أصالة نظرية العقل الإنساني في الفلسفة المشائية العربية الإسلامية

" الكندي أنموذجا"

The problem of the theory of the human mind in the Peripatetic school Arab-Islamic between creativity and imitation

Al-Kindi model

الطالب الباحث عبدلي محمد*[1]، تحت إشراف أ.د حفيان محمد [2]

[1] جامعة الدكتور الطاهر مولاي بسعيدة mohammed.abdelli@univ-saida.dz

[2] جامعة الدكتور الطاهر مولاي بسعيدة hafiane2010@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: ../../2021 تاريخ القبول: ../../2021 تاريخ النشر: ../../2021

ملخص:

لا تزال تلك الإشكالية التي طرحت في القرن التاسع عشر من طرف المستشرقين حول مدى قدرة العقل العربي السامي على إنتاج فلسفة خاصة به؛ محل جدل بين الآخذين برأي الاستشراق العنصري، وقولها بكون العرب جنسا أقل من الآريين، فلذلك هم مقلدون، وبين الرافضين لتلك النظرية، والمدافعين عن وجود شيء اسمه الفلسفة العربية الإسلامية، ذات المواضيع الخاصة، والإجابات الطريفة التي لم تسبق إليها.

أثناء دراستنا لهذه الإشكالية؛ وجدنا أن فصل الخطاب فيها هو للنصوص، ومن بين الإشكاليات التي وقفنا عليها في بحوثنا هي نظرية العقل الإنساني التي امتدت منذ زمن أرسطو لتشغل العصور القديمة والوسيطة، وسؤالنا حول تلك الإشكالية تضمن مدى أصالة ما كتبه العرب المسلمون عنها، واخترنا الفيلسوف الكندي كأنموذج، باعتباره أول المشائين العرب المسلمين، وهم المتّهمون أساس بالتقليد، وحول تراثهم وقعت الخصومة بين الفريقين، وبعد الوقوف على نصوصه، لم نجد له رأي طريفا اختص به دون الفلاسفة اليونان، بل تابع قولهم ولم يضف شيئا يستحق معه اسم الإبداع.

الكلمات المفتاحية: الكندي، المشائية، العقل، الإبداع، الإتباع.

Abstract:

The problem raised in the 19th by orientalists about the ability of the Arab mind to produce its own philosophy remains controversial between those who take the view of racial orientalism against the imitative Semitic, and those who advocate the existence of Arab-Islamic philosophy.

We found that the final judgment is for the texts, and one of the problems we stood on in our research is the theory of the human mind that has extended since Aristotle's time to occupy antiquity and intermediate times, and our question On this problem ensures the authenticity of what the Muslim Arabs wrote about it, and we chose Al-Kindi philosopher as a model, as the first in Peripatetic school Arab Muslim accused of the basis of Imitation, and

* المؤلف المرسل: الطالب الباحث عبدلي محمد

about their heritage the difference occurred, and after identifying his texts, we did not find a new opinion.

Keywords: Al-Kindi; Peripatetic; mind; creativity; imitation

1.مقدمة:

لا يجد المطّلع على مؤلفات أرسطوطاليس مؤلفا بينها؛ قد حضي بكبير الاهتمام والعناية قراءة؛ وشرحا؛ وتحليلا؛ مثل كتاب النفس، والحديث عن كتاب النفس لا يخرج عن مقالات وضعها أرسطو في تحديد ماهية النفس وطبيعتها، ثم الحديث عن أهم قوى النفس، والقيمة الكبرى لهذا الكتاب قد شملت قضايا قدّم فيها أرسطو تصوراته الخاصة كعلاقة النفس بالجسم، ومسألة علاقة نفس الإنسان بالنفوس الأخرى للكائنات الحية، وإجلاء الفروق بين النفس الإنسانية وتلك النفوس، والحقيقة أن كتاب النفس بريء الموضوع، حاول صاحبه فيه الإجابة عن إشكالية كبرى من إشكاليات الفلسفة في تلك العصور، إلا أنّه أثار من الجدال والخلاف حوله في العصور القديمة والوسيطة وحتى الساعة ما لم يثره كتاب مثل كتاب ما وراء الطبيعة الذي يحمل العلم الأول والأهم حسب الفلسفة الأرسطية، فمنذ زمن الإسكندر الأفروديسي مرورا بالفلسفة الوسيطية عند المسلمين والمسيحيين ووصولا إلى عصر التأريخ الحديث والمعاصر للفلسفة، اشتعلت النقاشات التي سببها كلمة وردت في ذلك النص حول العقل الفعّال ومفارقته، وما هي أن وصلت لكتاب العصر الهليني حتى تلقفها الشرّاح، وعملوا فيها من التأويلات فوق ما أراد لها واضعها الأول وتلامذته المبشرون، وكل ذلك لشيوع الروح الدينية، وسيادتها على عقول الهلينيين.

لقد انتقل كتاب النفس –كما انتقل غيره من مؤلفات اليونان في الفلسفة عبر الترجمة– وما جرى حوله من نقاش وشروح مختلفة حدّ التعارض إلى الحضارة العربية الإسلامية، فيصادف فيها عقولا متعطشة للخوض في ذلك النوع من القضايا، رغم ما قرّرته العقيدة من أجوبة حول موضوع النفس، لأن المعرفة والفلسفة عندهم تطلب لذاتها، فقد كانت الغاية وسبيل الفضيلة والسعادة التي تهون دونها كل إيديولوجيا مهما قوية، ومن الفلاسفة العرب المسلمين الأوائل الذين عالجوا مشكلة العقل الإنساني؛ فيلسوف العرب الأوّل الكندي أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، وهو يعتبر أول مشائي عربي مسلم، فلن نبحث في مسألة العقل عند التيار المشائي العربي الإسلامي كلّه، بل عند رائده الأول فقط، ولا يخفى ما تحمله هذه النسبة للمشائية؛ من القول بإتباع أرسطو في مذهبه جملة، ورأيه في العقل خاصة، أو على الأقل مذهبه في العقل كما أراد له الشرّاح أن يبلغ للاحقين عليهم.

إن هذه النقطة الأخيرة تحيلنا إلى الإشكالية التي طرحها المستشرقون في القرن التاسع عشر، وطرحها قبلهم الغزالي والمؤرخون القدامى من الإسلاميين للفلسفة الإسلامية في تيارها المشائي بالضبط؛ حول مدى طرافة ما قدّموه من إجابات حول تلك الإشكالات التي صيغة في الفلسفة اليونانية، ونحن هنا سنقصر إشكاليتنا حول موضوع العقل الإنساني عند فيلسوفنا الكندي فنقول:

ما مدى أصالة المذهب الذي قرّره الكندي في نظريته عن العقل الإنساني باعتباره أول المشائين العرب المسلمين تناولا للموضوع؟ هل استطاع التحرّر من سلطة المذهب المشائي الأرسطي وشرّاحه لينتج لنا مذهبا مبتدعا في العقل، أم أنّه اكتفى بالاتباع لقول القدامى موافقا وملفقا، وجامعا بين الآراء في صورة منسقة؟

إن هدفنا الأساسي من طرح هذه الإشكالية ليس الوقوف على تلك الآراء التي حملت من الأحكام العامة والمرسلة؛ وبل وأحيانا الجاهزة على تراثنا الفلسفي عموما، والمشائي منه خصوصا، بل إن وقوفنا على نظرية العقل الإنساني عند الكندي هدفه أولا وقبل كل شيء تعريف القارئ بجوهر هذه النظرية وما حصل حولها من نقاش، والتعريف بمذهب فيلسوفنا وما اقترحه من حلول لمعالجة تلك المشكلة. هذا جانب من أهداف هذه الدراسة، لكن الجانب الأهم هو التحقيق في مسألة الأصالة في إنتاج الفلاسفة العرب المسلمين من خلال عرض النصوص، وجعلها هي الحكم في إثبات الإبداع أو الإتباع في مذهب الكندي، دون اللجوء لتلك النظريات التي وضعها المستشرقون كنظرية الأجناس وتفوق الآريين على الساميين، وما وافقها في الطرح والمضمون، وفلا حكم إلا للنص، ولا اعتبار بقول أصحاب التمييز بين السلالات الذين قد أثبت العلم بطلان مذهبهم، ومن أراد التعرف على حقيقة مذاهبنا فلاسفتنا وما قدّموه من حلول جديدة، أو تكرار حلول غيرهم فليجعل المصدر مستنده في الحكم.

مما يلزم من القول بالعودة إلى المصادر، هو طبيعة تعاملنا معها، ووفق أي منهج سنقيم هذه الدراسة، والذي لابد منه أن نعود بالزمن لأرسطو وشرّاحه، معتمدين الكرونولوجيا، فلا يستقيم لنا القول بالأصالة أو التقليد ما لم نقف على المذاهب السابقة التي جُعلت مصدر التقليد للفلاسفة المشائين العرب المسلمين، فمن نريد الحكم عليه بالتقليد أو الطرافة لا مناص من أن نثبت معرفته بالمذاهب السابقة أو جهله بها، فإن ثبت معرفته بها، وهو واقع في تاريخنا من خلال الحركة الكبرى للنقل والترجمة، والتصريح من طرف فلاسفتنا بفضل الأقدمين، يبقى الآن اللجوء إلى المقارنة بين الآراء والنصوص قدر الإمكان للتحقق من التشابه بين اللاحق والسابق، أو عدمه، والتعرف على مواطن الجدّة أو التكرار لأقوال الأوائل، ولا يفوتنا ونحن في سبيل التعرض للنصوص أن نقوم بتحليلها وشرحها إيضاحا لمضامينها للقارئ ونقدها وتمحيصها بحسب الاستطاعة وماتسمح به ظروف دراسة بمثل هذا القدر والحجم والوقت.

وبعد إيضاحنا لقيمة الموضوع التاريخية والإبستيمولوجية – التعرف على قيمة آراء الفلاسفة العرب المسلمين على الأقل في هذه النظرية ومقدار التجديد فيها من التقليد– وتحديد إشكالية الدراسة وهدفها والمنهج المتبع فيها، لم يبق لنا إلّا الشروع فيها.

2. نظرية العقل عند أرسطو وشراحّه:

لابد قبل التعرف على رأي الكندي في هذه النظرية من إطلالة سريعة على ما خلّفه لنا أرسطو؛ وشرّاحه، فالكندي يعدّ عند مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية أوّل أتباع التيّار المشائي في التراث الفلسفي العربي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى هي الأهم، ونقصد هنا أن أرسطو هو أول فلاسفة اليونان الذين عالجوا هذه القضية بالتفصيل، فقد

ذكرها في عدد من مؤلفاته، كما أنّه ترك لنا عبارات غامضة فيما يخص مفارقته وخلوده؛ جعلت صراع الشرّاح من بعده يحتدم حول تقرير مذهب المعلّم الأول في العقل، وقد انتقل ذلك الخلاف إلى العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي، وسؤالنا كان في البداية عن مدى أصالة الكندي في معالجة هذه المسألة، والإجابة عنه ستكون بعد عرض مذاهب سابقيه في هذه المشكلة، لنقارن قوله بقولهم فيما بعد.

1.2 التصوّر الأرسطي لنظرية العقل الإنساني:

عالج أرسطو مشكلة العقل في عدة مؤلفات، ونحن سنكتفي منها بما جاء في كتاب النفس، لأن الحديث عن القوة العاقلة يدفعنا من باب أولى إلى الوقوف عليه في ذلك الكتاب الذي خصّصه أرسطو لتحليل ماهية النفس من حيث طبيعتها وقواها.

يقول أرسطو عن العقل:" ... في النفس أيضا... نميز من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنّه يصبح جميع المعقولات، ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الفاعلة لأنه يحدثها جميعا كأنّه حال شبيه بالضوء... وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث أنه بالجوهر فعل... وعندما يفارق فقط يصبح مختلفا عمّا كان بالجوهر، وعندئذ فقط يكون خالدا وأزليا...على حين أن العقل المنفعل فاسد وبدون العقل الفعّال لا نعقل." (أرسطوطاليس، 2015) إن هذا المقتطف يحمل تقريبا جل التصوّر الأرسطي للقوة الناطقة من قوى النفس، وبداية لابد من توضيح نقطة قد اختلف حولها الشرّاح، وهي مسألة وجود عقل مفارق للنفس قبل فعل التعقل –وهو ما سنعرفه فيما سنعرض لاحقا–، فإن أرسطو قال بوجود هذه القوة العاقلة سواء ما كان منها بالقوة أو بالفعل في النفس، والعبارة نراها كذلك.

ويمكن أن نضيف جملة أخرى ذكرها قبل هذا الذي أوردناه، وذلك عندما قال:" ولننظر الآن في جزء النفس الذي به تعرف وتفهم." (أرسطوطاليس، 2015) حيث جعل القوة العاقلة عموما جزءا من النفس، التي هي صورة البدن، وقد وردت تلك العبارة عقب حديثه عن القوة المتخيلة، والتنصيص الأول قد ذُكر قبله أيضا؛ أن الأشياء في الطبيعة هيولى وفاعل، وأسقط أرسطو ذلك على النفس، وقال أن في القوة العاقلة ما هو هيولى ومنها ما هو فاعل، ولم يقل عن أي منها أنه مفارق، وهذا ما نراه في تلك العبارات، وجل التأويلات التي جعلت الشرّاح يذهبون إلى القول بمفارقة العقل الفعّال إنما سببها ما ورد في كتب أرسطو الأخرى (مثل كتاب ما بعد الطبيعة، وكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكتاب الحيوان، وكتاب الكون والفساد)، والتي لا حاجة بنا إلى استعراضها، فالقوة العاقلة من قوى النفس، ولن نخرج هنا عمّا جاء في كتاب النفس.

وثاني المسائل التي وردت في تلك العبارة، هو تقسيمه للعقل إلى جزء هو هيولى أو بالقوة، ويسميه عقلا منفعلا، لأنه يتأثر بالمعقولات التي يجردها من المحسوسات، وثاني العقول هو العقل الفاعل، والعقل الأول المنفعل – بالقوة– توجد فيه المعقولات بالقوة، وقابل لأن يصير جميع تلك المعقولات، وحسب القانون الأرسطي لابد من شيء بالفعل يخرج ما هو بالقوة إلى الفعل، وذلك هو العقل الفاعل أو الفعّال، الذي يلقي بضوئه على العقل بالقوة ليجعل ما فيه معقولا

بالفعل، فيجرد العقل المنفعل الماهيات التي كانت بالقوة فيه من ملابساتها المادية التي كانت ملتبسة بها في قوة المخيلة، فتصير تلك الماهيات معقولة بالفعل، بعد أن كانت بالقوة، كالضوء الذي يجعل العين مبصرة بالفعل، والألوان مرئية بالفعل.

وحقيقة العقل الفاعل، أنّه يعقل كل الأشياء، ومن ناحية الجوهر فهو فعلٌ دائما، ومن ناحية الماهية وجود بالفعل، والعقل عموما في التصور الأرسطي غير ملتبس بالمادة، ولا يحتاج عضوا كحاجة حاسة البصر لعضو العين مثلا، والعقل المنفعل عنده استعداد فقط للتعقل ولأن يصبح كلّ الأشياء، والعقل الفاعل قابل للمفارقة؛ فيصير ما هو عليه في الحقيقة، أي يتجرد بالفعل كلية من العلائق المادية التي تكون قد علقت به من خلال التعقل، فيصبح خالدا وأزليا، وربما قصد بها أرسطو المفارقة الحقيقية التي تجعل العقل الفعّال أسمى من العقل المنفعل الذي يفسد بفساد البدن، وذلك لارتباطه ببقية القوى الأخرى التي تنقل الماهية ملتبسة باللواحق المادية، ثم يجردها بعد أن يضيء له العقل الفعّال، ولأجل ذلك صار فاسدا كفساد بقية القوى الأخرى للنفس، والتي لابد لها من مادة تكون صورتها، وتتخذ قواها من أعضاء الجسم آلات لها.

تطرح هذه النصوص الغامضة مشكلة الخلود، هل هو خلود الشخص، أم خلود النوع؟ هل هو خلود النفس، أم خلود جزء منها؟ وهي أسئلة لم يجب عنها أرسطو، وتركها للشرّاح لكي تكون محور سجالات دامت لقرون. والحقيقة التي تبدو لنا أن اهتمام أرسطو في هذه العبارة معرفي أكثر منه ميتافيزيقي، فهو كان يبحث في العقل ودرجات تعقله وإسقاطها على المعرفة بدءا بالتجريد من المحسوسات، إلى الحدس الذي ينطلق فيه العقل من قوته الحدسية للتعقل، ولم يكن ليلقي بالا لما ستتركه تلك الإشارات عن الخلود من خلافات ميتافيزيقية — لا معرفية– حول نظرية العقل.

2.2 نظرية العقل الإنساني عند شرّاح أرسطو (الإسكندر الأفروديسي، ثامسطيوس):

سبق وأن أشرنا إلى أن عبارات أرسطو فيما يخص المفارقة والخلود؛ لم تكن من الوضوح بالقدر الذي يجلي الفكرة ويؤدي للاتفاق بين من تناول هذه النظرية بالشرح والتحليل، لذلك فقد ذهب الشرّاح في تلك العبارات التي أوردناها في السابق مذاهب؛ يختلف بعضها عن بعض في المضمون، وتجمعها فكرة تقرير المذهب الحقيقي للمعلّم الأوّل، كلّ على حسب تأويله للنص الأرسطي وما استطاع استنطاقه من تلك الجمل.

نبدأ مع الإسكندر الأفروديسي فهو الأقدم زمنا عن لاحقه في شرح النظرية ثامسطيوس، فقد كان يرى ذلك الأوّل بأن جوهر نظرية العقل الأرسطية تتضمن:" ثلاثة أنواع من العقول: العقل الهيولاني؛ العقل بالملكة؛ والعقل الفعّال." (بدوي، 1954) فالأوّل هيولاني أي كالهيولى التي هي قوة محضة، واستعداد لقبول الصور، وفي هذا التعبير لا يختلف عن أرسطو الذي جعل العقل المنفعل استعداد لأن يصير كلّ شيء، وهو ليس بذات، ولا صورة له، بل قابل لأن يصير أي صورة، ولو كانت له صورة لما قبل المعقولات.

إنّ تسميته:" العقل المادي أو العقل الهيولاني لا يعني ذلك أنه يجب أن نعتبره مادة يمكنها باتحادها مع صورة من الصور أن تحدث جوهرا." (دوهيم، 2009) أي أنه يبقى مجرد استعداد للنفس، وليس بجوهر، وهذا الرأي عند الإسكندر الأفروديسي يجعلنا نتأول قوله بفساد العقل الهيولاني، حتى وإن لم يصرّح هو بذلك، لكن وعلى المذهب الأرسطي فإن النفس صورة للبدن، تفسد بفساده، وقواها الجزئية فاسدة بفسادها، بل العقل الهيولاني كقوة من قوى النفس يحصل بعد تأليف العناصر المكوّنة لجسم الإنسان، كوجود قوة البصر عند حصول العين –وإن كان العقل ل يحتاج لعضو– فلأجل ذلك يفسد بفساد المادة.

ويشير البعض إلى تسمية أرسطو "العقل بالملكة" (مرحبا، 1993) وإن لم تكن صريحة وقد وردت عبارة في كتاب النفس لأرسطو عن العقل وقد حصّل شيء من المعقولات إلا أنها لا يطالعها دائما كالكاتب الذي أتقن الكتابة إلا أنه لا يمارس صنعته، والعقل هنا في مرحلة الانتقال من القوة إلى الفعل، وهو قادر على إدراك أنه يعقل بالفعل، وتلك العبارة قد وضع أمامها أحمد فؤاد الأهواني عند تعريبه لكتاب النفس (اسم العقل المستفاد) أي أنه العقل المنفعل في حالة الاستفادة والتلقي من العقل الفاعل، أي الخروج من القوة المحضة إلى الفعل، ورغم ذلك تبقى الماهيات التي لم يحصلها بالقوة بالنسبة له، لكن تعريب عبد الرحمن بدوي لم يذكر فيه اسم العقل المستفاد أمام تلك العبارة، ومن أراد الاستزادة فليقارن بين الترجمتين،.

إن معنى العقل بالملكة أو المستفاد ذاته وضعه الأفروديسي، وهو في مرتبة متوسطة، فالعقل بالقوة لا يبقى على صفته تلك، بل لابد له من الانتقال لحال الفعل، فهذا العقل له ملكة لمباشرة فعل التعقل، وإذا كان العقل الهيولاني يشبه استعداد الطفل لتحصيل ملكة الكتابة، فالعقل بالملكة هو ذلك الإنسان الذي صارت الكتابة عنده قنية وله بها معرفة، ويستطيع استعمالها عند الضرورة، ولا فرق بين العقل الهيولاني والعقل بالملكة إلا الانتقال من القوة إلى الفعل عن طريق معرفة المعقولات، واقتناء النفس ملكة التعقل. ويحب البعض تسميته باسم العقل المكتسب ويصفه:" العقل الذي في طريق الاكتساب." (قاسم، 1962) فهو الذي يفكر وينتقل من القوة إلى الفعل، ولا يزال يكتسب من العقل الفعّال، فله من المعقولات ما هي الفعل لديه، وبعضها الآخر لا يزال بالقوة في طريق الاكتساب.

أما العقل الفعّال، فهو أولا بالفعل دائما من حيث الجوهر والماهية والوجود أيضا، إلا أن له وجود مفارقا؛ ومستقلا، فهو ليس جزء من النفس، بل فاعل خارجي؛ عقل ومعقول، يضيء العقل الهيولاني لتصير فيه المعقولات بالقوة؛ معقولات بالفعل، فالانتقال من القوة إلى الفعل حسب القانون الأرسطي بحاجة دائما إلى شيء هو بالفعل، فالعقل الفعّال يجرد الماهيات من الأشخاص، والكليات من الجزئيات، والمعقولات من الملابسات المادية فيجعلها معقولات وصورا بالفعل بعد أن كانت بالقوة فقط، أي في الأخير هو من ينقل العقل بالهيولاني من الاستعداد إلى عقل بالملكة.

الصفة الأهم لهذا العقل بعد وصفه بالمفارق:" أنّ هذا العقل الموجود بالفعل إلهي." (دوهيم، 2009) فهو مفارق تمام المفارقة للمادة، صورة مطلقة، وقد ظنّه الأفروديسي إله أرسطو المحرك الأوّل الذي لا يتحرك، الذي هو في الأصل

عقل وعاقل ومعقول، منكفئ على ذاته، ونجد في بعض الترجمات لمقالة في العقل كما نقلها مؤرخو الفلسفة، تسميت الإسكندر للعقل الفعّال؛ باسم العقل المستفاد، أي الآتي من الخارج، والذي في حقيقته لا يتصل بالعقل الهيولاني إلى عند حصول عملية التفكير، لأنه يفعل في العقل بالقوة من الخارج ولا يمتزج به، وهو خالد غير فاسد لما له من صفة الألوهية.

والنظريات التي ساهمت في شرح آراء أرسطو حول العقل الإنساني، تلك التي قال بها ثامسطيوس؛ معترضا على رأي الإسكندر الأفروديسي الذي رآه قد ابتعد عن حقيقة مذهب المعلّم الأوّل.

فالعقل في مذهب ثامسطيوس:" أن العقل الفعّال منا أو هو أنفسنا... أزلي مفارق للمادة وواحد في جميع الناس إلا أنّه ليسا إلهيا. أما العقل بالقوة فهو... أزلي مفارق للمادة ... والعقل بالقوة عنده بالنسبة للعقل بالفعل كالمادة إلى الصورة تماما، أما العقل بالملكة فشبيه بالجوهر المركب من مادة وصورة." (الخضيري، 1983) وفي هذا الرأي ينتقد سلفه الأفروديسي في جعله العقل بالقوة أو الهيولاني مجرد استعداد، بل هو في الأصل ذات وجوهر مفارق يحل بالنفس عند وجودها، بل الإشارة للعقل الإنساني عند ثامسطيوس المقصود بها العقل الهيولاني، وهذا الأخير ليس فاسدا بفساد البدن بل هو باقٍ، وهنا تأتي مسألة الخلود الشخصي للنفس التي صمت عنها الإسكندر الأفروديسي، أو أنكرها على الأرجح بعد قوله بفناء العقل الهيولاني الخاص بالإنسان وإبقائه على العقل الفعّال الإلهي.

لم يهمل ثامسطيوس تلك العبارة التي وردت في كتاب النفس، والتي تقول بفساد العقل المنفعل أو الهيولاني كما أحب وهو سلفه ترجمة التسمية الأرسطية لذلك العقل، بل تأولها بأن المقصود بالعقل الذي يفنى هو العقل المشترك الذي ينتج من اتصال النفس بالبدن، وحقيقة هذا العقل المشترك هو:" قوة المخيلة." (كرم، 1936) فهي التي تفنى بفناء البدن، أما العقل الهيولاني فمفارق وأزلي، وقد تبعه –ثامسطيوس– في هذا الرأي ابن رشد في واحد من آرائه حول تلك المسألة، وكذلك القديس توما الأكويني.

أما ما يخص العقل الفعّال فهو وإن كان واحد للناس جميعا، إلا أنه ليس الإله كما تصوره الأفروديسي، بل جزء من النفس، يحل فيها بعد أن كان مفارقا، بل هو الماهية للنوع الإنساني وأكثر مفارقة من العقل الهيولاني الذي يقترب من الصور المحسوسة الملتبسة بالمادة، وهو صورة العقل الهيولاني؛ الذي هو كالمادة بالنسبة له، ومن اتصالهما ينتج عقل بالملكة، وفي هذا الطرح يبرّر لنا هذا الشّارح مسألتين هما: سبب اختلاف درجات التعقل بين الناس، فالعقل الهيولاني هو سرّ الاختلاف، لأنّه ليس وحدا عند جميع الناس، وبحسب درجة قبوله من العقل الفعّال يكون العقل بالملكة محصّلا للمعقولات، وهنا يتفاوت الناس في ملكاتهم ومستواهم في التجريد. هذا من جهة ومن جهة أخرى فقوله بعدم فناء العقل الهيولاني فيه تبرير لمسألة الخلود الفردي التي بقيت مضطربة عند أرسطو، أو عند الأفروديسي وإن ظهر لنا أنهم يقولون بخلود الأنواع لا خلود الأفراد.

وبهذا نصل لنهاية وقوفنا على أبرز المقاربات الفلسفية؛ وأشهر الآراء حول نظرية العقل الإنساني عند الأوائل كما تحب كتب التراث تسميتهم؛ بدءً من أرسطو، وانتهاء بأشهر الشرّاح الذين وقفوا على تلك المسألة، فما بقي إلا انتقال كتاب النفس، وانتقال تلك الشروح إلى اللغة العربية وتعرّف الكندي عليها، وموقفه منها.

3. قراءة الكندي لنظرية العقل الإنساني:

لقد انتقل كتاب النفس، وانتقلت معه الشروح لتلك النظرية إلى العصر الوسيط الإسلامي والمسيحي، ونحن يهمّنا في مقالنا هذا الأوّل منهما، لنعرف إن كان هناك طرافة فيما يخص التعرف لتلك المشكلة، أم أننا ما مجرد استرجاع لأقوال السابقين مع الشرح والتعليق عليها.

1.3 معرفة الكندي بآراء الأوائل حول تلك المشكلة:

إن فيلسوف العرب الأوّل قد خصّ البحث في العقل وفعل التعقل برسالة خاصة وصلتنا ضمن مجموع رسالة، وقد أسماها بـ (رسالة في العقل)، وهي التي ستكون مصب تركيزنا وعرضنا لمذهبه الخاص بنظرية العقل، ما دام هو قد خصص للعقل رسالة لتحديد معانيه، ولن نلتفت لأي موضع آخر من رسائله التي وردت فيه جملة عن العقل لماما، مثلما فعلنا مع تقرير مذهب أرسطو من خلال كتاب النفس، وعدم مراعاة ما جاء في كتابه الميتافيزيقا أو الأخلاق النيقوماخية.

قبل الحديث عمّا جاء في رسالة العقل، لابد من إثبات ترجمة كتاب النفس لأرسطو قبل زمن الكندي، أو في عصره على الأقل، ولسنا نصادر على المطلوب من الآن، إذ منهجنا هو جعل النصوص تحاكم بعضها بعضا، ولكن حتى نقارن وجب إثبات وجود تلك النصوص في زمن فيلسوفنا.

يقول ابن النديم في حديثه عن كتب أرسطو المترجمة:" الكلام على كتاب النفس: وهو ثلاث مقالات. نقله حنين إلى السرياني تامّا. ونقله إسحق إلا شيئا يسيرًا، ثم نقله إسحق نقلا ثانيا تاما جوّد فيه." (النديم، د. سنة) والمعروف أن الكندي كان معاصرا في الناحية الزمنية لهؤلاء المترجمين الذي كانوا رؤساء لبيت الحكمة المكلّف من طرف الخليفة المأمون بنقل التراث اليوناني إلى العربية، وتصحيح الترجمات السابقة، وفي رسائل الكندي ما يثبت حقيقة معرفته بآراء الفلاسفة اليونان، بل قد أفرد رسالة يذكر فيها كتب أرسطوطاليس.

إن أوّل ما يقف عليه القارئ لرسالة الكندي في العقل هي تلك العبارة التي قال فيها:" فهمتُ الذي سألت من رسم قول في العقل، موجِزً خبري، على رأي المحمودين من قدماء اليونانيين؛ ومن أحمدهم أرسطالس ومعلمه فلاطن الحكيم، إذ كان حاصل قول فلاطن في ذلك قول تلميذه أرسطالس؛ فلنقل ذلك على السبيل الخبري..." (الكندي، 1950) والظاهر من هذه العبارة أن الكندي على دراية بما كانت عليه مذاهب الأوائل في تلك المشكلة، والتي حدّد السائل له طلبه فيها بالإخبار عن مذاهب اليونان. وما نراه بشكل أوضح في النص هو ذلك التعظيم لفلاسفة اليونان، وعلى وجه الخصوص؛ أفلاطون، وأرسطو، وما التقديس إلا تضمين للأخذ عن فلسفاتهم بل وتقليدهم، والعبارة تزداد وضوحا من خلال قوله مجيبا لسائله؛ أنه سينقل له رأي الأوائل على سبيل الإخبار والنقل عنهم فقط، وليس يستلزم عن

النقل بأمانة لرأي الغير انتفاء مناقشته وتحليله، وإبداء الرأي فيما نُقل عنه، ومعارضته ونقده؛ بل و حتّى تجاوزه، فلا نرى من الوقوف على نقل القول وحده مع تلك عبارات الحمد تلك؛ غير القبول بالمنقول كما وصل، وإتّباعه فيما أورد من رأي وحجة.

ولا يحتجّن أحد فيقول بأنّ الكندي قد اكتفى بإجابة سائله عمّا سأل، ولم يشأ التعليق وإبداء وجهة النظر، فهذا كمّا تقرّر لا يمنع من ذاك، ثم إن عبارات التقديس قد وردت في غير ما موضع من الرسائل، ومن شاء التوسع في المسألة فلينظر ما جاء في إشادة الكندي بتراث الأوائل وعلومهم في رسالة عن الفلسفة الأولى التي وجهها إلى المعتصم، وإن كان يشير إلى أن الأوائل قد قصرّوا عن الحق وبلوغه أحيانا، وأنه متمّ لما قصروا عنه على حسب الطاقة، فإن ما ورد في رسالته تلك يثبت أنه ينقل عن أرسطو.

لكن عادة الكندي في فلسفته أنه إذا تعرض مثلا لمسألة الذات الإلهية وصفاتها، وقدم العالم وحدوثه، انقلب إلى رأي المعتزلة – الخليفة المعتصم على مذهب المعتزلة، وهم حاشيته– وأحيانا مستندا لحجج أرسطية توظّف أو تلفّق للدفاع عمّا يوافق عقائد الإسلام والمعتزلة خصوصا، فقد كانت عقيدتهم في زمن الكندي هي المذهب الرسمي للدولة، وهم أهل مشورة الخلفاء العباسيين الثلاثة الذين تبنوا مذهب المعتزلة، بل وأكرهوا الناس على الأخذ بمعتقدهم، فكيف سيتسنى للكندي مخالفتهم، اللهم إلا في المسائل التي تتعرض للعقائد صراحة.

إن إعجاب فيلسوف العرب الأوّل باليونان معروف من تلك المواضع، كما أن الكندي لو شاء الاكتفاء بالنقل الأمين في هذا الموضع، لكان الأجدر به بعد ذلك أن يفرد لنا رسالة يقرّر فيها مذهبه الخاص في نظرية العقل. نحن هنا لسنا بعد بصدد الإجابة عن إشكالنا الذي افتتحنا به هذه الدراسة، ولكن ما ورد في التنصيص دفعنا لهذا القول، وما يهمنا حقيقة في هذه النقطة؛ هو إقراره بمعرفة آراء القدامى وعلومهم، وأنه ناقل عنهم لمذاهبهم ونظرياتهم.

2.3 مذهب الكندي في القوة الناطقة:

لا يسعنا الحكم على مذهب الكندي بالتقليد لمجرد تلك الاستنتاجات التي توصلنا إليها من خلال قراءتنا التحليلية والنقدية لتلك الجملة التي وردت في بداية رسالته عن العقل، فالحكم على رأي ما بالأصالة والطرافة، أو التقليد والمتابعة يحتاج لبرهنة أشد تماسكا وفق ما ينبغي أن يكون عليه الخطاب الفلسفي في أصوله. وبناء على ذلك فقد جاء دور النصوص التي وردت في تلك الرسالة، لنقوم بقراءة نوع الخطاب والمقاربة المقدّمة فيها.

يقول الكندي:" إن رأي أرسطاليس في العقل أن العقل على أنواع أربعة: الأوّل منها العقل الذي بالفعل أبدًا؛ والثاني العقل الذي بالقوة، وهو للنفس؛ والثالث العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل؛ والرابع العقل الذي نسميه الثاني." (الكندي، 1950) لن نلتفت هنا إلى بداية هذا القول الذي يقرّ فيه صاحبه أنه مجرد حكاية لرأي أرسطو –كما فهمه هو– فكأن الكندي يصادر على مطلوبنا بعبارته هذه، لكن الذي يهمنا هو تقسيمه الرباعي للعقل، والأصل أن أرسطو كما مرّ بنا جعل العقل إما منفعلا أو فاعلا، وحتى العقل بالملكة أو المستفاد ليس إلا مرحلة للانتقال

من القوة إلى الفعل، ولم تكن التسمية من وضع أرسطو، فعبارته التي مرّت بنا قد صرّحت بأن هناك عقلا قادر أن يصير كل شيء، وعقل هو كل شيء، أي أن التقسيم الرباعي المنسوب لأرسطو من طرف الكندي لا سند له على الحقيقة.

وسننظر الآن في هذا التقسيم الرباعي؛ وهل يحتوي على الأصالة التي تجعل صاحبها مبدعا، أم أنّه على العكس من ذلك مقلّد غير مبدع؟ إن العقل الأوّل والذي جعله الكندي بالفعل دائما هو في الأصل مفارق، ويوجد خارجا عن النفس، لأن العبارة التي تلته قد أوضحت بأن العقل بالقوة هو للنفس وحده، ولم تنسب العقل الذي بالفعل للنفس، أما حقيقة هذا العقل فيقول عنها الكندي:" النفس إذا باشرت العقل، أعني الصور التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا، واتحدت بالنفس، أعني أنها كانت موجودة في النفس بالفعل، وقد كانت قبل ذلك لا موجودة فيها بالفعل، بل بالقوة، فهذه الصورة التي لا هيولى لها ولا فنطاسيا هي العقل المستفاد للنفس من العقل الأوّل." (الكندي، 1950) فهذا العقل ليس للنفس، بل ويفيض عليها بالمعقولات المجردة التي ليست ملتبسة بالمادة، ولا تجرّد من القوة المتخيّلة، بل إن العقل هذا يجعل النفس حين تطلب التعقل، تتّحد بماهيات الأشياء وصورها؛ على حقيقتها، أي كما هي مجرّدة وليست كما تبدو حين تكون مخالطة للمحسوسات، أو حين ينقلها الحس المشترك إلى المخيلة، وإن النفس تستفيد هذه الصور من العقل الأوّل، هذه الصور التي تشبه بالمثل الأفلاطونية إلا أنها تتّحد بالنفس ولا تغايرها إن اتحدت الأخيرة بها.

إن فعل هذا العقل الأوّل هو ما ينقل العقل من حال القوة إلى الفعل بعد الاستفادة، هذا ما هو إلا شرح لدور هذا العقل الذي هو بالفعل أبدا في عملية التعقل، أمّا حقيقته فمحل استفهام لابد من الوقوف عليه قليلا، وبالخصوص عن مصدر الكندي لهذا التصوّر الخاص بهذا العقل؟

يقول المستشرق الهولاندي دي بور واصفا حقيقة ذلك العقل الذي بالفعل أبدا:" فهو عنده فيما يرجّح، الله أو العقل الأوّل المخلوق." (بور، 1954) وهذا التصوّر قدّم لنا احتمالين، أحدهما؛ أن هذا العقل إلهي أو الإله نفسه، وهنا نقول بأن الكندي قد تابع الإسكندر الأفروديسي في شرحه لحقيقة العقل الفعّال، وثاني الاحتمالات نلمس فيه الإشارة للأفلاطونية المحدثة، فقد ورد في كتاب أثولوجيا أرسطو طاليس:" الآنيّة الأولى التي هي علّة سائر الآنيّات العقلية والنفسانيّة والهيولانية وسائر الأشياء الطبيعية." (بدوي، أفلوطين عند العرب، 1955) فواجب الوجود هو مفيض العقول الثواني وما يوجد فيها من صور عقلية مجردة، وللكندي في نص الرسالة ذاتها (في العقل) أن العقل إما علّة وأوّل لجميع المعقولات والعقول الثواني، وقد كان الكندي على معرفة بكتاب أثولوجيا؛ الذي قام ابن ناعمة الحمصي المترجم بإصلاح ترجمته للكندي. والأهم من ذلك أن أفلوطين في مذهبه عن صدور العالم عن الواحد قد قرّر بأن أوّل ما يفيض منه هو العقل الذي يحوي صور الموجودات كلّها، والتي هي بمثابة المثل الأفلاطونية، وهي التي قال عنها الكندي أن النفس يصبح لديها عقل مستفاد ان اتّحدت بها تلك الماهيات المجردة من كل هيولى أو فنطاسيا.

ونحن نرى أن رأي الكندي أقرب إلى الإسكندر منه إلى الأفلاطونية المحدثة، وهذه الأخيرة سيدمجها الفارابي وابن سينا في نظرية العقل الإنساني الأرسطية بقوة، حين يجعلون العقل الفعّال آخر عقل في سلسلة العقول التي تفيض عن

الواحد، والذي يكون له الفعل في عالم ما دون فلك القمر، أمّا الكندي فلم يذكر في رسائله شيئا من هذه الأفكار، وعبارات رسالته في العقل لا تحيل بالضرورة للأفلاطونية المحدثة.

وفي ذات السياق والطرح الذي جعل العقل الذي هو بالفعل أبدا إلهيا نجد إتيان جيلسون –الذي اهتم بمسألة العقل من أرسطو وشرّاحه لغاية تقرير مذهب الكندي فيها– يرى:" أن هذا العقل هو الإله أو العقل الإلهي عند الإسكندر." (جيلسون، 1950) وبالرغم من أن النص العربي لترجمة رسالتي الأفروديسي في النفس وفي العقل غير حاضرتين أمامنا حتى نثبت معه القول صراحة، إلا أن تأويله أقرب إلى فهم نص الكندي من مقاربة عبد الهادي أبو ريدة الذي اعترض عليه بقوله:" لكن الذي لا شك فيه أن عند أرسطو أيضا عقلا بهذا المعنى، وهو الإله نفسه أيضا، الذي هو عقل، ومحرك أوّل، وعلّة أولى." (أبو ريدة، 1950) والغريب من أبو ريدة إيراد هذا الطرح كاعتراض على رأي جيلسون الذي نسب رأي الكندي للإسكندر؛ يعترض عليه بإيراد فكرة إله أرسطو، فالفرق كبير بين إله أرسطو، وبين التصور الذي جعله الكندي للعقل الأوّل الذي هو بالفعل أبدا، فهذا الأخير يهب العقل بالقوة الصور والكليات التي تشبه مثل الأشياء من أنواع وأجناس تخرجه من القوة إلى الفعل بعد استفادة النفس. وهذا حقيقة هو عين ما قرّره الإسكندر الأفروديسي، أما جعله العلة الأولى للوجود فيكون حقيقة القول مأخوذا عن الأفروديسي لجعله ذلك العقل هو الإله، أو يكون العقل المخلوق الأول كما احتمل ذلك دي بور فنحن مع أحد الرأيين، أو محاولة للكندي التلفيق بين الآراء.

أما نسبة رأي الكندي لأرسطو استنادا لما جاء في نصوص أخرى من كتاب الحيوان أو ما وراء الطبيعة والأخلاق النيقوماخية؛ كانت هي سبب الغموض كلّه، فليست حجة يعتد بها لجعل أبو ريدة الكندي متابعا لأرسطو في تأويله للعقل الأوّل بأنّه المحرّك الأوّل الذي لا يتحرك، فهذا الأخير في مذهب أرسطو:" يعقل ذاته ويصير عاقلا؛ إذ ما من شأنه ذاته فيكون هو العقل وهو العاقل. ويصير جوهره عاقلا، فإن ذلك العقل يعقل نفسه. ولهذا ما يكون العقل الإلهي أفضل من هذا الذي لنا. وعلم هذا (أي العقل الإلهي) بنفسه لذيذ وفاضل، فإن علم هذا هو ذاته." (أرسطوطاليس، مقالة اللام، أورده عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة، 1978) فلنقارن المحرك الأوّل الذي هو عقل، بالعقل الأوّل عند الكندي، فالمحرك الأوّل عقل لكونه صورة محضة خلوٌ من كل هيولى، فعله الأساسي هو التعقل، وهو معقول لأنه لا يتعقل شيئا مما في العالم الناقص عالم الكون والفساد، عالم جوهره التغير والكثرة، وهذا نقص ينافي كمال المحرّك الأول ومقام الألوهية، وعليه فهو يتأمل ذاته، ولا يعلم إلا ذاته، بل هو منكفئ عليها، مغتبط بها، فقمة الفضيلة الحقة، هو في تأمل الإله لذاته وعلمه بها، وعليه يكون عقلا وعاقلا ومعقولا في ذات الوقت. فأين هذا من عقل أوّل يحوي الكليات وصور الأشياء، وبل وينشغل بالعقل الإنساني للفرد المشخص والذي يكون في حالة القوة، فيفيده من المعقولات ما يخرجه إلى الفعل، فلا مجال للقول بعد هذا أن الكندي قد أخذ القول بهذا العقل الفعّال من الإسكندر الأفروديسي ولا علاقة لأرسطو بهذا الكلام.

بعد التحقيق في مصدر قول الكندي بالعقل بالفعل، نمرّ الآن لمقوله بالعقل بالقوة وانتقاله إلى الفعل، ومعنى القوة والفعل معروف ومشهور، لذلك لن نقف كثيرا عندهما، بقدر ما يهمنا تقليد الكندي لأرسطو وشرّاحه، في مسألة الأخذ بقانون القوة والفعل، فأرسطو أوّل من قرّر القول بوجود الأشياء على نحوين، إما وجود بالقوة أو وجود بالفعل، وقد أسقط على ذلك على قوى النفس، وقد تبع ذلك الإسكندر الأفروديسي، فقال بعقل هيولاني ينتقل لأن يصير عقلا بالملكة، وبفعل تأثير عقل فعّال – بالفعل دائما–، وهذا جوهر مذهب أرسطو ومن تابعه، أن الوجود بالقوة لا يصير بالفعل، إلا من خلال شيء آخر هو بالفعل. فالعقل بالقوة توجد فيه المعقولات بالقوة، والعقل بالفعل قد حصّل تلك المعقولات واستفادها، كالكاتب الذي حصّل ملكة الكتابة بالفعل.

آخر مراتب العقل وأنواعه التي ذكرها الكندي هي العقل الثاني، وقد قال ماجد فخري بأنه يجوز لنا قراءة هذا الاسم:" العقل البائن" (فخري، 2000)، وهذا الاسم يعضده ما جاء في آخر رسالة العقل حيث يقول الكندي:" أما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس." (الكندي، 1950) فالظاهر والبائن أقرب لبعضهما من تسميته بالعقل الثاني، وحقيقة هذا العقل أنه العقل بالفعل الذي استفاد الكليات وصور الأشياء عندما يظهر استعماله للناس، والحقيقة أن هذه الإضافة التي وضعها الكندي لأنواع العقل مخالفا بها أرسطو، ومخالفا بها الإسكندر الأفروديسي؛ اصطلاحا لا قيمة إبداعية له، فهو عقل الاسكندر الذي بالملكة وقد صار ظاهرا استعماله للناس، أي هو قنية للنفس بعد تحصيلها للمعقولات، وهو بائن عند ممارسة فعل التعقل وظهوره بالفعل للغير. وليس الكندي وحده من سنجد عنده هذه الإضافة الاصطلاحية التي لا تمت بأي صلة للتجديد أو الأصالة، بل كذلك من سيأتي بعده كالفارابي وابن سينا سيميز بين العقل بالملكة (المستفاد) والعقل بالفعل، ولا نرى لذلك تعليلا إلى مشكل الترجمة وما قد يقع فيها من تحوير أو زيادة ونقصان، وإلا فالأصل أن فكرة الكندي عن العقل هي عين رأي الإسكندر الأفروديسي، وإن كان قد نسب رأيه لأرسطو كما فهمه هو.

إننا نريد الرجوع لقول أبو ريدة:" كل ما يقوله الكندي يمكن ردّه على نحو أوثق إلى أرسطو، إذا وضعنا كل نصوص كتاب النفس أمامنا." (أبو ريدة، 1950) وهنا نراه يثبت جازما تقليد الكندي لأرسطو في مذهبه عن العقل الإنساني، وحتى وإن كان هذا هو موضوع دراستنا، أي البحث عن التقليد أو الإبداع في مذهب فيلسوفنا، ونحن نتفق مع أبي ريدة في أن الكندي مقلّد في هذه المسألة، إلا أن التحقيق يتطلب منا مناقشته حول هذا الجزم بأن المذهب المقرّر من طرف الكندي حول نظرية العقل؛ هو مذهب أرسطو، وزادنا من الشعر بيتا؛ أنه مذهب أرسطو في كتاب النفس. لقد مرّ بنا مذهب أرسطو في العقل من خلال نصوص كتاب النفس، فنقول إنّه صرّح بأن العقل الفاعل ليس مفارقا، بل هو قابل للمفارقة، وأنه هو والعقل المنفعل من النفس، بخلاف رأي الكندي الذي جعل العقل بالفعل مفارقا، ثم إن عملية الانتقال من القوة إلى الفعل تتم عند أرسطو بتأثير من نور العقل الفاعل يضئ به العقل المنفعل لتصبح المعقولات بالقوة معقولات بالفعل، وليس كما قال الكندي أن العقل الأول يفيد النفس الكليات التي تتحد بها وتنقل العقل من القوة إلى

الفعل فيصير مستفادا، وأن تقسيم أرسطو صريح بأن في النفس عقل قابل لأن يصير كلّ شيء، وعقل هو كل شيء، وأن العقل بالملكة أو المستفاد فهو من اصطلاح المترجمين فقط، لكن الكندي جعل العقل أربعة أنواع، فكيف يكون هذا هو مذهب أرسطو؟ بل التحقيق أنه كان على مذهب الأفروديسي، وسيتابعه على ذلك الفارابي وابن سينا أيضا.

إذن فالذي نصل إليه من عرض النصوص ومقارنتها أن الكندي مقلّد غير مبدع في آرائه حول نظرية العقل الإنساني.

3. خاتمة:

ختاما لما سبق فقد تبين لنا من خلال هذه الدراسة سبب تلك النقاشات الحادة؛ والتي سادت العصور القديمة والوسيطة حول ماهية العقل الإنساني، وكيفية حدوث فعل التعقل، ومصير ذلك العقل بعد فناء البدن، وأن كلّ الآراء المعالجة لما ورد في كتاب النفس لم تخرج عن محاولة تفهّم حقيقة الموقف الأرسطي من مشكلة العقل الإنساني.

لقد تبع الكندي آراء القدامى في رسالته عن العقل، وقد كانت رسالته حكاية لما جادت به تلك القرائح، وعلى الصورة التي وصلت بها تلك المذاهب لفيلسوف العرب، فجاء مذهبه عن العقل معبّرا؛ وبل ناقلا لتصور الإسكندر الأفروديسي، كما لا تخفى تلك الإشارة الأفلاطونية المحدثة حول ماهية العقل الأوّل، ولعل للسريان والمترجمين أثرا في عدم وضوح مذهب العقل الخاص بأرسطو وشارحه في ذهن الكندي، وربما مع وصول الباحثين لمخطوط يحمل الترجمة العربية لنص رسالة الأفروديسي في النفس، أو رسالته في العقل؛ سنتبين سبب نسبته ذلك التقسيم الرباعي لأرسطو، وحقيقة العقل الأوّل الذي ترجح عندنا أن العقل الفعّال الذي قال به الإسكندر الأفروديسي، وجعله دي بور محتملا للعقل الأوّل المخلوق والذي قال به الأفلاطونيون المحدثون. ومهما كان فإن الحكم بالتقليد ثابت على وجه كان، من حيث التصور لوجود عقل بالقوة وآخر بالفعل، ومن حيث آلية الانتقال من الحالة الأولى للثانية، ووجود عقل مفارق ينفعل به العقل بالقوة، فكلها موجودة في تراث الأقدمين، وما فعله الكندي هو الترجمة والتلفيق بينها.

فلا مندوحة في قول المستشرق الفرنسي آرنست رينان بأن الفلسفة العربية هي فلسفة أرسطية مشوّهة، أو ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة، وأن العرب كانوا مقلدين لليونان، وفلسفتهم هي فلسفة يونانية كتبت بالأحرف العربية، فنحن في مشكلة العقل الإنساني عند الكندي، نؤيد كلّ تلك العبارات، وإن كنا نختلف معه في جعله مسألة التقليد هي ميزة للعرب كونهم جنس أدنى من حيث الطبيعة مقارنة بالآريين، وجعلنا النصوص هي من تحاكم أصحابها، وتصفهم بالتقليد، أما علّة التقليد فليست أبدا قصورا ونقصا في العقول السامية، فقط أوجدوا من العلوم الأخرى غير الفلسفة وصنفوا فيها أجود التصانيف من حيث الطرافة في الموضوعات والمناهج، ورينان نفسه قد جعل للعرب فلسفة في علم الكلام ذات مذاهب خاصة وطريفة، فلا يسعنا إلا أن نقول أن التيار المشائي هو المقلد استنادا للنصوص، دون تعصب أو تحيّز.

قائمة المراجع:

ابن النديم. (د. سنة). الفهرست، مع مقدمة شائقة عن حياة ابن النديم وفضل الفهرست . بيروت: دار المعرفة.

أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي. (1950). رسائل الكندي، القسم الأوّل، حقّقها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكلّ منها وتصدير وافٍ عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة . القاهرة: دار الفكر العربي–مطبعة الاعتماد.

أرسطوطاليس. (2015). كتاب النفس لأرسطو طاليس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة جورج شحاتة قنواتي، تصدير ودراسة مصطفى النشّار. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

أرسطوطاليس. (1978). مقالة اللام، أورده عبد الرحمن بدوي، أرسطو عند العرب دراسة ونصوص غير منشورة. الكويت: وكالة المطبوعات.

الخضيري ,ز .م .(1983) .أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى .القاهرة :دار الثقافة للنشر والتوزيع.

إيتان جيلسون. (1950). أورده محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم لرسالة العقل، رسائل الكندي، القسم الأوّل، حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي– مطبعة الاعتماد بمصر.

بيار دوهيم. (2009). مصادر الفلسفة العربية، ترجمة أبو يعرب المرزوقي. دمشق: دار الفكر.

ت.ج. دي بور. (1954). تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.

عبد الرحمن بدوي. (1955). أفلوطين عند العرب. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

عبد الرحمن بدوي. (1954). تصدير كتاب أرسطوطاليس في النفس، راجعه على أصوله اليونانية وشرحه وحققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

قاسم ,م .(1962) .في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام .القاهرة :مكتبة الأنجلو المصرية.

كرم ,ي .(1936) .تاريخ الفلسفة اليونانية .القاهرة :مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

ماجد فخري. (2000). تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتّى يومنا هذا، نقله إلى العربية كمال اليازجي. بيروت: دار المشرق.

محمد عبد الهادي أبو ريدة. (1950). تقديم لرسالة الكندي في العقل، رسائل الكندي، القسم الأوّل،حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها وتصدير واف عن الكندي وفلسفته محمد عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة: دار الفكر العربي- مطبعة الاعتماد بمصر.

مرحبا ,م .ع .(1993) .تاريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنسية .بيروت :مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر.