفة تعلما وتعليما، هل أباحه واستجابة الصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون؟، وهل يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية أولا في إثبات الأحكام الشرعية؟، وهل الأحكام الشرعية مفترقة إلى ذلك في إثباتها أولا؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به؟

إذا وجد في بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها والتصنيف فيها، فهل يجب على سلطان البلد عزله وكفاية الناس شره؟

أجاب ابن الصلاح على هذا بأن المنطق مدخل الفلسفة ومدخل الشر شر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة والمجتهدين، أن الرأي المتعصب الذي قضى بتحريم المنطق لم يقدر له النجاح في السيطرة على الدراسات الدينية الإسلامية فقد احتلت متون المنطق للأبهري و الكاتبي و الأخضري وغيرها ما كان في التدريس إلى جانب العلوم الإسلامية وظل المنطق حتى أحدث العصور يدرس مع العلوم الشرعية بوصفه علما مساعدا.

هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الدين الإسلامي في أصله لا يعوق النظر العقلي ولا يعرقل حريته ولو كانت تعاليم الإسلام تميل أصلا إلى التنكير بأحرار الفكر لحالت دون هذا حاجة المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم خلت الآيات القرآنية وما صح من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكير بأهله().

– محمد حسن مهدي بخيت، المرجع سابق، ص89-90.

المتعصبين إلى سلطة تمكنهم من اجتياح خصومهم خلت الآيات القرآنية وما صح من الأحاديث النبوية من نص يشجع على عرقلة الفكر الحر والتنكير بأهله([1]).

1- محمد حسن مهدي بخيت، المرجع السابق، ص89-90.

خاتمة

خاتمة

الكندي أول فيلسوف عربي خاض في الموضوعات الفلسفية والعلمية وعالجها بلغة الضاد فكان شأنها في ذلك شأن ديكارت في اللغة الفرنسية مع ما بين الفيلسوفين من تفاوت في الزمان والنزعة والعمق وكان على الكندي وهو المطلع على آراء الفلاسفة أن يعرف العرب مذاهب لم يؤلفوها من قبل ويخوذ أمامهم في موضوعات لم تجد بعد الى أذهانهم منفذا، إن المهمة كانت شاقة لكن الكندي عرف كيف يؤديها على أكمل وجه.

أما قضية المصطلحات الفلسفية فقد نحى فيها النحو الأفضل أي أنه حذا حذو النقل في عصره فعمد أول ما عمد إلى اللغة العربية باحثا فيها عن الكلمات التي تعبر بشكل واضح عن مدلول الكلمات اليونانية وعند استعماله للكلمة اليونانية يذكر ما يقابلها بالعربية مثل الحكمة والفلسفة والهيولى وقد شعر الكندي بالحاجة إلى تحديد المصطلحات الجديدة ليقربها من أفهام القارئ فألف رسالة خاصة في ذلك هي أقدم أثر من نوعه وصل إلينا ولم يكتفي بذلك بل لجأ إلى تحديد الكلمات غير مرة في رسائله فهو مثلا في أول كتابه في الفلسفة الأولى يقول " الفلسفة الأولى التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان" ثم يذكر الفلسفة الأولى ويضيف أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"، ويقول في الفن الأول من الكتاب نفسه " إذ الأشياء كلية وجزئية أعني بالكلي الأجناس للأنواع والأنواع للأشخاص وأعني بالجزئية أشخاص للأنواع"، أما ما تتصف به تحديداته فهو الدقة والإيجاز فهو يحدد الجرم مثلا ما له ثلاثة أبعاد والعنصر طينة كل طينة والعمل فعل يفكر والعزم ثبات الرأي على الفعل والاتصال اتحاد النهايات، اذ يحاول وضع الاصطلاح أحيانا إلى احياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال مثل كلمة الأيس للدلالة على الموجود بالإجمال ثم يجمعهما أيسات ويشتق منها فعل أيس فيصبح تحديد الفعل الإبداعي الحقيقي عنده تأييس الأيسات عن الليس، أما من حيث الموضوعات الفلسفية التي عالجها فهي نفس الموضوعات التي عالجها الحكماء الأقدمون من قبله لكنه احتفظ في معالجته باستقلاله برأيه فلم

يكتفي بنقل أرسطو و أفلاطون أو غيرهما من الفلسفة بل اختار من الآراء التي عرفها ما يلائم نزعته الخاصة ومعتقده الديني فهو أرسطو طاليسي النزعة في علم المنطق فقد أدخل الفكر الأرسطي إلى الفكر الإسلامي لأن محاولته لدراسة المنطق لم يستطع صاحبها أن يرتقي بها إلى مستوى المذهب الفلسفي بل ظهرت في صورة مجموعة من الآراء المفككة التي أختيرت من بين خليط كبير من الأفكار والآراء.

وكان اذا الكندي أول من مهد الطريق لدراسة علم المنطق عند المسلمين فجمع أشتاتا من المعارف الأرسطية وترجمها بفكره الإسلامي الخاص وقد قال أنه يجب أن تتضح المسائل بعض الشيء لكي تظهر في صورة مكتملة عند الفلاسفة اللاحقين كالفارابي وابن سينا، حيث استفاد العرب كثيرا من نقل ثقافة المنطق إليهم فقد عمل على أذكار روح البحث والتأمل العقلي بينهم فنشأت حركة فكرية جديدة متعددة النواحي دعتهم إلى التفكير في دينهم وفي كل ما يحيط بهم، وكذلك في أنفسهم فقد تأثر العرب كثيرا بالمنطق اليوناني ولا شك أنهم قد استفادوا كثيرا منه فقد ظهرت النزعة المنطقية في مختلف الأبحاث كالنحو والكلام التي كانت في العالم الإسلامي وقد كان الكندي أول مسلم حاول استعمال المنهج المنطقي في دراسة القران إضافة إلى ذلك يقرر الكندي أن الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما غير أن ظاهر النص قد يوحي بعض الاختلاف إذ لم يعمل العقل في مال التأويل المعقول، حيث كان الخط الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه اختلف عن علماء الكلام بعدم بقائه في دائرة القران والسنة وإنما خطا خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية.

ففي الواقع إن الكندي ملخص لحضارة الأمة العربية من شتى نواحيها الدينية والعلمية وهو في الوقت نفسه اخذ بيد هذه الحضارة إلى الأمام بما يرسم لها من آفاق جديدة يصورها بريشة المنطق وكان الكندي مسجلا للحضارة العربية التي عاش في ظلها كما كان راسما طريق هذه الحضارة في المستقبل لعدة قرون من الزمان وكان كذلك مسجلا لحركة الترجمة، كما رأينا التي نقلت التراث اليوناني

بوجه خاص والحقيقة أن منزلة الكندي في دنيا الفلاسفة لا تتجلى في براعته الكلامية ولا في تأثير الإحاطة بالمعطيات العلمية والميتافيزيقية ولا شك في أن الكندي قد قدم جهدا كبيرا حقا في حقل التقدم الفلسفي واللغوي والمنطقي إذ أنه أدخل مجموعة كبيرة من الاصطلاحات الفلسفية في تاريخ الفكر العربي والتي تبناها من الفكر اليوناني.

إن أرسطو طاليس هو واضع علم المنطق فالحقيقة أن جهوده في ذلك إنما كانت مكملة لجهود سابقيه ومنظمة لها، ولا نحسب أنه كان يصنع نظريته في القياس لو لم تكن قد وجدت قبله بحوث الفلاسفة الايليين والفياثاغوريين والذريين، وكذلك بحوث أستاذيه سقراط وأفلاطون، وقد اهتم المنطق الأرسطي بجواهر الأشياء من أجل الحديث عما يسميه الثبات الذي لا يتغير، ركز المنطق الأرسطي اهتمامه بذاتية الأشياء وجواهرها فغرق في بحث مالا ضرورة منه، كانت معرفة المسلمين للمنطق اليوناني أمرا ضروريا تفرضه طبيعة الدين الإسلامي الحضارية والعالمية.

إن الهدف الأساسي من هذه الدراسة هو تبيين موقف مفكري الإسلام من المنطق الأرسطي وقد اتضح لنا أن المسلمين تجاه دراسة المنطق فريقين متعارضين الفريق الأول قدر أنصاره وجوب دراسته وقد كان موقفه من المنطق قائم على اتخاذه من جميع العلوم لأنه يتخذ من بديهيات العقل البديهية التي هي مشتركة بين جميع الأمم ومن هنا ابن حزم والغزالي و غيرهم، والفريق الثاني رأى أن دراسة المنطق خطرا على الدين لأن منهج حضارته تخالف في تصورها الميتافيزيقي تصور الإسلام لإلهياته، ثم جاء ابن تيمية ونقد المنطق موجها حججه إلى الأسس التي يقوم عليها كل من الحد والقياس، لم يكن مفكري الإسلام أتباعا لأرسطو وشراحا لمنطقه فحسب إذ القول يتبعه المسلمين في ذلك مؤسس على فكرة خاطئة مفادها أن كل مفكري الإسلام هم أولئك الذين ساروا على طريق المشائية الفارابي وابن سينا وابن رشد.

لم يكن دور مفكري الإسلام في نقد المنطق دورا سلبيا وإنما أقاموا لهم منطقا خاصا بهم ونابعا من روح عقيدتهم وحضارتهم كما رأينا عند ابن تيمية وهو منطق يختلف تماما عن منطق أرسطو فيما يتعلق

بالحد أو قضايا أو استدلال، المسلمين حين وضعوا مناهجهم في الاستدلال كانوا يقيمون في ذات الوقت أسس الاستقراء العلمي بالمعنى الذي عرفه الغربيون في مطلع القرن العصر الحديث.

كان المسلمون أسبق من مفكري الغرب في نقد المنطق الأرسطي وقد جاء نقد مفكري الغرب لهذا المنطق مرددا لكثير من الأفكار الإسلامية، ثم إن هذه الروح العلمية التي تجلت في نقد مفكري الإسلام لمنطق أرسطو وبناء منطق جديد على أساس المنهج التجريبي بمعناه الحديث كان تعبيرا عن طبيعة الإسلام ذاته، رغم نقد الناقدين للنتائج التي ترتب عللا القياس فإنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا عليه أخطاء جوهرية من حيث أنه أداة استدلال والسبب في ذلك أنه محدود بقواعد محكمة وباعتباره شكلا فلا يرجع الخطأ إليه بمقدار ما يرجع إلى المادة أو المضمون الذي يملأ هذا الشكل، فالقياس أداة إن أحسنت توجيهها خدمتك، وان لم تحسن توجيهها لم تستفد منها بل إن هذا ينتج عنه عقم التفكير وجموده، وهذا الأمر ينطبق بالمثل على كل شيء.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المراجع:

1-ابن رشد،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، د ط،القاهرة،مصر،بت.

2- ابن منظور، لسان العرب. ب ط، ب ت

3-أبوحامد الغزالي إحياء علوم الدين، د ط، د ت

4- أحمد إسماعيل إبراهيم التل، تحقيق الكلام في قدم العالم وحدوثه بين الفلاسفة المتكلمين، ماجستير 2008-2009م.

5- أحمد فؤاد الأهواني، الكندي فيلسوف العرب، ب ط، ب ت

6- جمال المرزوقي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، ط1، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2001م.

7- حسين صالح حمادة، دراسة في الفلسفة اليونانية، الجزء الثاني، دار الهادي للطباعة،بط،بت

8- حسين مروى، النزعات المادية للفلسفة العربية الإسلامية، ط1، ط2. بيروت، لبنان، ب ت

9- زينب عفيفى، الفلسفة الطبيعية والالهية عند الفارابي، ب ط، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ب ت

10- عادل خوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، ط1، القاهرة، 2002م.

11- عادل عوض، منطق النظرية العلمية المعاصرة وعلاقتها بالواقع التجريبي، دار الوفاء، ط1، 2006م.

12- عبد الحميد الكردي، المعرفة بين الفلسفة والقران، ب ط، ب ت

13- عبدالرحمان ابن خلدون " المقدمة"،ط7، دارالقلم،بيروت،لبنان،، 1989م.

14- عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، ط1دار المسيرة للنشر، 2012م.

15- خالد حربي، الكندي والفارابي، رؤية جديدة، ب ط، الإسكندرية 2003م.

16- علي سامي النشار، المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، ب ط، جامعة الإسكندرية 2000م.

17- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، دار المعارف، النيل، القاهرة، ج1.ب ت

18- فاطمة إسماعيل، منهج البحث عند الكندي، ط 1، معهد الفكر العالمي للفكر الإسلامي، د ت

19- ماجد فخري، معالم الفلسفة، تاريخ الفلسفة الإسلامية، د.ط، الجامعة الأمريكية، د.ت.

20- مبري محمد جميل، الفكر الفلسفي الإسلامي، مقدمة في علم الكلام والتصوف والفلسفة الأولى، د ط، دار جامعة الخرطوم للنشر، د ت

21- مجدي السيد أحمد كيلاني، أرسطو، ط1، كلية الآداب جامعة الإسكندرية، 2005م.

22- محمد أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي، من طاليس إلى أفلاطون، الجزء الأول، د ط، دار المعرفة الجامعية 1993م.

23- محمد جبر، منزلة الكندي، في الفلسفة العربية، ط1، ، دار دمشق، مطبعة الشام، 1943م

24- محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الإسلامية، ط1، بين الأصالة والتقليد، الأردن، 2013م.

25- محمد حسن مهدي بخيت، المنطق الأرسطي بين القبول والرفض، د ط، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2014.

26- محمد عبد الرحمان مرحبا، الكندي فلسفته، ط1، منتخبات، بيروت ، 1985م.

27- محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية، ط1، 2000م.

28- محمد عبد الهادي، أبو ريدة، رسائل الكندي الفلسفية، د ط، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، 1950م.

29- محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ المنطق عند العرب، د ط، د ت

30- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ط2، دار النهضة العربية، د ت

31- محمد علي الجندى، إشكالية الزمان في فلسفة الكندي، ط1، د ت

32- محمد مبارك، الكندي فيلسوف العقل، د ط، د ت

33- محمود حمدى زقزوق، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، د ط، دار الفكر العربي، القاهرة، 2003م.

34- محمود زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، د ط، دار النهضة العربية والطباعة والنشر، د ت

35- مصطفى شاهين، تاريخ الفكر الإسلامي، د ط، د ت

36- ناصر عبد الكريم، فتاوى ابن تيمية، ط1 المملكة العربية السعودية، ، 1995م.

37- ياسين خليل، نظرية أرسطو المنطقية ط1، دار الوفاء، ، 2006م.

38- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، ط1، مصر، ، 1986م.

39- يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية، وأعلامها، ط1، 1986م.

03-المعاجم والموسوعات

- صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ، 1987م.
- وهيبة مراد، المعجم الفلسفي، د ط، دار البقاء الحديثة، القاهرة مصر، 2007م.
- سعيد جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، د ط، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004م.
- إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة للشؤون، القاهرة، 1983.
- عبد الرحمان بدوي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، دار الفرس للنشر والتوزيع، ط1، 1995م.
- بيتر كونزمان، أطلس الفلسفة، تر: جورج كتورا، د ط، د ت

الفهرس

الفهرس

مقدمة.....أ

الفصل الأول: الخلفية التاريخية لفكر الكندي نموذجا.....

الفصل الثاني: إشكالية المصطلح عند فلاسفة الإسلام "الكندي نموذجا" .....

المبحث الثاني: علاقة المنطق بالطبيعيات. ..... – 39 –

المبحث الثالث: المنطق والميتافيزيقا عند الكندي .....

المبحث الأول: أهمية المرجعيات الفلسفية في تطور فكر الكندي .....

المبحث الثاني: *طبيعة البرهان المنطقي عند الكندي* .....

المبحث الثالث: أفاق البحث الفلسفي في فكر الكندي.....

خاتمة .....

قائمة المصادر والمراجع .....

الفهرس.....