Research Papers | الدراسات والأبحاث

وحدة العلمي والميتافيزيقي في فلسفة الكندي

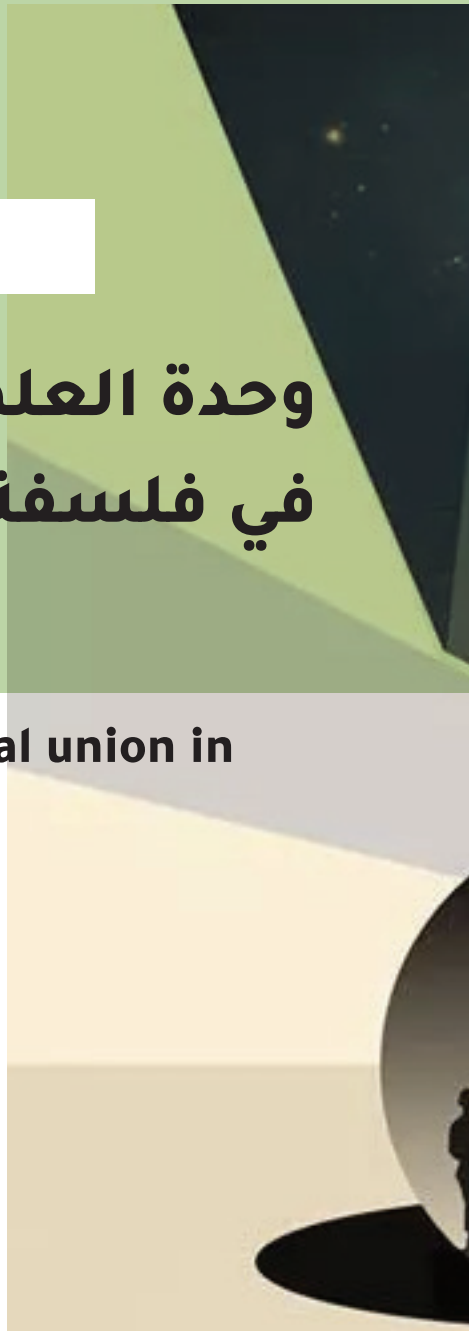
The scientific and metaphysical union in the philosophy of al-Kindi

حسن السهلي[1]

Hassan essahli

ينبغي ألا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والمباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق.

الكندي، رسالة في **الفلسفة الأولى**



(1) أستاذ المنطق والفكر الاسلامي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية شعيب دكالي بالجديدة. (المغرب). البريد الإلكتروني: essahlihassan9@gmail.com

ملخص البحث:

هناك بعض الأقوال الفلسفية تقر بضرورة التمييز بين العلم والميتافيزيقا، ظنًا منها أن الفلسفة الحقيقية هي التي تقر بهذا التباعد، أو أن الخلط بينهما هو الذي يجعل الفلسفة والعلم الإسلاميين بعيدين عن العقلانية، بل قد يعيقنا هذا الخلط عن المضي قُدمًا في ركبان المتنورين والمتقدمين. إلا أننا لا نتفق إطلاقًا مع هذه الدعوى؛ إذ سنعترض سبيلها بدعوى مناقضة مفادها أن العلم والميتافيزيقا، في تاريخ العلم والفلسفة، شكَّلا وحدة فلسفية تعبر عن هموم الإنسان وانشغالاته؛ وستنهض هذه المقالة وأخرى قادمة بالتعليل على مشروعية هذه الوحدة، بل بضرورتها أحيانًا في اشتغال العقلي الإسلامي، كما كانت ضرورية في الفلسفة الغربية.

وهذا المقال يشغل نصيبًا من هذا المشروع؛ إذ سينهض بتحقيق دعوى عدم الانفصال هذه بين هذا العلمي والميتافيزيقي عند فيلسوف العرب أبو إسحاق الكندي، وسندلل على كيف أنه استثمر برهان الخلف الرياضي في تناوله للقضايا الطبيعية والميتافيزيقية وأخلاقية حتى،

استثماره لأوصاف المنهج الرياضي العلمي في تناوله الميتافيزيقي للكل

الكلمات المفتاحية:

العلم-الميتافيزيقا-برهان الخلف - البرهان-الدلالة.

Abstract:

There are numerous philosophical claims stressing the necessity of making a clear distinction between science and metaphysic, due to the alleged fact that the true philosophy is the on which stressing such distinction. This paper revisited this claim, by revealing that science and metaphysic was one core in the history of philosophy and science. This philosophical core explores human worries and preoccupations; this paper is going to demonstrate the legitimacy of this core and its necessity in the intellectual history of Islam and within the western philosophy. This paper shedding light on unity of science and metaphysics in the legacy of the Arab philosopher Abu Isḥāq al-Kindī, via his use of the *Reductio ad absurdum* in scientific and metaphysical issues or even ethical issues.

Keywords: science, metaphysical, the *Reductio ad absurdum*, *proof*, *significance*.

لم يكتف أبو إسحاق الكندي بالاشتغال بالرياضيات كما اشتغل بها الرياضيون اليونانيون، بل جعلها عمدة الاشتغال الفلسفي، مرتقيًا من رتبة ممارسة المفهوم الرياضي إلى رتبة النظر الرياضي الفلسفي. إلا أن ما يميز هذا الفيلسوف اشتراطه تعلم الرياضيات قبل الترييض الفلسفي، متى كانت مقدمة عنده بالتعلم؛ إذ لم ينفك يبين قيمة هذا التعلم وتأثيره على المواضيع الفلسفية التي خاض فيها، لاسيما الفلسفة الأولى؛ وهو بذلك كاد أن يأتي بمتن ميتافزيقي يشابه ما أتى به أرسطو في تفكيره الميتافيزيقي، ولو أنه لم يطلعنا على طريقته فيها كما أطلعنا أرسطو على تفاصيل طريقته.

ويرى الكندي في اللسان الرياضي وسيلة لا غنى للمفاهيم الفلسفية عنها، ملمحًا إلى أن تمام توظيف الإمكانات الدلالية والتعبيرية لهذا اللسان واجب في فهم الفلسفة الأولى أولًا وما يتعلق بمنتوجات العقل ثانيًا؛ وإلا بماذا نفسر توغل الطريقة الرياضية سيما برهان الخلف في نصوص الكندي الميتافيزيقية؛ لذلك كانت الدعوى التي نبغي المرافعة والانتصاب للذود عنها هي:

«لا تمايز عند الفلاسفة المسلمين بين المنهج والموضوع، أو بين الآلة والغاية، أو قل بين العلم الذي يعد المنطق والرياضيات عمدتيه وبين الميتافيزيقا». وسنعمد قصد البرهنة على صدق هذه الدعوى إلى أبحاث، ستكون فلسفة الكندي أولها؛ إذ سنتساءل: كيف أسندت هذه الفلسفة براهينها الميتافيزيقية بالآليات الرياضية والمنطقية؟ وهل يميز الكندي بين العلم والميتافيزيقا؟ ثم، ما الغاية من الرياضيات والمنطق؟

لقد أسند أبو إسحاق براهينَه ودعاويه بالرد إلى المحال أو المسمى رياضيًا برهان الخلف؛ وبما أنه لا يحده بالتعريف، فقد وجب علينا تعريفه حتى يتيسر للقارئ الوقوف على طبيعة الحجاج المشرع للمضامين الفلسفية المعروضة في هذا المتن.

1 - برهان الخلف:

برهان الخلف هو أن نبدأ بوضع ما نريد إبطاله، فيساق إلى كذب مقر به، شرط أن تكون النتيجة معروفة من قبل، حتى يتأتى وضع قياس الخلف[1]، ثم نضيف بعد ذلك إليها مقدمة أخرى صادقة، ويكون في الأشكال كلها[2]. ونورد مثالًا لأرسطو في رد الأقيسة في الشكل الثاني بالرد إلى المحال؛ فإذا أردنا أن نبين أن (أ) موجودة في كل (ب)؛ فإنه ينبغي أن يكون موضوعنا هو أن (أ) ليست موجودة في كل (ب)، وأن تكون (أ) موجودة في كل (ح)؛ فينتج أن (ح) غير موجودة في كل (ب)، وهو محال؛ لأنه تبين أن (ح) موجودة في كل (ب)[3]؛

(1) أرسطو، كتاب **التحليلات الأولى**، نقل تذاري، ضمن **منطق أرسطو**، الجزء الأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الطبعة الأولى 1980، ص285.

(2) المصدر نفسه، ص286.

(3) وهي مسلمة قد وضعها أرسطو من قبل.

فإذن الموضوع كذب، ونقيضه صحيح، وهو أن (أ) موجود في كل (ب)[4].

لا يختلف تعريف الفارابي للخلف عن تعريف أرسطو، إلا في بعض التفصيل في عناصره الدلالية وبيان أضربه الإنتاجية. فالقياس الحملي إذا كانت مقدمتاه صادقتين ظاهرتي الصدق يسمى قياسا مستقيما، وينتج نتيجة صادقة اضطرارًا، كقولنا كل إنسان حيوان، وكل حيوان حساس؛ فإذن كل إنسان حساس. وإذا كانت إحدى مقدمتيه صادقة بينة الصدق والأخرى مشكوكًا فيها، أهي صادقة أم كاذبة، وأنتجت نتيجة ظاهرة الكذب والامتناع، يسمى هذا قياس الخلف. يستعمل هذا القياس في بيان صدق نقيض المقدمة المشكوك فيها؛ إذ متى كانت النتيجة بينة الكذب، علمنا أن القياس قد انطوى على كذب؛ لأنه لو لم ينطو على كذب أصلًا لكانت صادقة لا محالة؛ فإذا كانت كاذبة ففي القياس إذن كذب، إما في مقدمتيه معا وإما في إحديهما، غير أن إحدى مقدمتيه بينة الصدق، وليس يمكن أن تكون النتيجة الكاذبة نتجت عن المقدمة الصادقة، بل عن الأخرى المشكوك فيها. وما لزم عنه الكذب فهو كذب، فالمشكوك فيها إذن كاذبة، فنقيضها هو الصادق؛ وهو ما أردنا تبيانه في الابتداء[5]. ويلخص الفارابي ذلك، فإذا أردنا أن نبين صدق قضية ما، نأخذ نقيضها ونضيف إليه مقدمة صادقة لا شك في صدقها، فإذا ائتلف منهما قياس وأنتج نتيجة كاذبة بينة الكذب، تبين لنا صدق القضية الأولى التي قصدنا بيانها[6].

يصوغ المعلم الثاني مثالًا: إذا أردنا أن نبين أن كل إنسان حساس، نقول إن قولنا كل إنسان حساس صادق، فإن لم يُسلَّم لنا بذلك، فإنه سيسلم بنقيضه لا محالة، وهو قولنا ليس كل إنسان حساسًا. ثم نجعل هذا النقيض مقدمة مشكوكا فيها، ثم نضيف إليها مقدمة لا شك في صدقها، وهو قولنا: كل إنسان حيوان، فيأتلف في الضرب السادس من الشكل الثالث القياس الآتي: ليس كل إنسان حساسًا، وكل إنسان حيوان؛ ينتج ليس كل حيوان حساسًا، وهو كذب ممتنع محال. ولا يجوز أن يكون المحال قد لزم عن قولنا كل إنسان حيوان؛ لأنه صادق؛ فإذن قد لزم المحال عن قولنا: ليس كل إنسان حساسًا، فهو إذن المحال، فنقيضه الذي فرض أولًا هو الصادق، وهو قولنا: كل إنسان حساس، وهو المطلوب[7].

ويشير غاردي Gardies إلى أن لبرهان الخلف طبيعة مرنة؛ إذ هو استدلال بسيط، ينطلق من الصيغة ذاتها من أجل البرهنة على بطلانها بالرجوع إلى الخلف؛ لأن برهان الخلف قابل لأن يعكس إلى برهان مباشر مكافئ، وإن كان يحتفظ بامتيازه متى كانت الطريق الأصيلة هي إبداع البراهين[8]. ويمكن التعبير عن برهان الخلف

(4) المصدر نفسه، ص282.

(5) الفارابي، **كتاب القياس**، الجزء الثاني، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق بيروت 1986ص33 34-.

(6) المصدر نفسه، ص34.

(7) المصدر نفسه، ص34.

(8) Jean-Louis Gardies, *Le Raisonnement par l'Absurde*, PUF, Paris, 1991, p. 133- 137.

رمزيًا وصوريًا بصيغ مختلفة؛ إذ يورد رايشنباخ Reichenbach صيغة له:

«(ب← ⌐ ب) ≡ ⌐ ب «[9]؛ وجاء عند ستيفن كلين Stephen Kleene بالصيغة: «إذا كانت ب ∃ ج و ب ∃ ⌐ ج إذن ⌐ ب»[10]؛ وعبر وليام نيل عنه بهذه الصيغة « إذا كانت ب فإن ج، وإذا كانت ب فإن لا ج، ولذلك فمن المستحيل أن تكون ب»[11]. ويجب أن نشير إلى صعوبة الصياغة الصورية لبرهان الخلف، لسببين اثنين:

أولهما، إن برهان الخلف غالبًا ما يأتي في أبنية دلالية طويلة جدًا، لذلك يصعب الظفر فيه بقضايا واضحة ومحدودة الدلالة، أي أنه قد يضع المبرهن مقدمات للاستدلال، ثم يكثر من الحدود الوسطى لصفحات، يدخل فيها وضع برهاني ما مع أوضاع أخرى قد تطول أو تقصر، ثم يأتي بالنتيجة التي تناقض المقدمات الموضوعة سلفًا إما كلها وإما بعضها.

والسبب الثاني هو أن برهان الخلف آلية دلالية مرنة ترتبط دائمًا بالمحال الذي يستدل به فيه، فدلالة أصول الفقه تختلف عن دلالة علم الكلام أو الفلسفة أو الرياضيات أو الطبيعة. لكن يمكن أن نلخص تلك الصيغ في المسلمتين التاليتين، إحداها اجتهدت في وضعها من خلال الصيغ السالفة وهي:

«ب ← (ج V ⌐ج) ≡ ⌐ ب».

والثانية وضعها الأستاذ حسان الباهي ضمن محاضراته في المنطق الرمزي:

∃ ⌐ ب ≡ (ب (ج ∧ ⌐ج) (ب (ج ∧ ⌐ج)) ← ⌐ ب

2 - أسباب وظروف استدعاء فلسفة الكندي:

إن كل الاعتبارات التي تقدمت، ولا سيما المنهج الرياضي والعلمي الذي اعتمده الكندي، جعلتنا نستدعي فلسفته، سيما وأنه أول فيلسوف في الإسلام[12]. إلا أنه أثناء البحث في سيرة الرجل وفلسفته، برز أكثر من سبب دفع إلى هذا الاختيار، يمكن حملها على اثنين:

الأول: الظروف التي نشأ فيها الكندي الملقب بفيلسوف العرب[13]؛ إذ عاش أواخر القرن الثاني ومنتصف الثالث للهجرة[14]؛ حيث شهدت هذه الحقبة ازدهارًا فكريًا، أُرسيت فيه

(9) Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, Free Press & MacMillan, 1947, p. 38.

(10) Stephen Cole Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952, Wolters-Noordhoff & North -Holland Publishing C, Gronigen and asterdam, p. 99.

(11) Wulliam Kneale & Martha kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1984 p. 128.

(12) يقول مصطفى عبد الرازق: «الكندي هو بلا ريب أول مسلم عربي اشتغل بالفلسفة التي كانت إلى عهده وقفًا على غير المسلم العربي»، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، هنداوي، 2013، ص30.

(13) مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية للكتاب 2010، ص34.

(14) اختلف المؤرخون في تاريخ مولد الكندي وموته، فمنهم يظن أنه مات سنة 252 هـ، ومنهم من يرى انه مات سنة 260، يقول مصطفى عبد الرازق: تاريخ ميلاد الكندي غير معروف إلا ظنًا، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الراجح أن ميلاده كان في أواخر حياة أبيه الذي توفي في زمن الرشيد، والرشيد توفي سنة 193هـ / 808م. فالغالب: أن الكندي ولد في القرن التاسع الميلادي حوالي 801م / 185هـ، انظر: مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، سبق ذكره، ص14.

أسس النظر الإسلامي؛ علمًا أن الذي ساهم في بلورة هذا النظر، هو الانتشار الواسع للفكر الاعتزالي، حتى أضحى مذهبًا رسميًا للدولة في عهد المأمون (ت218) ثم في عهد المعتصم (ت227). كما صادف هذا الانتشار حركة كبيرة في ترجمة الكتب اليونانية على اختلاف تخصصاتها. ولعل هذا ما يبرر اتفاق الكندي مع المعتزلة في تقديم العقل على غيره في التعامل مع القضايا، كائنة ما كانت، بهدف «عقلنة العقيدة»، ولا ينبغي أن تفهم هذه العقلانية أنها تقديم للعقل على الشرع، على غرار ما يشاع عند المعتزلة، وإنما أن يقدم العقل منهجيًا على الشرع ليكون طريقا إلى فهمه واستيعابه، وإلا كيف تسند القضايا الشرعية حجاجيًا إلا بالعقل. بيد أن هذه العقلنة لن تمر دون معارضة، خصوصًا من أولئك الذين ابتعدوا عن العقل وجنحوا إلى التقليد:

«فهؤلاء أساؤوا النظر فاغتربوا عن الحق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق، فقلت معرفتهم بالرأي السديد النافع، ومالوا إلى رغبة الترؤس والتجارة بالدين، الشيء الذي دفعهم إلى معاندة قنية علم الأشياء بحقائقها وأن يسمونها كفرًا»[15]. ومعلوم أن هذه القنية التي تدفع الناظر إلى علم الأشياء بحقائقها هي الفلسفة؛ لأنه قال في موضع آخر من **الرسالة**: «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»[16]. وإذا اتضح ذلك فينبغي علينا «التمسك بهذه القنية النفيسة عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا»[17].

فلا بُدَّ من دفع المعارضين وذب المعاندين للفلسفة، وذلك «بالحجة القامعة لفكرهم والهاتكة لسجوف فضائحهم المخبرة عن عورات نحلهم المردية، وأن يحوطنا ومن سلك سبيلنا بحصن عزه الذي لا يرام، وأن يلبسنا سرابيل جنته الواقية، ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة، والتأييد بعز قوته الغالبة حتى يبلغنا بذلك نهاية نيتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته وقبل فعله، ووهب له الفلح، والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرْتضاةِ عنده»[18].

يلاحظ في هذه الجملة، أن مرافعة الكندي اتسمت بطبيعة جدلية لافتة، من خلال استعماله لمثل هذه العبارات: «الحجة القامعة» والهاتكة لسجوف فضائحهم و«المخبرة عن عورات نحلهم» و«أسلحته النافذة» و«قوته الغالبة»، هذا ما أكده الجابري أيضًا عندما بيَّن لجوء الكندي إلى السِّجال

(15) الكندي، **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى 2006، ص28.

(16) المصدر نفسه، ص20.

(17) المصدر نفسه، ص28.

(18) المصدر نفسه، ص30.

والجدال في الدفاع عن الفلسفة[19]. لكن التساؤل عن طبيعة هذا الجدل ووسيلته، يقودنا إلى أمر مشهور في الحجاج الإسلامي، وهو سيادة الجدل المنتحل من نظرية أرسطو الجدلية؛ فمن حيث **غاية الجدل** هو التشنيع بآراء الخصوم وهتك آرائهم ومغالبتهم وإتلاف مساعيهم، ومن حيث **منهاجه** هو إيقاعهم في التناقض الفاحش، باستعماله برهان الخلف ومنهج القلب كالذي اشتغل به أبو الحسن الأشعري[20]. لكن السلاح الغالب في هذا الجدل هو برهان الخلف، الذي لا يكاد يستعمل الكندي غيره في معظم رسائله، من قبيل: **إيضاح تناهي جرم العالم** وفيما **لا نهاية له** وفي **وحدانية الله وتناهي جرم العالم**، وحتى الرسائل الأخلاقية لم تخل منه مثل رسالة في **الحيلة لدفع الأحزان**.

يؤسس الكندي في هذه الرسائل، على ما يبدو، لجدل فلسفي مخصوص، يتميز بحضور برهان الخلف ضمن تكوينه الحجاجي. والحق أنَّ الزج ببرهان الخلف ضمن نظرية الدفاع الفلسفي عن الحق الإسلامي في النظر العقلي، وعن مكانة العقل في المعرفة الإسلامية، بدأ بعلم الكلام إلى أن أضحى جزءًا من نظريته البيانية والبرهانية، لهذا قال الجابري: «وبالجملة فالمعارف الضرورية عند المتكلمين، بل عند سائر البيانيين، ثلاثة أصناف: المعارف الناتجة عن الإدراكات الحسية الداخلية والخارجية، والمعارف الراجعة إلى الأخبار المتواترة، والمعارف الراجعة إلى القسمة العقلية المنحصرة، أي القاضية بعدم الجمع بين النقيضين»[21].

انتقل الأمر من المتكلمين إلى فلاسفة الإسلام؛ إذ توسل الكندي ببرهان الخلف في الدفاع عن الفلسفة والعقل. ومتى ما قلنا الكندي، فهذا يعني أننا أمام أول فيلسوف في الإسلام، أسس لسجال دفاعي ضد الفقهاء المتعصبين، أولئك الذين رفضوا التراث اليوناني برمته. وورث هذا الدفاع الفلاسفة بعده، ووضعوا مصنفات في ذلك، على سبيل المثال، فقد بين الغزالي في كتابه **الاقتصاد في الاعتقاد** أنه لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول، وأن منهج أهل السنة هو ملازمة الاقتصاد في الاعتقاد، فمن لم يجمع بين الشرع والعقل فقد تعثر بأذيال الضلالات، فمثل العقل كمثل البصر السليم عن الآفات والأدواء، ومثال القرآن كالشمس المنتشرة الضياء؛ فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء، المستغني بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء... فالعقل مع الشرع نور على نور..[22]

(19) الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 1993، ص417.

(20) الكندي، **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص28.

(21) الجابري، **بنية العقل العربي**، سبق ذكره، ص217. يمكن ملاحظة أن القسمة الحاصرة ليس معناه القاضية بعدم الجمع بين النقيضين كما بين الجابري، وإنما معناها هو حصر الصفات المنوطة بالحكم، شريطة أن تحصر في صفتين أو ثلاث أو أربع، حتى لا يتوهم الخصم أن الصفات لا نهاية لها فيعاند بصفة أغفل عنها السابر.

(22) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ومعه كتاب السداد في الإرشاد الاقتصاد في الاعتقاد لسماحة العلامة النظار المتكلم الشيخ الدكتور مصطفة عبد الجواد عمران، دار البصائر، الطبعة الأولى 2009. ص59 - 70.

وبين ابن طفيل، حينما سطَّر **حي ابن يقظان،** أن العقل قد يصل بما يملكه من آليات عقلية، إلى ما وصل إليه الوحي؛ فـ «حي» إنسان طبيعي، نشأ في الطبيعة بالعقل الطبيعي البديهي، فاكتشف ما وصل إليه الأنبياء: إن هناك خالقًا لهذا الكون والنفس خالدة، فالعقل إذن لا يبرر ما جاء به النقل فقط، بل يساهم في الكشف عما هو غائب من خلال مدارسة الشاهد. أما ابن رشد فقد ألف كتابًا بين فيه ضروب **الاتصال بين الحكمة والشريعة**، فالنظر البرهاني لا يخالف ما جاء به الشرع، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[23]، بناء على ذلك، فقد أمسى الفيلسوف المسلم مدافعًا عن الفلسفة، وكأنها مهمة ارتبطت بمن رغب في التفلسف.

رافق برهان الخلف هذا التأسيس الجدلي، باعتباره سلاحًا عقليًا مهمًا في الممارسة الفلسفية الإسلامية، التي عليها أن تدافع عن حقها في الوجود بجانب النقل. وكما سنرى بالتفصيل فيما سيأتي، فإن الكندي لا يكاد يستعمل سوى برهان الخلف في مرافعته، وكذلك فعل الغزالي وابن رشد وغيرهما من الفلاسفة، ويكفي القول إن «التهافتين»: **تهافت الفلاسفة** و**تهافت التهافت**، قد جعلا من الخلف سلاحًا لإظهار هذا التهافت ونقضه.

فلنعطِ مثالًا على استثمار الكندي لبرهان الخلف في الدفاع عن الفلسفة؛ إذ يقول:

«وذلك أنه باضطرار يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها، وذلك أنه لا يخلو من أن يقولوا إن اقتناءها يجب أو لا يجب. فإن قالوا يجب وجب طلبها عليهم. وإن قالوا إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك، وأن يعطوا على ذلك برهانًا، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها (الفلسفة). فوجب طلب هذه القنية بألسنتهم، والتمسك بها اضطرار عليهم»[24].

ينطلق الكندي في هذه المرافعة من مقدمة شرطية منفصلة: إن اقتناء الفلسفة، أي التوسل بها والتعاطي لها، يكون إما واجبًا وإما ليس بواجب، ثم يحمل على هذا الشرطي مقدمة صحيحة وهي: «من اختار أحد حدي الشرط عليه أن يبرهن ويعلل اختياره» -يمكن إدراج هذه المقدمة تحت قانون «من ادعى فعليه البينة»-ولما كان البرهان والتعليل من أفعال الفلسفة فقد تأكدَّ اقتناؤها وبطل عدم وجوب اقتنائها، وهذا استعمال مباشر لبرهان الخلف.

وعلى الجملة، فإن السبب الأول الذي دفعنا إلى اختيار الكندي، إلى جانب أنه أول فيلسوف في الإسلام، هو تأسيسه لطريق فلسفي سلكه من جاء بعده، ما يهم فيه هو أن برهان الخلف طرف فيه، ولعل الجو الاعتزالي الذي

(23) ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،** مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دارسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد (1)، الطبعة الخامسة 2011، ص85-96.

(24) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي،** سبق ذكره، ص29.

كان سائدًا وقتئذ، إضافة إلى حركة الترجمة التي دشنها المأمون، هو من أوحى إلى الكندي بهذا الطريق العقلي في مناقضة مقوضي الفلسفة ومحاربيها.

والسبب الثاني وراء هذا الاختيار، هو عشق الكندي للرياضيات كما ذكر في الفهرست[25]، فقد ألف رسالة **في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات**[26]؛ إذ يبدو تأثير ذلك واضحًا في أسلوبه، لا سيما عندما يبرهن على تصوراته الميتافيزيقية، ولا غرو في ذلك، فالرياضيات مقدمة لسائر العلوم؛ إذ بانعدامها تنعدم الفلسفة[27].

بدا هذا العشق واضحًا في أسلوب الكندي إذن، سيما في الرسائل التي لها طابع سجالي وجدالي، فقد انعكست الرياضيات على مضامينها وصورتها؛ إذ وسمت بالمنهج المنطقي الرياضي. وما يثير حقًا في هذه الرسائل، أن ماهية هذا التوسل الرياضي تجسدت في آلية رياضية منطقية، استعمالًا واضحًا ومكثفًا، وهي برهان الخلف، فلا يكاد يستعمل غيرها. وإذا تصفحنا هذه الرسائل: **الفلسفة الأولى** و**إيضاح تناهي جرم العالم** و**مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له** و**ما الذي يقال لانهاية له** و**حدانية الله** و**تناهي جرم العالم** و**الحيلة لدفع الأحزان**، سنجد أن الكندي لا يستند فيها إلى شيء استناده إلى برهان الخلف، ولا يعول فيها على شيء تعويله عليه. ويلاحظ أبو ريدة، بصدد تعليقه على رسالة **تناهي جرم العالم**، أن عقلانية الكندي تفكر وفق المنهج الرياضي المنطقي المحكم، الذي يقوم على تحديد المفهومات ووضع المقدمات، ثم يبرهن على أساسها[28]. وما يميز فيلسوفنا أيضًا، هو انفتاحه على الخصوم، إذ ينطلق من مقدمات يقبلون بها، حتى يقطع الطريق على من يجحد أو يعاند، فييسر بهذا الوضع أو ذاك، على طالب الحقيقة أن يسعى معه في الدلالة[29]. ويُلاحظ في هذه الرسالة أيضًا، أن طريقة الكندي في البرهنة، التي تحدث عنها أبو ريدة، ليست سوى برهان الخلف، كما سيأتي.

وعلى العموم، هذا جدول للمواضع التي استعمل فيها الكندي برهان الخلف، خصوصًا في الرسائل التي تحدثنا عنها:

(25) مصطفى عبد الرازق، **فيلسوف العرب والمعلم الثاني**، سبق ذكره، ص31.

(26) مع التذكير بأن هذه الرسالة مفقودة، حسب علمي.

(27) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص29.

(28) محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة **رسالة تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، الطبعة الثانية 1978، ص138.

(29) المصدر نفسه ص137.

استثمار برهان الخلف في بعض رسائل الكندي	
الرسالة	الصفحة
الفلسفة الأولى	29-36-36-41-44-46-64-47-48-48-51-51-52-52-54-54-56-56-56-57-57-57-65-65-65-66-66-66-67-67-67-68-68-68-68-69-69-69-70-70-70-71-74-75-75-76-77-77-77-77-77-81
إيضاح تناهي جرم العالم.	141-142-142-143-144-145-146
مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لانهاية له.	150-150-152
وحدانية الله وتناهي جرم العالم.	159-159-159-163-164
حيلة لدفع الأحزان.	100-106-106

يُلاحظ في هذا الجدول، أن جميع هذه الرسائل أسندت مواضعها الجدلية ببرهان الخلف، حتى يُظن أن المرافعة لا تستقيم للكندي إلا بهذا البرهان، ربما يكون سبب ذلك هو عشقه للرياضيات والمنطق، أو طبيعة برهان الخلف المقامية، الذي يحمل من المرونة ما يجعله يتموقع في كل وضع مقامي مباشر أو غير مباشر، جلي أو خفي، من داخل الوضع أو من خارجه. والأهم أنه يساعد على نقض آراء الخصوم ابتداء، مما يسدد البرهنة لصالح الناقض. وسيتم التعويل، بغية الاستدلال على هذه الافتراضات، على ثلاث رسائل هي: في **الفلسفة الأولى وفي تناهي العالم** وفي **الحيلة لدفع الأحزان**؛ فليبدأ هذا السعي برسالة الكندي في الفلسفة الأولى.

2 - برهان الخلف في الفلسفة الأولى:

هناك رسائل عديدة كتبها الكندي، بعضها موجود والآخر مفقود، لا سيما التي ترتبط بالرياضيات، كرسالة **في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات**. يبدو هذا الميل الرياضي واضحا في رسائله كلها، لا سيما في تعامل هذا الفيلسوف منهجيا مع البراهين، كالتي تضمنتها رسالته في **الفلسفة الأولى**، حيث يظهر فيها الكندي عاشقًا للرياضيات عامة، وبرهان الخلف خاصة؛ إذ لا يكاد يستعمل غيره.

لهذه الرسالة طبيعة جدلية وميتافزيقية، غرضها الدفاع عن الفلسفة باعتبارها قنية للحق. الشيء الذي دفع الكندي إلى البحث عن الوسيلة التي تضمن المرافعة، وتسهل له الإبطال والإثبات. ولن تنفعه في هذه المهمة، سوى الآلية التي سددت آراء من قبله في المغالبة والمنازعة من اليونان والعرب، وهي برهان الخلف. وهو تسديد حضر بثقله المنطقي والأصولي، أي برهان الخلف على طريقة المنطقيين والسبر والتقسيم على طريقة الأصوليين والمتكلمين، وإن غلب المنطق على الأصول، بسبب التكوين الرياضي للرجل. فإذا تبين ذلك، فسنمضي إلى ضرب الأمثلة المختلفة على هذا التسديد.

وظف الكندي برهان الخلف في **الفلسفة الأولى** أكثر من **خمسين مرة**. يمكن أن يُتصور هذا الاستعمال الكثير في رسالة لا تتعدى بضع صفحات، ويلاحظ أن الكندي لم يقدم تعريفًا لبرهان الخلف قبل أن يبرهن به، إنما استعمله مباشرة، على الأقل في الرسائل التي بين أيدينا.

هناك ملاحظة، وهي أن الرجل استعمل عبارة «هذا خلف لا يمكن» وعبارة «هذا محال لا يمكن»، فإذا كانت عبارة هذا «محال» منتشرة في أعمال الأصوليين والمتكلمين قبله، فإن عبارة «هذا الخلف» بثقلها المنطقي اليوناني لم تكن معروفة[30]، مما قد يعني أن الكندي

(30) حسب ما قرأناه من مصادر.

هو من أدخلها إلى الحقل الكلامي والأصولي الإسلامي، فضلًا عن الحقل الفلسفي، سيما إذا توفي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري حوالي 260هـ، فلو أخذنا القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي عاش في القرن الرابع الهجري، أي بعد الكندي، سنجده يستعمل العبارة نفسها في استدلالاته، وكذلك فعل غيره من المتكلمين كالجويني والشهرستاني وابن حزم والإيجي... أما فلاسفة الإسلام الذين تلوه، فلا يستثنى منهم أحد، مما قد يدفع إلى الجزم أن الكندي قد أدخل هذه العبارة الاستدلالية في أسلوب الحجاج الإسلامي، في الوقت الذي كان يعرف فيه هذا الأسلوب عبارات «هذا تناقض» و«هذا محال» و«هذا لا يمكن»...ولعل سبب ذلك راجع إلى مساهمة الكندي في ترجمة الكتب اليونانية، فضلًا عن حبه للرياضيات كما أُسلف.

إذا تقرر ذلك، فإننا سنستدل بأمثلة مختلفة على استعمال هذا الفيلسوف لبرهان الخلف، حتى تتبين طرق هذا الاستعمال ونوعيته: أهو نفسه البرهان الرياضي الصارم أم أنه يمكن تطويعه مع مقتضيات اللغة الطبيعية؟ وهل حافظ على طبيعته الرياضية عندما باشر الحفر في الأقاويل الميتافيزيقية؟

سنجيب عن هذا السؤال خلال ثلاث قضايا دافع عنها فيلسوف العرب:

القضية الأولى: استدل الكندي على أن الأزلي لا جنس له، وأنه لا يفسد ولا يتغير ولا يمكن أن يكون ناقصًا ولا أن يكون جرمًا: أي جسمًا من الحيوان أو غيره[31]. وتوسل في استدلاله هذا، ببرهان الخلف ثلاث عشرة مرة، نختار منها نموذجين:

النموذج الأول: يقول الكندي: «إن الأزليَّ هو الذي لم يكن مطلقًا، فالأزليُّ لا قبل كونيًا لهويته، فالأزلي هو لا قوامه من غيره، فالأزلي لا علةَ له، فالأزلي لا موضوع له ولا محمول، ولا فاعل ولا سبب -أعني ما من أجله كان- لأن العلل المقدمة ليست غير هذه. فالأزلي لا جنس له؛ لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه العامي له ولغيره، ومن فصل ليس من غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحموله هو الصورة الخاصة له دون غيره، فله موضوع ومحمول. وقد كان تبين أنه لا موضوع ولا محمول له، وهذا محال لا يمكن فالأزلي لا جنس له»[32].

يبرهن الكندي في هذا النص على أن الأزلي لا جنس له، فيفترض أن له جنسًا:

* إن كان له جنس، وهي المقدمة المشكوك فيها.

(31) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص44 - 46.

(32) المصدر نفسه، ص44.

* وكل جنس له نوع، وهذه مقدمة صادقة يجمع عليها المنطقيون.

* والنتيجة: أن الأزلي إن كان له جنس، كان له نوع، فله موضوع ومحمول، مما يناقض صفات الأزلي أن لا موضوع له ولا محمول، لذلك من المحال أن يكون له جنس.

والنموذج الثاني: «فالأزلي لا يفسد؛ لأن الفساد إنما هو تبدل المحمول لا الحامل الأول، فأما الحامل الأول الذي هو الأيس[33] فليس يتبدل؛ لأن الفاسد ليس فساده بتأييس أيسيته. وكل متبدل فإنما تبدله بضده القريب -أعني الذي معه في جنس واحد، كالحرارة المتبدلة بالبرودة-لا بالأبعد من المقابلة كالحرارة باليبس أو بالحلاوة أو بالطول أو ما كان كذلك، والأضداد المتقاربة هي جنس واحد، فالفاسد جنس. فإن فسد الأزلي فله جنس، وهو لا جنس له -هذا خلف لا يمكن، فالأزلي لا يمكن أن يفسد»[34].

يبرهن فيلسوف العرب على امتناع فساد الأزلي، إذ ينطلق من هذا المعطى: «الفساد هو تبدل المحمول من حال إلى حال»، ويمكن وضع هذا الاستدلال على هذا الشكل:

كل جنس قابل للفساد،

فإن فسد الأزلي فهو جنس، علمًا أن الأزلي لا يفسد، وهي مقدمة أولية.

إذن الأزلي جنس، لكن هذا خلف، فقد قيل إن الأزلي ليس يفسد، ومادام أنه لا يفسد، فليس جنسًا.

والقضية الثانية: يعالج الكندي في هذه القضية الفلسفية «امتناع أن يكون الشيء علة ذاته»، فينتهي به الاستدلال إلى أن «الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته»، وذلك بعد حصر ستة وجوه من الاحتمالات، يضعها على اعتبارات تميز بين الشيء وذاته، ثم يبني استدلالًا على فرض أن الشيء علة ذاته، فينتهي كل واحد من تلك الاحتمالات الستة إلى تناقض، فيستبعد كل الاحتمالات ليبقي على الاحتمال الصحيح. ونلاحظ أيضًا أن هذه الطريقة هي نفسها طريقة الأصوليين والمتكلمين المعروفة بالسبر والتقسيم. ونقدم الآن نص الدلالة:

(33) جاء في مقاييس اللغة:
«أيس: الهمزة والياء والسين ليس أصلًا يقاس عليه، ولم يأت فيه إلا كلمتان ما أحسبهما من كلام العرب، وقد ذكرناهما لذكر الخليل إياهما، قال الخليل: أيس كلمة قد أميتت، غير أن العرب تقول: «ائت به من أيس وليس»، لم يستعمل أيس إلا في هذه فقط، وإنما معناها كمعنى حيث، هو في الكينونة والوجد والجدة. وقال: إن «ليس» معناها لا أيس، أي لا يوجد». ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **مقاييس اللغة**، راجعه وعلق عليه وحققه أنس محمد الشامي، دار الحديث القاهرة 2008. ص63. ويظهر أن معنى أيس هي يوجد، وربما نقيضها، أي لا يوجد، فقد تم إدغام لا مع أيس فأنتجت ليس. كما تدل أيس على ما يوجد ونقيضه ليس على العدم والمعدوم، كما جاء في هذه الرسالة التي بصدد الاشتغال بها، وكما جاء في رسالته «**في الفاعل الحق الأول التام والناقص الذي هو بالمجاز**»، ويمكن مراجعة الفارابي، **كتاب الحروف**، حقق وقدم له وعلق عليه محمد محسن، دار المشرق بيروت، الطبعة الثالثة 2004، ص-128 129.

(34) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص44.

«إنه ليس ممكنًا أن يكون الشيء علة كون ذاته، أعني بكون ذاته هوية من شيء أو لا شيء، فإنه يقال: كون في مواضع آخر للكائن من شيء خاصة؛ لأنه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته ليس، أو يكون ليس وذاته أيس، أو يكون ليس وذاته ليس، أو يكون أيسا وذاته أيس:

[1][35] فإذا كان ليسا وذاته ليس، فهو لا شيء، وذاته لا شيء، ولأشيء لا علة ولا معلول، لأن العلة والمعلول إنما مقولان على شيء له وجود ما؛ فهو إذن لا علة كون ذاته، إذ ليس هو علة مطلقا، وقد قيل إنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته إن كان ليسا وذاته ليس.

[2] وكذلك يعرض إن كان ليسا وذاته أيس، لأنه أيضا، إذ هو ليس، لا شيء، ولا شيء لا علة ولا معلول، كما قدمنا، فهو لا علة كون ذاته. وقد تقدم أنه علة كون ذاته، وهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون علة كون ذاته، إن كان ليس وذاته أيس.

[3] ويعرض من ذلك أيضًا أن يكون ذاته غيره؛ لأن المتغيرات هي التي يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر، فإذا عرض له أن يكون ليسا، وعرض لذاته أن يكون أيسا، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو، فهو لا هو، وهو هو؛ وهذا خلف لا يمكن أيضًا.

[4] وكذلك يعرض إن كان أيسا وذاته ليس، أعني أن تكون ذاته غيره ما عرض لذاته. فيجب من ذلك، كما قدمنا، أن يكون هو هو، وهو لا هو. هذا خلف لا يمكن أيضًا. فليس إذن يمكن أن يكون أيسا وذاته ليس.

[5] وكذلك أيضًا يعرض إن كان أيسا، وذاته أيس، وكان علة كون ذاته؛ لأنه إن كان علة ذاته المكونة لها، فذاته معلولته، والعلة غير المعلول، فقد عرض له إذن أن يكون علة ذاته، وعرض لذاته أن تكون معلولته، فذاته هي لا هو، وكل شيء فذاته هي هو. فيجب إذن من هذا الفن أن يكون هو لا هو، وهو هو، وذا خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون أيسا وذاته أيس، وهو علة كون ذاته.

[6] ومثل هذا أيضًا يعرض إن كان ليس وذاته ليس، وهو علة ذاته، وذاته معلولة أيضا: أن يكون هو هو، وهو لا هو.

[=] فليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضحه»[36].

يبرهن الكندي في هذا النص، على أن «الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته»، فيتوسل باحتمالات ستة ليؤكد دعواه:

أما [1] فإن الشيء ليس وذاته ليس، أي لا وجود له، فلا وجود للعلة والمعلول، ذلك أنهما

(35) هذا الترقيم من عند الباحث.

(36) الكندي، **الفلسفة الأولى**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص55 - 56 - 57.

يقالان على ما يوجد بوجه ما، ومنه فليس الشيء علة ذاته، بل ليس علة مطلقًا، لكن في الفرض قد قيل هو أيس أي يوجد كعلة لذاته، وهذا خلف، فليس إذن هو علة ذاته إن لم يكن له وجود. ويمكن التعبير عن هذا الاستدلال بهذا الشكل:

[لو كان الشيء موجودا وذاته موجودة لكان علة ذاته، ومعلوم أنه ليس علة ذاته، فهو إذن ليس موجودًا]

القياس نفسه في [2] فإن كان ليس وذاته أيس، هو أيضًا غير موجود، فلا علة ولا معلول، ومنه لا يمكن أن يكون علة ذاته؛ لأنه ليس موجودا، وقد تقدم أنه علة ذاته وهذا خلف، وأيضًا:

[لو كان الشيء غير موجود وذاته موجودة، لكان علة ذاته، وقد قيل إنه ليس موجودًا، إذن ليس الشيء علة ذاته]

أما [3] و [4] فإن الشيءَ وذاتَه متغايران، أي هو شيء وذاته شيء آخر، فهما مختلفان، فقد يعرض لأحدهما ما لا يعرض للآخر، فإن اتفق أن يكون هو لا شيء وذاته شيء، فهو هو وليس هو، وهذا خلف ليس يمكن. ويمكن النظر إلى هذا الدليل من ناحية أخرى:

اعتمد الكندي في نقض هذا الفرض على مقدمة مسلمة وهي «إن الوجود والماهية شيء واحد»، أو قل «كل شيء هو ذاته»، فيكون الدليل عندئذ مصادرة عن المطلوب، ذلك أن الشيء لما هو علة ذاته فإنه يقوم على التمييز بين الشيء الذي هو علة وبين ذاته التي هي معلولة، فيترتب على هذا الافتراض أن الشيء هو وليس هو، في حين أن الشيء ينبغي أن يكون هو هو بحسب المقدمة السالفة الذكر. ويمكن التعبير عن هذا النقض بالصيغة التالية:

[لو كان الشيء غير ذاته، لكان هو وليس هو، ومعلوم أنه هو هو، إذن ليس الشيء غير ذاته]

أما [5]، فإن كان في دلالته مثل الدليلين السابقين، فإنه يختلف عنها بتشكيك، أي أن الشيء عندما يوجد وذاته توجد، وكان علة ذاته، فإن ذاته هي معلولته، والعلة غير المعلول، فيعرض من هذا أن تكون ذاته العلة ليست هي المعلول، أي هو ليس هو، وهو خلف لا يمكن، فليس يمكن أن يكون هو شيء وذاته شيء وأن يكون علة ذاته. ويمكن التعبير عن هذه الصيغة الاستدلالية الخلفية بالعبارة التالية:

[لو كان الشيء موجودًا وذاته موجودة، لكان أحدهما علة والآخر معلولًا، ومعلوم أنهما واحد، فليس الشيء علة ذاته]

والأمر نفسه يقال عن الدليل [6] مع عكس الحدين: هو ليس وذاته ليس، وهو علة والآخر

معلول، فهو هو وذاته هو آخر، فيكون هو هو وهو ليس هو وهذا خلف، فإذن:

[لو كان الشيء غير موجود وذاته غير موجودة، لكان أحدهما علة والآخر معلولا، ومعلوم أنهما واحد وهذا تناقض، فليس الشيء علة ذاته]

ويخلص الرجل، بعد هذه الاستدلالات الخلفية إلى النتيجة التالية: «ليس يمكن إذن أن يكون شيء علة كون ذاته، وذلك ما أردنا أن نوضح»[37].

يتيح برهان الخلف للكندي، كما يُلاحظ، انتقالًا مرنا بين نقلة وأخرى في السعي الدلالي الذي نصبه؛ إذ ينتهي من خلال تلك الاحتمالات الستة، إلى تناقض يولد خلفًا، فيحصل أن الشيء لا يمكن أن يكون علة ذاته، وأن كل شيء له بداية لم يكن موجودًا قبلها، فلا بُدَّ له من محدث سواه، يخرجه من العدم إلى الوجود.

والقضية الثالثة: لا بُدَّ إن كانت هناك كثرة في المحسوسات أن ترجع إلى وحدة، فلا كثرة دون وحدة، يقول الكندي: «لا تخلو طباع كل مقول فيما عليه المقول، أعني كل ما أدركه الحس وأحاط بما بينه العقل، من أن يكون واحداً أو كثيراً، أو واحداً وكثيراً معاً، أو بعض هذه الأشياء واحداً لا كثيراً بتة، وبعضها كثيراً لا واحدًا بتة:

[1] فإن طباع كل مقول الكثرة فقط فلا اتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد. والاتفاق موجود، أعني الاشتراك في حال واحدة أو معنى واحد. فالوحدة موجودة مع الكثرة. وقد فرضنا أن الوحدة ليست بموجودة، فالوحدة أيسٌ ليسٌ، وهذا خلف لا يمكن.

[2] وأيضاً إن كان كل مقول كثرة فقط، فلا شيء يخالف الكثرة؛ لأن خلاف الكثرة الوحدة، فلا خلاف. فإن لم يكن خلاف في المقولات فهي متفقة وهي لا متفقة؛ لأن الاتفاق اشتراك في حال واحدة، أو معنى واحد، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون الوحدة.

[3] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، فهي لا متشابهة؛ لأن المتشابهة لها شيء واحد يعمها تتشابه به، ولا واحد مع الكثرة كما فرضنا، فلا واحد يعمها، فهي لا متشابهة، وهي متشابهة بعدمها الوحدة. فهي متشابهةٌ لا متشابهةٌ معاً، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن تكون وحدة.

[4] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة كانت متحركة؛ لأنه إن لم تكن وحدة لم تكن حال واحدة، وإن لم تكن حال واحدة لم يكن سكون؛ لأن الساكن ما كان بحال واحدة غير متغير ولا متنقل. وإن لم يكن سكون لم يكن ساكن. وإن لم يكن ساكن كان متحركاً. وإن كانت كثرة فقط كانت أيضاً غير متحركة؛ لأن الحركة تبدل إما

(37) المصدر نفسه، ص.57.

بمكان، وإما بكم، وإما بكيف، وإما بجوهر، وكل تبدل فإلى غير، وغير الكثرة فالوحدة، فإن لم يكن وحدة فلا تبدل للكثرة وقد فرضنا أن وحدة أيس تتبدل كثرة أيس، فحركة أيس. فإن كانت كثرة فقط بلا وحدة فليست بمتحركة أيضاً، ولا ساكنة، كما قد تقدم، وهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا أن يكون وحدة.

[5] وأيضاً إن كانت كثرة فقط بلا وحدة، لم تقبل الكثرة العدد؛ لأن أوائل العدد الآحاد؛ لأن العدد كثرة مركبة من آحاد، وتفاضل بعض الكثرة على بعض بآحاد. فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد، وإن كانت كثرة بلا آحاد لم تكن معدودة، والكثرة معدودة، فالآحاد مع الكثرة، وقد كنا فرضنا أنه لا آحاد معها، فهذا خلف لا يمكن. فليس يمكن إلا تكون آحاداً»[38].

برهنت هذه المتتاليات الخلفية، على أن الكثرة في المحسوسات لا بد أن تؤول إلى وحدة، تجمع شملها وتصدر منها؛ إذ لا يمكن التعويل على كثرة لا وحدة لها، لذلك برهن الكندي على أن الكثرة بعضها أو كلها لها وحدة تجمعها. وسيُتخير عشوائيًا من الاحتمالات أعلاه، أربعة للنظر في بنيتها البرهانية ونقلاتها الاستدلالية، بهدف توضيح الصورة الجدلية الخلفية لرسائل الكندي، كما افترض سلفًا.

أما الاحتمال [1]، فإن الكندي انطلق من افتراض امتناع وجود الوحدة بجانب الكثرة، ثم أضاف إلى ذلك حقيقة بديهية أن الكثرة في غياب الوحدة لا يمكنها أن تشترك في حال واحدة أو معنى واحد، لكن هذا الاشتراك موجود، مما يدل على وجود الوحدة بمعية الكثرة؛ لكن الكندي قد افترض عدم وجود وحدة، وهو تناقض آل إلى خلف، ومع حذف الافتراض المشكوك فيه يتأكد وجود الوحدة.

أما الاحتمال [2] فقط انطلق الكندي من افتراض عدم وجود الوحدة، فإن كان الأمر كذلك فلا شيء يوجد بخلاف الكثرة، والذي يخالف الكثرة هو الوحدة، وفي غياب الوحدة فلا خلاف؛ لكن إن لم يكن هناك خلاف في المقولات فهي متفقة، فهي إذن تشترك في وحدة هذا الاتفاق، مما يدل على اتفاقها من حيث هي كثرة، ولكنها تختلف من حيث هي كثرة، وهذا خلف يناقض الفرض الأول في أن الوحدة ليست موجودة، فهي إذن موجودة.

والاحتمال [3] ليس هناك وحدة -هذا فرض- وهناك كثرة فلا يمكن لعناصرها أن يشبه أحدها الآخر، والسبب أن المتشابهة لها شيء واحد يعمها، تتشابه به؛ إذن لا واحد في الكثرة يشبه الآخر، لكنها متشابهة في حرمانها من الوحدة، فهي إذن متشابهة وليست متشابهة، وهذا تناقض وخلف؛ إذ يناقض الفرض الأول أنه ليست هناك وحدة، فهناك إذن وحدة.

(38) المصدر نفسه، ص65 - 86.

والاحتمال [5] ليس هناك وحدة -هذا فرض- وهناك كثرة، فإن كانت فهي لن تقبل العدد؛ لأن أوائل العدد آحاد؛ إذ العدد كثرة مركبة من آحاد، فإن لم يكن آحاد لم يكن عدد؛ وإن لم تكن الكثرة بلا آحاد، لم تكن معدودة، والكثرة معدودة، فينتج أن الكثرة هي مع الآحاد، وقد افترض أنه لا آحاد معها، وهذا تناقض يفضي إلى خلف، فإذن هناك وحدة مع الكثرة.

يُكتفى بهذه النماذج من هذه القضية، فجميع استدلالاتها متشابهة في بنيتها الدلالية والبرهانية. إذ يلاحظ في هذه النقلات البرهانية، أن الكندي ينطلق من افتراض نقيض لما ينوي الدفاع عنه، فلكي يثبت وجود الوحدة يفترض عدم وجودها، ثم يعقد وضعا جدليًا، يضيف فيه إلى الافتراض الأول مقدمة صحيحة لا خلاف عليها، متى لا يمكن أن نضع مقدمة مشكوكًا فيها مع أخرى باطلة، فلن يسلم الخصوم بهذا الوضع المعتل. وهذا طريق برهان الخلف من اليونان إلى اليوم: فلكي يستقيم الخلف على المقيس أن يعلم النتيجة سلفًا، ليضع نقيضها مع افتراض صحتها، ثم يقرنه بمقدمة لا خلاف على استقامتها، ثم يعقد على منوالها وضعا جدليًا أو برهانيًا

بحسب طبيعة المقدمات؛ فإذا ناقض أحد عناصر الوضع الافتراض الأول، أدى ذلك إلى بطلان الوضع برمته؛ وليس المسؤول عن هذا البطلان المقدمة الصحيحة، وإنما المشكوك فيها، فترجع به الضرورة إلى نقيضها إقرارا بصحتها.

وبإيجاز، فإن العمدة في برهان الخلف، في النماذج الكِنْدية (نسبة إلى الكندي) التي رأيناها، هو الافتراض المؤسس لبطلان الوضع الجدلي أو البرهاني الذي يقيمه المنتصب للتدليل، فإن عارض عنصر ما الفرض الأول، بطل الوضع جملة. فإذا تبين ذلك، فإننا سنمضي في هذا الارتياض الفلسفي إلى الرسالة الثانية من رسائل الكندي وهي **رسالة في تناهي جرم العالم**.

4 - برهان الخلف في تناهي جرم العالم:

تعتبر هذه الرسالة على صغرها، تعبر عن الصرامة الرياضية والمنطقية لفلسفة الكندي؛ إذ يبدأ بتعريف العظم[39] والأعظام المتجانسة[40]، حتى يتفق مع الخصوم على ذلك، ثم يذكر المقدمات التي تيسر له الحكم الكلي على أن الأعظام متجانسة، فيرتبها ترتيبًا منطقيًا، متوسلًا في ذلك بالرموز والمتغيرات.

(39) العظم هو «إنما نعني به أحد ثلاثة أشياء: إما له طول فقط، أعني به الخط؛ أو ماله طول وعرض فقط، أعني به السطح، وإما ما له طول وعرض وعمق، أعني به الجرم. **تناهي جرم العالم**، ضمن **من رسائل الكندي**، سبق ذكره، ص140.

(40) يقصد الكندي بأعظام متجانسة «ما وقع تحت جنس واحد من أجناس الأعظام، أعنى خطًا أو سطحًا أو جرمًا»، نفس المصدر ص141.

ويقسم الكندي براهينه الخلفية في هذه الرسالة إلى أربعة أقسام:

1 - الأعظام المتجانسة، التي ليس بعضها أعظم من بعض، متساوية.

2 - إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

3 - لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر.

4 - الأعظام المتجانسة، التي كل واحد منها متناه، جملتها متناهية[41].

ويبدأ الكندي كما يلاحظ، بالتدليل على صحة المقدمات الأربع، ويستند في هذا التدليل إلى برهان الخلف، فيقول في **المقدمة الأولى**:

«[1] الأعظام المتجانسة، التي ليست بعضها بأعظم من بعض، متساوية،

المثال: إن عظمي (أ) و (ب) متجانسان، وليس أحدهما بأعظم من الآخر، فأقول إنهما متساويان.

البرهان: إن لم يكونا متساويين، فأحدهما أعظم من الآخر، فليكن (أ) أعظم من (ب)، إن أمكن ذلك ف (أ) أعظم من (ب)، وقد تقدم أنه ليس بأعظم منه، وهذا خلف لا يمكن، فهما إذن متساويان، وذلك ما أردنا أن نبينه»[42].

يضع الكندي في هذا التدليل، الفرض الذي سيبني عليه إثباته، وهو (أ) و (ب) ليسا متساويين، وهو نقيض ما يود إثباته، تلك طبيعة برهان الخلف؛ إذ يفترض المستدل نقيض ما يدافع عنه، فإذا بطل صح نقيضه.

ثم يبدأ في رسم برهنته: لو لم يكن (أ) و (ب) متساويين لكانا غير متساويين، وإن كانا غير متساويين فإن أحدهما سيكون أعظم من الآخر، فقد يكون (أ) أعظم من (ب)، لكن هذا يناقض المعطى الأول وهو أنه ليس أحدهما أعظم من الآخر، وهو خلف، وبالتالي بطل افتراض «ليسا متساويين» وصح نقيضه «أنهما متساويان»، وهو ما أراد الكندي إثباته.

يقول في **المقدمة الثانية**:

«[ب] إذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

قضية حق، فإن لم تكن كذلك كانت (القضية الحق) نقيض ذلك، فيكون إذن إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، كانت متساوية، فيجب إذن أن جزء الشيء مساو لكله، أو أعظم من كله.

(41) هذا التقسيم هو من تقديم أبو ريدة للرسالة، انظر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، **مقدمة رسالة تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، سبق ذكره، ص137.

(42) الكندي، **تناهي جرم العالم**، ضمن **رسائل الكندي**، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، سبق ذكره، ص141.

المثال: إن عظمي (أ) و (ب) متجانسان متساويان، وقد زيد على أ عظم مجانس لهما وهو عظم (ج)، فأقول: إن (أ ج) أعظم (من ب).

البرهان: إنه لا يمكن غير ذلك، فإن أمكن، فإما أن يكون (ب) مساويا لـ (أج) وإما أعظم منه:

فإن كان (ب) مساويا لـ (أج)، وقد تقدم أن (ب) مساو لـ (أ)، ف (أ) إذن مساو لـ (أج)، و (أ) بعض (أج)، فالبعض مثل الكل، وهذا خلف لا يمكن، فـ (ب) ليس بمساو لـ (أج).

وإن كان (ب) أعظم من (أج)، و(ب) مثل (أ)، فـ(أ) أعظم من (أج)، فالبعض أعظم من الكل، وهذا خلف شنيع لا يمكن، فـ (أج) أعظم من (ب)، وذلك ما أردنا أن نبينه.

وهنالك تبين أن كل عظم إذا زيد عليه عظم مجانس له، كانا جميعا أعظم من كل واحد منهما وحده»[43]

انطلق الكندي في هذه البرهنة أيضًا من وضع المعطيات التي تخول له الاستدلال على مقدمته:

المقدمة: إذا زيد على أحد العظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، صارت غير متساوية.

المعطى: إن زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها، كانت متساوية، فيجب إذن أن جزء الشيء مساوٍ لكله أو أعظم من كله.

رموز الاستدلال: عظم (أ)، عظم (ب)، وعظم (ج) الذي أضيف إلى أ والنتيجة: (أج) ≤ (ب)

الحقيقة الذي يدافع عنها الكندي: (أج) أعظم من (ب).

الافتراض الذي ينطلق منه: إن كان هناك عناد فالأمر خلاف ذلك، يعطينا هذا العناد افتراضين:

1 - (ب) مساو لـ (أج)

2 - (ب) أعظم من (أج)

القياس: لو كان (ب) مساويا لـ (أج)، وقد تقدم أن (ب) مساو لـ (أ)، ف (أ) إذن مساو لـ (أج)، و (أ) بعض (أج)، فالبعض مثل الكل، وهذا خلف لا يمكن، فـ (ب) ليس بمساو لـ (أج).

وإن كان (ب) أعظم من (أج)، و(ب) مثل (أ)، ف (أ) أعظم من (أج)، فالبعض أعظم من الكل، وهذا خلف شنيع لا يمكن، فـ (أج) أعظم من (ب).

والافتراضان باطلان: لأنهما ناقضا المعطى الأول الذي اتفقا عليه، وبالتالي فإن (أج) أعظم من (ب).

(43) المصدر نفسه، ص142.

يندفع الكندي، بعد أن ينتهي من وضع هذه المقدمات[44]، إلى إثبات أنه لا يمكن أن يكون هناك جرم لا نهاية له. والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا أن هناك من هذا الجرم الذي لا نهاية له جزءًا محدودًا، كان الباقي إما متناهيًا، فكان الكل متناهيًا بحسب المقدمة الرابعة، وإما لا متناهيًا، وهنا إذا زيد عليه ما فصل منه بالوهم، كان الحاصل كما كان أولًا، أي لا متناهيا، لكنه بعد الإضافة صار أكبر منه قبلها، طبقًا لما أثبته الكندي ضمنيا في المقدمة الثالثة، إذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي، وهذا خلف لما أقرت به المقدمة الأولى والثالثة؛ لينتهي الكندي في نهاية الرسالة إلى إثبات أن جرم العالم متناه.

بناء على هذه الأمثلة، يتبين أن البراهين التي خاض فيها الكندي ذات طبيعة خلفية، فلم يستند إلى شيء قدر استناده إلى برهان الخلف، عندما اجتمعت عنده طرق الإثبات والإبطال فيه؛ إذ يبني هذا الفيلسوف أقواله على الفرض ونقيضه، حتى لو لم يُسلم بأحدهما سُلم بنقيضه. وهذه طريقة فلاسفة اليونان، وعينها طريقة الأصوليين والمتكلمين في القسمة العقلية. وإذا عرف ذلك فسنمر إلى الجواب عن هذا السؤال: هل لبرهان الخلف حضور في رسائل الكندي الأخلاقية؟

---

(44) المقدمة الثالثة: «[ج] أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان، لانهاية لهما، أحدهما أقل من الآخر، لأن الأقل يعد الأكثر أو يعد بعضه،
وكل ما عاد شيئا فهو مساو في الكمية لبعض أجزاء المعدد:
وبعض ما لانهاية له متناه، والمساوي في الكمية للمتناهي متناه:
فذو اللانهاية الأقل متناه لا متناه:
هذا خلف، فليس يمكن شيء لا نهاية له، أكبر من شيء آخر لا نهاية له.
المثال: أن يكون خط أب وخط ج د عظمين متجانسين لا نهاية لهما، إن أمكن ذلك،
فأقول: إنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر:
البرهان: أنه لا يمكن أن يكون أحدهما أعظم من الآخر: فإن أمكن فليكن أ ب أعظم من ج د، فج د أصغر من أ ب، ففي أ ب أضعاف ج د أو زيادة على ج د،
فإن كان في أ ب أضعاف ج د، ف ج د يعد أ ب مرارًا؛
وإن كان فيه زيادة على ج د، ف ج د يعد بعض أ ب، وهو أ و، يعده مرة واحدة؛
فليكن ذلك البعض الذي يعده ج د مرة واحدة، أو البعض المساوي، لأحد أضعاف ج هـ عظم هـ و؛
وبعض عظم أ ب الذي لا نهاية له متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة،
ف هـ و متناه، لأنه يمكن فيه الزيادة؛ والمساوي للمتناهي متناه؛ ف جـ د متناه؛
وقد تقدم أن [جـ د] لا نهاية له؛ فهذا خلف لا يمكن، فليس يمكن، إن كان عظمان لا نهاية لهما متجانسين، أن يكون أحدهما أصغر من الآخر؛ وذلك ما أردنا أن نبين جـ د، أ هـ و ب» نفس المصدر، ص 142
أما المقدمة الرابعة فيقول فيها الكندي: «[د] الأعظام المتجانسة التي كل واحد منها متناه، جملتها متناهية.
المثال: ليكن عظم أ و ب متجانسين متناهيين، فأقول إن جملتهما متناهية.
البرهان: أن نخرج خط ج مساو لعظم أ، ويصله خط د على استقامة، ويصير د مساويا لعظم ب؛
فنبين أن جـ د مساو لجملة أ و ب؛
فعظم ج د متناه، لا يمكن غير ذلك؛
فإن أمكن، فليكن عظم جـ د لا نهاية له، والعظم الذي لا نهاية له لا ينفد إن أخذ منه أخذا دائما،
فإن أخذ منه، من ج د، ونفد، فهو متناه؛
فنأخذ من ج د عظمًا مساويًا لعظم أ، وهو جـ، وعظما مساويا لعظم ب، وهو د؛
و جـ د إذا أخذ منه جـ بقي د، فإن أخذ منه د، لم يبق منه شيء؛ فـ جـ د إذن متناه،
فجملة عظمي أ و ب المتناهيين التي هي جـ د متناهية، وذلك ما أردنا أن نبين أ جـ د ب». المصدر نفسه، ص143 - 144.

5- برهان الخلف في الحيلة لدفع الأحزان:

لم يقتصر توسل الكندي ببرهان الخلف على رسائله الميتافيزيقية فقط، التي تستلزم الدلالة فيها البرهنة الذهنية والنظرية، بل تعداها إلى الرسائل الأخلاقية أيضًا، فقد استند في رسالة **الحيلة لدفع الأحزان** إلى الخلف مرتين، ليبرهن على أن الإنسان ليس عليه أن يحزن إذا فاته شيء، وأن يقلل مما يقتنيه، حتى إذا فقده قل حزنه. فَليدلل على هذا التوسل بالتطرق إلى البرهنتين.

يبين الكندي في النصيحة الثامنة من هذه الرسالة الأخلاقية، أنه ليس علينا أن نحزن على كل ما فاتنا من المفقودات والفائتات، يقول: «وينبغي أن يكون منا على بال أنه إن كان واجبا أن نحزن على المفقودات والفائتات، فواجب أن نحزن أبدا، وواجب أن لا نحزن البتة: فهذا **تناقض فاحش**؛ لأنه إن كانت علة الحزن فقد المقتنيات الخارجة عنا وفواتها، وكان الحزن مكروهًا ألا ينالنا، وكان علته ما ذكرنا، فإنه إذا لم يكن لنا قنية خارجة عنا ولم نطلبها لم يعرض لنا حزن؛ لأنه لا يعرض لنا فقدها ولا فوتها؛ فيجب ألا نقتني لئلا نحزن البتة، فإن كان يجب ألا نقتني وكان مع عدمنا القنية حزن. فإذن الحزن واجب أبدًا: إن اقتنينا، وإن لم نقتن. فإذن قد يجب إن كان يجب أن نحزن أبدا وألا نحزن البتة، وإن نحن اقتنينا أو لم نقتن ألا نحزن البتة: فكله **تناقض وخلف**»[45].

على المرء إذن، أن يكون على بال، إن كان عليه أن يحزن على ما فاته من الأمور، فإن هذا الحزن سينقسم إلى جهتين متناقضتين:

الجهة الأولى: واجب أن نحزن دائمًا،

الجهة الثانية: ألا نحزن أبدا،هذا تناقض فاحش

ينطلق الكندي من هذا الفرض، ثم يشرح بعدها:

إن سبب الحزن هو فقدنا لأشيائنا أو أننا لم نستطع اقتناءها، والعلة في ذلك أنه إذا لم يكن لنا من الأشياء ما نحزن على فقده فلن نحزن البتة، فعلينا ألا نبتاع ما يجعلنا نحزن، لكننا عندما لا نقتني أو نبتاع فإننا نحزن كذلك لفوات ما نريده، والنتيجة هي أن الحزن موجود دائما سواء اقتنينا أو لم نفعل. فصار من الواجب أن نحزن وألا نحزن، سواء اقتنينا أو لم نقتن: وهذا كله تناقض وخلف.

والنتيجة التي يصل إليها الكندي: «فإذن ليس بواجب أن نحزن. وما ليس بواجب، فينبغي للعاقل ألا يفكر فيه ولا يستعمله، وسيما وهو ضار مؤلم. بل يجب أن نقلل القنية، إذا كان

(45) الكندي، رسالة في **الحيلة لدفع الأحزان**، ضمن **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، سبق ذكره، ص106.

عدمها وفوتها -إذ كانت من الخارجة عنا- سببًا للأحزان»[46].

هذا توسل واضح ببرهان الخلف في الجانب الأخلاقي من فلسفة الكندي، وإن كان استعمالًا بسيطًا في بنيته المنطقية؛ إذ الغرض منه العمل وليس النظر. لكن ثمة سؤال طالما واجهني وأنا أبحث في الرسائل الأخلاقية في التراث الإسلامي وفي غيره: لماذا نلحظ وجود الآليات الجدلية والحجاجية في المتون الأخلاقية كثيرا، وقلما ينقطع وجودها؟ والجواب على هذا سيكون بإفراد مقالة خاصة بعنوان: «التقريب الأخلاقي والمنطق الطبيعي».

وحاصل الكلام في هذا القول، هو أن الكندي دافع عن عقلانية العقيدة، فللعقل وجود بجانب النقل، هو معتزلي النظر يوناني المنهج، دفعه تكوينه الرياضي والمنطقي، ومشاركته في حركة الترجمة، إضافة إلى الجو الحضاري الذي كان سائدًا حينذاك، إلى السير في طريق يعلي من قيمة العقل. دفعه ذلك إلى تأسيس خطاب فلسفي له أصالته وحضوره في العقلانية الإسلامية. ولا ضير إن ساعدتنا في هذا التأسيس فلسفة غيرنا، فالحق أحق أن يتبع أنى أتى. ولما كانت الفلسفة قنية الحق؛ إذ تكشف لنا عن الحق الأول عقلًا، وكان مصدرها اليونان، فعلينا أن نقتنيها، وأن نبسطها في مجالنا الإسلامي؛ ولما كانت بالمسلم حاجة إلى أن يبرهن على قضاياه الدينية عقلًا، كانت به الحاجة أيضا إلى تعلم فنون البرهان والجدل والخطابة، وهذه العلوم متاحة في فلسفة اليونان، فلماذا لا نكون أولى بها من غيرنا؛ وكل علم أو صناعة من شأنها أن تدلنا على الحق الأول فالدين يحث عليها.

لقد استنجد الكندي ببرهان الخلف في مجادلة الفقهاء والمتعصبين، أولئك الذين رفضوا الفلسفة تعصبًا أو ركونا إلى مصالح الدنيا، فضرهم من كشف الحقيقة بالاستناد إلى صناعة تخالف، في عرفهم، الدين وإن كانت من قنية الحق. ورأينا تبعًا لذلك، أن الكندي لم يبرهن في مدافعة الفقهاء المتعصبين، أو يبرهن على بعض القضايا الفلسفية والميتافيزيقية والأخلاقية، بشيء غير برهان الخلف، فلا تكاد تراه يتوسل بغيره؛ كما رأينا أن برهنته جاءت منحوتة على طريقة أرسطو في البرهنة، متوسلًا بالرموز والمتغيرات. واللافت أن الكندي، قد يكون هو من أدخل عبارة «برهان الخلف» إلى الحقل العقلاني الإسلامي؛ إذ رأينا حضورها عند بعض المتكلمين والفلاسفة الذين جاؤوا بعده، في حين لم تذكر قبله حسب اطلاعنا فيما قرأناه من نصوص.

وها نحن قد أثبتنا كيف أن الكندي قد استدعى بعض الآليات الرياضية والمنطقية في فهم وتفسير ظواهر وقضايا الفلسفة الأولى، استدعاءه لها للبت في القضايا الفيزيقية والأخلاقية؛ وقد ظهر ذلك خلال النماذج التي

(46) المصدر نفسه، ص106.

رأيناها كـ «الأزلي لا جنس له وأنه لا يفسد ولا يتغير...» و«امتناع أن يكون الشيء علة ذاته» و«لا بُدَّ أن تؤول الكثرة إلى وحدة» و«امتناع وجود جرم لا متناه» فضلًا عن النموذج الأخلاقي في **الحيلة لدفع الأحزان**.

انطلاقًا من هذا نفهم أهمية المنهج العلمي والرياضي -الخلف نموذجًا-في مستوى النظر في الاستشكال الفلسفي الميتافيزيقي الذي أقره الكندي. وعلى الرغم من سكوته عن وجوه ممارسته «التعاونية» هذه، أي التعاون بين الفلسفة والرياضيات، فقد استطعنا أن نقف على نماذج مدللة عليها، وحتى نوضح كيف أن نقل العدة العلمية إلى مجال غريب عنها نوعًا ما، والذي هو الميتافيزيقا، قد يفيد في الإقناع إفادته في عقلانيته؛ إذ العلم، رغم بعده التجريدي يقوم على قانون الضرورة والسببية، بينما الإلهيات، بتعبير ابن سينا، أو الميتافيزيقا، بتعبير الفارابي، أو الفلسفة الأولى، بتعبير الكندي، تقوم على قانون الإمكان العقلي والمنطقي. وحتى نوضح ذلك جئنا بنماذج ميتافيزيقية طريفة تلمح فيها الدلالة الرياضية؛ وما كان هذا النقل إلا ضرورة اقتضتها الحاجة إلى تبرير الإيمان الغيبي عقليًا والاستدلال عليه منطقيًا.

البيبليوغرافيا

أرسطو، كتاب **التحليلات الأولى**، نقل تذاري، ضمن **منطق أرسطو**، الجزء الأول، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات ودار القلم، الطبعة الأولى، 1980.

الفارابي، **كتاب القياس**، الجزء الثاني، ضمن **المنطق عند الفارابي**، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.

مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، الهيئة المصرية للكتاب، 2010.

الكندي، **من رسائل الكندي**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، الطبعة الأولى، 2006.

الجابري، **بنية العقل العربي**، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1993.

الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ومعه كتاب **السداد في الإرشاد الاقتصاد في الاعتقاد** لسماحة العلامة النظار المتكلم الشيخ الدكتور مصطفى عبد الجواد عمران، دار البصائر، الطبعة الأولى، 2009.

ابن رشد، **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال،** مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع الدكتور محمد عابد الجابري، مركز دارسات الوحدة العربية، مؤلفات ابن رشد (1)، الطبعة الخامسة، 2011.

محمد عبد الهادي أبو ريدة، مقدمة **رسالة تناهي جرم العالم،** ضمن **رسائل الكندي الفلسفية**، القسم الأول، تحقيق وتقديم وتعليق محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، الطبعة الثانية، 1978.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **مقاييس اللغة**، راجعه وعلق عليه وحققه أنس محمد الشامي، دار الحديث- القاهرة، 2008.

الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه وقدم له وعلق عليه محمد محسن، دار المشرق بيروت، الطبعة الثالثة، 2004.

Jean-Louis Gardies, *Le Raisonnement par l'Absurde*, PUF, Paris, 1991

Reichenbach**,** *Elements of Symbolic Logic*, Free Press & MacMillan, 1947

Stephen Cole Kleene, *Introduction to Metamathematics*, 1952, Wolters-Noordhoff & North -Holland Publishing C, Gronigen and asterdam. Wulliam Kneale & Martha kneale, *The Development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1984 p.