



الفارابي ، مقالة في إحصاء العلوم و الصناعات

من أجل أبستمولوجيا عربية هادفة

د. سعيد الجابلي*

"وكما أنّ النَّحو عيار اللسان، فيما يمكن أن يغلط فيه اللسان من العبارة، كذلك علم المنطق عيار للعقل، فيما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات".

الفارابي، التوطئة في المنطق



الفارابي بريشة الفنان العراقي جميل حمودي

* باحث في الفلسفة- تونس



ملخص:

فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى، وأيها أوهن وأوهى وأضعف"⁽²⁾. ويضيف في ذات الإطار، "وينتفع بما في هذا الكتاب، لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم علما من هذه العلوم وينظر فيه علم على ماذا يقدم وفي ماذا ينظر وأي شيء سيفيد بنظره وما غناء ذلك وأي فضيلة تنال به، ليكون إقدامه على ما يقدم عليه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عى وغرر"⁽³⁾. ولأمر كهذا، نفهم وجهة تقرير "صاعد الأندلسي" لهذا المؤلف، بقوله: "ثم له كتاب شريف في إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق إليه، ولا ذهب أحد مذهبه فيه، ولا يستغني طلاب العلوم كلها عن الإهداء به وتقديم النظر فيه"⁽⁴⁾.

وعليه، لا غرابة في شيء أن يحظى هذا الكتاب باهتمام واسع⁽⁵⁾، اعتبارا لما ينطوي عليه من مضامين معرفية ومقاصد إبستمولوجية ذات بال، جعلت منه أول "موسوعة علمية" ألقت آنذاك وذاع صيتها، لا في الأوساط العلمية الإسلامية فحسب، بل كان لها امتداداتها، حتى في الآفاق المدرسية المسيحية، التي وقعت تحت جاذبية هذا المدد العلمي ولم تسلم من ذلك الإغواء. الأمر عينه ذهب إليه "عثمان أمين" في تقديمه لإحصاء العلوم، مؤكدا بدوره على جملة الفضائل المترتبة على ذلك الكتاب في العالم الإسلامي وخارجه، والتي تكمن أساسا في طريقة الترتيب التي توخاها المعلم الثاني في تصنيفه للعلوم⁽⁶⁾.

ورد هذا الإحصاء وفقا لتبويب معين يلائم الإرتباط المنطقي بين الموضوعات ويتناسب مع نظريته العامة في تصنيف العلوم التي أوردتها ضمن "رسالة التنبيه على سبيل السعادة"⁽⁷⁾. إذ من شأن هذا التصنيف أن يعين العلم الذي سوف يتكفل بمهمة تحصيل السعادة، وكذلك منزلته بين العلوم الأخرى وهو ما يستلزم إحصاء لمجمل العلوم والصناعات من

سعيها في هذه الدراسة إلى مقارنة موضوع إحصاء العلوم والصناعات عند الفارابي، مع ما يتيح لنا ذلك من تعرف على ملامح إبستمولوجيا العلوم العربية خلال العصر الوسيط، كما شرع إليها المعلم الثاني وطفق في عرض أبعادها ومقاصدها بلا هوادة. بهذا المعنى، من الوجهة بمكان، التلميح إلى الفضاء الإشكالي العام الذي تتنزل ضمنه هكذا مسألة، والمتعين تدقيقا، في تبين الطابع المركب لفلسفة الفارابي من خلال تنوع المباحث التي وجهت اهتمام فيلسوفنا ضمن مدونته الفلسفية برمتها، أين يستجلي القارئ، فعل التألف العضوي بين مؤلفاته، سيما من جهة البنية والمضامين والمناهج، تأكيدا للخاصية الموسوعية لهذا الفيلسوف العربي المتعدد.

مقدمة:

لعل جوهر فلسفة العلوم، أو الإبستمولوجيا الفارابية، هو ما عبّر عنه كتاب "إحصاء العلوم"، الذي أفرده المعلم الثاني، تفصيلا للقول الممكن بشأن تصنيف العلوم والصناعات. فضلا عن كونه محاولة في رسم حدود ومجال العقل في مستوييه: النظري والعملي. هذا تساوقا مع قوله: "قصدا في هذا الكتاب أن نحصي العلوم المشهورة علما علما، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها، وأجزاء كل ما له منها أجزاء، وجمل ما في كل واحد من أجزائه"⁽¹⁾.

وتبعا لذلك، نُلفي لدى الفارابي، تثمينا لمزايا كتابه: "الإحصاء"، من جهة صلاحياته الإبستمولوجية، مشددا في ثنايا ذلك على قيمته الإجرائية، البيداغوجية أو الديداكتيكية، بشكل لافت، وهو في تقديرنا سبق لا نعتز عليه في باقي مؤلفاته الأخرى. هذا مصداقا لقوله: "وبهذا الكتاب يقدر الإنسان على أن يقايس بين العلوم،



من إرجاع القهقري نحو أصداء المناظرة بين "متى" و"السّيرافي".

ومع ذلك، فإنّه يبقى من الضروري في نهاية هذا العمل، البحث في فعل التناسب بين الإبستمولوجيا الفارابيّة ومطلب السّعادة، بوصفها غاية المشروع الفلسفي الفارابي برمته.

أ. الفارابي والتأصيل الفلسفي لإبستمولوجيا العلوم العربيّة، أيّة تمظهرات؟

إنّ الإحاطة بمعالم الإبستمولوجيا الفارابيّة، يرتهن رأساً، بتقصي مراتب العلوم والصناعات في بادئ الأمر، كما أوردها المعلم الثاني في كتابه: "إحصاء العلوم"، مستندساً بمقياس الأسبقية في زمن التعليم. هذا ما يتجلى كالآتي:

أولاً: في علم اللسان وأجزائه: تُعنى اللسانيات في تقدير الفارابي بدراسة وتحليل علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركبة من جهة دلالاتها وقوانينها⁽⁹⁾.

ثانياً: في علم المنطق وأجزائه: موضوعه الرئيس، النظر في أنواع القياس، أو تمييز أنماط الخطاب. وبالإمكان حصرها في خمسة: يقينية، وطنونية، وسفسطائية، وخطابية، وشعرية⁽¹⁰⁾.

ثالثاً: في علم التعاليم، أو الرياضيات: موضوعه العدد والهندسة، وعلم المناظر، وعلم النجوم التعليمي، وعلم الموسيقى، وعلم الأثقال والحيل⁽¹¹⁾. من هذا المنطلق، فإنّ الملاحظة التي ينبغي تسجيلها هاهنا، تخصّ منزلة العلوم التعاليمية، على نحو ما وردت في كتاب "الإحصاء"، إذ تبرهن من جهتها على أنّ

أجل الوقوف على موضوع كلّ منها، وكذلك على السبيل الذي سوف يؤدي غرض وغاية كلّ علم على حدة. وهذه هي المهمة المنوطة بعهد الفارابي من خلال انجازه "لرسم تخطيطي يتمّ وفقه إنتاج، وترتيب العلوم"⁽⁸⁾.

من نافلة القول، الإشارة إلى أنّ إحصاء العلوم والصناعات لدى الفارابي، لا ينحصر في مؤلف "الإحصاء" فقط، بل في أعماله الأخرى، نخصّ بالذكر منها: "تحصيل السّعادة"، "أراء أهل المدينة الفاضلة"، "كتاب الحروف"، "كتاب الملة"، "السياسة المدنيّة" و"الألفاظ المستعملة في صناعة المنطق"... وغيرها. ولنا في ذلك كله وقفة تأمل لاحقا، لتنبّين من خلالها، تجليات إبستمولوجيا العلوم العربيّة وأبعادها، كما تبلورت لدى الفارابي.

إنّ تفصيل القول الممكن في هذه المسألة، يدعونا منهجياً إلى طرح الإشكالية التالية: على أيّ نحو رتب الفارابي العلوم والصناعات في مستوى مدوّنته الفلسفية؟ أيّة علاقة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي ضمن الإبستمولوجيا الفارابيّة؟

سنعتمد في تفصيلنا للقول الممكن بخصوص إبستمولوجيا العلوم العربيّة لدى الفارابي على نظام البرهنة التالي:

سنحاول في القسم الأوّل، بحث خصوصيّة إحصاء الفارابي للعلوم وتصنيفها ضمن مدوّنته الفلسفية، وعلاقة ذلك بتأصيله لإبستمولوجيا عربيّة هادفة.

أمّا في القسم الثاني، قصدنا التّظّر في علاقة المنطق الفلسفي بالنحو العربي، وما ارتبط بهما من إعضالات إشكالية، أساسها جدلية التباعد والتقارب، حيث ركزنا على المراجعات الإبستمولوجية، التي قام بها الفارابي بخصوص هذه المسألة، وما استوجبه ذلك،



مؤشر دال على اعتبار صناعة الموسيقى النظرية لدى الفارابي درجة دنيا من درجات العلم الرياضي وهو في ذلك أرسطيّ المنزع أو التوجّه. ولمّا لم يكن هذا المنحى هو المتداول والمشهور زمن الفارابي⁽¹³⁾. فإنّ الكشف عن طبيعة انتساب الموسيقى إلى الرياضيات كان - في تقديرنا - أمراً مطلوباً وإن كان كتاب "الإحصاء" كتاباً تعليمياً تبسيطياً، اللهمّ إلا إذا اعتبرنا أنّ هذا التصنيف مشهور بالنسبة إلى أتباع الفارابي كصاحب مدرسة، وهو أمر يمكن قبوله مادام ثمة بعض المؤشرات الدالة عليه.

وخليق بالإشارة في هذا الموضوع، أنّ صفة التصنيف في الموسيقى صفة متجدرة أو متأصلة عند الفارابي وليست اعتباطية أو عرضية أو مؤقتة كما قد توهم ديباجة "الموسيقى الكبير". فإين خلكان يصف الفارابي قائلاً: "صاحب تصانيف في المنطق والموسيقى وغيرهما من العلوم"⁽¹⁴⁾. كما أنّ الأخبار تشير إلى أنّ الفارابي قد درّس أبا بكر السراج (ت 316 هـ تقريباً) المنطق والموسيقى مقابل تعلم النحو⁽¹⁵⁾.

ومؤدى ذلك، أنّ انهماج الفارابي بصناعة الموسيقى تحصيلاً وتعليماً، انهماج لازمه طوال مسيرته الفكرية، ومعناه أيضاً، أنّ هذا الإنهماج، مردّه الرئيسي، التخصص المتعمّق والدربة والدراية، وإلا ما كان لإبن السراج القبول بهكذا مقايضة وهو المعروف بسعة تكوينه النحويّ. وبالتالي، بالإمكان الوعي بصفة "المشهور"، كما انبجست في "الإحصاء"، في سياق مدرسة يمثلها الفارابي، لا بمعنى المشهور في عصره وعند الجميع.

في المحصّلة إذاً، أنّ الموسيقى هي الجزء الخامس من التعاليم والذي يعرف بهذا الإسم علمان: أحدهما علم الموسيقى العملية والثاني علم الموسيقى النظرية⁽¹⁶⁾.

ما قصد إليه المعلم الثاني فيه لم يكن مشهوراً. فالمنزلة التي استقرت لعلوم التعاليم وأضحت مشهورة زمن الفارابي هي منزلتها كعلم وسط بين علم أدنى هو الطبيعيات وعلم أعلى هو الإلهيات. ويتجلى ذلك مع فيلسوف العرب الكندي وإخوان الصفاء وابن سينا وغيرهم.

والملاحظ أنّ هذه المنزلة الوسطى للرياضيات تستقي إرهاباتها ومنطلقاتها الأولى من تصوّر الأفلاطوني، كما اتخذت منحا أرسطياً خالصاً فيما يتصل بالمفردات الدالة عنها رأساً. وبالتالي، ليس من الإجحاف في شيء، القول، إذا سلمنا جدلاً أنّ القراءة المشائية العربية قراءة أفلاطون لأرسطو، سيّما من جهة المضمون، وكانت الأفلاطونية المحدثة العربية، قراءة أرسطية لأفلاطون منهجا ومفهوماً، فإنّ التداخل بين القراءتين يتمظهر تحديداً في مستوى المنزلة الوسطى التي استقرت عليها التعاليم وأضحت بالتالي مشهورة في الإبتيمية الوسيطة، خاصّة مع الفارابي⁽¹²⁾.

وتبعاً لذلك، استحالة اعتبار الموسيقى - وهي القسم الخامس من أقسام التعاليم - أرضية ملائمة للتأمل الميتافيزيقي ولا لتخطي الإنسان نحو السماء أو لتجاوز شروط السّماع الإنساني نحو قانون كوني للتأليف كما دأب على ذلك الفيثاغوريّون. ذلك أنّ فلسفة الموسيقى في تقدير الفارابي، تتبلور من دون مقدّمات ميتافيزيقيّة. ومن هنا، بمستطاعنا، تقصي طبيعة المنزلة التي حظيت بها الموسيقى في فلك العلوم التعليميّة، حيث يتراءى لنا أنّ أبا نصر، لا يعتمد في وصفها ثنائياً الأصول والفروع. ناهيك أنّ الرجل، قد قسّم علم التعاليم إلى سبعة أجزاء كبرى تحتلّ الموسيقى فيها الجزء الخامس ويميّز الفارابي داخل هذه الأجزاء بين بعد عمليّ وبعد نظريّ. ولكن هذا الترتيب الذي يجعل الموسيقى جزءاً خامساً قبل الأثقال والحيل



- عمّ تكون الأفعال؟

- وما غايتها؟

- وكيف تستدام في الإنسان؟

تلك هي إذن، جملة الأسئلة التي يُعنى بها العلم المدنيّ، ويفحص عنها. وبما هو يميّز.

من المهمّ، الإشارة إلى التقاطع القائم بين "إحصاء العلوم"، وبعض المؤلفات الأخرى ضمن المدوّنة الفارابيّة، بخصوص تعريف العلم المدني الوارد ضمن الفقرة الثالثة من الفصل الخامس من إحصاء العلوم، التي تُجمل القول في موضوعات العلم المدني. وحسبنا دليلاً عمّا نزع هاهنا، كامل النصّ الممتدّ ما بين الفقرات (11 و 27) من "كتاب الملة"، وهو نصّ يُفصّل ما ورد في الفصل الخامس من كتاب الإحصاء تفصيلاً. وإنّه ليمكننا أن نذكر أيضاً، كتاب: "تحصيل السّعادة"، الذي يُعنى بعين ما يعنى به هذا النصّ المشار إليه آنفاً، سيّما الفقرات: (19-51 منه)⁽¹⁹⁾. ولأمر كهذا، يترأى لنا الطابع المركّب لفلسفة الفارابي في مستوى المواضيع التي تناولها بالدّرس والتحليل، اعتباراً إلى كونها مبنوثة في كامل المتن الفلسفيّ لديه، بما يجعل إمكانيّة الفصل بين مؤلفاته أمراً مستحيلاً، إذا رمنا تمثّل مقاصد وأبعاد المباحث التي أثارها، وتلمّس الخيط النّاطم لها. فهي عندئذ أشبه ما يكون بالنسق المترابط الأجزاء والموضوعات من جهة وحدتها وتناسبها. وسنعمل على توضيح هاته المصادرة الأخيرة تباعاً.

وعلى هذا النّحو من النّظر، يذهب الفارابي في معرض حديثه عن تبويب العلوم، إلى تعريف علم الفقه، بوصفه: "صناعة بها يقتدر الإنسان أن يستنبط تقدير شيء شيء ممّا لم يصحّ واضح الشريعة بتحديدته، على الأشياء التي صحّ فيها بالتحديد والتقدير. وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض

رابعاً: في العلم الطّبيعي والعلوم الإلهي وأجزائه: يبحث

في الأجسام الطّبيعيّة، أو الصناعيّة التي تتوزّع على ثمانية أجزاء هي: السّماع الطّبيعي، السّماء والعالم، الكون والفساد، الآثار العلويّة، الأجسام المركّبة عن الأسطقسات، المعادن النبات، الحيوان والنفس. أمّا العلم الإلهي كما ورد في كتاب "الإحصاء"، فيقسمه الفارابي إلى ثلاثة أقسام: أولها بحث في الموجودات التي تعرض لنا، بما هي موجودات، وثانيها فحص عن مبادئ البراهين في العلوم النظريّة الجزئيّة، وثالثها فحص عن الموجودات التي ليست بأجسام ولا هي في أجسام⁽¹⁷⁾.

إنّ غاية العلم الأوّل، هي إثبات الموجود الأوّل وغاية الثاني، تحديد أوثق البراهين وغاية الثالث، إثبات الكائنات المفارقة، وكلّ هذا، ليجعلنا نوّكّد شموليّة هذه العلوم.

خامساً: في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام:

يفحص العلم المدني في تقدير الفارابي "عن أصناف الأفعال والسنن الإراديّة، وعن الملكات والأخلاق والسّجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن، وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه. ويميّز بين الغايات التي لأجلها تُفعل الأفعال وتُستعمل السّير"⁽¹⁸⁾.

فالعلم المدني في تقدير الفارابي: يفحص، يُميّز

ويُبيّن:



شقى مناحي المعرفة وفقا للقوانين المعيّنة للفكر بقطع النظر عن مضمونها. ولكن، ماذا لو اتضح، استحالة المنطق عند الفارابي إلى علم مستقل بذاته، خلافا لمعهد تأويل الأرسطية، في هذا الصدد تحديدا. ولنا في ذلك وقفة تأمل لاحقا.

قد يكون من فرائض القول ونوافل الإيضاح، التأكيد على أنّ أبا نصر الفارابي، قد أضاف إلى مجال العلوم العملية، أو المدنية علمين إسلاميين هما: علم الفقه وعلم الكلام⁽²⁵⁾، وهو ما من شأنه أن يثري هذا التصنيف ويضفي عليه صبغة تركيبية تأليفية، سيّما بين الروافد المعرفية اليونانية والخصوصية العربية الإسلامية ببنائها اللغوية وتراثها البياني والعرفاني.

وعلى هذا الأساس، بمستطاعنا القول مع أبي نصر الفارابي، إذا ما اجتمع للإنسان كلّ هذه المعارف، فهو الفيلسوف على الحقيقة. وهو الإنسان السعيد. وهو أيضا المؤهل لرياسة المدينة الفاضلة، كما أنّه تامّ لتقبل الفضائل الأخرى من فكرية وأخلاقية وعملية. وفي هذا الصدد يقول الفارابي، معرّفا الفيلسوف الكامل: "هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوّة على استعمالها في كلّ من سواه بالوجه الممكن فيه... <و> أن يكون جيّد الفهم والتصوّر للشيء وللشيء ذاته، ثم أن يكون حفوظا وصبورا على الكدّ الذي يناله في التعلم. وأن يكون بالطبع محبّا للصدق وأهله والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما بهواه، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدّرهم والدينار وما جانس ذلك. وأن يكون كبير النفس عمّا يُشِين عند الناس، وأن يكون ورعا سهل الإنقياد للخير والعدل، عسر الإنقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصّواب"⁽²⁶⁾.

اللافت للنظر أيضا في مستوى إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها، أنّ الفارابي، لا يعتمد في مؤلفه

واضع الشريعة بالملّة التي شرعها <و> في الأُمَّة التي لها شرع"⁽²⁰⁾. والأمر ذاته، يؤكّده في كتاب "الملّة"⁽²¹⁾ وكتاب "الحروف"⁽²²⁾. وذلك لأمانة أخرى دالة على المنزع التركيبي، النسقي، الذي يسم المتن الفارابي في مقارنته لقضايا فلسفية ذات بال.

يتحدّد الكلام بدوره مع أبي نصر الفارابي على معنى "ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل (...). والمتكلم ينصر الأشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى"⁽²³⁾.

ولكن، ما الذي يسترعي انتباهنا بخصوص تصنيف العلوم والصناعات المشكّلة لمعنى الإبيستمولوجيا العربية الفارابية؟

إنّه لخليق بالإشارة، أنّ المعلم الثاني، لم يكن حبيس التصنيف الذي قال به أرسطو في مستوى "كتاب الجدل"⁽²⁴⁾، أين ألفيناه يميّز فيه بين ثلاثة أصناف من العلوم هي: العلوم النظرية والعلوم العملية والعلوم الإنشائية أو الشعرية، بل يجعلها صنفين، هما الصنف النظري والصنف العملي، ثمّ يميّز داخل الصنف الثاني بين العملي المهي، الذي يتصرّف به الإنسان في المدن ويحصل بالصناعة، وبين العملي الفكري، أو المروري الذي يتصرّف به الإنسان في السير ويحصل بالإرادة، على نحو ما ذهب إليه في رسالة: "التنبية على سبيل السعادة". كما رتبها ضمن خمس فصول تنطوي بدورها على ثمانية علوم على نحو ما أوردها في مؤلفه "إحصاء العلوم"، كما سبق وأن ألمعنا إلى ذلك آنفا.

إنّ ما يستوقفنا أيضا في التصنيف الفارابي، تقديمه لعلم اللسان وأجزائه على سائر العلوم الأخرى، وأعقبه بالمنطق الذي يتحدّد على معنى "الألة" (Organon)، وفقا للقراءة الأرسطية، أو أداة البحث في



بالعلوم ضمن متنه الفلسفيّ. هذا ما يمكننا استجلاؤه من خلال المقارنة بين ما تمّ اعتماده من تصنيف في كتاب: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، وبين "كتاب إحصاء العلوم"، على سبيل الذكر لا الحصر، أين نعاين تقديمه للبحث في الإلهيات على البحث في الطبيعيات مثلا. كما يطالعنا الفارابي في مستوى كتابه: "التنبيه على سبيل السعادة"، في هكذا إشارات وتنبيهات ذات بال بمنهج آخر في تقسيم العلوم، مفاده، أنّ المعارف صنفان: صنف شأنه أن يعلم ولا يفعله الإنسان مثل أنّ العالم حادث، وصنف شأنه أن يعلم ويفعل مثل علمنا أنّ برّ الوالدين حسن، وكلّ واحد من هذين الصنفين له صنائع تندرج ضمنه⁽³¹⁾.

إذا كان الأمر على نحو ما ذكرنا، فإنّ الأستاذ حاتم الزغل قد تطرّق إلى بحث جملة الصيغ المتعدّدة والمختلفة لترتيب العلوم وتصنيفها ضمن المدوّنة الفارابيّة، وما ارتبط بها من معايير متنوعة، معتمدا في مباشرته لهكذا موضوع على منهج تحليلي - مقارنة مركزا أثناء ذلك على العلم المدني رأسا. مبرزا فارقا تاريخيا وهو ظهوره في مرحلة الفارابي وغيابه في المرحلة الأرسطيّة. وبالتالي، فقد بيّن وضعين للعلم المدني: أحدهما نظري (طبيعي ماهو الإنسان، وإلهي ما ينبغي أن يكون: وهي المعقولات الإراديّة والكلّيات العمليّة) وثانيهما عملي.

ويُعنى العلم المدني بتحقيق تلك المعقولات الإراديّة في أشخاص الإنسان وفي المدينة. وهو من قبيل رياضيّ، من جهة ارتباط المعقولات في تحققها بالأعراض والأحوال اللازمة لها. وهذا الشكل الرياضي ينطبق على حديث الفارابي عن القانون. ويتجلى هذا النموذج الرياضي في كتاب: "تحصيل السعادة" باستعمال آليّة التركيب يختلف عن النموذج المنطقيّ وهو إدراج الجزئي تحت الكلّي في كتابي: "إحصاء العلوم" و"كتاب الملة"⁽³²⁾. هذا ما عبّر عنه الأستاذ الزغل، بقوله: "نجد

"إحصاء العلوم" على مبدأ العرض التاريخي الذي يُرتّب العلوم من جهة ظهورها وتطوّرها كما يتجلى ذلك في "الحروف" مثلا. بل هو يجمع بين أسلوب العرض النسقي الذي يحدّد مراتب العلوم في شكل "جدول" منطقيّ وبين أسلوب العرض التعليمي الذي يحدّد المراتب في شكل برنامج "تعليمي"⁽²⁷⁾. والعلوم المقصود إحصاؤها هي العلوم المشهورة.

من الأهميّة بمكان، التنبيه، إلى أنّ تلك العلوم المشهورة والمتداولة لم تتخذ في "الإحصاء" شكلا ترتيبيا مشهورا، لا من جهة الجدول المنطقي ولا من جهة البرنامج التعليمي⁽²⁸⁾. فهذا الجدول - البرنامج، لم يكن متداولاً زمن الفارابي إلى الحدّ الذي يجعله مشهورا. بل إنّ لا يتطابق مع الرّسم الأفلاطوني ولا مع الرّسم الأرسطي ولا حتى مع الرّسم الذي تشكل مع المحاولات التوفيقيّة للمدرسة الإسكندرانيّة التي تواصلت مع أعلام الفلسفة العربيّة من أمثال الكندي وإخوان الصّفاء⁽²⁹⁾. فالفارابي يرتب تلك العلوم المشهورة (منفردة) طبقا لجدول مبتكر غير مشهور. ومن أهمّ خاصيّات هذا الجدول أنّه يدمج العلوم داخله دون تمييز بين علوم عربيّة وعلوم دخيلة: فهو يحصمها ويرتبها بحسب طبيعتها الكونيّة كمعارف متعاضدة في إنجاز مشروع الحقيقة كمشروع إنسانيّ تتعدّد أوجهه ولكنها تتوحّد داخل وحدة الهدف الذي يشير إليه الفصل الأخير من "الإحصاء"، وهو فصل في "العلم المدني". وهكذا لم يبحث الفارابي علم الموسيقى من جهة النشأة ولا أصل الكلمة، أو مدلولها اللغوي كما طرق إلى ذلك بعض معاصريه⁽³⁰⁾.

لئن استأثرت مسألة إحصاء العلوم والصناعات، وتصنيفها بإهتمام لافت لدى الفارابي، فإنّه طفق في استنطاقها على أكثر من جهة. وحسبنا دليلا عمّا نزعم، ما ألفيناه من تنوع يسم المنهج الذي اعتمده المعلم الثاني في فعل الإحصاء والترتيب الخاصّ



الإنشائية كفروع للعلوم النظرية، فأصبحت إما تابعة للعلوم الآلية مباشرة مثل علوم اللغة أو للعلوم الرياضية مثل الحساب والمسح - وهي التي سماها جوانب عملية داخل العلوم النظرية أو كعلوم الحيل التي أصبحت فرعا من فروع الرياضيات وفيها جزء يخص حساب الجبر والمقابلة (الجانب الرياضي)، وأيضا كلّ ما من شأنه أن يكون مبادئ للصناعات ويسمها حيلة نجومية أو فلاحية أو ميكانيكية (الأواني العجيبة والآلات ذاتية الحركة) ⁽³⁶⁾. وحينئذ، فإنّ الفصل المنهجي والإجرائي بين العلوم النظرية والعلوم الإنشائية في مستوى الإستميا العربية خلال الفترة الوسيطية، هو ما يفسّر التصنيف التفاضلي الذي وضعه القدامى والوسيطيون معا بين العلوم، من حيث أنّها تنحدر ممّا هو أشرف إلى ما هو أدنى علما بأنّ، أدناها مرتبة وشرفا هي العلوم الإنشائية، أي جملة الصناعات. ذلك أنّ "فضيلة العلوم والصناعات، إنّما تكون بإحدى ثلاث، أمّا بشرف الموضوع، وأمّا بإستقصاء البراهين، وأمّا بعظم الجدوى الذي فيه" ⁽³⁷⁾، على حدّ عبارة الفارابي.

إنّ الناظر في تصنيف العلوم كما وردت في كتاب "الإحصاء"، يقف على غياب صناعة الطبّ، حيث تعرّض لها الفارابي في موضع آخر من مدوّنته الفلسفية مثل: "رسالة في الردّ على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طاليس لأعضاء الإنسان"، وهي بمثابة التوطئة لرسائل أخرى مثل: "رسالة في أعضاء الإنسان". وأيضا "رسالة في أعضاء الحيوان وأفعالها وقواها". وهنا، يُعرّف أرسطو صناعة الطبّ، بماهي "صناعة تلتئم بمعرفة سبعة أجزاء: أولها صناعة أعضاء الإنسان عضوا عضوا، والثاني بمعرفة أنواع الصّحة نوعا نوعا وما هو كلّ واحد منها وأعراضها التابعة لها... والثالث بمعرفة أنواع الأمراض وأسبابها وأعراضها التابعة لها... والرابع، بمعرفة ما سبيله أن يجعل من أعراض أنواع

في المدوّنة الفارابية صيغا متعدّدة مختلفة لترتيب العلوم وتصنيفها، تعتمد على معايير إمّا أنطولوجية أو تعليمية بيداغوجية أو إبستمولوجية بحسب درجة يقينيتها. وتبدو تفضلية هذه المعايير متداخلة أحيانا.

يتساءل الفارابي عن إمكانية التمييز بينها وعن كيفية تناسقها. وثمة كتاب ضمن المدوّنة خصّصه الفارابي للغرض، وهو كتاب "إحصاء العلوم"، ولكنه لا ينفرد بالمسألة التي نجدتها في مصنّفات أخرى مثل كتاب "تحصيل السعادة". وهنا نذكر هذا المصنّف في درجة أولى وإن كان الغرض لا يتجلى إلا بمسلمة ترادف ضمني بين ما ورد في كتاب "تحصيل السعادة" وبين ما ورد في كتاب "إحصاء العلوم"، باعتبارهما يعرضان صيغتين للكمال الإنساني ⁽³³⁾.

وثمة أيضا مرجعان في هذا الغرض نفسه، وهما : كتاب "فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها" ⁽³⁴⁾، الذي خصّصه الفارابي، لإبراز سبل ارتباط المطالب العلمية واتصال بعضها ببعض في أعمال أفلاطون. كما أنّه قد أفرد كتابه الموسوم بـ"فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى" ⁽³⁵⁾، لبيان تدرّج فلسفة أرسطو وأغراضه في تصانيفه المنطقية والطبيعية كتابا كتابا. على أنّ الفارابي قد قصد من خلال هذا الكتاب، وكذا الأمر في مؤلفه: "الحروف" إلى تصنيف العلوم من زاوية تاريخية، سيّما المقارنة داخل تصوّر الفارابي بين وضعيّة تاريخية للعلوم في مرحلتها اليونانية وحسب إحصاء لها ضمن عرض لعناصر المدوّنة الأرسطية من جهة وبين الثابت الذي يجريه الفارابي في كتاب "إحصاء العلوم"، أو كتاب "تحصيل السعادة" من جهة ثانية، وهو الذي يبدو عرضا للعلوم المتوفرة لديه في وقته آنذاك.

إنّ ما يثير انتباهنا أيضا في إبستمولوجيا العلوم العربية عند الفارابي، إقحام هذا الأخير جملة العلوم



المقاربات الإبيستمولوجية الكلاسيكية، القائمة على منطق القول بصدقية العلم النظري وتثمين دوره في إكتشاف القوانين المتحكمة في الوقائع الطبيعية، وصياغتها على هيئة معادلات رياضية وفيزيائية مجردة ورمزية. ولأمر كهذا، أبان الفارابي في مستوى رسالته: "في أعضاء الإنسان"، هذا المعنى الخاص بالعلم الطبيعي، كعلم نظري بإمتياز، بقوله: "والعلم الذي سعى اليقيني هو علم ما هو الشيء وسبب وجوده، وهذا هو المقصود بالنظر في الأجسام الطبيعية، وهو أن يُعرف من كل جسم طبيعي جوهره. وهو الذي يدلّ عليه حده، وأسباب وجوده، كذلك في كل واحد من أعراضه الذاتية وغايته القصوى هو كمال التّظر. فإنّ العلم الطبيعي لما كان جزءا من العلم النظري كان الكمال الحاصل عنه جزءا من الكمال التّظري، وذلك هو الغاية القصوى المحددة في كتاب "النفس". وهو الكمال الذي يخصّ الإنسان بما هو إنسان"⁽⁴¹⁾.

وعليه، إذا علمنا فضلا عمّا أسلفنا بالقول، أنّ العلم الطبيعي يتحدّد في تقدير الفارابي كعلم نظري أساسا، فإنّ ذلك ما يفيد عدم إدراجه ضمن العلوم الإنشائية، من ذلك، علم الطبّ مثلا. وهنا، يتعرّض الفارابي إلى الإختلاف النوعي لكلا العلمين، قائلا: "والطبيب أيضا، سبيله أن يعرف أعضاء الإنسان عضوا عضوا، ويعرف أنواع الصحة وأنواع المرض وأسبابها وأعراضها بتتبع أنواعها واللواحق والتغاير التي تلحق لأجلها البدن والأعضاء، وما هو للأعضاء مثال التغاير التي تلحق لأجلها البدن والأعضاء، وما هو للأعضاء، مثال التغاير التي تلحق بعض العروق وما يلحق أيضا الفضلات الخارجة عن البدن، اليابسة والرطوبة. وليس يلتمس في ذلك العرض الذي يقصد صاحب العلم الطبيعي، بل غرضه في ذلك شيء آخر وذلك أنّ الطّب صناعة فاعلة. وكلّ صناعة فلها موضوع أو موضوعات فيها تفعل وغاية يلتمس إتخاذها

الصحة وأعراض أنواع المرض والدرية بإستعمالها أو دلائل يميّز بها نوع من أنواع مرض نوعا آخر... والخامس <ب> معرفة الأغذية والأدوية التي هي أغذية وأدوية الإنسان المفردة والمركبة وسائر الآلات التي تتأتى لها أفعال الصناعة بإستعمال ما أمكن إستعماله منها في بدن بدن... والسادس بمعرفة قوانين الأفعال التي تفعل لتحفظ بها الصحة على ماهو من الأبدان والأعضاء صحيح... والسابع بمعرفة قوانين الأفعال التي تفعل لتسترد بها صحة ماهو من الأبدان والأعضاء عليل، وباعتبار استعمالها في بدن بدن أو عضو عضو - هذا خاص بالطبيب"⁽³⁸⁾.

سعى الفارابي إلى المقارنة بين العلم الطبيعي وعلوم الطبّ، مبيّنا خصوصية التمايز بينهما. هذا ما نجد له صدى في مقالته الموسومة بـ"برسالة في أعضاء الإنسان"، حيث يعلن ما يلي: "والعلم الطبيعي جزء من الفلسفة والغاية التي لأجلها وجود كل نوع من أنواع الجسم هي أحد أسباب وجوده. ويلزم صاحب العلم الطبيعي أن يعلمها، وإن لم ينتفع بها في أن يستفيد به علم شيء آخر ليحصل له كمال هذين الصنفين من العلم التّظري"⁽³⁹⁾. ويضيف في ذات السياق قائلا: "وأياضا فإنّ العلم الطبيعي ينظر في النبات وأنواعه وأجزاء كل نوع منه، وفي الأجسام المعدنية، ويفحص عن جوهر كل واحد منها وماهيتها. وعن أعراضها الذاتية لها، ويُعطي أسباب وجود كل واحد منها وماهيتها على مثال ما يفعل في الحيوان وأنواعه. ويلتمس في ذلك كمال الفلسفة النظرية وغايتها، لا غير"⁽⁴⁰⁾.

نستجلي من هذا التحديد، أنّ العلم الطبيعي في تقدير الفارابي، إنّما هو علم نظريّ بالأساس. وهو ما يبرّر عدم إدراج أيّ قسم من أقسامه إلى نوع نظري ونوع عمليّ، لما تطرّق إليه بالعرض في كتاب "الإحصاء"، بل ماذا لو تبين أنّ أجزاءه الثمانية برمتها، إنّما تندرج ضمن العلم النظري. الأمر الذي يضيف عليها مسحة



مواضع الإختلاف بينها، سيّما فيما يهّم ظاهرة إحصاء العلوم والصناعات.

على هذا النحو من النّظر، ولينا وجهنا شطر رهط من الفلاسفة وهم : الشيخ الرئيس أبو علي الحسن ابن سينا، إخوان الصّفاء، والعلامة عبد الرّحمن ابن خلدون، حيث ستكون لنا وقفات تأمل، عساها تمكّنا من الإلمام بجوانب من تاريخ العلوم العربيّة.

وبناء عليه، قسّم ابن سينا الفلسفة إلى نظريّة غايتها الحق، وعمليّة غايتها الخير. أمّا بخصوص ترتيبه للعلوم، فإنّ الشيخ الرئيس، قد إعتد على منهج أرسطي وفارابي أيضا، لمّا قسّم العلوم العقليّة إلى قسم مجرد وقسم عمليّ ورتب العلوم النظريّة أو الحكميّة ثلاثة أقسام، كالتالي :

أ- العلم الأسفل ويسمّى العلم الطبيعي: يشمل الكيان، والسّماء والعالم، والكون والفساد، والآثار العلويّة، وكتاب المعادن وكتاب النبات، وكتاب الحيوان، وكتاب النّفس والحسّ والمحسوس. ويتفرّع عن الطبيعيات: الطبّ، والنّجوم، والفراسة، وتعبير الرّؤى.

ب- العلم الأوسط ويسمّى العلم الرياضي : ويتوزّع على : العدد، والهندسة، والهيئة، والموسيقى.

ج- العلم الأعلى ويسمّى العلم الإلهي : وتعنى الإلهيات بالبحث في الموجود، ووجود الله، وكائنات العالم، ويتصل بها الوحي والمعاد⁽⁴⁶⁾.

وأما العلوم العمليّة فتلاثة أيضا : أخلاقيّة، ومدنيّة، ومزليّة. أمّا المنطق فألة العلوم، وأقسامه هي :

في ذلك الموضوع، أو تلك الموضوعات⁽⁴²⁾. إلى أن ينتهي فيقول : "فإذا بين الغرضين وبين ما يظنانه في هذه الأشياء فرق. فإنّ غرض أحدهما العلم فقط في أنحاء الصّحة أو في انطباق الطبيخ، وما يعطيه العلم الطبيعي من كلّ واحد منها وجوهه وما أسباب وجوده وهي مادته وصورته وفاعله وغايته التي لأجلها كوّن، والذي يعطيه الآخر منه ويعرفه هو الحال التي بها صار آلة أو مادّة في أن يفيدها الطبيب الصّحة والطباخ إنضاج الطبيخ"⁽⁴³⁾.

وفقا لهذه المنطلقات الأوليّة، فإنّ الصبغة الإنشائيّة لعلم الطبّ الذي تنحصر مهمته الأساسيّة في حفظ الصّحة، أو استردادها إذا زالت، هو ما يسوّغ في نظر الفارابي تعامله مع العلم الطبيعي بأجزائه المختلفة على أساس توفيره للألات اللازمة لتحصيل الغاية، أو المقصد من هذه الصناعة لا غير، على أن ذلك لا يعني استحالة صناعة الطبّ إلى علم آلي في جوهره. وبالتالي، فإنّ هذه السّمة التي اتصفت بها جلّ فلسفات العرب، هي التي فسحت المجال أمام نمط وجودي جديد بالنسبة إلى الموضوعات العلميّة. وبالتالي، إلى منزلة إبستمولوجية جديدة تتنزّل فيها بعض العلوم بين النظريّة من جهة وبين الإنشائيّة والآليّة من جهة أخرى⁽⁴⁴⁾. ولأمر كهذا، تعدّ هذه العمليّة في تقدير "رشدي راشد"، تجسيرا للفجوة الإبستمولوجيّة بين النظري والإنشائي، وهو ما يشكل بالنهاية، أفقا جديدا للقول العلمي الحديث الموسوم "بالآليّة"⁽⁴⁵⁾، كخاصيّة نوعيّة ملازمة له.

إنّ النّظر في الإبستمولوجيا الفارابيّة من جهة مقوماتها ورهاناتها، هو ما يعطينا الواجهة الفلسفيّة في بحث امتداداتها ومظاهر تلقمها من لدن بعض الفلاسفة العرب خلال الحقبة الوسيطيّة الأمر الذي يمكننا من إدراك أوجه التوافق، ولكن أيضا رصدنا



مفتقرة في تحقيق الوجود إليها وهي الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية...⁽⁴⁸⁾.

نستجلي من هذا التحديد السينوي، الطابع المركب لمفهوم الحكمة في مستوى تفرعاتها وأقسامها المتنوعة، ولئن اختلف مع التصور الفارابي في هكذا تفاصيل وجزيئات، فإنه يلتقي معه في الإقرار برئاسة هذا العلم وكماله. هذا ما ذهب إليه الفارابي في مواضع كثيرة من فلسفته، إذ يقول معرفة الحكمة: "هذا العلم (= الحكمة) هو أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخر الرئيسة هي تحت رئاسة هذا العلم"⁽⁴⁹⁾. كما تتعين في كتابه "الفصول"، بوصفها: "علم الأسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها ووجود الأسباب القريبة للأشياء ذوات الأسباب"⁽⁵⁰⁾. وبالتالي، لا غرابة في الشيء، أن تكون الحكمة محدداً من محددات تحصيل السعادة في الحقيقة"⁽⁵¹⁾. وهي بالنهاية، تعقل أفضل الأشياء بأفضل علم و"معرفة الوجود الحق، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته"⁽⁵²⁾.

يحسن بنا الإشارة في سياق هذه التأملات الإيستمولوجية الخاصة بتصنيف العلوم عند العرب، أن ابن سينا، قسّم الحكمة إلى علم نظري وعلم عملي، تقسيماً يعترف الشيخ الرئيس نفسه، أنه ليس التقسيم المتعارف: "...وأقسام العلم النظري أربعة العلم الطبيعي والعلم الرياضي والعلم الإلهي والعلم الكلي... وأما العلم العملي فيشمل أربعة أقسام أيضاً: علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم تدبير المدينة والصناعة الشارعة... وإلى جانب العلم النظري والعلم العملي يوجد العلم الآلي أي المنطق... وليس من عزمنا أن نورد في هذا الكتاب جميع أقسام العلم النظري والعلم العملي، بل نريد أن نورد من أصناف العلوم هذا العدد: نورد منه العلم الإلهي ونورد العلم الكلي ونورد العلم الطبيعي الأصلي ونورد من العلم العملي القدر الذي يحتاج إليه

الإيساغوجي، والمقولات، والعبارة، والقياس والبرهان، والجدل، والمغالطات، والخطابة والشعر. وهو بهذا التصنيف، يساير الفارابي فيما ذهب إليه. ويتأكد هذا التلقي السينوي أكثر، في اعتباره المنطق صناعة تعصم العقل من الضلال في المعرفة، التي هي في تقديره، إمّا تصور ماهية، وإمّا تصديق بقضية، وهو هاهنا فارابياً بلا منازع.

من الأهمية بمكان، التأكيد على أن العلوم في نظر ابن سينا منظومة متكاملة مترابطة الأجزاء، ارتباطاً محكماً، بحيث يمكن الانتقال من أحدها إلى الآخر، انتقالاً عقلياً من ناحية، ولكنه يمكن استشارة الشريعة في تحديد مفهومات العلوم العملية وعلاقتها من ناحية أخرى (...). إن كل من اطلع على تاريخ الفلسفة اليونانية عامة وعلى فلسفة أرسطو خاصة، لابد له من أن يرى أن ابن سينا يتابع في هذا المعلم الأول من ناحية ويضيف إليه رأي الشريعة الإسلامية (...). فالجانب النظري مأخوذ من أرسطو فهو الذي ربط العلوم كلها بعلم النبي أولاً وتابع ربطها بالعلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة ثانياً⁽⁴⁷⁾.

وبخصوص الحكمة وأقسامها، يرى ابن سينا أن "الحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس لنا أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية والحكمة المتعلقة بالأمور العملية التي لنا أن نعلمها، نعمل بها تسمى حكمة عملية وكلّ واحدة من هاتين الحكمتين تنحصر في أقسام ثلاثة. فأقسام الحكمة العملية حكمة مدنيّة وحكمة منزليّة وحكمة خلقية... وأما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهن عن التغير وإن كان وجوده مخالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية. وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير فلا يخالطها أصلاً وإن خالطها فبالعرض لا أن ذاتها



طالب النجاة، وأمّا العلم الرياضي فليس من العلم الذي يختلف فيه...⁽⁵³⁾.

لم يُغفل أبو عليّ ابن سينا، التّظنر في المنزلة الإبيستيمولوجية لصناعة الطبّ، مركزا في ثنايا ذلك على مفهومها وأصنافها. هذا ما أشار إليه، بقوله: "إنّ الطبّ علم يتعرف من أحوال بدن الإنسان من جهة ما يصح ويوزل عن الصّحة ليحفظ الصّحة حاصلة ويستردها زائلة ولقائل أن يقول أنّ الطبّ ينقسم إلى نظر وعمل وأنتم قد جعلتم كله نظرا إذ قلتم أنّه علم وحينئذ نجيبه ونقول إنّه يقال أنّ من الصناعات ما هو نظري وعملي ومن الحكمة ما هو نظري وعملي ويقال إنّ من الطبّ ما هو نظري وعملي ويكون المراد في الكلّ قسم بلفظ النظري والعملي شيئا آخر ولا نحتاج الآن إلى بيان اختلاف المراد في ذلك إلا في الطبّ، فإذا قيل إنّ من الطبّ ما هو نظري ومنه ما هو عملي فلا يجب أن يظنّ أنّ مرادهم فيه هو أنّ أحد قسمي الطبّ هو تعلم العلم والقسم الآخر هو المباشرة لعمل كما يذهب إليه وهم كثير من الباحثين عن هذا الموضوع، بل يحق عليك أن تعلم أنّ المراد من ذلك شيء آخر وهو أنّه ليس واحد من قسمي الطبّ، إلا علما لكن أحدهما علم أصول الطبّ والآخر علم كفيّة مباشرته، ثمّ يخصّ الأول منهما بإسم العلم أو بإسم التّظنر ويخصّ الآخر. بإسم العمل فنعني بالتّظنر منه ما يكون التعليم فيه مفيد لإعتقاد فقط من غير أن يتعرض لبيان كفيّة عمل مثل ما يقال في الطبّ أنّ أصناف الحميات ثلاثة وأنّ الأمزجة تسعة ونعني بالعمل منه لا العمل بالفعل ولا مزاولة الحركات البدنيّة، بل القسم من علم الطبّ الذي يفيد التعليم فيه رأيا ذلك الرأى متعلق ببيان كفيّة عمل مثل ما يقال في الطبّ أنّ الأورام الحارّة يجب أن يقرب إليها في الإبتداء ما يردع ويبرد ويكشف ثمّ من بعد ذلك تمزج الرادعات بالمرخيات، ثمّ بعد الإبتداء إلى الإنحطاط يقتصر على المرخيات المحللة إلا في أورام

تكون عن مواد تدفعها الأعضاء الرئيسيّة فهذا التعليم يفيدك رأيا هو بيان كفيّة عمل، فإذا عملت هذين القسمين فقد حصل لك علم عملي وعلم عملي وأن لم تعمل قطّ"⁽⁵⁴⁾.

نستجلي من هذا النصّ السينيوي، التأكيد على أغراض علم الطبّ وتناسبه مع علم السياسة، تساوفا في ذلك مع الطرح الفارابي الخاص بالوضعيّة الإبيستيمولوجية لصناعة الطبّ، على نحو ما تجلت ملامحها في مؤلف البرهان، وتحديدًا في الفصل الرابع، الموسوم: "في كفيّة استعمال البراهين والحدود في الصّنائع النظريّة"⁽⁵⁵⁾. حيث نُلفى لدى المعلم الثاني، تفصيلا للقول الممكن بشأن الأصناف المختلفة لمشاركة العلوم بعضها بعضا، ويُجلي في سياق ذلك، طبيعة الإختلاف بين العلوم النظريّة والعلوم العمليّة.

في السياق ذاته، صنّف إخوان الصّفاء العلوم في رسائلهم ثلاثة أجناس، كالتالي: "فأعلم يا أخي بأنّ العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس، فمنها الرياضيّة، ومنها الشرعيّة الوضعيّة، ومنها الفلسفيّة الحقيقيّة. فالرياضيّة هي علم الآداب... وهي تسعة أنواع... فأما أنواع العلوم الشرعيّة... فهي ستة أنواع... وأمّا العلوم الفلسفيّة فهي أربعة أنواع..."⁽⁵⁶⁾.

وفقا لهذا القول، فإنّ إحصاء العلوم عند إخوان الصّفاء، يكمن في ثلاثة أقسام، كالتالي:

أولا: "علم الآداب التي وضع أكثرها لطلب المعاش، وصلاح أمر حياة الدنيا"، ويسمونها العلوم الرياضيّة، وهذا القسم يتفرّع إلى تسعة أنواع:

- ✓ علم الكتابة والقراءة.
- ✓ علم اللغة والنحو.
- ✓ علم الحساب والمعاملات.
- ✓ علم الشعر والعروض.



إخوان الصّفاء، الأخلاق والسياسة ضمن قسم الإلهيات من الفلسفة، خلافاً لأبي نصر الفارابي الذي نزلهما ضمن الفلسفة العمليّة، لا النظرية.

الملاحظة الثانية، الجديدة بالذكر هاهنا، إغفال إخوان الصّفاء لعلم الكلام في دراستهم لأصناف العلوم، بينما أفرد له الفارابي جانباً من النّظر، سيّما في الفصل الخامس من إحصاء العلوم، كما بيّنا سابقاً. وينضاف إلى ذلك، ما أّسّم به تصنيف إخوان الصّفاء للعلوم من شموليّة وتفصيل دقيق، لم يأت عليها الفارابي في مؤلّف "الإحصاء". كما أشار إخوان الصّفاء في إحدى رسائلهم إلى علم آخر، خارج أجناس العلوم ويطلقون عليه "الجدل"، ويعرفونه بأنّه معرفة الدّعاوى والسّؤالات والجوابات والدّليل. "والغرض منه ليس إلا غلبة الخصم والظفر به كيف كان، وقتله عمّا هو عليه أمّا بحجّة أو شبهة، فهو يشبه الحرب والمعركة، والحرب كما قيل خدعة، وأهل هذه الصنعة "متفاوتو الدّرجات بحسب قوى نفوسهم، وجودة ذكائهم، ودقة نظرهم وبحسبهم ومكابرتهم ووقاحتهم وشغفهم"⁽⁵⁷⁾.

إنّ قراءة التمثيل الفارابي لإحصاء العلوم على ضوء آراء ابن سينا وإخوان الصّفاء، لا تعني أنّ غيرهما من الفلاسفة العرب الوسيطيين لم يتعرّضوا لمسألة الإحصاء في مؤلّفاتهم الفلسفيّة، إذ نجد لدى الكثير من هؤلاء مقاربات ذات بال في هذا الخصوص، نستحضر هاهنا، العلامة عبد الرّحمن ابن خلدون، الذي طفق في إحصاء العلوم والصناعات، في مستوى الباب السّادس من المقدّمة، الموسوم: "في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه، وما يعرضه في ذلك كله من الأحوال، وفيه مقدمة ولواحق"⁽⁵⁸⁾.

فقد ضمّ ما يقارب الثلاثين فصلاً في شأن العلوم الدينيّة والعلوم المساعدة على تحصيلها عموماً، بينما ضمّ ما لا يتجاوز سبعة فصول في شأن العلوم الحكميّة، هي عندنا أعلّق بما سبق من تقدمة المعرفة

✓ علم الزجر والفأل وما يشاكله.

✓ علم السحر والعزائم والكيمياء وما شاكلها.

✓ علم الحرف والصناعات.

✓ علم البيع والشراء والتجارات والحرف والنسل.

✓ علم السير والأخبار.

ثانياً: "العلوم الشرعيّة التي وضعت لطلب النفوس، وطلب الآخرة"، وهي ستة أنواع:

✓ علم التنزيل.

✓ علم التأويل.

✓ علم الروايات والأخبار.

✓ علم الفقه والسنن والأحكام.

✓ علم التذكار والمواعظ والزهد والتصوّف.

✓ علم تأويل المنامات.

ثالثاً: "العلوم الفلسفيّة"، وهي أربعة أنواع:

✓ الرياضيات.

✓ المنطقيات.

✓ الطبيعيات.

✓ الإلهيات.

إنّ هذا التصنيف الذي أقدم عليه إخوان الصّفاء، مستوحى أساساً من إحصاء العلوم للفارابي، رُغم بعض الاختلافات في بعض التفاصيل منها: إدراج



أفلاطون، وإتّما علم العمران وتلك عبقرية ابن خلدون.
(60)

يبقى أن نشير في هذا الصّدّد، إلى أنّ الوقوف على أعتاب الإيستمولوجيا الفارابيّة، لا يختزل فقط في بحث أصناف العلوم والصناعات، على نحو ما ألمعنا إلى ذلك سابقا، بل ينبغي أيضا، تقصّي أوجه العلاقات الممكنة بين المنطق الفلسفيّ والتّحو العربيّ، كموضوع من موضوعات الإيستمولوجيا مع الفارابي. فكيف تتمفصل إذا طبيعة العلاقة بين المنطق والتّحو ضمن الطّرح الفارابي؟

II. الفارابي، مُراجعات إيستمولوجية لعلاقة التّحو العربي بالمنطق الفلسفيّ: نحو إستعادة أصداء المناظرة بين "متى" و"السّيرافي"

يحتل التّحو والمنطق موقعا بارزا داخل المنظومة المعرفية العربيّة الإسلاميّة، إعتبارا إلى دورهما في تشكيل الأفكار وصياغة المعاني وبلورة المناهج. كما مثلا منطلقا لتباين الطروحات، سيّما من جهة العلاقة الممكنة بينهما. كذا الشّأن في ما يتصل بالمنزلة الإيستمولوجية لكلّ منهما في الإيستميّة العربيّة خلال نهاية القرن الثالث وعلى امتداد القرن الرابع للهجرة رأسا. وحسبنا دليلا عمّا نزعم هاهنا، مناظرة: "متى" و"السّيرافي"، كتجلّ من تجليات جدليّة المأصول والمنقول، أو رفض المنطق وتحييده. ولنا في ذلك وقفة تأمل بخصوص حيثياتها وأبعادها لاحقا.

خليق بنا التلميح في هكذا إشارات وتنبهات إلى محاولة الفارابي اللافتة، في إعتباره أنّ لكلّ العلمين مجاله، نافيا بالتالي، إمكان وجود قطيعة إيستمولوجية بينهما. وسنأتي على ذلك بأكثر تفصيل وتعليقات تباعا. وفي ذات الإطار، من المهمّ التذكير بإتّهامات ثلة من النّحاة العرب بالصناعتين، في مسعى منهم لتأصيل أطر توافق وتقارب بينهما. هذا ما عبّرت عنه بوضوح نصوص

المبثوثة في ثنايا المقدّمة السّادسة من الباب الأوّل، وهي فصل في علوم البشر وعلوم الملائكة وفصل في علوم الأنبياء وفصل في علوم السّحر والطلسمات وفصل في علم أسرار الحروف وفصل في الإطلاع على الأسرار الخفية من جهة الإرتباطات الحرفية وفصل في علم الكيمياء، وقد أفرد ثلاثة فصول لعلوم مطرحة ومذمومة لما تلحقه من ضرر بأحوال العمران البشري، وهي فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها وفصل في إبطال صناعة النّجوم وضعف مداركها وفساد غايتها وفصل في إنكار ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها.

وإنّ في ذلك لدلالة واضحة على أنّ حديث ابن خلدون عن العلوم عامّة موصول وصلا عضويّا بنظر في ماهية المعرفة وطبيعتها وتابع لتصوّر يفسّر مسالكها ومظاهر تطوّرها وحدود منافعها ومضارها من جهة فهم مبني على أنّ العلم جزء من المعرفة في معناها الواسع، وعلى أساس أنّها بدورها رافد عضوي من روافد الحضارة التي يبنها مجتمع ما فتكون تاريخه، وكلّ فيه خاضع لقواعد وقوانين وعوامل ومؤثرات موضوعية وأخرى ذاتية، أو عرضية يُسَلّم بعضها إلى البعض الآخر ويُحيل عليه إن كثيرا أو قليلا، سلبيًا، أو إيجابيًا، أو هما معا في الوقت نفسه⁽⁵⁹⁾.

في المُحصّلة، لا ضير في التأكيد على أنّ المعرفة العلميّة عند ابن خلدون صناعة والصناعة تقتضي المراوحة بين النّظر والعمل. وعلى هذا الأساس، تكون المعرفة العلميّة تركيبا للعلاقات، تدرك أنّ الواقع معقد، وأنّه قابل لأحكام متعدّدة. فالمعرفة العلميّة، معرفة منفتحة جدليّة، لا يفارق فيها النظر المواد المحسوسة ويراعي ما يلحقها من الأحوال، وهذا لا يكون، إلا بتطبيق حساب النسب. وهذا التصوّر للمعرفة، تصوّر أفلاطوني، لأنّه لا يفصل بين العلم والصناعة، على أساس رياضي، ولكن أسعى الصناعات، ليست الفلسفة السياسيّة، كما نجد عند



ويصلح بسببه كمالات الثالث، اشتق له اسم منه وهو المنطق⁽⁶³⁾.

ويقابل مصطلح المنطق في اللغة الأنجليزية ونظيراتها من اللغات الأوربية كلمة (logic) والتي تفيد، الكلام والعقل، أي أنّ له نفس الدلالة التي ألفيناها في اللغة العربية. ويبدو أنّ أول من استخدم كلمة منطق غير معلوم على وجه الدقة، خاصّة أنّ الواضع الفعلي للمنطق، أي أرسطو لم يستخدم هذه العبارة⁽⁶⁴⁾. ولعلها، وضعت في عهد أندرو نيقوس الروديسي، من قبل بعض شراح أرسطو، ليقابلوا بين الأركان، والديالكتيك أو الجدل عند الرواقين⁽⁶⁵⁾.

❖ في المعنى الإصطلاحي :

المنطق هو العلم الذي يبحث في قوانين الفكر التي ترمي إلى تمييز الصواب من الخطأ، فينظم الإستدلال ويقود إلى اليقين. "المنطق آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر. فهو علم عملي آلي، كما أنّ الحكمة علم نظري غير آلي"، وفقا لتعريف الجرجاني.

ويعود تأسيس علم المنطق إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو. فهو الذي وضع هذا العلم وحدده بأنّه آلة العلم. والأرغنون (Organon) هو عنوان كتاب أرسطو في المنطق، ويعني الآلة والوسيلة. ولقد تطوّر علم المنطق على أيدي مفكري الإسلام ومفكري المسيحية فكتبوا فيه شتى التآليف بعد أن ترجموا كتاب "الأرغنون" الذي يحتوي على الأجزاء التالية :- كتاب المقولات أو العبارة - كتاب التحليلات الأولى - كتاب التحليلات الثانية - الطوبيقا - الأغاليط أو السفسطة.

وينقسم المنطق إلى قسمين :

كلّ من : ابن السراج والفارسيّ والرّجائي، نهاية القرن الرابع الهجري، حيث بدأت أدوات المنطق تتسرّب داخل النّحو وأضحت وفقا لذلك حاضرة في بعض المباحث مثل أبواب : الحدّ والقياس والدّلالة. وصولا إلى أقوال أبي سليمان المنطقيّ وبحوث تلميذه التوحيدى ويحيى بن عدي، التي دعت ذات الإتجاه، ليس هذا مقام تفصيل القول الممكن فيها الآن، عساها تكون مجال نظرنا في أعمال قادمة.

لا جناح علينا في سياق رصدنا لأوجه العلاقات الممكنة بين صناعة النّحو العربي وصناعة المنطق الفلسفي ضمن الإيستمولوجيا الفارابية، الإنشغال أوّلا بالجانب المفهومي، عساه يهديننا صراطا سويا، لا يمسننا فيها نصب ولا لغوب، في مقاربتنا للأبعاد الإشكالية لهكذا مسألة. فما يمكن أن يكون المنطق؟ وما يمكن أن يكون النّحو؟ وأي نوع من العلاقات يمكن أن تقوم بين هذين العلمين على وجه التخصيص؟

1. صناعة المنطق والمساءلة المفهومية، أية دلالات؟

❖ في المعنى الإيتيمولوجي :

كلمة منطق في اللغة العربية مشتقة من النطق أي الكلام، وهو الصّوت الصّادر عن جارحة اللسان سواء كان مفهوما أو غير مفهوم، مثال الأوّل إصلاح المنطق، ومثال الثاني منطق الطير⁽⁶¹⁾. وإذ عدنا إلى معجم لسان العرب لابن منظور، نقرأ ما يلي : "ومنطق كلّ شيء كلامه"⁽⁶²⁾. وبالتالي، تُحمل كلمة منطق في اللغة العربية على معنى الوضوح والإبانة، والأمر ذاته قصد إليه المنطق كعلم أيضا. ومن جهته، أكّد التهانوي على أنّ الدلالة الإشتقاقية للمنطق التي تحيل على النطق، لم تكن إعتباطا، ذلك "لأنّ النطق يُطلق على اللفظ، وعلى إدراك الكليات، وعلى النّفس الناطقة. ولما كان هذا الفنّ يقوى بالأولى، ويسلك بالثانية مسلك السداد،



للتعريف الأرسطي ذاته. بمستطاعنا أيضا، استحضار بعض التحديدات الأخرى التي يذكرها الفارابي بشأن مفهوم المنطق الذي "هو الصناعة التي تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصّواب ونحو الحق في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"⁽⁶⁹⁾.

إنّ ما نحتفظ به من التحديدات الواردة، أنّ المنطق آلة، تتقوم بمبادئ، أو بجملة قوانين منطقيّة: (مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع، مبدأ القياس ومبدأ السبب الكافي)، مهمتها الأساسية تُنظّم الفكر وتُحصّن الإنسان في المجال النظري - المعرفي من الوقوع في الخطأ. والسؤال عندي الآن، ما دلالة علم النّحو وفق المنظور الفارابي؟

2. علم النّحو والمساءلة المفهوميّة، أيّة معاني؟

* في الدّلالة اللغويّة لمفهوم النّحو:

تُحيل الدّلالة اللغويّة لكلمة "نحو" من جملة ما تحيل عليه، كما ورد في بعض المعاجم والقواميس العربيّة، قديما وحديثا على جملة المعاني التالية: الطريق، الجهة، والجانب، والمقدار، والمثل، والقصد⁽⁷⁰⁾، وتدلّ برمتها على الإختصاص بشيء دون غيره. ورد في لسان العرب، أنّ: "النّحو إعراب الكلام العربي، والنّحو القصد، والطريق، يكون ظرفا ويكون اسما، نجاه ينحوه وينجاه نحو وانتجاه، ونحو العربيّة منه... وهو في الأصل مصدر شائع أي نحوت نحوا كقولك قصدت قصدا، ثمّ خصّ به انتحاء هذا القبيل من العلم... والجمع أنحاء ونحو، قال سيبويه: شبهوها بعتو، وهذا قليل"⁽⁷¹⁾.

هذه الدّلالة اللغويّة لمفهوم النّحو، سيكون لها تأثيرها الواضح فيما يخصّ المدلول الإصطلاحي، الوارد كالتالي:

* المنطق المادّي، وهو البحث عن طرق وصول الفكر إلى الحقيقة أو وقوعه في الخطأ، وهو لا يقتصر على دراسة الصّور التي تتألّف منها البراهين، بل يدرس المواد التي يتمّ بها تأليفها، كما أنّه يضع القواعد التي تجعل الفكر مطابقا للأشياء الخارجيّة، أي التي تعبرّ في الفكر عمّا عليه هذه الأشياء في الخارج.

* المنطق الصوري، وهو النّظر في التصرّوات والقضايا والقياسات من حيث صورتها، لا من حيث مادتها، أي أنّ هذا المنطق يهتمّ فقط بإنسجام الفكر مع نفسه، لا بمدى انطباقه على الواقع. ومن أقسام المنطق الصوري المنطق الرّمزي، وهو منطق حديث يعبرّ عن قوانين المنطق بالرموز والعلامات، لا بالألفاظ والعبارات. ويسمّى المنطق الرّمزي منطقا رياضيا أو كذلك جبر المنطق. (Algèbre de la logique) وتبعا لذلك، إذا كان المنطق الصوري لا يُعنى سوى بالصورة المحضّة للفكر، فإنّ المنطق التطبيقي هو فنّ التفكير أو فنّ توجيه الفكر نحو معرفة الحق⁽⁶⁶⁾.

لم تخل آثار الفارابي من تينك الدلالتين المعدودتين آنفا. وإلى هذا المعنى يومئ المعلم الثاني، حين يقول أنّ: "القوانين المنطقيّة، التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه، أو قصر في إدراك حقيقته، تشبه المكايل والموازن التي هي آلات يمتحن بها في كثير من الأجسام"⁽⁶⁷⁾. وفي سياق تقصيه لمعاني المنطق، يرى الفارابي أنّ: "هذه اللفظة تدلّ عند القدماء على ثلاثة أشياء: القوّة التي يعقل بها الإنسان المعقولات، التي يدرك بها العلوم والصناعات، وبها يميّز بين الجميل والقبيح من الأفعال. والثانية المقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها النطق الدّاخِل. والثالثة العبارة باللسان عمّا في الضمير، ويسمونها النطق الخارج"⁽⁶⁸⁾.

نتبيّن من هذا القول، أنّ المنطق في تقدير الفارابي، آلة العلوم والمدخل إليها. وفي ذلك استعادة



* في الدلالة الإصطلاحية لمفهوم النحو:

بالعودة إلى ابن السكيت، نعثر معه على المعنى الإصطلاحي للنحو، بقوله: "نحا نحوه ينحوه إذا قصده، ونحا الشيء ينحاه وينحوه إذا حرفه، ومنه سميّ النحوي نحويًا، لأنّه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب"⁽⁷²⁾.

نستجلي من هذا التحديد، أنّ النحو يفيد معرفة وجوه الإعراب، بمعنى تغيّر أواخر الكلم تقديراً أو لفظاً. وهنا، يجدر بنا، التمييز بين صنفين من المفهومة المتصلة بالجانب الإصطلاحي للنحو، وهي: مفهومة ذات البعد اللفظي، وأخرى ذات البعد المعنوي، يعطي هذا التمايز بين مدرستي الكوفة والبصرة، حيث ركزت الأولى على السماع والأخرى على القياس.. لكن، ماذا عن المعنى الإصطلاحي للنحو ضمن المتن الفلسفيّ الفارابي؟

يُعرّف الفارابي علم اللسان في بداية "إحصاء العلوم"، بقوله: "علم اللسان في الجملة ضربان: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدلّ عليه شيء منها، والثاني علم قوانين تلك الألفاظ"⁽⁷³⁾.

يتراءى لنا من خلال هذا التعريف، أنّ أبا نصر، عمد إلى الفصل بين المجال الذي ينطوي على أصناف الألفاظ الدالة في لسان كلّ أمة، سواء كانت هذه مفردة أو مركبة وبين علم قوانين تلك الألفاظ الذي يفحص في مصدر الحروف وكيفية اشتقاقها بعضها من بعض ثمّ تركيبها وترتيبها وفق أصناف متباينة.

وبالتالي، يبدو أنّ الفارابي غير مقتنع بالتصنيف النحوي للغة وما آلت إليه من قواعد أو قوانين، فسعى إلى الحفر، أو التّبش في طرائق نشوء الألفاظ والكلمات، وأستحالة الدلالات إلى مصطلحات وما شابهها داخل اللغة الخاصّة بملة ما، أي بحث إشكاليّة اللغة من جهة تشكيلها وعلاقة الألفاظ بمعانها أو مدلولاتها، على نحو ما يتجلّى في اللسانيّات. وهي إشكاليّة كانت محور الصّراع بين الطبيعيين والإتفاقيين وكذلك بين

"أصحاب السّماع" و"أصحاب القياس" في المدارس اليونانيّة القديمة ومدرسة الإسكندريّة⁽⁷⁴⁾. ثمّ تواصلت في الأوساط الثقافيّة العربيّة الإسلاميّة في ثوبها الجديد. حيث أصبحت عنصر نزاع بين النّحاة والمناطق. وتكمن مسألة المفارقة بين الطبيعيّة والإتفاق في تبيّن ما إذا كانت هناك علاقة ضروريّة بين معنى الكلمة وشكلها ومن له الأسبقية على الآخر: الدلالة على العلامة أو اللفظ على المعنى، وإلى أيّ حدّ هناك تطابق أو تباين بينهما⁽⁷⁵⁾.

وقد تعرّض الفارابي بالدّرس والتحليل المفصّل لهكذا مسألة في مؤلفه الموسوم: "بالحروف"⁽⁷⁶⁾. وسنكتفي من جهتنا فقط بالإحالة عليه، حتى لا نثقل المتن بالكثير من الشواهد المتيسّرة لكلّ مهتم.

إنّ هاته المقاربة المفهوميّة، تمنحنا في تمش منهجي - إجرائي، ولوج الأبعاد الإشكاليّة لعلاقة المنطق بالنحو ضمن الإستمولوجيا الفارابيّة من جهة أبعادها ومقاصدها النهائيّة، انطلاقاً من أستنطاق المناظرة بين "متى" و"السّيرافي" لذات المسألة.

3. في علاقة النّحو بالمنطق من خلال المناظرة بين "متى" و"السّيرافي"

تُعزى عودتنا إلى المناظرة التي دارت في 326 هـ بين "متى بن يونس" من ناحية، و"أبو سعيد السّيرافي" من ناحية أخرى، في مجلس الوزير الفضل بن الفرات، استجابة لطلب هذا الأخير في إنتخاب أحد الحاضرين في مجلسه، إلى رغبتنا الجامحة في تبيّن علاقة النّحو بالمنطق أولاً، والتعرّض على إثر ذلك إلى خصوصيّة الموقف الفارابي لذات المسألة. علماً وأنّ التوحيد، قد أرخ لتلك الخصومة بين المناطق والنجاة في كتابه: "الإمتاع والمؤانسة"، سندنا هاهنا، في تمثّل أبعاد ودلالات تلك المناظرة.



يعلن أبو سعيد السّيرافي مخاطباً أبا حيان التوحيدي: "تابعت، حاطك الله، بين هذه المقابسات الثلاث، لأتّها متواخية في بالها، أعني أنّها في حديث اللغة والنّحو والمنطق والنّظر.

وبهذا تبين لك أنّ البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب المنطق. ولو لا أنّ الكمال غير مستطاع، لكان يجب أن يكون المنطقي نحوياً، والنّحوي منطقيّاً، خاصّة واللغة عربيّة، والمنطق مترجم بها، ومفهوم عنها، والخلل على قدر ذلك قد دخل فيها بنقل بعد نقل، وشرح بعد شرح⁽⁸⁰⁾. وفي ذات المنحى، يختم التوحيدي المقابسة الرابعة والعشرين، بالتأكيد على ضرورة أن يكون المنطقي نحوياً وأن يكون النّحوي منطقيّاً، بقوله: "إنّ البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النّحو، والبحث عن النّحو قد يرمي بك إلى جانب المنطق"⁽⁸¹⁾.

- ثالثاً : يذهب " متى " إلى اعتبار قواعد المنطق صناعيّة، بما يفيد فاعليتها على رفع الخلاف بين الأمم في المسائل المعرفيّة وتوجيه عقولهم نحو قواعد صحيحة. حيث يردّ "السّيرافي" على فرضيّة "صناعيّة المنطق"، بإقراره، أنّ النّاس كانوا يفكرون بطريقة صحيحة ولهم القدرة الكافية للتمييز بين الخطأ والصّواب قبل وجود صناعة المنطق ذاتها. ناهيك أنّ "معرفة الصّحة في المعقولات معرفة طبيعيّة وجدت قبل وجود المنطق الصناعي"⁽⁸²⁾، يضاف إلى هذا أنّ كلّ المعقولات يعبر عنها باللغات الطبيعيّة وهذه اللغات مختلفة ومتفاوتة لذلك لن ينفع المنطق في رفع الخلاف في المعقولات مادامت وسيلتها هي اللغة⁽⁸³⁾.

وعلى هذا يمكن القول، أنّ مرافعة "السّيرافي" أمام دعاوى "متى"، كانت "مركّزة حول نقطة واحدة هي

وتبعاً لما سبق، بمستطاعنا أختزال دعاوى "متى" بن يونس" ووردود "أبو سعيد السّيرافي"، في سياق تلك المناظرة في جملة النقاط التالية :

- أولاً : يقول متى: "لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدّق من الكذب والخير من الشرّ والحجّة من الشبه والشكّ من اليقين، إلا بما حويناها من المنطق وملكاناه من القيام به، واستفدناها من واضعه على مراتبه وحدوده"⁽⁷⁷⁾. وعليه، يعتبر " متى " أنّ صناعة المنطق شاملة وقواعدها عامّة، مادام المنطق في تقديره يُعنى بالنّظر في المعقولات الكلّيّة والتي لا تختلف من أمة إلى أخرى. ولكن، ماذا لو اتضح أنّ "السّيرافي"، يعلن تمهافت دعوى "شموليّة المنطق" هذه، بتأكيديه على أنّ المنطق وضع في أصله بلغة معيّنة وعلى عرف أمة محدّدة في التفكير، وأنّ أرسطو واضعه هو القائل بذلك، كما أنّ معانيه فسدت بالترجمة بعد الترجمة، أي من اليونانيّة إلى السريانيّة ومن السريانيّة إلى العربيّة، لذا فإنّ قواعده ليست عامّة ولا مطلقة، وإن كان لابدّ من الأخذ به فلا بدّ أن تراعى فيه أساليب العرب في التعبير والبيان والتفكير⁽⁷⁸⁾.

- ثانياً : يقول " متى " بالإختلاف بين النّحو والمنطق، وأنّ المنطق في استقلاليّة تامّة عن اللغة ولا يرتبط بها. ويفند "السّيرافي" من جهته، دعوى "استقلاليّة المنطق"، ناهيك أنّ اللغة هي الوسيلة للتعبير عمّا يجول في الأذهان وما يعنّ من خواطر، لذلك ما من مسألة ترتبط بالمعنى، إلا ولها ارتباط باللفظ والعكس صحيح، وعليه لا لغة بلا منطق ولا منطق خارج عن قواعد اللغة⁽⁷⁹⁾. وهنا،



المنطق نفسه، لكنّه قد استنبط من لغة العرب⁽⁸⁸⁾، ولا يمكن للمنطقي أن يستغني عن التضلع باللغة والنحو حتى ولو لم يكن ذلك إلا للإبتعاد عن الخلل الذي يقع في الترجمة، هذا تساوقا مع قول "متى": "يكفييني من لغتكم هذه، الإسم والفعل والحرف، فأني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض قد هذبتنا لي يونان"⁽⁸⁹⁾. أجاب "أبو سعيد" أخطأت: لأنّ أوصاف اللغة وتراكيبها وحركات الأسماء والأفعال والأحرف لا تقلّ أهميّة، هذا بالإضافة إلى أنّ أية: "لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود أوصافها"⁽⁹⁰⁾.

بالتالي، فإنّ ما "أكّد عليه السّيرافي في مناقشته لتعريف متى بن يونس للمنطق وتحديد علاقته بالنحو هو: 1- تنسب المنطق وربطه باللغة. وبالتالي، يصبح المنطق مجردّ نحو لغة قوم ما، ولا حاجة لنا به لأنّ نحنونا يكفيننا، 2- اختلاف العقول وتفاوت طبيعتها، وبالتالي، لا مجال لمنطق عامّ يتجاوز هذا التفاوت أو الاختلاف الطبيعي، 3- لا توجد أمم معصومة حتى تدّعي أو يدّعي البعض الوصول إلى اليقين، 4- وجود اختلافات أساسيّة في اللغات، بحيث أنّها لا تحتوي على نفس المقولات ولا ترسم المعالم بنفس الطريقة، وبالتالي تصعب الترجمة من لغة إلى أخرى فضلا عن الترجمة من لغة بواسطة لغة ثالثة"⁽⁹¹⁾.

ما نخلص إليه من عرضنا للمناظرة، أنّ المآزق التي وقع فيها كلّ من "السّيرافي" و"متى بن يونس"، هي مآزق راجعة إلى عدم التمييز بين النحو والمنطق، ف"السّيرافي" لا يرى في المنطق سوى النحو. وبالتالي، فهو نحو لغة قوم ما، وذلك راجع إلى كونه يخلط بين المنطق اليوناني واللغة اليونانيّة كما يخلط بين العقل والمنطق، فكلا الطرفين عارف بمجاله وجاهل بالمجال الآخر. ناهيك أنّ بعض الأوساط الفكرية والأدبيّة ببغداد وقتذاك، إعتبرت تلك المناظرة انتصارا للنحو على المنطق، الأمر الذي جعل البعض يزهد في المنطق

تأكيد المضمون المنطقي للنحو وبالتالي إبطال إدعاء المناطق أنّ النحو شيء والمنطق شيء آخر"⁽⁸⁴⁾، منتهيا على إثر ذلك إلى المصادرة التالية: مادام المنطق لا يختلف عن النحو أو لا منطلق من غير نحو، ومادام لكلّ نحو منطق، فإنّ قواعد لا يمكن أن تكون إلا خاصّة وحفائقه نسبيّة، لذلك لسنا في حاجة إلى منطق محدّد وضعه رجل معيّن لأمة ذاتها. بهذا المعنى، حرص "السّيرافي" على إمتداد المناظرة على دفع "متى" نحو التركيز على مباحث لغويّة ونحويّة، ليوقعه في هكذا أخطاء لغويّة ونحويّة، ومحرجا إيّاه بالمساءلة حول معارف، ليس على إمام كافٍ بها.

ولتحصيل مأربه، طفق "السّيرافي" سائلا "متى": "حدثني عن المنطق ما تعني به؟"⁽⁸⁵⁾. فكانت إجابته بأنّ المنطق "آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفساد المعنى من صالحه كالميزان"⁽⁸⁶⁾. فرد "السّيرافي" أخطأت، مبينا أنّ صحيح الكلام يعرف بنظام اللغة وقواعدها وصحيح المعنى يُعرف بقوة العقل، وأنّ قياس المنطق على الميزان إذا سلمنا بصحته، عاجز عن أن يجعلنا نتعرّف على ماهيّة الأشياء وجوهرها، وليس كلّما في الدّنيا يعرف عن طريق الوزن، بل توجد أساليب وصيغ متعدّدة لإدراك حقائق الأشياء وقياسها. ثمّ يضيف متسائلا: "ودع هذا أسألك عن حرف واحد، هو دائر في كلام العرب، ومعانيه مميزة عند أهل العقل، فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطلق أرسطو طاليس الذي تدلّ به وتباهي بتفخيمه، وهو "الواو" ما أحكامه؟ وكيف موافقه؟ وهل هو على وجه أو وجوه؟"⁽⁸⁷⁾.

أجاب "متى" أنّ المنطق لا يحتاج إلى النحو، والنحو لا يستغني عن المنطق، وذلك لإرتباط المنطق بالمعنى وارتباط النحو باللفظ. عاد "السّيرافي" ليقول "لمتى" أخطأت، رافضا الفصل بين المنطق والنحو، أو اختصاص ذلك بالمعنى وهذا باللفظ، لأنّ النحو هو



ویرتاب في قيمته. فالمسألة لم تبق في حدود الخصومة النظرية، بل تجاوزتها إلى الخلفيات العقديّة، بل إنّ علماء اللغة إلتحموا مع الفقهاء والمتكلمين ليصفوا الفلاسفة والمناطق أقطاب المدرسة البغدادية خاصّة بالزندقة – من منطق فقد تزندق⁽⁹²⁾.

4. النّحو والمنطق عند الفارابي والإعضالات الإشكالية: تقارب أم تباعد؟

لعلنا، لا نجانب الصّواب عندما نقول، أنّ أبا نصر الفارابي، كان له فضل السّبق النظري – التاريخي في الإنشغال بتقريب المنطق، ومن خلاله موضوع العلاقة بين صناعتي النّحو والمنطق. هذا ما عبّر عنه في بعض مؤلفاته، وهي: "كتاب الحروف"، الذي أفرده لبحث النشأة التاريخيّة لهاته الإشكاليّة، في حين خصّص: "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق"، لتطبيقاتها العمليّة. وأخيرا، هدف من خلال مؤلفيه: "إحصاء العلوم" و"التنبية على سبيل السّعادة"، إلى تقصي أسسها الإستمولوجيّة.

نستجلي من هذا القول، تأكيد الفارابي على ضرورة أن يكون للمنطقي جانبا من النّحو ولو ضئيلا قبل الشروع في المنطق، وهذا مندرج ضمن فعل ترتيب الصناعات وتصنيفها.

بمستطاعنا الآن وفي هذا المستوى من التحليل، التنصيص على مسلّمة مفادها، أنّ الفارابي قد درس المنطق والفلسفة في بغداد وكان من بين تلامذته من يحضر مجلس "متّى"، وأغلب الظنّ أنّ الإشكالات التي أثارها "السّيرافي"، طرحت عليه وحاول هو الإجابة عنها، نظرا لدرايته الدّقيقة بالفلسفة والمنطق من جهة، وتمكّنه من قاموس اللّغة العربيّة ونحوها أيضا، إذ لا يجب أن ننسى، أنّه تلقّى دروسا على إمام زمانه في اللّغة والنّحو ونعني: "ابن السّراج". ويبدو أنّ الفارابي ذهب يجيب عن هذه الأسئلة وهذه الأمور... فأطنب في أصل اللّغة والنّحو، وفي نشأتها، وفي صلّتها بالفلسفة والملة، وأنّ كتاب "الحروف"، هو ما أملاه في هذه الحلقة في الجواب عن الأسئلة التي أثارها "السّيرافي"، والآراء التي دافع عنها في مناظرته مع "متّى"، في طبائع اللغات واختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة، وعلاقة الشكل اللفظي بالمعنى العقلي، وعلاقة المعاني العاميّة بالمعاني الفلسفيّة، ونقل المعاني من لغة إلى أخرى، يدحض ما زعمه السّيرافي من أنّ

لعلنا، لا نجانب الصّواب عندما نقول، أنّ أبا نصر الفارابي، كان له فضل السّبق النظري – التاريخي في الإنشغال بتقريب المنطق، ومن خلاله موضوع العلاقة بين صناعتي النّحو والمنطق. هذا ما عبّر عنه في بعض مؤلفاته، وهي: "كتاب الحروف"، الذي أفرده لبحث النشأة التاريخيّة لهاته الإشكاليّة، في حين خصّص: "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق"، لتطبيقاتها العمليّة. وأخيرا، هدف من خلال مؤلفيه: "إحصاء العلوم" و"التنبية على سبيل السّعادة"، إلى تقصي أسسها الإستمولوجيّة.

4. النّحو والمنطق عند الفارابي والإعضالات الإشكالية: تقارب أم تباعد؟

لعلنا، لا نجانب الصّواب عندما نقول، أنّ أبا نصر الفارابي، كان له فضل السّبق النظري – التاريخي في الإنشغال بتقريب المنطق، ومن خلاله موضوع العلاقة بين صناعتي النّحو والمنطق. هذا ما عبّر عنه في بعض مؤلفاته، وهي: "كتاب الحروف"، الذي أفرده لبحث النشأة التاريخيّة لهاته الإشكاليّة، في حين خصّص: "كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق"، لتطبيقاتها العمليّة. وأخيرا، هدف من خلال مؤلفيه: "إحصاء العلوم" و"التنبية على سبيل السّعادة"، إلى تقصي أسسها الإستمولوجيّة.

وعليه، يؤكّد المعلم الثاني في سياق تناوله لطبيعة العلاقة بين المنطق والنّحو، على ضرورة تعلم قدر الحاجة من النّحو قبل مباشرة المنطق، ذلك أنّ: "كلّ صناعة إنّما يمكن الشروع فيها متى كانت مع النّاظر فيها أمور تستعمل في تكشيف ما تشتمل عليه تلك الصناعة"⁽⁹³⁾، وتسمّى "الأوائل"، وهي العدّة التي يمكن الشروع في الصناعة بها. وهذه الأشياء عبارة عن المعارف البدهيّة التي يتلقى أي إنسان عاقل، "مثل أنّ جمع الشيء أكثر وأعظم من بعضه، وأنّ الإنسان غير الفرس"⁽⁹⁴⁾، وهذه المعارف التي يعرفها النّاس جميعا حاصلة عند الإنسان بطريقة غريزيّة ولكن قد لا يشعر بها في صناعة المنطق، ما دام المنطق هو أوّل الصناعات



المنطقيين لا يصرفون عنايتهم إلى اللغة التي يتحاورون فيها، ويدارسون أصحابهم بمفهوم أهلها"⁽⁹⁷⁾.

ولم يكتف الفارابي بما أملاه في كتاب "الحروف"، بل خصص لهذا الموضوع حيزاً مهماً في مؤلفي: "إحصاء العلوم"، و"الألفاظ المستعملة في المنطق"، أين يتراءى لنا، وكأنه يتقصى الإشكالات والأسئلة التي عجز عنها "متى" واحدة واحدة، مثل العلاقة بين المنطق والعقل التي يعرض لها "متى" في تعريفه للمنطق واعتراض "السيرافي" عليها، وكذلك سخرته من وصف "متى" للمنطق بالميزان، هذا بالإضافة رفض "السيرافي" للمنطق، لأنه وضعه رجل اليونان على لسان قومه وعرفهم. وعليه، لا يمكن أن تكون أحكامه عامة.

وتبعاً لذلك، يطالعنا الفارابي بصياغته لتعريف موسّع للمنطق، يهدف على إثره، تخطي المأزق الذي وقع فيه "متى"، وكأنه يردّ على "السيرافي" الحجّة بالحجّة"⁽⁹⁸⁾. وحاول الفارابي تعداد الموزونات والمقاييسات، مبيّناً أنّ ذكرها على سبيل المثال والتقريب المجازي، منبهاً ضمناً إلى فهم "السيرافي" السطحي لمثال الميزان الذي ضربه "متى"⁽⁹⁹⁾. وليخلص للمسألة الأخيرة والأهم، وهي أنّ رفض السيرافي للمنطق ليس لذاته، بل لأنه من "وضع رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم"⁽¹⁰⁰⁾، فكيف نلزم به الأمم الأخرى؟ يردّ الفارابي بقوله: "والمنطق فيما يُعطي من قوانين الألفاظ يُعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة ولا ينظر في شيء ممّا يخصّ ألفاظ أمة ما"⁽¹⁰¹⁾.

نتبين إذا، محاولة المعلم الثاني تدارك ثغرات "متى"، المتعينة في جهله باللغة العربية ونحوها، فقد شكّل سنداً دائماً له، باعتبار إحاطته الجيدة باللغة

والنحو. ولكن، ماذا لو أتضح لنا، لئن كان بمستطاع الفارابي الوعي بمواضع الغلط التي وقع فيها "متى"، وسعيه لتخطيها، فإنه لم يع الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها ولا الإتجاه الذي يجب أن يتخذه"⁽¹⁰²⁾.

مردّ ذلك إستئناس فيلسوفنا بجملة آليات يونانية في مقارنته هاته الإشكالية، أو في أغلب مناحيها، ظاناً أنّ الأدوات العربية، أو ما أسماه الحروف غير كافية. هذا مصداقاً لما ذهب إليه في مقدّمة كتابه الموسوم بـ"الألفاظ المستعملة في المنطق"، معلناً ما يلي: "والعادة لم تجر من أصحاب النحو العربي إلى زماننا هذا بأن يفرد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، فينبغي أن نستعمل في تحديد أصنافها، الأسماء التي تأدت إلينا من أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني"⁽¹⁰³⁾.

وربّما هذا هو السبب الأساسي الذي حال دون نجاحه كلياً في محاولته تبيئة هذه المعارف المنطقية التي كان يدافع عنها بشكل نهائي. فبقيت عنده المعاني اللغوية، أو "ما يستعمله الجمهور" شيئاً، والمعاني الإصطلاحية، أو ما يستعمله "أصحاب العلوم"⁽¹⁰⁴⁾ شيئاً آخر. مع ذلك، ينبغي تبيين المحاولة الفارابية، سيّما من جهة دحضه للكثير من الاعتراضات الموجّهة لصناعة المنطق، مؤكّداً على تهافتها، باعتبار، أنّه عمد إلى شرح مصطلحات المنطق، مبيّناً معانيه ومصطلحات لغته. رغم محدودية مساعيه في تقريب المنطق بالشكل الكافي، نظراً لإعتماده منهجاً وآليات يونانية، على نحو ما ألمع إلى ذلك نصّه الذي أحلنا عليه آنفاً.

وخلافاً لهاته القراءة، نحيل من جهتنا على رؤية أخرى مغايرة، يرى أقطابها أنّ أبا نصر، كان له فضل السبق التاريخي والإبستمولوجي في اعتماد أدوات من داخل السياق العربي الإسلامي، تقريبا شأنه في ذلك



إحداهما هي الأخرى، أو تكون إحداهما داخلة في الأخرى فلا⁽¹⁰⁹⁾. "لأنَّ نسبة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النَّحو إلى اللسان والألفاظ فكلَّ ما يعطينا علم النَّحو من القوانين في الألفاظ، فإنَّ علم المنطق يعطينا نظائره في المعقولات"⁽¹¹⁰⁾. وعليه، فإنَّ صناعة النَّحو وصناعة المنطق: "تجمعان بين أشكال الألفاظ ومعانيها، تتكاملان، لتعكسا تعبير اللسان عمَّا في الضمير، وعلى مستويات عدَّة من الإدراك الحسي والعقلي"⁽¹¹¹⁾.

إذا سلمنا جدلا مع أبي نصر الفارابي، أنَّ اللغة تعدَّ المجال المشترك في سياق الممارسة بين علمي المنطق والنَّحو، فإنَّ الألفاظ التي يقارنها النَّحو إذا، هي الألفاظ عينها التي يُعنى المنطق بدراستها. ولأمر كهذا، لا جناح في استحالة قضايا المنطق لدى اللغويين إلى مجرد الجمل المفيدة. هذا ما أقرّه الفارابي، بقوله: "النَّحو يُعطي قوانين تخصّ ألفاظ أمة ما، ويأخذ ماهو مشترك لها ولغيرها، لا من حيث هو مشترك، بل من حيث هو موجود في اللسان الذي عمل ذلك النَّحو"⁽¹¹²⁾. بينما المنطق فيما يُعطي من قوانين الألفاظ، إنّما يُعطي قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ويأخذها من حيث هي مشتركة، ولا ينظر في شيء ممَّا يخصّ ألفاظ أمة ما، بل يوصي بأن يأخذ ما يحتاج إليه من ذلك عند أهل العلم بذلك اللسان"⁽¹¹³⁾.

من الأهميّة بمكان الإشارة إلى أنّ الفارابي، قد عمد إلى تفصيل القول الممكن في خصوص فعل التمايز الإبستمولوجي بين صناعتي: النَّحو والمنطق، موضوعا، منهجا ومصطلحا، نعرضها كالآتي:

أولا: من جهة الموضوع:

شأن أصول الفقه وعلم الكلام. هذا تساوقا مع ما ذهب إليه في مستوى مؤلفه: "القياس الصّغير". حين يستعمل القياس الفقهي مثل قياس الفرع على الأصل⁽¹⁰⁵⁾، وكذلك القياس الكلامي مثل قياس الغائب على الشاهد⁽¹⁰⁶⁾. بهذا المعنى، من الوجاهة بمكان القول، أنّ ما قام به ابن حزم لاحقا في كتابه: "التقريب لحدّ المنطق والمداخل إليه بالألفاظ العاميّة والأمثلة الفقهيّة"، ليس سوى تلقيا مع محاولته توسيعه وتعميمه.

تُرَدِّ إلتباسيّة العلاقة بين صناعتي النَّحو والمنطق في تقدير الفارابي إلى: "سوء فهم لغوي المصدر، بسبب المشترك اللفظي [منطق]، الذي ورثته الثقافة العربيّة الإسلاميّة عن طريق الترجمة من اللغة اليونانيّة التي تستعمل فيها كلمة لوغوس (Logos) للدلالة على الكلام أو القول والعقل"⁽¹⁰⁷⁾. والحال أنّ الأمر الذي بموجبه يكون إدراك الإنسان-الذي يسمونه بالعقل – قد جرت العادة عند القدماء أن يسمّوه "النطق" وهو اسم قد يقع على التّظم والعبارة باللسان، وعلى هذا المعنى يدلّ هذا الإسم عند الجمهور، وهو المشهور في معنى هذا الإسم، أمّا القدماء من أهل هذا العلم، فإنَّ هذا الإسم يقع عندهم على المعنيين، ولمّا كان اسم (النطق)، قد يقع على العبارة باللسان فقد ظنَّ الجمهور أنّ هذه الصناعة قصدتها أن تفيد العلم بصواب العبارة، والقدرة عليه هي صناعة النَّحو"⁽¹⁰⁸⁾.

وبالتالي، لا غرابة في شيء، أن يطرح المعلم الثاني طواعيّة العلاقة بين العلمين، قاصدا على إثر ذلك رسم مجال كلّ منهما. هذا ما عبّر عنه، بقوله إنّ "نسبة صناعة النَّحو إلى الألفاظ كنسبة صناعة المنطق إلى المعقولات، فهذا تشابه فيما بينهما، فأما أن تكون



مطلقا، إمكان التناسب بينهما، ذلك أنّ "دور النَّحو في ترتيب عبارات اللغة يشبه إلى حدّ كبير دور المنطق في ترتيب الصّور الفكرية، فلا يستغني أحدهما عن الآخر، لأنّ النَّحوي يحتاج إلى المنطق في ترتيب قواعده وتصنيف موضوعاته، والمنطقي يحتاج إلى النَّحو في صياغة أفكاره واستخلاص نتائجه، وإذا كان المنطق عامًا والنَّحو خاصًا، فلأنّ المنطق لغة عالميّة والنَّحو منطوق قومي"⁽¹¹⁴⁾.

وفي ذات السياق، يؤسّس الفارابي كمنطقي لأوجه التقارب بين الصناعتين. ناهيك أنّ "الإحاطة باللغة ونحوها شرط أساسي لدراسة المنطق، وأنّ النَّحو يبحث في اللفظ ومعناه، كما أنّ المنطق يضع القوانين الضروريّة لكل فكر صحيح وللمعاني الأوّليّة الثابتة الموضوعية دائما في ثوب اللفظي"⁽¹¹⁵⁾. فاللغوي، لا يمكنه الإستغناء عن صناعة المنطق بأيّ حال من الأحوال، إذ أنّ النَّحاة لا يستطيعون أن يغفلوا المعاني – معاني الألفاظ ودلالاتها – وإلا لما استطاعوا أن يفرقوا بين الفاعل والمفعول، ذلك لأنّ كلّ صيغة نحويّة تقتضي الرفع أو النصب أو الجرّ، لا يمكن أن تتمّ آليًا، بل لابدّ من أن تمرّ بعمليات عقلية تستعرض المعنى أوّلا، وتستجيب للحدث الواقع والمعنى، فتأتي الصّيغ النحويّة مستجيبة لهذه العمليّة العقلية، والعمليّة العقلية في صميمها هي تلك التي قوامها فحص المعاني والأحداث وربطها ربطا عقليًا، وأنّ إدراك العلاقات فيما بينها هي عمليّة من الطراز الأوّل، فالنحاة حينما يمضون في طريق تخريج قوانينهم وقواعدهم، وتطبيقاتهم على اللغة، هم في الوقت نفسه يقومون بعمليات منطقيّة مضمرة"⁽¹¹⁶⁾.

يعتبر الفارابي أنّ الألفاظ هي الموضوع الأساس لصناعة النَّحو، في حين أنّ صناعة المنطق في اعتقاده، تُعنى بالمعاني، وبالتالي، إذا كان الأوّل يدرس الألفاظ، فإنّ الثاني يدرس المعقولات.

ثانيا: من جهة المنهج:

يذهب الفارابي إلى القول بالإختلاف بين صناعة المنطق وصناعة النَّحو، من جهة المنهج. ذلك أنّه قد ميّز في سياق تصنيفه الإبستمولوجي للعلوم بين علوم عاميّة وعلوم قياسية، أين اعتبر وفقا لذلك، أنّ النَّحو يستعمل كباقي العلوم العاميّة العمليّة التي لا تمكّن من بلوغ اليقين، بينما المنطق البرهان، كمنهج يمكّن من بلوغ اليقين لدى الفلاسفة.

والنتيجة المستفادة من ذلك، أنّ النَّحو، لا يوصل إلى اليقين، نظرا لإنتمائه إلى الصناعات العاميّة، في حين أنّ المنطق قادر على ذلك، بما يشرع الإستقلالية الإبستمولوجيّة لكلّ من صناعاتي النَّحو والمنطق، وفق المنظور الفارابي.

ثالثا: من جهة المصطلح:

يتصل الإختلاف بين علمي النَّحو والمنطق أيضا، في طبيعة المصطلحات المستخدمة في كلّ صناعة. وبالتالي، فإنّ المصطلحات التي يستعملها المنطق من النَّحو، لا ينبغي أن يفهم منها وحدة الموضوع، أو المصطلحات بينهما، ولا وحدة الصناعتين بالنهاية. ما دام إختلاف الموضوع يقتضي ضرورة إختلافا في مستوى المنهج وقاموس المفاهيم لكلا الصناعتين.

لئن ذهب الفارابي إلى القول بقطيعة إبستمولوجيّة بين صناعاتي المنطق والنَّحو، سيّما من جهة: الموضوع، المنهج والمصطلحات، فإنّ ذلك لا يُعدم



من الأهمية بمكان، الإقرار أنّ العودة إلى كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"، تمكننا من تبيين مكانة المنطق، بوصفه يمثل استخداماً صريحاً لقاموس خاص، باعتبار أنّ الفارابي لم يجد في علوم عصره كل الألفاظ التي كان يحتاجها. لذلك كانت هذه المحاولة من وجهة نظر تدخل المنطق فيما يخصّ دراسة الألفاظ الدالة⁽¹¹⁸⁾.

على هذا الأساس، عمد المعلم الثاني إلى التمييز بين أصناف متنوعة من العلماء، كالاتي: أهل العلم باللسان العربي، النحويين، أصحاب النحو العربي، وأهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليوناني. ويتكلم أخيراً في صناعة النحو التي تستعمل لسان لجمهور حيث يقابل أصحاب النحو بأصحاب العلوم⁽¹¹⁹⁾.

وتبعاً، لهكذا تصنيف يصل الفارابي إلى الكشف عن هدفه، بقوله: "ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الألفاظ، فإنما نقصد المعاني التي تدلّ عليها هذه الألفاظ عند أهل صناعة المنطق، من قبل أنّه لا حاجة بنا إلى شيء من معاني هذه الألفاظ سوى ما يستعمله منها أصحاب هذه الصناعة، إذ كان نظرنا، حيننا هذا، يتناول ما تشتمل عليه هذه الصناعة وحدها"⁽¹²⁰⁾.

نستخلص ممّا أوردناه، سعي الفارابي إلى توضيح موضوع قوله، الموجه إلى أولئك الممتهنين لصناعة المنطق، ثمّ يحدّد كذلك أولئك الذين لا يتجه إليهم الخطاب، أين نُلفى في مستوى أول المهتمين باللسان وأصحاب النحو، وفي مستوى ثانٍ ممتني النحو من بين أصحاب اللسان اليوناني.

لقد شكّل انتباه الفارابي إلى الدور الذي يضطلع به النحو - في كتاب عن المنطق - بداية العلاقة التي تربط النحو بالمنطق فيما يتعلق بانتسابهما إلى تلك

إنّ المنطق في تقدير الفارابي علم ضروري من شأنه تحصيل الفكر من سراب المغالطات والأخطاء، هذا فضلاً على أنّه يمكن من استيعاب كافة العلوم، فهو بمثابة "آلة" (Organon). الأمر الذي بموجبه القول، أنّ اهتمام الفلاسفة العرب بالمنطق، يستقي جذوره ومنطلقاته الأولى من مؤلفات أرسطو في المنطق ومدى تأثيرها الواضح في تصوراتهم. وبالتالي من الوجاهة بمكان الإقرار، أنّ الفارابي قد وقع تحت جاذبية هذا المدّ الأرسطي، سيّما بعد اطلاعه الواسع على النصّ الكامل لأرغانون أرسطو، ولعلّ ما يسم المقاربة الفارابية، هو ربطه المنطق بنظرية المعرفة وبالنحو على الرّغم ممّا يفصل موضوعاتهما. فإذا علمنا أنّ النحو يحدّد الأطر اللغوية لشعب معيّن، فإنّ المنطق من جهته، يقدّم قواعد التعبير في اللغة عن التفكير المشترك بالنسبة للإنسانية برمتها.

وتبعاً لما سبق ذكره، قسم المعلم الثاني المنطق إلى قسمين:

* القسم الأول: يتضمّن أساساً التعاليم والمعاني والحدود، وهو قسم التصوّر.

* القسم الثاني: يهتمّ موضوعات القضايا والأقيسة والبراهين، وهذا قسم التصديق.

يعتبر الفارابي أنّ الحدود والمعاني في ذاتها لا تنطوي على أية حقيقة أو خطأ، ما دام بالإمكان أخذها منعزلة من دون الحاجة إلى وجود أي رابط يجمع بينهما. والمقصود بالمعاني هنا التصوّرات المفردة عن الأشياء، أي تلك الناشئة عن التجارب والإنطباعات واضحة بذاتها، حيث ينتج عن تداخلها حصول الأحكام التي تحدث في نفس الوقت الصواب والخطأ⁽¹¹⁷⁾.



اللغوي إلى مدلول آخر اصطلاحياً لمناسبة بينهما⁽¹²⁴⁾. تكون البداية إذن، بدلالة اللغة ل يتم الانتقال من ذلك إلى الدلالة الإصطلاحية، وهذا النهج لا يستبعد إمكانية الأخذ من اللغات الأخرى حين يكون ذلك مفيداً من أجل الحفاظ على سلامة المعنى. وقد انتبه الفارابي إلى الدور الهام في وضع وبناء المصطلح اصطلاحياً ليكون أقرب للدلالة على معاني الكلية المجردة التي لا توجد في اسم الذات. يجب علينا أن نتصوّر للمصطلح أشباهاً ونظائر في لغات أخرى غير العربية⁽¹²⁵⁾.

لقد شكلت الصياغة الفارابية لفلسفة اللغة العربية مدخلاً لا بد منه لنقد وتقويم مسار التفكير العربي عموماً، فقد جمع الفارابي في مقارنته هذه بين الوصف (الذي يتطلب الثبات) وبين التاريخ (الذي يعتمد الحركة). وهذا ما دفعه إلى اعتبار اللغة مواضعة واصطلاحاً، وهي إلى جانب كونها أداة للتواصل تحمل وظيفة اجتماعية. كما أنّ تأكيد الفارابي على النظام اللغوي القائم على جرتي العقل والواقع في تفاعلها، يشرح الغرض من فلسفة اللغة عنده، مع العلم أنّ هذا الغرض يشمل كذلك لغات الأمم في نشوئها وارتقائها، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي من النقاط:

* ضبط المبادئ وصياغة المصطلح الفلسفي بعد اشتقاقه من المحيط الواقعي.

* تركيز الأسس للغة الفلسفية من جهة دلالتها على الحسي والعقلي معاً، الخاصّ والعامّ، الطبيعي والميتافيزيقي.

* وصل علوم النحو بالمنطق⁽¹²⁶⁾.

واستناداً إلى ما تقدّم بيانه، أصبح مبحث اللغة من مباحث الفلسفة، إذا لم يعد هذا الحقل من

العلوم والصناعات التي تستعمل قانوناً خاصاً، ومعاني متخصصة. وإذا كان هنالك تماثل بين النحو والمنطق، فذلك دون شكّ من جهة أنّ كليهما يُعنى بالألفاظ ويقدم لها القوانين. ويكمن الإتصال أيضاً باعتبار أنّ النحو يقودنا إلى معرفة المعاني المعقولة دون أن يوجّه الاهتمام إلى معقوليتها، وهذا ما يماثل ما هو موجود في المنطق الذي يوجهنا إلى معرفة الموجودات القائمة من دون أن يكون التوجيه إلى وجودها أمراً لازماً⁽¹²¹⁾.

إنّ عناية الفارابي بالمصطلح الفلسفي قد تجلّت بصورة بارزة في الدور الذي منحه للمنطق كمدخل يُعنى بالوضوح والدقة في استعمال اللغة، ممّا يؤهّاه لأن يكون مقدّمة لدراسة الفلسفة بماهي قبل كلّ شيء، صناعة تُعنى بالمصطلح، وهذا ما بينه أرسطو حين قصد إلى وضع كتاب المقولات، لأجل تحديد مدلولات جملة من الألفاظ الكلية المستخدمة في متنه الفلسفي.

ولعلّ الفارابي هنا، إنّما جرى مجرى ملهمه الأوّل عندما ألف كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"، أين عرض فيه لمقولات: الكلي والجزئي، العامّ والخاصّ، الجنس والنوع، الذات والعرض، الحدّ والقسم، القياس والإستقراء⁽¹²²⁾. كما تتمظهر عناية الفارابي بهذا الضرب من التأليف في كتاب آخر هو "كتاب الحروف" الذي يعرض فيه بشيء من العمق والتفصيل لمصطلحات مثل الشيء، والجوهر، والذات، والعرض، والهوية، والموجود⁽¹²³⁾... إلخ.

لقد أدرك المعلم الثاني الحاجة الملحة التي تتطلبها اللغة الفلسفية لوضع ألفاظ ملائمة يمكن من خلالها قول الوجود والحقيقة، والسبيل التي ترتبها لهذه المهمة العاجلة هي الوضع والنقل، فتوضع ألفاظ جديدة للمعاني الجديدة، أو تنقل ألفاظ من مدلولها



المعنى وعلى زمان المعنى، سواء دلّ بالزمان على زمان سالف، أو مستأنف أو حاضر⁽¹³⁰⁾.

ارتأى الفارابي الرّبط بين المنطق واللغة في خصوص الألفاظ طارحا على إثر ذلك الشرائط اللازم توفرها في الألفاظ في علاقة بعضها ببعض الآخر، كما ذهب إلى المفاضلة بين ما هو أوّلي وبين ما يأتي في مرتبة ثانية في سياق بنائه اللغة بناء استدلالياً. هذا ما شدّد عليه، بقوله أنّ المعقولات "من حيث هي مدلول عليها بالألفاظ، ومن حيث هي كليّة، ومن حيث هي محمولة وموضوعة، ومن حيث هي معرفة بعضها ببعض، ومن حيث هي مسؤول عنها، ومن حيث هي تؤخذ أجوبة في السؤال عنها، هي منطقيّة. فيأخذها وينظر في أصناف تركيب بعضها إلى بعض من حيث تلحقها هذه التي ذكرت، وفي أحوال المركبات منها بعد أن تركّبت، فإنّ المركبات منها إنّما تصير آلات تسدّد العقل نحو الصواب في المعقولات وتحزره عن الخطأ في ما لا يؤمن أن يغلط فيه من المعقولات، إذ كانت المفردات التي منها ركبّت مأخوذة بهذه الأحوال"⁽¹³¹⁾.

نستجلي من هذا القول الفارابي، الإرتباط العضوي بين اللفظ والفكر، ينبغي أن لا تتمّ الإستعاضة داخل الفكر الصّحيح عن العلم بمعاني الألفاظ علماً ثابتاً، ومن ثمّ ألحّ المعلم الثاني على أنّ موضوعات المنطق ليست سوى المعقولات من جهة دلالة الألفاظ على ذلك، والألفاظ من حيث هي دالّة على المعقولات فإذا حاولنا أن نحلّل البرهان أو القياس الجامع، لوجدنا أنّه يتألف من القضايا، وهذه تتألف من موضوعات ومحمولات، هي عناصر مفردة إذا اجتمعت تكوّنت القضية. وهذه العناصر تقابل في المنطق المفاهيم أو المقولات، وعليه فإنّ المقولات هي

اختصاص التحوين وحدهم وإتّما غدا من اهتمام الفيلسوف الذي تمكّن من إنشاء لغة خاصّة به هي اللغة الفلسفيّة والتي من مهامها تعبئة الوجود في مفاهيم مجردة، فمتى كانت الفلسفة حيّة في ثقافة ما كان ذلك مؤشراً على حضور الوجود فيه. والجدير ملاحظته هنا أنّ لغة الفارابي الفلسفيّة تمثل لغة منفتحة على مفاهيم ومعان وتراكيب وقواعد تعكس فنونا وعلوما دخيلة امتزجت بغيرها. وهذا ما تطلب منه التوقف لشرح معنى الكلّي وكيفيّة ترتيب المعاني على أساس التدرّج من الكلّي إلى الجزئي⁽¹²⁷⁾. ففي كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، يستهل الفارابي عمله بعقد مقارنة بين تصنيفات النحوين العرب للألفاظ إلى إسم وفعل وحرف، وبين تصنيفات النحوين اليونان لها : اسم وكلمة وأداة. ورغم اتفاق أهل اللسانين العربي واليوناني في تصنيف الألفاظ ثلاثياً، فإنّ النحوين العرب لم يعطوا أهميّة كبرى لتصنيف الحروف وفقاً لمعانيها ووظيفتها في الجملة⁽¹²⁸⁾.

وبالنظر لهذا التقصير الوارد في عمل النحوين العرب، سعى الفارابي إلى رصد الوظيفة المنطقيّة للحروف داخل الجملة بدلا من الوقوف عند بيان وظيفتها النّحويّة، فينطلق أوّلا بتعريف الحروف تعريفا لغويّاً ثمّ ينتقل إلى تعريفها اصطلاحياً. إذ تشير الحروف والألفاظ إلى علامات لأشياء محسوسة، وهي كذلك تدلّ على معقولات تستند إلى محسوسات بالإمكان الإشارة إليها، "فالألفاظ الدّالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم، والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال، ومنها ما هو مركب من الأسماء والكلم"⁽¹²⁹⁾، فالأسماء هي كلّ لفظ دلّ على معنى من غير أن يدلّ على زمان المعنى، أمّا الكلم فإنّها الألفاظ المفردة الدّالة على



أمر مسندة أو مقولة مسندة أو مقولة على موضوع، فهي معنى كلي يمكن أن يدخل محمولاً في قضية، إذ ليست هي بالفاظ وإنما مفاهيم تدلّ على خصائص وتحديدات واقعية للأشياء⁽¹³²⁾.

اعتمد الفارابي إذن، تحليلاً منطقيًا للغة وهذا ما شدّ الإنتباه إلى ثلاثة أبعاد لا يمكن فصلها عن بعضها البعض: اللفظ بما هو "وعاء نظري"، والمعنى "الذي يثيره هذا اللفظ في الذهن"، والجانب الدلالي للفظ في العالم الخارجي، ولذلك كان البحث اللغوي ضرورة أولى لشرح المقولات وتحليلها، وهو هنا يحذو حذو أرسطو في تحديد المقولات باعتبارها أطراً يمكن الإعتماد عليها في تحديد ماهية الأشياء، والأحداث والعلاقات بين الأشياء، أو بين الأحداث أو بين الحدث والشئ، ذلك أنّ المقولات هي بُنى من المفاهيم التزمت بشروط المنطق للتعبير عن خصائص الأشياء، الأحداث والعلاقات، فهي على هذا الأساس أطر نظرية قادرة على التعبير، ويثير معنى في الذهن، ويدلّ بها على "شيء-حدث-علاقة"⁽¹³³⁾. وفي هذا الصدد يقول الفارابي: "إنّ المقول قد يُعنى به على المعنى الأعمّ كلّ ما كان ملفوظاً به دالاً أو غير دال، وهو على المعنى الأخصّ لفظ دالّ اسماً كان أو كلمة أو أداة، وقد يعني به مدلولاً عليه بلفظ ما أو يكون محمولاً على شيء ما، أو معقولاً مركوزاً في النفس أو محدوداً أو مرسومًا"⁽¹³⁴⁾. ثمّ يضيف: "وكلّ معنى معقول تدلّ عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها، فإنّنا نسمّيه مقولة"⁽¹³⁵⁾.

لقد توصّل الفارابي من خلال هذا الإجراء إلى إدراك الأهمية القصوى التي يقتضيها البحث اللغوي كتمهيد للفلسفة، لذلك نلفاه يستغرق في شرح الألفاظ المستخدمة في الفلسفة بتمييز معاني اللفظ الواحد،

مبيناً تدرجه من الطبيعي إلى المنطقي إلى الميتافيزيقي⁽¹³⁶⁾. لم يعد اللفظ إذن، يقصد بحدّ ذاته وإنما المطلوب منه هو المطابقة للحدّ أو للتصوّر أو البرهان الفلسفيّ. وقد قلب هذا التحديد نظام العلاقة بين اللفظ والمعنى عند النحويين، فاستحال للمعنى الأولوية، وإن كان ذلك لا ينفي أولوية مصدر المعنى الطبيعي- الحسي، فأصل اللغة يعكس بيئة اللسان الأمّ، في حين تحمل الألفاظ إزدواجية في المعنى حتى أنّ الفيلسوف يستقي منها المعنى الذي يلائم علومه ومقولاته. إنّ الجوهر والعرض والموجود والشئ، هي كلها ألفاظ مشتقة من واقع مادي، كما أنّ بعدها الفلسفيّ يحاكي المعاني اليونانية، وإن كان كذلك يحاكي أبعاداً عربية (الكلام، الفقه، والتصوّف)⁽¹³⁷⁾.

شكل هذا التلاقي في ثنايا اللفظ أو الحرف الواحد مناسبة حدت بالفارابي إلى الإنشغال بتحليل مضمونه لغويًا وفكريًا، فهو حينما تطرّق لحروف السؤال التي هي خطابية أو جدلية، فإنّنا نجده يرتبها وفقاً لدلالاتها المنطقية والفلسفية، وهذا بعد جديد يضاف إلى معاني هذه الحروف العادية، ويفتح الذهن العربي على تراكيب وروابط جديدة، وصياغات فلسفية للسؤالات وللأجوبة (...). ليس هذا فحسب بل إنّنا نجده يحلّل "مكانة الحروف عينها في العلوم المحيطة بالمطلوبات البرهانية، كالتطبيعيّات والرياضيات والإلهيات. وهو ما يومئ بذلك إلى شمولية معانيها أكثر من موضوع وعلم وصناعة عامية وقياسية"⁽¹³⁸⁾.

بمستطاعتنا أيضاً، معاينة تأصيل علوم جديدة في البيئة العربية، بعد نقل الفلسفة وعلوم الأوائل، مع تعمق بعض العلوم التي كانت سائدة كالفقه والأصول. أين كان لهذه العلوم دور واضح في استنهاض



نقلها إليها إن لم تكن العملية الفلسفية قد بدأت فيها، وذلك بـ"تأثيل"⁽¹⁴²⁾ المفاهيم الفلسفية الأرسطية واليونانية عموماً، وبإضفاء المعنى الفلسفي على اللفظ العادي ليكون المصطلح الفلسفي مصطلحاً "تمثيلاً"⁽¹⁴³⁾. وتفيد هذه التجربة في مفهومة اللغة العادية لديه أنّ اللغة الفلسفية ومقولات الفكر هي تأثيرات خاصة لها أصلها اللغوي المحدد، فالنظر الفلسفي بتوسّله بالمأصول التداولي تأيلاً أو تمثيلاً أو تخيلاً يكون أكثر ارتباطاً بخصوصيته الثقافية واللغوية كما يرى طه عبد الرحمن⁽¹⁴⁴⁾.

صورة الأمر إذا، أنّ الفارابي ارتأى في مستوى مراجعاته الإستمولوجية إلى إجلاء فعل التمايز النوعي بين النحو والمنطق، متحيزاً في الآن ذاته لهذا الأخير، قاصداً على إثر ذلك إلى إقرار العقل، كمقياس وحكم للتعامل الفكري بين الأفراد والجماعات، وإلى تأصيل النسق الفلسفي البرهاني داخل الثقافة العربية الإسلامية. وبالتالي، فإنّ المعلم الثاني⁽¹⁴⁵⁾ لا يقنع بالناحية الصورية (من المنطق) ومبحث البرهان، بل هو يذهب إلى أنّ البرهان ينبغي أن يكون أكثر من مجرد طريقة تهتدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يولد العلم ويحدثه⁽¹⁴⁵⁾.

لا جرم حينئذ، في استحالة المنطق ضمن الإستمولوجيا الفارابية من صناعة تعنى بالقضايا القياسية إلى علم يقيني، يبحث في كيفية وجود الأشياء وأسبابها⁽¹⁴⁶⁾، أي إلى "أنطولوجيا"⁽¹⁴⁷⁾ بالمعنى الدقيق والمحدد للفظ.

واستحداث مصطلحات جديدة كالكون، والقدم، والحدوث، والحركة، والسكون، والوجود، والعدم، والأعراض... إلخ⁽¹³⁹⁾.

قصد الفارابي إذن، إبراز إمكانات شيوع المصطلح، فتبين أنّ الناس يتواضعون على ألفاظ محدّدة فيما بينهم، معلومة معانها ودلالاتها لهم. هذا ما عبّر عنه، بقوله: "فيتفق أن يستعمل الواحد تصويته أو لفظة في الدلالة على شيء ما عندما يخاطب غيره، فيحفظ السامع ذلك، فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنثى الأول لتلك الفظة، فيخاطبان بها غيرهما إلى أن تشيع عند جماعة (...). فلا يزال منذ أول ذلك يدبّر أمرهم إلى أن توضع الألفاظ لكل ما يحتاجون إليه في ضرورية أمرهم"⁽¹⁴⁰⁾.

لقد سلك الفارابي في بنائه لمجال وحدود موضوعات "العلم النظري"، المسلك الذي رسمته المشائية، على الرّغم من الصّعوبات التي ارتبطت بتحديد الدلالة الكلية للأشياء. وهذا ما بدأ به الفارابي عمله حتى يتمكّن من ضبط مسألة الحدّ، التي تُعدّ ضرورية في تأسيس مقولات "العلم النظري". ذلك أنّ مهمة الحدّ هي تلخيص الأجزاء التي تمثل ماهية الشيء، أي إعطاء تعريف له ولمعناه. ومن هنا تصبح الحدود مؤلفة من أشياء متعدّدة تشبه إلى حدّ ما، ما تؤلفه البراهين بالرّغم من الاختلافات القائمة بينهما⁽¹⁴¹⁾.

في المحصلة، تعكس محاولة الفارابي هاته كيفية تطبيقية للمنطقات الفلسفية لإشكالية العلاقة بين اللغة والتفكير التي تناولها في كتابيه: كتاب الحروف والألفاظ المستعملة في المنطق إذ أنّ من أهمّ خصائص التفلسف عنده العمل على استخدام اللغة استخداماً مخصوصاً، يتمّ بمقتضاه خلق المعاني الفلسفية بها، أو



5. الفارابي ومهمة تبيئة المنطق: رهان ومغامرة؟

شكّ هل هو صواب، أو ليس بصواب أمكنه امتحانه حتى يصير إلى اليقين فيه⁽¹⁴⁹⁾.

يؤكد الفارابي على فضائل المنطق أيضا في كتابه "تحصيل السعادة"، في معرض حديثه على الطريقة المشورية في سياسة الحاكم للمدينة عبر أهل المنطق والفلسفة، بقوله: "ويجعل لها طرقا إقناعية مشورية تهض بها عزائمهم نحوها ويستعمل في ذلك الأقاويل التي يوطئ بها أمر نفسه والأقاويل الإنفعالية والخلقية التي تخشع منها نفوس المدنيين وتدلّ وترق وتضعف"⁽¹⁵⁰⁾.

ويضيف في كتابه "فصول منزعجة"، قائلا: "من يتمتع بسداد الرأي والمشورة، لا يحتاج في ما يقوله أو يشير به إلى حجة أو دليل"⁽¹⁵¹⁾.

نشير أيضا، إلى أن أبا نصر يتحدث عن السياسة باعتبارها نتاجا لعلم المنطق، هذا ما عبّر عنه، بقوله: "ثم بين أنه لا سبيل إلى معرفة حقائق النواميس وفضيلتها وحقائق جميع الأشياء، إلا بالمنطق والتدرب فيه. وأن الواجب على الناس أن يتدربوا فيه ويرتاضوه"⁽¹⁵²⁾.

يعتبر الفارابي، "أرسطو العرب" في مستوى اهتماماته الواسعة بالمنطق، ليس لأنه استعاد منطق أرسطو كاملا وأستوعبه أحسن استيعاب، بل أيضا لأنه رأى فيه الوسيلة التي يمكن بواسطتها جعل حدّ للفوضى الفكرية السائدة في عصره، ومن ثم، حرص على توضيح وظيفة المنطق الإجتماعية، أي وظيفته على صعيد التعامل الفكري في المجتمع، وعليه، إذا كانت "صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات"⁽¹⁵³⁾.

إنّ توطين المنطق وتقريب فضائله لدى المعلم الثاني، لهو شرط من شرائط التفلسف، تحصيلها للسعادة بالنهاية، ناهيك أنّها، غاية الإجتماع المدني الفاضل ونهاية الكمال الإنساني. وفي هذا الصدد، يعلن الفارابي ما يلي: "ولمّا كانت السعادات، إنّما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنيّة، وكانت الأشياء الجميلة، إنّما تصير قنيّة بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز. وأقول، لمّا كانت الفلسفة، إنّما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز، إنّما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوة الذهن، إنّما تحصل متى كانت لنا قوة. بها نقف على الحق إنّ حق بيقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل إنّ باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حق في ذاته وقد أشبهه الباطل، فلا نغلط فيه ولا ننخدع. والصناعة التي بها نستفيد هذه القوانين تسمى صناعة المنطق"⁽¹⁴⁸⁾.

نستجلي من هذا القول الفارابي، أنّ المنطق في تقديره، مقومًا من مقومات تحصيل السعادة. وبالتالي، فإنّ مجمل الأفعال الأخرى، كالفضيلة، والإبتعاد عن سائر الشرور والقبايح، تأتي في الترتيب بعد أن يحوز الإنسان المنطق، لأنه المقتضى الرئيس في الحصول على قوة الذهن. ناهيك أنّ صناعة المنطق، هي التي بها "يوقف على السبيل التي بها يزيل الإنسان الباطل عن ذهنه متى اتفق أن إعتقده... إن كان وقع فيه وهو لا يشعر... ومتى وقع له إعتقاده في شيء وعرض له فيه



التحقق بها، فشرح غامضها وكشف سرّها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره... فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة⁽¹⁵⁹⁾، فكان بذلك "فيلسوف المسلمين على الحقيقة"⁽¹⁶⁰⁾، واستحق لقب "المعلم الثاني" الذي جعله، في منظور الثقافة الإسلامية، يحتلّ المرتبة الثانية بعد أرسطو، "المعلم الأول" في صناعة المنطق خاصّة.

نخلص بعد كلّ هذا، إلى تبيين محاولة الفارابي تبيّنة المنطق الفلسفي اليوناني في الفكر العربي الوسيط، وهو في ملتنا، لرهان ومغامرة جريئة، قصد على إثرها: "تطويع اللغة العربيّة وجعلها تتسع للمعاني والمفاهيم الوافدة وبفضله أصبحت العلوم الفلسفيّة، بمصطلحاتها ومقولاتها ومنطقها، جزءاً عضويّاً من الثقافة العربيّة الإسلاميّة"⁽¹⁶¹⁾.

وجدير بالذكر في هذا المجال، التنبيه إلى العمل الهامّ الذي أقدم عليه الدكتور "جعفر آل ياسين" أين أورد في مؤلفه: "الفارابي في حدوده ورسومه"⁽¹⁶²⁾، ما يناهز نحو ألف وخمسمائة مصطلحاً بتعريفاتها مستقاة من مدوّنته المتنوّعة ومرتبّة ترتيباً ألفبائياً، مبرزاً في ثنايا ذلك، تطوّر المصطلح على امتداد مصنّفاته، ومؤكّداً على وجوده عند غيره من المفكرين مع التوثيق.

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا العمل أن نستقري مفهوم الإيستمولوجيا من خلال توقفنا عند إحصاء العلوم والصناعات أولاً، وتقصينا لأوجه العلاقات الممكنة بين النّحو العربي والمنطق الفلسفي لدى الفارابي، بإرجاعنا

فإنّ مجال فعاليّة هذه القوانين يتعدّى حدود "ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا"⁽¹⁵⁴⁾ إلى "ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا"، و"ما يُلتمس غيرنا تصحيحه عندنا"⁽¹⁵⁵⁾.

لقد نحا الفارابي في فلسفته منحى آخر، فهو لم يكن يعيش في ظلّ دولة مركزيّة قويّة كدولة المأمون والمعتمد، "دولة العقل" في الإسلام. بل لقد عاش أبو نصر في ظروف إجتماعيّة وسياسيّة وفكريّة تختلف تماماً. فالفارابي جاء في ظروف تميّزت بالتمزّق الفكري والسياسي والإجتماعي، فجعل قضيتته الأساسيّة إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معاً⁽¹⁵⁶⁾: إعادة الوحدة إلى الفكر، تجاوزاً للخطاب الكلامي السجالي والسفسطائي، أخذاً بخطاب "العقل الكوني"، الخطاب البرهاني وإعادة الوحدة إلى المجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يُحاكي النّظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه⁽¹⁵⁷⁾.

ومن هنا، إنصرفه إلى المنطق والإهتمام به من جهة وإلى الفلسفة السياسيّة من جهة أخرى، وإذا كانت المدينة الفاضلة التي بشر بها قد أُعتبرت مجرد حلم حتى أنّ ابن خلدون اعتبرها "بعيدة الوقوع" وإعتبر الكلام فيها على جهة الفرض والتقدير⁽¹⁵⁸⁾ لا غير... إذا كان ذلك هو مصير فلسفة الفارابي السياسيّة، فإنّ مصير أعماله المنطقيّة والفلسفيّة يختلف تماماً. ويؤكّد الجابري في شبه يقين لا يقبل الجدل أنّ الثقافة العربيّة الإسلاميّة مدينة للفارابي في مجال المنطق أكثر ممّا هي مدينة "لغيره ممن جاؤوا قبله وبعده. فالفارابي قد عني بما قصر فيه الكندي، نعني بذلك قسم "البرهان" في المنطق الأرسطي. فالفارابي، قد استرجع صناعة المنطق كاملة "فبذ جميع أهل الإسلام فيها وأتى عليهم في



بقوله: "المنهج مجموعة عناصر يتوقف بعضها على بعضها الآخر بحيث تشكّل هذه العناصر كلا منتظما. والفلسفة المنهجية هي مجموعة أفكار مترابطة منطقيا. وينظر إليها في أتساقها المنطقي، بحيث تفسّر الأفكار الأخيرة بالأفكار الأولى التي تشكّل نقطة إنطلاق النظام المنهجي وفرضياته. ويهتمّ الفيلسوف المنهجي بدقة التسلسل المنطقي الذي يحكم أفكاره، ويبقى محتفظا بنقطة انطلاقه محاولا فرض فكرته الأساسية"⁽¹⁶⁴⁾.

إنّ الناظر في هذا التعريف عليه أن يتذكّر أولا، أنّ "لالاند" هو باحث في علم المناهج وأنّ ما يقوله في هذه الفقرة (وفي بداية القرن العشرين)، إنّما ينطبق تماماّ وإلى حدّ بعيد على المنهج الذي عالج به الفارابي موضوعاته الفلسفية ولم يؤسس الفارابي هذه المنهجية المتينة (إذ لم يسبقه أحد من المفكرين العرب والمسلمين إلى ذلك)، إلا بعد أن نهل بتواضع وصبر كبيرين من عدّة منابع منها: البيئة الشرقية وخاصة التاريخ السياسي للعراق القديم. ومنها الإسلام، والفلسفة اليونانية التي وصلت إليه عن طريق السريان إضافة إلى مدرسة الإسكندرية، ممثلة في أفلوطين وأتباعه.

يتضح ممّا أسلفنا ذكره، أنّ المنهجية التي توخّاها الفارابي في سياق إحصاء العلوم، لبلورة ملامح إبستمولوجيا عربية هادفة، إنّما لغاية تعليمية قحّة. ويتجلّى لنا ذلك في العديد من مؤلفاته، الحاملة للطابع التعليمي منها: "إحصاء العلوم" و"آراء أهل المدينة الفاضلة" و"السياسة المدنية" وكتابه "تحصيل السعادة" خصوصا، على نحو ما بيّنا ذلك في قسم التحليل.

القهقري شطر المناظرة بين "متى" و"السيرافي" ثانيا. من هذا المنطلق، تراءى لنا، أنّ الفارابي، قد توخّى في فلسفته أسلوب الرّبط بين النواحي النظرية والعملية وجاءت فلسفته متميّزة بالتسلسل المنطقي والتدرّج الواضح والدقة والترابط الصّارمين. حتى أنّك لتلاحظ التماسك الوثيق بين جميع أجزاء فلسفته ممّا يسوّغ لنا الإقرار، بأنّ فلسفة الفارابي على غاية من الإنتظام والإتساق المنهجي.

وما بدؤه بتصنيف العلوم، إلا إشارة منه على عزمه بدأ الطريق في النّظر الفلسفي، إنطلاقا من تمييز مجالاته وموضوعاته ومناهجه أولا، ثمّ الإرتقاء من ذلك إلى الرّبط بينها في وحدة تكاملية تسمح له بوضع نسق فلسفي متين. ويكون هذا الشّاهد كافيا، للبرهنة على رأيه، فموضوعات العلوم إمّا أن تكون "إلهية وإمّا طبيعية وإمّا منطقيّة وإمّا رياضية أو سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها"⁽¹⁶³⁾.

هذا القول فيه إختزال لمعنى الفلسفة وأساسها، إذ بها تتقوم جميع العلوم وبها تتأسس. الأمر الذي بمقتضاه، تكون كلية من حيث الأصل، جزئية من حيث هي تأسيس لأصل جزءا جزءا. هذه الوظيفة التي تحتلها الفلسفة، تجعل هذه الصناعة أشمل كلّ الصناعات والأساس المؤسس لكلّ صناعة. ولكن، اللافت للنّظر، أنّ أبا نصر، لم يتعرّض للفلسفة في مؤلفه: "إحصاء العلوم"، الذي خصّصه ليجوس في مراتب العلوم وتقسيمها، على نحو ما رأينا سابقا، لأنّها العلم الذي نجده في كلّ علم فهي العلم الكلي الذي تحتاج إليه جزئيات العلوم كي تقوم.

ولنا في تعريف: "لالاند" للفلسفة المنهجية أو المنهج شاهد على هذا التماسك في فلسفة الفارابي،



اعتباره الرياضيات نموذجا للدقة والبداهة والوضوح، بما يفسر التوجه العقلاني للفلسفة الديكارتية. وكذا مع "سبينوزا"، الذي بنى الأخلاق على أساس هندسي.

لا بأس من الإشارة ختاماً إلى مسلمة هامة مفادها، أنّ ماهية الإستمولوجيا على نحو ما قال بها الفارابي، لا ينبغي أن تحمل على دلالتها الحديثة. إعتباراً إلى أنّ المعلم الثاني، لا يرسم قطيعة بين المعرفي والأنطولوجي، إلا على جهة التمييز بين التقدّم الزمّني والتقدّم المنطقي. فمبادئ الوجود في نظر الفارابي، لهي مبادئ المعرفة التامة. كما أنّ السؤال الإستمولوجي يقود لديه إلى المسألة السيكلوجية المتصلة بمبدأ التصوّرات والتصديقات، أو بعبارة أدق، بالملكات المنتجة للمعرفة أو المتقبلة لها.

ولنا تخريج نميل إليه في نهاية هذه الدراسة أساسه، أنّ الإستمولوجيا الفارابية، تتعارض والمشروع الفلسفي الفارابي في مناحيه الواسعة، تحصيلاً لسعادة الفرد والمدينة الفاضلة. فالمعرفي إذا، سابق للسياسي وأنّ السياسي بالنسبة للفلسفي يتأسس على المعرفي. وهذا التصوّر الفارابي مستوحى من الموقف الأفلاطوني، القائم على ربط الرياضيات بالفلسفة عموماً. وبالمشروع السياسي تخصيصاً. فالرياضيات شكلت الأنموذج الذي شرّع به أفلاطون تأصيل مشروع السياسي برمته. كما يُعزى أيضاً، إلى الطرح الأرسطي، حيث عدّ المنطق في تقدير المعلم الأوّل، التّموذج. علماً وأنّ علم المنطق لديه، قد استند على علم الأحياء وتصنيف الكائنات الحيّة⁽¹⁶⁵⁾.

لا جرم في القول، أنّ هذا التقليد سيترسّخ في الفلسفة الحديثة، سيّما مع كلّ من: "ديكارت"، في



قائمة المصادر والمراجع

آثار الفارابي:

- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت - لبنان، ط1، 1959.
- رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق، د.سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987.
- رسالة في العقل، تح الأب موريس بويج، بيروت، 1938،.
- السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، حققه و قدّم له و علّق عليه د. فوزي متري نجّار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964.
- فصول منتزعة، تح د. فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت-لبنان، 1971.
- فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداء وإليه إنتهى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1961.
- فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، ضمن كتاب: أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1982.
- القياس الصّغير ضمن المنطق عند الفارابي، (ج2)، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986.
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1968.
- كتاب البرهان، موجود في المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. ماجد فخري، دار دمشق، بيروت، 1987.
- كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990.
- كتاب الملة ونصوص أخرى، نشرة محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968.
- كتاب الموسيقى الكبير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، مجلد 61، فرنكفورت، 1998.
- كتاب تحصيل السعادة، تح د. جعفر آل ياسين، بيروت، ط2، 1983.
- مقالة في إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، 1991.
- المنطق عند الفارابي، المدخل، تحقيق وتقديم رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.



المصادر العربية

- ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرحه وحققه أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدّمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، ط1، 2000.
- ابن سينا (أبو علي)، الشفاء "الإلهيات"، تحقيق قنوتى ومحمود الحضيرى وفؤاد الأهوانى، مراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة، 1953.
- ابن سينا (أبو علي)، منطق المشركيين، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلاميّة، القاهرة 1328هـ/1910م.
- ابن سينا (أبو علي)، القانون في الطبّ، تحقيق وشرح حسّان عدنان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2009.
- ابن سينا (أبو علي)، رسالة في أقسام العلوم العقليّة ضمن 9 رسائل له في الحكمة والطبيعيّات، مطبعة الجوائب، القسطنطينيّة، ط1، 1298 هـ.
- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، دار صفاء، بيروت، ط1، 1997.
- أبو قحافة (أحمد)، معجم النفاثس الوسيط، دار النفاثس، بيروت، 2007.
- إخوان الصّفاء، الرّسائل، ج1، القسم الرياضي، الرّسالة 7: "في الصنائع العلميّة والغرض منها". دار صادر، بيروت، 1957.
- الأعمش (عبد الأمير)، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، 1997.
- آل ياسين (جعفر)، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405 هـ/1985م.
- التهانوي (محمد علي بن علي)، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 1996.
- التوحيدي (أبو حيّان)، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق محمّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلميّة، ط1، 2007.
- الجابري (محمّد عابد)، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المغرب، 1991.
- الجابري (محمّد عابد)، العقل الأخلاقي العربي، دار النّشر المغريبيّة، الدّار البيضاء، 2001.
- الجابري (محمّد عابد)، بنيّة العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط9، 2009.
- الجابري (محمّد عابد)، تكوين العقل العربي، (1)، دار الطليعة، بيروت، 1984.
- الجابري (محمّد عابد)، نحن والتراث، دار التنوير، بيروت، ط4، 1965.
- الجرجاني (عبد القاهر)، التّعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1990.
- الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تح. أحمد محمّد شاكر، ط1، مصر، 1361هـ.



- حرب (علي)، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985، ص 99-119
- حرب (علي)، نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو : بين الإنحياز للفلسفة والإنحياز للحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 68-69، سبتمبر – أكتوبر، 1989.
- الحلواني، (محمد علي) والتركي، (فتحي)، مقاربات حول تاريخ العلوم العربيّة، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفافس، دار البيروني، ط1، أبريل 1996.
- الدّرسي (فرحات)، مراجعات مفهوميّة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، أديكوب للنشر، ديسمبر 1999.
- سعيد (جلال الدّين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنّشر، تونس، 2004.
- شيخ الأرض (تيسير)، مفهوم العلم عند ابن سينا، ألفيّة ابن سينا، دمشق – سوريا، 1401 هـ/ 1981 م.
- الطاهري، (العربي)، العقل بين النّظر والعمل في الإبستميّة العربيّة الوسيطيّة، ضمن إشكاليّة السّعادة عند الفارابي ومسكويه، بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفلسفة العربيّة، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف، د. فتحي التركي، جامعة تونس، 2007-2008.
- طه (عبد الرّحمن)، فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي، الدار البيضاء – المغرب، 1995.
- طه (عبد الرّحمن)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء – المغرب، ط2، 2006.
- عفيفي (زينب)، فلسفة اللغة عند الفارابي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، 1997.
- العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين)، الكليّات، دمشق، لبنان، ط2، 1981.
- العيادي (سالم)، فلسفة الموسيقى عند الفارابي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف د. فتحي التركي، جامعة تونس، 2008.
- العيادي (سالم)، الموسيقى ومزملها في فلسفة الفارابي، بحث لنيل شهادة الدّراسات المعمّقة في الفلسفة، تونس، 2001.
- لانغاد (جالك)، من القرآن إلى الفلسفة : اللسان العربي وتكوّن القاموس الفلسفي لدى الفارابي، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا – دمشق، 2000.
- مجموعة من الأساتذة، دراسات حول الفارابي"، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفافس، 1995.

قائمة المقالات

- بن ساسي (محمد)، النحو العربي والمنطق الفلسفي، ملاحظات حول بعض المناظرات في العصر الوسيط، المجلة التونسيّة للدّراسات الفلسفيّة عدد 30-31، السنة السّابعة عشر، 2002.



- بن ساسي (محمد)، "الفارابي رياضياً"، في دراسات حول الفارابي، دراسات حول الفارابي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995.
- السايح (أحمد عبد الرحيم)، "العلاقة بين اللغة و المنطق عند الفارابي"، مجلة الباحث (بيروت)، ع16، مارس - أبريل 1985.
- سلمان (عدنان محمد)، "الفارابي و آراؤه اللغوية في كتاب الحروف"، مجلة المورد، العراق، ج1/18، 1989

قائمة المصادر والمراجع الأجنبية

- Jolivet, (J).** « Classification des sciences » in « Histoire des sciences arabes ». sous la direction de Roshdi Rashed. Tome III. P.225-270.
- Lalande,(A).** Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris. P.U.F, (11 édition), (voir : "Système"), 1972.
- Rashed, (R).** « Entre Arithmétique et Algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes ». Les Belles lettres. Paris. 1984.
- Zghal, (H).** « Métaphysique et science politique. Les intelligibles Volontaire dans le Tahsil al-saâda d'al-Farabi », in Arabic sciences and philosophy, Volume 8, number 2, Septembre 1998, Cambridge University Press, p.169-178.

الهوامش:

- ¹ الفارابي (أبو نصر)، مقالة في إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت - لبنان، 1991، ص 7.
- ² يقول الفارابي: "وينتفع به أيضا في تكشيف من ادعى البصر بعلم من هذه العلوم ولم يكن كذلك : فإنه إذا طولب بالإخبار عن جملة ما فيه وإحصاء أجزائه وحمل ما في كل جزء منه فلم يسطع به تبيين كذب دعواه وتكشف تمويهه". (م.ن، ص 7).
- ³ "وبه نبين أيضا فيمن يحسن علما منها هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه وم مقدار ما يحسنه. وينتفع به المتأدب المتفتن الذي قصده أن يشدو جمل ما في كل علم، ومن أحب أن يتشبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم". (م.ن، ص 7).
- ⁴ صاعد الأندلسي (القاضي أبو القاسم)، طبقات الأمم، طبعة بيروت. (د.ت)، ص 53. وطبعة النجف، ص 70.
- ⁵ Al-Farabi. « IHSA ELULUM ». Enumération des sciences ou (classification des sciences). Traduction française avec Introduction et notes par Ilham Mansour. Editions : centre de développement national. 1991, P.3-125.



⁶ راجع، تقديم عثمان أمين لكتاب الإحصاء، القاهرة، 1948. إن ما يستأهل التنصيص عليه في هذا الإطار، عرض الفارابي لعلوم اللسان والمنطق والتعاليم والطبيعات والإلهيات والعلم المدني، في كتابه الإحصاء، وفقاً لإجراء مذهبي، مغفلاً في ثنايا ذلك، تقصي أبعادها الإشكالية. ولعل ذلك، يفسر في تقديرنا المتواضع، بقصدية الفارابي من تأليف "الإحصاء": فالكتاب ذو طابع تبسيطي يخاطب المبتدئ والمتأدب، لا الراسخ في العلوم المتحرس بها. انظر، "الإحصاء"، ص 7.

⁷ الفارابي (أبو نصر)، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق وتقديم: سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1987.

⁸ ZGHAL(H), « Métaphysique et science politique : les intelligibles volontaires dans le Tahsil Al-Saada d'Al Farabi », in : Arabic Science and Philosophy, vol8, n°2, 1998, P.169.

⁹ إحصاء العلوم، ص 9-12.

¹⁰ المرجع نفسه، ص 13-23.

¹¹ المرجع نفسه، ص 24-37. كما ميّز الفارابي في علم العدد علم العملي وعلم العدد النظري، وكذا الهندسة إلى هندسة عملية وأخرى نظرية. ثم يقسم علم المناظر إلى قسمين: أولها الفحص عما ينظر إليه بالشعاعات المستقيمة، والثاني عما ينظر إليه بالشعاعات غير المستقيمة، ويقسم علم النجوم إلى علم أحكام النجوم وعلم النجوم التعليمي. ويخضع الموسيقى بدورها إلى علم نظري وآخر عملي. انظر ما قاله: إيكهارد نويباور في تقديمه لمؤلف الفارابي، كتاب الموسيقى الكبير، منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، مجلد 61، فرنكفورت، 1998، ص 5-6. راجع أيضاً، حول علم الأتقال وعلم الحيل، التريكي، فتحي، "الحيل في إحصاء العلوم عند الفارابي"، في: "دراسات حول الفارابي"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس، 1995، ص 21-33.

وبخصوص الرياضيات، نحيل القارئ الكريم إلى مقالة، بن ساسي، محمد، "الفارابي رياضياً"، في دراسات حول الفارابي، م.م.س، ص 147-168.

نشير إلى التعريف الفارابي لعلم التعاليم، المصرح به في كتاب الحروف: "علم التعاليم هو الذي ينظر في أصناف ماهو كمّ، وفيما كانت ماهيات تلك الأنواع من الكم توجب أن يوجد فيها من سائر المقولات، بعد أن يجردها من ذهنه ويخلصها عن سائر الأشياء التي تلحقها وتعرض لها، سواء كانت تلك عن إرادة الإنسان أو لا عن إرادة". انظر: كتاب الحروف، تحقيق د. محسن محمدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1990، ص 67. كما أنّ علم التعاليم "هو العلم المشتمل على جنس الأعداد والأعظام". راجع، تحصيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت-لبنان، ط1، 1983، ص 55.

¹² العيادي، (سالم): فلسفة الموسيقى عند الفارابي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف د. فتحي التريكي، جامعة تونس، 2008، ص 92.

¹³ المرجع نفسه، ص 93.

¹⁴ ورد ذكره في تقديم ألبير نصري نادر لكتاب: "آراء أهل المدينة الفاضلة"، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص 13.

¹⁵ راجع، تقديم محسن محمدي "لكتاب الحروف"، دار المشرق، بيروت-لبنان، ط2، 1990، ص 45-46.

¹⁶ إحصاء العلوم، ص 29.

¹⁷ المرجع نفسه، ص 32-37. يقول الفارابي بشأن العلم الطبيعي ما يلي: "هو الذي ينظر في جميع ماهو شيء شيء، وفي سائر المقولات التي توجب ماهية أنواع ماهو هذا المشار إليه أن توجد لها (...). ويُعطى جميع أسباب ما ينظر فيه". (كتاب الحروف، ص 68).

¹⁸ المرجع نفسه، ص 38-40.

¹⁹ بحث محسن محمدي الصلات بين مصنّفات الفارابي: إحصاء العلوم وكتاب الملة وكتاب مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة وكتاب السياسة المدنية. ومن هذه الصلات، صلة الشبه الشهير بين القسم الثاني من كتاب الملة (الفقرات 11-27) الذي يعرّف العلم المدني، وبين الفصل الخامس من إحصاء العلوم: "في العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام". وكذلك التشابه الموجود بين كتاب الملة من ناحية وبين كتاب مبادئ آراء أهل المدينة



- الفاضلة وكتاب السياسة المدنية من ناحية. راجع، الفارابي، كتاب الملة ونصوص أخرى، نشرة محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968، المقّمة، ص 11-13.
- ²⁰ إحصاء العلوم، ص 40.
- ²¹ كتاب الملة، ص 51-52.
- ²² يقول الفارابي: "صناعة الفقه متأخرة بالزمان عن الملة وتابعا لها". كما أنّ الفقيه: "هو الذي يستعمل المبادئ مقدمات مأخوذة منقولة عن واضع الملة في العملية الجزئية (...). فلذلك صار الفقيه من الخواص بالإضافة إلى ملة ما محدودة". (الحروف، ص 131-133).
- ²³ إحصاء العلوم، ص 41-42. يُعرف الفارابي علم الكلام من خلال استحضار علاقته بالملة كرونولوجيًا وأطولوجيًا، ذلك أنّ: "صناعة الكلام متأخرة بالزمان عن الملة وتابعة لها". (كتاب الحروف، ص 131).
- ²⁴ أرسطو طاليس، كتاب الجدول، ك3، فصل 3، ف145. راجع أيضا، Aristote, « Ethique à Nicomaque ». livre VI, trad. J.Tricot.J.Vrin. Paris, 1987.
- قارن ذلك، بما ذهب إليه الفارابي في: "رسالة التنبيه على سبيل السعادة"، ص 224-225.
- ²⁵ تجدر الإشارة إلى أنّ الترتيب الذي توخاه الفارابي، والذي خالف فيه أرسطو، يعتبر المنطق علما قائما بذاته، وحائزا بالتالي على قوانين ومبادئ تخصصه عن غيره من العلوم. ومن هنا، فإنّ الدوافع التي حثت بأرسطو إلى ترتيب العلوم على هذه الشاكلة، والمستند إلى تقسيم أشمل للعلوم، أي إلى نظرية وعملية وشعرية، لم تحمل الفارابي على التقيّد بها، الأمر الذي مكّنه من إتمام علمين أهلين، هما الفقه والكلام داخل هذا الترتيب عموما وضمن باب تصنيف العلم المدني تحديدا. انظر، مرحبا، عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، (ج1)، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2000، ص 383.
- ²⁶ تحصيل السعادة، ص 89، 95.
- ²⁷ Jean, Jolivet, « Classification des sciences » in « Histoire des sciences arabes ». sous la direction de Roshdi Rashed. Tome III. P.225-270.
- ويميل جان جوليفاي في هذا المقال إلى تبني فكرة "الجدول" أكثر من ميله إلى فكرة "البرنامج". ومن جهمتنا نعتبره برنامجا تعليميا، تساوقا مع جملة الأغراض التي ارتأها الفارابي لهذا الكتاب بدءا من التمهيّد، وهي مقاصد ذات أصل يداغوجي رأسا. كما أنّ الإشارات الواردة ضمن بعض المصنّاف الفارابية الأخرى، تبرهن على أنّ من شأن الترتيب التعليمي للعلوم أن يأخذ الشكل الذي نلّفه في "الإحصاء". فإذا كان في رسالة "تحصيل السعادة"، يصتف العلوم استنادا إلى قياسها للمتعلّمين على نحو يتناسب لترتيبها في "الإحصاء". فإنّه في نهاية "التنبيه على سبيل السعادة"، يتعرّض المعلم الثاني، إلى التصنيف الصناعي التعليمي، الذي يفترض تقديم علم اللسان على علم المنطق.
- ²⁸ راجع، تقديم محسن مهدي لكتاب الحروف، ص 43.
- ²⁹ Jean, Jolivet, « classification des sciences », P.270.
- ³⁰ العيادي، (سالم)، م.م.س، ص 91.
- ³¹ الطاهري، (العربي)، العقل بين النظر والعمل في الإستميتة العربية الوسيطية، ضمن إشكالية السعادة عند الفارابي ومسكويه، بحث في العلاقة بين الأخلاق والسياسة في الفلسفة العربية، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، إشراف، د. فتحي التريكي، جامعة تونس، 2007-2008، ص 156.
- ³² انظر، تقديم منسية، (مقداد عرفة)، لكتاب في الفلسفة العربية، الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ (أعمال ندوة مهداة إلى روح الفيلسوف العربي محسن مهدي)، دار التنوير، تونس، ط1، 2016، ص 8.
- ³³ الرغل، (حاتم): السياسي عند الفارابي بين النظري والعمل، م.م.س، ص 23.



- ³⁴ الفارابي، فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها، ضمن كتاب: أفلاطون في الإسلام، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، 1982.
- ³⁵ الفارابي، فلسفة أرسطو طاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداءً وإليه إنتهى، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1961.
- ³⁶ الحلواني، (محمد علي) والتركي، (فتحي): مقاربات حول تاريخ العلوم العربية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفافس، دار البيروني، ط1، أبريل 1996، ص 63.
- ³⁷ الفارابي، النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام التجوم، ضمن المجموع، مطبعة السعادة، ط1، 1907، ص 77.
- ³⁸ الفارابي، الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطو طاليس، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ضمن رسائل فلسفية، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1418 هـ / 1997 م، ص 41-42.
- ³⁹ الفارابي، رسالة في أعضاء الإنسان، م.م.س، ص 48-49.
- ⁴⁰ المرجع نفسه، ص 50.
- ⁴¹ المرجع نفسه، ص 44.
- ⁴² المرجع نفسه، ص 51.
- ⁴³ المرجع نفسه، ص 53.
- ⁴⁴ Roshdi, Rashed, « Entre Arithmétique et Algèbre. Recherches sur l'histoire des mathématiques arabes ». Les Belles lettres. Paris. 1984.P 314.
- هاؤم النص في صورته الأصلية :
- « Cette nouvelle conception du statut de la science a promu à la dignité de connaissance scientifique des disciplines qui relevaient traditionnellement du domaine de l'art : l'alchimie, surtout au sens de Rhazès, la médecine, la pharmacologie, la musique, la lexicographie, par exemple ».
- ⁴⁵ المرجع نفسه، ص 314. يقول : رشدي راشد، ما يلي :
- « Avec l'histoire des rapports entre la science et l'art nous sommes en effet en mesure de comprendre quand, pourquoi et comment il fut admis qu'une connaissance peut procéder à la fois par des démonstrations apodictiques et par les règles d'une pratique, et qu'une connaissance possède le statut d'une science alors même qu'elle est conçue dans ses possibilités de réalisation, pratique dont le but lui est extérieur. Or, l'atténuation de l'opposition traditionnelle entre science et art semble bien être l'œuvre de l'ensemble des courants intellectuels de la période arabe. [...] ».
- ⁴⁶ ابن سينا (أبو علي)، رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن 9 رسائل له في الحكمة والطبيعات، مطبعة الجوائب، القسطنطينية، ط1، 1298 هـ، ص 71-80.
- ⁴⁷ شيخ الأرض (تيسير)، مفهوم العلم عند ابن سينا، ألفية ابن سينا، دمشق - سوريا، 1401 هـ / 1981 م، ص 250.
- ⁴⁸ ابن سينا، رسالة في أقسام العلوم العقلية، ص 2-3.
- ⁴⁹ الفارابي، تحصيل السعادة، ص 88.
- ⁵⁰ الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق د. فوزي مري تجار، دار المشرق، بيروت، 1971، ص 52.



- ⁵¹ الفارابي، المرجع نفسه، ص 62.
- ⁵² الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت – لبنان، ط1، 1959، ص30.
- ⁵³ ابن سينا، منطق المشركين، ضمن كتاب عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، القاهرة 1328هـ / 1910م. ودراسة كولو نلينو : محاولة المسلمين لإيجاد فلسفة شرقية [اعتمادا على تأليف ابن سينا : منطق المشركين]، ص 245-296.
- ⁵⁴ ابن سينا، القانون في الطب، تحقيق وشرح حسان عدنان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 2009، ص19-20. من أجل تفاصيل أكثر حول المنزلة الإستمولوجية لصناعة الطب عند ابن سينا، راجع، مقدمة كتابه القانون في الطب، ص 15-16. وكذا، أيضا، الفصلين الأولين من الكتاب الأول، الموسم "في حدّ الطبّ وموضوعاته من الأمور الطبيعية"، ص 19-22.
- ⁵⁵ الفارابي، (البرهان) كتاب البرهان، موجود في المنطق عند الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق د. ماجد فخري، دار دمشق، بيروت، 1987، ص 65-75. يقول ابن سينا: "... فبعض هذه الأمور، إمّا يجب عليه من جهة ماهو طيبب أن يتصوّره بالماهية فقط تصوّرا علميا ويصدّق بهليته، تصديقا على أنّه وضع له مقبول من صاحب العلم الطبيعي (...). وإذا شرع بعض المتطبيين وأخذ يتكلم في إثبات العناصر والمزاج. وما يتلو ذلك من موضوع العلم الطبيعي، فإنه يغلط من حيث يورد في صناعة الطبّ ما ليس من صناعة الطبّ (...). وجالينوس إذ حاول إقامة البرهان على القسم الأول، فلا يجب أن يحاول ذلك من جهة أنّه طيبب. ولكن، من جهة أنّه يجب أن يكون فيلسوفا يتكلم في العلم الطبيعي". راجع، القانون في الطبّ، ص 21-22. وانظر أيضا، ابن سينا، الشفاء "الإلهيات"، تحقيق فتواقي ومحمود الحضيبي وفؤاد الأهواني، مراجعة إبراهيم مدكور، القاهرة، 1953 م، المدخل.
- ⁵⁶ إخوان الصفاء، الرسائل، ج1، القسم الرياضي، الرسالة 7: "في الصنائع العلمية والغرض منها". دار صادر، بيروت، 1957، ص 266-297.
- ⁵⁷ راجع أيضا، إخوان الصفاء، الرسائل 1-7، ص 266.
- معصوم (فؤاد) : إخوان الصفاء، فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا – دمشق، ط1، 1998، ص 175-191.
- ⁵⁸ ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدّمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، ط1، 2000، ص 319-407.
- ⁵⁹ التريسي (فرحات)، مراجعات مفهومية في الثقافة العربية الإسلامية، أديكوب للنشر، ديسمبر 1999، ص 136.
- ⁶⁰ عزوز (رضا)، التزعة الأفلاطونية في تفكير ابن خلدون، ضمن المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (عدد خلدونيات 1406 – 2006) عدد 48-49، السنة 29، 2010، ص 36-41. راجع أيضا، بن سامي (محمد)، ابن خلدون مؤرخا للعلوم: علم الرياضيات نموذجا، المرجع نفسه، ص 42-59.
- ⁶¹ طه (عبد الرحمن)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، التار البيضاء – المغرب، ط2، 2006، ص 85.
- ⁶² ابن منظور، لسان العرب، دار صفاء، بيروت، ط1، 1997، ص 209.
- ⁶³ التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج1، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت-لبنان، ط1، 1996، ص 44.
- ⁶⁴ رشوان (محمد مهران)، المدخل إلى المنطق الصوري، دار وفاء، القاهرة، 1998، ص 16.
- ⁶⁵ المرجع نفسه، ص 16.
- ⁶⁶ سعيد (جلال الدين)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص 445 – 446.
- ⁶⁷ الفارابي، إحصاء العلوم، ص 13.
- ⁶⁸ الفارابي، المنطق عند الفارابي، المدخل، تحقيق وتقديم رفيع العجم، دار المشرق، بيروت، 1985.
- ⁶⁹ الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج1، ص 55.
- ⁷⁰ راجع، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1997. مادة نحو. وأنظر : يوسف محمد رضا، معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2006. وأحمد أبو قاحة، معجم النفاثس الوسيط، دار النفاثس، بيروت، 2007.



- ⁷¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق.
- ⁷² ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرحه وحققه أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- ⁷³ إحصاء العلوم، ص 9.
- ⁷⁴ الحناش (محمد)، البنيوية في اللسانيات، التار البيضاء، المغرب، 1980، ص 48.
- ⁷⁵ التركي (محمد): الفارابي مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية، في دراسات حول الفارابي، م.م.س، ص 135.
- ⁷⁶ الفارابي، كتاب الحروف، م.م.س، ص 137-138.
- ⁷⁷ التوحيد (أبو حيان): الإمتاع والمؤانسة، تحقيق محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، ط1، 2007، ص 99.
- ⁷⁸ الإمتاع والمؤانسة، ص 102. "لقد تعددت الدراسات التحليلية للمناظرة بين أبي بشر متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي. ولكن، نفيد على سبيل الذكر، الدراسة التي قام بها الأستاذ جرهارد أندريس "المناظرة بين المنطق الفلسفي والتحو العربي في عصور الخلفاء". "وردت في: مجلة تاريخ العلوم العربية، عدد 3، المجلد الأول، 1977، ص 115. وفي السياق ذاته، خليق بنا الإشارة إلى أنّ هذه المناظرة، قد أوردها، أبو حيان التوحيدي في مؤلفه: "الإمتاع والمؤانسة"، (الليلة الثامنة)، تونس، 1982.
- ⁷⁹ المرجع نفسه، ص 104-105. "إنّ التحاة والمناظرة لا يفكرون بنفس الكيفية في المعطى المفهومي، ولا يتكلمون نفس اللغة وذلك راجع إلى كون المنطق هو لغة صناعية أحدثت ضمن لغة متداولة أو هو "ميتا-لغة" (Méta-langue). أما التحو فينتج عن اللغة المشتركة والمتداولة عبر سنن المشافهة، ويكون خاصاً بأمة ما بعينها، لذلك فهذا كان وضع العلاقة بين التحو والمنطق على درجة من الاختلاف، فهو لا يبنى إمكانية وجود تكامل بينهما، فلا هما يتناقضان ولا هما يستغنيان عن بعضهما البعض". راجع، فوزية ضيف الله، في علاقة التحو بالمنطق من خلال بعض مقابسات التوحيدي: مقال قدم في ملتقى اللغة والمنطق في الفكر العربي، الذي انعقد بالمعهد العالي للعلوم الإنسانية، نوفمبر، 2005. كما صدر في مجلة الفكر العربي المعاصر عدد 144-145، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، ربيع / صيف 2008، ص 126-132.
- ⁸⁰ المرجع نفسه، ص 116.
- ⁸¹ المرجع نفسه، ص 117.
- ⁸² عبد الرحمن (طه)، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي، التار البيضاء، بيروت، ط2، ص 330.
- ⁸³ الإمتاع والمؤانسة، ص 102.
- ⁸⁴ الجابري (محمد عابد)، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة، بيروت، ط9، 2009، ص 58.
- ⁸⁵ الإمتاع والمؤانسة، ص 100.
- ⁸⁶ المرجع نفسه، ص 100.
- ⁸⁷ المرجع نفسه، ص 104.
- ⁸⁸ المرجع نفسه، ص 104.
- ⁸⁹ المرجع نفسه، ص 105.
- ⁹⁰ المرجع نفسه، ص 105.
- ⁹¹ بن ساسي (محمد)، النحو العربي والمنطق الفلسفي، ملاحظات حول بعض المناظرات في العصر الوسيط، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 30-31، السنة السابعة عشر، 2002، ص 15-27.
- ⁹² المرجع نفسه، ص 26.
- ⁹³ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 232.



- ⁹⁴ المرجع نفسه، ص 235.
- ⁹⁵ المرجع نفسه، ص 235.
- ⁹⁶ المرجع نفسه، ص 236.
- ⁹⁷ مهدي (محسن)، مقدمة كتاب الحروف للفارابي، مرجع سابق، ص 49.
- ⁹⁸ بن ساسي (محمد)، النحو العربي والمنطق الفلسفي، مرجع سابق، ص 15-27.
- ⁹⁹ التوحيدى (أبو حيان)، الإمتاع والمؤانسة، ص 101.
- ¹⁰⁰ المرجع نفسه، ص 101.
- ¹⁰¹ الفارابي، إحصاء العلوم، ص 16-17.
- ¹⁰² عبد الرحمن (طه)، تجديد المنهج، ص 331.
- ¹⁰³ الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1968، ط 2، ص 43.
- ¹⁰⁴ المرجع نفسه، ص 43.
- ¹⁰⁵ الفارابي، القياس الصغير ضمن المنطق عند الفارابي، (ج2)، تحقيق وتقديم وتعليق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، 1986، ص 54.
- ¹⁰⁶ المرجع نفسه، ص 45.
- ¹⁰⁷ الريحاني (الأزهري)، النحو العربي والمنطق الأرسطي، دراسة حفرية تداولية، اتحاد الكتاب الجزائريين، 2005، ص 199.
- ¹⁰⁸ المرجع نفسه، ص 260.
- ¹⁰⁹ آل ياسين (جعفر)، الفارابي، الأعمال المنطقية، ج1، كتاب التنبيه على سبيل السعادة، دار المناهل، لبنان، ط 1، 1992، ص 257-258.
- ¹¹⁰ الفارابي، إحصاء العلوم، ص 13.
- ¹¹¹ عفيفي (زينب)، فلسفة اللغة عند الفارابي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، القاهرة، 1997، ص 200.
- ¹¹² الفارابي، إحصاء العلوم، ص 16.
- ¹¹³ المرجع نفسه، ص 16-17.
- ¹¹⁴ عفيفي (زينب)، المرجع السابق، ص 202. لمزيد التوسع في هذا الإشكال، نخيل القارئ إلى : لانغاد (جاك)، طرافة الفارابي بين معاصريه في طرح إشكالية اللغة، حوليات الجامعة التونسية، ع 41، 1997، ص 11-27.
- ¹¹⁵ الريحاني (الأزهري)، المرجع السابق، ص 203. راجع أيضا، لانغاد (جاك)، من القرآن إلى الفلسفة : اللسان العربي وتكون القاموس الفلسفي لدى الفارابي، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا - دمشق، 2000.
- ¹¹⁶ محمد علي (أبو ريان)، الفارابي والحضارة الإنسانية : دراسة تحليلية مقارنة بين النحو والمنطق، بغداد، 1975، ص 194. وفي الإطار نفسه أيضا، نذكر أطروحة الأستاذ: توفيق قريرة، موسومة بـ: "المصطلح النحوي وتفكير النحاة العرب"، دار محمد علي للنشر وكتبة الآداب منوبة، تونس، ط 1، 2003.
- ¹¹⁷ الطاهري (العربي)، العقل بين النظر والعمل في الإستيمية العربية الوسيطة، ضمن إشكالية السعادة عند الفارابي ومسكويه، مرجع مذكور سابقا، ص 128-129.
- ¹¹⁸ الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 42-43.
- ¹¹⁹ المرجع نفسه، ص 43.
- ¹²⁰ المرجع نفسه، ص 43.



- ¹²¹ المرجع نفسه، ص 107-108.
- ¹²² المرجع نفسه، ص 59-111.
- ¹²³ الفارابي، كتاب الحروف، مقطع 56-106.
- ¹²⁴ المرجع نفسه، مقطع 120-128.
- ¹²⁵ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 132-134.
- ¹²⁶ المرجع نفسه، ص 134.
- ¹²⁷ المرجع نفسه، ص 134.
- ¹²⁸ الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 42.
- ¹²⁹ المرجع نفسه، ص 42.
- ¹³⁰ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 135.
- ¹³¹ الفارابي، كتاب الحروف، مقطع 12.
- ¹³² عفيفي (زينب)، المرجع نفسه، ص 68.
- ¹³³ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 136.
- ¹³⁴ الفارابي، كتاب الحروف، مقطع 6.
- ¹³⁵ المرجع نفسه، المقطع 4.
- ¹³⁶ الأعمس (عبد الأمير)، المصطلح الفلسفي عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص 10-12.
- ¹³⁷ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 136.
- ¹³⁸ جيهامي (جرار)، الإشكالية اللغوية في الفلسفة العربية، دار المشرق، بيروت، 1994، ص 101-102.
- ¹³⁹ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 137.
- ¹⁴⁰ الفارابي، كتاب الحروف، مقطع 120.
- ¹⁴¹ العربي (الطاهري)، المرجع نفسه، ص 137.
- ¹⁴² التأميل وفق تحديد طه عبد الرحمن هو "وصل المدلول الإصطلاحي أو المفهومي الذي وضع للفظ الفلسفي بأسباب مدلوله اللغوي وتوظيف هذه الأسباب الدلالية الأصلية في توسيع النظر حول هذا اللفظ". راجع: طه عبد الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2012، ص 42 وما بعدها. أنظر أيضا، فقه الفلسفة، ج1 (الفلسفة والترجمة)، المركز الثقافي، الدار البيضاء - المغرب، 1995.
- ¹⁴³ يفيد "التمثيل" في اصطلاحات طه عبد الرحمن، ما يتم استخدامه من أمثلة وشواهد في التعريفات الفلسفية، انظر: عبد الرحمن، سؤال العمل، ص 42 وما بعدها.
- ¹⁴⁴ المرجع نفسه، ص 42 وما بعدها. يقول الفارابي وهو على صواب، ما يلي: "إن الألفاظ الدالة منها ماهو اسم ومنها ماهو كلم والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الأفعال ومنها ماهو مركب من الأسماء والكلم... وبالجملة، فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه". كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص 41-42.
- ¹⁴⁵ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، بيروت 1981، ص 205.
- ¹⁴⁶ الفارابي، كتاب البرهان وشرائط اليقين، ضمن المنطق عند الفارابي، نشره ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 26.



- ¹⁴⁷ التركي (محمد)، الفارابي مؤسس الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 139.
- ¹⁴⁸ الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، ص 226-227.
- ¹⁴⁹ المرجع نفسه، ص 226.
- ¹⁵⁰ الفارابي، تحصيل السعادة، ص 8.
- ¹⁵¹ الفارابي، فصول منترعة، ص 59.
- ¹⁵² الفارابي، تلخيص نواميس أفلاطون، ضمن أفلاطون في الإسلام، ص 43.
- ¹⁵³ الفارابي، إحصاء العلوم، ص 13.
- ¹⁵⁴ المرجع نفسه، ص 14.
- ¹⁵⁵ المرجع نفسه، ص 14.
- ¹⁵⁶ حرب (علي)، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ط1، 1985، ص 99-119. انظر، ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1967، ص 273. (أين عرض عوامل تراجع الدولة الإسلامية).
- ¹⁵⁷ الجابري (محمد عابد)، نحن والتراث، دار التنوير، بيروت، ط4، 1965، (دراسة الجابري عن الفارابي وفلسفته السياسية).
- ¹⁵⁸ الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، (1)، دار الطليعة، بيروت، 1984، ص 241.
- ¹⁵⁹ الأندلسي (صاعد)، طبقات الأمم، المكتبة المحمودية، القاهرة، (د.ت)، ص 72-73.
- ¹⁶⁰ المرجع نفسه، ص 72-73.
- ¹⁶¹ حرب (علي)، نظرة الفارابي إلى أفلاطون وأرسطو : بين الإنحياز للفلسفة والإنحياز للحقيقة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 69-68، سبتمبر - أكتوبر، 1989، ص 44-45.
- "كان الفارابي في تحديده للمصطلح الفلسفي يطنب في أصل اللغة والنحو ونشأتها وفي صلتها بالفلسفة والملة ويذكر عددا من اللغات غير العربية كالفارسية واليونانية والسريانية. وكتاب "الحروف" خير دليل على ذلك. كان ينظر في طبائع اللغات واختلاف اصطلاحها، ودلالة الألفاظ على المعاني المعقولة. وعلاقة المعاني العامة بالمعاني الفلسفية ونقل المعاني من لغة إلى أخرى على حدّ تعبير محقق كتاب الحروف، محسن مهدي".
- راجع، جعبر (عبد الستار)، الفارابي والمصطلح الفلسفي، في دراسات حول الفارابي، مرجع مذكور سابقا، ص 287-288.
- ¹⁶² آل ياسين (جعفر)، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1405 هـ / 1985م، ص 7-687. علما وأنّ "الكتاب في حدّ ذاته يعتبر معجما حديثا للمصطلحات الفلسفية لدى الفارابي وإثراء للمعجمية العربية عموما." انظر، جعبر (عبد الستار)، المرجع نفسه، ص 289.
- ¹⁶³ الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، ص 2.
- ¹⁶⁴ Lalande.A, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Paris. P.U.F, (11 édition), (voir : "Système"), 1972. P. 1096, 1097.
- ¹⁶⁵ أكد ابن رشد في قولة مأثورة على حكمة المعلم الأول وحصافته، ذلك "أنّ ما توصل إليه أرسطو لم يعد يترك مجالاً لإرتياد فضاء البحث العلمي، فبفضل جهوده صار كلّ علم من العلوم شيئا معروفا". راجع، ابن رشد، تلخيص كتاب الشجاع الطبيعي، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1948، ص 93.