التوفيق بين الدين والفلسفة

بين الكندي وابن طفيل

إعداد

د. عبدالتواب محمد محمد أحمد عثمان

مدرس العقيدة والفلسفة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة

التوفيق بين الدين والفلسفة بين الكندي وابن طفيل

عبدالتواب محمد محمد أحمد عثمان

قسم العقيدة والفلسفة – كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين – جامعة الأزهر – مصر

البريد الإلكتروني : abdeltawabothman.4@azhar.edu.eg

الملخص:

تعد قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من أهم القضايا التي شغلت عقول المفكرين والفلاسفة عبر العصور مع اختلاف الفلسفات والمناهج والأفكار، وقد بحث فلاسفة الإسلام هذه القضية، سواء فلاسفة المشرق أم فلاسفة المغرب، وأدلى كل واحد منهم بدلوه في القضية، وتظهر مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية: هل كانت مسألة التوفيق حاضرة في الفلسفتين الشرقية والغربية باعتبارهما فلسفة إسلامية؟ هل كان التناول فيهما متفقا أم كان مختلفا؟ ما حدود هذا الاتفاق أو الاختلاف؟ ما نظرية كل من الكندي وابن طفيل في التوفيق بين الدين والفلسفة؟ وقد تحدث البحث عن كل من الكندي وابن طفيل من حيث: الترجمة، دوافع التوفيق، جوانب التوفيق، وتناول التوفيق بين الدين والفلسفة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب، والمقارنة بين التوفيق بين الكندي وابن طفيل. ومع الاختلاف في التوفيق بين الدين والفلسفة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب، حيث أخذت هذه القضية حيزا كبيرا في المغرب العربي بخلاف المشرق؛ إلا أنه قد اتفقت آراء الكندي وابن طفيل في التوفيق بين الدين والفلسفة في عدة جوانب، واختلفت في جوانب أخرى، لكن يمكن الجزم أنهما يسيران معا في اتجاه التقريب بين الدين والفلسفة.

الكلمات المفتاحية: التوفيق، الدين، الفلسفة، الكندي، ابن طفيل، فلسفة إسلامية، فلاسفة المشرق، فلاسفة المغرب.

Reconciliation between religion and philosophy between Al-Kindi and Ibn Tufail

Abdul-Tawab Muhammad Muhammad Ahmad Othman
Department of Creed and Philosophy - College of Islamic and Arabic Studies for Boys - Al-Azhar University – Egypt
Email: abdeltawabothman.4@azhar.edu.eg

Abstract:

Reconciling between philosophy and religion can be counted as one of the most important matters that has busied the minds of intellectuals and philosophers throughout the ages, irrespective of their philosophies, methodologies, and views. The philosophers of Islam also researched this topic, whether it was the philosophers of the east or the west, and each offered their own insights into the question. This paper seeks to address the following questions: Was the question of reconciliation present in both the eastern and western philosophies due primarily to the fact that they were Islamic philosophies? Did they agree or disagree? To what extent did they agree or disagree? What were the views of both al-Kindī and Ibn Ṭufayl when it comes to the question of reconciling religion with philosophy? The paper addresses al-Kindī's and Ibn Ṭufayl's: Biographies, what drove them to reconciliation, the various areas of reconciliation, the various forms of reconciliation between religion and philosophy among the philosophers of the east and west, comparing the reconciliation of al-Kindī and ibn Ṭufayl . While there were differences between how the philosophers of the east and the west reconciled between religion and philosophy; this played a much larger role in the Arab west in contrast to the east. Despite this fact, the opinions of al-Kindī and Ibn Ṭufayl in reconciling between philosophy and religion were similar in many aspects and differed in others. However, one can say with certainty that they both sought to bring philosophy and religion closer to each other.

Keywords: Reconciliation, Religion, Philosophy, Al-Kindī, Ibn Ṭufayl, Islamic Philosophy, Western Philosophy, Eastern Philosophy

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

تعد قضية التوفيق بين الدين والفلسفة من أهم القضايا التي شغلت عقول المفكرين والفلاسفة عبر العصور مع اختلاف الفلسفات والمناهج والأفكار؛ لأنها تعالج التعارض المتوهم بين الإيمان والتسليم القلبي من ناحية وبين الأفكار والبراهين العقلية من ناحية أخرى، هذا التعارض الذي يظهر عند أي مفكر وفيلسوف، مهما اختلفت الأفكار وتنوعت المناهج.

"التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة أمر شغل الناس منذ كان الوعي، ومنذ رأى الإنسان الواعي أن يجعل انسجاما بين معطيات عقله ومعطيات إيمانه. وإننا إذا تتبعنا تاريخ الفكر الإنساني وجدنا لهذه المعضلة محلا في جميع الأديان، وفي ضمير كل إنسان، فقد عالجها فلاسفة اليونان قديما، وعالجها فيلون اليهودي ومدرسة الإسكندرية، كما عالجها مفكرو المسيحية وآباء الكنيسة، وكما عالجها مفكرو الإسلام"(١).

وقد بحث فلاسفة الإسلام هذه القضية، سواء فلاسفة المشرق أم فلاسفة المغرب، وأدلى كل واحد منهم بدلوه في القضية، اتفقوا واختلفوا في عرض مناهجهم، لكنهم اتفقوا على الخوض في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة.

ولذلك رأيت أن أكتب بحثا بعنوان **(التوفيق بين الدين والفلسفة بين الكندي وابن طفيل)**.

(١) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري و خليل الجر، ٤٠٢/٢، دار الجيل- بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م.

أسباب اختيار الموضوع:

١- أن هذه القضية متجددة في الطرح عبر العصور، لم يخل منها عصر من العصور منذ الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الحديثة، وكلما أُعيد طرحها والنقاش حولها ظهرت آراء وأقوال جديدة، ولذلك يُعد القول بأنها قضية تاريخية قولا مجانبا للصواب، وهو القول الذي تبناه الدكتور عاطف العراقي، حيث يقول: "هي مشكلة تاريخية، أي كانت هناك أسباب معينة في وقتها دفعت إليها، وليس من المناسب بعد أن زالت تلك الأسباب التاريخية أن يخصص المفكر مبحثا من مباحثه الفلسفية بين جانب فلسفي وجانب ديني. وإذا كنا نكتب الآن عن هذه المحاولة من جانب الكندي فليس هدفنا إلا التعرف على جانب من الجوانب الخاصة بتراث الكندي، ولكن هذا الجانب من التراث ليس مُلزما لنا؛ لأنه قد أصبح في ذمة التاريخ"(١).

كيف أصبحت في ذمة التاريخ ونحن نرى أنها تتجدد؟!، خاصة في العصر الحديث مع التقدم العلمي وسلطان العقل الأمر الذي يدفع كثيرا من أصحاب المذاهب الفلسفية والرؤى العقلية إلى إثارة هذا التعارض المتوهم بين الدين والفلسفة.

٢- قضية هيمنة سلطان العقل والمنهج الفلسفي في العصر الحديث تستدعي التوقف كثيرا أمام التوفيق بين الدين والفلسفة، خاصة مع تطور حجج الرافضين، وتعدد القائلين بذلك حتى وقتنا الحاضر، من ذلك -مثلا- ما كتبه الفيلسوف الفرنسي المعاصر (لوك فيري) في كتابه: (العلاقة بين الدين والفلسفة عبر التاريخ)، حيث يقول: "الفلسفة حلت محل الدين في الغرب في القرون الأخيرة. فلم يعد الناس، أو قل أغلبيتهم، يبحثون عن

(١) دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، د/محمد عاطف العراقي، ص ٣٩، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧٣م، الكندي من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، كامل محمد محمد عويضه، ص ١٥٦، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

الطمأنينة وتهدئة مخاوفهم وقلقهم في جهة المسيحية، وإنما في جهة الفلسفة القديمة أو الحديثة"[1].

٣- أن كلا من الكندي وابن طفيل يمثل مدرسة فلسفية إسلامية لها طريقها ومنهجها وآراؤها، حيث يمثل الكندي فلاسفة المشرق، ويمثل ابن طفيل فلاسفة المغرب، وإن كانت قضايا الفلسفة الإسلامية واحدة، إلا أن طريقة التناول والمعالجة تختلف من بيئة إلى بيئة، لذا كانت المقارنة بينهما لبيان مدى الاتفاق والاختلاف في هذه القضية.

مشكلة البحث:

وبناء على هذا تظهر مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

- هل كانت مسألة التوفيق حاضرة في الفلسفتين الشرقية والغربية باعتبارهما فلسفة إسلامية؟
- هل كان التناول فيهما متفقا أم كان مختلفا؟
- ما حدود هذا الاتفاق أو الاختلاف؟
- ما نظرية كل من الكندي وابن طفيل في التوفيق بين الدين والفلسفة؟

منهج البحث:

وقد استخدمت في هذا البحث المناهج التالية:

١- المنهج الوصفي: الذي يستخدم في عرض آراء الفلاسفة، وبيان أدلتهم في القضية، وعرضها عرضا كاملا.

٢- المنهج المقارن: الذي يستخدم في المقارنة بين الآراء المذكورة، وبيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين طرفي الدراسة والمدارس التي ينتمون إليها.

٣- المنهج التحليلي: الذي يستخدم في تحليل النصوص، والوقوف على معانيها، ومناقشة مضامينها، ونقد الآراء المطروحة في البحث.

(١) جريدة الشرق الأوسط اللندنية بتاريخ الاثنين - ١١ شوال ١٤٣٦ هـ - ٢٧ يوليو ٢٠١٥م.

الدراسات السابقة:

لم أعثر على دراسة في المقارنة بين منهج الكندي في التوفيق بين الدين والفلسفة ومنهج ابن طفيل، لكن هناك دراسات في عرض منهج كل منهما منفردا، منها على سبيل المثال:

١- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، دار المعارف- القاهرة، ومؤسسة هنداوي-القاهرة.

٢- التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة الإسلام في الأندلس، د: عبدالمقصود عبدالغني عبدالمقصود، مكتبة الزهراء، ١٩٩٣.

٣- بين الدين والفلسفة لدى الكندي (فيلسوف العرب والإسلام)، د: فتحي محمد الزغبي، مجلة مركز الخدمة للاستشارات البحثية، جامعة المنوفية - كلية الآداب، العدد ٤٠، إبريل ٢٠١٠م.

٤- التوفيق بين العقل والنقل عند الكندي: دراسة تحليلية أ. محمد علي امحمد عبد الصادق جامعة مصراتة، مجلة كلية الآداب، العدد ١٢ ديسمبر ٢٠١٨.

وهناك دراسات أخرى تدور حول قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عموما، ربما تشير في بعض مباحثها إلى جزئية من جزئيات البحث.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يتم تقسيمه إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة وفهارس.

- **المقدمة:** تتحدث عن أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهجي في البحث.
- **التمهيد:** التوفيق بين الدين والفلسفة .. البداية والدوافع.
- **المبحث الأول:** الكندي والتوفيق بين الدين والفلسفة، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة الكندي.

المطلب الثاني: دوافع التوفيق عند الكندي.

المطلب الثالث: جوانب التوفيق عند الكندي.

- **المبحث الثاني:** ابن طفيل والتوفيق بين الدين والفلسفة، ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة ابن طفيل.

المطلب الثاني: دوافع التوفيق عند ابن طفيل.

المطلب الثالث: جوانب التوفيق عند ابن طفيل.

- **المبحث الثالث:** المقارنة بين التوفيق عند الكندي وابن طفيل، ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التوفيق بين الدين والفلسفة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب.

المطلب الثاني: المقارنة بين التوفيق عند الكندي وابن طفيل.

ثم أتبعت المباحث بالخاتمة التي تتضمن أهم النتائج المستخلصة من البحث.

عملي في البحث:

وقد قام عملي في البحث على المنهج التالي:-

١- جمعت مادة البحث من مصادرها الأصلية ، واجتهدت في توثيق نسبة كل قول لقائله.

٢- رصد واستقراء النصوص الدالة على المعاني المقصودة.

٣- تحليل النصوص لاستخراج المنهج العام الذي تتضمنه.

٤- التزمت بتوثيق المراجع والمصادر التي اعتمدت عليها في البحث توثيقا علميا.

وقد حاولت في هذا البحث تجلية قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند الكندي وابن طفيل، وبيان وجه المقارنة بينهما، أسأل الله تعالى أن يكون هذا الجهد في موازين الحسنات. اللهم آمين.

تمهيد

التوفيق بين الدين والفلسفة .. البداية والدوافع

كان المسلمون في صدر الإسلام بمنأى عن تأثيرات العلوم العقلية التي كانت سائدة عند الأمم السابقة التي كانت تسمى علوم الأوائل "فعلوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الأموية"(١)، ومع بداية العصر الذهبي للترجمة في عصر الخليفة المأمون [١٧٠هـ-٧٨٦م/٢١٨هـ-م٨٣٣] تم نقل كتب الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، واتسعت لتشمل التراث الإنساني المتراكم عبر العصور السابقة منذ بداية الفكر الإنساني، "فلم تكن الفلسفة التي تلقاها العرب هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانت أيضا تلك الفلسفة التي صيغت خلال عدة قرون على أيدي من واصلوا فلسفتهما وشرحوها"(٢).

ومع دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي تباينت الآراء بصددها، فبينما انشغل بها بعض مفكري الإسلام ورجال الفرق، حتى يذكر بعض مؤرخي الفكر الكلامي أن بعض المتكلمين الأُوَل من أصحاب واصل بن عطاء طالعوا كتب الفلسفة(٣)، وقف فريق آخر من الفلسفة موقف المعارض الناقد، بل المهاجم الذي يحرم الانشغال بها وتعلمها.

فمن المتقدمين يقول الخوارزمي في باب الرد على الفلاسفة: "وقعوا في وادي الحيرة والخباط وتحيروا في الإلهيات وبنوا مقالاتهم على التشهي المحض والدعاوي الصرف ويزعمون أنهم أكيس خلق الله، وسياق مذهبهم يدل على أنهم أجهل خلق الله، وأحمق الناس، وأساس الالحاد والزندقة مبني

---

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، ص٣٤، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، ١٧٩/١، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.

(٢) تراث الإسلام، تصنيف: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، ترجمة الدكتور: حسين مؤنس، الدكتور: إحسان صدقي العمد. مراجعة الدكتور: فؤاد زكريا، ٤٧/٢، سلسلة عالم المعرفة – الطبعة الثالثة صفر١٤١٩هـ يونيو١٩٩٨م.

(٣) الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، ٤٠/١، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ.

على مذهبهم والكفر كله شعبة من شعبهم .... كلهم ملاحدة العصر، وزنادقة الدهر يقينا.... فهم مشركون ملحدون لعنهم الله"(١).

ومن المتأخرين عن نشأة الفلسفة يقول ابن الصلاح: "الفلسفة رأس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان، وأي فن أخزى من فن يعمي صاحبه، أظلم قلبه عن نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم كلما ذكره ذاكر وكلما غفل عن ذكره غافل"(٢)، ويقول النووي: "أقسام العلم الشرعي، منه ما هو محرم أو مكروه ومباح: فالمحرم كتعلم السحر... وكالفلسفة والشعبذة والتنجيم وعلوم الطبائعيين وكل ما كان سببا لإثارة الشكوك"(٣).

وعندما قسم ابن جزي العلوم ذكر من أقسامها: ما يضر ولا ينفع كعلوم الفلسفة وعلوم النجوم(٤).

---

(١) مفيد العلوم ومبيد الهموم، أبو بكر الخوارزمي محمد بن العباس (ت: ٣٨٣هـ)، ص ١٠٣-١٠٤، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٨هـ.

(٢) فتاوى ابن الصلاح، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبد القادر، ص٢٠٩-٢١٠، مكتبة العلوم والحكم ، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

(٣) المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، ٢٧/١، دار الفكر.

وينظر: الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه: الشيخ زكريا عميرات، ص ٣٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت: ١٠٥١هـ)، ٣٤/٣، دار الكتب العلمية.

(٤) القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، ص ٢٧٧.

مع الأخذ في الاعتبار أن هذا الموقف من الفلسفة والفلاسفة لم يكن موقفا عاما لعلماء المسلمين، بل كانت هناك نظرات منصفة عند كثير من المتقدمين تنظر إلى الفلسفة والفلاسفة نظرة إنصاف، كما قسم الغزالي الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام، وكذلك يظهر هذا الموقف عند ابن تيمية حين يقول: "وإن كان في كل من هؤلاء من الإلحاد والتحريف بحسب ما خالف به الكتاب والسنة، ولهم من =

ولم يكن هذا الموقف من الفلسفة وعلوم الأوائل خاصا بالمشرق فقط، وإنما تعداه إلى الأندلس ودول المغرب، حيث وقف العوام ومن خلفهم الأمراء والخلفاء موقفا رافضا لهذه العلوم.

يذكر المقري أنه كلّما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زلّ في شبهة رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة[1]، وكان المنصور أشد الناس في التغير على من عُلِمَ عنده شيء من الفلسفة والجدل في الاعتقاد، والتكلم في شيء من قضايا النجوم وأدلتها، والاستخفاف بشيء من أمور الشريعة. وأحرق ما كان في خزائن الحكم من كتب الدَّهريَّة والفلاسفة، بمحضر كبار العلماء[2].

وظل الموقف من الفلسفة – في صورة التقريب بينها وبين الدين–

=

الصواب والحكمة بحسب ما وافقوا فيه ذلك". ينظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ٣٥٦/١، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦م.

وكذلك يقول ابن حزم: "الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة".

ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل، ٧٩/١.

(١) نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: ١٠٤١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، ٢٢١/١، دار صادر– بيروت.

(٢) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت: نحو ٦٩٥هـ)، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، ٢٩٣/٢، دار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م. ويراجع في بيان مواقف كثير من الفقهاء تجاه كتب الفلسفة وعلوم الأوائل: موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسهير، ضمن كتاب: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين"، الدكتور/عبدالرحمن بدوي، ص ١٢٣وما بعدها، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م.

قائما حتى عند بعض المعاصرين، يقول أحدهم: "إن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، والقول باتخاذ الفلسفة نصيرا للدين وسبيلا إلى تأييد عقائده إنما هو ضار بالدين والفلسفة جميعا، وليس تقديسا لعقائد هذا، ولا احتراما لمناهج تلك، فلا هو اعتبر المسائل من مسائل الدين فترك التعرض لها، ولا هو اعتبرها فلسفة فبحثها بمنهج تحرري وقررها من وجه نظري"(١).

وقد سبق الدكتور مصطفى عبدالرازق في تقرير هذا المعنى في نقده لكتاب (الواجب) لجول سيمون، الذي نقله إلى العربية محمد رمضان وطه حسين، فقال: "ولست من رأيهما في القول بأن حق الفلسفة أن تتخذ نصيرا للدين ووسيلة إلى تأييده، فإن ذلك ضار بالدين والفلسفة جميعا. أما ضرره بالدين فلأنه يعرض عقائده وهي عواطف قدسية تتأثر بها النفس كما تتأثر بلهجة الجمال لمناقشات العقل ومناقضاته. وإنك لترى عقائد الدين في سذاجتها كانت تملأ صدور الناس فلا تدع فيها موضوعا لغير الله حتى ليهتف هاتفهم وهو يترامى إلى الهلاك والرماح شاجرات:

ولست أبالي حين أقتل مسلماعلى أي جنب كان في الله مصرعي

كان ذلك البدوي يعتقد بدينه كما يحب ابنه. فأنت سائل أبا: لم تحب ولدك؟ ولما صارت عقائد الدين فلسفة تكتسب بالأدلة، وخرجت عن حكم المشاعر القلبية إلى حكم النظريات العقلية، وجد في خيار المؤمنين من يقول:

كل يعزز رأيه يا ليت شعري ما الصحيح

وأما ضرره بالفلسفة فلأنه يحدد لمقدماتها نتائج تقليدية، ويجعل بحثها عن الحقائق موجها إلى غاية هي تأييد الدين، فتأخذ هي أيضا شكلا دينيا مقدسا لا يتناسب مع حرية البحث والنقد. إن أقصى أماني الدين والفلسفة أن يتعاونا على إسعاد الإنسان: هذا من طريق القلب والعواطف، وهذا من

(١) حقيقة الفلسفات الإسلامية، جلال العشري، ص ١٠٧، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩١م.

طريق العلم والنظر، لا أن يتلاقيا في ميدان واحد وجها لوجه. إنني أحب الحرية حبا يجعلني حريصا على أن تكون للعقول حريتها في الفهم، وللقلوب حريتها في الإيمان. ما كانت الفلسفة لتعادي الدين، ولكنها أيضا لا تخدمه"(١).

وفي مقابل ذلك فإن فلاسفة الإسلام، أو المشتغلين بالفلسفة عمدوا إلى مقاومة هذا الاتجاه، والسير نحو محاولة خلق حالة من التوفيق بين المعتقدات الدينية الثابتة، وبين الفلسفة الوافدة، أو بمعنى آخر إثبات أن الفلسفة لا تقف موقفا معاديا من الدين وعقائده، على اعتبار أن العقل يتوافق مع النقل ولا يضاده.

"وحيث أن الأمر هو أنه ليس هناك في حقيقة الأمر صدام أو تعارض بين الدين كدين وبين الفلسفة كفلسفة، فقد دعا ذلك العديد من الفلاسفة إلى الكشف عن هذه الحقيقة التي حجبتها في فترات مختلفة تجاوزات خارجة ليست من طبيعة الفلسفة ولا من طبيعة الدين، فقد حدثت صراعات بين الفلاسفة واللاهوتيين نتيجة لتعصبات لا شأن لها بجوهر الفلسفة أو جوهر الدين"(٢).

ذلك أن الدين والفلسفة في حقيقة الأمر لا يتعارضان، بل يتعاونان، فلا يمكن أن يكون هناك منافاة بين أحكام الدين الصحيحة وبين مقررات العقول السلمية، وظهر هذا واضحا في الإسلام "وتقرر بين المسلمين كافة –

(١) من آثار مصطفى عبدالرازق، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيقه: علي عبد الرازق، ص ١٢٤، دار المعارف ١٩٥٧م.

وينظر في هذا المعنى: الإمام الغزالي ومعرفة الغيب، د: عبد الحليم محمود، ضمن أبحاث مؤتمر (أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده)، ص١٥٧، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية– دمشق، وملاحظات حول قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، د:محمد إبراهيم الفيومي، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الأول، ص١٨٢، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

(٢) تمهيد للفلسفة، الدكتور/ محمود حمدي زقزوق، ص ٨٣، دار المعارف، الطبعة الخامسة ١٩٩٤م.

إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد بـه إلا من طريق العقل .... كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلـو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل"(١).

فبدأ المفكرون المسلمون يستندون إلى أحاديث كثيـرة تمجـد العقـل الإنساني، وتدعو إلى الاعتماد عليه، ولإدراكهم أن هذه مجرد خطوة تمهيدية وليست النهاية؛ لأن دعوة الأحاديث إلى استعمال العقل واسـتخدام التفكيـر ليست دعوة إلى الفلسفة اليونانية، فبدا لهم أن يلجؤوا إلى القرآن يلتمسون فيه الآيات التي تدعو إلى التفكير، وتأمر بالتأمل والتبصر في حقـائق الكـون، والاعتبار بآثار القدرة والتعقل والفقه(٢).

وظلت محاولات التوفيق بين والفلسفة قائمة منذ ذلـك الوقـت ولـم تنقطع، ودار في فلكها رجال الفلسفة في العـالم الإسـلامي فـي المشـرق والمغرب.

ومع ذلك فإن البعض يرى أن مجرد وجود محاولات التوفيـق بـين الدين والفلسفة يعطي انطباعا بالمغايرة بينهما، فافتراض التوفيـق يقتضـي الاختلاف، "مسألة التوفيق لا تؤدي بالضرورة إلى الاتفاق -كما اعتقد جـل فلاسفة المسلمين- بل تفترض التعارض بين المعقول والمنقول وبين النظـر والإيمان، إذ الجمع بين أمرين لا ينفي وجود التضاد بينهما، بل هو ينطلـق بالأصل من هذا التضاد، كما أن هذا التعارض بين العقل والنقل لـم يكـن مصطنعا ولا هو من اختلاق الوهم بل له أساسه في الواقع وفـي التـاريخ، فثمة تضاد بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرتضي بالنقـل والسماع ومن ينزع إلى البحث والتعليل، بين من يسلم بالأمر ويعترف ومن

(١) رسالة التوحيد، الإمام محمد عبده، تحقيق الدكتور/ محمد عمارة، ص ١٩، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

(٢) ينظر: في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، محمد كمال إبراهيم جعفر، ص ١٦٦، مكتبة الفلاح- الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.

يجادل فيه ويطلب الدليل عليه"[١].

والمراد بالتوفيق: مذهب أو منهج أو طريقة تحاول الجمع والتأليف بين مجموعة من الآراء التي تبدو متعارضة، وذلك على أساس دقيق ومعقول، ومن هنا يختلف التوفيق عن التلفيق، والذي لا يقيم الترابط بين الأشياء إلا على أساس سطحي في كثير من الأحوال[٢].

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور: "والتوفيق تقريب بين جانبين، وجمع بين طرفين، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين، وفي بعض النصوص الدينية ما قد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية، لذلك عني فلاسفة الإسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية، وأن يكسو بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفي، ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين"[٣].

أسباب نزعة التوفيق بين الدين والفلسفة:

هناك أسباب دفعت فلاسفة الإسلام إلى القيام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة يمكن إيجازها فيما يلي:

١- اقتناع الفلاسفة بعقيدتهم الدينية التي لا تقبل الشك، مع كون كثير من فلاسفة الإسلام كان دارسا لعلوم الشريعة من الفقه والتفسير وغيره، وفي المقابل كان لديهم اقتناع عقلي بالعلوم العقلية المترجمة القائمة على الأدلة والبراهين، "دقة المنطق الأرسطي والعلوم الرياضية كانت أشبه بإغراء للعقل الإسلامي على الإقدام على قبوله للناحية الإلهية والإنسانية من الفلسفة الإغريقية، وتناول ما فيها من آراء بالشرح والتوضيح"[٤].

---

(١) منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام الكندي الفارابي ابن رشد، عبدالله موسى، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، المجلد ١١- العدد ١١، ١٤٣٢هـ ٢٠٠٢م، ص ١٠٨.

(٢) نحو معجم للفلسفة العربية مصطلحات وشخصيات، د عاطف العراقي، ص ٣١، دار الوفاء- الاسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الدكتور/ إبراهيم مدكور، ١٥٩/٢، دار المعارف- القاهرة.

(٤) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور محمد البهي، ص ٢٠٣، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

فقد آمنوا بالدين وعصمته، وآمنوا بالفلسفة وسُمُوِّها، فلم يضحوا بأحدهما في مقابل الآخر، بل ذهبوا إلى محاولة التقريب بين معتقداتهم الدينية واقتناعاتهم العقلية.

٢- أن نزعة التوسط والتوفيق متأصلة في المدارس الإسلامية في كل العلوم، ففي علم الكلام نجد مذهب الأشعري ليس إلا مذهبا وسطا بين مذهب السلف ومذهب المعتزلة، وفي التشريع نجد مذهب الإمام الشافعي بين طرفين هما الحنفي الذي يعتمد على الرأي والنظر العقلي وبين مالك الذي يعتمد على الحديث بعد القرآن، وفي الفلسفة هناك محاولة الفارابي للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فبالْأَوْلَى يعمل الفلاسفة الإسلاميون على التوفيق بين الدين الذي يعتقدون صحته، وبين الفلسفة القائمة على العقل وأدلته(١).

٣- أن القرآن الكريم يدعو الى النظر والبحث والتأمل وإعمال العقل، فهو يدعو الإنسان إلى اكتشاف عظمة الله تعالى وقدرته في الكون، فالقرآن الكريم مصدر لإثارة العقول وتحريك التساؤلات، كما أنه يقدم الإجابات على كثير من الأسئلة التي يطرحها العقل، فكانت دعوة القرآن الكريم أتباعه إلى استخدام العقل دافعا إلى التفكير والتفلسف، وبهذا تظهر العلاقة والارتباط بين الدين والعقل، فكما أن الفيلسوف في حاجة إلى الدين فإن رجل الدين في حاجة إلى التفلسف بمعنى إعمال العقل.

٤- بُعْد شقة الخلاف بين الإسلام وفلسفة أرسطو في كثير من المسائل، مما دفع الفلاسفة لمحاولة التقريب بين الجانب المقبول في الفلسفة وبين تعاليم الدين دون أن تتطرق الفلسفة إلى مسائل غير مقبولة دينيا، أو مرفوضة عند أهله.

٥- رغبة الفلاسفة أنفسهم في أن يكونوا بمنجاة من هذا كله؛ ليستطيعوا العمل

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ص ٤٦-٤٧، مؤسسة هنداوي.

في هدوء، ولئلا يتحاماهم الناس حين يرون أو يظنون أنهم على غير وفاق مع الدين(١).

٦- يجمع البعض في أسباب اللجوء إلى فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة بين الدافع العام الذي يتمثل في خدمة الدين والمحافظة على الجماعة المسلمة والفلسفة معا وبين الدافع الشخصي الذي يتمثل في حب الفلسفة وإرضاء النزعة الفردية.

"هل كان الباعث على النشر هو الرغبة في الدفاع عن الفلسفة ببيان أنها لا تعارض الدين، بل بالعكس تخدمه وتؤيده، فيكون الباعث إنسانيا يرمي إلى خير الجماعة عن طريق الجمع بين الدين والفلسفة، أم أن الباعث كان شخصيا وهو رغبتهم في المحافظة على الاشتغال بالفلسفة لإرضاء نهم العقل مع العمل على تخفيف الاضطهاد عنهم ببيان أن ما يشتغلون به لا يتعارض في شيء مع نصوص الدين فيكون الباعث أنانيا يرمي إلى المصلحة الشخصية. أعتقد أنه لا مانع من أن يكون الباعث على ذلك هو الرغبة في خدمة الدين والدفاع عن الفلسفة، ومع ذلك الرغبة أيضا في الدفاع عن النفس بتصحيح أخطاء الجماهير في كراهيتها للفلسفة، ولعل الرغبة في التأليف التي تأتي وليدة لما يجول في النفس من أفكار وخواطر كانت من ضمن البواعث أيضا على هذه العملية، فقصر الباعث في رأيي على أحد هذه الأشياء ليس له ما يبرره"(٢).

٧- يذهب جولد تسهير إلى أن توفيق فلاسفة المسلمين بين الدين والفلسفة لا ينم عن قبولهم النفسي للفلسفة الإغريقية، ولا عن رجاحة العقل الإغريقي لديهم، أو اقتناعهم بعصمة الحكمة الإغريقية، بل ينم عن خشيتهم من جمهور المسلمين، وعن محاولتهم تجنب سخط الرأي العام الإسلامي على الفلسفة الإسلامية.

---

(١) المرجع السابق، ٤٧-٤٨.

(٢) ابن سينا بين الدين والفلسفة، الدكتور/حموده غرابه، ص ٣٤، دار الطباعة والنشر الإسلامية.

ويرد الدكتور محمد البهي على هذا الرأي قائلا: "ولعله يشير إلى عمل المتوكل من كبته حركة رجال العقل في الإسلام، وتضييقه على المعتزلة والفلاسفة، وعلى النقلة والمترجمين للفلسفة، بعد تشجيع المأمون لهم جميعا على ذلك، وإلى أن هذه الحركة منه –المتوكل– كانت تلبية لرغبة أهل الحديث والنص، ولعله يشير أيضا إلى أن استمرار هذا الكبت من الخلفاء بعد المتوكل كان تلبية لرغبة الجمهور النافر الناقم على الفلسفة، وأن قيام أبو الحسن الأشعري لمناوأة المعتزلة، ثم قيام الغزالي من بعده لمناوأة هؤلاء أيضا ومناوأة الفلاسفة معهم كان صدى عن طريق مباشر أو غير مباشر لهتاف الجماهير ضد العقليين والمذاهب العقلية في الجماعة الإسلامية.

ولكن؛ أليس الأقرب لتجنب سخط الجماهير واستجلاب عطفهم هو الامتناع عن الاشتغال بالفلسفة، أو مناوأتها دون التقريب بينها وبين الدين؟ لأن التقريب –وهو عمل عقلي دقيق– لا يخدع الجماهير، إذ أنهم لا يستطيعون إدراكه، حتى يكون ستارا للفلاسفة من غضبهم، ووقاية لهم من إصرارهم ... لماذا يفرض على المسلمين أن باعث عملهم العقلي أمر خارج عنهم دفعوا إليه عن طريقه؟ ولماذا لا يفرض فيهم الإيحاء الذاتي والاقتناع الداخلي؟"(١).

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ٢٠٧–٢٠٨.

المبحث الأول
الكندي والتوفيق بين الدين والفلسفة

المطلب الأول: ترجمته[١]

اسمه ونشأته:

أبو يوسف يعقوب بن إسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدي كرب، كان جده الأشعث بن قيس من أصحاب النبي ﷺ وكان أبوه إسحق بن الصباح أميرا على الكوفة من قبل الخليفة المهدي وهارون الرشيد، اشتهر بالكندي لأنه كان من قبيلة (كندة) المعروفة، وأصلها في اليمن[٢]، ذكر ابن حزم أن أباه كان شاعراً، مرجئاً، متكلماً، وله حديث، وليعقوب أخ اسمه الصباح بن إسحاق، هلك في حياة أبيه[٣].

ولد في الكوفة، وقد اختلف في تاريخ مولده اختلافا كبيرا، ورجح دي

---

(١) تنظر ترجمة الكندي في: الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت:٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، ص ٣١٥ ، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ ١٩٩٧م، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت:٦٤٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ص ٢٧٣ وما بعدها، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م، طبقات الأمم، للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ت:٤٦٣هـ)، نشره: الأب لويس شيخو اليسوعي، ص ٥١، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين– بيروت ١٩١٢، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم أبو العباس ابن أبي أصيبعة (ت:٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار رضا، ص٢٨٥، دار مكتبة الحياة – بيروت، تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس بن توما الملطي، المعروف بابن العبري (ت:٦٨٥هـ)، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، ص ١٤٩، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م، مقدمة رسائل الكندي، للأستاذ الدكتور: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الدكتور: مصطفى عبد الرازق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، الكندي فيلسوف العرب، أحمد الأهواني، سلسلة أعلام العرب– وزارة الثقافة والإرشاد القومي، العدد ٢٦.

(٢) ينظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ)، ٩٩٨/٣، مؤسسة الرسالة– بيروت، الطبعة السابعة ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

(٣) جمهرة أنساب العرب، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، ص ٤٢٦، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

بوير والشيخ مصطفى عبدالرازق أنه ولد في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) حوالي ١٨٥هـ/ ٨٠١م[١].

أتم حفظ القرآن الكريم والكثير من الأحاديث النبوية الشريفة في الخامسة عشرة من عمره في الكوفة مع أسرته بعد وفاة والده والي الكوفة الذي ترك له ولإخوته الكثير من الأموال، وأراد الكندي أن يتعلم المزيد من العلوم التي كانت موجودة في عصره فسافر بصحبة والدته إلي البصرة، وأمضى ثلاث سنوات يدرس بها، واعتنى بدراسة اللغتين السريانية واليونانية على يد أستاذين كانا يأتيان إلى منزله ليعلماه فأتقنهما.

وفي بغداد سرعان ما أصبح مشهورًا في دراسته، ونال اهتمام المأمون الذي كان محبًا للمعرفة، وافتتح (بيت الحكمة) وبنى به مكتبةً تعد من أعظم المكاتب منذ مكتبة الإسكندرية العظيمة، وقام بتعيين الكندي بصحبة الخوارزمي في معهد بيت الحكمة، وكانت مهمتهُ الرئيسة ترجمة أهم الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية، وقد عدّه ابن أبي أصيبعة مع حنين بن إسحق وثابت بن قرة وابن الفرخان الطبري حذّاق الترجمة المسلمين[٢]، ولما تولى الخلافة المعتصم أُعجب أيضا بالكندي واستدعاه ليكون مربيًا لولده أحمد، وباسمه عمل أكثر كتبه[٣]، وبقيت علاقة الكندي جيدة مع الخلفاء حتى تولية الخليفة المتوكل، عندما حاول الوشاة تشويه سمعة الكندي أمام الخليفة المتوكل، الذي تأثر بالوشاية وانقلب على الكندي، فضربه وأباح مكتبته الضخمة ووزع كتبه الثمينة.

بقي الكندي على هذه الحال حتى آخر أيام الخليفة المتوكل، ثم عادت له كتبه بعد ذلك، فقرر الانعزال عن محيط الخلفاء الذين تعاقبوا على الحكم

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، نقله إلى العربية د/ محمد عبدالهادي أبو ريده، ص ١٥٠، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، مصطفى عبد الرازق، ص ١٤.

(٢) طبقات الأطباء، ص ٢٨٦.

(٣) صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي، ص ٢٨٢، طهران، ١٩٧٤م.

بعد ذلك.

عاش الكندي مرفهًا يجمع في داره أسباب النعيم المادي إلى جانب أسباب المتاع العقلي كما نقل ذلك الجاحظ[١].

الكندي والخلفاء:

عاش الكندي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، فعاصر المأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، والمعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، والواثق (٢٢٧-٢٣٣هـ)، والمتوكل (٢٣٣-٢٤٧هـ)، ولم يعمل في البلاط السياسي لأي واحد منهم، ومن ثم بقي فيما يبدو مستقلا، ولا يعني هذا أنه لم يكن يعرف هؤلاء الخلفاء، بل كان يعرفهم عن قرب، وألف رسائل باسمهم، وتحت طلب منهم[٢].

الكندي والمعتزلة:

كان الكندي واسع الاطلاع في مختلف العلوم، وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة، وكان له مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، وألف كتبا في مسائل هي من أصول مذهب المعتزلة، فكتب في الاستطاعة وزمان وجودها، والجزء الذي لا يتجزأ، وله كتاب في (التوحيد) وآخر في (أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها)، وهذان الأصلان الكبيران عند المعتزلة.

ولو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية، ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية، وإلى التفكير العلمي الإيجابي، لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة[٣].

---

(١) الحيوان، عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان، الشهير بالجاحظ، ١٧٠/٥، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

(٢) أضواء جديدة على حياة الكندي، محمد أحمد عواد، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، المجلد التاسع، العدد الثاني، ٢٠٠٢م، ص ٤٣.

(٣) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، المقدمة ص ٢٧-٢٨، دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م، و تاريخ الفلسفة، دي بوير، ص ١٥١.

مؤلفاته:

كان الكندي غزير التأليف في كل الفنون، أورد ابن النديم[١] له واحدا وثلاثين ومائتي كتابا (٢٣١)، وصنفها على سبعة عشر فنا موزعة كالتالي:

١- كتبه الفلسفية. ٢- كتبه المنطقية. ٣-كتبه الحسابيات.
٤- كتبه الكريات. ٥- كتبه الموسيقيات. ٦- كتبه النجوميات.
٧- كتبه الهندسيات. ٨- كتبه الفلكيات. ٩- كتبه الطبيات.
١٠- كتبه الأحكاميات. ١١- كتبه الجدليات. ١٢- كتبه النفسيات.
١٣- كتبه السياسيات. ١٤- كتبه الإحداثيات. ١٥- كتبه الأبعاديات.
١٦- كتبه التقدميات. ١٧- كتبه الأنواعيات.

غير أن أكثر هذه الكتب فقدت، ولم يبق منها إلا بضعة وخمسون كتابا، طبع بعضها.

وقد وقع خلاف بين المؤرخين في تعداد كتب الكندي بالزيادة والنقص[٢]؛ ولكنهم قد اتفقوا على أن له في أكثر العلوم مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار، ويدل عدد ما نسبه المترجمون له من الكتب في الموضوعات المختلفة على سعة معارفه، وكثرة اطلاعه.

وترجم "جيرار الكريموني" في القرن الثاني عشر للميلاد معظم كتب الكندي إلى اللغة اللاتينية، فكان لها أثر عميق في ثقافة الشعوب اللاتينية وتقدمها العلمي، وهناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه التي ضاع أصلها العربي[٣].

---

(١) الفهرست، ص ٣١٥.

(٢) حيث عدها القفطي وابن أبي أصيبعة (٢٨١) كتابا.
ينظر: الكندي من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، الشيخ كامل محمد محمد عويضه، ص ١٧، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، والتصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي، الأب مكارثي اليسوعي، مطبعة العاني- بغداد، ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م.

(٣) ينظر: الكندي فلسفته منتخبات، محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ١٤، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٥م. والكندي يعقوب بن إسحق حياته وآثاره، كوركيس عواد، ص ١٣، مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الإرشاد- بغداد، ١٩٦٢م.

إسهاماته في العلوم المختلفة[1]:

كان للكندي أبحاث ومنجزات متعددة في عدة علوم، منها:

الفلك: درس أماكن النجوم والكواكب بالنسبة للأرض، ونبه إلى ظواهر قد تقع على الأرض، وإلى كيفية رصدها وقياسها، كما تحدث عن ظاهرة المد والجزر بطريقة علمية تجريبية، وله في مجال الفلك ستة عشر كتاباً ورسالة.

الفيزياء: تحدث عن لون السماء وعلاقتها بالأضواء الصادرة عن بخار الماء وذرات الغبار بالجو، وتفسيره أقرب ما يكون من التفسير العلمي الصحيح المعروف حديثا.

الميكانيكا: درس كثيرا من نظريات هذا العلم، ووضعت أبحاثه موضع التنفيذ، كما حدث في حفر ترع الري بين دجلة والفرات.

الكيمياء: له أبحاث كثيرة، مثل: صناعة العنبر، وماء الورد، ومستخلص الياسمين، كما أوضح بالشرح بعض العمليات الكيميائية الهامة مثل الترشيح والتقطير والتبخير.

الرياضيات: كان يؤمن بأن الرياضيات هي المدخل المناسب لدراسة الفلسفة والمنطق، حيث إن الرياضيات تدرب العقل على التفكير السليم المنظم وكان له مؤلفات كثيرة في هذا المجال تجاوزت الاربعين.

الطب: كان طبيباً لامعا، ألف في الطب اثنين وعشرين مؤلفا، منها مؤلفات في تخصصات معينة، مثل: كتاب (الحميات)، وكتاب (الطب الروحاني)، وكتاب (وجع المعدة والنقرس)، كما ألف كتباً في علوم الصيدلة.

الموسيقى: يعتبر الكندي أول من أدخل الموسيقى إلى الثقافة العربية، وكان ذلك نتيجة التأثر بالمدرسة الإغريقية، فصارت كلمة "الموسيقى" باللغة العربية تعني علم الموسيقى بينما كلمة "الغناء" التي كانت قديما تعني أداء الألحان والموسيقى بصورة عامة، صارت تطلق على الفن العملي فقط.

---

(١) ينظر: الكندي فيلسوف العرب، أحمد الأهواني، سلسلة أعلام العرب- وزارة الثقافة والإرشاد القومي، العدد ٢٦.

ووضع الكندي الموسيقى في تصنيفه للعلوم ضمن العلم الأوسط، فيوضح بذلك وضع هذا العلم بين علمين، علم ما فوقه وما تحته.

ويتحدث الكندي في رسائله عن التأثير النفسي للموسيقى ويصنف الألحان حسب تأثيرها في النفس إلى ثلاثة صنوف، ويرى أن للطفولة ألحانها، وللشباب والشيخوخة كذلك، والألحان في الصيف والشتاء وألحان الصباح والمساء والليل.

ويتناول الألحان من ناحية طبية، فيبين أنها تؤثر في الجسم فتساعد على الهضم، ويذكر ما يفيد منها لأعضاء الجسم.

ومن مؤلفات الكندي الموسيقية الشهيرة: رسالة كبرى في التأليف، رسالة في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف، رسالة في الإيقاع، رسالة في المدخل إلى صناعة الموسيقى، رسالة في خبر صناعة التأليف، رسالة في صناعة الشعر، رسالة في الأخبار عن صناعة الموسيقى.

منزلة الكندي:

يقول صاحب كتاب (طبقات الأطباء): ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس، وله تواليف كثيرة في فنون من العلم، وخدم الملوك فباشرهم بالأدب، وترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص، وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان: حذاق الترجمة في الإسلام أربعة: حنين بن إسحاق، ويعقوب بن إسحاق الكندي، وثابت بن قرة الحراني، وعمر بن الفرخان الطبري[١].

ويقول ابن صاعد: "ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب"[٢].

وقال ابن النديم: "فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة

(١) طبقات الأطباء، ص ٢٨٦.

(٢) طبقات الأمم، ص ٥٢.

بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب وكتبه في علوم مختلفة"[١].

وقال القفطي: "المشتهر فِي الملة الإسلامية بالتبحر فِي فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية، متخصص بأحكام النجوم، وأحكام سائر العلوم، فيلسوف العرب، وأحد أبناء ملوكها"[٢].

ويقول الأستاذ ماسينيون: "إمام أول مذهب فلسفي إسلامي في بغداد، وله أبحاث طريفة، ثم إليه يرجع الفضل بعد ذلك في تحرير جملة من التراجم العربية لمصنفات يونانية في الفلسفة"[٣].

كما اعتبره غليوم كاردانو الإيطالي المتوفى ١٥٧٦م بين الاثني عشر عبقريا الذين ذكر أنهم أهل الطراز الأول في الذكاء والعلم، لم يخرج للناس سواهم منذ بداية العالم إلى نهاية القرن السادس عشر للمسيح، وقال روجر باكون وهو قس انجليزي من أهل القرن الثالث عشر للمسيح ومن مشاهير القرون الوسطى: "إن الكندي والحسن بن الهيثم في الصف الأول مع بطليموس لاشتهاره بما دَوَّنه في علم المرئيات"[٤].

وفاته:

لم يذكر من ترجم للكندي تاريخ وفاته، وقد حاول المعاصرون تحديد تاريخ وفاته استنباطا، وقد جمع الدكتور مصطفى عبدالرازق هذه الآراء:

- الأستاذ ماسينيون: ٢٤٦هـ - ٨٦٠م.
- الأستاذ نالينو: ٢٦٠هـ - ٨٧٣م.
- ده بوير: ٢٥٧هـ - ٨٧٠م.

ثم يرجح أنه توفي في أواخر عام ٢٥٢هـ[٥].

---

(١) الفهرست، ص ٣١٥.

(٢) إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٢٧٥.

(٣) فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الدكتور: مصطفى عبد الرازق، ص ٢٩.

(٤) تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب، محمد لطفي جمعة، ص ٢، المكتبة العلمية.

(٥) فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص ٣٦.

المطلب الثاني: دوافع التوفيق عند الكندي

إذا كان لفلاسفة الإسلام عموما دوافع للتقريب بين الدين والفلسفة فإن لكل فيلسوف دوافع خاصة به –بالإضافة إلى الدوافع العامة– ينطلق منها إلى محاولة التقريب، ويمكن إجمال دوافع التوفيق عند الكندي في التالي:

١- الكندي فيلسوف مسلم يعتز بعقيدته، ويعارض ما في الفلسفة من آراء ومعتقدات تخالف معتقداته الدينية؛ لذلك رفض الكندي آراء اليونانيين القائلين بقدم العالم وانتصر للقول بحدوث العالم كما هو رأي متكلمي الإسلام، ومن ناحية أخرى فإن الكندي يرى أن الفلسفة عمل عقلي مؤيد بالأدلة يطمئن إليه؛ لذلك كان لا بد أن يتوجه إلى محاولة التوفيق، جمعا بين معتقداته الدينية وآرائه العقلية.

"الكندي من حيث هو فيلسوف مسلم، يدخل الإسلام في اعتباره من وجه ما ميراثا روحيا عزيزا يعتقد أنه يطابق العقل، كان لا بد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفا واضحا، وأن يعالج المسألة من نواحيها المتعددة، ويقوم بواجبه كمسلم ومتفلسف في علم وفهم وحزم"(١)، "كان الكندي مؤمنا بالفلسفة عاكفا عليها ينظر فيها التماسا لكمال نفسه، كما كان الإسلام جزءا من ميراثه الروحي عزيزا عليه يؤمن به ويخلص له، حتى لا تكاد تخلو رسالة من رسائله من توكيد هذه الروح والكشف عنها"(٢).

٢- عاش الكندي في عصر المأمون (١٩٨-٢١٨هـ)، والمعتصم (٢١٨-٢٢٧هـ)، والواثق (٢٢٧-٢٣٣هـ)، والمتوكل (٢٣٣-٢٤٧هـ)، وإذا كان المأمون يعد داعما للجهود الفلسفية، مؤسسا لبيت الحكمة الذي قام بترجمة كتب اليونان إلى اللغة العربية، وسار المعتصم والواثق على نهجه، فإن المتوكل قد خالف هذا الاتجاه وناصر أهل السنة، وعادى الفلسفة والفلاسفة، فوجد الكندي نفسه في موقف الدفاع عن الفلسفة ضد أعدائها.

---

(١) رسائل الكندي، أبو ريده، ص٥٣.

(٢) الكندي فلسفته منتخبات، محمد عبدالرحمن مرحبا، ص ٥٥.

"عاش أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي فترة من حياته في بيئة التفكير الحر والتسامح التي خلقها المأمون الخليفة العباسي المتوفى في سنة ٢١٨ هـ، وشجعها إلى درجة أن كان هو نفسه ذا ميول شيعية، ووزيره يحيى بن أكثم سُنِّيًا، ووزيره الآخر أحمد بن أبي داود معتزليًا، ومن ثم كان الإنسان لا يرى حرجًا في أن يعتقد ما يرى من مذهب، وكان ربما اجتمع في البيت الواحد عدة إخوة لكلٍّ منهم رأيه ومذهبه. ولكن الكندي عاش أيضًا بعد وفاة المأمون في العصر الذي بدأه الخليفة المتوكل على الله (توفي عام ٢٤٧ هـ)، والذي عاد فيه سُلطان أهل السنة، لا جَرَمَ إذن أن رأيناه يحس – ككل مفكر حر – القلق والخوف من رجال الدين وسلطانهم، ولهذا كان لا بدَّ له من محاولة التوفيق بين الشرع والعقل"(١).

٣- في هذا العصر تعرض الكندي للأذى من جراء اشتغاله بالفلسفة كما يقول ابن أبي أصيبعة: "كان أبو معشر وهو جعفر بن محمد البلخي من أصحاب الحديث أولا، ومنزله في الجانب الغربي بباب خراسان ببغداد، يضاغن الكندي ويغري به العامة ويشنع عليه بعلوم الفلاسفة"(٢).

"معنى هذا أن الكندي قد لحقه الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، والمفكر حين يلحقه الأذى بسبب اشتغاله بشيء ما، وفي نفس الوقت يكون حريصا على الاشتغال به وعدم تركه، لا بد أن يحاول من جانبه وضع بعض الكتب والرسائل التي يدرس فيها المسألة، مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين"(٣).

٤- كان لابد للكندي أن يتصدى للتوفيق بين الدين والفلسفة حتى يفوت الفرصة على علماء عصره ومن سيأتي بعدهم ممن سيتناوله بالهجوم، ونسب بعض الأقوال للكندي التي هو بريء منها، فواجه هذا الأمر وبين مواقفه وآراءه لذلك، "الكندي موضع غيرة وحقد من علماء العصور والمكان، كانوا ضد التفلسف والفلسفة بدعوى أنها تهدم الدين وتهدده

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ص ٤٨-٤٩.
(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٨٦.
(٣) أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، هناء عبده سليمان أحمد، ص٢٧، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٥م.

وتتعارض معه، وسط هذا الجو المشحون بروح التعصب وضياع حرية الرأي التي كانت سائدة في خلافة المأمون استطاع النحويون أن يصوبوا سهام هجومهم إلى أول فلاسفة ذلك العصر من المسلمين العرب، وكأنهم أرادوا من الوقيعة به والقضاء عليه القضاء على الفلسفة والمتفلسفة .... فكان على الكندي أن يتصدى للوفاق بين الفلسفة والدين"(١).

٥- رأى الكندي أن من وسائل نصرة الدين الذي يعتقده أن ينافح عنه بالحجج العقلية والأدلة الفلسفية، وأن يسلك مسلك التوفيق بين المعتقد القلبي والأدلة العقلية، "الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذي كان يهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآتي من كثرة الآراء والمذاهب الدينية الفلسفية الجديدة، ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديصانية وغيرهم الذين يريدون افساد الدين من الداخل؛ لذلك كان من الطبيعي أن يفكر الكندي في أن ينصر الاسلام بسلاح العلم، وأن يدحض أفكار المبطلين والمغرضين الناقمين على الإسلام بالحجج والبراهين الفلسفية، ولتحقيق هذه الغاية حاول التوفيق بين الدين والفلسفة"(٢).

المطلب الثالث: جوانب التوفيق عند الكندي

تناول الكندي مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وما يتعلق بها في ثلاث رسائل:

- الأولى: رسالة (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى) وفيها اتخذ الكندي موقف الدفاع عن الفلسفة وبيان مكانتها.
- الثانية: رسالة (كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة) وفيها يبين العلاقة بين الفلسفة والدين والتمييز بين طريقيهما.
- الثالثة: رسالة (رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم

(١) الكندي من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، كامل محمد عويضه ص ٣٦.

(٢) أثر الاعتزال في فكر فيلسوف العرب الكندي، حيدر عبدالمحسن قصير، مجلة دراسات البصرة، السنة الثامنة- العدد ١٦، ص ٢٣٣، ٢٠١٣م.

الأقصى وطاعته لله عز وجل) وفيها يبين اهتمام العقول والفلاسفة بمعرفة آيات القرآن الكريم عن طريق التأويل.

ويمكن عرض جوانب التوفيق عند الكندي في النقاط التالية:

١- بيان منزلة الفلسفة ومكانتها بين العلوم الإنسانية، وذلك ببيان تعريفها، وغرض الفيلسوف من عمله الفلسفي، "إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها: علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق .... وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق"(١).

وفي هذا التعريف يحدد الكندي الفلسفة بأنها صناعة هدفها معرفة الحقائق، وأن غرض الفيلسوف إصابة الحق علما وعملا، وهو نفس مقصود الدين الذي يسعى إلى الوصول إلى الحق.

ومن هذا التعريف يتضح الاشتراك بين الدين والفلسفة لأن الحق مشترك بينهما، فيتفقان في الموضوع ونقطة بداية كل منهما، وهو الحق والحقيقة في الأشياء المخلوقة، كما أنهما يتفقان في الغاية التي يسعى كل منهما إلى الوصول إليها وهي طلب الحق وتحقيق الخير.

٢- إبعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها نظرا لحاجة الناس إليها، وضرورة استحسان الفلسفة؛ لأنها سبب من أسباب وصول الحق إلينا، ومن كان سببا في وصول الحق إلينا لا ينبغي أن يُذم على ذلك، مهما كان هذا الحق يسيرا، وينبغي أن نقوم بشكره، وعلى هذا فإن شكر الفلاسفة واجب علينا لأنهم ساهموا في وصول الحق إلينا بصورة أو بأخرى.

"ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية،

(١) رسائل الكندي، رسالة إلى المعتصم، ٩٧/١-٩٨.

فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجديـــة، فـــإنهم – وإن قصروا عن بعض الحق– فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التي صارت لنا سبلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته، ولا سيما إذ هو بَيِّن عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا مـــن غير أهل لساننا ... فينبغي أن يعظم شكرنا للآتي بيسير الحق فضلا عمـــن أتى بكثير من الحق، إذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق"(١).

٣- معرفة الحق واستحسانه مطلب للعاقل؛ لذلك لا ينبغي لنا أن نعرض عن استحسانه إن وصل إلينا من أمم مباينة ومغايرة لنا؛ لأن غرضنا هـــو الحق من أي طريق أتى.

"وينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق مـــن أيـــن أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنـــه لا شـــيء أولى بطالب الحق من الحق، ليس ينبغي بخس الحق، ولا تصـــغير بقائلـــه ولا الآتي به، ولا أحد بخس الحق، بل كل يشرفه الحق"(٢).

فلا ينبغي أن نذم الفلسفة أو المشتغلين بها لأنها وصـــلتنا مـــن أمـــم أخرى، بل الواجب معرفة الحق دون نظر إلى مصدره، فالحكمـــة ضـــالة المؤمن.

٤- الذين يهاجمون الفلسفة من رجال الدين ضـــاق نظـــرهم عـــن معرفـــة حقيقتها، ولم يصلوا إلى نورها، وقصروا في نيلها، وإنما حجبهم عـــن ذلك متاجرتهم بالدين واتخاذه وسيلة للذب عن مناصبهم وكراسيهم التي وصلوا إليها.

"سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب

(١) رسالة إلى المعتصم ١٠٢/١.
(٢) السابق، ١٠٣/١.

الحق، وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم.... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة، بموضع الأعداء الجرية الواترة، ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين؛ لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئا لم يكن له، فمن تجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفرا"(١).

حيث يرى الكندي أن من يهاجم الفلسفة دون معرفة حقيقتها والوصول إلى أغراضها إنما هو معاند معرض لا يبغي إلا المنفعة والمكانة الشخصية التي يجنيها من تجارته بالدين.

٥- موضوع الفلسفة هو موضوع الدين، فكما أن الفلسفة علم الأشياء بحقائقها، وذلك في كل علم نافع بلزوم الفضائل واجتناب الرذائل، فإن هذا هو عين ما جاءت به الرسل، وسعت إلى تحقيقه بين الخلائق.

"لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليها إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل للفضائل في ذواتها وإيثارها"(٢).

فكما أن الدين والفلسفة يتفقان في نقطة البداية لكل منها، وهي الحق والحقيقة، فإنهما يتفقان أيضا في الموضوع، إذ كلاهما يسعى إلى عين ما يسعى إليه الآخر.

٦- ومع أن موضوع الدين هو موضوع الفلسفة إلا أن هناك فروقا جوهرية

(١) السابق ١/١٠٣-١٠٤.

(٢) رسالة إلى المعتصم، ١/١٠٤.

بين علوم الرسل صلوات الله وسلامه عليهم وبين علوم الفلاسفة، إذ أن منهج كل منهما في طلب الحقيقة مختلف عن الآخر.

"العلوم الإنسانية التي بطلب وتكلف البشر وحيلهم المقصودة المرتبة عن مرتبة العلم الإلهي بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية، ولا زمان، كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها الله جل وتعالى علوا كبيرا أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق، ولا بزمان، بل مع إرادته جل وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر؛ إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير ... لا بالطلب ولا بالحيل بالمنطق والرياضيات، وأما الرسل صلوات الله عليهم وبركاته فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها جل وتعالى"(١).

فإذا كان الدين والفلسفة متفقان في نقطة البداية لكل منهما، وفي الموضوع الذي يتناوله كل منهما، وفي الغاية التي يسعون إلى تحقيقها، فإن نقطة الاختلاف بينهما تكمن في منهج كل منهما، إذ بينما يعتمد النبي على العلم الذي يتنزل عليه من الله عز وجل دون طلب منه أو حيلة، يعتمد الفيلسوف على وسائل الحيلة والبحث والاستعانة بالرياضيات والمنطق للوصول إلى غرضه، فعلوم الرسل تأتي دون طلب ولا تكلف، بينما علوم الفلاسفة تأتي بالاكتساب والتدريب والتجربة والخبرة.

ويستدل الكندي على ذلك بتفسير آية من كتاب الله تعالى، هي قوله عز وجل: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ

(١) رسالة كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة، ١/٣٧٢-٣٧٣.

عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾[يس:٧٨-٨٢].

يقول: "فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية الحقة التي إذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التي أكسبته علمها لطول الدؤوب في البحث والتروض ما نجده أتى بمثلها في الوجازة والبيان وقرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجواب النبي ﷺ فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله، إذ هو بكل شيء عليم لا أولية له ولا تقضيا، بل سرمدا أبدا، إذ تقول له وهي طاعنة ظانة أنه لا يأتي بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه صلوات الله عليه: يا محمد ﴿مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ إذ كان ذلك عندها غير منازعة، فأوحي إليه الواحد الحق..... فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع في قول بقدر حروف هذه الآيات ما جمع الله جل وتعالى إلى رسوله ﷺ فيها، من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميما، وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض، وأن الشيء يكون من نقيضه، كلّت عن مثل ذلك الألسن المنطقية المتحيلة، وقصرت عن مثله نهايات البشر، وحجبت عنه العقول الجزئية"(١).

٧- يجب على الذين يهاجمون الفلسفة أن يجتهدوا في طلبها حتى وهم يرفضونها، لأن رفض الفلسفة ومهاجمتها لا يتم إلا عن طريق دراستها.

"فواجب إذن التمسك بهذه القنية النفسية عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا.. وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا إنه يجب وجب طلبها عليهم، وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها، فواجب إذن طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم"(٢).

(١) المرجع السابق، ١/٣٧٣-٣٧٤.
(٢) السابق، ١/١٠٥.

وبناء على ذلك فإن دراسة الفلسفة واجبة حتى على من يريد مهاجمتها ورفضها؛ لأنه لن يصل إلى دليل عقلي برفضها إلا عن طريق مقدماتها وأدلتها وبراهينها.

٨- كل ما أتى به الرسل يمكن للعقول السليمة أن تصل إليه بالمقاييس العقلية، ومن يحرم الوصول إلى هذه فقد حُرم نعمة العقل وكان جاهلا.

"ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز لموجود جميعا بالمقاييس العقلية، التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس"(١).

ويبين الكندي اهتمام عقول الفلاسفة بمعرفة معاني الآيات القرآنية المتصلة بالكون بتأويل آيات القرآن تأويلا فلسفيا واضحا، يقول أحدهم: "ولكنّ هنالك أحيانا تناقضا ظاهرا بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، وهذا التناقض هو الذي حمل بعضهم على محاربة الفلسفة. فيجد الكندي لهذه العقدة حلا في التأويل، ويوضح أن للكلام العربي معنى حقيقيا وآخر مجازيا، وأنه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازا يشير إلى معان يصل إليها المفكر بالتأويل بشرط أن يكون هذا المفكر من ذوي الدين والألباب"(٢).

ويبين الكندي الحاجة الماسة إلى التأويل في مثل هذه المواضع، فيقول: "أما من آمن برسالة محمد ﷺ وصدقه، ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأول ذوو الدين والألباب ممن أخذ عنه صلوات الله عليه، فظاهر الضعف في تمييزه، إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك، أو يكون ممن جهل العلة التي أتى بها الرسول صلوات الله عليه، ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها والتصريف والاشتقاقات اللواتي -وإن كانت كثيرة في اللغة العربية- فإنها عامة لكل لغة"(٣).

ويدلل الكندي على هذا المعني في شرحه لمعنى قول الله تعالى:

(١) رسائل الكندي، رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل، ٢٤٤/١.
(٢) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري وخليل الجر، ٧١/٢.
(٣) رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل،٢٤٥/١.

﴿وَٱلنَّجۡمُ وَٱلشَّجَرُ يَسۡجُدَانِ﴾[الرحمن:٦]، فيقول ما ملخصه:

"في اللغة العربية أنواع كثيرة من تشابه الأسماء، حتى إن الاسم الواحد ليوضع على الضدين جميعا..... والسجود في اللغة العربية يقال على: وضع الجبهة في الصلاة على الأرض وإلزام باطن الكفين والركبتين الأرض، ويقال على الطاعة فيما ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتان، وجملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة، فمعنى سجوده: الطاعة"(١).

تعقيب:

١- يظهر من خلال هذا العرض أن الكندي فيلسوف مسلم، جمع بين الاعتزاز بثقافته الإسلامية، وبين الاقتناع بالأدلة العقلية، فزاوج بينهما في صورة من صور التقريب التي قال عنها ظهير الدين البيهقي: "جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات"(٢)، ويظهر هذا واضحا في علوم الكندي ومعارفه، وفي استدلالاته، يقول الدكتور أبو ريدة: "ومجمل القول إن الكندي مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان –خصوصا أرسطو– يقف في أرض الدين بقدم ثابتة؛ فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة، ويفهم الوحي الإسلامي فهما فلسفيا، ولا تفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق. وهو يخالف أرسطو في قدم العالم، ويؤكد العناية الإلهية وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم، ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي، وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معا"(٣).

٢- قدم الكندي صورة للتوفيق بين الدين والفلسفة تعتمد على جانبين أساسين:

---

(١) السابق، نفس الجزء والصفحة بتصرف.

(٢) تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد علي، ص٤١، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي، ١٣٦٥هـ ١٩٤٦م.

(٣) الكندي وفلسفته، محمد عبدالهادي أبو ريده، ص ٥٨، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.

الأول: التوفيق بينهما في جانب اتحاد موضوع وغاية كل منهما، فنقطة الانطلاق في كليهما واحدة، وهي الحق، وغاية كل منهما واحدة وهي الوصول إلى الحقيقة.

الثاني: التفريق بينهما في المنهج الذي يسلكه كل منهما للوصول إلى الحقيقة.

ويمكن القول: لم يمنعه التوفيق من التفريق بينهما، أو بصورة أخرى: رغم الفروق بينهما إلا أن هناك جوانب كثيرة للتوفيق.

٣- يذهب الأستاذ محمد يوسف موسى إلى إثبات بعض التناقض في آراء الكندي، فيقول: في رسالته (إلى المُعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، يذهب الكندي إلى أنَّ الدين لا يختلف عن الفلسفة، لأنَّ في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضارٍّ والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعًا هو الذي أتت به الرُّسل الصادقة عن الله جل ثناؤه، فإن الرسل الصادقة إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحدَه، وبلزوم الفضائل المرتضاة.

غير أنه في رسالة (كمية كتب أرسطوطاليس) يذهب إلى خلاف هذا الرأي، ويُفَرِّق بين الفلسفة التي هي من العلوم الإنسانية التي يبلغها الفيلسوف بطلب وتكلف البشر وحيلهم، وبين العلم الإلهي، وهو أعلى رتبة؛ إذ يتم بلا طلب، ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية ولا زمان، كعلم الرُّسل صلوات الله عليهم الذي خصه الله -جل وتعالى علوًّا كبيرًا- أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث، ولا بحيلة بالرياضيات والمنطق؛ فإن هذا العلم خاصة للرسل دون البشر، وأحد خواصهم العجيبة، أعني آياتهم الفاصلة لهم من غيرهم من البشر، إذ لا سبيل لغير الرُّسل من البشر إلى العلم الخفي، إلا بالطلب؛ فأمَّا الرُّسل فلا بشيء من ذلك، بل بإرادة مرسلها(١).

ويحاول أن يجد مبررا وتعليلا لهذا التناقض -على حد قوله- في تحديد وقت كتابة كل رسالة من رسالتيه، فيقول: "وتفسيرُ هذا التناقض في

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص ٥٠.

رأي الكندي يرجِعُ عندنا إلى أنه كتب رسالته إلى المُعتصم في وقت كان يذهب فيه ذلك المذهب، وكتب رسالة (كمية كتب أرسطوطاليس) في وقت آخر، وعدل فيه عن رأيه الأول.

أمَّا رأيه الأول فهو: أنَّ الدين والفلسفة شيء واحد؛ لأنهما يبحثان معًا عن الحقيقة، والحقيقة واحدة، وطريقهما البرهان.

وأمَّا رأيه الثاني فهو: أنَّ الفلسفة غير الدين؛ لأنَّ طريق الفلسفة البحث والنظر بالعقل، وطريق الدين الإلهام والوحي عن طريق الشرع(١).

والحق أن هذا التناقض غير موجود في أقوال الكندي، لأن الباحث نظر إلى قضيتين مختلفتين فأجراهما على موضوع واحد، دون نظر للفروق بين قوله الأول وقوله الثاني.

فالكندي قرر في رسالته إلى المعتصم بالله أن الدين والفلسفة شيء واحد وذلك بالنظر إلى موضوعاتهما، والغاية التي يسعى كل منهما إلى الوصول إليها، فموضوعهما وغايتهما واحدة.

ثم قرر في رسالته (كمية كتب أرسطوطاليس) أن الفلسفة غير الدين وذلك بالنظر إلى المنهج الذي يسلكه الدين وتسلكه الفلسفة، إذ طريق الدين علوم الأنبياء التي تأتي من الله تعالى عن طريق الشرع، وطريق الفلسفة علوم الفلاسفة التي تأتي بالبحث والنظر العقلي.

فمدار التوفيق بينهما يختلف عن مدار التفريق على ما ظهر لنا قبل ذلك.

(١) السابق، ص ٥١.

المبحث الثاني

ابن طفيل والتوفيق بين الدين والفلسفة

المطلب الأول: ترجمة ابن طفيل(١)

اسمه ونشأته:

أبو بكر محمد بن عبدالملك بن طفيل القيسي الأندلسي، ولد أوائل القرن الثاني عشر الميلادي (القرن السادس الهجري)، فيلسوف وفيزيائي وقاضي أندلسي عربي مسلم، ولد في وادي آشي، وهي تبعد ٥٥ كم عن قرطبة، عربي الأصل، إذ ينتسب إلى قبيلة قيس، وقد أطلق عليه نسب

(١) ينظر ترجمة ابن باجة في:

المطرب من أشعار أهل المغرب، أبو الخطاب عمر بن حسن الأندلسي الشهير بابن دحية الكلبي (ت: ٦٣٣هـ)، تحقيق: الأستاذ إبراهيم الأبياري، الدكتور حامد عبد المجيد، الدكتور أحمد أحمد بدوي، راجعه: الدكتور طه حسين، ص ٦٦، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، محيي الدين (ت: ٦٤٧هـ)، تحقيق الدكتور: صلاح الدين الهواري، ص ١٧٦، المكتبة العصرية، صيدا–بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م، الإحاطة في أخبار غرناطة، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت: ٧٧٦هـ)، ٣٣٤/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، ١٣٤/٧، دار صادر – بيروت، ١٩٩٤م، المغرب في حلى المغرب، أبو الحسن على بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي (ت: ٦٨٥هـ)، تحقيق: د. شوقي ضيف، ٨٥/٢، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٥م، الأعلام ، خير الدين الزركلي، ٢٤٩/٦، معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ٢٥٩/١٠.

ومن المعاصرين:

فلسفة ابن طفيل، الإمام الأكبر عبدالحليم محمود، دار الكتاب المصري– القاهرة، دار الكتاب اللبناني– بيروت، ابن طفيل، الدكتور مصطفى غالب، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩١م، ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى، الشيخ كامل محمد محمد عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، أحمد أمين، دار المعارف.

القيسي والأندلسي والاشبيلي والقرطبي، وقد أطلق عليه الفرنجة في القرون الوسيطة اسم (أبو باسير) وهو تحريف أبي بكر[١].

حياته:

كان ابن طفيل فيلسوفاً ومفكراً وقاضياً وطبيباً وفلكيا، درس على يد ابن باجة كما أشار البعض، غير أن ابن طفيل نفسه ينكر ذلك، فيقول: "فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل –ابن باجة– ونحن لم نلق شخصه"[٢]، وخدم في بلاط أبي يعقوب يوسف حاكم الأندلس من سلالة الموحدين، وقد كان هذا الخليفة كما يقول ابن خلكان: "أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها في الجاهلية والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك، ولقي فضلاء إشبيلية أيام ولايته لها، ويقال إنه كان يحفظ صحيح البخاري. كان شديد الملوكية بعيد الهمة سخياً جواداً استغنى الناس في أيامه، وكان يحفظ القرآن العظيم مع جملة من الفقه، ثم طمح إلى علم الحكمة وبدأ من ذلك بعلم الطب وجمع من كتب الحكمة شيئاً كثيرا، وكان ممن صحبه من العلماء بهذا الشأن أبو بكر محمد بن الطفيل"[٣].

وترجع قوة العلاقة بين ابن طفيل وأبي يعقوب لأسباب منها:

١– كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس.

٢– كان كل منهما أديبا.

٣– كان كل منهما نهما فيما يتعلق بالمعرفة العلمية العامة.

٤– كان كل منهما منغمسا في الفلسفة[٤].

تعلم الطب في غرناطة وخدم حاكمها، شغل منصب كاتم أسرار حاكم غرناطة زمنا يسيرا، ثم صار وزيرا وطبيبا للأمير يوسف أبي يعقوب بن

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب، الدكتور محمد غلاب، ص ٤٢، بدون بيانات.

(٢) حي بن يقظان، تقديم وتحليل: جميل صليبا، وكامل عياد، ص ٦٦، مكتب النشر العربي– سوريا، الطبعة الثانية ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م.

(٣) وفيات الأعيان، ١٣٤/٧.

(٤) ينظر: فلسفة ابن طفيل، الإمام الأكبر الدكتور عبدالحليم محمود، ص ١١–١٢ بتصرف.

عبد المؤمن، ثاني أمراء أسرة المهدي.

درس على علماء وحكماء عصره، وكانت له معرفة جيدة وشاملة بمختلف العلوم، خاصة منها الطب، والفلسفة، والفلك.

قال ابن دحية الكلبي: "الوزير الفقيه المقري المحدث الشاعر اللغوي النحوي، المهندس الطبيب، واحد عصره، وفريد دهره"(١)، وقال ابن الخطيب: "كان عالما، صدرا، حكيما، فيلسوفا، عارفا بالمقالات والآراء، كلفا بالحكمة المشرقية، محققا، متصوفا، طبيبا ماهرا، فقيها، بارع الأدب، ناظما، ناثرا، مشاركا في جملة من الفنون"(٢)، وقال عبدالواحد المراكشي: "أحد فلاسفة المسلمين. كان متحققًا بجميع أجزاء الفلسفة؛ قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة"(٣).

ابن طفيل والخلفاء:

تقلد ابن طفيل عدة مناصب، فكان كاتباً في ديوان والي غرناطة، ثم في ديوان الأمير أبي سعيد بن عبد المؤمن حاكم طنجة؛ ثم وزيراً وطبيباً للسلطان (أبو يعقوب يوسف)، وكان له تأثير كبير على الخليفة، وقد استغل ذلك في جلب العلماء إلى البلاط. ومنهم ابن رشد الذي قدمه ابن طفيل عندما تقدم به السن إلى السلطان ليقوم بشرح كتب أرسطو وليخلفه في عمله كطبيب، ولما مات السلطان أبو يعقوب يوسف في حرب الإفرنج عام ٥٨٠هـ خلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور فظل ابن طفيل متمتعا بالحظوة في بلاط الموحدين، وقد ظل ابن طفيل في بلاط السلطان إلى أن توفي بمراكش عام ٥٨١هـ/١١٨٥م، وحضر السلطان جنازته.

(١) المطرب من أشعار أهل المغرب، ص ٦٦.

(٢) الإحاطة في أخبار غرناطة ٣٣٤/٢.

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٧٦.

مصنفاته وإسهاماته في العلوم:

كان ابن طفيل شاعرا، ذكر المؤرخون بعض أبيات من شعره[١]، وألف ابن طفيل كتابا في الطب من مجلدين، وذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان بين ابن طفيل وابن رشد مراجعات ومباحث في رسم الدواء جمعها ابن رشد في كتابه "الكليات"[٢]، وله أرجوزة في الطب[٣].

وله مؤلفات في الفلك، أشار ابن رشد إلى أحدها في شرحه الأوسط على كتاب (الآثار العلوية) لأرسطوطاليس، وقول إن ابن طفيل لم يكن راضيا عن نظام بطليموس، وأنه اقترح نظاما جديدا[٤]، وذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل[٥].

غير أنه لم يكن مكثرا من التأليف، يقول دي بوير: "كان كلفه بالكتب أكثر من حبه للناس، وكان في مكتبة مليكه العظيم يحصل كثيرا من العلم الذي يحتاج إليه في صنعته، أو الذي يرضي ميوله للمعرفة، وهو بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة، أو الرجل غير المتخصص الذي يلم بأشياء من غير أن يتعمق فيها، وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر من ميله إلى التأليف، وقلما كان يكتب"[٦].

ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة (حي بن يقظان).

ويتميز ابن طفيل بأسلوب أدبي في غاية البراعة، يقول أحمد أمين: "نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية وجدنا ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٧٧-١٧٩، الإحاطة في أخبار غرناطة، ٣٣٤/٢ .
(٢) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ابن أبي أصيبعة، ص ٥٣٣.
(٣) الإحاطة في أخبار غرناطة، ٣٣٤/٢.
(٤) ينظر: حي بن يقظان، د عبدالرحمن بدوي، ص ١٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٥م.
(٥) حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق: أحمد أمين، ص ١٠، دار المعارف.
(٦) تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بوير، ص ٣٠٩.

مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة، ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا، ففي كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم لا من كتب الأدب فجاءت في بعض الأحيان نابية، أما ابن طفيل فيستقى معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها، فجاءت عباراته أنصع وأبلغ"(١).

ثناء العلماء عليه:

قال عبدالواحد المراكشي: " كان قد صرف عنايته في آخر عمره إلى العلم الإلهي ونبذ ما سواه. وكان حريصًا على الجمع بين الحكمة والشريعة، معظمًا لأمر النبوات ظاهرًا وباطنًا، هذا مع اتساع في العلوم الإسلامية... وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له؛ بلغني أنه كان يقيم في القصر عنده أيامًا ليلًا ونهارًا لا يظهر. وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر في ذاته وأدواته"(٢).

وقال عنه ابن خلكان: "كان متحققاً لجميع أجزاء الحكمة.....ولابن الطفيل هذا تصانيف كثيرة، وكان حريصاً على الجمع بين علم الشريعة والحكمة، وكان مفنناً"(٣).

المطلب الثاني: دوافع التوفيق عند ابن طفيل

لقد صاغ ابن طفيل رأيه في قضية التقريب بين الدين والفلسفة من خلال قصة (حي بن يقظان)، ولذا ينبغي النظر إلى الدوافع التي كتب من أجلها هذه القصة، والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

١- يرى البعض أن ابن طفيل قصد من قصة (حي بن يقظان) بيان طريق الوصول إلى المعرفة وإدراك الحقائق عند الإنسان، دون الاستعانة بوساطة خارجية للمعرفة، يقول الدكتور محمد غلاب: "وأما غاية

(١) حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، تحقيق: أحمد أمين، ص ٣٥.
(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١٧٧.
(٣) وفيات الأعيان، ١٣٤/٧-١٣٥

المؤلف من هذه الرسالة فلم تكن –كما فهم عبدالواحد المراكشي– محاولة عرض كيفية بدء الخلق، أو بيان أصل النوع الإنساني فيما يرى الفلاسفة، وإنما غايته الأساسية هي إيضاح رأيه في كيفية المعرفة، وهو يتلخص في أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقائق ولو كان قد نشأ في عزلة تامة ولم يتلق أية ثقافة خارجية، ولم يحتمل أي أثر من غيره إلا أثر العقل الفعال الذي ينير عقله، وكذلك يستطيع أن يدرك هذه الحقائق ويتذوقها إذا لقنه غيره إياها"(١).

٢- وفي مقابل هذا الرأي يرى البعض أن قصة (حي بن يقظان) تهدف إلى بيان طبيعة العلاقة بين الفرد والمجتمع، وكيف يصل الفرد إلى مصدر العلم والمعرفة. "أما قصة حي بن يقظان فقد سار فيها ابن طفيل على منوال ابن باجة في تدبير المتوحد من حيث اهتمامه بالعلاقة بين الفرد والمجتمع، ولكن ابن طفيل يختلف عنه في تركيز اهتمامه على الفرد وحده، وهو لا يقصد أن الفرد يستطيع أن يعيش بمعزل عن المجتمع كما ظن بعض المؤرخين والمفسرين للقصة؛ إذ أنه يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العلم والمعرفة للإنسان أفرادا وجماعات، وذلك على الرغم من أن القصة تبين في الظاهر كيف يستطيع الإنسان دون استعانة خارجية –أي بدون معلم– أن يصل إلى معرفة العالم العلوي، ومعرفة الله والخلود"(٢).

٣- إدراك ابن طفيل لطبيعة العصر الذي يعيش فيه، وطبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة في المجتمع، والنكبات التي يتعرض لها الفلاسفة، وهجوم الفقهاء والعوام على كل من يردد هذه الآراء، دفعه ذلك كله إلى أن يضمن آراءه الفلسفية وخلاصة أفكاره عن طريق الرمز في قصة روائية.

---

(١) الفلسفة الإسلامية في المغرب، محمد غلاب، ص ٤٥.

(٢) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د/محمد علي أبو ريان، ص٤٢٤-٤٢٥، دار المعرفة الجامعية- الاسكندرية، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

"أما لماذا اختار ابن طفيل هذا الشكل القصصي لتقديم فلسفته؟ فالسبب ظاهر للعيان، وهو الهروب من تلك المواجهة السافرة مع فقهاء عصره، وأن يتفادى مصير من اشتغلوا بالفلسفة بعد تلك الحملة الشعواء التي قام بها الغزالي في المشرق العربي ولم يسلم منها المشتغلون بالفلسفة في المغرب العربي، وما مصير ابن باجة الذي مات مسمومًا من ابن طفيل ببعيد، أو نكبة ابن رشد الذي جاء بعد ابن طفيل مباشرة بخافية على أحد. ولذلك عمل ابن طفيل على أن يُضَمِّنَ روايته كل آرائه الفلسفية من خلال تقنية روائية تتّسم بالبساطة والجرأة من خلال فضاء روائي واسع يعطي الحرية في سرد التفاصيل الخاصة بمذهبه الفلسفي"(١).

"وإنه لأمر ذي مغزى كبير، أن يكتب ابن طفيل آراءه الفلسفية بهذه الطريقة الرامزة، وهذا الأسلوب القصصي الدرامي، وكأنه كان يدرك أن المجتمع العربي الإسلامي قد ضاق ذرعا بصوت العقل المتمثل في الفلسفة والفلاسفة، ضاق به ذرعا في المشرق العربي فكان اضطهاده للفلاسفة وتعرضهم للإقصاء والإهانة، ولم ينج واحد من الفلاسفة العظماء من هذا المصير، ابتداء بالكندي وانتهاء بابن سينا، وامتدت الموجة إلى المغرب العربي، فكان اضطهاد الفلاسفة وإحراق كتبهم والتنديد بهم والتشنيع عليهم، وطال هذا المصير معظم فلاسفة الأندلس، وليست نكبة أبي الوليد ابن رشد وتحقيره وإذلاله بالطرد من مجلس الخليفة أبي يوسف اليعقوب بعيدة عن ذهن ابن طفيل وهو يدون آراءه الفلسفية بهذه الصورة الرامزة التي اعتنى كثيرا بإخفاء آرائه الحقيقية فيها وإظهار التزامه بالشرع والمنهجية الظاهرية التي تحرم التأويل، وتقلل كثيرا من مكانة العقل في مجال الدين"(٢).

---

(١) ابن طفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان، غيضان السيد علي، مجلة الكلمة– منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، السنة ٢٤– العدد ٩٦، ص ٨٤، ٢٠١٧م.

(٢) لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية دراسة مدخلية ميسرة، د/ زكريا بشير إمام، ص ٤٢٢، الدار السودانية للكتب، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م. ولم يكن هذا موقف المجتمع العربي والإسلامي كله من الفلسفة والفلاسفة؛ بل انقسم الناس في الموقف من الفلسفة كما ذكرت سابقا.

٤- يمكن القول إن قصة (حي بن يقظان) هي امتداد لجهود ابن باجة الفلسفية لكن بطريقة أخرى تسير مع اتجاهات دولة الموحدين التي عاش ابن طفيل في رحابها حيث الانفتاح الثقافي ورفع شأن العقل واستقدام العلماء، في مقابل دولة المرابطين التي عاش ابن باجة في رحابها، حيث التزمت والتعصب، "إن حي بن يقظان هو الامتداد المتطور لمتوحد ابن باجة، الذي قضى الجانب الأكبر من حياته في ظل دولة المرابطين التي كانت تتسم بالتعصب الديني، فوصل إلى أنه لا سبيل للفيلسوف الذي يريد أن يصل إلى الحقيقة إلا الابتعاد عن الناس، أي عزلة بين علماء من أمثاله. فكانت (حي بن يقظان) التجسيد المتطور لمتوحد ابن باجة في مرحلة جديدة هي مرحلة دولة الموحدين، حيث الازدهار والاستقرار والتفتح العقلي، دعما للتوجه العقلاني للدولة في مواجهة نفوذ الفقهاء ورجال الدين الملتزمين"(١).

٥- عاصر ابن طفيل خلافات منهجية وصراعات فكرية في التراث الفلسفي، سواء في التراث اليوناني، أم في الصورة الإسلامية التي ظهرت على مسرح الأحداث بعد ترجمة الفلسفة اليونانية، هذه الخلافات دفعت ابن طفيل ليتبنى منهجا نقديا، ومذهبا فلسفيا محكوما بهذه الخلافات.

"ظلت قصية التوجه النقدي والتمذهب الفلسفي عند ابن طفيل منطلقة من عدة حدود: **أولا:** حد الخلاف بين الحكمة التي هي الفلسفة والشريعة التي هي الدين.

ثانيا: حد الخلاف بين الفلاسفة والمتصوفة.

ثالثا: حد الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين.

رابعا: حد الخلاف بين الغزالي وابن سينا من جهة وابن باجة والفارابي من جهة أخرى..

(١) مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، ص١٦٥-١٦٦، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع- القاهرة.

خامسا: حد الخلاف بين المتكلمين والمتصوفة.

سادسا: حد أن الفلسفة اليونانية أرسطو وحده لا يشاركه في التفلسف أحد .. وأن الفلسفة عند ابن طفيل إما أرسطية مشائية وإما مشرقية سينائية(١).

المطلب الثالث: جوانب التوفيق عند ابن طفيل

عرض ابن طفيل العلاقة بين الدين والفلسفة في إطار القصة الرمزية (حي بن يقظان)، وسوف أعرض ملخصا للقصة قبل بيان جوانب التوفيق التي تحدث عنها.

أولا: ملخص قصة (حي بن يقظان):

في جزيرة من جزر الهند التي تقع تحت خط الاستواء، حيث أعدل بقاع الأرض هواءً كانت تلك الجزيرة عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الغيرة، وكانت له أخت ذات حسن باهر فمنعها من الأزواج، لكنها تزوجت قريبا له اسمه يقظان سرًا فأولدها طفلا، فلما خافت أن يفتضح أمرها وضعته في تابوت وقذفت به في اليم فأحتمله إلى ساحل جزيرة أخرى قريبة.

قسم ابن طفيل حياة (حي) إلى سبع مراحل، كل مرحلة تستغرق سبع سنوات، أما الأولى فهي إرضاع الظبية لحي وحضانتها ورعايتها له حتى وصل عمره سبع سنوات. ثم بعد ذلك وفاة الظبية وتشريحها من قبل حي لمعرفة سبب الوفاة، وهنا بدأت تتكون عند حي المعرفة عن طريق الحواس والتجربة. أما المرحلة الثالثة فهي اكتشاف النار، والمرحلة الرابعة تصفحه لجميع الأجسام التي كانت موجودة حوله، فاكتشف الوحدة والكثرة، في الجسم والروح، واكتشف تشابه الكائنات في المادة واختلافها في الصور، وفي المرحلة الخامسة اكتشف الفضاء وهذا شجعه في بحث قضية قدم العالم

(١) ابن طفيل قضايا ومواقف، مدني صالح، ص ٢٨-٢٩، منشورات وزارة الثقافة والإعلام- العراق، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م.

وحدوثه، ولما بلغ الخامسة والثلاثين من عمره، بدأ المرحلة السادسة وهي الاستنتاج بعد التفكير، فتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد، وأنها تتوق إلى واجب الوجود، ثم في المرحلة السابعة وصل إلى أن سعادته تكون في ديمومة المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ورغبته في البقاء داخل حياة رسمها هو لنفسه.

ثانيا: جوانب التوفيق عند ابن طفيل

يمكن استخلاص جوانب التوفيق التي أشار إليها ابن طفيل في (حي بن يقظان) في النقاط التالية:

١- وحدة الحقيقة واختلاف المنهج:

تشير قصة (حي بن يقظان) إلى وحدة الحقيقة بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة، أو بمصطلح آخر بين الحكمة والشريعة، ولكل منهما منهجه الخاص به الذي يختلف عن منهج الآخر، فقد وصل (حي) إلى الحق عن طريق العقل الخالص، دون حاجة إلى رسالة أو مُعلم، ووصل (أسال) إلى الحق عن طريق الدين الذي وصل إليه بواسطة الرسول.

ويظهر هذا واضحا حين التقى (حي) بـ (أسال) وشرح له طريقة وصوله إلى المعرفة، وكيف رد عليه (أسال)، "ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة، حتى انتهى إلى درجة الوصول، فلما سمع (أسال) منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشك (أسال) في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها (حي بن يقظان) فانفتح قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده

المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب"(١).

وفي المقابل فإن (حي) لما سأل (أسال) عن جزيرته وما شأنها فأخبر خبره دينه وما فيه من فروض، فالتزمها (حي) واقتنع بها، وأخذ نفسه بأدائها، قال: "ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي، والجنة والنار، والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط. ففهم (حي بن يقظان) ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم، فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، رسول من عند ربه، فآمن به وصدقه وشهد برسالته. ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض، ووضعه من العبادات، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما أشبهها من الأعمال الظاهرة؛ فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للأمر الذي صح عنده صدق قائله"(٢).

وفي هذا إشارة إلى أن ابن طفيل يرى أن الأخبار الشرعية كلها يصدقها العقل، ولا يمكن أن يكذبها.

٢- اختلاف درجات الخطاب:

رتب ابن طفيل الناس في مراتب أربع: أولها: مرتبة الفيلسوف، وثانيها: مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحانية وهو الصوفي، وثالثها: مرتبة رجل الدين المتعلّق بالظاهر وهو الفقيه، وأدناها: مرتبة الجمهور من الناس أو العامة. ويرى ابن طفيل أن الحكمة لا يقدر عليها إلا القلة النادرة من البشر ممن منحوا عقلية فائقة، فالناس ليسوا متساوين في القدرة أو الفهم.

ولذلك فإنه وصى كل فريق بما يناسب حاله من أحوال الشريعة، فالقريبون إلى الفهم والذكاء أوصاهم "بملازمة ما هم عليه من حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات

(١) حي بن يقظان، تقديم وتحليل: جميل صليبا، وكامل عياد، ص ١٨٤.
(٢) السابق، ص ١٨٦.

والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذهم عنه غاية التحذير"(١).

وأما الجمهور الغالب من العامة فإنهم يتمسكون دائماً بظاهر الأمور، "كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصرارا، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا حظ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون"(٢).

وعرف أن طريق التعامل مع هؤلاء يختلف عن التعامل مع غيرهم، "بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم ليستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية إلا الشاذ النادر"(٣).

وبعد معرفته بأحوال الناس واختلافهم وصل (حي) إلى أن الحكمة والتوفيق فيما جاءت به الرسل ووردت به الشريعة، "فلما فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق، علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل، ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، فلكل عمل رجال، وكل ميسر لما خلق له ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾"(٤).

(١) السابق، ١٩١-١٩٢.
(٢) السابق، ١٨٩-١٩٠.
(٣) السابق، ص ١٩٠.
(٤) السابق، ص ١٩١.

٣- للشريعة ظاهر وباطن:

وينبني على اختلاف درجات الخطاب للناس أن يكون للشريعة في خطابها ظاهر وباطن، وأن الشريعة قد خاطبت كل فئة بما يناسب إمكانياتها وعقولها، ولذا فإن (حي) ترك (سلامان) وقومه على ما هم عليه من الاكتفاء بظاهر الشريعة، وأبدى لهم تأييد ما هم عليه، حتى لا يفسد عليهم إيمانهم، "فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها"(١).

٤- التأويل:

رغم أن الشرع والعقل لا يختلفان؛ بل يتفقان، إلا أن (حي) لاحظ أنه قد يكون هناك في الشرع ما يوحي بالتعارض مع العقل، فرغم أن (حي) فهم العبادات والشعائر الظاهرة إلا أنه ثار في نفسه تساؤل حول أمرين في الدين: أولهما: ضرب الرسول للأمثال في كثير من الأمور الإلهية والبعد عن المكاشفة، مما أوقع الناس في أمور من التجسيم والاعتقادات التي ينزه عنها المولى تبارك وتعالى. والثاني: أنه اقتصر على فرائض ووظائف للعبادات وأرباح الاقتناء للأموال فتفرغ الناس للاشتغال بالباطل وأعرضوا عن الحق.

يقول: "إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما: أحدهما: لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب. والأمر الآخر: لم اقتصر على هذه الفرائض

(١) السابق، نفس الصفحة

ووظائف العبادات وأباح الاقتنا للأموال والتوسع في المأكل، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل، والإعراض عن الحق"[١].

ويمكن إجمال الأسباب التي أدركها (حي) بالتفكير والتأمل في تفسير هذا التناقض في التالي:

"١- تفاوت فطر الناس، فمنهم من هو من أصحاب الفطر الفائقة، ومنهم من دون ذلك، وتفاوتهم في الذكاء وصواب الرأي وحزم الإرادة كل ذلك يؤدي إلى أن الناس جميعا ليسوا على درجة واحدة في الإدراك.

٢- عدم إمكان مخاطبة هؤلاء بطريق المكاشفة لأنها فوق طاقتهم، وفي مخاطبتهم بالمكاشفة تكليف لهم بما لا يطيقون.

٣- اتجاه الجمهور إلى العمل لا إلى النظر، فأكثر الجمهور حظه الانتفاع بالشريعة في حياته ليستقيم له معاشه ولا يتعدى عليه أحد .... وإذا كان ذلك حال الجمهور فكيف يمكن مخاطبتهم عن طريق المكاشفة وبطريق الحكمة التي لا يستطيعون استيعابها.

٤- ينتهي إلى القول بأن حق الجمهور هو الإيمان بالظاهر والوقوف عنده والتسليم به .... أما إذاعة التأويل بينهم ودعوتهم بطريق الحكمة ومجاوزة الظاهرة فإن ذلك يضر بالجمهور أشد الضرر، فإنهم لا يستطيعون إدراك ذلك فضلا عن تشويش عقيدتهم"[٢].

٥- مكانة العقل:

يعطي ابن طفيل مكانة كبيرة للعقل في الوصول إلى المعرفة، فـ (حي) وصل إلى الحقيقة الخالصة عن طريق العقل وحده، وكانت معرفته أعمق مما وصل إليه أهل الجزيرة الأخرى، مع أنه لم يسمع بالأنبياء ولا بما جاءوا به، بل وصل إلى ذلك بعقله، لكنه لما عرض عليه (أسال) الأمور الشرعية التي تعارض رأيه قبلها واتبع رأيه وتأويله.

---

(١) حي ابن يقظان، ص ١٨٦.

(٢) ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى، ص ١٣٢-١٣٣.

ويبلغ ابن طفيل في إيمانه بالعقل إلى الحد الذي يجعل الأخلاق من حيز العقل والطبيعة لا من حيز الدين والاجتماع، فالسلوكيات الفاضلة هي التي تقوم على التوافق والتكيف مع الطبيعة، ووضع مفهوماً جديداً للأخلاق مؤداه أن الأخلاق الحسنة هي التي لا تعترض الطبيعة في سيرها، ولا تحول دون تحقيق الغاية الخاصة بالموجودات، فمن طبيعة الفاكهة مثلًا أن تخرج من زهرتها البذور التي تُعيد دورة الفاكهة مرة أخرى، فإذا قطف الإنسان هذه الثمرة قبل أن يتمّ نضجها، لم يأكلها ولا أتاح للبذرة أن تسقط مرة أخرى على الأرض ليتسنى لها الإنبات عُدّ ذلك فعلًا بعيدًا عن الأخلاق. والأخلاق الكريمة تقضي على الإنسان أن يزيل العوائق التي قد تعترض الحيوان والنبات في سبيل تطوره(١).

لكننا مع ذلك لا نميل إلى هذا الرأي الذي يقول: "ومن هنا يتبين لنا بوضوح أن العبادة العقلية –في رأي ابن طفيل– أفضل من العبادة الشرعية: إن حي بن يقظان لم يبدل رأيه في نوع عبادته، إن أسالا ترك ما علمه الأنبياء من أنواع العبادة واتبع ما وصل إليه حي بن يقظان بنفسه، إن أسالا كان أقل ذكاء من حي، إن أسالا لم يستطع –لمكان تربيته الشرعية السابقة– أن يصل إلى ما وصل إليه حي بن يقظان من طريق العقل"(٢).

ذلك أنه كما اتضح لنا أن (حي) رجع في شأن العبادات والفروض والشعائر إلى ما أخبره به (أسال)، والتزم برأيه وامتثل له، وليس في هذا ترجيح للعبادة العقلية على العبادة الشرعية؛ غايته أن يبين تكاملهما معا في الوصول إلى الحقيقة والتزامها.

أو يمكن القول إن رأي ابن طفيل في ذلك أن العقل هو مصدر الإلزام الخلقي، وأن ما يدركه العقل من أوجه الخير هو نفس ما يأمر به الشرع الحنيف.

---

(١) حي ابن يقظان، ص ١٥٧ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، عمر فروخ، ص ٦٤١.

ثالثا: تعقيب

تفاوتت أنظار المفكرين في المغزى من قصة (حي بن يقظان) هل تصب في جانب التوفيق بين الدين والفلسفة أم أنها تبتعد عنه وتسعى لإثبات حقائق أخرى.

أولا: يرى كثير من الذين تناولوا قصة (حي بن يقظان) بالدراسة والتحليل أن القصة تسير في اتجاه التقريب بين الدين والفلسفة، وأن ابن طفيل أراد من خلال هذا الرمز والتمثيل أن يؤصل لهذه الفكرة، كما ناقشها عدد من الفلاسفة قبله بالمشرق والمغرب. "كان ابن طفيل من الإشراقيين، وقد حاول بطريق التأمل أن يحل معضلة كبرى شغلت حكماء وقته، وهي علاقة النفس البشرية بالعقل الأول، فإنه لم يقنع برأي الغزالي الذي اكتفى في الاتصال بالتصوف، إنما اتبع رأي ابن باجة وأظهر نمو الفكر الإنساني درجة فدرجة في شخص إنسان منقطع بعيد عن مشاغل الحياة سليم من آثارها وأدرانها، واختار ابن طفيل مخلوقا لم يعلم من الحياة شيئا، وقد نما عقله في الانفراد المطلق بذاته، وتنبه فكره بقوته، وبدافع من العقل الفعال فأحاط بفهم أسرار الطبيعة، وحل أعضل المسائل الإلهية، هذا ما أراده ابن طفيل من كتابه (حي بن يقظان)"[1].

يقول الدكتور عبدالرحمن بدوي: "والغاية الرئيسية التي استهدفها منها ابن طفيل هي بيان اتفاق العقل والنقل، أي اتفاق الدين والفلسفة، وحي بن يقظان هو رمز للعقل الإنساني المتحرر من كل معرفة سابقة، ومع ذلك يهتدي إلى نفس الحقائق التي أتى بها الدين الإسلامي، فالدين حق والحق لا يتعدد، ولهذا اتفق الدين والفلسفة"[2].

(١) تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة، ص ٩٨، المكتبة العلمية.
(٢) حي بن يقظان لابن طفيل، د عبدالرحمن بدوي، ص ٣٠.

وهذا ما يؤكده المستشرق الأسباني آنخل جنثالث بالنثيا في قوله: "ورمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكري الإسلام"(١).

يقول أحدهم: ""إن ابن طفيل في رسالته حي بن يقظان يعود إلى النغمة القديمة، محاولة التوفيق بين الفلسفة النظرية والدين الإسلامي"(٢).

ويعتبر الدكتور محمد غلاب التقاء (حي) بـ (أبسال) واتفاقهما في أحكامهما دليلا على مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل، فيقول: "بطله قد التقى ببطل آخر وصل إلى نفس هذه النتيجة بوساطة الدين، وهذه هي نفس الظاهرة العجيبة التي لاحظنا أنها شملت جميع فلاسفة المسلمين في الشرق والغرب، وهي ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين، وإثبات أنهما إن بدا مختلفين فسيلتقيان حتما عند الغاية الأخيرة وهي الحق"(٣).

ثانيا: يرى بعض المعاصرين أن قصة (حي بن يقظان) لا تسير في اتجاه التقريب بين الدين والفلسفة، وإنما الغرض منها إثبات الفصل بين الدين والفلسفة، وأنهما طريقان مختلفان لا يلتقيان.

فيرى بعضهم أن هذا يرجع إلى طبيعة الفلسفة في المغرب التي تختلف عنها في المشرق، من حيث السياق العام ودوافع النشأة ومهمتها التي دافعت عنها.

يقول الدكتور محمد عابد الجابري: "إننا نعلم أن الفلسفة في المشرق قد نشأت وتنفست في مجال وسياق ديني خاص، نعني بذلك السياق الذي هيمن عليه علم الكلام بإشكاليته الرئيسية: التوفيق بين النقل والعقل، وبمهمته الأساسية: الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية. وإذن فما تضمره

(١) تاريخ الفكر الأندلسي، أنخل جنثالث بالنثيا، نقله عن الأسبانية الدكتور: حسين مؤنس، ص ٣٥٠، مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، عبده الشمالي، ص٦٣٤، دار صادر– بيروت ، الطبعة الخامسة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

(٣) الفلسفة الإسلامية في المغرب، محمد غلاب، ص ٥٨.

شهادة ابن طفيل في الأندلس الفلسفة التي يعنيها هو، قد نشأت أو ظهرت بعيدا عن إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاما وفلسفة، إذن الأمر يتعلق ببداية جديدة تختلف نوعيا عن الانطلاقة التي عرفتها الفلسفة في المشرق؛ لأنه إذا كانت الفلسفة في المشرق قد تأسست على علم الكلام، أو على الأقل ظهرت في كنفه وترعرعت بجانبه فشاركته مهمته وإشكاليته، فإن الفلسفة في الأندلس قد تأسست على العلم، على الرياضيات والمنطق، مما سيجعل منها فلسفة علمية "علمانية" .... الواقع التاريخي يؤكد أن المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها ابن باجة وابن طفيل وابن رشد قد ظهرت وكأنها تتويج لمرحلتين من التطور في الفكر العلمي في الأندلس: مرحلة الرياضيات ومرحلة المنطق"(١).

ويقول في موضع آخر: "لقد جاء الإطار الذي وضعها فيه ابن طفيل هو نفسه الإطار الذي تحرك داخله ابن رشد، نعني بذلك فصل الدين عن الفلسفة .... لقد فشل حي بن يقظان في إقناع جمهور سلامان جمهور المؤمنين بأن طريقه وطريقهم واحدة، وأن العبادات والطقوس الدينية التي يمارسونها ليست مقصودة لذاتها؛ بل لأجل أن توصلهم إلى ما وصل إليه هو نفسه بمجرد النظر والتأمل"(٢).

وهذا ما يقرره هنري كوربان في صيغة سؤال عن طبيعة العلاقة بين الدين والفلسفة بالنظر إلى موقف (حي) و (أبسال)، فيقول: "ولكن هل تعني عودة حي بن يقظان وأبسال إلى جزيرتهما أن الخلاف بين الفلسفة والعقيدة الدينية في الإسلام مستعصي الشفاء ولا مخرج منه"(٣).

(١) نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدكتور: محمد عابد الجابري، ص ١٧٣-١٧٤ بتصرف، المركز الثقافي العربي -بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩٣م.

(٢) السابق، ص ٢٥٤.

(٣) تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيصي، ص ٣٥٧، دار عويدات للنشر والطباعة- بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

ويقول الدكتور محمود أمين العالم: "إن قصة (حي بن يقظان) لا تقول بالتوفيق بين الدين والفلسفة، وبين النقل والعقل كما يقول أغلب المفسرين، بل تقول بعكس ذلك تماما، أي بالانفصال بينهما. حقا إنها تقول بوحدة الحقيقة النهائية عند كليهما، ولكن لكل منهما منهجه الخاص به، فمنهج الإيمان الخالص غير منهج العقل الاستدلالي، لقد توصل حي بن يقظان إلى الحق في غير حاجة إلى رسالة من نبي أو تعليم وإرشاد من فقيه. توصل إلى الحق بالإعمال العقلي تدرجا من الإدراك الحسي إلى التصور النظري فالمشاهدة الذوقية الوجدانية، على حين أن سلامان وأهل جزيرته ممن صدق إيمانهم إنما يدركون الحق بإيمانهم الخالص وممارستهم للشعائر، ورفضهم التأويل اكتفاء بالوحي وظاهر الشرع، ورفضهم التأويل اكتفاء بالوحي وظاهر الشرع. هناك إذن منهجان لا اتصال بينهما وصولا إلى الحق، ولعل ابن طفيل أراد أن يجسد هذا في جزيرتين، فكل جزيرة هي تجسيد لمنهج في طريق الحق"(١).

ويقول: "حقا إنها تقول بوحدة الحقيقة النهائية عند كليهما، ولكن لكل منهما منهجه الخاص به، فمنهج الإيمان الخالص غير منهج العقل الاستدلالي .... إذن هما منهجان لا اتصال بينهما وصولا إلى الحق، ولعل ابن طفيل حرص أن يجسد هذا في جزيرتين، فكل جزيرة هي تجسيد لمنهج في طريق الحق"(٢).

ثالثا: يرى الدكتور عاطف العراقي أن المقصد الأساس الذي سعى إليه ابن طفيل من قصته الفلسفية لم يكن التوفيق بين الدين والفلسفة، صحيح أن ابن طفيل قد سعى إلى التقريب بطريق غير مباشر بين الجانب الفلسفي والجانب الديني، ولكن فرق وفرق كبير بين أن يسعى الفيلسوف إلى التوفيق

(١) مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، ص ٢٠١.

(٢) مدخل إلى قراءة حي بن يقظان لابن طفيل، محمود أمين العالم، مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٦، يونيو ١٩٩٤م.

بصورة أو بأخرى، وبين القول بأن الغرض الرئيسي والأساسي الذي سعى إليه ابن طفيل من وراء وضع قصته الفلسفية هو التوفيق .... إننا إذا قلنا بأن موضوع التوفيق كان يتبلور حول شخصيات ثلاث، فإن ابن طفيل لم يتكلم عن هذا المجال إلا في آخر قصته الفلسفية وفي قليل من الصفحات، بينما نجده يتحدث في عشرات الصفحات من قصته الفلسفية عن المادة والصورة والنفس والله ..... فكيف إذن يقال إن الغرض الأساسي من قصته هو التوفيق"[1].

ويمكن القول في بيان الموقف من هذه القراءات الثلاث:

١- قصة (حي بن يقظان) قصة رمزية، أراد ابن طفيل أن يصل بها إلى بعض الأهداف عن طريق السرد الروائي الرمزي، وعادة ما تتفاوت أفهام المتلقين للقصة الرمزية، فيمكن لكل قارئ أن يستنتج منها ما لا يوافقه عليه الآخرون، وفي ضوء هذا يمكن أن نفهم اختلاف الأفهام في تلقي المغزى من القصة، وغالبا ما تكون خلفيات القارئ حاضرة عند الاستنباط.

٢- القول الذي يرى أن القصة تكرس لمفهوم الانفصال بين الدين والفلسفة أو بين العقل والنقل يمكن رده إلى حقيقة: الاتفاق في النتيجة والغاية مع اختلاف طريق الوصول والمنهج عند كل فريق، فابن طفيل يقرر أن (حي) وصل إلى الحقيقة بإعمال العقل، ووصل إليها (سلامان) بالوحي وظاهر الشعائر، لكن يبقى أن كليهما وصل إلى طريق الحقيقة مع اختلاف منهجهما.

ولا يعد هذا انفصالا بين الدين والفلسفة بأي حال، ما دامت الحقيقة واحدة فلا يضر بأي طريق يصل إليها الإنسان. وهذا ما يجعل قصة (حي بن يقظان) تصب في نهاية الأمر في اتجاه التقريب بين الدين والفلسفة.

---

(١) الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، دكتور: عاطف العراقي، ص ١٦٨، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٢.

٣- يريد ابن طفيل أن يقول: إن الخلاف بين الدين والفلسفة أمر يمكن تجاوزه عن طريق التأويل، أي تأويل ظاهر النص الديني حتى يتفق والفلسفة، وأن التوفيق بين الدين والفلسفة يمكن أن يحدث لكن على مستوى الخاصة الذين هم في درجة واحدة من المعرفة أو قريبة منها، مثل حي وأسال، أما الجمهور الذي لا قدرة له على الفهم والخوض في بواطن النصوص فالأفضل له أن يقف على الظاهر ويكتفي بالتسليم دون خوض في التأويل.

٤- القصة تقرر العلاقة بين الدين والفلسفة تقريرا تاما حين تؤكد على أن الحقيقة تظهر مرة عن طريق الدين بطريق الكشف وغيره كما هو حال (أسال وسلامان)، ومرة عن طريق الفلسفة كما هو حال (حي)، بدليل أنه عندما يلتقي (حي) مع (أسال) يريان أن ما عند كل منهما من الحقيقة هو عين ما لدى الآخر.

أما الاستدلال بفشل (حي) في إقناع جمهور سلامان جمهور المؤمنين بأن طريقه وطريقهم واحدة، فذلك بالنظر إلى أن المقصود هنا هو الجمهور من العامة الذي يسير وراء الحجج الخطابية ولا علاقة له بالبرهان أو العرفان، وليس مستعدا لتقبل ذلك، وهذا ما أدركه (حي) حين وصل إلى طريقة الجمهور هي الرمز والتمثيل، أما طريقة العلماء والحكماء فهي البرهان والحقيقة.

٥- على أن قول الدكتور عاطف العراقي يبدو أقرب إلى الغرض من القصة، ذلك أن ابن طفيل استغل هذه القصة الرمزية ليسجل فلسفته الخاصة في أمر الكون والإلهيات ووسيلة المعرفة وصولا إلى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، التي يمكن اعتبارها غرضا من أغراض تأليف القصة، مع ملاحظة أنه ما كان يمكن لابن طفيل أن يصل إلى هذه الصفحات القلائل التي تتحدث عن التقريب بين الدين والفلسفة إلا من خلال استعراض حياة (حي) وبيان طرق اكتسابه المعرفة، حتى يمكن المقارنة بينها وبين طرق اكتساب الآخرين، ومدى التوافق بينهما.

المبحث الثالث

المقارنة بين التوفيق عند الكندي وابن طفيل

المطلب الأول: التوفيق بين الدين والفلسفة بين فلاسفة المشرق وفلاسفة المغرب

قبل المقارنة والتحليل لموقف كل من الكندي وابن طفيل من قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ينبغي النظر أولا إلى المدرسة التي يمثلها كل من الفيلسوفين، فبينما ينتمي الكندي إلى المدرسة الشرقية فإن ابن طفيل ينتمي إلى الأندلس التي تمثل المدرسة الفلسفية الغربية، ولكل منهما خصائص تميزها عن الأخرى.

يقرر الدكتور محمد عابد الجابري أن قضية التوفيق لم تكن من القضايا التي عني بها فلاسفة المغرب؛ بل كانت من قضايا فلسفة المشرق التي تختلف في مناهجها وأفكارها عن فلسفة المغرب.

يقول: "الفلسفة في المشرق كانت محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فرق، ولا تعدد. في المشرق أخذوا الميتافيزيقا لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل، وأصبح الفكر الفلسفي أرسطيا محضا، خاليا من الأفلاطونية المحدثة، والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها"(١).

والعجيب أنه بهذا الرأي يعارض قول ابن طفيل نفسه الذي يقرر أنه يعرض الحكمة المشرقية كما هي عند ابن سينا، بقضاياها ومناهجها

(١) التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، ص ٣٢٨، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى يوليو ١٩٩١م.

وأفكارها، حيث يقول: "سألتَ أيها الأخ الكريم.. أن أبثّ إليك ما أمكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها"(١).

وحسبنا في هذا كتاب ابن رشد (فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) في بيان هذا الموقف من فلاسفة المغرب، حيث يقرر ابن رشد فيه مسألة التوفيق ببيان واضح.

وقد أخذت قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة المغرب حيزا أكبر من فلاسفة المشرق، فعلى حين نجد هذه القضية عند المشرقيين (الكندي والفارابي وابن سينا) مبثوثة في كتاباتهم، ولم يفردها أحد منهم بمصنف مستقل، فإنها أكثر وضوحا عند فلاسفة المغرب؛ بل إن بعضهم يفرد لها مصنفا، سواء كان رسالة، كما في رسالة (الاعتبار) لابن مسرة، أم في صورة قصة، كما فعل ابن طفيل في (حي بن يقظان)، أم في كتاب خاص، كما فعل ابن رشد في (فصل المقال)، و (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة)، ويرجع ذلك إلى أسباب، منها:

١- اختلاف الظروف والملابسات التي أحاطت بالفلسفة في المشرق عنها في المغرب، فبينما عاش فلاسفة المشرق في جو من الحرية الفكرية، والرعاية من الحكام والأمراء، عاش فلاسفة الأندلس في أجواء اضطهاد فكري وتعصب مذهبي.

فقد عاش بعض فلاسفة المشرق –الكندي مثلا– في كنف الخلفاء، يحوطونهم برعايتهم، ويحمون أفكارهم، بينما عاش فلاسفة المغرب في بيئة

(١) حي بن يقظان، ص ٥٦.

يغلب عليها التعصب، ويتعاون الأمراء والعوام في الإيقاع بالفلاسفة والتنكيل بهم –كما حدث مع ابن باجة وابن رشد–.

في هذه الأجواء لا يحتاج الفيلسوف في الشرق أن يجتهد في بيان العلاقة بين الدين والفلسفة، بينما الفيلسوف في الغرب يحتاج إلى إيضاح هذه العلاقة، وتخصيص المؤلفات لها حتي يتجنب تهييج العوام ومن خلفهم الأمراء.

"هذه العوامل لا تجعل –على ما نرى– الفيلسوف في المشرق في حاجة ماسَّة للتوفيق قبل كل شيء بين الشريعة والحكمة، ولا لأنْ يُخصص لذلك مؤلفًا من مؤلفاته، بعكس ما كان عليه الحال في المغرب الإسلامي، تحت حكم المُرابطين أولًا والموحدين ثانيًا، في بيئة مليئة بالتعصب ضدَّ كلِّ من أجاز لنفسه شيئًا من حرية التفكير، وإن كان من رجال علم الكلام كالإمام الأشعري! وضد كل عالم له آراء تخالف ما أَلِفُوه وإن كان الغزالي الخصم اللدود للفلاسفة! في بيئة يبلُغ فيها التعصب ضد التفكير الحر درجة تجعل بعض الأمراء يوقِعون –طلبًا لمرضاة رجال الدين والشعب– بمن كانوا يحمونهم ويُشاركونهم في دراسة الفلسفة أحيانًا، كما حصل لابن باجة وابن رشد. لا عجب إذن أن رأينا الفلاسفة في المغرب يُعنون قبل كل شيء بالعمل على التوفيق بين الإسلام والفلسفة، ويُخصص الواحد منهم بعض مؤلفاته لهذا الغرض؛ وذلك ليأمنوا على أنفسهم وليحببوا الفلسفة للناس جميعًا ببيان أنَّها والدين من منبع واحد، ويعملان لغرض واحد، هو خير الإنسانية العام"(١).

(١) بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، ص ٧٩.

٢- غلبة المذهب الظاهري على بلاد الأندلس ساهم في تضييق الخناق على الفلسفة بصورة كبيرة، مما دفع الفلاسفة للحديث عن التقريب أو التوفيق بين الدين والفلسفة بصورة أكبر.

"المذهب الظاهري الذي يمثله ابن حزم -وهو من أشد المذاهب ضيقاً- يسيطر على الأندلس، حتى نرى كل من يفكر في الفلسفة يضطهد. فلما قدم عبد الله بن مرة القرطبي إلى بلاد الأندلس يحمل الفلسفة الطبيعية (التي يمثلها الكندي) في عهد عبد الرحمن الثالث أُحرقت كتبه أمام ناظريه، ولهذا لم يجد الفلاسفة جواً من الحرية حتى ينشروا آراءهم. ولقد اضطهد ابن باجة وابن رشد من العامة والخاصة على السواء؛ ولهذا أيضاً اتخذ فلاسفة الأندلس النظرية القائلة بأن الفلسفة لا تصلح للعامة وإنما هي وقف على الموهوبين من الخاصة، وسنجد كذلك محاولتهم في التوفيق بين الفلسفة والدين... وعلى العموم فقد كانت الحياة بالأندلس غير ملائمة لجو الفلسفة، وكان الفيلسوف يشعر بوحشة نوعاً ما لشدة التعصب وضيق العقل"(١).

(١) "ابن باجة لمحة تاريخية" الأستاذ عمر الدسوقي، مقال بمجلة الرسالة، العدد ٤٦٤، عام ١٩٤٢م.

المطلب الثاني: المقارنة بين التوفيق عند الكندي وابن طفيل.

قبل دراسة وتحليل قضية التوفيق بين الدين والفلسفة بين الكندي وابن طفيل يمكننا أن نرصد بعض أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما على النحو التالي:

يتفق الكندي وابن طفيل في النقاط التالية:

١- أن كل منهما قد اطلع على تراث اليونانيين الفلسفي وأفاد منه في عرض آرائه الفلسفية، فالكندي كان من أصحاب المأمون، الذي قام بتعيينه بصحبة الخوارزمي في معهد بيت الحكمة، وكانت مهمتهُ الرئيسة ترجمة أهم الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللغة العربية، وهو معدود من حذّاق الترجمة المسلمين(١).

أما ابن طفيل فإنه يستدل من رسالة حي بن يقظان أنه اطلع على أكثر ما تركه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاع بصير ناقد سبر أعماق الحقائق الكامنة وراء المعارف العقلانية(٢).

٢- أن كل منهما كان معتزليا في أفكاره وآرائه الكلامية، يميل إلى المدرسة العقلية التي تعطي للعقل مكانته وتجعله في المرتبة الأولى.

وقد سبق القول إن آراء الكندي في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة، وكان له مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، وألف كتبا في مسائل هي من أصول مذهب المعتزلة، فكتب في الاستطاعة وزمان وجودها، والجزء الذي لا يتجزأ، وله كتاب في (التوحيد) وآخر في (أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها)، وهذان الأصلان الكبيران عند المعتزلة. ولو تأملنا نزعة الكندي العقلية الفلسفية في فهمه لآيات القرآن واجتهاده في تفسيرها على مقاييس عقلية، ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية، وإلى التفكير العلمي الإيجابي،

(١) طبقات الأطباء، ص ٢٨٦.

(٢) ابن طفيل، الدكتور: مصطفى غالب، ص ١٧، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ١٩٩١م.

لوجدنا أن تفكيره يتحرك في التيار المعتزلي الكبير في عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفي القوي وشخصيته المميزة وروحه الخاصة(١).

وأما ابن طفيل فقد كان معتزلي الأفكار التي تدور حول الله سبحانه وتعالى، فهو يرى أن الله واحد قادر عالم بما صنع، مختار لما يشاء، لكنه لا يمكن أن يحس ولا أن يتخيل؛ لأن التخيل ليس سوى إحضار المحسوسات بعد غيبها، والله ذو عناية بالعالم كله، وصفات الله كما يراها ابن طفيل راجعة كلها إلى حقيقة ذات الله، وأن علم الله بنفسه ليس زائدا على ذاته، بل هو علمه بنفسه، وعلمه بنفسه هو نفسه(٢).

وخلاصة فلسفة ابن طفيل أنها فلسفة مؤسسة على روح اعتزالية أرادت أن تجعل العقل سلما إلى الله، والاتصال ثمرة نظر وتأمل(٣).

٣- أن كلا منهما عاش في كنف الخلفاء متمتعا بالرعاية والصلة القوية التي تهيئ أسباب البحث والدراسة في جو من الاطمئنان والاستقرار.

فالكندي كان مقربا من الخليفة المأمون -كما مر- وعمل معه في بيت الحكمة، وكان مربيا لولد الخليفة المعتصم، وكتب بعض كتبه باسمه.

وكان لابن طفيل حظوة عظيمة عند الخليفة أبي يعقوب يوسف المنصور، وظل متمتعا بهذه الحظوة في بلاط ابنه أبي يوسف.

وعلى الجانب الآخر فإن جوانب الاختلاف بينهما تكمن في:

١- أن الكندي أول فلاسفة الإسلام الذين طالعوا الكتب اليونانية ودرسوها، ولم يكن هناك في الإسلام من سُمي فيلسوفا قبله، فهو الذي مهد الطريق لمن بعده، فلم يكن مسبوقا بأحد.

بينما كان ابن طفيل مسبوقا بعدد من فلاسفة المشرق والمغرب الذين

(١) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، المقدمة ص ٢٧-٢٨، و تاريخ الفلسفة، دي بوير، ص ١٥١.

(٢) ابن طفيل، مصطفى غالب، ص ٢٣.

(٣) تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري، ٣٧٩/٢.

قطعوا شوطا في الفلسفة قبل ظهور ابن طفيل.

٢- كان الكندي مكثرا من التأليف في شتى أنواع المعرفة، وله مصنفات عديدة، ورغم أن كثيرا منها قد تعرض للضياع إلا أن ما وصل من هذه المؤلفات كفيل بأن يبين لنا فلسفة الكندي وآراءه وأفكاره.

بينما لم يصلنا من مؤلفات ابن طفيل سوى قصة (حي بن يقظان فقط) التي نعتمد عليها في بيان رؤية ابن طفيل الفلسفية وآرائه الفكرية.

٣- كان الكندي أول من فطن إلى مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة، وبدأ طريق التوفيق بينهما، وفتح باب الفلسفة الإسلامية لعلاج هذه القضية، فشق الطريق لمن أتى بعده، ومهد السبيل(١).

بينما كان ابن طفيل يعالج قضية عالجها كثير من الفلاسفة قبله، فكان سائرا على دربهم، مقتفيا أثرهم.

٤- تعرض الكندي لمحنة، ولحقه بعض الأذى بسبب اشتغاله بالفلسفة، فلما تولى المتوكل الخلافة تأثر بالوشاية على الكندي وانقلب عليه وضربه وأباح مكتبته الضخمة ووزع كتبه الثمينة، بينما ظل ابن طفيل طوال حياته متمتعا بكنف الخلفاء ورعايتهم.

٥- تناول الكندي مسألة التوفيق بين الدين والفلسفة وما يتعلق بها في ثلاث رسائل: (كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى)، (كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة)، (رسالة إلى أحمد بن المعتصم في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل)، بينما تناولها ابن طفيل في قصته المشهورة (حي بن يقظان) فقط.

قضية التوفيق بين الكندي وابن طفيل:

تكاد تتفق وجهة نظر الكندي وابن طفيل في عدد من النقاط في قضية التوفيق، فكثير من القضايا التي يقررها الكندي في منهجه في التوفيق

(١) ينظر: فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٣٤، و الكندي فلسفته منتخبات، ص ٦٧.

صراحة، نجدها بصورة واضحة مطبقة تطبيقا عمليا في قصة (حي بن يقظان)، وكأن القصة هي التطبيق العملي لكثير من القضايا التي ذكرها الكندي، ومثال ذلك:

- أهمية الفلسفة للعقول، حيث يقرر الكندي ضرورة إبعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها من الفلاسفة نظرا لحاجة الناس إليها، وضرورة استحسان الفلسفة؛ لأنها سبب من أسباب وصول الحق إلينا، ومن كان سببا في وصول الحق إلينا لا ينبغي أن يُذم على ذلك.

ويقرر ابن طفيل هذا المعنى في ضرورة الاشتغال بالفلسفة لأصحاب العقول الراقية، وأن إبعاد العوام والجمهور عن الفلسفة ليس لكونها مضرة في حد ذاتها، وإنما لأن نفوسهم لا تحتملها، ولا تتوافق معها.

- أن العقول السليمة والفطر النقية لا يمكن أن تأتي بما يخالف ما أتى به الرسل، بل هناك توافق بين نواتج العقول ومخرجاتها وبين الشرائع التي يقررها الرسل الكرام، يقرر هذا الكندي "كل ما أتى به الرسل يمكن للعقول السليمة أن تصل إليه بالمقاييس العقلية"، ويطبق ابن طفيل هذه القاعدة تطبيقا عمليا في حياة (حي) عندما يستخدم عقله في الوصول إلى الحقيقة، ثم يتوافق مع (أسال) تمام الموافقة عند لقائه به، "فانفتح قلبه وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبق عليه مشكل".
- الدين والفلسفة يتفقان في نقطة البداية لكل منها، وفي الموضوع، وفي الغاية التي يتطلعان إليها، فموضوع كليهما الحق والحقيقة، وهو الغاية عينها، لكنهما يختلفان في طريق الوصول إلى تلك الغاية، فبينما يعتمد الدين منهج الرسالات، تعتمد الفلسفة منهج العقل والنظر والرياضيات.

يقرر الكندي هذا الاتفاق والاختلاف صراحة عند بيان الفرق بين الدين والفلسفة، ويعتمد ابن طفيل هذا التفريق أيضا حينما يعرض منهج

(حي) و (أسال) في الوصول إلى الحقيقة، واختلافهما في هذا المنهج، ثم اتحادهما بعد ذلك في النتيجة التي وصل إليها كل منهما.

- ضرورة التأويل، إذ يلجأ إليه صاحب العقل عند رؤية تناقض ظاهر بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن، فيجد الكندي حلا لهذا التناقض في التأويل بشرط أن يكون هذا المفكر من ذوي الدين والألباب، وهو عين ما يقرره ابن طفيل عند معالجة التساؤلات التي ثارت في نفس (حي) في بعض الأمور التي شرعها الله تعالى، من ضرب الرسل للأمثال والبعد عن المكاشفة، والاقتصار على فرائض ووظائف للعبادات وأرباح الاقتناء للأموال، فيلجأ إلى التأويل لعلاج هذه الإشكالية.

وفي المقابل يمكننا أن نعدد بعض أوجه الخلاف بين الكندي وابن طفيل في تناول القضية في هذه الجوانب:

- عمد فلاسفة المغرب –وابن طفيل على رأسهم– إلى التفريق بين المتلقين في الموقف من دراسة الفلسفة أو الاشتغال بها والغوص في التأويل، فيجعلون ذلك خاصا بأولي الألباب أصحاب العقول، مع منع العامة من ذلك، وأن عليهم ملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها.

بينما يرى الكندي أن دراسة الفلسفة لازمة لمن يعارض الفلسفة حتى وهو يرفضها؛ لأنه لن يستطيع أن يرفض الفلسفة إلا عن طريق دراستها واستخدام أدلتها ومقدماتها وبراهينها.

- بدأ ابن طفيل قصته (حي بن يقظان) بنقد الفلاسفة السابقين، فنقد كلا من: ابن باجة، الفارابي، ابن سينا، الغزالي، وقد يُعد هذا موقفا طبيعيا من فيلسوف له رؤية خاصة، وفكر مختلف عن أفكار السابقين، فيبين مواطن العوار في أفكارهم، ويعرض جوانب النقص في فلسفاتهم، أما الكندي فقد مر أنه أول من أُطلق عليه لقب فيلسوف في الإسلام، لذلك يعرض فلسفته

ومنهجه دون أن يُسبق إلى شيء منها، أعني من ناحية فلاسفة الإسلام.

- الذي يظهر أن الكندي حاول من خلال مؤلفاته –وخصوصا رسالته إلى المعتصم– تقديم رؤية أو طريقة لإصلاح المجتمع من خلال حث الجمهور على عدم المخاصمة مع الفلاسفة، وحضهم على تعلم الفلسفة حتى لو كانوا كارهين لها، أو تعلمها بغرض نقدها، أما ابن طفيل فيقرر وجود الفوارق بين المفكرين والعوام من ناحية التعاطي مع الفلسفة، أو من ناحية التأويل، فيرى ترك العوام على ما هم عليه من الالتزام بالظاهر وعدم الخوض في البواطن، أو محاولة تعليمهم التأويل.

الخاتمة

بعد هذا العرض يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

١- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة قضية قديمة متجددة، بدأت منذ بداية الفلسفة في العصر اليوناني، ولم يخل منها عصر من العصور حتى وقتنا الحاضر، ولهذا فإن القول بأنها أصبحت في ذمة التاريخ لا وجه له.

٢- كانت هناك دوافع في كل عصر من العصور، ولدى كل فيلسوف من الفلاسفة للتوفيق بين الاقتناع العقلي القائم على الدليل والبرهان، وبين الإيمان القلبي القائم على التسليم والاطمئنان، وتنوعت هذه الدوافع مع وجود دوافع شخصية عند كل من تعرض لهذه القضية.

٣- الكندي هو الفيلسوف الأول في العالم الإسلامي، وصاحب المؤلفات المتنوعة في شتى العلوم، كانت له دوافع للتوفيق بين الدين والفلسفة تنطلق من كونه مسلما معتزا بدينه ومعتقداته وهو يقتنع بالعقل والفلسفة وأدلتهما، فانطلق من ذلك للتوفيق بين الدين والفلسفة.

٤- وفق الكندي بين الدين والفلسفة من جوانب: بيان منزلة الفلسفة ومكانتها، عدم اتهام الفلسفة والمشتغلين بها، عدم ذم الفلسفة لأنها سبب من أسباب وصول الحق إلينا، مهاجمو الفلسفة اتخذوا الدين وسيلة، موضوع الفلسفة هو موضوع الدين وغايتهما واحدة لكن منهج كل منهما مختلف عن الآخر، على رافضي الفلسفة أن يدرسوها ليتمكنوا من رفضها، كل ما أتى به الرسل يمكن الوصول إليه بالمقاييس العقلية.

٥- ليس هناك تعارض بين أقوال الكندي في رسائله، فهو حين يقرر الاتفاق بين الدين والفلسفة فإن مقصده الموضوع والغاية، وحين يقرر الاختلاف بينهما فإنه يقصد المنهج الذي يسلكه كل منهما.

٦- ابن طفيل فيلسوف مسلم له إسهامات في علوم مختلفة، وإن لم يصلنا من إنتاجه إلا قصته (حي بن يقظان).

٧- قصد ابن طفيل التوفيق بين الدين والفلسفة في صورة قصة رمزية ليتفادى الحملة الشرسة التي تعرض لها الفلاسفة في الشرق والتي امتدت إلى المغرب العربي أيضا.

٨- وفق ابن طفيل بين الدين والفلسفة من جوانب: اتفاق حقيقتهما واختلاف منهجهما، واختلاف درجات الخطاب فالناس مراتب ولكلٍ ما يناسبه من أحوال الشريعة، وللشريعة ظاهر وباطن، وكل ما يوحي بالتعارض أو يوهمه فإن في التأويل ما يدفع هذه الإشكالية.

٩- للعقل مكانته في الوصول إلى المعرفة، لكنه لا يعارض الشرع، وما أتى به الرسل من أمور العبادات والفروض والشعائر فإن العقل يقبله ويلتزمه.

١٠- قصة (حي بن يقظان) تهدف إلى بيان اتفاق العقل والنقل، وتطبيق فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة بصورة عملية واقعية، خلافا لمن يدعي أنها تثبت الفصل بين الدين والفلسفة، وأنهما طريقان لا يلتقيان، وقد عرضت هذه الآراء مع الرد عليها.

١١- يختلف التوفيق بين الدين والفلسفة عند فلاسفة المشرق عن فلاسفة المغرب، حيث أخذت هذه القضية حيزا كبيرا في المغرب العربي بخلاف المشرق؛ لأسباب وعوامل استدعت ذلك.

١٢- اتفقت آراء الكندي وابن طفيل في التوفيق بين الدين والفلسفة في عدة جوانب، واختلفت في جوانب أخرى، لكن يمكن الجزم أنهما يسيران معا في اتجاه التقريب بين الدين والفلسفة.

فهرس المراجع

١- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، صديق حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، ١٩٧٨م.
٢- ابن باجة لمحة تاريخية، الأستاذ عمر الدسوقي، مقال بمجلة الرسالة، العدد ٤٦٤، عام ١٩٤٢م.
٣- ابن سينا بين الدين والفلسفة، الدكتور/حموده غرابه، دار الطباعة والنشر الإسلامية.
٤- ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى، الشيخ كامل محمد محمد عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
٥- ابن طفيل قضايا ومواقف، مدني صالح، منشورات وزارة الثقافة والإعلام- العراق، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٠م.
٦- ابن طفيل والدلالات الفلسفية لقصة حي بن يقظان، غيضان السيد علي، مجلة الكلمة- منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، السنة ٢٤- العدد ٩٦، ٢٠١٧م.
٧- ابن طفيل، الدكتور: مصطفى غالب، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ١٩٩١م.
٨- أثر الاعتزال في فكر فيلسوف العرب الكندي، حيدر عبدالمحسن قصير، مجلة دراسات البصرة، السنة الثامنة- العدد ١٦، ٢٠١٣م.
٩- أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، هناء عبده سليمان أحمد، مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ ٢٠٠٥م.
١٠- الإحاطة في أخبار غرناطة، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت: ٧٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

١١- إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن إبراهيم الشيباني القفطي (ت:٦٤٦هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

١٢- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، ابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وضع حواشيه الشيخ: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

١٣- أضواء جديدة على حياة الكندي، محمد أحمد عواد، مجلة البلقاء للبحوث والدراسات، المجلد التاسع، العدد الثاني، ٢٠٠٢م.

١٤- الإمام الغزالي ومعرفة الغيب، د: عبد الحليم محمود، ضمن أبحاث مؤتمر (أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده)، ص١٥٧، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية- دمشق.

١٥- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد (ت: نحو ٦٩٥هـ)، تحقيق ومراجعة: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.

١٦- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، محمد يوسف موسى، مؤسسة هنداوي.

١٧- تاريخ الفكر الأندلسي، أنخل جنثالث بالنثيا، نقله عن الأسبانية الدكتور: حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية.

١٨- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د/محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية- الاسكندرية، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

١٩- تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، هنري كوربان، ترجمة: نصير مروة، حسن قبيصي، دار عويدات للنشر والطباعة- بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.
٢٠- تاريخ الفلسفة العربية، حنا الفاخوري و خليل الجر، دار الجيل- بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٣م.
٢١- تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت. ج. دي بور، نقله إلى العربية الدكتور/ محمد عبدالهادي أبو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
٢٢- تاريخ حكماء الإسلام، ظهير الدين البيهقي، تحقيق: محمد كرد علي، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة الترقي، ١٣٦٥هـ ١٩٤٦م.
٢٣- تاريخ فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب، محمد لطفي جمعة، المكتبة العلمية.
٢٤- تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس بن توما الملطي، المعروف بابن العبري (ت:٦٨٥هـ)، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٢م.
٢٥- تراث الإسلام، تصنيف: جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، ترجمة الدكتور: حسين مؤنس، الدكتور: إحسان صدقي العمد. مراجعة الدكتور: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة – الطبعة الثالثة صفر١٤١٩هـ يونيو١٩٩٨م.
٢٦- التراث والحداثة دراسات ومناقشات، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى- يوليو ١٩٩١م.
٢٧- التصانيف المنسوبة إلى فيلسوف العرب بحث بمناسبة احتفالات بغداد والكندي، الأب مكارثي اليسوعي، مطبعة العاني- بغداد، ١٣٨٢هـ ١٩٦٢م.
٢٨- تمهيد للفلسفة، الدكتور/ محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، الطبعة الخامسة ١٩٩٤م.

٢٩- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور محمد البهي، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.
٣٠- جمهرة أنساب العرب، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.
٣١- حقيقة الفلسفات الإسلامية، جلال العشري، الدار المصرية اللبنانية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ ١٩٩١م.
٣٢- حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي، أحمد أمين، دار المعارف.
٣٣- حي بن يقظان، تقديم وتحليل: جميل صليبا، وكامل عياد، مكتب النشر العربي- سوريا، الطبعة الثانية ١٣٥٨هـ ١٩٣٩م.
٣٤- حي بن يقظان، د عبدالرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مهرجان القراءة للجميع، ١٩٩٥م.
٣٥- الحيوان، عمرو بن بحر بن محبوب أبو عثمان الجاحظ، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.
٣٦- دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، عبده الشمالي، دار صادر-بيروت، الطبعة الخامسة ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.
٣٧- دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، الدكتور محمد عاطف العراقي، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٣م.
٣٨- رسالة التوحيد، الإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق الدكتور/ محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.
٣٩- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريده، المقدمة دار الفكر العربي، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.
٤٠- صوان الحكمة وثلاث رسائل، أبو سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق الدكتور/ عبدالرحمن بدوي، طهران، ١٩٧٤م.
٤١- طبقات الأمم، للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي

(ت:٤٦٣هـ)، نشره: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين- بيروت ١٩١٢.

٤٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم أبو العباس ابن أبي أصيبعة (ت:٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.

٤٣- فتاوى ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبد الله عبد القادر، مكتبة العلوم والحكم ، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٤٤- فلسفة ابن طفيل، الإمام الأكبر عبدالحليم محمود، دار الكتاب المصري- القاهرة، دار الكتاب اللبناني- بيروت، ابن طفيل، الدكتور مصطفى غالب، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩١م.

٤٥- الفلسفة الإسلامية في المغرب، الدكتور محمد غلاب، بدون بيانات.

٤٦- الفهرست، أبو الفرج محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت:٤٣٨هـ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

٤٧- في الفلسفة الإسلامية دراسة ونصوص، محمد كمال إبراهيم جعفر، مكتبة الفلاح- الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.

٤٨- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الدكتور/ إبراهيم مدكور، دار المعارف- القاهرة.

٤٩- فيلسوف العرب والمعلم الثاني، الدكتور: مصطفى عبد الرازق، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

٥٠- القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ).

٥١- كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت: ١٠٥١هـ)، دار الكتب العلمية.

٥٢- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ ١٩٩٢م.
٥٣- الكندي فلسفته منتخبات، محمد عبدالرحمن مرحبا، منشورات عويدات، بيروت -باريس، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
٥٤- الكندي فيلسوف العرب، أحمد الأهواني، سلسلة أعلام العرب- وزارة الثقافة والإرشاد القومي، العدد ,٢٦
٥٥- الكندي من فلاسفة المشرق والإسلام في العصور الوسطى، الشيخ كامل محمد محمد عويضه، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.
٥٦- الكندي وفلسفته، محمد عبدالهادي أبو ريده، دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر، ١٣٦٩هـ ١٩٥٠م.
٥٧- الكندي يعقوب بن إسحق حياته وآثاره، كوركيس عواد، مديرية الفنون والثقافة الشعبية بوزارة الإرشاد- بغداد، ١٩٦٢م.
٥٨- لمحات من تاريخ الفلسفة الإسلامية دراسة مدخلية ميسرة، د/ زكريا بشير إمام، الدار السودانية للكتب، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.
٥٩- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار الفكر.
٦٠- مدخل إلى قراءة حي بن يقظان لابن طفيل، محمود أمين العالم، مجلة أدب ونقد، العدد ١٠٦، يونيو ١٩٩٤م.
٦١- المطرب من أشعار أهل المغرب، أبو الخطاب عمر بن حسن الأندلسي الشهير بابن دحية الكلبي (ت: ٦٣٣هـ)، تحقيق: الأستاذ إبراهيم الأبياري، الدكتور حامد عبد المجيد، الدكتور أحمد أحمد بدوي، راجعه: الدكتور طه حسين، دار العلم للجميع للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٣٧٤هـ ١٩٥٥م.

٦٢- المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، محيي الدين (ت: ٦٤٧هـ)، تحقيق الدكتور: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م.

٦٣- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي (ت: ١٤٠٨هـ)، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السابعة ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

٦٤- المغرب في حلى المغرب، أبو الحسن على بن موسى بن سعيد المغربي الأندلسي (ت: ٦٨٥هـ)، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف – القاهرة، الطبعة الثالثة ١٩٥٥م.

٦٥- مفيد العلوم ومبيد الهموم، أبو بكر الخوارزمي محمد بن العباس (ت: ٣٨٣هـ)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١٨هـ.

٦٦- ملاحظات حول قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، د:محمد إبراهيم الفيومي، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، جامعة قطر، العدد الأول، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٦٧- الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ.

٦٨- من آثار مصطفى عبدالرازق، صدرها بنبذة عن تاريخ حياته شقيه: علي عبد الرازق، دار المعارف ١٩٥٧م.

٦٩- منهج التعقيل عند فلاسفة الإسلام الكندي الفارابي ابن رشد، عبدالله موسى، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، المجلد ١١، العدد ١١، ١٤٣٢هـ ٢٠٠٢م.

٧٠- مواقف نقدية من التراث، محمود أمين العالم، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع- القاهرة.

٧١- موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، جولد تسهير، ضمن كتاب: "التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين"، الدكتور/عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م.

٧٢- الميتافيزيقيا في فلسفة ابن طفيل، دكتور: عاطف العراقي، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الخامسة ١٩٩٢.

٧٣- نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، الدكتور: محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي -بيروت، الطبعة السادسة ١٩٩٣م.

٧٤- نحو معجم للفلسفة العربية مصطلحات وشخصيات، د عاطف العراقي، دار الوفاء-الاسكندرية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

٧٥- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (ت: ١٠٤١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت – لبنان.

٧٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ١٩٩٤م.