



University of Tehran Press

A Study on Place of Religion in Al-Kindi's Philosophy

Hanieh Koohi Haji Abadi^{1*} | Mohammad Bonyani²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Studies, Faculty of Humanities, University of Hormozgan, Bandar Abbas, Iran. E-mail: h.koohi@hormozgan.ac.ir

2. Department of Theology, Faculty of Humanities, University of Bu-Ali Sina, Hamedan, Iran. E-mail: M.bonyani@basu.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received: 2024 October 13
Revised: 2025 May 27
Accepted: 2025 June 3
Published online: 2025 June 17

Keywords:
al-Kindi
Greek intellectual tradition
Islamic philosophy
The position of religion

ABSTRACT

Examining the encounter of Muslim philosophers with the Greek rational tradition and the role of the influence of religion on their philosophizing is one of the important issues in the history of Islamic philosophy. al-Kindi has played a key role in transferring and combining this tradition with Islamic thought. In this article, using the content analysis method, the role of religion in the formation of al-Kindi's philosophical relationships has been investigated, and tries to show the extent of al-Kindi's success in linking religious teachings with Greek philosophy and explain how he crossed the boundaries of Greek rationality within the framework of religious beliefs. Based on this, it is clear that in al-Kindi's philosophy, the religion did not have a definite place and the influence of Greek thinkers on her philosophical thought has been sporadic. For this reason, he acts in some positions as a theologian and in others in a philosophical manner. This dual approach shows that her influence of Greek thought was not always coherent and systematic. It is not possible to establish a clear relationship between religion and philosophy in al-Kindi's works. Al-Kindi ultimately seeks to show that philosophy and religion are compatible.

Cite this article: Koohi Haji Abadi, H., Bonyani, M. (2025). A Study on Place of religion in al-Kindi's philosophy. *Philosophy of Religion*, 22, (2), 147-161. <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.383423.1006080>



© Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.383423.1006080>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی جایگاه معرفتی دین در فلسفه کندی

هانیه کوهی حاجی ابادی^{۱*} | محمد بنیانی^۲

۱. نویسنده مسئول، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه هرمزگان، بندرعباس، ایران. h.koohi@hormozgan.ac.ir

۲. گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران. M.bonyani@basu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۲۲

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۳/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۳/۲۷

کلیدواژه:

جایگاه دین،

سنت عقلانی یونانی،

فلسفه اسلامی،

کندی.

بررسی مواجهه فیلسوفان مسلمان با سنت عقلانی یونان و نقش تأثیر دین بر فلسفه ورزی آنها یکی از موضوعات مهم در تاریخ فلسفه اسلامی است. در این میان، کندی نقشی کلیدی در انتقال و تلفیق این سنت با تفکر اسلامی ایفا کرده است. کندی در برخی از مسائل فلسفی متأثر از آموزه‌های دینی بوده است. در این نوشتار با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی، نقش دین در شکل‌گیری مناسبات فلسفی کندی مورد بررسی قرار گرفته و میزان موفقیت کندی در پیوند آموزه‌های دینی با فلسفه یونانی و نحوه عبور او از مرزهای عقلانیت یونانی در چارچوب باورهای دینی‌اش تبیین شود. بر همین اساس مشخص می‌گردد که در فلسفه کندی، دین جایگاه معینی نداشته و تأثیرپذیری او از اندیشمندان یونانی به صورت پراکنده و جزیره‌ای بوده است. به همین دلیل، کندی در برخی مواضع به‌عنوان یک متکلم و در موارد دیگر به شیوه فیلسوفانه عمل می‌کند. این رویکرد دوگانه نشان‌دهنده آن است که تأثیرپذیری او از اندیشه یونانی همواره منسجم و نظام‌مند نبوده و در نهایت نمی‌توان نسبت و رابطه مشخصی میان دین و فلسفه در آثار کندی برقرار نمود. تلاش کندی نهایتاً در راستای سازگار نشان دادن دین و فلسفه بوده است.

استناد: کوهی حاجی ابادی، هانیه و بنیانی، محمد (۱۴۰۴). بررسی جایگاه معرفتی دین در فلسفه کندی. فلسفه دین، ۲۲ (۲)، ۱۶۱-۱۴۷.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2025.383423.1006080>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2025.383423.1006080>



مقدمه

مواجهه جهان اسلام با میراث یونان به واسطه جریان سازی «نهضت ترجمه»^۱ آغاز تحولی شگرف در تمدن اسلامی بود. نهضت ترجمه باعث ایجاد یک «کنش خلاق آگاهانه»^۲ میان اسلام و یونان شد که در اثر این کنش میراث عصر باستان در پرتو تتبعات عالمان دینی جان دوباره گرفت (Rosental, 1975: 12). رویارویی خلاقانه مسلمانان و اخذ موضع فعالانه در برخورد با میراث یونان منجر به ورود سنت عقلانی یونانی در اسلام شد؛ رویدادی که به تسریع ورود نوع خاصی از عقلانیت در دین کمک شایانی کرد. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵ - ۲۵۶ ق / ۸۰۰ - ۸۷۰ م) اولین شخصیت در سنت فلسفه اسلامی است که به طور جامع و به روشنی از انگاره‌های یونان باستان استفاده کرد. او در ابتدای دوره انتقال فرهنگ قدیم پا به عرصه جهان گذاشت؛ دانشمندی جامع که به جهت تألیفات فلسفی‌اش او را نخستین فیلسوف مسلمان، پدر فلسفه، و فیلسوف العرب نامیدند (Adamson, 201: 672). او در دوره حکومت مأمون (۱۹۸ - ۲۱۸ ق)، معتصم (۲۱۸ - ۲۲۷ ق)، و واثق (۲۲۷ - ۲۳۲ ق) مورد توجه حکومت عباسیان قرار گرفت. نزدیکی او به خاندان خلیفه با نقش تأثیرگذار و مهمش در نهضت ترجمه پیوند می‌خورد. کندی حلقه واسطه‌ای میان گفتمان دینی و عقلانی بود و شاهد درآمیختن کلام و اندیشه اسلامی با فلسفه یونان شد. اگرچه کندی به ترجمه مترجمان یونانی وابسته بود، از نظر زبانی و فکری نقش مهمی در بومی‌سازی علوم یونانی ایفا کرده است (Sabra, 1976: 199).

در اثر انتقال سنت عقلانی یونان، دین اسلام که مدعی است هر حقیقتی را به تحدی فرامی‌خواند، اکنون، فیلسوفانی را در مقابل خود می‌بیند که تعالیم دینی را مثال‌ها حق می‌دانند. از طرف دیگر فیلسوف تلاش خود در فلسفیدن را به نوعی نیل به سعادت معرفی می‌کند. مواجهه دین با فلسفه و مشخص شدن مرز میان آنان مسئله‌ای است که در اندیشه کندی، به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان مسلمان، باید بدان پرداخت.

به لحاظ پیشینه پژوهش باید گفت تعداد پژوهش مستقل در باب فلسفه کندی در میان نگارندگان فارسی‌زبان بسیار اندک است و این نشان می‌دهد هنوز در کشف جوانب مختلف فلسفه کندی راه بسیاری در پیش است. در اغلب موارد به مبانی کلامی ایشان پرداخته‌اند که از جمله آن می‌توان به «حدوث و قدم از منظر کندی» (رحیمی و بنیانی، ۱۴۰۱: ۱۶۱ - ۱۸۰) و «تحلیل دیدگاه کندی درباره کمال انسان» (خادمی، ۱۴۰۰: ۸۳ - ۱۰۲) اشاره کرد. اما در میان متفکران غربی کندی فیلسوفی نام‌آشنا است که آثار مختلفی در باب اندیشه او به نگارش درآمده است. پروفیسور پیتر آدامسون رساله دکتری خود را به بررسی اندیشه کندی اختصاص داده و مقالاتی در باب آثار کندی به رشته تحریر درآورده است که یکی از مهم‌ترین آثارش کتاب *Al-Kindi, Great Medieval Thinkers* است. او در این کتاب به بررسی آثار و زندگی و اندیشه‌های کندی می‌پردازد. آثار پیتر آدامسون به‌وضوح نقاط افتراق زیادی با این نوشتار دارد. بدین ترتیب به لحاظ پیشینه تحقیق با توجه به بررسی‌های نگارنده مقاله یا اثر مستقلی با عنوان این نوشتار یافت نشد.

تعریف فلسفه

به نظر می‌رسد استعمال لفظ «فلسفه» به حدود دوهزار سال پیش در یونان بازمی‌گردد و ریشه یونانی آن واژه «φίλοσοφία» است (Boldyguin, 2013: 1599-1609). این واژه برگرفته از دو کلمه «philo» به معنای دوست یا دوستدار یا آشنا و کلمه «Sophia» به معنای دانایی و دانش است (Ferber, 2015: 17). در یونان باستان و پس از آن در دوره قرون وسطی فلسفه به معنای مطلق آگاهی و شناخت کاربرد داشته است؛ به گونه‌ای که دو واژه «science» و «philosophy» هم‌معنا بوده‌اند (Frank, 1952: 120-121). طبق این معنا از فلسفه، علوم مدون انواعی از علم فلسفه و زیرمجموعه آن به حساب می‌آیند. در این معنا، فلسفه جنس همه انواع شناخت‌های برهانی است. به تعبیری، در این معنا، فلسفه مطلق دانش و معرفت تلقی می‌شود. فلسفه در کاربردی دیگر به معنای علمی مدون در قبال سایر علوم مدون و نوعی دانش به حساب می‌آید. در این معنا فلسفه

1. translation movement
2. consciously creative act

علمی است که به احکام موجود مطلق از حیث موجودیت آن بدون تقید به قیدی خاص می‌پردازد. ارسطو این معنا از فلسفه را «فلسفه اولی»^۱ نام نهاده است. پس از ارسطو، این معنا از فلسفه تحت عنوان «متافیزیک»^۲ رواج یافت (Hancock, 2006: 193). کندی در رساله الجواهر/الخمسه به نقل از کتاب جدل ارسطو فلسفه را «علم به هر چیزی» می‌داند (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۲: ۸) و در رساله حدود الاشیاء و رسومها تعاریف متعدد و متفاوتی از فلسفه را بیان می‌کند (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۷۲). کندی به لحاظ لغوی فلسفه را واژه‌ای مرکب از «فلا» به معنای دوستدار و «سوفیا» به معنای حکمت و دانایی می‌داند و بر این اساس فلسفه را دوستدار حکمت و دانایی معرفی می‌کند. دوستدار حکمت را کسی می‌داند که شناخت درباره علت نهایی اشیا و ماهیت واقعیت را خواستار باشد (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۱۰). در تعریفی غایت‌مدارانه، فلسفه را خداگونه شدن می‌داند؛ چنان که در باب معنای فلسفه می‌نویسد: «إن الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى، بقدر طاقة الإنسان.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۷۲). همچنین فلسفه به جهت ارتباط و وابستگی با سایر علوم «صنعت صنعت‌ها»، «حکمت حکمت‌ها»، «معرفت نفس»، «شناخت عقلانی حقیقت»، و نوعی «مرگ‌اندیشی» به معنای نابودی شهوات نیز تعریف شده است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۷۲ - ۱۷۳).

کندی در نامه‌ای به معتصم عباسی حقیقت فلسفه را چنین بیان می‌کند: «برترین صنایع انسانی از جهت منزلت و باشراف‌ترین آن‌ها از حیث مرتبت صنعت فلسفه است. تعریف فلسفه چنین است: علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی انسان. زیرا غرض فیلسوف در علمش رسیدن به حق و عمل نمودن به حق است. در میان انواع فلسفه، باشراف‌ترین و والاترین فلسفه فلسفه اولی است. این شرافت به دلیل علم به حق نخستین است که علت حقیقی است. از این رو فیلسوف تام و اشرف نیز کسی خواهد بود که بر این دانش احاطه پیدا کند. زیرا علم به علت اشرف از علم به معلول است.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۹۷). در این تعریف کندی فلسفه را به معنای همه علوم حقیقی به کار برده است و در مقام مقایسه فلسفه با سایر علوم آن را اشرف علوم می‌داند. از طرفی فلسفه اولی نیز از فلسفه تفکیک شده و در میان اقسام فلسفه اشرف علوم فلسفی معرفی شده است. همچنین فلسفه اولی، در تعریف، علم به خداوند که علت همه موجودات است معنا شده است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۹۸). دلیل اشرفیت و وجه برتری فلسفه اولی نیز از این تعریف نمایان می‌شود. زیرا متولی پردازش علت نخستینی است که به باور کندی پروردگار است. راه رسیدن به حقایق اشیا علم به علت آن‌ها است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۲: ۹۱) و علت نخستین علت همه اشیا است. بنابراین علم به علت نخستین علم به همه اشیا به حساب می‌آید. بدین سبب سایر علوم فلسفی مندرج در فلسفه اولی خواهند شد (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۰۱).

کندی چگونگی رسیدن به این حقیقت را نیز بیان می‌کند و تأکید بر عزم جمعی دارد. ایشان معتقد است اگر هر فیلسوفی تنها به میزان کمی در دستیابی به حقیقت - که هدف فلسفه به حساب می‌آید - مشارکت داشته باشد نتایج نسبتاً قابل توجهی در این علم حاصل می‌شود. در واقع بهره بردن از تجربیات و یافته‌های گذشتگان مسئله مورد تأکید کندی است که ارزیابی حقیقت و حصول به آن به همت جمعی وابسته است و باید اندک‌اندک به علوم حاصل‌شده اضافه شود تا در نهایت حقیقت تکمیل شود. از این رو می‌گوید: «ما نباید از تمجید و تحصیل حقیقت از هر جایی که آمده باشد شرمگین باشیم؛ حتی اگر آن حقیقت از سرزمین‌های دورافتاده و مردم بیگانه آمده باشد. برای طالب حقیقت، هیچ چیزی مهم‌تر از حقیقت نیست و شایسته نیست حق و گوینده حق و آورنده حق را کوچک شمرد و هیچ‌کس به واسطه حقیقت نقصان نمی‌یابد؛ بلکه همگان به واسطه حق شرافت می‌یابند.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۰۳). کندی به‌خوبی از دلایل مخالفان فلسفه آگاه است و از این رو در توضیحات خویش از فلسفه به سوءتأویل‌هایی اشاره می‌کند که به دور از انصاف درباره علم فلسفه شکل گرفته است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۰۳)؛ مسئله‌ای که به واسطه مخالفت ناشایست گروهی از هم‌عصران کندی رخ داده و کندی آنان را سوداگران در دین خطاب می‌کند، اما در حقیقت منتقدان میراث فلسفی یونان به شمار می‌آیند.

هدف از فلسفه‌ورزی

به اعتقاد پیتر آدامسون هدف اصلی کندی صرف انتقال فلسفه یونان به جهان اسلام و بهره‌مندی از هماهنگی و توانمندی آن

1. first philosophy
2. metaphysics

بوده است. گواه این امر نیز سنت اعراب است که او را آغازگر فلسفه اسلامی می‌دانند. اما نکته مهم سخن آدامسون از کندی این است که در نظر او کندی «اراده مبدع و خلاق بودن» در فلسفه را نداشته و در تلاش بود تا دیدگاه خویش را در این انتقال مطرح نکند. اما این انتقال برخلاف اراده او با جرح و تعدیل و دخل و تصرف همراه شد (Adamson, 2005: 49). آدامسون در تحلیل خود از کندی اشاره می‌کند که کندی قصد ارائه نظریات مستقل را نداشته و هدف او بیشتر انتقال و تطبیق آموزه‌های فلسفی موجود، به‌ویژه فلسفه یونانی، با باورهای دینی‌اش بوده است. با این حال، برخلاف اراده کندی که قصد نداشت دیدگاه خاصی را مطرح کند این فرایند انتقال و تطبیق با بیان نظریات خاص او در مفاهیم فلسفی و دینی همراه شده است. به عبارت دیگر، کندی بدون قصد اولیه در مبانی فلسفی یونانی تعدیل و تغییراتی ایجاد کرده است.

برخلاف دیدگاه پیتر آدامسون، با بررسی آثار کندی مشخص می‌شود هدف او در جریان نهضت ترجمه استفاده از سنت پیشینیان و تکمیل آن بر اساس دانش خویش است؛ چنان که در رساله فلسفه اولی می‌نویسد: «برای ما چنین پسندیده و مطلوب است که در این کتاب درباره موضوعات مورد نظر از روش و شیوه خودمان در تمامی رساله‌هایمان بیرون آییم و مطابق راه‌های بسیار روشن و آسان برای رسیدن به مقصود به طور کامل از آنچه پیشینیان در این موضوعات بیان کرده‌اند تبعیت کنیم و آنچه آن‌ها به طور کامل در این باره نگفته‌اند به مقتضای عادت زبان و سنت زمان و به اندازه توانایی خویش تکمیل نماییم.» (الکندی، ۱۹۵۰: ۱۰۳). دیوید رایزمن نیز برنامه کندی در فلسفه‌ورزی را این‌گونه توصیف می‌کند: «تلاش برای ارائه تام و تمام آنچه گذشتگان گفته‌اند و تکمیل و بیان موضوعاتی که آن‌ها بر حسب سبک و سیاق گفتاری و نوشتاری خویش به طور جامع نمی‌توانستند.» (Reisman, 2003: 9-11).

کندی هدف از آموزش فلسفه را نیل به حقیقت می‌داند و دستیابی به حقیقت را نیز منوط به بهره‌جویی از آثار گذشتگان می‌شمارد. بدین ترتیب معتقد است برای رسیدن به حقیقت و درک آن به شیوه جمعی و جهانی باید اقداماتی صورت پذیرد. در نظر کندی این آگاهی باید به نسل‌ها نسبت به وظیفه‌شان در کسب دانش و حفظ معارف بشری انتقال یابد و آنان را متوجه این امر سازد که به شیوه خلاقانه در این زمینه فعالیت کنند. ایشان در اثر اختلافات به‌وجودآمده میان متکلمان به جهت وجود شبهات شکل گرفته در زمانه خویش تلاش می‌کند تا تفکر یونانی را به عنوان فصل الخطابی در رفع این اختلافات به متفکران زمان خویش معرفی کند. از جمله شواهدی که می‌تواند تقویت‌کننده این نگاه باشد استفاده کندی از مبانی فلسفی در تفسیر آیات قرآنی است (Adamson, 2005: 46). کندی در رساله درباره آشکار ساختن سجود جرم اقصی و اطاعت او از خداوند عزوجل، در تفسیر آیه ۶ سورة الرحمن، فرصتی می‌یابد تا بیان فلسفی از انگاره «آسمان‌ها ابزار مشیت الهی هستند» ارائه دهد (الکندی، ۱۹۵۰: ج ۱: ۲۳۸). کندی آسمان‌ها را یک تجلی از تجلیات الهی و نشانه‌هایی از نظم الهی در کائنات می‌بیند. در این چارچوب، آسمان‌ها نه تنها به عنوان موجودات فیزیکی بلکه به عنوان ابزارهایی برای اجرای مشیت الهی عمل می‌کنند. او بیان می‌کند که حرکت و تغییرات آسمانی مطابق با خواست خداوند است و هر یک از اجزای کائنات به نحوی هماهنگ و معقول با اراده الهی عمل می‌کنند تا اهداف نهایی خلقت محقق شود. همچنین در رساله درباره کمیت کتاب‌های ارسطو آیه ۸۲ سورة یس را نیز تفسیر و بر مبنای آن بحث خلق موجودات از عدم را تبیین می‌کند (الکندی، ۱۹۵۰: ج ۱: ۳۷۵). بدین ترتیب از حقیقت مختصر و دارای ابهام که در قرآن آمده تبیین فلسفی ارائه می‌دهد و چگونگی ارزیابی اصطلاحات مبهم در تفسیر آیات قرآن را شرح می‌دهد.

تقسیم‌بندی علوم

طبقه‌بندی علوم در میان فیلسوفان، به‌ویژه فیلسوفان مسلمان، اهمیت زیادی دارد و نقش کلیدی در درک و سازماندهی دانش‌های مختلف ایفا می‌کند. ضرورت پرداختن به آن با ایجاد جریان ترجمه و گسترش علوم عقلی در قرن دوم هجری نمود بیشتری یافت. کندی در یک تقسیم‌بندی اولیه فلسفه را به قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. در رساله درباره کمیت کتاب‌های ارسطو و آنچه در تحصیل فلسفه بدان نیاز است با استفاده از طبقه‌بندی آثار ارسطو از فلسفه اقسام آن را چنین بیان می‌دارد: «پس از علوم ریاضی چهار قسم کتاب است؛ یکی از آن چهار کتاب منطقیات، قسم دوم طبیعیات، و اما قسم سوم درباره امور است که از طبیعت بی‌نیازند. هرچند با اجسام همراه‌اند، اما قائم به ذات خویش و بی‌نیاز از اجسام‌اند و از یک جهت به یکی از اقسام ارتباط اتکا دارد. قسم چهارم به امور می‌پردازد که نیازی به اجسام نداشته و با یک‌دیگر ارتباطی ندارند.» (الکندی، ۱۹۵۰).

ج ۱: ۳۶۴ - ۳۶۵). بر اساس این تقسیم‌بندی، انقسامات چهارگانه کتاب فلسفی به علوم نظری محدود می‌شود. در حقیقت تقسیم نهایی موضوعات به مادی، غیر مادی، و ارتباط به مادی و مطلقاً غیر مادی به طور غایی از تقسیم علوم نظری است که بر اساس تقسیم‌بندی ارسطویی شکل گرفته است (ارسطو، 1024a، ۱۳۸۵: ۲۲۴).

کندی مبنای تقسیم علوم را عقل و وحی قرار می‌دهد. بر همین اساس علوم را به انسانی که با تلاش بشر حاصل می‌شود و نبوی که بدون نیاز به کسب و حصول انسانی است تقسیم می‌کند. از این رو علم در تقسیم‌بندی کندی به دو قسم دینی و انسانی تقسیم می‌شود. علم دینی همان وحی است و علم انسانی فلسفه است. فلسفه نیز خود به دو قسم «مقدمه و ابزار آن» و «علومی که بذاته مطلوب است» تقسیم می‌شود. علوم ابزاری شامل دو بخش «ریاضیات» و «منطق» است و ریاضیات به چهار قسم «عدد»، «هندسه»، «تنجیم»، و «موسیقی» تقسیم می‌شود. علومی که به ذاته مطلوب است شامل دو بخش «عملی» و «نظری» است. علم عملی خود بر دو بخش «اخلاق» و «سیاست» استوار است و علم نظری به سه قسم «مابعدالطبیعه»، «علم النفس»، و «طبیعیات» تقسیم می‌شود (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۶۴ و ۳۷۸).

نکته قابل توجه نحوه فراگیری علوم است که از نظر کندی قبل از فراگیری فلسفه ابتدا باید ریاضیات و سپس منطق و طبیعیات (علم النفس) به ترتیب مورد تعلیم و تعلم قرار گیرد (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۶۴ و ۳۷۸).^۱ بنابراین کندی، در مقام فراگیری علوم، ریاضیات را بر همه علوم مقدم می‌داند. علت فراگیری علوم ریاضی قبل از سایر علوم این است که همیشه راه دسترسی ما به علوم برای درک مصادیق و موضوعات حسی از طریق کمیات و کیفیات آن‌ها صورت می‌گیرد (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۷۰). بنابراین از علمی آغاز می‌شود که امور کمی و کیفی را مورد مطالعه قرار می‌دهد و آن علم ریاضی است. به همین دلیل کسب هر نوع دیگری از دانش فلسفی بدون این علم ناممکن است.

این تقسیم‌بندی، اگرچه جزء نخستین تلاش‌ها جهت ابراز معانی و اصطلاحات فلسفی است، دارای ابهامات زیادی است و تقسیمی جامع به حساب نمی‌آید. به نظر می‌رسد تنها به قسم نظری فلسفه اشاره شده و نقش منطق نیز در آن نادیده انگاشته شده است. بدین جهت برخی معتقدند کندی به آثار فلسفه عملی نسبت به فلسفه نظری دسترسی کمتری داشته است. ایشان این نکته را در خلال تلقی‌های خویش در خصوص ساختار و روش‌شناسی فلسفی‌اش انعکاس می‌دهد که پرسش از فلسفه پرسش از کیفیت تکوین بخش نظری فلسفه است (Adamson, 2007: 30).

بنابراین سه نوع دانش موضوعات فلسفه نظری را بررسی می‌کند. اولین آن مطالعه در باب اجسام است. دومین آن متعلق به اموری است که امکان قرار گرفتنشان در اجسام وجود دارد و بدون آن‌ها قوام ندارد. سومین آن اموری را در نظر می‌گیرد که ارتباطی با اجسام ندارند. «طبیعیات» «روان‌شناسی»، و «متافیزیک» سه قسم فلسفه نظری هستند. تعامل میان این سه دانش از جمله ابهامات تقسیم‌بندی کندی است. زیرا به نظر می‌آید که این سه دانش در تقابل با یک‌دیگر تعریف شوند و هر دانشی از قلمرو گسسته و چندساختاری موضوعات و مصادیق برخوردار باشد و هیچ تلاشی در کیفیت و چگونگی این چند ساختار ارائه نمی‌شود.

کندی در رابطه با قسم سوم می‌گوید: «کتاب موسوم به مابعدالطبیعه توضیح درباره اموری است که بدون ماده قوام دارند و همراه با امور مادی هستی می‌یابند؛ درحالی که به ماده وابسته نبوده و با آن اتحادی ندارند. همچنین در رابطه با وحدانیت، جل و تعالی، و توضیح درباره اسماء حسنی و علت فاعلی تام عالم یعنی خداوند است.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۸۴). بر اساس این متن، تلقی کندی از متافیزیک الهیات بالمعنی الاخص است؛ مسئله‌ای که موجب اعجاب برخی از فیلسوفان معاصر نیز شده است (Adamson, 2007: 32; Adamson, 2016: 27). خوانش الهیاتی کندی از متافیزیک ارسطو ممکن است این پرسش را مطرح کند که تلقی ارسطو از متافیزیک چگونه است؟ آیا می‌توان گفت متافیزیک در فلسفه ارسطو نیز به مثابه الهیات بوده است؟

برخلاف آنچه در اذهان از الهیات و انطباق آن با یکی از اقسام فلسفه، یعنی فلسفه اولی، وجود دارد در یونان باستان واژه الهیات معنایی گسترده‌تر از فلسفه اولی داشته است. الهیات معادل واژه «تئولوگیا»^۲ است و از دو واژه «تئوس» به معنای «خدا»

۱. فقد ینبغی لمن اراد علم الفلسفه ان یقدم استعمال کتب الرياضیات و ...

2. θεολογία

و «لوگوس» به معنای «سخن» گرفته شده است (Bodéüs, 2000: 199-200). آنچه در منابع از تتولوجیا^۱ آمده به سه نوع «اسطوره‌ای»^۲ و «طبیعی»^۳ و «سیاسی»^۴ اشاره دارد. اسطوره‌ای معنای مورد استفاده شاعران، طبیعی مورد استعمال فیلسوفان، و سیاسی از آن مردم بود. الهیات طبیعی نزد فیلسوفان یونان در دو معنا کاربرد داشته است. در معنای اول اشاره به الهیات رواقیان دارد که به بررسی طبیعت مطابق با عقایدشان در باب خدا می‌پردازند (Bodéüs, 2000: 31). در معنای دوم اشاره به رشته‌ای دارد که به کمک عقل انسانی بدون استمداد از وحی و مکاشفه به بررسی الوهیت می‌پردازد. الهیات در یونان باستان به هر دو معنا تفسیر شده است (Gerson, 1990: 239). به همین جهت الهیات در سنت یونانی اعم از فلسفه اولی بوده است. نکته مهم در این بحث این است که در آثار ارسطو تتولوجیا بر قسمی از فلسفه اطلاق نشده است (حبیب‌اللهی و عسکری، ۱۴۰۲: ۲۰۵). از این رو می‌توان گفت در ترجمه این واژه خلطی صورت گرفته است. به نظر می‌رسد در ترجمه عربی واژه «مابعدالطبیعه» مترجمان آن را به اشتباه «الهیات» معنا کردند. درحالی‌که تتولوجیا در اندیشه یونانی بیشتر به مطالعه درباره خدایان و امور الهی اشاره دارد. مترجمان این مفهوم را با «علم الهیات» که مرتبط با عقاید دینی است معادل گرفتند. این ترجمه باعث شد تا مفهوم تتولوجیا در اندیشه کندی با معارف وحیانی و الهیات اسلامی هم‌معنا تلقی شود.

رویکرد کندی در رویارویی با انگاره‌های یونانی

جهت ارزیابی نحوه عملکرد کندی در انتقال آثار یونانی باید دانست که او به شیوه فیلسوف‌مابانه عمل کرده یا به شیوه متکلمان در برابر انگاره یونانی ظاهر شده است. بدین ترتیب به بیان بخش‌هایی از اندیشه ایشان می‌پردازیم که بیانگر رویکردش در مواجهه با سنت عقلانی یونانی است.

وحی نبوی

اگرچه کندی همت خویش را به بهره‌جویی از منابع و سنت گذشتگان قرار داده است، در موضعی که تعارض میان مبانی دینی و فلسفی مشاهده می‌کند بدون اذعان به مخالفت خویش به‌سان یک متکلم به تبیین آن بخش می‌پردازد. یکی از آن موارد رویکرد کندی در بیان «رؤیای پیامبرانه» است. دیدگاه او در باب «خواب و رؤیا» به گونه‌ای واکاوی دیدگاه ارسطو است. زیرا در شکل‌گیری رؤیا هر دو می‌پذیرند که قوه تخیل به رؤیا فعلیت می‌دهد. درحالی‌که حسیات از فعالیت دست می‌کشند، قوه خیال به قوت خود فعال باقی می‌ماند (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۰۳ - ۳۰۴؛ Aristotle, 1985, 426b: 20-22; 463b: 5-12). تفاوت اصلی در دیدگاه کندی با ارسطو در بحث رؤیای پیامبرانه ایجاد می‌شود. زیرا در نظر ارسطو رؤیا یکی از تکانه‌های مازادی است که از تجربیات پیشین در عضوی حسی به جای مانده و در هنگام خواب بسیار دقیق ادراک می‌شود. او انگاره «ارسال رؤیا از جانب خدا» را رد می‌کند (Aristotle, 1985, 426b: 20-22; 463b: 5-12). این در حالی است که کندی برخلاف ارسطو در تبیین رؤیای پیامبران به سازکار طبیعی استناد نمی‌کند. او بر این باور است که تخیل در مغز فعلیت می‌یابد و از طریق نفس این تخیل ادراک می‌شود. در حقیقت نفس فرایند فیزیکی ایجاد می‌کند تا تابع تخیل شود. این گونه نفس حوادث آینده را درک و سپس به مغز مخابره می‌کند. یعنی رؤیایی را ایجاد می‌کند که بیانگر کیفیت حوادث آینده است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۰۳ - ۳۰۴). رؤیا نزد ارسطو تصویری است که به عوامل زیستی در بدن بستگی دارد. از این رو در نگاه ارسطو صدق «رؤیای پیامبرانه» رد می‌شود؛ درحالی‌که کندی تبیین الهیاتی از رؤیا ارائه می‌دهد و از بیان تجربی و علمی رؤیا چشم می‌پوشد.

نسبت علوم الهی با علوم بشری

نکته مهم دیگری که در ارزیابی رویکرد کندی با انگاره‌های یونانی مهم تلقی می‌شود جایگاه «عقلانیت» در خلال اندیشه‌ورزی اوست. جهت مشخص شدن حدود توانایی عقل نزد کندی لازم است دیدگاه وی را در مقایسه میان پیامبر و فیلسوف جویا شد.

1. theologia
2. mythicon
3. physicon
4. civile

زیرا ایشان میزان توانمندی عقل بشری را در نسبت میان علوم الهی و علوم بشری بازگو می‌کند. کندی معتقد است فیلسوف در کسب علوم باید به مطالعه بپردازد و قبل از ورود به فلسفه مقدماتی نیاز دارد که از جمله آن‌ها تبحر در علم ریاضیات است. این در حالی است که «پیامبر بدین‌گونه امور نیازی ندارد؛ بلکه به اراده خداوند است که پیام ایشان را در لازمان و بدون اشتغال به مطالعه امور دیگر ابلاغ می‌کند ... با توجه به پاسخ‌های پیامبران به مسائل نهانی و حقیقی، فیلسوف باید به چنین پرسش‌هایی با کوشش فراوان پاسخ دهد و از چاره‌اندیشی‌ها و حیل‌های خود که حاصل پشتکار مداوم وی در کسب دانش و فعالیت علمی است بهره جوید. اما می‌یابیم که فیلسوف به اموری همچون اعجاز، وضوح، خطاناپذیری، و جامعیت حاکی از پاسخ پیامبر دست نخواهد یافت.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۷۲ - ۳۷۳).

این عبارت مهم‌ترین عبارت کندی در رابطه با حقیقت نبوت است. در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد که او فیلسوف را در یک نسبت نازل‌تر از پیامبر قرار می‌دهد. اما در بررسی دقیق‌تر مشخص می‌شود ارجحیت پیامبر نسبت به فیلسوف به واسطه دو امر صورت می‌گیرد: یکی آرامش و اطمینان برای دسترسی به حقیقت و دیگری روش بیان این حقیقت که بسیار خلاصه و روشن و کامل است. غایت این عبارت بیانگر همسانی محتوای دانش فیلسوف و پیامبر است (Adamson, 2005: 47).

در نظر کندی دانش‌های بشری مرتبه نازله علوم الهی هستند. زیرا دانش الهی بدون مطالعه و زحمت یا حیل‌های بشری و بدون زمان کسب می‌شود (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۳۷۲). انبیا به اراده الهی و با نفوس پاک و مطهرشان و با منور ساختن حقیقت آگاهی می‌یابند. این مقایسه میان علم بشری و نبوی دربردارنده تفاوت در فراگیری علوم آنان است. از این‌رو، کندی قصد ندارد فرابشری بودن علوم انبیا را مطرح کند و نمی‌گوید که پیامبران به علم دیگری یا متفاوت با اطلاعات فلسفی دسترسی دارند؛ بلکه معتقد است پیامبران به همان حقایق دسترسی دارند و تفاوت تنها در نوع دریافته‌شان است که به شیوه غیر ارادی و غیر اکتسابی است.

شاهد دیگر در بیان توانایی عقل نزد کندی بیانش در اثبات حقایق الهی است. بر اساس اعتقاد کندی «آن حقیقتی را که پیامبر اسلام^(ص) به آن فرامی‌خواند و آن چیزی که از جانب خداوند دریافت می‌کند چنان است که می‌توان از طریق استدلال عقلانی به اثبات رساند.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۲۴۴). از این‌رو کندی معتقد است که عقل می‌تواند گزاره‌های دینی را تحصیل، اثبات، و تبیین کند. همچنین این نکته نیز برداشت می‌شود که کندی نقش عقل در شناخت دین را به عنوان نقشی ابزاری تبیین می‌کند.

ریچارد والزر^۱ معتقد است میان کندی و معتزله ارتباط مستحکمی وجود دارد (Walzer, 1962: 177) همچنین ژان ژولیوه^۲ بر این عقیده است که کندی در میان فیلسوفان مسلمان فردی بسیار کلامی و در میان معتزلیان بسیار فلسفی بود (Jolivet, 1971: 156). کندی از عقل یونانی با وجود زادگاه بیگانه‌ای که دارد دفاع می‌کند. این شیوه نگرش کندی به توانایی عقل انسانی نشان از سنت برابر یا عالی‌تر بودن فلسفه نسبت به علم کلام است. او شریعت و وحی را به گونه غیر قابل فهم برای بشر و خارج از توانمندی عقل بشری نمی‌داند؛ بلکه شریعت به بیان صریح و منسجم برای هر انسان طالب حقیقت به شکل مختصر واقعیات را بیان می‌کند. در این بخش نقش فلسفه در زدودن ابهام و اثبات و تحکیم مبانی دینی است. به تعبیر دیگر فلسفه در صورت عدم وضوح و قطعیت معانی دینی می‌تواند به عنوان ابزاری تفسیری معرفی شود.

محرك نامتحرک یا موجود متعالی

کندی خداوند را نخستین علت برای تمام معلول‌ها می‌داند و آن را فاعلی معرفی می‌کند که منفعل نبوده و علت قریب معلول نخستین به حساب می‌آید (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۸۳). در نظر کندی فاعل حقیقی فاعلی اثرگذار است. در عین حال هیچ اثری نمی‌پذیرد. مشخصه مهم فاعل نخستین و حقیقی «انفعال‌ناپذیری» و «اثرگذاری» آن است. او معتقد است فعل نخستین و حقیقی از عدم ایجاد می‌شود و ایجاد موجودات از عدم توسط فاعل حقیقی صورت می‌پذیرد که این فعل «ابداع» نامیده می‌شود (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۸۳). بنابراین کندی در تعریف ابداع آن را ایجاد شیء از عدم می‌داند: «اظهار الشیء عن لیس.» (الکندی، ۱۹۵۰: ۱۶۵). همچنین در معرفی خداوند آن را واحد حقیقی می‌داند که کثرتی ندارد و هستی‌بخش همگان از نیستی است: «المؤیس الكل عن لیس.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۲۱۵).

1. Richard Walzer
2. Jean Jolivet

کندی علاوه بر این ویژگی‌ها از وصف «محرک نامتحرک» برای خداوند بهره می‌برد. او در رساله فلسفه اولی می‌گوید: «و العلة التي منها مبدأ الحركة أعني المحرك مبدأ الحركة: أعني المحرك، هي الفاعل.» (کندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۶۲). کندی، متأثر از ارسطو، خداوند را محرک نامتحرک توصیف می‌کند. اما تلاش می‌کند این مفهوم را به گونه‌ای تفسیر کند که با اندیشه‌های اسلامی همخوانی داشته باشد. از این رو محرک نخستین را علت فاعلی نخستین و مبدع معرفی می‌کند. در فلسفه کندی، خداوند موجودی کامل و فراتر از هر نوع تغییر و حرکت مادی است. بدین جهت در ازای تفسیر حرکت به معنای فیزیکی آن معنای تبدل یا تحول را از آن اتخاذ می‌کند. کندی در توضیح این مسئله ایجاد از عدم را نوعی حرکت می‌داند (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۱۸). این تعبیر بدان جهت است که ایجاد کون است و کون گونه‌ای از حرکت محسوب می‌شود. این معنا از حرکت نه به معنای جابه‌جایی بلکه بیان می‌کند که جابه‌جایی تنها نوع فروتر حرکت به شمار می‌آید. او حرکت را تبدل در امور می‌نامد (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۱۷). در این تفسیر، تبدل به معنای تغییر و تحول در وضعیت‌هاست. کندی معتقد است آغازگر این تغییر در وضعیت موجودات خداوند است؛ درحالی که در ذات او تغییری راه ندارد. در دیدگاه کندی، خداوند نه تنها محرک نهایی و علت غایی جهان است، بلکه همه تحولات جهان نیز از او سرچشمه می‌گیرند. با این حال، او با تقسیم فاعل به حقیقی و مجازی از فلسفه ارسطویی فاصله می‌گیرد. فاعل حقیقی، از نظر کندی، موجودی است که بدون هیچ گونه انفعال از سوی معلول خود اثری را ایجاد می‌کند، درحالی که فاعلی را که هم تأثیر می‌گذارد هم متأثر می‌شود فاعل مجازی می‌داند. از این منظر، باری تعالی که بدون پذیرش هیچ گونه انفعالی معلولات خود را پدید می‌آورد تنها فاعل حقیقی محسوب می‌شود (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۸۳).

نقد و بررسی

پس از بررسی آرای کندی و مشخص شدن تأثیرپذیری او از دین و بهره‌گیری‌اش از معارف دینی در انتقال سنت عقلانی یونانی به جامعه اسلامی، لازم است جایگاه دین در فلسفه‌ورزی او مشخص شود. بدین منظور، بررسی این موضوع در سه بخش صورت می‌پذیرد.

تأثیر بینش دینی بر بایسته‌های فلسفی کندی

از بررسی تعاریف بیان‌شده کندی از معنای فلسفه به نظر می‌رسد با دو رویکرد متمایز از معنای فلسفه مواجهیم. این دو رویکرد از دو حیثیت قابل بررسی خواهد بود. بر اساس رویکرد نخست، با تعریفی عام و برگرفته از سنت یونانی مواجه هستیم که با اقتباس از آراء ارسطو، «فلسفه» را دانشی می‌داند که به شناخت حقایق اشیا - تا حد توان انسان - می‌پردازد؛ تعریفی عام که با حفظ معنای یونانی آن بیان شده است. در رویکرد دوم، کندی به تعاریف کاملاً متفاوتی نسبت به رویکرد ابتدایی از فلسفه اشاره می‌کند. مهم‌ترین آن «تشبه به اله و خداگونه شدن» است. این تعریف از فلسفه نه تنها علم به تمام حقایق اشیا را شامل نمی‌شود بلکه علم به عوارض موجود بما هو موجود، که دربردارنده امور عامه و علم النفس و ... است، نیز نیست. بدین ترتیب تنها الهیات بالمعنی الاخص یعنی علم الربوبیه را شامل می‌شود؛ معنایی خاص که برگرفته از معرفت دینی کندی است.

همچنین پس از بیان دلمشغولی‌های کندی در سطور پیشین در باب نحوه فلسفه‌ورزی او نمی‌توان گفت که بدون توجه به شریعت و به طور مطلق رویکردی یونانی را مبنای اندیشه‌ورزی خود قرار داده است. کندی با اقتباس از تعریف ارسطویی بنیان عقل‌گرایی آن را از یک سو می‌پذیرد و با تعریف به غایت حکمت (تشبه به اله) در معنای فلسفه رویکرد شریعت‌محور خویش را آشکار می‌کند. از طرف دیگر مشخص می‌شود که در آثار کندی فلسفه به معنای مباحث صرف استدلالی - برهانی نیست و به اعتبار تعاریف بیان‌شده از فلسفه می‌توان گفت فلسفه در نگرش کندی با اقتباس از آثار ارسطو دستیابی به حقیقت است. می‌توان یکی از اهداف اصلی کندی جهت ترجمه انگاره‌های یونانی را روشنگری باورها و عقاید دینی دانست. بر همین اساس او به استوارسازی باورها همت گماشته و در این میان به دفاع و رفع شبهات پیرامون مباحث اعتقادی نیز پرداخته است. کندی به دلیل تعهدی که به شرع دارد در چارچوب شریعت به شناخت عقلانی عقاید دینی می‌پردازد. با توجه به دو رویکرد او می‌توان گفت بنیادی عقل‌گرا و رویکردی دین‌محور از فلسفه داشته است.

مسئله دیگری که تأثیرپذیری دین در اندیشه‌ورزی کندی را روشن می‌سازد رویکرد او در تبیین متافیزیک ارسطو است. بر

اساس تبیین کندی از ماهیت کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو، که به مسائلی فراتر از ماده پرداخته و با امور معنوی و الهی مرتبط است و همچنین به بررسی موضوعاتی چون وحدانیت خداوند و اسماء حسنی و علت فاعلی می‌پردازد، می‌توان استنباط کرد که دیدگاه پیتر ادامسون مبنی بر اینکه «کندی متافیزیک را الهیات می‌داند» (Adamson, 2007: 32) تقویت می‌شود. بر این اساس، دین در نگاه کندی به نوعی زیرمجموعه‌ای از فلسفه به حساب می‌آید. چون، در تقسیم‌بندی علوم، متافیزیک به عنوان بخشی از فلسفه نظری شناخته می‌شود.

طبق این الگو، دین نمی‌تواند محصول نهایی فلسفه باشد. زیرا در این تلقی کندی فردی متدین با جهت‌گیری دینی است که با تفلسف خود به دنبال قرائت عقلانی از دین است. به نظر می‌رسد کندی به کمک ابزار فلسفه جهت تفسیر و قرائت عقلانی از دین بهره می‌برد. علاوه بر آن به کمک مفاهیم فلسفی از مبانی دینی خویش دفاع می‌کند و شبهات به‌وجودآمده در دین را پاسخ می‌دهد.

طبق این نگرش در اندیشه کندی با تفلسفی مواجه خواهیم بود که متأخر از دینداری و مسبوق به پذیرش الهیات غیر فلسفی است. این تلقی برگرفته از مؤلفه موجود مقدس در فلسفه کندی است. زیرا در اندیشه کندی امر مقدس مسلم الوجود است و در واقع از خارج وارد فلسفه شده است. کندی، با تطبیق عنوان فاعل حقیقی بر خدای یکتا و واحد، فلسفه اولی را به الهیات مبدل کرده است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۹۸). خالق در فلسفه کندی مقدم بر فلسفه مکشوف‌شده اوست. در حقیقت در طول اندیشه‌ورزی کندی آنچه ثابت است و مباحث درباره آن شکل می‌گیرد باورمندی به «الله» است که پیش و پس از فلسفه او ثابت است. خالق در اندیشه کندی همواره «الله» است. گرچه عنوان «علت فاعلی و حقیقی» بر آن تطبیق داده شده است، پیش از تفلسف و پس از آن این اعتقاد تغییری نکرده و تنها توصیف او از «الله» با فلسفه‌ورزی تغییر یافته است. بر این اساس می‌توان گفت کندی به دین اسلام که بدون فلسفه نیز اعتبار وجودی دارد متدین است و در تلاش است خوانشی نخبگانی از اسلام ارائه دهد. به نظر می‌رسد کندی فلسفه خویش را به گونه‌ای به نگارش درآورده که به صورت مستقیم با الوهیت در ارتباط است. علاوه بر آن از جمله رویکرد متکلمان و در انگاره‌های یونانی، که نشان از انطباق اندیشه او با راهبردهای نهضت علمی-اسلامی‌اش دارد، مخالفت با اندیشه ارسطو در مباحث متعارض با دین (همچون حدوث عالم و فاعلیت الهی) است که این مسئله فرضیه معرفت‌شناسی مبتنی بر باور دینی را در اندیشه کندی تقویت می‌کند.

بر اساس آنچه در بحث وحی نبوی و علوم بشری گذشت با فاصله گرفتن از اندیشه یونانی تأثیرپذیری دینی در اندیشه‌های کندی با وضوح بیشتری دیده می‌شود. در این میان تأثیر متکلمان هم‌عصر کندی به‌خصوص معتزلیان نیز مشاهده می‌شود و به نظر می‌رسد کندی دست‌کم در برخی از دغدغه‌های معتزلیان که یکی از آن‌ها توانایی عقل انسانی است اشتراک دارد. در بحث محرک نامتحرک چنان که گذشت پیوند زدن فاعل حقیقی الهی با محرک نامتحرک ارسطویی پرده از اقتباس انگاره‌های یونانی بدون لحاظ لوازم فلسفی در اندیشه‌ورزی کندی بر می‌دارد. کندی با مقوله‌بندی آفرینش به منزله «حرکت» تلاش دارد مطابق رأی دین عقیده اصلی ارسطویی را نیز حفظ کند. او خداوند را خالق و محرک می‌داند و این محرک را «نامتحرک» توصیف می‌کند (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۱۱). در ارزیابی محرک نامتحرک دانستن فاعل حقیقی توسط کندی باید به این نکته اشاره کرد که این موضوع حداقل از دو منظر می‌تواند مشکل‌ساز شود. در وهله اول تعارض با مسئله خلقت و صفت خالقیت الهی و در وهله دوم مسئله ارتباط دائمی و همیشگی خدا با عالم را تحت شعاع قرار می‌دهد.

در باب مسئله اول باید گفت ارسطو با توجه به صیوریت عالم و تغییرات موجودات که در معرض تغییر بودند بر آن شد تا موجودات عالم را کامل و ثابت نداند و مبدأ حرکت و صیوریت را محرک نامتحرک بداند. این امر در حالی در فلسفه کندی مطرح می‌شود که با «محرک نامتحرک خواندن علت نخستین» به لحاظ وجودی ارتباط موجودات با فاعل الهی در هاله‌ای از ابهام قرار می‌گیرد. زیرا با توجه به مفهوم خلقت و خلق از عدم، در نگرش کندی، موجودات عالم نه تنها از لحاظ صور و تألیف بلکه از حیث موجودیت خویش اکتفای بالذات ندارند. این امر نیازمندی به خالق را نمایان می‌کند. اگر خداوند به عنوان محرک نامتحرک دیده شود، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌تواند خالق باشد. زیرا خالقیت نیاز به فعلی فعال و ارادی دارد؛ درحالی که محرک نامتحرک بدون اراده و فعل خلقت است. محرک نامتحرک تغییرناپذیر و غیر فعال است؛ درحالی که خالقیت نیازمند فعل ارادی و آگاهانه است.

در باب مسئله دوم با در نظر گرفتن خداوند به عنوان متحرک نامتحرک ارتباط دائمی و همیشگی او با عالم نیز مبهم می‌شود. این انتساب منجر به قطع ارتباط خداوند با جهان هستی می‌شود و در تبیین ارتباط انسان و عالم با خداوند ناکافی خواهد بود. مفهوم «محرک نامتحرک» خدا را به عنوان موجودی تغییرناپذیر و غیر متحرک معرفی می‌کند که به طور مستقیم در هر لحظه از زمان با مخلوقات خویش تعامل ندارد. در واقع به نظر می‌رسد وصف محرک نامتحرک ارتباط پویا و مداوم خداوند با مخلوقات را از بین می‌برد. زیرا در این برداشت خداوند علتی نهایی و ثابت تلقی می‌شود که جهان، پس از ایجاد حرکت اولیه، به صورت خودکار و از طریق سلسله‌ای از علل و واسطه‌ها به حرکت خود ادامه می‌دهد.

بر این اساس، می‌توان گفت در فلسفه کندی محرک نامتحرک دانستن خداوند منجر به ایجاد ابهام در نقش او به عنوان علت مقوم می‌شود. زیرا کندی آفرینش را به منزله تغییر و حرکت حقیقی در نظر می‌گیرد. از آنجا که تغییر گذر از یک ضد به ضد دیگر است باید عدم بر عالم مقدم باشد. در این حالت علت مقوم نمی‌تواند به طور ابدی خالق حقیقی باشد. آفرینش در نزد کندی ایجاد وجود از عدم است. با توجه به آنکه عالم پیوسته در وضعیت وجودی استقرار دارد بر چه اساسی چنین علتی می‌تواند عالم را از عدم خلق کند؟ در حقیقت خداوند به عنوان محرک اولیه تنها در آغاز حرکت جهان نقش‌آفرینی می‌کند و پس از آن جهان به واسطه علل و قوانین طبیعی به کار خود ادامه می‌دهد. این امر منجر به ایجاد فاصله میان موجودات و خداوند می‌شود؛ طوری که خداوند صرفاً محرک اولیه خواهد بود، نه موجودی که به صورت مداوم و مستقیم در امور جهان نقش‌آفرینی کند. این فاصله باعث می‌شود نقش خداوند به عنوان علت مقوم، که نیازمند حضور دائمی و فعال است، تضعیف شود. در نظام ارسطویی، خداوند بیشتر به عنوان علت نهایی (غایت حرکت‌ها و تغییرات جهان) شناخته می‌شود. علت نهایی به معنای مقصد و غایت است، نه عاملی که به طور مستقیم و دائمی جهان را حفظ کند. محرک نامتحرک در فلسفه ارسطو موجودی است که هیچ تغییری نمی‌کند و خود از هیچ حرکتی تأثیر نمی‌پذیرد. او علت نهایی جهان است. اما این علت بودن به گونه‌ای نیست که به طور مستقیم و فعالانه در هر لحظه با جهان در تعامل باشد (ارسطو، ۱۳۸۵، 1072b، ۴۸۰ - ۴۸۱). بنابراین، این دیدگاه در تضاد با نظریه علت مقوم قرار می‌گیرد. زیرا علت مقوم به حضور مستمر و دائمی خداوند برای حفظ وجود و بقای جهان اشاره دارد. کندی با توصیف خداوند به عنوان محرک نامتحرک در تلاش است تا اصل اول فلسفی ارسطویی را با اصل بنیادین دینی پیوند دهد، بی‌آنکه پیش‌زمینه‌های فلسفی لازم را برای این همسان‌سازی فراهم کند.

سازگاری میان اندیشه یونانی و اندیشه اسلامی

کندی به منظور تعدیل کردن نگاه منفی‌نگرانه نسبت به فلسفه و جهت رفع اختلافات و شبهات به‌وجودآمده در میان متفکران زمانه‌اش بر هم‌سویی مقاصد فلسفی با معارف و حیانی تأکید می‌کند. به نظر می‌رسد رویارویی مسلمانان با دوره جدید دغدغه‌مندی در وجودشان ایجاد کرد که جهت هماهنگی آن ناخواسته شروع کردند به نشان دادن هماهنگی و سازگاری میان عقل و دین؛ همچون فلاسفه دوره میانه که مذهب را نه به عنوان نوعی از آگاهی و نه حوزه فرهنگ بلکه آن را به عنوان «نوموس»^۱ درک می‌کردند. بدین جهت است که لئو اشتراوس^۲ در کتاب *جهت‌گیری‌های جدید در مطالعات افلاطونی*^۳ وظیفه اولی و بنیادین فلسفه میانه را توضیح «بنیان شرعی فلسفه» می‌داند؛ بدین معنا که باید به دنبال اقامه برهانی بود که بر اساس شریعت وحی‌شده فلسفه را واجب بداند و بنابراین به انسان مشتاق فلسفیدن اجازه تفلسف داده شود. هم‌زمان «بنیان شرعی فلسفه» آزادی کامل فلسفیدن را به عنوان امری که شریعت آن را مجاز می‌داند تضمین می‌کند (Strauss, 1995: 69).

به نظر می‌رسد این روند در اندیشه اسلامی نیز در حال شکل‌گیری بود. پس از آنکه کندی میراث فکری یونانی را به دست گرفت، این مفاهیم نه تنها به زبان عربی بلکه به آموزه‌های اسلامی نیز پیوند یافتند. زیرا از طریق به تصویر کشاندن تعریف و توصیف حقایق از سوی پیامبر اسلام انگاره‌های یونانی در مسیر رشد و بالندگی قرار گرفت. از این‌رو است که کندی در رساله *فلسفه اولی* می‌نویسد: «از خداوند تمنا می‌کنم که ما را به منتهای نیت خود و به درجه آن کس که نیتش را پسندیده و عملش را

۱. «نوموس»، «νόμος» که از «نمس» یونانی گرفته شده به معنی قانون و حقوق است. ترجمه انگلیسی آن «Laws» است.

2. Leo Strauss

3. New Directions in Platonic Studies

قبول فرموده برساند و بر دشمنان خویش که کفران نعمت او کرده‌اند و از راه پسندیده حقیقت منحرف شده‌اند پیروزی عطا فرماید.» (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۰۵). کندی در این بخش اشاره می‌کند که انکار دستورالعملش (یعنی مخالفت با بهره‌گیری از فلسفه جهت دستیابی به حقیقت) با کفر برابری می‌کند. او بر این باور است که مخالفت با فلسفه به معنای مخالفت با دین است. به نظر می‌رسد کندی دیدگاه دین و فلسفه را در مواجهه با موضوعات یگانه می‌داند و در تلاش است تا برای فلسفه مشروعیتی دینی بیابد.

کیفیت نگرش کندی درباره ارتباط میان فلسفه و دین در بیان او درباره ادیان آسمانی با وضوح بیشتری جلوه‌گر شده است. او معتقد است بر اساس منطق و فلسفه کذب یا صدق ادعاهای دینی قابل تشخیص است. رشدی راشد، متفکر مصری تبار، به نقل از کندی در رابطه با بهره‌جویی‌اش از آثار منطقی یونان چنین می‌نویسد: «می‌توان ایرادات مسیحیت را ادراک کرد. حتی هر فردی با اندک تأمل آن را می‌فهمد و شاید این نکته شک و تردیدهایشان را بیفزاید و به آن‌ها کمک کند تا از خواب‌هایشان بیدار شوند.» (Rashed, 1998: 125). این بیداری به همت فلسفه ممکن می‌شود. بر اساس رأی کندی می‌توان از فلسفه جهت بیان ارجحیت و تفوق آموزه‌های اسلامی نسبت به آموزه‌های دیگر ادیان استفاده کرد. بدون تردید او از ابزار فلسفی در نقد دیگر فرقه‌ها از جمله مانویان نیز استفاده کرده است (Adamson, 2007: 41).

به نظر می‌رسد فلسفه در اندیشه کندی به عنوان معیاری جهت گفتمان بی‌طرفی میان ادیان معرفی شده است. بدین ترتیب فلسفه ابزاری مطمئن در سنجش حقایق به حساب می‌آید که در صورت تأیید انگاره‌های یونانی می‌تواند در کنار دین به اثبات حقیقت در عالم کمک کند. از این جهت تلاش‌هایی در سازگاری میان دین و فلسفه شکل می‌گیرد. توجه به تغییرات به‌وجودآمده پس از نزول اسلام و چالش‌های ایجادشده در میان اعراب اهداف کندی را در سازگاری دین و فلسفه روشن می‌کند. زیرا در گذر تاریخی از دوران جاهلیت و شروع تمدن اسلامی نیاز به تغییرات شگرف و تفسیرهای عقل‌گرایانه در بخش‌های مختلف دین به وجود آمد. از آنجا که تمدن اسلامی به‌رغم تفاوت‌های تاریخی، اجتماعی، فرهنگی، و ... با تمدن یونانی مراحل همسانی داشت، بهترین گزینه جهت اجرای تبیین عقلانی در جامعه به حساب می‌آمد. در تمدن یونانی شاهد گذر از «اسطوره» به «لوگوس» بودیم و در تمدن اسلامی شاهد گذر از «بت‌پرستی» به «توحید» و از «دین مطابق با فطرت در صدر اسلام» و وحدت دیدگاه‌ها در زمان حضور پیامبر به نگرش‌های مختلف کلامی و اختلافات اعتقادی و پیدایش فرق مختلف، در گذر از این رشد و تحول فکری، به فلسفه یونان و دانش هستی‌شناسی به‌ویژه علوم ارسطو نیاز مبرمی به وجود آمد. در این شرایط نیاز به فلسفه و منطق ناشی از نیاز جامعه به پیکربندی و ساماندهی عقلانی بود و نیاز به بهره‌گیری از آنان پیوسته رو به فزونی داشت. از طرف دیگر این نیاز پیش‌تر در جامعه یونانی شکل گرفته و توسط فیلسوفانی همچون ارسطو بدان پاسخ داده شده بود.

از آنجا که متافیزیک ارسطو در موضوعی با شاخص‌های اندیشه اسلامی در تعارض بود، در بهره‌جویی از آن مشکلات عدیده‌ای ایجاد شد؛ به نحوی که ضرورت داشت هماهنگی میان باورهای مبتنی بر وحی و اندیشه ارسطویی شکل گیرد. در حقیقت در اوج نیاز به بهره‌جویی از مبانی ارسطویی به دلیل تعارضات با مبانی دینی نیاز به رهایی از دیدگاه‌های ارسطویی شکل گرفت. در این حالت نیاز مصرانه به رهایی از اندیشه‌های معارض ارسطویی با دین جز با تأویل متافیزیک ارسطویی امکان نداشت. تأویلی که اجازه می‌دهد مفاهیم منطقی به گونه‌ای از اندیشه اسلامی عبور کند و به آن از درون توانایی ایجاد علم و منطق را دهد تا منبعی برای عقل‌گرایی شود. کندی تلاش خویش را برای رسیدن به این هدف به کار بست (الجابری، ۱۳۹۷: ۱۷۵). به همین دلیل در اقتباس سنت عقلانیت ارسطویی توسط کندی در بخش‌های متعارض میان انگاره یونانی و انگاره اسلامی، همچون ازلیت عالم و فاعلیت حق تعالی، اندیشه یونانی با تأویلاتی همراه می‌شود. دلیل تأویلات کندی از فلسفه ارسطویی برقراری شرایطی بود که در آن زمان انتظار برآورده شدنش را می‌کشید. به تعبیر محمد عابد الجابری تأویلی ایدئولوژیک و هدفمند از ارسطو و افلاطون انجام گرفت؛ تأویلی که از یک سو میلی را در وجود تأویل‌کننده برآورده می‌سازد و از سوی دیگر به دشواره فکری عام پاسخ می‌دهد (الجابری، ۱۳۹۷: ۶۳).

بدین ترتیب ضروری است تلاش‌های شکل‌گرفته توسط کندی در ادغام میان دین و فلسفه و سازگاری میان آن دو را از زاویه تاریخی نیز مورد مذاقه قرار داد. تصور می‌شود نگاه مصرانه کندی به سازگاری میان دین و فلسفه به جهت ورود در عرصه

جدید و به اقتضای زمانه شکل گرفته باشد. در نگاه کندی حمایت دین و پشتیبانی آن از فلسفه برای از میان بردن رقبا و مخالفان اندیشه یونانی بسیار کارساز است. به همین جهت با سازگاری میان دین و فلسفه به نوعی انکار فلسفه را به مثابه انکار دین تلقی می‌کند.

تقلیل رویکرد فلسفی به رویکرد کلامی

با در نظر گرفتن نکات گفته‌شده، گرایش فکری کندی به سوی متکلمان آشکار می‌شود. این در حالی است که موضوع به همین جا ختم نمی‌شود. زیرا بر اساس تعاریف او از فلسفه مشخص می‌شود که ایشان با هدف تکمیل حقیقت و روشنگری آن به ادامه یافته‌ها و انگاره‌های یونانیان همت می‌گمارد. در این مسیر استدلال‌هایی بر انگاره‌های یونانی می‌افزاید که ماحصل تدابیر عقلی است (الکندی، ۱۹۵۰، ج ۱: ۱۱۵ و ۱۱۶ و ۱۲۰). کندی با بیان هدف خود از ورود به فلسفه میان روش خویش و متکلمان هم‌عصرش حایلی را ایجاد می‌کند که تمایزگذاری روشمندی را در حکمت برخاسته از اندیشه اسلامی و دیدگاه متکلمان نشان می‌دهد. او، علاوه بر دغدغه مخالفان فلسفه و سنت عقلانی، به دنبال اصلاح سوء تاویل‌هایی است که معاصرانش بدان دچار شده‌اند و تلاش دارد به تکمیل یافته‌های گذشتگان بپردازد.

همچنین با بررسی شیوه خاص کندی در رساله فلسفه اولی هدفمند بودن روش او در فلسفه‌ورزی‌اش را می‌توان نظاره‌گر بود. به سبب این اثر ارزشمند است که چگونگی مواجهه کندی در مسیر ساختار حکمی خود با اندیشه‌های ترجمه‌شده یونانی مشخص می‌شود. بدین ترتیب در ارزیابی نگاه روش‌شناختی کندی و هدفمندی او در ترجمه آثار یونانیان می‌توان او را از این جهت یک فیلسوف و روش او را فیلسوف‌مآبانه تلقی کرد.

در جمع میان این دو نگاه متناقض باید گفت کندی با رویکرد تثبیت و کشف حکمت الهی مبتنی بر راهبردهای نهضت فلسفی یونانیان به فعالیت فلسفی پرداخته است و به دنبال بهره‌جویی مناسب از یافته‌های گذشتگان در طراحی عقلانی از مبانی دینی است. این نگرش دوسویه در نسبت کندی با فلسفه و کلام او را به «متکلمی متفلسف» مبدل کرده است. از یک سو رویکرد کلامی کندی و تأثیرپذیری او از معتزلیان امری است که به آسانی نمی‌توان از آن گذشت. از سوی دیگر هدف او از فلسفه‌ورزی و شیوه تدوین مبانی فلسفی باعث تقویت فرضیه فیلسوف بودن او می‌شود.

کندی، که می‌کوشد در مواجهه با معارف دینی به مثابه یک فیلسوف عمل کند، در بسیاری از موارد موفق نبوده و بیشتر رویکرد کلامی او در مباحث دیده می‌شود. وفاداری کندی به مبانی دینی سبب شده است او در آثارش نتواند در مواضع صحیح از معارف دینی بهره گیرد و همین امر باعث می‌شود که بیشتر به عنوان یک متکلم شناخته شود. از این رو، می‌توان گفت برخلاف ملاصدرا که در استفاده از دین در فلسفه‌ورزی تا حدود زیادی موفق بوده است، کندی به چنین موفقیتی دست نیافته است.

اکنون ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر تعهد دینی تأثیرگذار در روند فلسفه‌ورزی خواهد بود پس چه کسی می‌تواند بدون پیش‌داوری متدینانه و به گونه آزادانه به تبیین عقلانی دین بپردازد؟ البته که برای فلسفیدن درباره یک دین باید فهم درستی از آن دین داشت؛ اما چه کس یا کسانی می‌توانند فهم صحیحی از یک دین داشته باشند به گونه‌ای که مرز میان دین و فلسفه حفظ شود و اتهام کلامی شدن اندیشه نیز به میان نیاید؟ به نظر می‌رسد دیدگاه اشتراوس در رسیدن به پاسخی مناسب برای این پرسش ما را یاری کند. او معتقد است پیامبر تنها در صورتی می‌تواند انسان‌های مستعد فلسفه را به فلسفیدن یا کمال عقل دعوت کند که بصیرت فلسفی داشته باشند و از طرف دیگر نباید تنها فیلسوف باشد. زیرا که فیلسوف فی حد ذاته واضع نوموس نیست. او باید از کمال قوه خیال برخوردار باشد؛ چیزی که نه در طبیعت فیلسوف وجود دارد نه برای او لازم است (Strauss, 1995: 70-71). اشتراوس به این نکته مهم اشاره دارد که جهت رسیدن به مبانی حقیقی دینی لازم است فرد پیشینه فلسفی داشته باشد و از سیر عقلانی گذر کرده باشد تا بتواند با عقلانیت فلسفی حقایق دینی را کشف کند؛ نکته‌ای که کندی نیز بدان توجه داشته است. به نظر می‌رسد کندی در وهله اول می‌کوشد با پیشینه فلسفی و گذر از سیر عقلانی به اثبات حقانیت دینی برسد. اما در این میان با توجه به شرایط تاریخی در طول مسیر اندیشه‌ورزی خویش نمی‌تواند به هدف اولیه‌اش وفادار بماند. او به‌خوبی می‌داند که پذیرش جامعه اسلامی در انتقال سنت عقلانی یونانی نیازمند نشان دادن سازگاری میان دین و فلسفه است. علاوه بر آن، انتقال نوع خاص عقلانیت به جامعه سنتی نیازمند مجوز شریعت جهت موجه نشان دادن تفلسف است. بدین

سبب از هدف اولیه فاصله می‌گیرد. در مواضع مختلف با تأثیرپذیری از دین و باورهای دینی به صورت متکلمانانه در مباحث ورود می‌کند. در واقع کندی در نظام فکری خود در برخی موارد از روش فلسفی صرف فاصله گرفته و رویکردی مشابه متکلمان اتخاذ کرده است. در این مواضع، او به جای استدلال عقلی و فلسفی از روشی بهره برده است که با شیوه‌های کلامی، که بر دفاع از باورهای دینی و تأویل متون استوارند، قرابت بیشتری دارد. به همین دلیل می‌توان گفت کندی در فلسفه خود، با توجه به ملاحظات فلسفی، از آموزه‌های دینی بهره برده است. با این حال، این بهره‌گیری ساختاریافته و نظام‌مند نبوده و به صورت پراکنده و ناهماهنگ صورت گرفته است.

می‌توان گفت اگرچه در اقتباس سنت عقل‌گرایی یونانی به جهان‌بینی اسلامی کندی ابتکارات روشی و محتوایی دارد، بیش از پیش اندیشه‌های او نمایانگر دغدغه خاتمه دادن به ناکامی‌های کلامی زمانه‌اش است. کندی، که به دنبال ترمیم رخنه‌های به‌جامانده از مکاتب کلامی است، نقطه افتراق خویش از مکاتب فلسفی یونانی را در نتایج نظریه‌پردازی‌هایش نمایان می‌کند. او در بدایات با اصول عقلانی یونانی همراهی می‌کند و در غایات از اندیشه آنان فاصله می‌گیرد و نتیجه مبتنی بر باور دینی خویش را بر آن استوار می‌کند. کندی تلاش دارد طی این مسیر از قواعد و مبانی یونانیان تحلیلی نو ارائه دهد و با کاستی‌زدایی و رفع ایرادات متناقض با دین بستری برای بنیان عقلانی دین آماده کند. اما در این میان دو رویکرد متفاوت را اتخاذ می‌کند؛ گاهی به مثابه یک فیلسوف ظاهر می‌شود و گاهی به مثابه یک متکلم متعهد به دین مبانی خویش را بیان می‌کند. این امر باعث خوانش دووجهی شخصیت کندی می‌شود که پیش‌تر ایشان را متکلم متفلسف دانستیم. شخصیت دووجهی کندی نشان از آن دارد که نگاهی ژرف و سیستماتیک به فلسفه نداشته و به صورت جزیره‌ای از اندیشمندان یونانی تأثیر پذیرفته است. در بررسی روش و غایت و نحوه تبیین مبانی یک رویکرد ثابت و غایت‌مند بدون بهره‌جویی از ایمان دینی‌اش مشاهده نمی‌شود. بنابراین دین محصول نهایی اندیشه‌ورزی کندی نبوده؛ بلکه در هر زمان که نیاز به اتکا به مبانی دینی در اندیشه او احساس می‌شود به شیوه متکلمانانه وارد بحث می‌شود.

نتیجه

در نظام فکری کندی، فلسفه نه به مثابه غایت نهایی، بلکه به عنوان ابزاری برای تبیین عقلانی دین و تقویت باورهای اعتقادی به کار گرفته می‌شود. این پژوهش با تأکید بر رویکرد انتقادی نشان می‌دهد که کندی، به‌رغم ادعای هم‌سوایی فلسفه و دین، نتوانسته است سازکاری نظام‌مند و یکپارچه برای تلفیق این دو سنت فراهم آورد. به باور نگارندگان، دغدغه اصلی او نه تأسیس فلسفه‌ای مستقل، بلکه استفاده گزینشی از مفاهیم یونانی برای دفاع از الهیات دینی بوده است. در حقیقت دوگانگی روش شناختی کندی میان پایبندی به استدلال برهانی یونانی و پاسخگویی به الزامات کلامی سبب شده است میراث او در مرزهای فلسفه و کلام معلق بماند، بی‌آنکه به سازگاری درونی دست یابد.

برخلاف دیدگاه‌هایی که کندی را به مثابه فیلسوفی نظام‌ساز معرفی می‌کنند، یافته‌های این تحقیق حاکی از آن است که او در مواجهه با تنش‌های معرفتی اولویت را به تثبیت عقاید دینی می‌دهد و در مواردی با عدول از چارچوب‌های فلسفی صرف به شیوه متکلمان نزدیک می‌شود. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که پروژه فکری کندی بیش از آنکه محصول یک برنامه ریزی دقیق فلسفی باشد واکنشی موقعیت‌محور به چالش‌های الهیاتی عصر خود است. این امر نه تنها ضعف ساختاری در نظام اندیشه او ایجاد کرده، بلکه نشان می‌دهد که دعوی «عقلانی‌سازی دین» در اندیشه کندی، در نهایت، تابعی از محدودیت‌های پیشادینی او در تعریف عقلانیت بوده است.

منابع

- ارسطو (۱۳۸۵). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- الجببری، محمد عابد (۱۳۹۷). *ما و میراث فلسفی مان*. سید محمد آل مهدی. چ ۲. تهران: ثالث.
- حبیب‌اللهی، محمد و عسگری، احمد (۱۴۰۲). الهیات نزد ارسطو و نسبت آن با دین یونانی. *جاویدان خرد*، ش ۴۳، ۲۰۱ - ۲۲۸.
- خادمی، عین‌الله (۱۴۰۰). تحلیل دیدگاه کندی درباره کمال انسان. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ش ۸۷، ۸۳ - ۱۰۲.
- رحیمی، علی و بنیانی، محمد (۱۴۰۱). حدوث و قدم عالم از منظر کندی. *تأملات فلسفی زنجان*، د ۱۳، ش ۳۱، ۱۶۱ - ۱۸۰.
- الکندی (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفیه*. محمد عبدالهادی ابوریثه. بیروت: دار الفكر العربی.
- Adamson, P. (2007). *Al-Kindi (Great Medieval Thinkers)*. New York: Oxford University Press.
- Adamson, P. (2011). Philosophy Department King's College London, London, UK, Al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub Ishaq, in: Henrik Lagerlund (Ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy, Philosophy Between 500 and 1500*. New York: Springer.
- Adamson, P. (2016). *Philosophy in the Islamic World (A History of Philosophy Without Any Gaps)*, Vol. 3. London: Oxford University Press.
- Adamson, P., Richard, C. T. (2005). *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Jaberi, A. M. (2004). *We and Heritage: Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage*. Translated by Mohammad Ale Mahdi. Beirut: Al-Markaz Al-Saghani Al-Arabi.
- Al-Kindi. (1950). *Al-Kindi's Philosophical Letters*. Edited by Abu Ridah, M. A. H. Beirut: Dar Al-Fekr Al-Arabi.
- Aristotle. (1985). *On Dreams*. Translated by J. I. Beare, in: *The Complete Works of Aristotle*. Edited by Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristotle. (2006). *Metaphysics*. Translated by Mohammad Hosein Latifi. Tehran: Tarhe No.
- Bodéüs, R. (2000). *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*. Translated by Jan Garrett. Albany, NY: State University of New York Press.
- Boldyguin, G. (2013). On the Meaning of the Word Philosophy: On History of the Word, *Journal of Siberian Federal University, Humanities and Social*, 2, 1599–1609.
- Ferber, R. (2015). *Key Concepts in Philosophy*. Translated from German by Ladislaus Lob. Germany: Academia Verlag Sankt Augustin.
- Frank, P. (1952). The Origin of the Separation Between Science and Philosophy, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 80(2), 115–139.
- Gerson, L. P. (1990). *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London: Routledge.
- Habibollahi, M., Asgari, A. (2023). What Aristotle Means by 'Theology', *Sophia Perennis (Javidan Khirad)*, Iranian Institute of Philosophy, 20(43), 201–228.
- Honcock, R. (2006). *History of Metaphysics*, in Donald M. Borchert (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy*. USA: Thomson Gale.
- Jolivet, J. (1971). *L'intellect selon Kindī*. Leiden: Brill.
- Khademi, E. (2021). An Analysis of Al-Kindi's View of Human Perfection, *Journal of Philosophical Theological Research*, 23(87), 81–102.
- Rahimi, A., Bonyani, M. (2024). The Contingency and Eternity of the World in Al-Kindi's View, *Philosophical Meditations*, 13(31), 161–180.
- Rashed, R., Jolivet, J. (Eds. & Trans.). (1998). *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d'Al-Kindī: Métaphysique et Cosmologie*, Vol. 2. Leiden: Brill.
- Reisman, D. C., Ahmed H. Al Rahim. (2003). *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group, Islamic Philosophy, Theology, and Science*. Leiden–Boston: Brill Academic Pub.
- Rosenthal, F. (1975). *The Classical Heritage in Islam*. Translated by E. Marmorstein and J. Marmorstein. London: Routledge & Kegan Paul.
- Sabra, A. (1976). *The Scientific Enterprise*, in Bernard Lewis (Ed.), *The World of Islam*. London: Thames and Hudson.
- Strauss, L. (1995). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. Translated by Eve Adler. Albany, NY: State University of New York Press.
- Walzer, R. (1962). *Greek Into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.